

einnimmt, scheut er auch nicht davor zurück, Theologen wie Papst Benedikt XVI. zu kritisieren, die etwa die Differenz zwischen Verstand und Vernunft oder zwischen Denken und Erkennen einbeben (vgl. 377–84).

Langthalers „Streitschrift“ bietet das, was Dawkins so häufig vermissen lässt: ein beeindruckendes Ausmaß an philosophiehistorischer Bildung, an Problembewusstsein, an Selbstreflexion, eine Anerkennung der Grenzen der eigenen Wissenschaft, die Vermeidung von performativen Selbstwidersprüchen, eine praktizierte Aufklärung. Auf sympathische Art und Weise werden angestellte Vermutungen auch als solche gekennzeichnet. Der „methodische Atheismus“ der Naturwissenschaften ist für Langthaler kein Problem, sondern einfach methodisch geboten, soll empirisch orientierte Wissenschaft diesen Namen verdienen. Das Ergebnis ist nicht „entsetzlich langweilig“ (42), sondern bietet aufgrund der vielen philosophiehistorischen und prinzipiellen Bezüge einen faszinierenden Kommentar vor dem „Forum der Vernunft“ (563). Es ist eine Arbeit für Menschen, die die Anstrengung des Selberdenkens auf sich nehmen und bereit sind, sich auf eine profunde Diskussion mit vielen Exkursen einzulassen – es sind über 500 Seiten Text. Dem Stil und der Denkungsart Dawkins' ist das Buch gerade entgegengesetzt. Nur fallweise verlässt Langthaler seine philosophische und unparteiische Gelassenheit, und er

wird selbst ironisch, zynisch und sarkastisch, manchmal wohl über das gebotene Maß hinaus (vgl. 51, 483, 512, 515, 523 f., 526). Die Studie endet mit der plausiblen Feststellung, dass Langthalers Metakritik damit den Atheismus nicht widerlegt hat. „Der Atheismus könnte wahr sein, ohne dass dies etwas an der Einschätzung ändern könnte, dass die von Dawkins diesbezüglich vertretene Position als völlig unzureichend zurückgewiesen wurde.“ (561) Langthaler formuliert zuletzt aus der Perspektive der reflexiven Aufklärung, die sich der Moderne nicht verschließt, Forderungen an die Theologie.

Anmerkungen

¹ R. Dawkins (2006), *The God Delusion*, London, 80.

² Ebd. 80.

³ Ebd. 83.

⁴ Ebd. 85.

⁵ Siehe auch R. Langthaler (2014), *Geschichte, Ethik und Religion im Anschluss an Kant. Philosophische Perspektiven ‚zwischen skeptischer Hoffnungslosigkeit und dogmatischem Trotz‘*, Berlin.

⁶ Siehe auch G. Cavallar (2015), *Kant's Embedded Cosmopolitanism: History, Philosophy and Education for World Citizens*, Berlin/Boston, 133–46.

Georg Cavallar (Wien)
georg.cavallar@univie.ac.at

Sr. M. Johanna Lauterbach, „Gefühle mit der Autorität unbedingten Ernstes“. Eine Studie zur religiösen Erfahrung in Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas und Hermann Schmitz, Freiburg/München: Alber 2014, 684 S., ISBN 978-3-495-48696-2.

Vom Inhalt der ebenso umfang- wie gedankenreichen religionsphilosophischen Dissertation von Johanna Lauterbach können im Rahmen dieser Rezension nur einige Eckpunkte angesprochen werden. Lauterbach knüpft bei einer von Jürgen Habermas zu Beginn des 21. Jahrhunderts ins Rollen gebrachten Debatte an, in der das Verhältnis des religiösen Bereichs zur Philosophie und zur säkularen Gesellschaft verhandelt wird. Erklärtes Ziel der Autorin ist es, die Religionsphilosophie von Hermann Schmitz, in der ältere Formen der Religionsphänomenologie (insbesondere Rudolf Otto) weitergedacht werden, für die aktuelle Diskussion fruchtbar zu machen. Gegen die von Habermas in Anschlag gebrachte Opazität von Religion für den Agnostiker soll das Thema religiöse Erfahrung mit den Mitteln der Schmitzschen Neophänomenologie für ein säkulares Publikum verständlicher ge-

macht werden. Von einem katholisch-christlichen Hintergrund aus philosophiert Lauterbach „aus einer religiösen Innenperspektive, aber nicht nur für eine solche“ (124). Sie möchte selbst keine theologischen Behauptungen aufstellen, sondern zielt darauf ab, die erfahrungsbezogenen Quellen von Religion in einer säkularen Begrifflichkeit aufzuschließen. Als nicht-eliminativer methodischer Atheismus, der religiöse Wahrheitsansprüche weder bestreitet noch vertritt, ist die neophänomenologisch aktualisierte Religionsphänomenologie für Lauterbach eine Form von Religionsphilosophie, die nicht innerhalb einer bestimmten Religion angesiedelt ist (siehe 617). Hierin rückt sie deutlich von Habermas ab, für den Religionsphilosophie heute nur mehr als philosophische Mittel heranziehende Selbstreflexion partikulärer Religionsgemeinschaften möglich ist.

Lauterbachs Studie gliedert sich in drei große Abschnitte. Der erste Teil geht zunächst auf die religionsphänomenologische Tradition ein. Anhand von Friedrich Schleiermacher, William James und Rudolf Otto werden grundlegende Maximen dieser Forschungsrichtung herausgearbeitet. Lauterbach rekonstruiert den religionsphänomenologischen Zugang als eine nicht-reduktionistische Methode, die den Sinn von Religion aus der (mindestens virtuellen) Teilnehmerperspektive interpretiert, wobei man sich hauptsächlich auf schriftliche Zeugnisse wie heilige Schriften, Liturgien und Texte religiöser Experten stützt. Mögliche Einwände gegen diese Vorgehensweise werden diskutiert und Vorschläge zur Behebung einiger Schwächen der traditionellen Religionsphänomenologie gemacht (vgl. 157–186).

Aus der Perspektive dieses Ansatzes werden in einem zweiten Schritt einflussreiche zeitgenössische Religionstheorien behandelt. Im Mittelpunkt steht die Kritik säkularistischer humanwissenschaftlicher Theorien, die Religion auf ihre psychologischen und sozialen Funktionen reduzieren bzw. religiöse Erfahrung als religiöse Interpretation der Erfahrung einer von sich selbst her religiös bedeutungslosen Wirklichkeit ansetzen (u. a. Riesebrodt, Geertz, Beck, van Belzen, Joas). Religion wird als kulturelles Symbolsystem gedeutet, das bestimmte psychosoziale Funktionen (meistens der Kontingenzbewältigung) erfüllt und dabei auch spezifische, eben religiöse Erfahrungen und ihre Referenten generiert. Diese Art religionstheoretischer Kulturalismus vollzieht, wie Lauterbach feststellt, eine fragwürdige Verschiebung von der Erfahrungs- zur Symboldeutung. (vgl. 210) Zusätzlich werden religiöse Erfahrungen oft psychologisch als psychische Zustände interpretiert, die durch Rituale und andere Praktiken bewirkt werden, mit denen das Innenleben der Subjekte dem religiösen Symbolsystem entsprechend geformt wird.

Der zweite Hauptteil widmet sich der Darstellung und Interpretation des Habermasschen Religionsverständnisses. Schwerpunkte bilden die Stellung von Religion im Rahmen von Habermas' Theorie der Weltbildentwicklung, seine Theorie der Versprachlichung des Sakralen und sein Plädoyer für ein komplementäres Verhältnis zwischen säkularer Vernunft und Religion in der postsäkularen Moderne. Lauterbach diskutiert außerdem die Unterschiede zwischen dem Habermasschen postmetaphysischen Zugang und theologischen bzw. humanwissenschaftlichen Thematisierungen von Religion. Zum Abschluss dieses Teiles identifiziert sie Schwierigkeiten und Chancen des Dialogs zwischen Religionsphänomenologie und Habermas'

postmetaphysischem Denken. Einerseits greift sie das Habermassche Projekt einer „rettenden Übersetzung“ von Religion in eine für die säkulare Gesellschaft verständliche Sprache auf. Sie setzt hierbei aber nicht wie Habermas bei der Interpretation von propositionalen Gehalten bestimmter Glaubensüberzeugungen an, sondern konzentriert sich auf die *fides qua creditur*, das vortheoretische, in der unwillkürlichen Lebenserfahrung angesiedelte affektiv-leibliche Betroffensein vom Göttlichen (siehe 394f.). Funktionalistische Tendenzen in der Habermasschen Religionstheorie werden ebenso kritisiert wie ihr Logozentrismus (vgl. 399–407).

Im dritten Teil ihres Buches entwickelt Lauterbach ihre eng an Schmitz angelehnte und ihn in einem Punkt weiterdenkende neophänomenologische Religionstheorie. Sie macht sich den neophänomenologischen Ansatz zu eigen, weil bei Schmitz „religiöse Erfahrungen trotz ihres Status als *subjektive* Tatsachen nicht erneut in der abgeschlossenen Innerlichkeit des religionsphilosophischen Psychologismus landen“ (203f.).

Im Zentrum von Schmitz' philosophischem System steht neben seinem Konzept der Leiblichkeit eine neuartige Auffassung der Gefühle, die sich gegen die Interpretation der Emotionen als private Seelenzustände wendet. Stattdessen generalisiert Schmitz das Phänomen der landschaftlichen oder anders räumlichen Atmosphäre und spricht Gefühlen atmosphärische Qualität zu. Sie sind bei ihm räumlich ausgedehnte, den Menschen ergreifende Mächte. Dieser Gedanke wird in Schmitz' Philosophie auch für die Religionstheorie fruchtbar gemacht. Religiöse Erfahrung ist für ihn ein affektiv-leibliches Betroffensein von Gefühlsatmosphären, die göttlich zu nennen sind, weil sie mit unbedingtem Ernst ergreifen und dadurch bestimmten Normen verbindliche Geltung verleihen. Konkrete Gottheiten sind Explikationen, oder, mit einem Terminus technicus der Schmitzschen Philosophie, Plakate solcher Atmosphären, durch die ihre vielsagende, diffuse Bedeutsamkeit eine fassbare Gestalt gewinnt.

Lauterbach ergänzt diesen Ansatz, indem sie hinzufügt, dass aus dem Ergriffensein von göttlichen Atmosphären Religion im vollen Sinn erst entsteht, wenn darauf mit rituellem Verhalten reagiert wird, das entweder darauf aus ist, Gemeinschaft zu stiften, oder sich einer bereits bestehenden Gemeinschaft anzuschließen, die durch die rituelle Ausrichtung auf eine oder mehrere göttliche Atmosphären zusammengehalten wird. Wo das rituelle Element fehlt, „sollte man besser von ‚moralischen Gefühlen‘, von ‚existentiellen Erfahrungen‘, möglicherweise von individueller ‚Spiri-

tualität', aber nicht von ‚Religion‘ sprechen“ (565). Damit macht Lauterbach die Bezogenheit auf kollektiv-rituelles Verhalten zum wesentlichen Unterscheidungsmerkmal zwischen religiösen und nichtreligiösen Erfahrungen.

Soweit zum Inhalt der Arbeit. Ihre Architektur ist gut strukturiert, sodass der weit gespannte Gedankengang nachvollziehbar bleibt. Es ist Lauterbach zugutezuhalten, dass sie als Autorin stets bemüht ist, mit offenen Karten zu spielen. Die einzelnen Schritte der Argumentation werden als solche kenntlich gemacht und zur Diskussion gestellt. Sie arbeitet die Religionstheorien von Habermas und Schmitz sorgfältig im Kontext von deren gesamtem Denken heraus. Wer eine kluge Einführung in diesen Bereich der Philosophie beider Denker sucht, wird hier fündig werden. Die stellenweise brillante Kritik der säkularistischen Religionstheorien gehört zu den stärksten Abschnitten dieses Werks.

Ob freilich die neophänomenologische Religionstheorie eine plausible Alternative zu den säkularistischen Ansätzen darstellt, kann bezweifelt werden. Gegenüber Schmitz bringt Lauterbach ihr hochentwickeltes kritisches Potential leider nur sehr zurückhaltend zur Geltung. Sie traut der neophänomenologischen Religionstheorie zu, den Antipsychologismus der älteren Religionsphänomenologie fortzusetzen und zugleich den ontologischen Status des Referenten religiöser Erfahrung in einer für das heutige nachmetaphysische Denken akzeptablen Weise zu bestimmen (530). Ob sie diesen Anspruch erfüllen kann, steht und fällt mit der neophänomenologischen Gefühlstheorie. Deren mangelnde Plausibilität beeinträchtigt die Überzeugungskraft einer darauf aufbauenden Religionstheorie. Die Lehre von den Gefühlsatmosphären ist mittlerweile selbst unter den Vertretern der Schmitz-Schule sehr umstritten, wie sich etwa dem Sonderband 29 der Deutschen Zeitschrift für Philosophie entnehmen lässt, der 2011 das Thema „Gefühle als Atmosphären. Neue Phänomenologie und philosophische Emotionstheorie“ behandelte. Die Vergegenständlichung der Gefühle zu „Halbdingen“ (so die Schmitzsche Diktion), die Nebeln gleich durch die Welt ziehen und den menschlichen Leib von außen affizieren, wird zunehmend in Frage gestellt. Leider geht Lauterbach weder auf diese Diskussion ein, noch bezieht sie neuere Beiträge zur Theorie des Gefühls aus Philosophie und Kognitionswissenschaft in ihre Überlegungen ein, obwohl sich in diesen Bereichen in den letzten Jahrzehnten sehr viel getan hat. Einen Brückenschlag zwischen den neuen Gefühlstheorien und Religionsphilosophie versuchen z.B. Sabine Döring und Anja Beringer in ihrem Beitrag zum Kon-

zept des religiösen Gefühls.¹ Darin wird auch eine ausgezeichnete Rekonstruktion der Theorien von Schleiermacher und Otto gegeben, aus der hervorgeht, dass Ottos Gefühlstheorie mit der neophänomenologischen Atmosphären-Lehre weniger gemeinsam hat, als Schmitz und Lauterbach dies annehmen.

Trotz ihrer offenkundigen Sensibilität für die politische und soziokulturelle Situiertheit philosophischen Denkens geht Lauterbach auf Schmitz' „tendenziell national-apologetische Interpretation der NS-Zeit“ (419) nur punktuell ein. Es hätte ihrer Arbeit gutgetan, wenn sie seine Philosophie eingehender auf strukturelle Affinitäten zu seiner neueren politischen Haltung hin durchleuchtet hätte. Auch die Kritik am Christentum und mehr noch am monotheistischen Denken generell, die in seiner Religionsphilosophie einen wichtigen Platz einnimmt, wird nur am Rande behandelt. Sie ist, worauf gleich noch kurz eingegangen wird, mit der Schmitzschen Religionstheorie eng verknüpft und kann nicht als Beiwerk abgetan werden.

Auch Lauterbachs Erweiterung des neophänomenologischen Religionsbegriffs lässt zu wünschen übrig. Weder gibt sie eine Begründung für die Einführung des rituellen Verhaltens als Wesensmerkmal von Religion, noch klärt sie ihre Leserschaft darüber auf, was sie unter Ritual versteht. Hinzu kommt noch, dass die genauere Beziehung zwischen der Erfahrung göttlicher Atmosphären bzw. deren Konkretisierung in Gottheiten und dem rituellen Verhalten, die ja eigentlich das Kernstück von Lauterbachs Religionstheorie ausmacht, nur rudimentär behandelt wird.

Ob die religiöse Neutralität, die Lauterbach für die neophänomenologische Religionstheorie beansprucht, auch wirklich durchgehalten wird, erscheint fraglich. Die von Schmitz angestrebte „Retende Rekonstruktion archaischer Dimensionen menschlichen Erlebens“ (eine Kapitelüberschrift in Lauterbachs Dissertation) kann, was seine Religionsphilosophie anlangt, unschwer als Entwurf eines neopaganen Polytheismus gelesen werden. Die Verehrung von Göttinnen und Göttern wird mit dem übermächtigen Walten göttlicher Atmosphären begründet. So gesehen ist seine Ontologie der Referenten religiöser Erfahrung zugleich eine Theologie abgründiger Mächte und Gewalten. Die Monotheismus-Kritik von Schmitz fügt sich nahtlos in diese Denkweise. All dies erinnert weniger an einen nicht-eliminativen methodischen Atheismus, als vielmehr an die neopagane Intellektuellenreligion des Kosmikerkreises um Ludwig Klages, auf welchen Schmitz sich ja immer wieder und auch in seiner Religionstheorie bezieht.

Ob man von diesem doch sehr speziellen Religionsverständnis ausgehend, eine universale Theorie religiöser Erfahrung aufbauen kann, wäre ausführlicher argumentativ sowie anhand von wesentlich mehr Beispielen aus unterschiedlichsten Religionen aufzuweisen gewesen. Mit substantiellen Religionsbegriffen ist immer das Problem verbunden, dass sie in der Regel eine Reihe von Phänomenen ausschließen, die normalerweise zum Bereich der Religion gezählt werden, aber eben von der jeweiligen Wesensbestimmung nicht erfasst werden. Diese Schwierigkeit spricht nicht von vorneherein gegen einen substantiellen Ansatz, sollte aber in die Methodenreflexion Eingang finden. Jede Religionstheorie hat neben Vorzügen auch ihre Pro-

blemzonen und Gültigkeitsgrenzen, die nach Möglichkeit ebenfalls angesprochen werden sollten.

Innerhalb der beeindruckenden Gesamtleistung dieser Studie tritt so doch eine Reihe von fragwürdigen Punkten hervor. Es bleibt zu hoffen, dass Lauterbach sie in künftigen Publikationen wird klären können.

Anmerkungen

¹ S. Döring/A. Beringer (2013): „Was sind religiöse Gefühle? Versuch einer Begriffsklärung“ in L. Charbonnier u. a. (Hgg.): *Religion und Gefühl. Praktisch-theologische Perspektiven einer Theorie der Emotionen*, Göttingen, 49–64.

Karl Baier (Wien)
karl.baier@univie.ac.at

Oliver Marchart, *Das unmögliche Objekt. Eine postfundamentalistische Theorie der Gesellschaft*, Berlin: Suhrkamp 2013, 254 S., ISBN 978-3-518-29655-4.

1932 zeigt der Amerikaner Alexander Calder erstmals seine „Mobiles“ in einer Galerie in Paris. In der damaligen Kunstwelt sind diese kleinen, aus Draht, Fäden und Metallstäben bestehenden Skulpturen etwas ganz Neues. Fein ausbalanciert, genügt ein Lufthauch, um sie in Bewegung zu bringen. Oliver Marchart, Professor für Soziologie an der Kunstakademie in Düsseldorf, vergleicht seine „postfundamentalistische“ Gesellschaftstheorie mit einem Mobile von Calder, denn auch sie ruht auf keinem festen Grund, hängt aber doch nicht vollständig in der Luft, da ihre einzelnen Bestandteile durch Verstrebungen zusammengehalten werden.

Zunächst begutachtet und bewertet Marchart die überlieferten Sozialtheorien im Hinblick auf ihren möglichen Beitrag zu einer postfundamentalistischen Gesellschaftstheorie (13). Er untersucht Theorien und Theoriestücke von rund 20 Autoren. Vertreten sind Claude Lévi-Strauss, Bruno Latour, Jean-François Lyotard, Niklas Luhmann, Jacques Lacan, Slavoj Žižek, Yannis Stavrakakis, Max Weber, Theodor W. Adorno, Louis Althusser, Pierre Bourdieu, Ernesto Laclau, Michel Foucault und Chantal Mouffe. Die Untersuchung versteht sich als „vergleichende Zusammenschau“; eine „symptomale Lektüre“ wird erprobt (14).

Durkheim und Lévi-Strauss nimmt Marchart in sein Mobile nicht auf, da ihr hoher objektivistischer Anspruch das Gleichgewicht nur stören würde. Eine tragende Rolle hingegen spielt Derridas „Hauntologie“, ein Konzept, das man die Lehre der „Heimsuchung“ nennen könnte: Bestimmte Dinge

kehren immer wieder, gehen um wie „Gespenster“, da *ist* was, man weiß aber nicht *was*. Der Hauntologe denkt hochdifferenziert, er scheut es, etwas auf den Punkt zu bringen. Wichtig für Marchart sind auch Lacans Idee des „kleinen Dings“ und Lyotards Konzept des „Widerstreits“. Verwendung findet, was das postfundamentalistische Theoriekonstrukt in Bewegung bringt, aber nicht das Gleichgewicht stört.

Marcharts Destillation überzeugt durchweg. Ein profunder Kenner der französischen Theorie, verarbeitet er auch Max Weber und Adorno kenntnisreich. Webers Soziologie deutet er als Rebellion gegen die fundamentalistischen Paradigmen (Biologismus, Rassismus, Historismus und ökonomischen Determinismus). Webers Wertpluralismus wird nach Marcharts Beobachtung von einer stillen ontologischen Sehnsucht herausgefordert (235). Wie in Weber sieht er in Adorno einen Tendenz-Postfundamentalisten. Dessen Philosophie komme einer „Entgründung des Marxismus“ gleich (278). Wenn Adorno gelegentlich fundamentalistisch argumentiere, sei dies auf noch immer lebendige Rückstände des marxistischen Ökonomismus zurückzuführen (281, Anm.). Adorno ist für Marchart ein zwischen Fundamentalismus und Postfundamentalismus Unentschiedener (283). Eine Pointe dieser Adorno-Deutung ist, dass dessen Vorstellungswelt derart unter dem Bann von Verblendung und Verhängnis stehe, dass „kein Raum für verändernde Politik bleibt“ (284). In Marx sieht Marchart, ein origineller Einfall, weniger einen *Klassenkampf*- als einen *Kampf*theoretischen