

gie“. C. nennt Swinburnes Gottesbeweise und die These der Reformed Epistemology, der Glaube an Gott sei ein basic belief. Anders als diese rationalistische Richtung seien die Kontinentalisten „Phänomenologen, Postphänomenologen, Quasiphänomenologen oder Hyperphänomenologen“ (153). Jede der beiden Richtungen sei dem disziplinierten Denken verpflichtet, aber die Art der Disziplin sei verschieden. Die Kontinentalisten, so laute das gängige Urteil, könnten keine Logik und die Analytiker keine fremden Sprachen lernen. Die methodische Strenge der Kontinentalisten habe zu tun mit der Sensitivität für Erfahrungen und Einsichten; es sei die Disziplin, welche zum Lesen von Literatur erforderlich sei.

Der rote Faden, welcher das Interview durchzieht, ist das Verhältnis von Philosophie und Religion. „Religiöse Erfahrung ist ein elementarer, fruchtbarer und reicher Teil der menschlichen Erfahrung, und die meisten Philosophen schenken ihr keine Aufmerksamkeit.“ Der Ursprung von Heideggers Denken sei in den frühen Paulusbriefen und in der Nikomachischen Ethik zu suchen. „Der junge Heidegger zeigt, daß die Philosophen sich von einer reichen phänomenologischen Ader abschneiden, wenn sie die Religion ignorieren“ (151). Den jungen C. beeindruckten Jacques Maritains Analysen der mystischen Erfahrung, und C. war erstaunt, dieselben mystischen Motive beim späten Heidegger wiederzufinden. Ein Motto für Derridas und sein eigenes Denkens sieht C. in dem Satz aus Augustins *Confessiones* „quaestio mihi factus sum“. Dieses Nichtwissen sei ein positiver Faktor in der Struktur unseres Lebens, weil es uns die Notwendigkeit des Glaubens, einer nicht in einer rationalen Argumentation begründeten Orientierung erkennen lasse. Die Interpretation der Welt aus dem Glauben müsse immer im Anblick von Nietzsches Nihilismus vollzogen werden. Dekonstruktion sei konstruktiv, weil es darum gehe, das Nicht-Dekonstruierbare freizulegen. Religion werde in dem Augenblick gefährlich, wo wir vergessen, daß wir nicht wissen, wer wir sind; C. verweist auf 1 Kor 13, 12. Dekonstruktion sei der Versuch zu sagen, daß wir immer von einer Sehnsucht oder einer Sehnsucht über die Sehnsucht hinaus getrieben werden. „[D]econstruction is structured like a religion, structured around a radical affirmation and faith in something we cannot understand or see or know [...] The religious dimension of deconstruction consists in being a repetition of prophetic Judaism“ (160). Wiederholt wird auf den Augustin der ‚*Confessiones*‘ verwiesen; er artikuliere eine grundlegende Dimension unserer Erfahrung. Die Auslegung der Schrift dürfe nicht hinter die historisch-kritische Exegese zurückgehen, was eine phänomenologische Lektüre der Bibel nicht ausschließe. Die Schrift biete „eine große Phänomenologie unserer Begegnung mit Gott“ (176). Es sind zwei Merkmale, die C. den göttlichen Ursprung der Bibel zeigen: das Übermaß der Gnade und Liebe und der Widerspruch gegen die menschliche Selbstliebe und Selbstgefälligkeit. Ob er mit seinem postmodernen dekonstruktivistischen Religionsverständnis, so wird C. gefragt, unter den Katholiken nicht als Häretiker gelte? Die jüngste kontinentale Religionsphilosophie, so die Antwort, fordere die Katholiken auf, zu Augustin zurückzukehren und ihn mit neuen Augen zu lesen.

F. RICKEN S. J.

TAYLOR, CHARLES, *Die Formen des Religiösen in der Gegenwart*, aus dem Englischen von Karin Wördermann. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002. 102 S., ISBN 3-518-29168-8.

Am Ende des 20. Jhdts. liest Taylor in seinen nun erweitert vorliegenden Gifford Lectures (1999) folgenreiche Gifford Lectures des Jahrhundertanfangs: W. James' „The Varieties of Religious Experience“. Mit ihnen macht er sich auf die Spur unseres „säkularen“ Zeitalters. Sein Ergebnis (Kap. IV) ist, daß James' Individualismus (in den Elementen von selbsterfahren [Kap. I] und bekehrt/zum zweiten Mal geboren, Kap. II) nicht ausreicht, gegenwärtige Individualisierung (Kap. III) zu beschreiben.

Taylor ordnet James' Betonung eigener Erfahrung in die Tradition der Entwertung gemeinsamer Rituale ein, die über einen religiösen Humanismus ins Hochmittelalter zurückgeht. Einige Formen von Religiosität kann ein individualistischer Erfahrungsansatz nicht fassen. Dazu zählen die amouröse Metaphorik mancher Mystik und kollektive Beziehungen zu Gott wie die einer Glaubensgemeinschaft oder der sakramental verstandenen Kirche. Zudem ist jede Erfahrung über die geteilte Sprache längst gemeinschaftlich

eingebunden und interpretiert. Die Zweimalgeborenen haben den existentiellen Abgrund der Melancholie, der Angst oder des Skrupels bestanden. Die Erlösungserfahrung führt sie zu einem Zustand der Sicherheit. Taylor erkennt in dieser zweiten Geburt ein zunehmendes Phänomen der Moderne, die mit verschärfter Sinnlosigkeit von Langeweile und Leere droht, da der Ordo verloren ist. Ein Einschub (41–56) zum Kognitivismus zeigt, wie James' Aufwertung von Intuition und Gefühlseinstellung zu rationalen Gründen (*The Will to Believe*) sehr gut die Dynamik der modernen, religionsphilosophischen Debatte zwischen Gläubigen und Nichtgläubigen darstellen kann. Für die Dynamik ist typisch, daß ein und dieselbe Einstellung, z. B. des Interesses, argumentatives Für oder Wider sein kann, da jede Position eine „totale Umwelt“ hat, deren Plausibilität durch die gewählte Grundhaltung eingesetzt ist.

Interessant ist Kapitel III: Das Sakrale und rückseitig das Säkulare wird relativ zu einer Typologie von Gesellschaftsformen bestimmt. Die Idee stammt von E. Durkheim, der das Verhältnis zum Spirituellen als Bezug zur politischen Gemeinschaft bestimmte. Die Entstehungssituation Jamesscher Religionsauffassung wird durch ihren amerikanisch-protestantischen, „neo-durkheimianischen“ Hintergrund erhellt. Neo-durkheimianische Gesellschaften in ihrer Denominationen-Vielfalt nehmen keine so enge Verbindung von politischer Gesellschaft und göttlichem Plan an, wie sie mittels alleinvertretender Repräsentation oder Vorsehung in zumeist katholisch geprägten prä-/paläo-durkheimianischen Gesellschaften herrscht, in denen die Kirche das sozial Sakrale definiert und zelebriert, sondern sie bestimmen die göttliche Präsenz abgemildert als moralische Ordnung, die sich in ihr verwirklichen möge. Das Säkulare unserer postdurkheimianischen Zeit liegt nun darin, daß der soziale öffentliche Rahmen kaum noch die gläubige oder nichtgläubige Position widerspiegelt. Der expressive Individualismus Rousseaus und der Romantik, und ihre Ethik der Authentizität sind seit der Nachkriegszeit ein Massenphänomen, wenn auch ein tückisches, da etwa Fernsehzuschauer- und Mode-Gemeinschaften kein gemeinsames Handeln besitzen, sondern eine horizontale Präsenz oder Selbstdarstellung, so daß sie als sozial Sakrales nicht in Frage kommen. Ist nun der imaginierte Ort des Sakralen in der post-durkheimianischen Gesellschaft das intensive religiöse Erleben? Bei aller Vereinzelung des Erlebens können Inhalte religiösen Erlebens nach wie vor gemeinsame Überzeugungen sein, und bei der Entfaltung der Bekehrung im Alltag ist eine Religionsgemeinschaft hilfreich, wendet Taylor ein.

Taylor hat eine vielschichtige, länderspezifisch-induktive Analyse mit der für ihn typischen geistesgeschichtlichen Verankerung vorgelegt. Sie wird sich in Einzelfällen bewähren, wenn sie etwa die Rolle des polnischen, also prä-durkheimianisch geprägten Papstes bei der Auflösung des Ostblocks erhellen kann oder sein Durchsetzen kirchlich geschlossener Ablehnung staatlichen Agierens, jüngst z. B. in der deutschen Schwangerschaftskonflikt-Beratung.

A. KOCH

DIE NORMATIVITÄT DES WIRKLICHEN. Über die Grenze zwischen Sein und Sollen. Robert Spaemann zum 75. Geburtstag. Herausgegeben von *Thomas Buchheim, Rolf Schönberger* und *Walter Schweidler*. Stuttgart: Klett-Cotta 2002. 512 S., ISBN 3-608-94355-2.

Zwanzig „Studien im Grenzgelände zwischen Ontologie und Ethik“, deren Untrennbarkeit zu den „zentralen Thesen“ des Geehrten gehört (17), nach bio-bibliographischen Angaben und Namenregister durch ein thematisch aufgeschlüsseltes Sachregister erschlossen. Die Beiträge sind zu drei „Schritten“ geordnet: 1. Keime des Normativen in der Wirklichkeit, 2. Die Prägung des Normativen, 3. die Verwirklichung des Normativen.

1. *R. Bague* zeigt, daß es erst im Mittelalter – „Anselm als Wendepunkt“ – zur Unterscheidung von Sein und Sollen kommt. Nach *D. J. Marshalls* minutiöser Untersuchung zu *De hebdomadibus* (von Boëthius kritisiertes „term paper“ [73] eines Schülers?) geht *R. Schönberger* den mittelalterlichen „Variationen“ nach, die die „Bestandsgarantie“ (76) für den Kosmos durch dessen Platonischen Demiurgen (Timaios 41) erfahren hat. *R. Schröder* korrigiert erneut (ob's hilft?) sieben Irrtümer der Galilei-Legende und stellt für den Prozeß das Paradox heraus, daß die Kurie – in theologischem Übergreif – für die Hypothesizität der Naturwissenschaft eingetreten ist, Galilei – in