

punktuale Realisationen der ‚permanenten‘ Verfaßtheit des Menschen als kommunikativ-relationales Wesen eine eminente Rolle spielen.“ Dazu nun: „\* Vgl. unter dieser Hinsicht die komplexen Überlegungen bei R. B. BRANDOM, *Expressive Vernunft. Begründung, Repräsentation und diskursive Festlegung*, Frankfurt am Main 2000, zum Zusammenhang von Normativität, Expressivität und Interferenz.“ Und um ein zweites Beispiel zu nennen: Hat der Verf. das „How to do“ von Schleichert, das er 570<sup>24</sup> empfiehlt, gelesen? Ein Aufklärer unter der Ägide von Voltaire und Nietzsche, unwillig, zwischen praktischer und sogenannter „dogmatischer Intoleranz“ zu unterscheiden [dort 120f.], ja, zum Konflikt der Wahrheitsansprüche sogar mit dem Paralogismus einer „subversiven Toleranz“ als der „logisch einzig möglichen Einschätzung“ auftrumpfend [143], „daß auf dem strittigen Feld überhaupt keine Wahrheiten zu holen sind, d. h. alle miteinander streitenden Positionen falsch oder gar sinnlos sind“). Das Werk ist in der Tat eine Fundgrube zur Sache und der Geschichte von Sichten und Wertungen ihrer. Leider wird gerade diese Stärke durch einen empfindlichen Mangel gemindert: Es gibt weder ein Sach- noch ein – doch relativ leicht zu erstellendes – Namenregister, für solch ein Werk mehr als nur Höflichkeitsgebote. Und wenn wir schon bei Ausstellungen sind: die Letzt-Revision hat nicht bloß Buchstabenauslassungen stehen lassen, die die Verständlichkeit nicht tangieren, sondern auch solche von Wörtern und vermutlich Satzteilen, oder Satzbau-Änderungen übersehen (so müßte es 382, II, 4 statt ‚stehen‘ ‚stellt‘ heißen; ähnlich 445, 4). 14: das Buch von H. Jonas heißt Prinzip Verantwortung [so auch im Lit.-Verz.]; 258, 8: statt ‚unterbleibt‘: ‚-läßt‘; 385, 9: statt ‚heißt‘ ‚weist‘; 502: das Telos; 511: ἔχθρός, ἔχθρα; 541: 12: Grat; 546, 2 v. u.: gelegen; 548, 3 v. u.: Dominus; 611: Rassem nach Ranft. Stilistisch mag man über Dinge streiten wie die oben zitierten „Face“-ten, aber wohl nicht über zu erdende Gipfel (37). Unter den Kasusfehlern sei nur der falsche Dativ in Appositionen genannt (45, 7; 57, 25; 98, 13; 117, 10; 384, 11; 387, 115f.; 407, Anm. 376; 429, 2 v. u.; 439, 2; 444, 12; 463, III, 3; 537, II, 4f.). Eindrucksvoll – wie schon belegt – die Aprosodokesen; wenigstens eine noch (569): die „Retinität“ des Ethischen. Doch auch die komplette Corrigenda-Liste würde weit übertroffen durch eine Aufzählung von Einzelfunden, Lesefrüchten, den Erträgen dia- wie synchroner Überblicke zu einem mitnichten bloß abgelegenen Thema. Man wird einen bedenkenswerten Weg geführt, von kluger Reibungsvermeidung im Alltag bis zur „Theocortesia“. „Dio è cortesia.“ (Diesem Franziskuswort entspricht dann beim Aquinaten das Zitat aus Sap. 12, 18: „cum magna reverentia disponis nos“ – ScG III 112.)

J. SPLETT

WIMMER, REINER, *Religionsphilosophische Studien in lebenspraktischer Absicht* (Studien zur theologischen Ethik; 111). Freiburg i. Ue.: Academic Press Fribourg 2005. 332 S., ISBN 3-7278-1533-7.

Der Aufsatzbd. umfaßt insgesamt vierzehn religionsphilosophische Abhandlungen des Tübinger Philosophieprofessors Reiner Wimmer (= W.). Es handelt sich um ausgewählte Veröffentlichungen aus den letzten fünfzehn Jahren sowie um eine Handvoll Erstveröffentlichungen. Das Buch ist in einen themen- und problemzentrierten sowie einen autoren- und werkzentrierten Abschnitt unterteilt.

Für eine Religionsphilosophie in lebenspraktischer Absicht stellt es keinen Makel dar, daß sie an einen konkreten lebens- und geistesgeschichtlichen Ort rückgebunden ist. Der Ursprung des religionsphilosophischen Anliegens W.s wird im ersten Aufsatz „Gott und der Sinn des Lebens. Religions- und Existenzphilosophische Reflexionen“ von ihm selbst klar benannt. Die therapeutische und religionskritische Absicht W.s geht aus einem Bruch mit einer zum Teil noch immer vertretenen dogmatischen Grundüberzeugung der katholischen Kirche hervor, nach der der Glaube rational begründbar und Gottes Dasein beweisbar sei. Den Anspruch, diese Rationalitätskriterien auf den christlichen Glauben applizieren zu können, betrachtet W. jedoch als prinzipiell nicht einlösbar. Von hier aus bestimmt sich zugleich das konstruktive Moment seiner religionsphilosophischen Grundlegung: Aus der Einsicht, daß der Glaube nicht vernünftig begründet werden kann, gelangt W. zu der Überzeugung, daß dieser Rationalitätsanspruch selbst gegenüber dem Glauben weder vernünftig noch gerechtfertigt sei. Dieser Denkweg, der letztlich als eine Gesundung des Gottesverhältnisses anzusehen ist, wird

als Prozeß dargestellt, der nicht ohne Erfahrungen des Verlusts, des Leidens und des Scheiterns vorstatten geht und damit selbst als ein existentieller Vollzug zu begreifen ist.

Doch welches Glaubensverständnis ergibt sich aus der Absage an die Standards objektivistisch-rationalistischer Begründbarkeit? Wird der Glaube an das Dasein Gottes damit nicht zu einer irrationalen Angelegenheit, zu einer Fiktion, in der Gott die Funktion eines Lückenbüßers für alle menschliche Unzulänglichkeiten einnimmt? W. stellt heraus, daß dies keine Konsequenzen sind, die sich infolge einer Loslösung vom Rationalismus einstellen, sondern eben dieser Denkweise geschuldet sind. Eine Alternative zu ihr eröffnet sich im Anschluß an die Philosophie Wittgensteins. Auf der Grundlage einer sprachkritischen Methode, die die Divergenz der Oberflächen- zur Tiefengrammatik religiöser Rede offenlegt, soll eine philosophische Therapie lebensbedeutsamer Fehlorientierungen vorangetrieben getrieben werden. In diesem Programm, das im zweiten Aufsatz Anwendung in der Frage nach der „Vernünftigkeit und Glaubwürdigkeit monotheistischer Religiosität“ findet, konvergieren Religionsphilosophie und eine geläuterte Form der Theologie, die sich als „Theologie als Grammatik“ begreift, insofern sie sich in der „kritischen Analyse dieser aporetischen Situation von Glauben und Erkennen [...] einig wissen“ (45) können.

Die Frage nach der Vernünftigkeit und Glaubwürdigkeit monotheistischer Religiosität bricht immer dann hervor, wenn sowohl interreligiös als auch intrareligiös widerstrebende Wahrheitsansprüche aufeinandertreffen. Durch die fundamentale Einsicht, daß monotheistische Praxisformen weder vernünftig begründbar sind noch einer Begründung bedürfen, trägt W. zu einer Entschärfung der Konfrontation bei, ohne dabei eine relativistische Position einzunehmen. Es geht um ein bestimmtes Maß an Praktikabilität im Umgang miteinander, nicht aber darum, die Unterschiede gegenüber den Gemeinsamkeiten zum Verschwinden zu bringen. Denn man wird „so nicht alle Unterschiede betrachten können, ohne in einen Relativismus zu verfallen, der religiöse Wahrheitsansprüche nicht ernst zu nehmen erlaubt“ (47). Die Religionen sind dazu aufgefordert, ihre moralische Glaubwürdigkeit, die durch eine von Intoleranz und Feindseligkeit geprägte Geschichte bereits zutiefst erschüttert ist, nicht weiter aufs Spiel zu setzen. Es wäre wünschenswert, daß sich die monotheistischen Religionen verstärkt auf gemeinsame Glaubensinhalte rückbesinnen und auf gemeinsame Aufgaben in der heutigen Welt verständigten.

In Hinblick auf die Suche nach gemeinsamen Fundamenten verweist W. auf Traditionen, die die zentralen Unterschiede zwischen den Religionen in der „Praxis der mystischen Kontemplation übersteigen wollen auf eine die Vielgestaltigkeit der Religionen vorausgehende oder ihr zugrunde liegende, absolute, aber unaussagbare Wirklichkeit hin“ (47). Da sich aber über eine unaussagbare Wirklichkeit naturgemäß nicht mehr sagen läßt, als daß sie unaussagbar ist, wäre der Versuch, von dem transzendenten Bezugspunkt her nach Gemeinsamkeiten zu suchen, vergebens. Deshalb schlägt W. eine Wendung der Perspektive vor, die darin besteht, „diese Religiosität nach ihrer subjekt- und weltbezogenen Seite hin“ zu betrachten. Religiosität wird dabei als die Einstellung bestimmt, die sich auf das Ganze des Lebens und der Welt bezieht. Anhand dieses Leitfadens unterscheidet Wimmer drei Typen von Religiosität: 1) Religiosität als Glaube an die [reine] Immanenz des menschlichen Lebens ohne transzendenten Bezug (Zen-Buddhismus), 2) als Glaube an die [reine] Transzendenz des einen Gottes als des sinnstiftenden Grundes von Mensch und Welt (Judentum und Islam) und 3) als Glaube an die Synthese von Immanenz und Transzendenz, die Identität in Differenz von Mensch und Gott (Christentum). Bezüglich der Ausgangsfrage nach einer möglichen Aufhebung der Konkurrenz der abrahamitischen Religionen geht aus dieser Analyse hervor, daß die Gemeinsamkeit von Judentum, Christentum und Islam im Glauben an die göttliche Offenbarung angesetzt werden kann, der „einerseits die Transzendenz und Einzigkeit Gottes, andererseits die Geschöpflichkeit der Welt und des Menschen“ (56) zugrunde liegt.

Der Kern monotheistischer Religiosität besteht nach W. also in ihrem Offenbarungscharakter. Im dritten Aufsatz „Gott, Glaube, Liebe“, mit dem ein erster epistemologisch-systematischer Themenblock abschließt, wird diese Position genauer expliziert. Offenbarung wird als Selbstmitteilung eines transzendenten Gottes verstanden, die nur

im Glauben begreifbar ist. Selbstoffenbarung und Glaube sind damit als strikte *correlata* zu verstehen. „Das heißt: Der Glaube ist selbst eine Weise göttlicher Selbstoffenbarung und Selbstmitteilung, [...]“ (67). Der Glaube kann so nur als ein voraussetzungslos geschenkter Glaube, als eine von Gott erwirkte „Annahme Seiner Selbstmitteilung im Menschen [...]“ (67) gedacht werden. Der Aspekt der „Gottgewirktheit“ ist aber lediglich die eine Seite der Medaille. Der Glaube ist zudem wesentlich als ein Akt personaler Zustimmung und Aneignung zu verstehen. Diese wechselseitige Beziehung wird als „Liebe“ bestimmt und ist „intrapersonal“ aufzufassen. Einen entsprechenden Ausdruck findet sie im christlichen Trinitätsdenken: „Diese Liebe ist somit das Gott und Menschen gemeinsame Leben im Geist“ (73). Religiosität, verstanden als ein Glaube an eine transzendente Gottheit, die sich in diesem Glauben selbst mitteilt, ist – obschon ohne fundamentalistischen Impetus – in existentieller Hinsicht mit einer Form von Radikalität verbunden, die aus einer moralischen Perspektive durchaus anstößig werden kann. Dies wird in den folgenden drei Abhandlungen, die sich auf moraltheologischem Gebiet bewegen, deutlich.

In dem an C. F. von Weizsäcker anschließenden Aufsatz „Bedarf die Moral der Religion?“, wird das Verhältnis von Religion und Moral auf die Frage hin zugespitzt, ob eine moralische Grundentscheidung – mit Kant gesprochen eine „Revolution der Denkungsart“ – angemessen als autonome Vernunftentscheidung begriffen werden kann, oder, was Kant ablehnt, als eine dieser vorausliegende, rechtfertigende Einflußnahme beschrieben werden muß. Nach W. geht die Bedeutung der Religion für die Moral nicht in einem motivationalen Aspekt, im Sinne einer „göttlichen Mitwirkung“ (91) auf. Was in der christlichen Rede von Rechtfertigung zum Ausdruck kommt, ist der Umstand, daß „der böse, unfrei gewordene Mensch [...] der Wiederherstellung seiner Freiheit [bedarf], und zwar ab extra, nämlich durch Gott“ (91)! Das Verhältnis von Religion und Moral kann man bei W. als eine Überbietung der vernunftbasierten Moral durch die Erfahrung der Rechtfertigung des Menschen durch Gott bestimmen, wenn es heißt: „Damit die Moral wahrhaft menschlich, nämlich menschenliebend werde, bedarf sie der Erfahrung, dass sie nicht das Letzte, sondern nur das Vorletzte ist“ (102). Daß diese Position Anstoß erregen kann, kommt im fünften Aufsatz zum Vorschein, der die Frage nach der Möglichkeit einer bedingungslosen Schuldvergebung auf dem Hintergrund der Verbrechen des Holocaust behandelt. Die existentielle Radikalität eines Ansatzes, der Glaube und Offenbarung als begriffliche *Correlata* behandelt, kommt im sechsten Aufsatz zum Ausdruck, der die Aufgabe eines jeden Individuums zum Thema hat, sich der „Hiob-Situation“ des Menschen zu stellen.

Im zweiten Teil, der acht interpretatorische, werkbezogene Abhandlungen unter sich versammelt, liegt der Schwerpunkt auf der Religionsphilosophie Kants: Drei Abhandlungen setzen sich konstruktiv und kritisch mit dessen Werk von den vorkritischen Schriften bis zum *Opus Postumum* auseinander. Zwei weitere Abhandlungen stellen vergleichende Studien zu Feuerbach und der Kantrezeption Albert Schweitzers dar. Die Werkinterpretationen sind in unterschiedlicher Weise an den ersten systematischen Teil angeschlossen. Anselms *Proslogion* wird mit Hilfe des Werkzeugs der Sprachphilosophie des 20. Jhdts. als „performativ-illokutionärer und als kognitiv-propositionaler Text“ betrachtet und dient damit zugleich der Illustration einer zweifachen Aufgabe der Theologie: zum einen die einer Theologie als Grammatik und zum anderen einer Theologie als (geläuterte) Dogmatik, die die „in den jeweiligen Praxisformen eingeschlossenen kognitiv-propositionalen Gehalte“ (178) expliziert. Die kritische Würdigung der Religionsphilosophie von Heinrich Scholz schließt mit der Feststellung, daß diese Form der Religionsphilosophie bereits im Ansatz zum Scheitern verurteilt sei, insofern sie den Versuch darstelle, dem Wirklichkeitsgehalt von Einstellungen der Anhänger einer theistischen Religion auf einem erkenntnistheoretischen Weg zur Objektivität zu verhelfen und zu bewahren. Die abschließende Abhandlung zu Simone Weil macht deutlich, daß die existentielle Radikalität der von W. herausgearbeiteten Form von Religiosität auch außerhalb des engeren konfessionellen Rahmens zu finden ist.

Das Programm einer Religionsphilosophie „in lebenspraktischer Absicht“ ist zunächst ein negatives. Durch kritische Analyse wird gezeigt, wie sich Religion gegenüber anderen Lebensvollzügen abhebt, und es wird offengelegt, auf welche Weise das Wesen

von Religion mißverstanden werden kann. Positiv wird Religiosität in ihrer monotheistischen Ausprägung als Offenbarungsglaube bestimmt, der je an den existentiellen Vollzug des einzelnen rückgebunden ist. Es bleibt jedoch offen, wie die Selbstmitteilung Gottes im Glauben aus einer philosophischen Perspektive gefaßt werden kann, zumal W. Konzeptionen, die sich auf religiöse Erfahrung berufen, eine Absage erteilt. Religionsphilosophie kann jedoch nicht auf jede Form rationaler Rekonstruktion verzichten – seien diese Ansätze auch stets vorläufig und ungenügend –, da an diesem Punkt die Konvergenz von Philosophie und Theologie endet, insofern nur letztere ein Offenbarungsgeschehen als unstrittiges Faktum voraussetzen kann. K. THÖRNER

RICONDA, GIUSEPPE, *Manzoni e Rosmini* (Collana del bicentenario promossa dal Comitato Nazionale per il bicentenario della nascita di Antonio Rosmini; Band 12). Rom/Stresa: Fondazione Capograssi 2005. 158 S., ohne ISBN.

„Manzoni und Rosmini“ bezeichnet nicht nur ein national-italienisches Thema zur Kultur-, Literatur-, Theologie- oder Philosophiegeschichte des 19. Jhdts., sondern erweist sich bei näherem Hinsehen von aktueller europäischer Dimension. Diese aktualisierende Fokussierung vollzieht Riconda (= R.), indem er drei übereinstimmende Kernpunkte beider Persönlichkeiten des 19. Jhdts. in den Mittelpunkt seiner Studie stellt: Keineswegs mechanisch-leblos, sondern organisch die Interferenzen beider durchdringend, stellt er deren Menschenbild, ihr vergleichbares Verständnis der „Revolution“ und ihre übereinstimmende Idee einer „Christlichen Philosophie“ systematisch-kritisch dar, wobei er bei aller Vergleichbarkeit auch die jeweiligen Differenzen nicht unterschlägt. Als „aktuell“ gelten diese drei Aspekte, da sie mittlerweile zu Zentralthemen der heutigen Frage nach dem, was Europa „ist“ oder „sein soll“, avanciert sind – und ihnen ist gemein, daß der Beitrag, den die italienische geistesgeschichtliche Tradition dazu liefern kann, in der deutschsprachigen Diskussion weitgehend ausgeklammert bzw. überhaupt nicht erst beachtet wird.

Der interpretative Schlüssel zur Lektüre dieser Untersuchung findet sich allerdings erst am Ende des Bds., nämlich im Anhang mit dem Titel *Augusto del Noce und die Idee des Risorgimento* (117–152). Dessen Grundgedanke läßt sich auf die Worte bringen: Der charakteristische Beitrag Italiens zu den Problemen eines geistigen Fundaments der neuen Einheit „Europa“ lautet *europäisches Risorgimento* (140). Diese These ist wohlge-merkt nicht diejenige des Verf.s selbst und findet sich genausowenig bei Manzoni und Rosmini, sondern geht auf einen der versiertesten Interpreten des italienischen *Risorgimento* des 20. Jhdts., Augusto Del Noce, zurück. Ihm zufolge leidet die gängige Interpretation des *Risorgimento* unter dem großen Mißverständnis, dieses nach dem herrschenden Schema der europäischen Revolution bzw. Reaktion zu erklären (Spaventa, De Sanctis, Labriola, Croce und Gentile; 118, 126, 128). Diese „politische“ Interpretation des italienischen *Ottocento* geht freilich Hand in Hand mit der philosophischen Entwicklung des italienischen Neidealismus, welcher der italienischen Philosophie dadurch wieder in Europa Geltung zu verschaffen suchte, daß er das Denken Kants und v. a. des deutschen Idealismus „importierte“. Auf der Ebene des politischen Denkens bedeutete dies natürlich die Ausdeutung des *Risorgimento* im Sinne des in Marx kulminierenden Begriffs der „Revolution“. Zentrale Figur für die – nach Del Noce – geradezu gegenteilige Intention des *Risorgimento* sei Vincenzo Gioberti gewesen, der in zwei wesentlichen Punkten als exemplarisch für die wirkliche Bedeutung dieser Epoche gelten könne: Erstens habe er sich – sich darin auf Möhler berufend – um die Trennung des positiven Aspekts des deutschen Denkens von seinem antireligiösen Affekt bemüht und andererseits sei er – die Idee vom „Primat“ Italiens ablehnend – für ein antirevolutionäres *Risorgimento* als authentische Antwort auf die marxistische Herausforderung eingetreten (123, 130). Positiv sei die Demokratie auf einem spezifischen Menschenbild begründet, das sich in der Neuzeit in der Herausbildung der Gewissensfreiheit seinen signifikantesten Ausdruck verschafft und das anthropologische Grunddatum des Menschen als *capax Dei* zur Basis genommen habe (132). Das „europäische Risorgimento“ wird damit als die Wiederentdeckung dieses Menschenbildes für das künftige Europa näher individuierbar (136). Als „geistige Väter“ dieses „risorgimentalen“ Europabegriffs