

Metapher, zum anderen besteht keine Ähnlichkeit zwischen den beiden Momenten dieser symbolischen Versinnlichung. Eine Ähnlichkeit besteht lediglich zwischen den Regeln, über beide in ihrer Kausalität zu reflektieren, also im Verhalten zu den Momenten.

Im Folgenden widmet sich B. – nicht ganz unkritisch – dem Metaphernbegriff. Eine Metapher ist lediglich bei schwacher Kontextdetermination möglich und daher z.B. im juristischen Zusammenhang völlig ungebräuchlich. Minimal determiniert ist hingegen der Kontext im Ausspruch „es regnet“. Die Unbestimmtheit des impersonalen ‚es‘ fordert geradezu Metaphorisationen heraus und bildet damit eine vorzügliche Vorlage für den Mythos. Die Leistung der Metapher selbst demonstriert B. an einer Art Genesis aus dem Begriff. Während eine herausragende Funktion des Begriffs im Hinblick auf die Selektion die Verbindung mit der Negation ist, fällt die Übersteigerung der Negation, also sozusagen der Ausschluss alles Möglichen als Wirkliches, in die Metapher um. Dabei hält B. fest, dass es immer die Stärke der philosophischen Sprache gewesen ist, den Versuchen zur Ausweitung der metaphorischen Aushilfe im Gegensatz zur Gnosis widerstanden zu haben.

Als Notbehelf scheint nach B. die Metapher allerdings traurige Notwendigkeit, was zentrale philosophische Fragen angeht. Ausschlaggebend hierfür ist, dass sie den anthropologischen Mangel zu beheben vermag, der in dem Widerspruch zwischen Unendlichkeitsimplikationen der Vernunft und den Endlichkeitsbedingungen, vor allem der Zeitlichkeit, des Menschen, liegt. Die Metapher schöpft aus einem Überschuss, welcher über den Horizont, der Möglichkeit und Wirklichkeit trennt, hinausgeht. Die Metapher ist für B. eine besondere Art von Vorgriff unserer Imagination auf noch nicht Verstandenes und damit „Quelle, aus der auch die Leistung des Begriffs hervorgeht, die ja nur partiell im Verhältnis zur Intention der Vernunft auf Totalität ist“ (107).

B. eröffnet mit seinen Ausführungen zu einer Theorie der Unbegrifflichkeit eindrucksvoll den Bereich des Imaginativen, welcher wesentlich einer anthropologischen Auseinandersetzung zuzurechnen ist. Zweifellos zeigt sich auch schon in der rhetorikkritischen Philosophie Platons, dass Metaphern für ein Erörtern grundlegender Fragen nicht nur hilfreich, sondern geradezu unumgänglich sind, und dass vielleicht besonders die Fragen, welche auf ein Letztes oder auf Totalitäten zielen, in möglichen Antworten auf metaphorisches Sprechen angewiesen sind. Das Verdienst B.s in dieser Vorlesung ist die Sensibilisierung für den v.a. immateriellen Genuss, welcher offensichtlich auch den Menschen in seinem Menschsein auszeichnet, über die reine Selbsterhaltung erhebt und sich in dem Bedürfnis des Gebrauchs von Metaphern schließlich ausdrückt. Dabei ist bemerkenswert, in welcher Weise B. die kritische Philosophie Kants für seine eigene Theorie, welche sich von derjenigen Kants in ihrer Konsequenz so stark unterscheidet, nutzbar zu machen weiß.

A. SOLBACH

NIDA-RÜMELIN, JULIAN, *Demokratie und Wahrheit*. München: Beck 2006. 160 S., ISBN 978-3-406-54985-4.

Immer wenn sich politische Parteien im Wahlkampf befinden, herrscht der rhetorische Ausnahmezustand. Mit zugespitzten Thesen und einem enormen massenmedialen Aufwand versuchen die Politiker, die Wähler dazu zu bringen, ihr Kreuz bei der Abstimmung an der richtigen Stelle zu machen. Mitunter gelingt diese Mobilisierung sogar; sie kann aber auch zu einer gegenteiligen Reaktion führen: Das Wahlvolk verweigert die Stimmabgabe. Es zweifelt an der intellektuellen Redlichkeit der sich im Wahlkampf befindlichen Politiker. Die Menschen sind sich unsicher, ob es den Politikern um den Austausch von Argumenten und Gründen geht – die im Wahlkampf dann immer noch hinter den rhetorischen Versatzstücken versteckt sind –, oder ob die Politiker ausschließlich dem Luhmannschen Code des politischen Systems folgen und die Wahl ihnen somit die Antwort auf die Frage gibt: Macht haben oder keine Macht haben?

Als Professor für politische Theorie und Philosophie an der Ludwig Maximilians Universität München beschäftigt sich Julian Nida-Rümelin (= JNR) theoretisch mit der Frage, wie die demokratische Kultur gegen eine postmoderne Beliebigkeit und gegen ein inhaltsleeres strategisches Handeln verteidigt werden kann. Zugleich weiß er aus seiner politisch aktiven Zeit als Kulturreferent der Landeshauptstadt München und als Kultur-

staatsminister der Bundesregierung aber auch um die strategischen Winkelzüge der parteipolitisch gebundenen Politiker in der Demokratie. Gerade der zweite biografische Ausgangspunkt bietet einen interessanten Nährboden für seine Auseinandersetzung mit der Frage, ob es einen Zusammenhang zwischen Demokratie und Wahrheit gibt. Und die Ausführungen von JNR wirken schon deshalb nicht lebens- bzw. politikfern, weil er seine eigenen Erfahrungen immer wieder mit einbringt. Schon der erste Satz des Vorworts macht deutlich, welche Position er inhaltlich zu verteidigen gedenkt: „Demokratie ist ohne Wahrheitsansprüche inhaltsleer“ (7). Letztlich könne auch im Politischen eine Argumentation gegen die besseren Gründe nicht auf Dauer gestellt werden (vgl. dazu näher 38–39). In vier Kap. verteidigt JNR eben diese These auf unterschiedlichen Ebenen: Es geht ihm um ein richtiges Verständnis von Wahrheit im Kontext der philosophischen bzw. politischen Vernunft (Kap. 1). Außerdem legt er das ethische Fundament der Demokratie frei und lotet die Spannung zwischen der Universalität und Partikularität der politischen Kultur aus (Kap. 2). In diesem Zusammenhang geht es JNR auch darum, einen Ansatz ethischer Begründung der Demokratie vorzulegen, der sich von der Rede einer „moralischen Krise als Folge der Säkularisierung unserer Gesellschaft“ (8) distanziert (Kap. 3). Nicht zuletzt soll auch die normative Statik der Demokratie vermessen werden, und JNR weist Freiheit und Gleichheit als ihre tragenden Pfeiler aus (Kap. 4). Er versucht sich mit seinen Ausführungen zwischen zwei Polen zu positionieren: Weder will er ein metaphysisches und letztbegründetes Fundament normativer Überzeugungen verteidigen noch ist für ihn alles nur ein Spiel und sind politische Entscheidungen damit nur Willkür-Akte.

An manchen Stellen des Textes schimmert durch, dass dieser trotz der redaktionellen Bearbeitung auf Vorträgen bzw. bereits veröffentlichten Artikeln beruht. So weisen insbesondere Kap. 1 und Kap. 2 thematische und auch sprachliche Überschneidungen auf. Letztlich geht es JNR in allen vier Kap. um die Frage, welches normative Fundament der Demokratie ausgewiesen werden kann. In Bezug auf den Wahrheitsbegriff wird dabei schnell deutlich, dass er den Zusammenhang von Demokratie und Wahrheit verteidigen will, dass das seines Erachtens aber nur gelingen kann, wenn der Begriff der Wahrheit nicht zu stark an den Begriff der Gewissheit geknüpft wird (vgl. insbesondere 26–51, aber auch 52–54, 70–75 und 85–98). Deshalb setzt er auf die sprachphilosophisch begründete Idee, dass die von den in politischen Diskursen involvierten Personen angeführten Gründe auch der Wahrheit entsprechen sollen. „Gründe sind von ihrer logischen Rolle und von ihrer grammatikalischen Form her als bloß Subjektives gar nicht fassbar. Eine solche Interpretation stünde in einem fundamentalen Konflikt mit der Grammatik und der Logik unserer alltäglichen Verständigungspraxis. Es gibt eine in die Logik und Grammatik unserer Alltagssprache eingelassene Objektivität, die sich auf praktische und theoretische Gründe – auf Gründe zu handeln und Gründe zu urteilen – gleichermaßen bezieht“ (18). Zugleich will JNR die Wahrheit nicht an die Gewissheit binden, sondern verweigert sich einer solchen Einheit. Ein sicheres Fundament allen moralischen Urteils sei letztlich auch entbehrlich (vgl. 78). So erhebt JNR gegen den Hauptstrom der zeitgenössischen Ethik den Vorwurf, mit einem falschen Begriff von moralischer Erkenntnis zu operieren (vgl. 86–89). Gegen die absolute Gewissheit eines René Descartes setzt JNR auf ein in der Lebenswelt verankertes Netzwerk von Begründungen. Allerdings ist die Demokratie auch dadurch gekennzeichnet, dass hier ein auf Dauer gestellter Streit um die richtigen (also die guten) Gründe tobt. Und da der Streit eben nicht mit letzter Gewissheit entschieden werden kann, bedarf es nach JNR eines *epistemischen Optimismus*: „Wir dürfen hoffen, dass die kritische Überprüfung unserer Überzeugungen dazu führt, dass unzutreffende verworfen und zutreffende beibehalten werden, dass wir unsere deskriptiven wie normativen Irrtümer korrigieren und den Bereich unseres deskriptiven wie normativen Wissens erweitern“ (75. Vgl. schon 47–51). Es handelt sich dabei um keine geschichtsphilosophische Fortschrittskonzeption, weil JNR stets auch mit Revisionen rechnet. Und doch weist unsere moralische Lebenswelt eben Züge einer fortschrittlichen Entwicklung auf. Zwar seien einzelne moralische Überzeugungen durchaus bezweifelbar. Aber unser gesamtes Netzwerk moralischer Überzeugungen könne vernünftigerweise nicht in Frage gestellt werden. Ein absoluter Skeptizismus verfallt schließlich immer auch in einem performativen Selbstwiderspruch.

Auf der Grundlage eines solchen lebensweltlich verankerten epistemischen Optimismus bestreitet JNR dann auch, dass es so etwas wie eine moralische Krise der modernen säkularisierten Gesellschaft gebe, in deren Zuge die Religion wieder ins Spiel gebracht werden müsste. In Kap. 3 argumentiert er gegen die Annahme einer moralischen Krise und damit gegen die Folgerung, die Ethik müsse an einen Gottesglauben zurückgebunden werden. Seine These lautet „kurz gefasst: dass es kein spezifisches Problem ethischer Begründung gibt, obwohl die meisten zeitgenössischen Ethiker dieses Problem für das zentralste der praktischen Philosophie halten“ (76). JNR glaubt „nicht an eine Erfindung der Moral durch die Religion, weder im historischen noch im normativen Sinne“ (81). An dieser Stelle wird deutlich, dass der Dialog zwischen Philosophie und Theologie noch intensiviert werden muss. Denn gerade aus theologischer Perspektive ist JNR beizupflichten. Eine autonome Moral im christlichen Kontext geht in keiner Glaubensethik auf, knüpft die Einsicht des moralisch Richtigen eben nicht an die Existenz Gottes. Begründungstheoretisch dürfte sich der größte Teil der theologischen Ethik einer autonomen (kantischen) Moral verschrieben haben. Das bedeutet aber gerade, dass Religion für die Geltungsbegründung der Moral nicht in Frage kommt. In begründungstheoretischer Hinsicht gründet die Moral in der Selbstgesetzgebung der praktischen Vernunft. Erst im Kontext der Realisierung der Moral kommt der Religion als motivationale Ressource eine Schubkraft zu. Das Problem der moralischen Motivation weist JNR aber ebenfalls ab: „Das philosophische Problem der moralischen Begründung entsteht durch eine spezifische Theorie der Begründung, nämlich die, dass ethische Begründung im Nachweis bestehen müsse, dass moralisches Handeln im eigenen Interesse sei“ (105). Und auch wenn JNR in seiner Abwehr des ethischen Utilitarismus durchaus zuzustimmen ist (wobei sein Gewährsmann Rawls ins Spiel kommt), so stellt sich doch die Frage nach der Handlungsmotivation guter Gründe bzw. überhaupt der Frage nach der Sensibilität für moralische Fragestellungen. Letztlich operiert JNR nicht nur mit einem epistemischen Optimismus, sondern auch mit einem „lebensweltlichen Optimismus“. Er geht davon aus, dass die geteilte Lebenswelt eine solche moralische Ressource ist. Könnte aber die Fähigkeit, einen unparteilichen Standpunkt einzunehmen – laut JNR ein konstitutives Merkmal moralischer Begründung (vgl. 102) –, nicht dennoch schwinden? Die geschichtliche Erfahrung der Freiheit ermöglicht es den Israeliten, die Zehn Gebote auch zu befolgen. Weil Gott Israel aus dem Sklavenhaus herausgeführt hat und weil Israel die Erfahrung von Unfreiheit bzw. Freiheit gemacht hat, deshalb achtet Israel die Zehn Gebote –, die selbstverständlich aber auch ohne den Rekurs auf Gott unbedingte Geltung beanspruchen. In der Moderne kann eine solche geteilte lebensweltliche Erfahrung verdampfen und insofern bieten sich die Religionen mit ihren Erfahrungstraditionen als Ressourcenspeicher für die moralische Motivation bzw. gegen eine schwindende Sensibilität gegenüber Ungerechtigkeiten an.

Im abschließenden Kap. 4 verteidigt JNR das normative Fundament der politischen Moderne und damit den Begriff der Freiheit und den Begriff der Gleichheit gegen die libertären, kommunistischen und solidarischen Angriffe. Dabei wendet er sich insbesondere dem dritten Angriff zu, der seines Erachtens den Begriff der Gleichheit durch den der Solidarität ersetzen will und damit letztlich der „passende intellektuelle Begleiter des großen Abbruchunternehmens Europäischer Sozialstaat“ (128) ist. Diese Interpretation des Solidaritätsbegriffs ist einseitig und inhaltlich nicht zu begründen. Spätestens wenn JNR seinen Gleichheitsbegriff näher entfaltet (129–132), wird deutlich, dass er Gleichheit im Sinne von Gleichbehandlung (130, 149) versteht. Da gleich freie Menschen miteinander in Beziehung treten, müssen gute Gründe genannt werden, damit Menschen ungleich behandelt werden dürfen. Damit lässt aber auch ein Verteilungsegitarismus Spielräume für Ungleichverteilung zu, deren Ablehnung im Sinne JNRs auch lebensweltlich kontraintuitiv wäre. Und so entwirft JNR auch eine Balance zwischen Gleichheit und Freiheit, die begründete Ungleichheiten zulässt, nicht aber eine Ungleichheit, die den Kern der individuellen Freiheit zerstört. „Als (normativ) Gleiche schließen sie [die Bürger, A. B.] einen Vertrag, und der Inhalt dieses Vertrages sichert reale Gleichheit im Sinne gleicher Würde und gleicher Autorschaft des eigenen Lebens über unterschiedliche existentielle Lagen hinweg“ (153).

Auch wenn JNR bei seinen prinzipiellen begründungstheoretischen Ausführungen zu Ethik zuzustimmen ist, bleiben letztlich die Frage nach den vopolitischen Grundlagen der Demokratie und die Frage, ob die von der Vernunft gereinigten Religionen hier nicht einen Beitrag leisten können. Ein solcher Beitrag muss ja nicht zwingend in einer *Politischen Theologie* à la Carl Schmitt enden, die überall nur säkularisierte theologische Begriffe entdeckt und die die Politik an das Transzendente rückzubinden sucht.

A. BOHMEYER

WARD, KEITH, *Gott. Das Kursbuch für Zweifler*. Darmstadt: Primus Verlag 2007. 248 S., ISBN 978-3-89678-625-8.

Mit dem vorliegenden Werk wird nun auch dem deutschsprachigen Publikum die 2002 erschienene Monographie des Verf.s „God. A Guide for the Perplexed“ zugänglich gemacht. Den Ausgangspunkt der Untersuchung bildet die Feststellung, dass „die traditionellen Gottesbilder in der modernen amerikanischen und europäischen Zivilisation ihre Anziehungskraft eingebüßt zu haben scheinen“ (9). Das Gefühl für Gott sei vielfach verloren gegangen, ebenso wie das Gespür dafür, „worum sich Religion eigentlich dreht“ (10). Als Grund dieses beklagenswerten Verlustes wird das „zu wörtlich genommene“ Verständnis der traditionellen Gottesbilder diagnostiziert: Für das gegenwärtige szientistische Zeitalter muss „Gott, wenn es denn einen gibt, ein Wesen sein, das die Wissenschaft beschreiben kann – Gott muss ein Übermensch, eine Super-Person sein, mit einem nachvollziehbaren und deutlichen Einfluss auf die Welt, den wir testen und verifizieren können“ (10). Nachdem sich aber „dieser Gott“ als überflüssig und redundant erwiesen habe (11), sucht der Verf. (= W.) nach alternativen Deutungen der Gottesidee, welche Gott nicht als „eine Art zusätzliche wörtliche Tatsache“ begreifen (11). Geleitet von der Frage, „wie das Reden über Gott oder die Götter aufkam und was es bedeuten sollte“, legt er dazu die Wurzeln der religiösen Überzeugungen innerhalb der menschlichen Erfahrungswelt frei (11). Die Spurensuche nimmt im ersten Kap. (9–40) ihren Ausgang in der griechischen Antike, „einer Welt voller Götter“ (12), führt über Descartes zur „Revolte gegen den cartesianischen Mechanismus“ (26) in der Romantik bei W. Blake und F. Schleiermacher, weiter zu R. Otto und M. Bubers Personalismus, um schließlich bei J. Frazer, dem „Apostel des Säkularismus“, zu einem vorläufigen Ende zu kommen (39). Im zweiten Kap. (41–67) wird herausgearbeitet, wie die Propheten Israels und in ihrem Gefolge jüdische (M. Maimonides) ebenso wie christliche Denker (Basilius, Gregorios von Palamas, Thomas von Aquin, Cusanus) und Mystiker (Teresa von Avila, Johannes vom Kreuz) „die Idee der Unkenntnis Gottes“ (61) starkmachen. Den Gegenstand des dritten Kap. (69–99) bilden Ausführungen zu den jüdischen Geboten, zu Jesu und Calvins Stellung zum Gesetz sowie zu Kants praktischer Philosophie. Ferner wird, auf dem Hintergrund der Entwicklungsstufen biblischer Ethik, der Mehrwert einer theistischen Moral gegenüber einer säkularen Ethik herausgestellt. Das vierte Kap. (101–135) ist dem „Gott der Philosophen“ gewidmet. Referiert werden Platons Ideenlehre und Kosmologie, ihre Transformation durch Augustins Lehre von der Schöpfung *ex nihilo*, die aristotelische und die anselmianische Gotteslehre sowie die Theodizee-Problematik. Daran schließt sich eine knappe Skizzierung der Zuordnung von Glauben und Verstehen bei Augustinus an. Von der Überwindung der klassischen Gotteslehre und ihrer zentralen Annahme der „vollkommenen Zeitlosigkeit, die Gottes vollständige Unbeweglichkeit mit sich bringt“ (139), handelt das fünfte Kap. Der Verf. kommt dabei ebenso auf M. Luthers kenotische Christologie, G. W. F. Hegels Philosophie des absoluten Geistes, K. Marx' Dialektik der Geschichte und A. N. Whiteheads Prozess-Philosophie wie den Pantheismus und den Panentheismus zu sprechen. Den Zusammenbruch der idealistischen Systeme und das Aufkommen des Skeptizismus schildert das sechste Kap. Der Verf. referiert dazu D. Humes Kampfansage an „Gotteslehre und Schulmetaphysik“ (173) und A. J. Ayers Logischen Positivismus; ferner zeichnet er die Erschütterung der traditionellen theistischen Sicht auf das Universum durch I. Newton und C. Darwin nach. Den Versuchen schließlich, die Gottesfrage nicht im Rahmen wissenschaftlicher Hypothesen zu diskutieren, wird bei S. Kierkegaard, P. Tillich, L. Wittgenstein und R. Braithwaite nachgegangen. Im Blick auf die