

wertung der inkarnatorischen Dimension bedeutet, die Dimensionen von „Misslungenheit, Schmerz, Leiden, Tod“ als zentrale Dimensionen des leiblichen Lebens würdigten (148f.): „Dieser Drang zum schönen Schein, selbst um den Preis von Verlogenheit, macht den anti-ästhetischen Impetus der christlichen Rede nachgerade zum Kronzeugen auch des Dunklen, des Uneingelösten und damit des Ganzen der Wirklichkeit“ (150). Hierin besteht nun das Resultat dieser etwas anderen Inkarnations-Studie, die das christliche Leibverständnis, die antiperfektionistische Annahme der Endlichkeit, als fundamentale Chiffre des Unendlichen begreift, jedoch nicht in antimediärer Stoßrichtung, sondern dessen mediale Grunddimension („Fleisch wird Wort“) nachzeichnend. Nach dem kritischen Durchgang der Herausforderungen durch die Cyberworld und den neuzeitlichen Subjektbegriff hält M. daher fest: „Es gibt bis dato keine sinnlichere Religion als das Christentum“ (159).

Die der Studie folgenden Anmerkungen (163–180) sowie das Literaturverzeichnis (181–191) beschließen ein neues theologisch-systematisches Leseerlebnis, welches in eine der notwendigen, noch nicht in Angriff genommenen beziehungsweise von den meisten Theologen nicht einmal wahrgenommenen Auseinandersetzungen der Theologie in der Gegenwart einführt. Weder der Körper noch die Cyberworld sind einfach nur „Medien“ beziehungsweise „Mittel“ oder „Instrumente“ einer abstrakten Subjektivität, sondern sind als deren ontologische Grunddimensionen philosophisch zu reflektieren. Es ist das große Verdienst dieser Studie, auf die notwendige Verknüpfung von Christlicher Philosophie und Christlicher Sozialethik für die Bewältigung dieser Aufgabe hingewiesen und sie in ihren Grunddimensionen bereits realisiert zu haben. M. KRIENKE

LANGTHALER, RUDOLF/NAGL-DOCEKAL, HERTA (HGG.), *Glauben und Wissen*. Ein Symposium mit Jürgen Habermas (Wiener Reihe Themen der Philosophie; Band 13). Wien: Oldenbourg 2007. 424 S., ISBN 3-7029-0549-9.

„Manchmal“ – so formuliert Jürgen Habermas (= H.) in seiner Replik (vgl. 366–414) auf die Beiträge der philosophisch-theologischen Klausurtagung, die vom 23. bis 24. September 2005 an der Universität Wien stattfand und die der 13. Bd. der Wiener Reihe Themen der Philosophie dokumentiert – „hat eine Verständigung über größere Distanz hinweg auch den größeren Reiz. Ich verspüre ein gewisses Bedauern über den Umstand, dass die Theologen, die sich [im dritten Teil des Bds.; A. B.] als Theologen äußern, numerisch von den Religionsphilosophen so stark in den Schatten gestellt werden“ (366). Anhand dieser Äußerung von H. lässt sich sehr gut seine veränderte Einstellung zur Auseinandersetzung mit der Religion beziehungsweise mit Theologen verdeutlichen (vgl. zu seinem philosophischen Interesse an der Religion jüngst das Interview mit H., das der New Yorker Philosoph Eduardo Mendieta geführt hat und das in der DZPh 58 (2010), Heft 1, 3–16, abgedruckt wurde). Noch Anfang der 1990er-Jahre vermerkte H. in einer Replik auf Beiträge zu einer 1988 an der Theologischen Fakultät der Universität Chicago durchgeführten Konferenz sehr deutlich, dass er sich der bereits jahrelang andauernden kritischen Diskussion von Theologen mit seinem Werk bislang erfolgreich entzogen hatte, auf die Einwände von theologischer Seite also nicht eingegangen war und diese Strategie eigentlich gerne fortsetzen würde. „[I]ch bin nämlich mit der theologischen Diskussion nicht wirklich vertraut, und bewege mich ungern auf einem unzureichend rekonozitierten Gelände.“ (Jürgen Habermas, *Exkurs: Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits*, in: Texte und Kontexte. Frankfurt am Main 1991, 127.) Diese Zurückhaltung gegenüber einer Diskussion mit den Theologen hat H. sicherlich nicht erst mit dem Wiener Symposium abgelegt – schließlich hatte er bereits am 19. Januar 2004 in der Katholischen Akademie in München mit dem damaligen Präfekten der Sacra Congregatio pro Doctrina Fidei – Joseph Kardinal Ratzinger – über die *Dialektik der Säkularisierung* diskutiert. Anscheinend befindet sich H. mittlerweile in einem kognitiv ausreichend erkundeten Themenfeld. Unter Umständen ist diese Sicherheit auch dadurch entstanden, weil H. im Gegensatz zu der älteren theologischen Auseinandersetzung mit der Diskursethik den Diskussionsimpuls mit seiner Rede von der „postsäkularen Gesellschaft“ beziehungsweise dem „postsäkularen Bewusstsein“ nun selbst gesetzt hat und sich insofern nicht länger in einer reaktiven Situation befindet. Ist der

Impuls zur Diskussion zuvor von der Theologie ausgegangen, wird die Auseinandersetzung mit den Theologen und Philosophen um die Religion nun von H. selbst wieder neu belebt. In jedem Fall kommt auch in und mit diesem Sammelbd. seine intellektuelle Bedeutung für die öffentliche und wissenschaftliche Debattenkultur insbesondere immer dann zum Vorschein, wenn sich Denker gegen ihn positionieren und somit produktive kritische Einwände und Anregungen in die Diskurslandschaft eingespeist werden.

Im vorliegenden Sammelbd. richten sich diese kritischen Einwände zum einen insbesondere gegen die von H. vorgenommene Kant-Lektüre; zum anderen ist die bleibende Skepsis angesichts der H.schen Idee der Übersetzung der semantischen Potenziale der Religion ein durchgehendes kritisches Motiv, die beispielsweise Hans Julius Schneider als einen vergeblichen Versuch der „Wertstofftrennung“ beschreibt. Für eine solche argumentative Stoßrichtung ließe sich beispielsweise auch der Lyriker Paul Celan ins Feld führen, der die Übersetzungsarbeit als überaus schwierig kennzeichnet, da sich die Sprache dem zu Übersetzenden auch „versagen“ könnte.

Die Publikation ist in fünf Teile gegliedert, und die dort jeweils versammelten Beiträge werden einem spezifischen Themenkomplex zugeordnet. Im ersten Teil – mit Beiträgen von *Christian Danz* (9–31), *Rudolf Langthaler* (32–92) und *Herta Nagl-Docekal* (93–119) – geht es auf der Grundlage der religionsphilosophischen Äußerungen von H. um „Relektüren der Religionsphilosophie Kants“. In diesem Teil wird infrage gestellt, dass es im Anschluss an Immanuel Kant tatsächlich möglich ist, von einer Aneignung oder rettenden Übersetzung religiöser Motive in eine säkularisierte Sprache der Vernunft auszugehen. So notiert Herta Nagl-Docekal: „An Kants Religionsphilosophie springt ihr – aus heutiger Sicht – unzeitgemäßer Charakter ins Auge: Die von Habermas gehegte Erwartung, eine „Übersetzung religiöser Gehalte“ in eine „funktional äquivalente innerweltliche Perspektive“ vorzufinden, wird von Kant gründlich enttäuscht“ (117). Im zweiten Teil – mit Artikeln von *Wilhelm Lüttenfels* (120–154), *Hans Julius Schneider* (155–185), *Ludwig Nagl* (186–215) und *Klaus Müller* (216–237) – werden die „Aktualität nachkantischer Religionsbegriffe“ behandelt und eine Zustandsbeschreibung der derzeitigen Philosophie skizziert: Die nachmetaphysische Philosophie werde nicht mehr als eine Lebensbewältigungsdisziplin verstanden, sie kümmere sich nicht länger um Fragen, die mit dem Terminus des „guten Lebens“ zu beschreiben seien, sondern trete bescheidener auf. Die Aufgabe, Fragen des „guten Lebens“ zu beantworten, sei an die Religion übergegangen, „und man hat den Eindruck, die Religion verliere diese Aufgabe in unseren Tagen zunehmend an die Psychotherapie“ (176). Der dritte Teil versammelt die von H. in seiner Replik explizit hervorgehobenen theologischen Einsprüche, die sich von diesem allesamt als einem differenzierten „Gesprächspartner der zeitgenössischen Theologie“ inspirieren lassen. *Walter Raberger* (238–258), *Magnus Striet* (259–282) und *Johann Reikerstorfer* (283–298) argumentieren aus theologischer Perspektive gegen die restlose Übersetzbarkeit religiöser Begriffe in eine säkularisierte beziehungsweise nachmetaphysische Sprache. In seiner Replik auf diese Beiträge hebt H. hervor, dass seine zeitliche Einschränkung der „vorerst“ unabgeschlossenen Übersetzung der semantischen Potenziale der Religion nicht so zu verstehen sei, dass er wisse, dass diese letztlich doch übersetzt werden könnten. Diese zeitliche Einschränkung ist „in einem agnostischen Sinne gemeint. Wenn man sich geschichtsphilosophische Überlegungen – mit welchen epistemischen Vorbehalten auch immer – zum Telos der Geschichte nicht mehr zutraut, kann man nicht wissen, ob sich die Deutungskraft der religiösen Semantik im Lichte künftiger Lebensumstände und des dann verfügbaren Wissens erschöpfen wird, und ob dann in ähnlicher Weise vom „Absterben der Religion“ die Rede sein wird wie heute schon vom ‚Ende der Metaphysik‘“ (400). – Wobei an dieser Stelle anzumerken ist, dass das „Ende der Metaphysik“ vielleicht ebenfalls etwas vorschnell ausgerufen worden ist. – Der vierte Teil befasst sich mit dem prominenten Begriff der „postsäkulären Gesellschaft“ und dem Verhältnis dieser Gesellschaftsformation zur Religion und umfasst Abhandlungen von *Reinhold Esterbauer* (299–321), *Thomas M. Schmidt* (322–340) und *Maeve Cooke* (341–365). Mit seiner Replik (Teil 5: 366–414) schließt *Jürgen Habermas* den Bd. inhaltlich ab, der durch ein allzu knappes Vorwort der Herausgeber (7–8) – eine ausführliche Einleitung fehlt leider –, informative Portraits der zwei Autorinnen und 12 Autoren (415–420) und ein Personenregister (421–424) gerahmt wird.

Da die einzelnen Beiträge aufgrund ihrer argumentativen Dichte und komplexen Kritik in einer Rez. nicht angemessen gewürdigt werden können, folgen nur einige kursorische Anmerkungen, die sich insbesondere auf die Replik von H. beziehen. Dieser insistiert darauf, dass sich die Moral „aus praktischer Vernunft *allein* begründen“ (368) lasse. Und doch ist diese Vernunft auf Sinnpotenziale der Religion angewiesen, um aus diesen Inhalte zu destillieren, „die für die *gattungsethische Einbettung* unseres moralischen Selbstverständnisses als verantwortlich handelnder Personen eine Rolle spielen. Auf dieser tiefer liegenden anthropologischen Ebene, wie wir uns als Gattungswesen verstehen wollen, entscheidet sich die Frage, ob so etwas wie moralische Gebote, oder Normen überhaupt, noch zählen können oder sollen“ (371). Kommt es hier zu einer Erosion oder Verschiebung des moralischen Selbstverständnisses der menschlichen Gattung, dann – so verstehe ich die Stoßrichtung des H.schen Arguments – ließe sich die Moral hypothetisch immer noch ausschließlich aus praktischer Vernunft begründen – allein: Im Zusammenhang mit der Begründung moralischer Normen brächte kein Mensch ein solches Selbstverständnis noch auf. Will aber niemand moralisch sein, kommt es im Zuge dieser Entscheidung faktisch zum Programmabsturz sämtlicher in Anschluss an Kant entworfenen Vernunftmoralen (vgl. auch 382).

Interessant ist H.' Plädoyer für eine „heiße“ Religion, das er gegen das Religionsverständnis von Richard Rorty in Stellung bringt. Es wendet sich letztlich gegen eine bloße Ethisierung der Religion beziehungsweise die Reduktion auf ihr therapeutisches Potenzial, die dann noch mit einer Privatisierung einhergeht. Eine solche „Art von ‚lauwarmer‘“ Religion, die sich in psychologischen Impulsen zu mitleidsfähigem Verhalten auflöst und jeden kognitiven Stachel verliert, wird in der Welt nichts mehr bewegen. Eine solche Religion ist auch für die Reproduktion jener „unbegründbaren Hoffnung“, die auf eine Veränderung der öffentlichen Ziele abzielt, irrelevant, – obwohl sie doch nur um dieses Zieles willen toleriert werden soll“ (392). Zugleich ist H. aber nicht wirklich an einer philosophischen Auseinandersetzung mit theologischen Entwürfen interessiert. Mit bestimmten zeitgenössischen Ansätzen (zum Beispiel dem einer neuen Politischen Theologie von Johann Baptist Metz) sympathisiert er, „aber nur in der halbherzig-ambivalenten Weise eines Außenstehenden, der weiß, dass wir in unseren Breiten vom biblischen Erbe leben und über der Profanierung dieses Erbes die moralische Sensibilität nicht verlieren dürfen, die einmal allgemein religiös eingeübt worden sind“ (405). In dieser Hinsicht wird man den Verdacht nicht los, dass sich das H.sche Interesse an der Religion in einer Instrumentalisierung zugunsten der Absicherung des moralischen Selbstverständnisses des Menschen erschöpft.

Wie lässt sich nun – nicht nur in Kenntnis der H.schen Schriften, sondern auch angesichts der höchst anregenden Beiträge dieses Sammelbds. – das Verhältnis von H. zur Religion abschließend (vorerst?) beschreiben? „Vielleicht“ – so formuliert es Herta Nagl-Docekal vorsichtig in einer Frage – „ist Jürgen Habermas doch – frei nach Adorno – solidarisch mit der Religion ‚im Augenblick ihres Sturzes‘“ (119)? A. BOHMEYER

PERSONAL IDENTITY AND RESURRECTION. How do we survive our death? Herausgegeben von Georg Gasser. Farnham: Ashgate 2010. XIV/277 S., ISBN 978-1-4094-0493-4.

Was erwartet uns nach unserem Tod? Eine Antwort auf diese Frage, die das christliche Dogma gibt, ist die Auferstehung der Toten und das ewige Leben. Doch wie ist diese Antwort zu verstehen? Die im vorliegenden Bd. versammelten 14 Beiträge belegen, dass in jüngerer Zeit zunehmend auch Fragestellungen in die analytische (religions-)philosophische Debatte Aufnahme finden, deren Ursprung im Bereich der systematischen Theologie, genauer der Eschatologie, liegt.

Bei der Leitfrage der diesem Bd. zugrundeliegenden Konferenz, die im Sommer 2008 unter dem Titel „How do we survive our death?“ (dem Untertitel des Bds.), in Innsbruck-Obergurgl stattgefunden hat, handelt es sich um einen Gegenstand, der im Randbereich zwischen Theologie und Philosophie anzusiedeln ist. Die theologische Frage nach der Möglichkeit personaler Auferstehung steht nämlich in engem Zusammenhang mit der philosophischen Frage nach der diachronen Identität, der Identität einer Person durch die Zeit – fußt doch die christliche Lehre von der Auferstehung auf der Identität