

anderen in neuerer Zeit gründlich diskutiert. Auch A. widmete sich in *The Ethics of Identity* (2005) der Frage, wie sich Selbstbilder gesellschaftlich konstituieren. Interessant ist nun, dass er diese Frage eng mit der Anerkennungsthematik verknüpft. Entscheidend sind für ihn die beiden in Kap. 5 erwähnten Zusammenhänge, die vielfach illustriert werden.

Allgemein befindet sich das Werk im Grenzgebiet zwischen Philosophie, Geschichte und Soziologie, teilweise auch der Sozialpsychologie. Historisch Interessierte kommen durch die detaillierte Beschreibung der Verläufe, die insgesamt vielen Namen und Jahreszahlen, auf ihre Kosten – Details, die für eine rein philosophisch orientierte Argumentation vielleicht nicht notwendig wären. Besonders in den ersten vier Kap. nimmt die historische Darstellung viel Raum ein, die dazugehörigen Analysen kommen etwas zu kurz. A.s eigene Argumentationslinien verlieren sich bisweilen unter der Fülle des Materials, den Zeitzeugnissen und Stellungnahmen. Erst im letzten Kap. werden Gesichtspunkte systematischer zusammengeführt, Einwände oder problematische Themen wie der Zusammenhang von Ehre und Gewalt aber auch eher kurz angerissen.

Die Grundfrage, wie Ehre und Moral sich zueinander verhalten, wird nur unscharf beantwortet. Stellenweise scheint A. die Motivation durch moralische Gründe derjenigen aus Gründen der Ehre entgegenzusetzen (12; 187). Wenn er aber betont, dass des Respekts „würdig zu sein“ Ursache echter Anerkennung sein sollte (33; 214), man den Maßstäben nicht wegen des Ansehens, sondern um ihrer selbst willen genügen sollte (35), und erwähnt, man müsse die Ehre „in den Dienst des Guten stellen“ (185), scheint die Moral dann doch eine große, sogar fundamentale(re) Rolle zu spielen.

Dass Ehre ein starker Motivationsfaktor ist, kann A. zweifellos belegen; wie hoch aber ist ihr Stellenwert wirklich einzuschätzen? Gruppen, die sich in den Beispielen zwei und drei für den Wandel einsetzen, müssen sich zunächst aus einzelnen Menschen bilden, die von Argumenten überzeugt werden. Der Verweis auf die „nationale Ehre“ ist nur eines dieser vielen Argumente und vielleicht (nur) dann ausschlaggebend, wenn Unrecht – im Falle der Ehrenmorde häufig eine „Bestrafung“ der Opfer, nicht der Täter – gar nicht als solches wahrgenommen wird. Offen bleibt vor allem, ob Ehre ein ganz von außen bestimmter oder ein innerlicher Motivationsfaktor ist. Soziologisch betrachtet ist fast keine Begründung dafür notwendig, dass sich ein gesellschaftlicher Wandel immer dann vollzieht, wenn die Anzahl von Menschen innerhalb eines Staates oder die Anzahl der Staaten, die eine Praxis ablehnen, überwiegt *und* die Minderheit dann entsprechend motiviert. Sowohl die Anfänge eines solchen Umbruchs, die Entstehung der Mehrheit, als auch die schwierigen Fälle, wo sich eine (quasi „sektiererische“) Minderheit bewusst durch Abgrenzung definiert, werden hierdurch jedoch nicht abgedeckt. Diese Gruppen sind immun gegenüber Anerkennung von außen, die Missbilligung der Umgebung stärkt sie sogar. Allein der Gedanke der Scham vor sich selbst (16 f.), des der Anerkennung auch „Würdigseins“, könnte hier weiterhelfen.

Das Buch wendet sich an eine breite Leserschaft, ist großzügig gedruckt und passagenweise im Romanstil geschrieben. Es liest sich daher – auch dank der flüssigen Übersetzung – schnell; vertiefende Bemerkungen zu wissenschaftlichen Quellen finden sich erst im 15-seitigen Anhang. Worin besteht, abgesehen von den systematischen Anfragen, der Wert des Buches? Das empirische Material ist, wenn auch detailliert dargestellt, von einer in der Philosophie ungewöhnlichen Bandbreite, die auch die anderen Bücher A.s auszeichnet. Es handelt sich zum einen um ein Buch, das gut geeignet ist, die ethische Diskussion um die Rolle der Ehre neu anzustoßen. Zum anderen kann das Werk aber als wichtiges politisches Buch gelten, das nicht in erster Linie auf die philosophische Forschung zielt, sondern auf gesellschaftliche Veränderung. Es dürfte A. gelungen sein, nicht nur ein Bewusstsein für drängende moralische Probleme zu schaffen, sondern auch für konkrete Ansatzpunkte, diese zu lösen.

M. SCHWARTZ

JOHNSTON, MARK, *Surviving Death*. Princeton: Princeton University Press 2010. 393 S., ISBN 978-0-691-13012-5.

Wie lässt sich vor dem Hintergrund einer naturalistischen Weltansicht, welche die Existenz Gottes und unsterblicher Seelen ausschließt, von einem Weiterleben der menschlichen

chen Person nach dem Tod sprechen? In *Surviving Death* geht Mark Johnston (= J.) dieser Frage nach. Für den Autor handelt es sich hierbei nicht um ein philosophisches Glasperlenspiel, sondern um ein Problem für die Begründung der Moral: Durch eine naturalistische Deutung der Welt erscheint nämlich der Tod als großer „Gleichmacher“; Hoffnung auf eine – wie auch immer auszubuchstabierende – ausgleichende Gerechtigkeit nach dem Tod scheint ausgeschlossen. Ungehört scheinen die Schreie der Opfer der Geschichte im Universum zu verhallen, während Täter und Profiteure unbestraft davonkommen. J. bemerkt: „[...] if the world itself is deaf to these cries then it can be rational to care less about the deliverances of the moral point of view“ (8). Seine Sorge ist, dass eine naturalistische Weltsicht die Bemühungen, das Gute zu tun (v. a. wenn es persönlich zum Nachteil gereicht), unterminieren könnte. Dieser Gefahr will er durch den Aufweis entgegenwirken, „that there is something in death that is better for the good than for the bad“ (13), und zwar deswegen, weil „the good, but not the bad, can overcome death, in part by seeing through it“ (14).

Das Buch besteht aus fünf Kapiteln, welche J. im Rahmen der Carl G. Hempel Lecture Series an der Princeton University vorgetragen hat. An jedes Kapitel schließt ein Abschnitt mit Fragen des Publikums und Antworten des Autors an. Die einzelnen Kapitel sind breit angelegt und enthalten oftmals Exkurse in Spezialdiskussionen, deren Bedeutung im Verlauf der weiteren Argumentation nicht immer klar ersichtlich ist. Eine stringenter Darstellung des Argumentationsgangs hätte daher die Lektüre des Buches wesentlich erleichtert.

Ich lege in dieser Besprechung zuerst die Argumentation der fünf Kapitel dar. Dann diskutiere ich die Frage, inwiefern J. der selbstgestellten Aufgabe gerecht wird.

Im ersten Kap. „Is Heaven a Place We can get to?“ entwickelt J. einen Begriff vom guten Menschen. Der gute Mensch ist nicht (nur) auf seine eigene Existenz ausgerichtet, sondern ebenso auf die Existenz seiner Mitmenschen. Indem er sich vom egozentrischen Bezug auf die eigenen Interessen befreit, nimmt der gute Mensch die Haltung der *Agape* ein, welche Johnston auch in großen Weltreligionen als ethisches Ideal verankert sieht. Der Blick ist offen für die gerechtfertigten Interessen anderer, und daher ist der gute Mensch ein „caretaker of humanity, in himself just as in others“ (14). Er identifiziert sich primär nicht mehr mit sich selbst, sondern mit dem „onward rush of humankind“ (14). Daher erscheint der eigene Tod dem guten Menschen als ein geringeres Übel denn jemandem, der primär oder gar ausschließlich seine eigenen Interessen im Blick hat. Die Ausrichtung auf das Gute hin befreit von der Haltung des egozentrischen Selbstbezugs, welche den eigenen Tod als großes Übel erscheinen lässt. Was rechtfertigt die Haltung der „Agape“? J. argumentiert im Wesentlichen für zwei Thesen: (i) Der Begriff des individuellen Weiterlebens nach dem Tod erweist sich als problematisch, wenn nicht sogar inkohärent. (ii) Es gibt keine guten Gründe, ein diachrones personales Selbst in einem metaphysisch robusten Sinn anzunehmen.

Die erste Argumentationsschiene verankert J. im Kontext der komplexen Debatte zu personaler Identität und christlicher Auferstehungshoffnung. In seinen Augen stehen die Karten für eine überzeugende Verteidigung des Glaubens an die eigene leibliche Auferstehung schlecht: Zum einen sieht J. die metaphysische Beschaffenheit unserer Körper strikt im Diesseits verankert, „unless something very weird is happening at death“ (36). Zum anderen argumentiert er dafür, dass ein psychologisches Identitätskriterium sowohl vor dem Hintergrund drei- als auch vierdimensionaler Ontologien problematisch ist (57–80). Sein Fazit lautet daher, dass eine Metaphysik der Auferstehung sowohl unter dem Vorzeichen eines psychologischen wie auch eines Körper-Kriteriums personaler Identität fraglich bleibt.

Im zweiten Kap. „On the Impossibility of My Own Death“ spinnt J. den thematischen Leitfaden des ersten Kap.s weiter. Da es für die Annahme einer immateriellen Seele weder empirische noch sonstige Anhaltspunkte gebe, könne auch eine Seelentheorie die christliche Auferstehungshoffnung nicht stützen (130–137).

Im Anschluss daran führt J. seine eigene Deutung menschlicher Personen ein. Er fasst die menschliche Person (bzw. unser Selbst) als eine „arena of presence and action“ auf (139). Die grundlegende Idee dieser These besagt, dass unsere einzelnen Erfahrungen und Bewusstseinsakte zwar um ein Zentrum herum strukturiert werden, dieses Zent-

rum jedoch nicht aus einem gleichbleibenden Selbst besteht, sondern leer ist. Es erscheint uns nur so, als ob ein konstantes Selbst bzw. Ich im Zentrum dieses Bewusstseinsfelds sitzen bzw. dieses als sein Träger erzeugen und strukturieren würde.

Im restlichen Kap. ist der Autor darum bemüht, diese These plausibel zu machen. Hierfür stellt J. u. a. Überlegungen zur Verwendung des Begriffs „Ich“ (145–164) an und diskutiert die Frage, ob wir gerechtfertigt sind, uns besonders um unsere eigene Existenz zu sorgen („egocentric concern“). J. kann für diese Haltung keine überzeugenden Gründe finden. Einerseits löst sich vor dem Hintergrund von J.s Deutung menschlicher Personen der Referenzgegenstand eines „egocentric concern“ schlichtweg auf. Andererseits sind unsere Persistenzbedingungen unklar, so dass wir selbst bei der Annahme der Existenz eines Selbst nicht wissen, ob dieses durch die Zeit hindurch überhaupt als *dasselbe* Selbst existiert. Aus diesen Überlegungen zieht J. folgende (praktische) Schlussfolgerung: „Perhaps the key to deathlessness is the realization that YOU, in the relevant sense, could not possibly be real – or anyway, not real enough to justify a certain temporally extended pattern of self-concern, which manifests itself in your everyday egocentrism and in your special fear of your own(most) death“ (179).

Im dritten Kap. „From Anatta to Agape“ wird die zuvor dargelegte metaphysische These, dass es kein gleichbleibendes Selbst gibt (J. nennt diese These gemäß der entsprechenden buddhistischen Lehre „anatta“), mit der praktischen Haltung der *Agape* verknüpft: Indem die Haltung des *egocentric concern* offensichtlich guter Gründe entbehrt, legt sich die Haltung eines „impersonal altruism“ (236) nahe. Interessen sind nicht deshalb zu berücksichtigen, weil es die eigenen sind, sondern deswegen, weil sie als solche wert sind, berücksichtigt zu werden. Die Haltung der *Agape* wird somit zu einer praktisch-moralischen Vorgabe, die durch J.s revisionäre Metaphysik der menschlichen Person gerechtfertigt ist.

Im vierten Kap. „What is Found at the Center?“ versucht J. anhand von Gedankenexperimenten aufzuzeigen, dass unser Konzept personaler Identität am besten als soziales Konstrukt zu deuten ist, da es keine „independent justifiers of the dispositions characteristic of future-directed self-concern“ (251) gibt. Da es keine vorgegebenen „Wahrmacher“ für personale Identität gibt, ist personale Identität als sozial vermittelter Begriff zu verstehen. Jemand lernt „the appropriate extent of his future-directed concern by being brought up within an unquestioned (even if not fully determinate) narrative of personal identity, a frame taken for granted by the community in which he comes to self-awareness“ (271).

Daher spricht J. von der proteusschen Natur personaler Identität. Wie Proteus keiner festen Gestalt unterliegt, so entbehren auch wir vorgängig festgelegter Persistenzbedingungen. Wir können diese vielmehr durch unsere Dispositionen in Bezug auf zukünftige Interessen selbst festlegen bzw. abändern. J. schreibt: „The concrete embodiment of our identities as persons is in a certain way up to us to fill out; what we can survive, and the resultant facts of personal identity, are in a certain way response-dependent“ (283–4).

Diese Auffassung personaler Identität ist wesentlich für J.s Behauptung, dass wir unseren Tod überleben können: Personale Identität ist nicht metaphysisch grundgelegt, sondern hängt von der Ausrichtung unserer Interessen ab. Ein Leben gemäß der Haltung der *Agape* implementiert personale Identität auf eine Art und Weise, die nicht mit unserer biologischen Existenz zusammenfällt. Personale Identität wird dabei so „rekonfiguriert“, dass die (zu erwartenden) gerechtfertigten Interessen im Strom der Menschheit Ausgangspunkte der eigenen Lebensgestaltung werden. Ein solches Leben vollzieht sich nicht mehr innerhalb der engen Grenzen der eigenen Existenz, sondern überall dort, wo gerechtfertigte Interessen instanziiert werden. Insofern bedeutet ein Leben gemäß der *Agape* ein Überleben des eigenen (biologischen) Todes.

Im fünften Kap. „A New Refutation of Death“ führt J. diese Konzeption des Überlebens im „onward rush of humanity“ näher aus. Zuerst diskutiert er in diesem Zusammenhang die Unterschiedlichkeit seiner Position der Nicht-Existenz eines permanenten Selbst zu Parfitts reduktionistischem Personenverständnis (306–316), dann reflektiert er die eigene Position im Licht der Philosophie Schopenhauers und Nietzsches (342–353). Abschließend betont J., dass die Haltung der *Agape* die Chance auf ein gelingendes Leben

zwar erhöht, da es weitgehend frei von Angst vor Verlust, Tod, mangelnder Anerkennung und fehlender Belohnung gelebt wird, aber es enthält keine Garantie, dass eine gute Person den ihr gebührenden Lohn noch in ihrem Leben erhält. Dies hängt wesentlich davon ab, wann und wo die Früchte der Saat des guten Menschen aufgehen (356).

„Surviving Death“ ist ein anregendes Buch mit zahlreichen diskussionswürdigen Überlegungen. So würde etwa J.s Analyse der personalen Identitätsdebatte oder seine Deutung personaler Identität als sozial vermitteltes Konstrukt eine genauere Diskussion verdienen. Ebenso lässt sich seine These, dass das besondere Interesse an der eigenen Existenz (*egocentric concern*) nicht gut begründet sei, kritisch hinterfragen. Zu diesen Themenbereichen gibt es bereits ausführliche Diskussionen, weshalb ich an dieser Stelle dazu nichts hinzufügen möchte.

Vielmehr wende ich mich näher der Ausgangsthese J.s zu. Wie angemerkt, ist er bemüht aufzuzeigen, dass auch eine naturalistische Weltsicht guten Personen eine Form von Weiterleben über den biologischen Tod hinaus in Aussicht stellen kann, was egozentrierten Menschen hingegen verschlossen bleibt, und dass diese Aussicht unser moralisches Verhalten begründend stützen kann. Meines Erachtens überzeugt J.s Argumentation allerdings nicht, und zwar aus folgenden Überlegungen:

Erstens wirft J.s metaphysische Deutung der menschlichen Person die Frage auf, weshalb jemand, der die *Anatta*-Lehre ernst nimmt, überhaupt noch ein besonderes Interesse am eigenen Überleben haben sollte. Die Aussicht, dass die Haltung der *Agape* eine Form von Weiterleben wahrscheinlich macht, sollte für eine solche Person kein besonderes *Movens* darstellen, entsprechend zu handeln. Vielmehr dürfte für den tugendhaften Menschen die entscheidende Handlungsmotivation, das Gute zu tun, darin bestehen, dass es das Gute ist, und als solches getan werden soll.

Zweitens zeigt J. m. E. nicht näher den Zusammenhang zwischen moralisch schlechtem (*bad*) Handeln und der Angst vor dem eigenen Tod auf. Er scheint vielmehr vorauszusetzen, dass moralisch schlechte Menschen primär auf sich selbst bezogen sind und daher Verlust und Tod als großes Übel empfinden. Es lässt sich allerdings ohne Weiteres vorstellen, dass jemand primär selbstbezogen handelt und hierfür auch moralisch bedenkliche Mittel einzusetzen bereit ist, aber trotzdem Verlust und Tod mit stoischer Gelassenheit hinnimmt. Dass ein Weiterleben im „onward rush of humanity“ durch das entsprechende Verhalten unwahrscheinlicher wird als bei einer guten Person, dürfte insofern kein großes Übel darstellen, als durch die stoische Haltung dem Fortwirken der eigenen Lebensprojekte und Interessen keine besondere Bedeutung beigemessen wird.

Drittens wäre zu klären, ob nur die Haltung der *Agape* zu der von J. dargestellten Form des Weiterlebens führt oder ob andere Haltungen hierfür nicht ebenso in Frage kommen. Denken wir etwa an Alexander den Großen, Caesar oder Napoleon. Obwohl moralisch durchaus fragwürdige Persönlichkeiten, ließe sich dafür argumentieren, dass ihr Leben insofern nicht selbstbezogen war, als sie mit ihrem Mut, ihrer Ausdauer und der Aufopferung ihres persönlichen Lebens große Visionen im Blick hatten, welche im Strom der Menschheit verwurzelt sind. Schließlich sind die von ihnen verfolgten Interessen weiterhin präsent und finden bei zahlreichen Menschen Bewunderung. Es scheinen also auch andere Haltungen als nur jene der *Agape* ein Überleben in J.s Sinn zu ermöglichen. J. müsste zusätzlich dafür argumentieren, dass ausschließlich die Haltung der *Agape* den eigenen Tod überleben lässt oder zumindest „besser“ überleben lässt als andere Haltungen. Andernfalls wird J.s Behauptung, dass „the good, but not the bad, can overcome death“ (14) unterminiert.

Viertens stellt sich die Frage, inwieweit eine theistische Weltdeutung vor dem Hintergrund von J.s Zielsetzung nicht doch eine herausfordernde Alternative darstellt. J. schließt sein Buch mit der Bemerkung, dass „goodness [...] a reasonable form of heroism“ (357) bleibe. Das Bemühen, stets gut zu handeln, kann in der Tat in unserer Welt als eine Form von Heroismus verstanden werden. J. will zur Begründbarkeit dieser heroischen Haltung beitragen und beansprucht hierfür die Aussicht auf ein Leben nach dem Tod. Bemüht jemand diese Begründungsstrategie, dann scheint mir allerdings der Begriff der Hoffnung auf ein Jenseits innerhalb theistischer Weltdeutungen um einiges vielversprechender zu sein als J.s Überlebensszenario. Denn die Hoffnung auf ausgleichende Gerechtigkeit und die Möglichkeit des Trostes für alle die unschuldigen und un-

bekannten Opfer der Menschheitsgeschichte bleiben deutlich außerhalb der Reichweite von J.s Projekt. Insofern scheinen die Grenzen dieses Projekts enger gezogen zu sein, als J. im Eingangskap. hat anklingen lassen. *Surviving Death* kann aber als ein kreativer Vorschlag gelesen werden, wie redlich bemühte Menschen mit Hilfe der (aktuellen) Philosophie die Angst vor Verlust und Tod überwinden können. G. GASSER

2. Biblische und Historische Theologie

BOYARIN, DANIEL, *Abgrenzungen*. Die Aufspaltung des Judäo-Christentums (The partition of Judaeo-Christianity <dt.>). Aus dem Amerikanischen von *Gesine Palmer* (Arbeiten zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte; Band 10 / Arbeiten zur Bibel und ihrer Umwelt; Band 1). Dortmund: Lehrhaus / Berlin: Institut Kirche und Judentum 2009. 373 S., ISBN 978-3-934943-31-5 (Lehrhaus); ISBN 978-3-923095-70-4 (Inst. Kirche und Judentum).

Daniel Boyarin (= B.), Professor an der University of California in Berkeley, hat hier ein interessantes und zugleich hochbedeutsames Buch vorgelegt, an dem er viele Jahre lang gearbeitet hat. Es enthält Untersuchungen, die zu einem Paradigmenwechsel in unserem traditionellen Verständnis vom Ursprung des Christentums aus dem Judentum führen. In seinem Werk stellt er ein neues Konzept vor, das schon deshalb Vertrauen erweckt, weil der jüdische Autor nicht nur den Talmud bestens kennt, sondern ebenso mit dem Neuen Testament und vor allem den christlichen Kirchenvätern vertraut ist. So kann er die Entwicklung der verschiedenen jüdischen und judäo-christlichen Gruppierungen in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten genau beobachten. In seinen Untersuchungen kommt er zu dem Ergebnis, dass sich das Christentum nicht schon bald nach dem Tod und der Auferstehung Jesu im ersten Jahrhundert n. Chr. aus dem Judentum entwickelt und gelöst hat und dass auch das damalige Judentum nicht einfach der Mutterboden bzw. die Wurzel des Christentums ist, sondern dass sich beide – das Judäo-Christentum und das rabbinische Judentum – als verwandte jüdische Gruppierungen verstanden, die noch jahrhundertlang nebeneinander gelebt haben. Statt Mutter und Tochter waren sie eher „wie siamesische Zwillinge, die an der Hüfte zusammengewachsen sind“. Sie haben sich gezannt und vertragen, miteinander diskutiert und gegenseitig angeregt, ehe es zur endgültigen Spaltung kam, die durch die christliche Dogmenentwicklung und die Endredaktion des Talmud gefördert und schließlich im 6./7. Jhdt. endgültig besiegelt wurde. Im 2.–4. Jhdt. konnten Christen noch in Synagogen gehen, den Sabbat halten und Pessach feiern, während Juden mit den Judenchristen an Jesus glauben und darüber ernsthaft nachdenken konnten, ob es eine Dualität zwischen Gott und seinem Wort („Logos“) gebe. Damals überquerten Ideen, Praktiken und auch Innovationen die Grenze noch in beide Richtungen. Manche Leute weigerten sich sogar, überhaupt von einer Grenze zu sprechen.

B. geht auch der wichtigen Frage nach, was denn die Gründe für die verhängnisvolle Spaltung waren, aus der schließlich zwei Religionen hervorgingen. Er zeigt, dass die Begriffe „Religionen“ und auch „Judentum“ nicht schon von Anfang an da waren, sondern erst langsam von Christen entwickelt wurden, um die beiden Richtungen deutlich voneinander abzugrenzen. Bei diesem Prozess wurden die zunächst noch verschiedenen Gruppen allmählich in Religionen verwandelt. Eine der Hauptursachen für diese „Abgrenzungen“ – so der Titel des Buches – lag auf beiden Seiten in dem allmählichen Erstarken einer Orthodoxie, die dazu beitrug, eine jeweils eigene Identität herauszubilden und sich von anderen Gruppen zu unterscheiden, die rasch diskriminiert wurden. Frühe christliche Zeugnisse aus dem beginnenden 2. Jhdt. dafür sind eine antijüdische Polemik Justins, des Martyrers, und ein Brief des Ignatius von Antiochien, in dem er sagt: „Es ist monströs, von Jesus Christus zu sprechen und das Judentum zu praktizieren.“ So wurden die Juden zu Monstern, während gleichzeitig die Rabbinen den Judenchristen den Stempel des Unreinen und Verdorbenen aufdrückten. Im weiteren geschichtlichen Prozess wurde der griechische Begriff „Häresie“, der eigentlich nur „Partei“ bedeutet, reli-