

METAPHYSIKKRITIK, ETHIK, RELIGION. HRSG. *Matthias Lutz-Bachmann*. Würzburg: Echter 1995. 153 S.

Die vorliegende Sammelpublikation bildet den Auftakt einer neuen Buchreihe, die von *Matthias Lutz-Bachmann* und *Michael Sievernich* unter dem Titel „Religion in der Moderne“ herausgegeben wird. Neben phänomenologischen und philosophiehistorischen Einzelanalysen von *Wilhelm Schmidt-Biggemann* („Religion und Metaphysik. Bewältigung oder Überwältigung?“ – 77–87 ff.), *Klaus-Jürgen Grün* („Spinoza ante Spinozam? Abaelards Konzept einer natürlichen Religion in seiner Theologia Summi boni“ – 89–101), *Hans-Michael Baumgartner* („Gott und das gemeine ethische Wesen in Kants Religionsschrift. Eine spezielle Form des ethikotheologischen Gottesbeweises?“ – 103–117) und *Alfred Schmidt* („Religion als Trug und als metaphysisches Bedürfnis. Über den Zusammenhang von Ethik und Religionsphilosophie bei Arthur Schopenhauer“ – 119–139) vereinigt der hier vorzustellende und von *Matthias Lutz-Bachmann* zusammengestellte Band auch eine Reihe von hochinteressanten, systematisch orientierten Reflexionen zur neueren Verhältnisbestimmung von Religion und Ethikbegründung unter nachmetaphysischen Bedingungen der Moderne. Im folgenden möchte ich mich in meinen Darlegungen auf diesen Themenschwerpunkt konzentrieren.

Der Bonner Philosoph *Ludger Honnefelder* ist gleich mit zwei Beiträgen vertreten. In einem kurzen Essay „Über die Möglichkeit einer kritisch gewendeten Metaphysik“ (9–14) weist er überzeugend nach, daß die prinzipielle Bestreitung metaphysischer Denkfiguren selbstwidersprüchlich sei: „... sie muß zwangsläufig Hypothesen bezüglich der Grundbegriffe oder Grundannahmen von Theorien und Weltansichten enthalten, die selbst den Status von Metaphysik haben“ (11). Damit verbunden sind auch wertvolle Hinweise auf den theorieabschließenden Charakter von Metaphysik bei der Klärung „des Realitäts- und Wahrheitsgehaltes unserer Theorien“ (13). Die Konsistenz der Darstellung leidet aber etwas unter der sehr selektiven und pointierten Wahrnehmung analytischer Philosophie (Quine, Kripke, Putnam). In einem weiteren sehr schönen Aufsatz – „Ethik und Theologie. Thesen zu ihrer Verhältnisbestimmung“ – untersucht *Honnefelder* die Bedeutung der Religion für die Moral (141–152). Im Anschluß an Überlegungen von Platon, Geach und Kant weist er trefflich nach, daß religiöse Relevanzen auf der Begründungsebene kognitiv nicht durchschlagend sind: das sittlich Gute sei vielmehr „logisch unabhängig“ vom Gottesglauben (145 f.). Seine Bedeutung könne daher nur geltungsanerkennend und begründungsabschließend sein – also auf der Motivations-ebene liegend (146 ff.). Fraglich ist jedoch, ob die Funktionalisierung der Religion als Motivationsressource oder gar als ein das Scheitern der Ethik abfangendes ‚Epos der Hoffnung‘ (hier knüpft H. an Ricoeur an – 150 ff.) nicht auch kontraproduktiv auf die Verhältnisbestimmung von Ethik und Theologie zurückschlagen kann. Vielleicht wird ja durch diese Funktionalisierung auch Wesentliches verdeckt? Hier hätte man auf Gefahren, die Kritiker bereits gesehen haben (Spaemann, Kodalle), vermehrt eingehen können. – In einem bemerkenswerten Beitrag über „Metaphysik und Religion heute“ (15–31) nimmt *Herbert Schnädelbach* längst fällige Korrekturen am herkömmlichen Metaphysik-Verständnis vor. Er schlägt vor, „unter ‚Metaphysik‘ den Versuch kognitiver Gesamtorientierung mit interpretativen Mitteln zu verstehen“ (21). Während nämlich Erklärungen – so Sch. – primär auf eine Vermehrung des Wissens abzielen, seien metaphysische Deutungen ausgerichtet „auf das Verstehen dessen, was wir schon wissen“ (18). Das mache sie resistent gegenüber einer neuzeitlichen Vernichtungs-Rhetorik. Insofern sei auch die moderne Perfektionierung der Metaphysikkritik in ihrer erkenntniskritischen (Kant), sinnkritischen (Wittgenstein), ideologiekritischen (Nietzsche, Marx) und ontologischen Variante (Heidegger) selber nur eine Distanz transformierende und Abstand haltende Metaphysik: „In allen vier Fällen läßt sich zeigen, daß die begründete Ablösung einer kognitiven Gesamtorientierung einen interpretativen Vorgriff auf das Ganze voraussetzt, der sich in der Destruktion des zu Kritisierenden bewähren muß, damit jene Ablösung überzeugend erfolgt, wodurch sich eine neue kognitive Gesamtorientierung durchsetzt.“ (21) – *Matthias Lutz-Bachmann* widmet sich in seiner verdienstreichen Studie „Nachmetaphysisches Denken und Religion. Der Beitrag von Jürgen Habermas zu einem offenen Problem“ (33–50) einem unter den Adep-

ten in der Habermas-Rezeption bisweilen pietätvoll verschwiegenen Seitenstrang seines Denkens zu: der Religion. Dabei nähert er sich dem komplexen und diffizilen Spannungsverhältnis von religiöser Tradition und der sie versprachlichenden Theorie des kommunikativen Handelns auf indirektem Wege. Vor dem Hintergrund der Ablehnung religionsphilosophischer (Horkheimer, Theunissen) und theologischer (Peukert, Metz) Neuakzentuierungen im Verhältnis zwischen ‚nachmetaphysischem Denken und Religion‘ soll ‚Habermas‘ eigene Bezugnahme auf die religiöse Überlieferung“ deutlich gemacht werden (33). Systematisch eruiert dabei L.-B. Spannungen, die dem Habermas’schen Religionsbegriff zugrundeliegen. – Der Beitrag von *Hermann Schrödter* und *Thomas M. Schmidt* – „Rationalität und Religion. Eine religionsphilosophische Verhältnisbestimmung“ (51–75) – erschließt auf originelle Weise einen Zusammenhang beider. Die Herausforderung von Religion im vernunftkritischen Sinne liege „nicht im stumpfen Behaupten eines Bezirks des Irrationalen, eines Jenseits der wissenschaftlich-diskursiven Vernunft, das zudem noch zum wahren Reich der Möglichkeit stilisiert wird, sondern in der Kritik einer sich selbst verkürzenden Vernunft, die durch Religion daran erinnert wird, daß sie mit dem Bezug auf Unbedingtheit zugleich den Reflexionscharakter der Rationalität – und damit methodisch das Proprium der Philosophie – preisgeben würde.“ (75)

Es bleibt festzuhalten, daß die in diesem Band vorgetragenen Analysen sich durch ihre hohe Sachkompetenz einer größeren Leserschaft sicherlich empfehlen werden. Ob nun *religiöse* Moderne oder *moderne* Religion: es zählt nicht zu den geringsten Verdiensten dieses Bandes, daß der Abstand zwischen beiden (theoretisch) kleiner geworden ist. Man darf auf den zweiten Band, der sich mit dem Beitrag der Kritischen Theorie zum Wahrheitsgehalt der Religion beschäftigt, mehr als gespannt sein. M. KÜHNLEIN

KRISE DER IMMANENZ. RELIGION AN DEN GRENZEN DER MODERNE. Hrsg. *Hans-Joachim Höhn*. Frankfurt/M.: Fischer Taschenbuch 1996. 334 S.

„Große Anteile kirchlich gebundener Religiosität verdunsten. Andererseits kondensiert ein großer Teil auch wieder in der Gesellschaft“ (7) – gegen religionskritische Prognosen der Moderne. Über diese sei tatsächlich hinauszugehen, doch nicht hinter sie zurück, schreibt in seiner Einführung der Hrsg. „Abwegig wäre es, von der Philosophie nur noch zu erwarten, daß sie sich als Bewährungshelfer bei der Resozialisierung religiöser Traditionen betätigt“ (14). Es geht darum, die „Unableitbarkeit“ des in der Religion Gemeinten „in einer für Vernünftige nachvollziehbaren Weise einsichtig“ zu machen (18). Ohne Bevormundung; denn „der Gedanke der Bevormundung ist der Vernunft fremd“. Aber doch vor allem kritisch? Oder wie soll man den Satz verstehen (19): „Die Religionsphilosophie hat sich zu beteiligen an dem Prozeß der Selbstaufklärung moderner Gesellschaften, deren merkwürdig gebrochene Evolution immer wieder das Auftreten von Religion und Mythos fördert“? Und in welchem Sinn macht die Verfassung der Welt es „nötig“ (22), sie ohne Gott zu denken?

I. Entwicklungen und Phänomene. *K. Gabriel* zeichnet den Wandel des Religiösen in einer Gesellschaft der Umbrüche nach: Auflösung der etablierten Felder, Individualisierung und „Bricolage“, Logik des Marktes, neue „Bewegungen“ auch im christlichen Raum. *G. Küenzlen* behandelt den Fundamentalismus, dem es statt „um die Modernisierung der Religion ... um die explizit religiöse Fundamentierung der Moderne“ geht (60). Er werfe allerdings die Frage nach den Fundamenten unserer Gesellschaft auf. *R. Schieder* weist der Zivilreligion vor allem die Aufgabe der „Zivilisierung von Religionskonflikten“ zu (88).

II. Positionen. Eingermaßen gereizt verteidigt *H. Lübke* seine Bestimmung von Religion als Kontingenzbewältigung, jedoch eigentlich durch deren Aufgabe, denn trifft das Wort noch eine „Kultur des Verhaltens zum Unverfügbaren“ (104), wo wir „einzig anerkennen, aber nicht handlungspraktisch ‚bewältigen‘ können“ (109f.)? *Th. Luckmann* behandelt die gesellschaftliche Domestizierung von Transzendenzerfahrungen und die Ausbreitung sakralisierender Beschäftigung mit „kleinen‘ Transzendenzen“ in der Massenkultur der Mittelschicht. Von *N. Luhmann* wird seine (negativ beantwortete) Frage: Brauchen wir einen neuen Mythos?, von *O. Marquard* sein Lob des Poly-