

Runggaldier physikalistische und naturalistische Ontologien ausreichend sein; sie greifen aber als Deutungsmuster des Menschen, der Zwecke verfolgt, handelt und sich als derselbe erlebt, zu kurz. Runggaldier macht hier die aristotelische Sichtweise des Menschen als Substanz bzw. Kontinuant stark, die auch unseren Alltagsannahmen über diachrone Identität, Agentenkausalität und Indexikalität gerecht werde.

Es scheint heute nicht besonders in Mode zu sein, von der Seele zu sprechen. Reduktionistischer und nichtreduktionistischer Materialismus laufen dagegen an und versuchen, die der Seele zugeschriebenen Zustände als physiologische zu erweisen. In Standardführungen zur Psychologie (etwa von Zimbardo oder Atkinson) kommt man bei der Definition des Faches ohne den Seelenbegriff aus und auch die christliche Theologie scheint (aufgrund eines pastoral begründeten Opportunismus und auf Kosten ihrer religiösen Substanz) weitgehend darauf zu verzichten, von der Seele zu sprechen. Nicht zuletzt deshalb ist die Auseinandersetzung mit dem Thema „Seele“ in dem Sammelbd. von Runggaldier und Niederbacher sehr aufschlussreich. Durch den Rückgriff auf Autoren wie Platon, Aristoteles und Thomas von Aquin wird auf sehr positive Weise deutlich, dass die Philosophie des Geistes nicht nur eine Disziplin des 20. Jhdts. ist, die allenfalls noch bei Descartes wichtige Grundlagen hat. Sehr erhellend ist, dass diese „alten Meister“ von einer für viele unbekanntenen Seite gezeigt werden. Für medizinische und therapeutische Ansätze und die Begründung ethischer Normen haben die jeweiligen anthropologischen Prämissen weitreichende Folgen. Sehr erfreulich ist es, dass im Hinblick auf die aktuelle Leib-Seele- bzw. mind brain-Debatte von vielen der hier versammelten Autoren nach einer aristotelischen Antwort gesucht wird. Etwas zu kurz kommt die Frage, was der Hylemorphismus im Vergleich zur modernen Naturwissenschaft nicht lösen kann und ob wir von Geist und Seele noch im selben Sinne sprechen können wie in Antike und Mittelalter. Insgesamt ist es unter den zahlreichen Veröffentlichungen zum Leib-Seele-Problem ein herausragendes Buch, das unbedingt wahrgenommen und gelesen werden sollte.

M. KNAUF

HÖHN, HANS-JOACHIM, *Postsäkular: Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel*. Paderborn: Schöningh 2007. 211 S., ISBN 978-3-506-76328-0.

Höhn (= H.) schließt mit seinen Überlegungen an den von Habermas eingeführten Begriff „postsäkular“ und dessen Revision des modernen Säkularisierungstheorems an. In einer „postreligiösen“ Zeit kommt nicht das Ende, sondern eine ambivalente und fruchtbare „Dispersion“ des Religiösen, in der sich das „Christentum als religiös pluralitätsfähig erweisen kann“ (9–11). Vier Kap. wollen erstens eine kritische Phänomenologie der Religion, zweitens „Kriterien authentischer Religiosität“, drittens „Fallstudien zur Dispersion der Religion“ in postsäkularer Kultur, und viertens eine „transversale Theologie der Religionen“ vorstellen, um ein theologisches Plädoyer für die „postsäkulare Tugend“, Vernunft anzunehmen, vorzutragen.

„I. Auf dem Weg in eine postsäkulare Kultur? Herausforderungen einer kritischen Phänomenologie der Religion“ (13–56): Mit der neuen postsäkularen Lebendigkeit von Religion ist diese noch nicht angemessen als Religion erfasst, wenn sie mit Habermas lediglich als moralisch relevant wahrgenommen wird (21–24); der „Begriff der Säkularisierung als kulturdiagnostische Schlüsselkategorie“ lässt sich ebenso wenig verabschieden wie als „Alleinerklärung“ einsetzen (25–35). Eine Dispersionstheorie der Religion stellt ihren gewandelten Fortbestand im Säkularen fest und beschreibt, inwiefern „die sozialintegrative Funktion der Religion hinter ihre biographieintegrative Funktion zurücktritt“ (35–50). H. macht die Unterscheidung christlichen Glaubens von religionsförmigen Phänomenen stark (50–56).

„II. Authentische Religiosität? Rekonstruktion – Identität – Kritik“ (57–85): Soziologische und theologische Religionstheorien bedürfen eines präzisen Religionsbegriffs, um Phänomen, Vergleich und Kritik zu formulieren. Dazu entwirft H. einen existentialpragmatischen Begriff einer vierfach relationalen existentialen Grundsituation (Endlichkeit des Subjekts, befristet-zukunftsungewisse Zeit, gesellschaftliche Konkurrenz um Lebenschancen, Erschöpfbarkeit der Naturressourcen: 66–67), mit denen die großen Fragen der Existenz aufgeworfen sind. Diese stellen sich sinnvoll nur dann, wenn die

Welt nicht prinzipiell missglückt erscheint (75–77). Entsprechend deutet er das „gut“ der biblischen Schöpfungstexte als Aussage über eine „grundlose“ (und damit funktional zweckfreie) Welt, die eben so „frei ist und sich selbst zu *eigen* ist“ (79). Diese Unverfüg- bzw. Unverrechenbarkeit – als „gemeinsames Merkmal der religiösen und ethischen Vernunft“ (81) – entlastet den Blick auf Religion davon, diese bloß zu ethisieren oder zu funktionalisieren (81–85).

„III. Moderne – Kultur – Theologie: Fallstudien zur Dispersion der Religion“: H. bringt hier, angesichts eines möglichen „religious turn“ der Kulturwissenschaften, das kulturanalytische Potential der Theologie mit Blick auf Geld, Medien und Staat zur Geltung. Der „Moneytheism“ (1.) beobachtet Analogien zwischen den Sphären von Geld und Religion bis hin zu Korrelationen von Prädikaten, die Gott bzw. dem Geld zugesprochen werden; H. wertet sie jedoch nicht als „Beweise einer funktionalen Äquivalenz“ (97) und warnt davor, die konkurrierende Sphäre des Geldes zu dämonisieren (106) – sofern es nicht als „Sakrament“ der bürgerlichen Gesellschaft“ der „Logik des Gnadenbegriffs“ widerstreitet (107) und einen exklusiven Anspruch auf Totalität erhebt (108). Die „religiöse Dimension der Medien“ (2.) zeigt sich in ihrer kultischen Form der Realitätsverarbeitung und spiegelt Genres sowie „Sendeformen“ religiöser Symbolsysteme; Prominenz und veröffentliche Intimität sind hier omnipräsent – eine „performative Bild(schirm)präsenz als solche“ (125), ohne dass deshalb schon die medialen Rituale in der Sache, nämlich hinsichtlich „eines interpersonalen Begegnungsgeschehens, das durch kein anderes Medium ersetzbar ist“ (129), wirklich religiöse Rituale erneuern. Gegenüber dem omnipräsenten medialen Bild will H. ein „Moment der Unverfügbarkeit“ (133) wahren; dabei sollen sich die Vertreter religiöser Traditionen „als Akteure einer zivilgesellschaftlichen Öffentlichkeit verstehen“ (136). Aber gerade hier scheint eine „nominatio Dei“ (nicht nur in Verfassungstexten) den zivilreligiösen Minimalkonsens hinsichtlich der Bewältigung von Kontingenz zu überdehnen; zivilreligiöse Bereiche seien aber „als Resonanzraum in der sozialen Umwelt der Kirchen“ zu betrachten (147). Wenn der Begriff Gottes kein funktionaler Term, sondern um seiner selbst willen „interessant“ ist und daher nicht zu Legitimationszwecken dienen kann, darf umgekehrt das Politische seinerseits autonom und säkular bleiben (156–162). Erst jenseits des Machbaren wäre von Gott und vom Menschen zu reden.

„IV. Religion im Plural: Perspektiven einer transversalen Theologie der Religionen“ (163–190): H. wehrt pluralistische Versuche, Pluralität religionstheologisch zu bewältigen, entschieden ab, da sie die differenzierende „Andersheit einer anderen Religion“ verkennen (166). Stattdessen spricht er (im Anschluss an P. Knauer) von einer „materialen Unüberbietbarkeit des Christentums“ (169), ohne dabei einen „formalen ‚Alleinvertretungsanspruch‘“ zu erheben (170). Unbedingtes und Bedingtes, Gott und Mensch, stehen zueinander im Verhältnis „vermittelter Unmittelbarkeit“: H. behauptet die „Autonomie“ religiöser Erfahrung“ (178), die (im Anschluss an Husserls „phänomenologisches Grundgesetz“: 177) nicht ableitbar sei. Unbedingte Bejahung bedingter Menschen durch andere bedingte Menschen rechtfertige sich nur durch die Berufung auf ein beiden zugesprochenes und von beiden mitgesprochenes Ja (180 [trotz frappierenden Anklangs an J. Splett ohne Hinweis auf dessen hier verwendeten „Gottesbeweis Mitmenschlichkeit“!]). Vollzug und Sache lassen sich im Christentum nicht trennen, weshalb ein komparativer und metatheoretischer Abgleich dogmatischer Inhalte für eine christliche Theologie der Religionen nicht in Frage komme (181–182). Eine „transversale“ Theologie soll das pluralistische Trilemma unterlaufen (186; mit Verweis auf das Projekt einer solchen Theologie bei H.s Mitarbeiter K. von Stosch); nicht das Eigene sei einfachhin im Anderen zu entdecken, sondern die Bereitschaft gefordert, „das Eigene im Anderen anders (!) zu finden als bei sich selbst und dabei sich das Eigene übersteigende Andere (von den Anderen) zeigen zu lassen“ (187). Nur so lasse sich das Partikulare im Christentum mit seinem universalen Anspruch vereinbaren (188). Das abschließende Plädoyer „V. Vernunft annehmen“ (191–202) macht nochmals die Korrelation von Glaube und Vernunft stark. –

H.s Hermeneutik entwickelt konsequent vom phänomenologischen Zugang die Kri-
tologie eines Begriffs von „authentischer“ Religion. Insbesondere in seinen detailreichen „Fallstudien“ operationalisiert er diesen Begriff und zeigt seine Fruchtbarkeit –

immer in Augenhöhe zu benachbarten religionssoziologischen bzw. philosophischen Diskursen. Dabei wahrt er die Spezifika des christlichen Glaubens und dessen theologischer Reflexion, die weder externe Rationalitätsstandards übernimmt noch den postsäkularen Diskurs bzw. seine Kontexte verweigert. Sein Versuch, eben diese Spezifika ihrerseits argumentativ zu entwickeln und dem allbekanntesten religionstheologischen Trilemma zu entgehen, überzeugt mich weniger. Zugegeben: Das Argument der „Andersheit“ ist stark, wenn es gilt, einen metatheoretischen Pluralismus („God’s eye view“!) abzulehnen; die weitergehende Unterscheidung von „materialer Unüberbietbarkeit“ und „universalem Alleinvertretungsanspruch“ will nun positiv die Andersheit des Christentums unterscheiden und bestimmen, wofür jenes Argument negativ den Freiraum schafft, nämlich die Singularität des christlichen Glaubens bei Anerkennung anderer Religionen. Ob dies „transversal“ möglich ist? Zunächst erscheint mir die Unterscheidung von *materialer* „Unüberbietbarkeit“ [schließt diese eine mögliche materiale Gleichrangigkeit ein?] und *formaler* Universalität ohne Alleinvertretung problematisch: Das singuläre, vergleichslose Partikulare erhebt doch eben *als* dieses geschichtliche *Konkretum* einen universalen Anspruch, der religiös nicht anders erhoben werden kann – denn nicht die Religionen der Heiden, sondern ihr *Gewissen*, und nicht eine andere Religion, sondern derselbe, Juden und Christen in unterschiedlicher Weise gemeinsame *Bund*, verwirklichen den Willen Gottes (gg. H.s Auslegung der paulinischen Denkfigur in Röm 2, 12–16). So beziehen sich auch die vielberufenen *logoi spermatikoi* gerade nicht auf konkurrierende *religiöse* Sinnangebote. Sind nun verschiedene Partikularitäten religiösen Universalanspruchs (im Sinne des allgemeinen Heilswillens Gottes) denkbar? Dann schliesse Unüberbietbarkeit auch Vergleichbarkeit ein und gerade diejenige Einzigartigkeit, die das Prädikat des namentlichen, biblischen Gottes ist. Bietet also eine transversale Religionstheologie letztlich das pluralistische Modell nur in einer subtileren Reformulierung, die wohl auf den „God’s eye view“, aber nicht auf eine zumindest tendenzielle Relativierung verzichtet (auch wenn sich H. gegen eine solche Deutung wehrt: 188)? Wird hier nicht doch ein mehr formaler Begriff von Religion verwendet, der sein christlich-theologisches Profil auf andere „Religionen“ [wie wären diese wiederum aus ihrer jeweiligen Innensicht und im interreligiösen Polylog zu bestimmen?] überträgt? Hier wirft das wohl spannendste Kap. des Buchs mehr Fragen auf, als es Antworten gibt, und zeigt – kein geringes Verdienst! –, wie viel zu klären bleibt, wenn über „Religion im Plural“ zu sprechen und doch schon der Singular kaum zu fassen ist.

P. HOFMANN

BEESTERMÖLLER, GERHARD / JUSTENHOVEN, HEINZ-GERHARD (HGG.), *Der Streit um die iranische Atompolitik*. Völkerrechtliche, politische und friedensethische Reflexionen (Beiträge zur Friedensethik; Band 40). Stuttgart: Kohlhammer 2006. 148 S., ISBN 3-17-019548-4.

Das Bändchen ist aus einer Tagung hervorgegangen, welche im Dezember 2005 in Hamburg Soziologen, Politiker, Völkerrechtler, Rechtsphilosophen und auch Ethiker darüber diskutieren ließ, welche politische, rechtliche und sittliche Stellung gegenüber dem iranischen Atomprogramm einzunehmen sei. Zusätzlich zu den auf der Tagung gehaltenen und zwischendurch z.T. aktualisierten Beiträgen haben 2006 die Herausgeber weitere Artikel zur Ergänzung und Ausbalancierung aufgenommen. Götz Neuneck (Hamburger Institut für Friedensforschung und Sicherheitspolitik: IFSH) (13–37) sieht den iranischen Atomstreit mit dem Schicksal des „Vertrags zur Nichtweiterverbreitung von Kernwaffen“ (NVV) verbunden, der seit 1970 in Kraft ist und 188 Mitgliedstaaten im Jahre 2006 zählt. Der Iran unterzeichnete 1968 den NVV und trat ihm 1970 bei. Und wenn zweifellos der Iran gegen Völkerrecht verstößt (siehe Tabelle, 16 f.; 46), so rechtfertigen diese Verstöße doch nicht jegliche völkerrechtliche Sanktionsmöglichkeit. Es unterzieht *Christian J. Tams* (Kiel, Walther-Schücking Institut für Internationales Recht) (39–54) die wirkmächtigen Äußerungen der iranischen Atompolitik einer völkerrechtlichen Bewertung. Er zeigt auf, welche Maßnahmen von Seiten der Völkerrechtsgemeinschaft erlaubt, ge- und verboten sind, um ein Atomprogramm und seine Umsetzung zu stoppen oder in nachweislich friedliche Bahnen umzuleiten. Dabei ist zu