

von dessen Begriff des *Risorgimento* abweichend und natürlich auch die italienische Revolution aufgrund seines Todes 1855 nicht mehr erlebend, im Grunde konform (97, Anm. 55). Das bei beiden im Hintergrund stehende christliche und von ihrer neuzeitlichen philosophischen Reflexion geprägte Menschenbild steht jedenfalls ihren Konzeptionen Pate (81 f.).

Beider Idee einer „christlichen Philosophie“ (3. Kap.) versteht sich in kritischer Stoßrichtung gegen den bereits erwähnten neuzeitlich-modernen Rationalismus, der den Menschen um seine transzendente Dimension reduziert und somit der Religion apriori jeden Boden entzieht (99). Manzoni's Verständnis wird dabei v. a. in dessen Auseinandersetzung mit Cousin deutlich, in welcher er zwischen solchen Wahrheiten unterscheidet, die für den Menschen erreichbar sind, und jenen, die es nicht sind und ihm daher nur durch die Offenbarung mitgeteilt werden können. Gleichzeitig unterstreicht er den personalen Charakter der Offenbarung (104). Ausdrücklich Pascal aufnehmend, erwehrt sich Manzoni einer Reduktion des Gottesbegriffs auf eine rein rationale „Größe“, da er darin den Keim eines jeden Atheismus entdeckt. Andererseits erreicht er eine positive Vereinbarung von Glaube und Vernunft in der Betonung ihrer jeweiligen Eigenständigkeit und Charakteristik (106 f.). In *Dell'invenzione* wendet er sich gegen eine äußerlich-additive Hinzufügung des Glaubens zu einem rein sinnlichen Wesen und spricht in Kontrast dazu von einer *filosofia naturaliter christiana*, in welcher die Vernunft im Glauben ihre Erfüllung, nicht Unterwerfung, findet (107). Im Gegenteil, der Glaube führe – wiederum ganz in pascalscher Tradition – den Menschen zu sich selbst (109).

Mit dieser an dem zentralen Werk Manzoni's *Dell'invenzione* ausgerichteten Vorstellung der beiden europäischen Persönlichkeiten des 19. Jhdts., Manzoni und Rosmini, macht R. auf einen von der „herrschenden Interpretation“ der neuzeitlich-modernen europäischen Geistesgeschichte weitgehend vernachlässigten Aspekt aufmerksam. Nicht zuletzt seinem ansprechenden Stil und seiner Fähigkeit, beide Denker für die heutige Philosophie interessant zu machen, ist es zu verdanken, daß die Lektüre dieses Bds. als überaus bereichernd empfunden wird. Sein Italienisch ist gut verständlich und nicht allzu kompliziert. Dem für die italienische Geistesgeschichte des 19. Jhdts. aufgeschlossenen und mit passiven Italienischkenntnissen ausgestatteten deutschen Leserkreis wird dieses Buch daher uneingeschränkt empfohlen.

M. KRIENKE

SRUBAR, ILJA/RENN, JOACHIM/WENZEL, ULRICH (HGG.), *Kulturen vergleichen*. Sozial- und kulturwissenschaftliche Grundlagen und Kontroversen. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften 2005. 419 S., ISBN 3-531-14333-6.

„Weder ist klar, was unter Kultur zu verstehen ist, noch sind die Prozesse des Fremdverstehens geklärt oder gar die methodologischen Grundlagen des Vergleichens – etwa dessen tertium comparationis – formuliert“ (8). Mit dieser Zustandsbeschreibung markieren die Herausgeber in ihrem Vorwort den Problembestand einer Lage, die die Gegenwart sowohl theoretisch als auch praktisch aufs äußerste herausfordert. Die Grundfrage: „Wie ist Gesellschaft möglich?“ (7) ist dementsprechend in der Klärung ihrer „empirischen Verfahren und [...] theoretischen Voraussetzungen“ (7) um die Komplexitätsstufe des „*cultural turn* in den Sozialwissenschaften“ (7) zu steigern. Die „Co-Präsenz von gleichursprünglichen Kulturen“ (7) stellt nicht bloß dadurch eine besondere Aufgabe dar, daß diese Kulturen irreduzible Lebenspraxen, Sprach- oder Wertesysteme hervorgebracht haben: Als Kulturen können sie gleichsam den wissenschaftlichen Respekt einfordern, daß ihre eigenen Begriffe und Kategorien gegenüber üblichen (und das heißt: westlichen) Wissenschaftskompetenzen inkommensurabel sind. Es geht also darum, ob es tatsächlich stets dieselbe Wirklichkeit ist – oder ob der „radikale Relativismus“ (8) sticht. Dann gäbe es weder eine gemeinsame Welt noch einen Grund für Verstehen oder gar Kooperation.

Dieser ambitionierten Fragestellung wird in Form einer Fülle von 16 Beiträgen Reschenschaft gezollt. Umgekehrt ist es daher aber nicht möglich, jeden einzelnen zu würdigen und in seinen Problematiken zu benennen. Auch wenn keiner durch einen der anderen ersetzt werden könnte, kann im folgenden nur exemplarisch auf je einen Artikel

der vier Sektionen eingegangen werden, in die der Bd. unterteilt ist: (1.) Topologien, (2.) [Pragmatik, (3.) Medien und (4.) Fallstudien.

1. Topologien: *P. Janich*, der sich als Weiterentwickler des Konstruktivismus zum Kulturalismus versteht, greift im ersten Beitrag „Beobachterperspektive im Kulturvergleich“ das Problem der Nostrifizierung auf. Hierbei handelt es sich jedoch nicht um ein spezifisches Problem der Kulturwissenschaften, das bloß den tagesaktuellen Rang einer Mode hätte („Multi-Kulti-Meta-Syndrom“, 18), sondern um eines, das der abendländischen Zivilisation in allen Wissenschaftsbereichen zu eigen ist. Die prägende „Episteme in Form einer Theorie nach platonischem Missverständnis“ (24) überträgt nämlich didaktisch das Modell des Handwerklichen ins Denkerische. Im Anschluß hieran diskreditiert sie die Handlungen (*Poiesis*) gegenüber dem Theoretischen. Diese Hierarchie übersieht jedoch, daß jede kinetische, poetische oder sprachliche Erscheinung auch eine Lernphase voraussetzt. Darin wird sie durch die Gesellschaft zu einer Wirklichkeit, die als Handlung gedeutet (23) und normativ zugeschrieben (26) werden kann. Demnach gelingen weder der anti-poietische Reduktionismus des Theoretikers noch der naturalistische des (Neuro-)Biologen: Ohne eine poietische Grundlage kann es keine Wissenschaft geben, weshalb ein Reduktionismus in einen Selbstwiderspruch gerät.

„Die ‚Konstitution von Kultur‘ besteht also in Analogie zur *Poiesis* darin, Stränge einzelner Entwicklungen im Rahmen zweckrationaler Praxen“ (29) zu verfolgen. Als Oberbegriff hierzu setzt Janich den Terminus *technicus* „kultürlich“ an. Dabei handelt es sich formal um einen bottom-up-Begriff bzw. einen „Reflexionsterminus“ (29). Er erlaubt es, einzelne Aspekte menschlicher Existenz als zu einem gemeinschaftlichen Geschehen zugehörig zu sortieren, wie es in der Analogie der *Poiesis* die Auswahl von Mitteln zu einem Ganzen einer Handlung vormacht. Das stellt keinen Widerspruch zur These von den vielen konkreten Rationalitäten der einzelnen Kulturen dar, wie ihn ein Relativist vorwerfen würde. Gerade umgekehrt meint Janich, hierdurch den eigentlichen Kategorienfehler der Relativisten erläutern zu können: Wissenschaft kann nicht unter der Kategorie Beobachtung-Teilnahme gebildet werden (Theorie vs. Praxis), wie es der Relativist unternimmt. Statt dessen ist von der Beschreibungsperspektive des „Vollzugs- zur Beschreibungsperspektive des Handelns“ (35) zu wechseln, wenn es um eine wissenschaftliche Aussage geht. Und dieses allgemeine Modell scheint Janich auch im Feld des Kulturvergleichs anwendbar zu sein.

Rez. kann jedoch dieser „Idee protowissenschaftlicher Grundlagen“ (10) nicht folgen, wenn der Basisbegriff „Handeln“ definiert wird als: Zuschreiben von „Verdienst oder Verschulden“ (21). Die Beobachterperspektive eines Zuschreibens von Verdienst oder Verschulden als Grundlage für den „Vollzug des Wissenschaftstreibens“ (35) erfordert doch gerade Begriffe oder ähnliche Vorstellungsweisen von schuldfähigen Personen (sowohl der eigenen, als auch der fremden Kultur). Damit würde vorausgesetzt, daß alle Kulturen auf dieselbe Weise ihr Handeln gesellschaftlich normieren, was es doch eigentlich erst zu begründen gilt. Janich diskutiert diese Prämisse nicht, sondern setzt sie implizit voraus. Seine Argumentation ist mit der Realität durch die These der *naturalen* Grunderfahrungen (Geburt, Tod, körperliche Grundbedürfnisse; 20) verankert. Den Realismus der moralischen Person deckt diese Annahme jedoch gerade nicht ab.

2. Pragmatik: Ebenso ambitioniert streiten auch die Autoren im Abschnitt Pragmatik um eine Exposition der Grundlagen des Kulturvergleichs, die teils forschungspragmatisch, teils alltagswirklich verankert wird. Einen dritten Weg zwischen einer per se vergleichenden Soziologie und einer speziellen kultursoziologischen Methode des Vergleichs sucht *M. Fuchs* im Rahmen seiner Analyse des Begriffs des Vergleichs: Sein Ansatz ist eine Interpretation der Hermeneutik als „eher historisch-explorativ“, so daß er an Max Weber anknüpfen kann (116). Mit Blick auf seinen Forschungsschwerpunkt Hinduismus werden so in zahlreichen Beispielen „problématiques“ (136 und öfter) deutlich, deren Lösungsansatz auf die Praxisunterscheidung „zwischen interkulturellem Verstehen (als zweiseitigem Prozess) und transkultureller Erfassung (d.h. aneignender Subsumption)“ (132) führt. Angewandt auf das Paradigma der Übersetzungscomplexität (136), wonach immer beiden Seiten eines Dialogs ein aktiver Part der Übersetzung zukommt, ergibt sich ein diffiziles Ergebnis: Anstelle von einem „Modell der Interrela-

tion“ (138) tritt selbst in einem von beiden Seiten bestgemeinten Kosmopolitismus (143) „ein reziproker Frage-Antwort-Prozess“ (146). Diese „interaktiv-interkulturelle hermeneutische Analyse riskiert die eigene Perspektive“ (146) dabei, um den anderen hinreichend würdigen zu können. Rez. ist nur nicht klar, wie jemand den Schritt von einer praxisorientierten zu einer praktischen Position schaffen soll (Forschung vs. Politik): Wenn es nämlich bei diesem Prozeß auch um die „Geltungsansprüche“ (146) gehen soll, kann es sich hierbei doch nur um einen Ausgangspunkt oder eine anfängliche Arbeitshypothese handeln, die mit dem Risiko einer „Korrektur der leitenden Theoreme“ (146) verbunden ist. Fuchs benennt dieses Problem zwar, aber er läßt die Anschließfrage (etwa nach der Möglichkeit von Menschenrechten) unausgesprochen und unberücksichtigt.

3. Medien: Anders als der Bereich Pragmatik ist die Zugänglichkeit zum Bereich Medien der interkulturellen Kommunikation keineswegs direkt gegeben. K. Lösch entwickelt, wie alle Autoren in dieser Sektion, entgegen den Erwartungen, die die Überschrift (bei Rez.) weckt, keine Theorie über Funktion und Wirkung globalisierter Medien. Statt dessen begründet er einen Begriff der Transdifferenz, der als ein Komplement zu binären Differenzierungen im Dialoggeschehen verstanden werden soll. Medien (genauer: das Palimpsest) sind (ist) hier das Paradigma einer entsprechenden Grundlagendiskussion, nicht das Thema selbst. Exemplarisch zeigt Lösch so, daß aus einer Mehrheitsgesellschaft „exorzierte“ (253) Narrationen sowohl immer zu einem *re-entry* fähig sind (256), also auch in Form von „Echos“ niemals zu Unmöglichkeiten werden können. Anregend stellt sich so der Begriff einer transdifferenten „Schwelle“ bzw. „Heterotopie“ (259) heraus: ganz gleich, wie man sich selbst monologisch charakterisieren will, so ist die Selbstwahrnehmung immer durch Echos der Fremdwahrnehmung kontaminiert (M. Foucault), so daß es eine grundlegende Ausrichtung auf ein dialogisches Moment gibt. Eine vollständig isolierte Selbstbeschreibung oder Diktatur der Narration kann es demnach nicht geben. Dies illustriert Lösch insbesondere anhand der Phänomene der Diaspora oder der hybriden Lebensformen, wodurch sein Ansatz weitere dynamische Zugangsweisen anbietet.

4. Fallstudien: Der Bd. mündet schließlich in drei Fallstudien zum (a) Hinduismus, (b) den nordamerikanischen Ureinwohnern (den ‚Indianern‘) und (c) dem (radikalen) Islamismus. Den Abschluß hiervon bilden die Ausführungen von G. Bohmann zum Islamismus als einer politischen Religion (nicht: der Islam als Religion). Hierzu erläutert die Autorin ihren Grundbegriff der politischen Religion nicht hinreichend. Ohne diese Theorie bleibt ihre zentrale Prämisse jedoch gegenstandslos: „die Sakralisierung der Politik“ (388) sei insofern paradox, daß sie zu einer Säkularisation führen würde, da es sich insgesamt um eine Bemächtigung durch das Subjekt handele, die einer bereits vorgelebten geschichtlichen Matrix folge. Das historische Modell hierfür sei der Westen, was etwa auch die Einbeziehung der Französischen oder Kemalistischen Revolution in die islamistische Theoriebildung zeigen könnten (405). Dies geschähe im einzelnen durch die Einbindung moderner Semantiken (und Techniken) in die islamische Logik, wodurch „überschießende Kommunikationspotentiale“ (392) erwüchsen. Der Islamismus müsse an einer derartigen Integration von Begrifflichkeiten in tradierte Sinnmuster an der „Realität“ (414) scheitern.

Die Ansicht, daß diese Rekonstruktion den Islamismus als eine politische Religion vorstellt, teilt Rez. Aber aufgrund der Fokussierung auf eine solche Theorie verbleiben andere Aspekte auf der Ebene der Präsentation. So erscheint es Rez. anregend, die Idee einer islamistischen „Theo-Demokratie“ zu referieren – ohne eine angemessene Kritik bleibt dieser Hinweis jedoch fruchtlos. Die argumentationsstrategische Funktion findet Rez. letztlich ausschließlich in der Dekonstruktion der islamistischen „politischen Theologie“ (397). Das Potential zum interkulturellen Vergleich (worum es in dem Bd. doch gehen sollte) wird vollständig übersehen.

Problematisch erscheint es Rez., daß der Begriff der politischen Religion den Islamismus als Paradoxon der säkularisierenden Sakralisierung als Friedensbotin prognostiziert. Der klassische Ansatz zur Erforschung politischer Religion (E. Voegelin: Die politischen Religionen) hätte hier als Abgrenzungsfolie eine Klärung von Bohmanns Methodik liefern können. Gerade mit Voegelins Theorie etwa würde man zu dem Ergebnis eines prinzipiell auf Dauer gestellten internationalen Terrorismus gelangen. Auf-

grund dieser diametralen Ergebnisse, die sich aus der Methodenausbildung ergeben, muß Rez. hier eine unzureichende Grundlagenexposition bemängeln, so sehr die materialen Eindrücke in diesem Beitrag nur Lob verdienen können. Zudem übersieht Bohmanns Deutung der politischen Religion entlang einer westlichen Matrix zu viele vergleichsfähige Details der christlichen Säkularisation.

Fazit: Der Bd. versammelt einige der Ergebnisse des interdisziplinären Graduiertenkollegs „Kulturhermeneutik im Zeichen von Differenz und Transdifferenz“ der Universität Erlangen. Dementsprechend ist durchaus ein Nachklang der dortigen konstruktivistischen Schule nicht zu überhören. Ein um diese Delikatesse wissender Leser wird jedoch nach Ansicht von Rez. viel von dem Bd. profitieren können: Sowohl die methodischen Reflexionen als auch die exemplarischen Materialien erscheinen gleichsam anregend wie erhellend. Ebenso eröffnen die verschiedenen Darstellungen des Forschungsstands der Kulturosoziologie den Zugang zu diesem Thema gerade auch demjenigen, der als Fachfremder (als Philosoph oder Theologe) den interkulturellen Vergleich bearbeiten möchte. Einzig, was tatsächlich leidet, ist die Frage nach der Möglichkeit weitergehender interdisziplinärer Anreicherung neben der Soziologie, Ethnologie, Philologie, Anthropologie und Wissenschaftstheorie bzw. Philosophie: Könnte auch die Theologie als ein rationaler Diskurs religiöser Wahrheit(en) einen Beitrag zum Verstehen, Vergleichen und Verwirklichen eines interkulturellen (oder entsprechend: interreligiösen) Austauschs leisten – handelt es sich hierbei doch um ‚Wahrheiten‘, die keine der anderen Wissenschaften als solche auffassen kann?

TH. NAWRATH

SCHMIDT, JOSEF, *Philosophische Theologie* (Grundkurs Philosophie; 5). Stuttgart: Kohlhammer 2003. 303 S., ISBN 3-17-017958-6.

Die philosophische Theologie gehört gegenwärtig weder in der deutschsprachigen Theologie noch der deutschsprachigen Philosophie zu den zentralen Themen. Um so begrüßenswerter ist Josef Schmidts (= S.) Buch zur philosophischen Theologie, mit dem er eines der klassischen systematischen Themenfelder der Philosophie (13) wieder in den Blickpunkt rückt. In der Einleitung (15–36) widmet sich S. u. a. der Frage, ob Gott überhaupt ein Thema der Philosophie sein kann, und der Unterscheidung von Religionsphilosophie, Religionswissenschaft und philosophischer Theologie. Obwohl S. betont, daß es in der philosophischen Theologie um „argumentativ vermittelte Einsichten, die aus der Mitte der Philosophie kommen“ (21), geht, hat er keine Berührungspunkte vor der Theologie, sondern weist auf wichtige Entsprechungen zwischen Philosophie und Theologie hin (32–36). Im umfangreichen ersten Teil (37–212) stellt er die klassischen Gottesbeweise vor und berücksichtigt dabei auch neuzeitliche und zeitgenössische Kritiken und Weiterführungen. S. verteidigt in einer differenzierten Auseinandersetzung mit Einwänden den philosophischen Wert der Gottesbeweise für die Gegenwart, wenn er sie dazu auch zum Teil modifizieren muß. Im zweiten Teil (213–288) fragt S. nach der Personalität des Absoluten (inklusive ihrer trinitarischen Fassung im Christentum) und einer befriedigenden Bestimmung des Gott-Welt-Verhältnisses, in dem er Transzendenz und Immanenz Gottes zur Geltung bringt. Er widmet sich außerdem dem Theodizeeproblem, das er für theoretisch nicht lösbar hält (272), und schließt mit einer Reflexion auf das Verhältnis von philosophischer Theologie und christlichem Glauben. Seine These von einem „wechselseitigen Ancilla-Verhältnis von Philosophie und Theologie“ (283) ist überzeugend dargelegt. S. verbindet gekonnt historische Darstellung mit der systematischen Frage nach dem bleibenden Wert der Gottesbeweise. So ist seine „Philosophische Theologie“ allen zu empfehlen, die an einer historisch zuverlässigen Darstellung der Gottesbeweise interessiert sind, welche nicht bei bloßer Historiographie stehenbleibt. Daß man gerade bei den Gottesbeweisen in manchen Punkten anderer Auffassung als S. sein kann, steht bei einem solchen zentralen philosophischen Thema zu erwarten. Ein wesentlicher Punkt in S.s Argument für den (Mono-)Theismus, der auch Auswirkungen auf S.s Behandlung der Trinität hat, wird nachfolgend beispielhaft herausgegriffen, weil gerade dieses Argument von S. für die Einzigartigkeit eines unendlichen Seienden mich nicht zu überzeugen vermag: S. argumentiert, daß das unendliche Seiende (= ueS) singular zu denken ist, weil zwei unendliche Seiende „ueS₁“ und „ueS₂“ durch ihre Beziehung