

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 beigesteuert. 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-

trägen, in denen Einsichten und Anliegen Steins und Guardinis in exemplarischer Weise vorgestellt werden (E. Stein und ihre philosophische Anthropologie; E. Stein und ihre Marientheologie; E. Stein und ihre Annäherungen an Teresa von Avila; R. Guardini und sein Verständnis von Religion und Politik; R. Guardini und seine Tugendlehre). Die Teile 4 und 5 schließlich sind eine lockere Sammlung verschiedener Beiträge, in denen das Ausstrahlen der in grundsätzlich und geschichtlich gerichteten Reflexionen erarbeiteten religionsphilosophischen Positionen in benachbarte Bereiche der Geschichte, der Kultur und der Kirche exemplarisch wahrgenommen wird. Die Teile sind überschrieben „Studien zur Anthropologie und Ethik“ sowie „Interdisziplinäre Exkurse“. Zwei dieser Beiträge seien stellvertretend erwähnt. Der eine stammt von Hans Ulrich Wöhler und erinnert an das Motiv der Glücksuche in Texten mittelalterlicher Autoren. Der andere wurde von Manfred Seitz verfaßt. In ihm geht es um „Das Martyrium in der Evangelischen Theologie“.

Aus der großen Zahl der durchweg anregenden Aufsätze werden dem Rez. drei in besonderer Erinnerung bleiben. Der erste ist derjenige von *Thomas Rentsch* „Der moderne Wissenschaftsbetrieb und die alte Gottesfrage“ (39–53). In frischer Sprache überführt er die modernen Trends einer „oberflächlichen Aufklärung“ der ihnen innewohnenden Zweideutigkeiten, ja Unehrlichkeiten. Und dann zeigt er, daß eine „tiefe Aufklärung“ mit der Annahme christlicher Grundeinstellungen nicht nur vereinbar, sondern darüber hinaus auf sie angewiesen ist. Hierher gehört beispielsweise der Hinweis auf das aufklärerische Potential, das für eine auch moderne Anthropologie in der christlichen Schöpfungslehre bereitliegt. Rentschs Beitrag läßt erkennen, wie die Anstöße aufgegriffen werden könnten, die von Jürgen Habermas' Paulskirchenrede zur bleibenden Bedeutsamkeit der biblischen Traditionen ausgegangen sind. Er zeigt, wie eine Aufklärung der Aufklärung verlaufen könnte. Der Kerngedanke ist der Hinweis auf die Unverfügbarkeit der Sinnbedingungen, unter denen sich eine praktische Rationalität entfaltet. Das Woher dieser Unverfügbarkeit hat den Namen Gott.

Der zweite Aufsatz, auf den hingewiesen werden soll, ist derjenige von *Theda Rehböck* „Das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen“. Anmerkungen zur vernunftkritischen Begründung religiösen Glaubens“ (55–77). Sie greift die kritische Philosophie Kants auf und stimmt dem sie prägenden Anliegen zu, die Endlichkeit der Welt und des Menschen ganz ernstzunehmen. Damit sind dann auch die Grenzen der Reichweite der menschlichen Vernunft benannt. Die endliche Vernunft bleibt auf die Entdeckung der Faktoren beschränkt, die zur Erklärung weltlicher Phänomene beitragen. Damit ist aber nicht gesagt, daß der Mensch keinerlei Zugang zu transzendenten Größen wie Gott oder Mensch als Person hat. Nur wird dieser Zugang allein über die praktische Vernunft erschlossen. Während man diese vernunftkritischen Auffassungen Kants gewöhnlich religionsphilosophisch oder theologisch für bedrohlich hält, zeigt die Verf.in, in welchem Sinn und in welchem Maß sie hilfreich sind: Sie halten den Raum offen, in dem die genannten Größen in ihrer Unverfügbarkeit und Vorgegebenheit beachtet bleiben und sich in ihrer Unentbehrlichkeit nur der praktischen Vernunft zeigen. In solchen Weisen der Deutung der kritischen Philosophie Kants tun sich überraschende neue Gesprächsmöglichkeiten für die Religionsphilosophen und die Theologen auf. Der dritte Aufsatz, auf den noch eigens hingewiesen sei, ist der von *Bernhard Casper* „Zeit und messianische Zeit. Zu einem Grundphänomen des religiösen Geschehens“ (97–110). Er zeichnet zunächst das metaphysische Verständnis von Zeit nach, wie in der griechischen Philosophie gedacht wurde und noch lange nachwirkte, etwa in den Reflexionen des Augustinus über die Zeit. Zeit erscheint hier als strukturierte Bewegung, die als solche ein Abbild des ewigen Urbildes ist. Dieses Zeitverständnis wurde fortentwickelt, als man versuchte, die Geschichte als Abfolge der freien Taten freier Subjekte zu verstehen. Hier knüpften die aus dem Judentum stammenden Denker, Rosenzweig, Lévinas und Cohen, an. Sie nahmen ernst, daß sich Geschichte im Zwischen ereignet: im Aufeinandertreffen einander Begegnender. Es hat eine ursprünglich ethische Dimension, sofern dem Begegnenden verantwortlich zu antworten ist. Was in ihr an Fruchtbarkeit angelegt ist, kann indes nur zum Tragen kommen, wenn es in eine vollendete Zeit, eine „messianische Zeit“ hineingerettet werden kann. Casper deutet am Schluß an, daß das Christliche sich selbst, auch in seinem Gespräch mit dem Judentum,

tiefer verstehen lernen könnte, wenn es mit der Gegenwart der messianischen Zeit in jeder Zeit rechnete.

Der vorliegende Bd. ist nicht nur ein bemerkenswertes Geschenk an G.-F., sondern auch eine Fundgrube an „religionsphilosophischen Orientierungen“, wie der Untertitel des Buches verheißt.

W. LÖSER S. J.

**KULTUR NICHT VERSTEHEN. Produktives Nichtverstehen und Verstehen als Gestaltung.**  
Herausgegeben von *Juerg Albrecht / Jörg Huber / Kornelius Imesch / Karl Jost / Philipp Stoellger* (Theorie: Gestaltung; Band 4). Zürich: Edition Voldemeer / Wien [u. a.]: Springer 2005. 374 S./III., ISBN 3-211-24235-X.

Der Bd. ist aus einer Tagung (7. und 8. November 2003) hervorgegangen, zu der sich in Zürich das Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie der Theologischen Fakultät der Universität, das Institut für Theorie der Gestaltung und Kunst der Hochschule für Gestaltung und Kunst und das Schweizerische Institut für Kunstwissenschaft zusammengetan haben. Das erklärt die Spann-Breite, inhaltlich wie formal, quanti- wie qualitativ, der zwei Dutzend Beiträge, gebündelt zu fünf Gruppen: Ouvertüre – Literatur, Orientierung – Philosophie und Wissenschaftstheorie, Verdichtung – Religionsphilosophie und Religion, Exempla – Bild und Macht, Entfaltungen – Film und Narration. Der Rez. sieht sich zur Auswahl genötigt.

Bedenkenswert sind die „einleitende[n] Überlegungen“ *Stoellgers* „zu Fremd- und Nichtverstehen in Kunst, Gestaltung und Religion“. Es geht darum, daß Nichtverstehen und Verstehen „keine binäre Opposition“ (8) bilden, und (wie zu erwarten) um eine Aufwertung des Nichtverstehens (als „conditio transcendental[is] – 12), auf eine „Kunst des Nichtverstehens“ hin (10). Auf zehn Seiten (15–25) werden die folgenden Artikel vorgestellt. Darin begegnet (21) Augustins „si comprehendis, non est deus“, was zu einer – ähnlich vorausgreifenden – Frage provoziert: Warum unterscheidet hier niemand zwischen Erkennen, Verstehen und Begreifen (ein gewisser Anklang: 176, 194)? Augustinus liebt und lobt nicht ein X. ‚Erkennen‘ ist wohl der offenste und weiteste Begriff, vom schlichten Wahrnehmen bis zur intimen Wechselschließung nach Gen 4, 1. ‚Verstehen‘ besagt: etwas als Bedeutungsträger lesen (im Unterschied zum Erklären, das etwas als Wirkung von Ursachen auffaßt); ebenfalls in Graden, von der Erkenntnis eines puren Daß (etwa bei den Hieroglyphen vor ihrer Entzifferung) über die Aufnahme des Gesagten und erst recht des Ungesagten, des („eigentlich“) Gemeinten, bis dahin, sich von dem darin sich Mit-teilenden selbst ergreifen zu lassen. ‚Begreifen‘ wäre restloses Verstehen oder auch die Kumulation von Vollverständnis und Erklärung (nach Daß und Was und Warum).

Damit erledigt sich ein Großteil der Anfragen, Abweisungen und Verdikte. Etwa sei es unverständlich, wieso „Gott“ anderwärts Zeus, Dieu oder Allah heiße (W. Pross, 31). Erscheint hier ‚verstehen‘ als passiv (33), so schlägt der Folge-Beitrag ein aktives „Verstehen“ vor, das in Eichendorffs wunderbarem „Schläft ein Lied in allen Dingen“ das „fort und fort“ 1. als „Dislokation“ liest (D. Müller Nielaba: 50) und 2. im ersten ‚fort‘ den organisierenden „Ort“ entdeckt (derlei hieß einmal „Derridada“), als wären im Gedicht die Worte nur „Zeichen“, Beleg für „die Absenz des Repräsentierten“ (43), anstatt Symbol, also ein Daseins-Wie. Gegenüber dem Positivismus stellt *H.-J. Rheinberger* schön das Grunddilemma wissenschaftlicher Forschung heraus, nicht genau zu wissen, was man nicht weiß (78), was den Wissenschaftler in die Näher des Künstlers rückt. Hermeneutisch befaßt *W. Kogge* sich mit der „Kunst des Nichtverstehens“. Es kennt drei Formen (91–97): Unkenntnis wird durch Information behoben; Unsinn läßt sich als Scherz, exotisch, künstlerisch, religiös „entschärfen“; auf Widersinn wird mit kategorischem Ausschluß reagiert. Gegen die Beschwörung des Bildes als Bewahrung der Fremdheit des Fremden und die Abwehr von Verstehen als Aneignung (wie ansonst im Buch vertreten) zeigt er die Rationalität auch des Lesens von Bildern (von Gesichtern) und die Unumgänglichkeit von Voraussetzungen beim Erkennen von Fremdem als Fremdem. Ob es überhaupt Verstehen gebe, fragt wiederum *D. Mersch*. Die Fremdheit „vereitelt doch jegliches ankommende Verständnis“ (121). Man sieht: stets dasselbe Übersehen von Differenzen, dasselbe (vertrotzte?) „Alles oder nichts“, als wäre nur bei