

Blick nehmen, die A. „als Produkt der letzten großen Etappe des metaphysischen Denkens“ versteht, d. h. nach Kant und in einer von Heidegger inspirierten Fragehaltung (74 mit 65 f.). Zwar als bloßer „Anhang“ deklariert, erschließt doch erst der letzte Beitrag des Buches den eigentlichen Sinn der Zentralformel „Gott als Tod und Tod als Gott“, nicht die vorhergehenden Nietzsche-Analysen; sie bleibt, nachdem sie zuerst in der Einleitung (10) aufgestellt und gelegentlich wiederholt wird, lange ohne eigentliche Erklärung.

Das tut allerdings der Originalität des religionsphilosophischen Entwurfs A.s keinen Abbruch. Dessen Gleichung von Tod und Gott beruht auf einer indirekten ‚Übersetzung‘ des einen in den anderen Begriff, auf der Grundlage der verschiedenen Bedeutungsgehalte beider, die in vielerlei Hinsicht konvergieren. Im Tod wird v. a. (ontologisch) das Absolute und Sichere gesehen, als welches er (gnoseologisch) auch einzig sicherer *Begriffshorizont* des Religiösen sei. A. faßt seine Formel in drei Zentralthesen, die sie zugleich begründen und explizieren: „1. Das Heilige, das Göttliche, das Numinose, das Ewige – die Begriffe, mittels derer das zeitgenössische Denken versucht hat, das Objekt der Erfahrung des Religiösen zu umschreiben – sind nichts anderes als Interpretationen des Todes. 2. Der Tod, insofern Gott des antithetischen Denkens, ist der *wahre* Gott der Metaphysik, aber er ist auch das *kritische Prinzip*, auf das die ganze Theorie und Begriffsfolge zurückgeführt wird, auf welche die Metaphysik in ihrer Geschichte Rekurs genommen hat, um *to theion* auszusagen und zu bestimmen. 3. Der Tod als Gott der sterblichen und der unsterblichen Welt ist das Fundament einer – zugleich systematischen wie historisch-epochalen – Hermeneutik des Religiösen der metaphysischen *Religionsphilosophie*“ (74). Wenn wahre Religionsphilosophie nicht ohne eine philosophische Theologie möglich – diese aber, nach Hegel, ein „absolutes Wissen“ ist, so – schließt A. – ist „das einzige absolute Wissen, zu dem das antithetische Denken Zugang hat, gerade jenes, das aus der Erfahrung der Antithetik selbst stammt, d. h. aus der Erfahrung des *Todes*. Das antithetische Denken schließt keineswegs *Gott* aus seinem Wissenshorizont aus und verzichtet auch nicht darauf, sich als philosophische Theologie zu geben: es beschränkt sich aber darauf festzustellen, daß der wahre Gott, den der Mensch denken und von dem aus er Wesen und Geschichte des Religiösen interpretieren kann, nicht *Gott als Geist* und *Geist als Gott* ist, sondern *Gott als Tod* und *Tod als Gott*“ (77, dt. i. Orig.).

Es kommt A.s Reflexionen zugute, daß das Dunkel, mit dem er sich in manchem Ausdruck und Gedanken zuweilen selbst umgibt, durch einen grundsätzlich zugänglichen Stil von klarer Lesbarkeit immer wieder erhellt wird. Offen bleibt freilich, ob die ‚Übersetzung‘ von Gott in Tod zwingend oder mehr postulativ ist, v. a. aber, ob sie den eigentlichen Sinn der absoluten Lebendigkeit des *christlichen Gottes* zu erfassen vermag oder eher die bloße Hülle einer Gottesvorstellung einer Metaphysik und Moral aufnimmt, die die vom Menschen-Gott selbst zugesagte bedingungslose Liebe aus den Augen verloren haben. Dann bliebe auch A.s Transformation des Gottesbegriffs nur – wenn auch neu bestimmter, origineller, „kurioser“ – Bezugs- bzw. Grenzpunkt eines Denksystems, nicht aber inhaltsstarkes Zentrum einer Denk- und Lebensweise. Sie bliebe im Horizont dessen, was M. Heidegger in seinem, Nietzsches Wort vom „Tod Gottes“ gewidmeten Beitrag als dessen Deutung anbietet: Nietzsche habe darin nicht Gott an sich leugnen, sondern nur auf die mangelnde Lebenskraft des Gottesglaubens in der modernen Welt hinweisen wollen. Nichtsdestoweniger zeigt sich A. schon in den wenigen Seiten dieses Büchleins als ein ernstzunehmender Partner im Dialog der metaphysischen Religionsphilosophie unserer Tage.

C. GÖBEL

BITTNER, RÜDIGER, *Aus Gründen handeln*. Berlin [u.a.]: de Gruyter 2005. 235 S., ISBN 3-11-017245-3.

Auf R. Bittners (= B.) Buch „Aus Gründen handeln“ (der deutschen Ausgabe des 2001 erschienenen „Doing Things for Reasons“) prangt das Bild einer schwarz-weißen Katze, die im Gras auf der Lauer liegt. Ihr Blick fixiert eine Stoffmaus, an der ein Faden befestigt ist. Wir wissen: Sobald jemand am Faden zieht, wird die Katze springen. B. würde sagen, sie hat einen Grund, so zu handeln, genau wie ein Kaninchen Grund hat,

vor einem Hund davonzulaufen. Wenn Menschen nun „Dinge aus Gründen tun“, unterscheidet sich das nicht wesentlich vom Handeln der Katze, des Kaninchens oder z. B. einer Ente. Es ist keine Besonderheit unserer Gattung (196). Vielleicht ist es sogar so, daß wir handeln „wie Bäume Blätter treiben“ (203; vgl. auch B. in „Handlungen und Wirkungen“ 1986). Wie kommt B. zu dieser Schlußfolgerung?

Im ersten Drittel des Buches, das insgesamt 12 Kap. umfaßt, werden zwei große, klassische Konzeptionen des Handelns aus Gründen kritisch hinterfragt. Zunächst untersucht B. die „Standardtheorie“, d. h. die momentan populärste Theorie, welche Handlung als Zusammenspiel von Begehren und Meinung begreift (engl. *desire-belief theory*). Er bemängelt, daß eine wirkliche Begründung bei ihren Hauptvertretern wie z. B. Davidson fehlt. Auch das einzige tiefergreifende, von M. Smith entwickelte Argument kann nicht überzeugen. Aus einem Grund zu handeln, so B., meint nicht (immer), etwas zu begehren; nicht alle Gründe-Erklärungen sind teleologischer Art (22). Bereits im normalen Sprachgebrauch, in unserer Erklärungspraxis, wird eine Fülle anderer Erklärungen als „Gründe“ zugelassen (8). Traditionellerweise läßt sich der Ursprung der Standardtheorie bis hin zu Hume zurückverfolgen. Darüber hinaus nimmt B. jedoch an, daß ihre Wurzeln bereits bei Platon zu suchen sind, was sich an dessen Seelentheorie und insbesondere am Bild des Wagenlenkers im Phdr. zeigen läßt (41). Die Identität von bewegendem und erkennendem Moment, welche Hume leugnen würde, wird auch von Platon nicht angenommen und nur durch mythische Mittel suggeriert. Eine „Ent-Humanisierung“ Platons schlägt daher fehl: Hume wie Platon müssen voraussetzen, daß die Vernunft das Begehren leitet (47). Wie sie das tut, ist aber nicht mehr einsehbar, sobald man die Ebene des Mythos verläßt, auf der allein der Wagenlenker das wahrhaft Seiende sehen und gleichzeitig den Wagen lenken kann. B. schließt mit der Diagnose, daß metaphysische Ethik „so gut wie tot“ sei (51), und schlägt vor, Gestalten wie den Wagenlenker aus unserem Selbstverständnis zu streichen. Freiheit bedeute ohnehin nicht, keinen anderen Herrn zu kennen als die Vernunft (Condorcet), sondern vielmehr, keinerlei Herrn zu kennen, auch keinen in sich selbst.

Woher rührt aber dann die Überzeugungskraft der Lehre von der Vernunft als Leiterin in der Seele? Sie dient, so B., zur Befriedigung eines moralischen Bedürfnisses – dem gleichen, dem auch die Handlungstheorie Kants entsprechen soll. Kants Konzeption eines maximegeleiteten Handelns ist die zweite, wenn auch heute weniger vertretene Theorie des Handelns, die B. beleuchtet. Sie bleibt allerdings ebenso unverständlich wie die Standardtheorie. Weder können wir erklären, was es bedeutet, eine *Maxime* zu haben, noch was es heißt, nach ihr zu handeln. Bereits die aristotelische Lehre des praktischen Syllogismus, auf der die Handlungstheorie Kants beruhe, erklärt nichts (so B. gegen die Interpretation O’Neills u. a.), da der Schlußsatz eines praktischen Syllogismus keine Handlung, sondern allenfalls ein Aussagesatz oder ein Befehl sein kann. Ebenso produziert auch die Urteilskraft nur Urteile, keine Handlungen – ihre Rolle innerhalb des Kantischen Ansatzes ist generell zu hinterfragen (77). In der Erklärung Kants und den ihr zugrundeliegenden Metaphern (z. B. „Form“, „sich selbst ein Gesetz sein“) vermißt B. die „Substanz in unserer Erfahrung“ (67).

B.s eigenen Entwurf, der im zweiten Drittel des Buches entfaltet und dann gegen verschiedene Einwände verteidigt wird, erläutert er am Beispiel des Schachspiels – die Drohung des Läufers ist der Grund für das Bewegen des Turms. Allgemein gilt: „ein Grund zu sein, aus dem jemand etwas tut, das ist soviel wie etwas sein, auf das die betreffende Handlung eine Reaktion ist“ (81). Handelnde reagieren auf Zustände (engl. *state of affairs*) oder Ereignisse in der Welt, wobei auf der Seite des Akteurs lediglich eine gewisse Kenntnis vorausgesetzt wird (87). Sonstige subjektive Zustände haben mit der Angabe von Gründen nichts zu tun, sondern spiegeln nur den Rückzug auf Subjektivität in der Sprache wider: interne Gründe (G. H. v. Wright) gibt es nicht. Wir tun Dinge nicht wegen unseres Wollens und Meinens, sondern wegen des Geschehenen oder der aktuellen Situation (94), wobei das „wegen“ hier keinesfalls auf eine kausale Erklärung hindeuten muß. Gründe sind keine Ursachen. B.s Ansatz beruht auf dem Konzept der historischen Erklärung, von der Gründe-Erklärungen eine schwächere Unterart bilden. Der Begriff der „Geschichte“ nimmt eine zentrale Rolle ein: Gründe-Erklärungen lassen sich mit Hilfe von Geschichten darstellen und unterscheiden. Wie eine historische

Erklärung erklärt, ist allerdings schwer einzusehen (108) – letztlich scheint die Erklärungskraft von Gründen „nur ihre eigene zu sein“ (110).

Im sechsten Kap. weist B. den Bereich dessen, was als Grund gelten kann, als unbegrenzt aus (127), da es einschränkende „konstitutive Regeln“ (J. Rawls) nicht gibt. Warum aber, so ein Einwand, handelt jemand dann aus spezifischen Gründen? Hier antwortet B., daß Handelnde als „Gründe-Selektoren“ diese durchaus in Abhängigkeit von ihren Eigenschaften auswählen, die Eigenschaften des Handelnden deshalb aber nicht selbst als Gründe bezeichnet werden können (143). Gründe seien vielmehr zu betrachten wie „Briefe, die einem die Welt geschrieben hat“ (151). B. versteht sich selbst als Vertreter einer externalistischen Konzeption von Gründen, welche außerdem, anders als z. B. Korsgaard und Broome betonen, nichts Normatives an sich haben (163). Verfehlt diese Konzeption, so ein weiterer Einwand, dem in den Kap. zehn und elf begegnet wird, aber nicht an vielen Stellen unseren Sprachgebrauch? Dies ist, so B., nicht der Fall. Einen „stärkeren Grund zu haben“ (Raz) bedeute z. B. lediglich, daß dieser Grund für den Handelnden wichtiger ist als andere Gründe (178). Auch die Rede von Zwecken, in bezug auf die man etwas tut, läßt sich durch Rückgriff auf alternative Formulierungen einordnen (186).

Im letzten Kap. fragt B. nach den Konsequenzen, die ein so verstandenes Handeln aus Gründen für unser Bild des Handelnden hat. Die Quintessenz seines Fazits wurde einleitend bereits referiert: Wesen, die aus Gründen handeln, benötigen „weniger geistige Ausstattung als in der Tradition angenommen wurde“ (196), d. h. insbesondere keine praktische Vernunft. Der Rekurs auf ein Begehren ist ebenfalls nicht notwendig. Das Problem der *akrasia* stellt sich nicht mehr, da wir ohnehin nicht Herr über unser Handeln sind. Dennoch ist es auch nicht die Welt, die unser Tun gestaltet, da keine kausale Beziehung besteht (202). Der Handelnde handelt selbst, aber ist nicht Autor, ja, nicht einmal Ko-Autor (MacIntyre) seines Lebens. Die Verbindung dessen, was gut ist mit dem, was ein Grund ist, etwas zu tun, löst sich ebenso auf wie die Normativität von Gründen (204). Daß es weder eine Aufgabe noch eine Verpflichtung für uns gibt, ist laut B. ein befreiender Gedanke, da nichts von uns erwartet wird. In Freiheit, Frieden und Gerechtigkeit zusammenzuleben, ist uns auch ohne die nun ihrer Grundlage beraubte Idee der Menschenwürde möglich (207).

B.s Buch ist klar aufgebaut, liest sich kurzweilig und zügig, auch deshalb, weil der Text der englischen Originalausgabe sehr sorgfältig ins Deutsche übertragen wurde. B.s Position wird einleuchtend und durch den stetigen Rückgriff auf Beispiele anschaulich begründet. Der Autor ist im aktuellen Diskurs – der sich vorwiegend im angelsächsischen Sprachraum abspielt – hervorragend bewandert, was sich auch daran zeigt, daß viele Fragen und Einwände bereits vorweggenommen werden. Diesen Diskurs zu beleben und die „Standardtheorie“ vor grundsätzliche Anfragen zu stellen, ist B. gelungen. Häufig weist er im Verlauf seiner Argumentation darauf hin, daß wir (z. B. in bezug auf den Begriff eines überlegenden Begehrens; 45) nicht wissen, wovon wir sprechen. Er nimmt damit die wichtige und genuin philosophische Aufgabe wahr zu hinterfragen, was durch bestimmte Begriffe eigentlich ausgesagt werden soll. Seine bereits früher (1983, 1986) geäußerte Kritik an Kant wird nochmals detailreich dargestellt. Auch B.s These der Vereinbarkeit der Positionen Platons und Humes ist bedenkenswert.

Dennoch läßt sich fragen, ob nicht in bezug auf B.s eigene, naturalistische Konzeption eben jenes fruchtbare Fragen an entscheidenden Stellen eingestellt wird. Ist insbesondere und erstens die Beschränkung auf eine „schwache“ historische Erklärung befriedigend? Niemand würde B. wohl darin widersprechen, daß Muster der Art „gegeben dies, tut jemand das“ (196) feststellbar sind, und auch, daß es eine Geschichte gibt, in deren Kontext Handeln verständlich wird. Aber besteht nicht die eigentlich philosophische Frage darin, woher diese Verständlichkeit rührt? Wissen wir, zweitens, was B. damit meint, daß einerseits zwar die Welt unser Tun nicht bestimmt (201), der Handelnde zwar „frei“, aber andererseits weder Autor noch Ko-Autor seines Lebens ist? Wenn drittens sowohl Begehren als auch Vernunft aus dem Bild des Handelnden entfernt werden, was bleibt dann noch? Bedeutet nicht die Vorentscheidung, Handeln aus der Erfahrung davon, wie die Natur wirkt, verstehen zu wollen (203), eine Beschränkung auf den Blickwinkel der dritten Person, wodurch die Phänomenvielfalt, die der Handelnde selbst er-

fährt, verloren gehen muß? Allein aus der Perspektive der ersten Person heraus kann, so z. B. C. Korsgaard, auch das Phänomen der Normativität erfaßt werden. Stellenweise drängt sich außerdem der Eindruck auf, daß der alltägliche Sprachgebrauch, auf den zu Anfang noch verwiesen wird, in späteren Kap. doch so weit wie möglich von Subjektivität befreit und B.s. „vollkommen weltlichem Verständnis“ (1) von Gründen angepasst wird. Am interessantesten bleibt so in erster Linie das kritische Potential des B.schen Werks, welches sich nicht nur zu Anfang, sondern bis zuletzt findet und eine breite Leserschaft, d. h. Interessierte an antiker, kantischer und moderner Ethik/Anthropologie gleichermaßen herausfordert. In bezug auf den aktuellen Diskurs stimmt es zudem nachdenklich. Vielleicht wäre zu fragen, ob nicht bereits die Rede von „Gründen“ (die beispielsweise Kant, wie auch B. bemerkt, fremd ist; 54) eine naturalistische Antwort provoziert und dies sogar, ohne Handlungsgründe mit Ursachen zu identifizieren. Sollte der Begriff des Grundes tatsächlich nur bedingt dazu geeignet sein, die ganze Dimension unseres Handelns zu erfassen? Dann kann aber, anders als B. annimmt (3), nicht darauf verzichtet werden, zunächst den Begriff des Handelns (neu) zu diskutieren.

M. SCHWARTZ

SCIENTIA ET RELIGIO. Religionsphilosophische Orientierungen. Festschrift für Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz. Herausgegeben von René Kaufmann und Holger Ebel (Dresdner Hefte für Philosophie; 13). Dresden: Thelem 2005. 520 S., ISBN 3-937672-58-3.

Zur Vollendung ihres sechsten Lebensjahrzehnts haben Kollegen und Wegbegleiter sowie -Begleiterinnen Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz (= G.-F.) eine umfangreiche und thematisch weitgespannte Festschrift geschenkt. G.-F. hat seit 1993 eine Professur für Religionsphilosophie und Vergleichende Religionswissenschaft an der Philosophischen Fakultät der TU Dresden inne. Akademische Stationen auf ihrem Weg dorthin waren vor allem München, dann auch Tübingen, Eichstätt, Weingarten, Innsbruck, Fribourg, Erfurt u. a. Sie war und ist in den Kreisen beheimatet, in denen Katholiken sich kulturell und intellektuell ihrer gläubigen Existenz vergewissern. Romano Guardini und Edith Stein, um nur die Wichtigsten zu nennen, gehören zu denen, die die Wege gebahnt haben, auf denen sie bis heute gehen. Dies alles macht die Kreise, aus denen die Autoren und Autorinnen stammen, die einen Beitrag zur vorliegenden Festschrift geschrieben haben, und die Bereiche, auf denen sie sich thematisch bewegen, verständlich.

Die Festschrift wird durch eine ausführliche, durch ihre Herausgeber verfaßte Einleitung eröffnet. Durch eine Interpretation eines von H. de Landsberg stammenden, mittelalterlichen Bildes: „Hortus deliciarum“, das auch die Titelseite schmückt, machen sie die Wahl des Buchtitels – *Scientia et Religio* – plausibel. Sie wird beschlossen mit biographischen Informationen über G.-F. und das Verzeichnis ihrer Veröffentlichungen. Wenn man von der „lyrischen Festgabe“ – drei Gedichten von Werner Bergengruen, die zum Teil bisher nicht veröffentlicht waren – absieht (431–439), enthält der Bd. 22 zu fünf Teilen zusammengeordnete Aufsätze. Der erste Teil ist überschrieben „Philosophie und Religion“. Drei der sieben Texte zu religionsphilosophischen Fragen wurden von G.-F.'s Kollegen aus Dresden geschrieben. Thomas Rentsch, Theda Rehbock und Johannes Rohbeck haben sie beige-steuert. Die anderen Autoren sind der Jubilarin andernorts begegnet und verbunden geblieben: Jörg Splett, Bernhard Casper, Hans Rainer Sepp und als Dialog-Gespann Guido Vergauwen und Barbara Hallensleben. Die Aufsätze von Rentsch, Rehbock und Splett bieten grundlegende Reflexionen zum Phänomen der Religion, diejenigen von Casper und Rohbeck zum Phänomen der Zeit und der Geschichte, wobei sie sich auf Rosenzweig und Lévinas (Casper) und auf Bossuet und Turgot (Rohbeck) beziehen. Rehbock tut es in Form einer Interpretation einschlägiger Aussagen Kants. Sepp und Vergauwen/Hallensleben entfalten religionsphilosophische Überlegungen in Interpretationen von Motiven, die bei Nietzsche und bei Florenskij vorkommen.

Der 2. Teil und der 3. Teil bieten Studien zu Edith Stein und Romano Guardini. Sie reichen von Berichten über Einrichtungen, in denen die Erinnerung an diese Gestalten wachgehalten wird (Edith-Stein-Gesellschaft; Freundeskreis Mooshausen), bis zu Bei-