

Schaefflers die Betonung des Zusammenhangs von transzendentalphilosophischer Erkenntnistheorie und Gebetslehre. Denn erst die Einsicht in die drohende Dialektik des theoretischen Vernunftgebrauchs eröffne den Blick für „die Plausibilität eines Betens, das als Sprachhandlung dem Denken die für die Fähigkeit der Erfahrung notwendigen Koordinaten von Ich-Konstanz und Weltkohärenz wieder gewährt“ (297). Schaeffler geht also davon aus: „Denken braucht Beten“ (ebd.). Nach Deutsch gilt es bei einer theologischen Rezeption von Schaefflers Gebetslehre freilich abzuwägen, ob es vertretbar ist, ohne Wenn und Aber die Position Schaefflers zu übernehmen und damit „in Kauf zu nehmen, die religiöse Wirklichkeit des Gebetes eventuell auf ein transzendentalphilosophisches Prokrustesbett zu spannen“ (298f.) Andererseits stellt Deutsch positiv heraus, Schaefflers Überlegungen zum Gebet eröffneten einen Raum, in dem Rahners und von Balthasars Gebetstheologien einander begegnen und kritisch weitergeführt werden könnten. Walser macht die Bedeutung der Gebetslehre Schaefflers an zwei Thesen fest. Erstens, so schreibt er, betone Schaeffler zu Recht, das Gebet sei „als dialogisches Phänomen nur dann angemessen beschrieben, wenn beide Seiten des Dialogs ausreichend einbezogen werden“ (22f.), und zweitens betone er entgegen einem von bestimmten mystischen Traditionen beeinflussten Gebetsverständnis, welches das Schweigen vor dem Geheimnis des Göttlichen zur Höchstform des Betens erhebt, zu Recht die Sprachlichkeit des Gebetes.

Als Fazit bleibt: Schaefflers provokante These, dass der transzendentalphilosophische Ansatz der einzig gangbare Weg sei, einen autonomen Gottesbegriff zu entfalten und so der Religion auf säkularem Feld ihre Bedeutung zu sichern, hat in dem vorliegenden Sammelband ein vielstimmiges Echo gefunden. Dies entspricht der aktuellen philosophischen Großwetterlage, die nicht durch die Dominanz einer bestimmten Schulrichtung gekennzeichnet ist, sondern durch einen Pluralismus unterschiedlicher Ansätze. Um das transzendente Denken ist es – darin dürfte Irlenborn Recht haben – in den letzten Jahren stiller geworden. Denn es gibt derzeit zweifellos eine Tendenz zur Detranszendentalisierung im Kontext pragmatistischer Entwürfe. Hinzu kommt die wachsende Rezeption analytischen Denkens. Hohmann hat mit Recht auch auf die Bedeutung erstphilosophischer Ansätze im deutschen Sprachraum hingewiesen. Trotz des Bedeutungsverlusts transzendentalen Denkens billigt Irlenborn Schaefflers komplexem transzendentalphilosophischen Entwurf „eine Ausnahmestellung [...] im Feld der Religionsphilosophie“ (37) zu. Profiliert ist Schaefflers Denken aber noch in einer anderen Beziehung. In Zeiten, in denen, wie Nitsche betont, kulturelle und religiöse Vielsprachigkeit zu einer „Standardforderung im interreligiösen Gespräch“ (236) avanciert – Nitsche nennt hier als Beispiel den religiösen Virtuosen, der den Weg religiöser Mehrsprachigkeit und transversaler Glaubenspraxis beschritten hat –, verdient es zweifellos Beachtung, dass man in Schaefflers Werk von einer, wie Koritensky formuliert, „spezifische(n) Eigenperspektive“ (252) ausgehen kann, welche diejenige des Christentums ist.

H.-L. OLLIG SJ

DREIER, HORST, *Säkularisierung und Sakralität. Zum Selbstverständnis des modernen Verfassungsstaates* (Fundamenta Juris Publici; 2). Tübingen: Mohr Siebeck 2013. XIII/151 S., ISBN 978-3-16-152962-7.

Horst Dreier [= D.], heute ordtl. Professor an der juristischen Fakultät Würzburg, half dort als Assistent am Lehrstuhl Hasso Hofmanns und unterstützte neben seiner damaligen umfassenden rechtsphilosophischen Forschung und Lehre bereits intensiv die Studierenden. In jenen Jahren verfasste er neben anderen Werken eine gelehrte und hilfreiche wissenschaftliche Arbeit über Hans Kelsens Ansatz (1986, ²1990); viele weitere Titel folgten. Schließlich gab er als Ordinarius an diesem Lehrstuhl 2004 die inspirierende, wegweisende Festschrift zum 600. Bestehen der Würzburger juristischen Fakultät unter dem Titel „Raum und Recht“ mit heraus. Nun hat D. einen seiner zahlreichen Vorträge zu einer Schrift in vier Kapiteln erweitert und veröffentlicht. In ihr charakterisiert er sein Verhältnis zur Rolle von Religion in Gesellschaft und Staat, stellt dazu zahlreiche interessante Fragen und erarbeitet seine Antworten im Dialog mit abweichenden Weltanschauungen.

Der Kern von D.s Ansatz lässt sich am Ende seiner Schrift auf S. 110f. finden. Er betont dort, dass er eine Resakralisierung von Staat und Verfassungsrecht zutiefst ab-

lehne. Es solle und dürfe sich keine im politischen Gemeinschaftsleben notwendige Einheit durch religiöse Einwirkung bilden. „Geistlichen Mächten“ stehe es nicht zu, einen maßgeblichen Einfluss in der politischen Sphäre auszuüben, Politik zu betreiben und politische Einheiten zu schaffen. Grundsätzlich sei auf die Hilfe einer jeder Religion zu verzichten – wohlmerkt: auf der politischen Ebene! Es folgt der tiefste Grund: Erst eine solche Abtrennung „ermöglicht freie demokratische Selbstbestimmung ebenso wie autonome religiöse und weltanschauliche Selbstfindung“. Andererseits achtet D. unter dieser Rücksicht das ins persönliche Leben übernommene Glaubensbekenntnis. Einem Glauben zu folgen könne jedoch nie Rechtspflicht sein.

Um zu diesen Schlusssätzen zu gelangen, charakterisiert D. unsere Zeit, besonders ihren Verlauf seit der Französischen Revolution, leugnet Existenz und Notwendigkeit sakraler Elemente im modernen, dem „säkularen“ Staat und begründet, weshalb für ihn das Christentum in der Moderne die Menschenwürde nicht genügend einforderte. D. stellt diese seine Position in Sätzen heraus, die allein wegen ihrer Einfachheit eindrucksvoll die obigen Behauptungen vorstellen. Ich möchte mir nur drei Bemerkungen erlauben und sodann auf einen Abschnitt noch dankbar eingehen.

Die erste Bemerkung richtet sich mehr an die Adressaten dieses Buchs. Es galt die nicht nur sympathische, sondern auch vertretbare Position D.s genau für die Urkirche und die Jahre bis zu Konstantins Öffnung des Staates für das Christentum: Für die christlichen Gemeinden innerhalb des Römischen Reiches bis vor die Konstantinische Wende wirkte genau jenes Verhältnis, welches D. für heute als das notwendige, würdige Verhältnis begründet: Zum einen hatte damals ein Mensch die Freiheit, seinen Glauben zu suchen und höchstpersönlich zu leben, zum anderen hatten Pflichten eines Gläubigen gegenüber der weltlichen politischen Gemeinschaft bestanden. Eine Rückkehr zu diesem Status und Statusverhältnis ist nicht ausgeschlossen und existiert auch in manchen Staaten. Ein solcher Status – so ist es auch meine Ansicht! – nützt mehr, als er schadet. Auf Konflikte zwischen Glaubenshaltung und Staatspflichten antwortet Ap 5, 29.

Zweitens ist festzuhalten, dass zahlreiche Christen immer von ihrer Kirche forderten, Menschenwürde und Menschenrechte zu respektieren, so z. B. Francisco Suárez für den Umgang mit Häretikern in „De Fide“, Beginn des 17. Jhdts. [Op. Om.; tom. XII]: Das Verhältnis zwischen Institution und Mensch soll vom Menschen her bestimmt, eingeschränkt und deshalb möglichst zurückhaltend entwickelt werden. So jedenfalls lautet die zutiefst richtige Forderung!

Drittens ist selbst innerhalb eines solchen Verhältnisses die Existenz böser Handlungen gewiss und ihre Zahl wahrscheinlich nicht niedriger als in anderen Verhältnissen. Es vermag ja die böse, schädliche, verbrecherische Handlung im Namen der Freiheit, der Gleichheit, der Selbstbestimmung zu erfolgen. Das Böse kann sich tarnen.

Ausführlich wendet sich D. im dritten Kap. Werken Carl Schmitts (1888–1985) zu, wie der „Politische[n] Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität“ (1922, 21934), „Römischer Katholizismus und politische Form“ (1923, 21925) und „Politische Theologie [...] II“ (1970). Schmitt gehe es darum, so D., eine auf die Offenbarung gegründete Politische Theorie zu entwickeln (75) und mit ihr einen politisch-theologischen Kampf auszufeuchten (76). Ohne in diese Lesarten der Schmittschen Vorschläge und der Antworten auf sie genau einzutreten, bleibt anzumerken, dass D. verständlich auf sie zu- und in sie einführt; er stellt außerdem bedenkenswerte Auslegungen vor (z. B. die E. W. Böckenfördes). Doch will ich auf jene andere, vor 1933 einsetzende Phase C. Schmitts aufmerksam machen, in der er – von „Ordnung“ und „Ort“ ausgehend – um das Recht auf Großräume, das richtige Leben in ihnen und das jeweilig angebrachte Verhältnis des einen Großraums zu dem anderen Großraum ringt. Der Gottesbezug des Menschen spielt für Schmitt hierbei keine Rolle; die Würde des Menschen lässt er unerwähnt. So wichtig und spannend dieses „säkulare“ Ringen Schmitts auch ist: Es entbindet m. E. keineswegs von der gewaltigen Aufgabe, unser Verhältnis zu Ordnung und Ort so zu gestalten, dass keines Menschen Würde dadurch gefährdet, sondern dass sie vielmehr gewahrt und gefördert wird. Nicht zum ersten Mal wird damit auch sichtbar: Sobald das – öffentliche – Leben von Gott, Religion und der Kirche absieht, rücken andere Kräfte an die frei gewordenen Stellen: statt „Gott“ z. B. die anonyme Kraft des Großraums und statt christlichem Leben das bloße Überleben. Ihnen sollen sich, so Schmitt, die Bewohner

unterwerfen. Eine solche Unterwerfung würde allerdings, so betone ich, eine höchst menschengefährliche Säkularisierung und eine rücksichtslose Unterwerfung des Menschen unter den sich als „heilig“, „sakral“ ausgehenden Großstaat einleiten. Mit dem Blick auf diese Gefährdung des Menschen, die C. Schmitt m.E. für unvermeidbar und aus Not für bejahbar hielt, erlaube ich mir, D.s Blick auf C. Schmitt zu vervollständigen.

D. sei für seine insgesamt aufrüttelnde Schrift gedankt.

N. BRIESKORN SJ

AUDI, ROBERT, *Moral Perception* (Soochow University Lectures in Philosophy). Princeton: University Press 2013. XII/180 S., ISBN 978-0-691-15648-4.

Das Buch geht zurück auf Vorlesungen an der Soochow University in Taipeh (Taiwan) im März 2011. Es gibt, so die These, eine moralische Wahrnehmung, die wie die alltägliche Wahrnehmung der uns umgebenden Dinge eine Antwort auf die Wirklichkeit ist. Audis (= A.) Anliegen ist es, die Objektivität der Ethik zu untermauern und damit einen Beitrag zur philosophischen Grundlegung des interkulturellen Verstehens zu leisten. – A. bringt folgendes Beispiel. Wir sehen, dass ein Mann seine Frau ins Gesicht schlägt, weil sie ihn bittet, vor der Heimfahrt nicht noch einen weiteren Whisky zu trinken. In diesem Fall wissen wir aufgrund unserer Wahrnehmung, dass er ihr ein Unrecht zugefügt hat. Unser Wissen beruht nicht darauf, dass wir den Fall unter moralische Gesetze subsumieren, sondern auf unserer Wahrnehmung. We „not only see the wrongdoing but also know *perceptually* that he wronged her, we know this non-inferentially, on the basis of our adequate perceptual grounds. Our need for this perceptual basis manifests an epistemic dependence, but not an inferential, premise-dependence. Our grounds are perceptual, not propositional“ (61f.). Wir können sehen, wie der Mann seine Frau schlägt. Aber, so ist zu fragen, können wir auch wahrnehmen, dass diese Handlung ein Unrecht ist? Lässt eine moralische Eigenschaft sich wie eine physische Eigenschaft wahrnehmen? Wir müssen zwischen zwei Arten von Eigenschaften unterscheiden, die wir ohne Folgerung unmittelbar erkennen können; A. nennt sie „the *perceptual* and the *perceptible*“ (34f.). Bei der zuerst genannten Art handelt es sich um Sinnesqualitäten, z. B. Farben, Gestalten, Töne; ohne sie gibt es keine Wahrnehmung. „The latter are not at all sensory and include certain moral properties: being wrong, being unjust. [...] Perceptual properties are perceptible, but not all perceptible properties are perceptual.“ Handlungen haben moralische Eigenschaften nicht unmittelbar (*brutely*), sondern auf der Grundlage von (in Folge von) deskriptiven Eigenschaften; moralische Eigenschaften sind keine unmittelbar sinnlich gegebenen Eigenschaften, d. h., sie sind nicht *perceptual*, aber sie können auf der Grundlage von sinnlich gegebenen deskriptiven Eigenschaften wahrgenommen werden (*perceptible*). „An act is not simply wrong, in a way in which an act can be simply a moving of one's hand. It is essential of an act that is wrong that it is wrong on the basis of being a lie, or *because* it is a promise breaking, or as a stabbing, and so forth“ (35f.). Die moralische Wahrnehmung wird konstituiert durch eine Empfindung, die auf einen wahrgenommenen Sachverhalt reagiert („perceptual *response*“). A. spricht von einem „sense of injustice“; dieser regt sich aufgrund einer gewöhnlichen Sinneswahrnehmung, die anzeigt, dass ein Unrecht vorliegt (38f.). Damit ist hingewiesen auf die Bedeutung der Emotionen für die moralische Wahrnehmung. W. D. Ross nennt acht Prinzipien der Prima-facie-Pflicht, die einen großen Teil unserer grundlegenden moralischen Pflicht ausdrücken. A. ordnet diesen Prinzipien Emotionen zu, die anzeigen, ob die entsprechenden Pflichten verletzt oder erfüllt wurden. So fordert z. B. eine dieser Pflichten, niemanden zu verletzen. Wir sind moralisch empört und entrüstet, wenn wir sehen, dass ein Mann ein Kind auspeitscht, weil es Milch verschüttet hat, oder seine Frau ins Gesicht schlägt, weil sie dem freundlichen Kellner zulächelt, der die Gäste an ihrem Tisch begrüßt.

Die hier skizzierte These wird durch Analysen von hohem Niveau aufgewiesen. Im Mittelpunkt stehen die Begriffe *perception*, *intuition*, *emotion* und deren Verhältnis zueinander. Themen sind u. a. der Vergleich von moralischer und ästhetischer Wahrnehmung; die Frage, ob moralische Meinungsverschiedenheiten gegen die Möglichkeit der Begründung moralischer Urteile sprechen; Emotion und Intuition als Quellen des moralischen Urteils.

F. RICKEN SJ