

Denn: Die anderen sind als je konkrete andere miteinzubeziehen, jede Wir-Bildung hat das Ich zu wahren. Gleichfalls sind 3) Universalität und Partikularität zu vermitteln. Ebenso gelangt S. zu der Erkenntnis, daß 4), ausgehend von Schleiermacher, der Unverfügbarkeitsbegriff radikalisiert werden kann und muß, was heißt, daß Abstand zu Walzers und Rawls' Entwürfen zu gewinnen und zu behalten ist (360). Diese Öffnung auf bzw. Bindung an das Unverfügbare sei weder freistehend noch aperspektivisch, sondern trete in bestimmter kontingenter historischer Perspektive auf (364). Daß sie damit 5) Gegenstand öffentlichen Interesses werde, folgert S. (364). Das Intimste muß nämlich aufgrund der Verschränkung öffentlich werden und das Öffentliche zur innersten Auseinandersetzung führen. Immer wo eine weltanschaulich-religiöse Position bezogen werde, komme ihr eine öffentliche Bedeutung zu (365)!

S. nimmt also Abschied von Rawls und Walzer und geht zu Schleiermacher über. Wie man sieht, ist nicht so sehr von „Anschlussmöglichkeiten“, sondern von Gegensätzen und von Korrekturen die Rede. Das Besondere theologischer Ethik wird nun im Gegenlicht zu zahlreichen ethisch-politischen Entwürfen deutlich und läßt sich herausarbeiten; nicht nur gegenüber den beiden Ansätzen, dem von Rawls und dem von Walzer. War mit Walzer gegen Rawls bereits eine Ausweitung der Anerkennungsbeziehungen ins Horizontale gelungen, so erweitert die christliche Ethik diese Beziehungen auf die Vertikale hin (361). So erst komme eine Potentialität des Freiheitsaktes in den Blick, die bei Rawls und Walzer nicht in Anspruch genommen wurde, aber natürlich auch beansprucht werden dürfe (361), nämlich aus einer Haltung der Anerkennung der immer schon vorverfügbaren und somit gebundenen Freiheit heraus. Eine Tür ist mit Schleiermacher aufgestoßen, und nun kommt alles herein, was anderswo zum christlichen Freiheitsverständnis erarbeitet wurde und S. in einer einfühlsamen und einprägsamen Sprache auch wiedergibt (361–364). Diese Unabtrennbarkeit von partikulär und universal, ich und wir, dem Guten und dem Rechten, führt S. zu einem weiteren Schritt: Daß dieser Freiheit eine ethosbildende Kraft zukommt, sieht S. richtig (365). Nur, eine öffentliche Rolle – wohl Wirkung – im öffentlichen Raum kann deshalb m. E. doch noch nicht beansprucht werden. Rawls nimmt den Pluralismus ernst und kann es nicht zulassen, daß sich ein partikulärer Ansatz gesellschaftliche Verpflichtungskraft für alle Mitglieder anmaßt. Es gilt, Unfrieden zu verhindern, Grenzen des Ethos zu bezeichnen oder manchem Ethos den Zutritt zur öffentlichen Sphäre zu verbieten.

Spannend ist aber sicherlich die Suche, welche S. einleitet, ob es zwischen dem Ausblenden der Lebensentwürfe „des Guten“ aus der Ordnung des Rechten einerseits und der (Wieder-)Einführung von Religion und eines christlichen Ethos in die öffentliche Ordnung andererseits nicht einen Zwischenweg gibt; und zwar eine „formale Minimalbedingung, der eine jede Position zu genügen hat“ (364). Zu ihr würden drei Elemente gehören (362 f.): daß in jedem Freiheitsakt unvermeidlich eine weltanschauliche Position bezogen wird, daß die Anerkennung des anderen sich nicht nur auf das beziehen kann, was vereint, sondern auch auf das, was trennt, und daß drittens die Gemeinsamkeit zwischen den Menschen, der Nährboden jeglicher Verständigung und Solidarität, weder von diesem noch dem anderen Menschen gestiftet, sondern vorgängig geschenkt wurde. Ob nicht auch dieser Ansatz – partikulär ist? Was ja soziologisch gemeint ist und nichts über seine Wahrheit aussagt.

Ein ausführlicher Anhang mit Literaturverzeichnis zu Rawls, Walzer und zur theologischen Ethik schließt diesen Bd., der nach einem langen und gründlichen Anstieg nicht eigentlich eine Vermittlung, sondern eine Korrektur des Zusammenlebens versucht: nicht ohne Gewinn für das Verständnis unserer Zeit und unserer Gesellschaften.

N. BRIESKORN S. J.

RENTSCH, THOMAS, *Gott* (Grundthemen der Philosophie). Berlin: de Gruyter 2005. X/232 S., ISBN 3-11-017692-0.

„In unserer gegenwärtigen, epochalen Umbruchsituation bleibt ohne explizite Klärung und vernünftige Neubestimmung der Gottesfrage aus philosophischer Sicht ein ‚Erfassen unserer Zeit in Gedanken‘ in einem entscheidenden Punkt partial“ (VIII). Rentsch (= R.) unternimmt dies in drei Kap.: 1., negativ: Wie man über Gott nicht den-

ken soll, 2., positiv: Grundzüge einer philosophischen Theologie, 3. historisch: Neue Ansätze des Gottesdenkens. Dabei sind fünf Ebenen zu unterscheiden, auf und zwischen denen die Auseinandersetzung verläuft (2): religiöse oder areligiöse Alltagspraxis, theologische Reflexion, Untersuchung dessen in den Religionswissenschaften, Religionsphilosophie im weiteren Sinn, philosophische Theologie bzw. deren Kritik im engeren Sinn.

I. Sieben Weisen, die Gottesfrage mißzuverstehen, bei Kritikern wie Apologeten: 1. Szientistische Mißverständnisse, als ginge es um empirische Wissensansprüche; 2. Subjektivismus in Religion und Theologie, ohne Sinn für die „interexistentiellen Sprach- und Praxisformen der Religion“ (26); 3. Relativismus angesichts der Vielfalt der Religionen („Jedwede Form des dogmatischen Relativismus gerät in die Nähe von Fanatismus und Gewalt – auch ein Fetischismus der Differenz, wie er in der Gegenwart von manchen als bequeme Pseudoantwort vertreten wird“ [29]); 4. entfremdungstheoretische Analysen (die zu wenig zwischen Geltung und Genese unterscheiden); 5. Funktionalismus; 6. Gott als Hypothese, Fiktion, Postulat, „erstaunlich verbreitet“ (41); 7. Reduktion auf die ethische Dimension.

II. „Prototheologie“, in positiver Anknüpfung an den abgewiesenen (doch unbeseitigbaren) Mißverständnissen und ausgehend „von der Untrennbarkeit von Methode und Selbsterkenntnis in der philosophischen Reflexion“ (54). Bestimmend ist das Bewußtsein der Transzendenz: der geschaffenen Welt, der Sprache und damit, anthropologisch-praktisch, des Menschen selbst. Das führt zur Einzigkeit Gottes: „als (selbst unerkenntbarer) Grund und Ursprung der unerklärlichen und dauernden Schöpfung aus Nichts verstanden, die – auf unerklärliche Weise – Sein, Sinn, Freiheit und Vernunft hervorgehen laßt“ (92), so daß dem Wort ‚Gott‘ eine ganz eigene Grammatik zukommt, in Verknüpfung von Negativität und Sinn („Eigenname des einzigartigen Daß des Seins des Sinns“ [90]). Damit stellt sich – Vernunft und Offenbarung – die Aufgabe einer „philosophisch-theologische[n] Tiefenhermeneutik der Transzendenz in der alltäglichen Immanenz“ (98). Die Frage nach der „Existenz Gottes“ ist irreführend (109), weil er nicht zu den einzelnen Seienden gehört. Entsprechend verlangen „Ewigkeit“ und „Jenseits“ nach einem neuen Verständnis. Zur „Theodizee“ schließlich: „Absolute ‚Transzendenz‘ in ihrer Totalität besagt, daß *alles* Gottes Sein ausmacht, unter Einschluß unserer Freiheits- und Vernunftgeschichte. Die Allmacht Gottes zeigt sich indirekt gerade im Scheitern des Guten und der Liebe, die dennoch ihren unbedingten, absoluten Wert behalten“ ([?]117).

III. Exemplarische Analysen zur Unvermeidbarkeit philosophischer Theologie: Traditionen negativer Theologie, Kant (in einer wohlwollenden Rekonstruktion der Religionsschrift), nach ihm: Hegel, Kierkegaard, Peirce, Benjamin, vor allem Wittgenstein über seinen Denkweg hin. Kritisch werden sodann Substitute und Surrogate des Absoluten gesichtet: in Totalitarismus und Kapitalismus, doch ebenso in Philosophien: außer bei Kant und Wittgenstein, bei Heidegger, Adorno, Habermas und Derrida. Diese Ersatzbildungen (das Mystische, das Sein ... Differenz) sind nicht ohne geschichtlichen Hintergrund verstehbar, so sehr sie sich von diesem absetzen; ihnen eignet starke Negativität und zugleich eminente Emphase; lebenspraktisch-existentiell indessen sind sie deutlich unterbestimmt. Nicht minder kritisch steht R. zu den neuen systematischen Ansätzen von Swinburne, Plantinga, Mackie und Hick. Positiv verweist er unter anderem auf F. Kerr, G. Scherer, (leider auch G. Vattimo), F. Kutschera, M. Theunissen, P. Strasser. – Ein Ausblick benennt wichtige zu bearbeitende Themen: die Frage nach dem Status der Philosophie selbst, nach dem Verhältnis von Vernunft und Offenbarung, das Problem der Sprache und die existentiell-praktische Dimension. – Anmerkungen, Literaturverzeichnis und Register ergänzen den anregenden Bd.

Der Leser wird zu einem dankenswert unzeitgemäßen Gedankengang eingeladen. Andererseits denkt R. natürlich heute. Die Negativität, die er bei verschiedenen Positionen anmerkt, prägt – von seinen Arbeitsschwerpunkten Heidegger und Wittgenstein her – auch seinen eigenen Zugang stärker, als der Rez. es nötig fände (hier kommen Konfessionsverschiedenheiten zum Tragen). Um Einzelpunkte anzusprechen (vorweg zwei Sprachhinweise für die Folgeauflagen: 1. [137, 138] schreibt Kant: „statutarisch“, es geht um Statuten [statuarische und transitorische Künste unterscheidet Gadamer]; 2. [durch-

gängig] lautet der Genitiv von „uns“ – im Unterschied zum Possessivum – „unser“). S. 14 wird gegen „orthodoxe, biblizistische Richtungen“ „das Fazit kritischer Exegeten“ über das Selbstbewußtsein des historischen Jesus ins Feld geführt, als stünde 1. dies fraglos fest und hätte 2. philosophische Theologie hier mitzureden. Wird Plotins Emanation (62) „dem Transzendenzereignis“ der Schöpfung gerecht? 118, zum Guten des Bösen, ist unbedingt zwischen „faktisch“ und „notwendig“ zu unterscheiden (oder hätte hier doch ein Denker das heilsame Nichtwissen aller anderen überwunden?). 158: Das sittlich Gute leuchtet dem „hörenden Herzen“ als gut ein, hier bedarf es keiner Erklärung, ob utilitaristisch oder voluntaristisch. 164 wäre wieder die Unterscheidung von Gott und Christus, auch bzgl. ihrer „Unkenntlichkeit“, einzubringen. Ganz unbefriedigend erscheint mir die These (199), daß die eschatologische Falsifizierung der Hoffnung den Geltungssinn des Gottesglaubens nicht berühren würde. Natürlich ist das Böse „nicht dadurch böse, daß es dereinst im Jenseits durch drastisch ausgemalte Höllenstrafen geahndet wird [in welchem Katechismus oder Lehrbuch hat R. das gelesen?], sondern das böse Handeln ist bereits selbst die Strafe...“ Aber wäre es damit getan, mit-samt dem „kläglich[e]n Untergang vieler Tyrannen“, den R. immerhin mit dem zuvor schon angefragten „Scheitern des Guten“ (117) in Zusammenhang bringen sollte? Oder wie „theo-logisch“ sind (201) Ansätze eines „Transzendierens des Menschlichen um des Menschen willen“ (Bloch: Transzendieren ohne Transzendenz)? – 210: „Szientifische Metaphysik wie auch formalistischer Szientismus sind Schwundstufen der okzidentalen Vernunft. Deswegen gilt es jetzt, den genuinen Wahrheitsanspruch und Geltungssinn der authentischen Formen der Metaphysik (als bereits sinnkritische Grenzreflexion in praktischer Hinsicht) – von Platon, Plotin und Augustinus bis zu Cusanus – neu zu entdecken.“

J. SPLETT

HONNETH, AXEL, *Verdinglichung*. Eine anerkennungstheoretische Studie. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005. 110 S., ISBN 3-518-58444-8.

Mit dieser kurzen Studie, hervorgegangen aus den Tanner-Lectures an der Universität Berkeley im März 2005, verfolgt Axel Honneth (= H.) das Ziel, einen traditionellen Grundbegriff der älteren Kritischen Theorie anerkennungstheoretisch zu reformulieren. Er legt seinen Ausführungen Georg Lukács' Text über „Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats“ zugrunde, der in den heimlichen Literaturkanon der Kritischen Theorie aufgenommen wurde – und vielleicht auch deshalb keine produktive Weiterentwicklung erfahren konnte. Doch wer den Untertitel des Buches nicht deutlich hervorhebt, verfehlt die eigentliche Zielsetzung des Autors. Es geht diesem nicht ausschließlich um eine Auseinandersetzung mit dem Begriff der „Verdinglichung“; denn im Verlauf der Studie wird sehr deutlich, daß eine Reformulierung dieser Kategorie nur mit Bezugnahme auf den Anerkennungsbegriff möglich sein soll. Dazu ist nicht nur die Darstellung und Analyse des von Lukács geprägten Begriffs der Verdinglichung notwendig, sondern darüber hinaus gilt es, den anerkennungstheoretischen Ansatz zu plausibilisieren. Ein solches Projekt läßt sich in sechs kurzen Kap. auf 110 Seiten nur skizzieren. Neben der Darstellung der theoretischen Grundlinien der Verdinglichungsanalyse formuliert H. deshalb im wesentlichen Fragestellungen, die den Bedarf nach einer weiteren Ausformulierung des anerkennungstheoretischen Ansatzes markieren. H. betont, daß ein solches Vorhaben in den Diskussionen in Berkeley kritisch begleitet wurde, und ihn die daraus resultierenden produktiven Nötigungen gezwungen haben, die Vortragsmanuskripte an einigen Stellen zu präzisieren und zu erweitern. Daß die intellektuellen Rahmenbedingungen der kalifornischen Universität einen solchen produktiven Prozeß anstoßen und guten Nährboden bieten, ist nicht erstaunlich, verfolgt doch beispielsweise die in Berkeley lehrende Judith Butler ebenfalls ein Theorieprojekt, das den Hegelschen Begriff der Anerkennung konzeptualisiert – wenngleich ihre poststrukturalistische Sichtweise des Anerkennungsgeschehens in theoretischer Opposition zu H.s Perspektive stehen dürfte.

Um eine Reaktualisierung des Verdinglichungsbegriffs anzustoßen, bedarf es zuerst einer Darlegung der Kerngedanken der Verdinglichung bei Lukács (vgl. dazu Kap. 1, 19–28). Schon in der Einleitung (11–17) verweist H. auf den normativen Gehalt, welcher