

Italienreise erklärt – eine Suche nach dem Selbst“ (900). – Ähnlich rückt *Th. Pittrof* R.s ‚Gott‘ ins Licht des modernen Polytheismus (401–412), „der Inflationierung der religiösen Semantik um 1900“ (404). 405: „Vorwand‘ einer symbolistischen Poetik für dichterische Freireligiosität?“ 407: „Entsubjektivierung religiöser Rede im Dienst einer Phänomenologie der religiösen Erfahrung?“ Schließlich präsentiert *P. Por* (413–437) R.s „anagogische Gottesvorstellung“: „im Sinn seiner Devise aus den frühen Jahren, ‚Gott ist das älteste Kunstwerk‘, an die sich R. immer gehalten hat“ (424). Der Beitrag, seinerseits recht anagogisch (= esoterisch), mündet in die Deutung der „Triade“ Grabspruch, *Idol* und *Ankunft* (SW 2, 185, 186, 188). – Auf diese Gegenstimmen antwortet nun, religionsphilosophisch (439–473), *L. Wenzler*, ganz in der Offenheit der Welte-Schule. Alle Phänomenologie ist zugleich „hermeneutische Deutung“ (441). Religion ist Umgang mit dem Heiligen, in dem sich die Gottheit offenbart. Für deren Da-sein gibt es keinen Beweis; Gottes Wort erweist sich nur in der Antwort des Menschen. Dass es dem hierbei die Sprache verschlägt „ist auch der Grund, nicht zu schweigen“ (446). In zehn Etappen erhalten wir eine Leseauswahl, beginnend mit den Entstellungen in Kindheit und früher Jugend, dann im Frühwerk. Erneut heißt es, Wissen beraube Gott seiner Gottheit (451); erneut wird eigens erklärt, der Künstler schaffe Gott nicht aus eigener Kraft, sondern als von ihm berührt und angesprochen (452). 453: „Die Geschichte Gottes mit dem Menschen geschieht in einer anderen Dimension als der einer geschichtslosen Metaphysik. [...] Daß Gott ein ‚Werdender‘ ist, gehört für R. zu seinen tiefsten Erfahrungen.“ 459 (R. an Kappus): „Was hält Sie ab, seine Geburt hinauszuerwerfen in die werdenden Zeiten [...] in der Geschichte einer großen Schwangerschaft?“ Und nachdem rechtens der „liebe Gott“ (ein „greiser Wohlmeiner“ heißt es schärfer bei C. S. Lewis) abgewiesen worden ist (461: Herr, sei nicht gut: sei herrlich ...“), andererseits über den Kriegsgesängen die Überschrift „Idolische Entstellung“ steht (R.s Diagnose oder durch R.?), geht es um die Rühmung von Leben und Tod. Zu Gott folgt, meistzitiert im Buch, das Briefwort an I. Jahr: „Statt des Besitzes erlernt man den Bezug“, schließlich, bewusst unkommentiert, der letzte Entwurf: „Komm du letzter, den ich anerkenne ...“ – Das Schlusswort vor dem Anhang mit Verzeichnissen und Registern erhält, zu den Orpheus-Sonetten, *A. Stabl* (475–489: Ein Wehn im Gott). Ihre Rühmung knüpft an die Dennoch-Bejahung der Elegien an. Aus dem fallenden Glück steigt die Übersteigerung. Im Rückgriff auf die ein Jahr zuvor geschriebene *préface* zu Balthazar (Baltusz) Klosowski's Buch über den gefundenen und verlorenen Kater Mitsou. Der Schlusssatz lautet: „Il n'y a pas de chats.“ Es gibt Mitsou nur in Balthazars „tristesse laborieuse“. So, wie es das Einhorn nicht gibt – das ebendeshalb im Schoß der Jungfrau ruhen kann und ebenso im Silber-Spiegel (484f.).

Wäre dies nun zugleich das letzte Wort über Gott und ‚Gott‘ bei R.? Zuvor ließe sich vielleicht fragen, ob wirklich immer Er gemeint ist, wo man es vermutet. So begegnen mir nach wie vor in der mehrfach angeführten Stundenbuch-Strophe „Kein Jenseitswarten und kein Schauen nach drüben ...“ statt der Hände Gottes schlicht die des Todes (des „riesigen Herzhalters“), poetisch nicht minder personifiziert. – Vor allem ruft das Verhältnis von Gott und Liebe nach Klärung in Unterscheidung der Geister. Nach Jean Paul ist Liebe stets die Dank-Antwort auf Liebe, weshalb es nach ihm keine Selbstliebe gibt (so wie das Auge nicht sich zu sehen vermag). Sie ist darum wesentlich Sich-lieben-Lassen (1 Joh 4,19; Joh 13,1–8). Derart ist sie gleichermaßen, ja in einem, ohne Absichten und Selbstbezug wie ohne Angst (um sich und die eigene Freiheit) und ohne Flucht-Gedanken. Über der Alternative von (künstlerischer) Aktivität und tatenloser Passivität läßt sie (Medium!) sich ergreifen. Und zwar nicht von etwas (das nicht lieben könnte), nicht von errichtet Personifiziertem, sondern von der Liebe in Person, dem „Wovonher“ eines schöpferischen „volò, ut sis – et ames“, genauer (Augustin zu 1 Joh 7,8): „diligas“ – in (Richard v. St.-Victor, J. Duns Scotus) condilectione. J. SPLETT

HABERMAS, JÜRGEN, *Im Sog der Technokratie*. Berlin: Suhrkamp 2013. 194 S., ISBN 978-3-518-12671-4.

Der vorliegende 12. Band seiner Kleinen Politischen Schriften, in denen nach den Worten von Jürgen Habermas (= H.) dank einer gewissen Fixierung des Blicks auf die nati-

onale Bühne „prägnante Züge des letzten halben Jahrhunderts deutscher Mentalitätsgeschichte“ (8f.) ihren Niederschlag finden, befasst sich schwerpunktmäßig mit der europapolitischen Thematik, die ihn seit der deutschen Wiedervereinigung umtreibt. Näher geht H. im zweiten und dritten Teil darauf ein. Weiterhin enthält der Band im ersten und vierten Teil auch „über die Tagespolitik hinausgehende Beiträge“ (10).

Die drei Beiträge des ersten Teils nehmen mit dem Verhältnis von Juden und Deutschen ein Thema auf, das, wie Habermas formuliert, „den empfindlichsten Nerv unseres politischen Selbstverständnisses berührt“, während der vierte Teil „die Reihe der Dank- und Lobreden“ und „vor allem die bei solchen Gelegenheiten entstandenen Momentaufnahmen fortsetzt“ (ebd.). Im ersten Beitrag des Bandes vertritt H. die These, die politische Kultur der alten Bundesrepublik verdanke „ihre zögerlichen Fortschritte in der Zivilisierung ihrer Einstellungsmuster, zu einem guten, vielleicht ausschlaggebenden Teil jüdischen Emigranten“ (26). Von ihnen, die so großmütig waren, in das Land zurückzukehren, aus dem sie einstmal vertrieben worden waren, habe eine akademisch „vaterlose“ Generation von Studierenden lernen können, wie man von einem korruptierten geistigen Erbe die Traditionen unterscheidet, die es wert sind, fortgesetzt zu werden. Eine eingehende Analyse widmet H. sodann dem Denken Martin Bubers und Heinrich Heines. Problematisch bei Buber findet H., dass dieser den naheliegenden Weg einer sprachphilosophischen Ausarbeitung seines dialogphilosophischen Ansatzes nicht eingeschlagen hat. Buber wurde daher, wie H. meint, nicht ganz zu Unrecht vorgehalten, sich auf den performativen Aspekt der Ich-Du-Beziehung, konkret auf „das Wie der personalen Vergegenwärtigung“ des Anderen, konzentriert zu haben, und dabei den kognitiven Darstellungsaspekt der Ich-Es-Beziehung, das heißt die Aussageinhalte, die Diskurse und die wissenschaftlichen Erkenntnisse, vernachlässigt zu haben. Nach H. kritisiert Buber zwar zu Recht die einseitige Fixierung der großen philosophischen Tradition auf die Erkenntnis des Seienden, die Selbstreflexion des Subjekts und die Darstellungsfunktion der Sprache, doch entgleise diese Kritik bei ihm ins Kulturkritische. Faktisch schützte er das Kind mit dem Bade aus, „wenn er alle objektivierenden Einstellungen zur Welt mit den objektivistischen Tendenzen des Zeitalters in einen Topf wirft und pauschal unter Verdacht stellt“ (42). Allerdings gibt es nach H. einen trivialen Grund dafür, dass Buber das theoretische Potenzial seines Ansatzes nicht ausgeschöpft hat. Sein überwiegendes Interesse galt nämlich Fragen der ethisch-existenziellen Selbstverständigung. Aufgrund seiner Orientierung an der starken ethischen Normativität bindender Verhaltenserwartungen und authentischer Lebensentwürfe tritt bei ihm „die schwache Normativität, die in der Pragmatik der sprachlichen Kommunikation aus solcher schon enthalten ist“ (ebd.), nicht in den Blick. Wichtig für die Buberinterpretation ist nach H., dass sich der Philosoph Buber von dem religiösen Schriftsteller nicht trennen lässt. H. sieht Buber in einer Reihe mit S. Kierkegaard, W. James, W. Benjamin, E. Levinas und J. Derrida. Auch den jungen E. Bloch rechnet er dazu. Aufgabe dieser religiösen Schriftsteller ist es H. zufolge, unter den Bedingungen der Moderne eine Übersetzungsarbeit fortzusetzen, die sich so lange unauffällig in einer Art Osmose vollziehen konnte, wie die griechische Metaphysik von Theologen der abrahamitischen Religionen fortgeführt wurde, jedoch nach der „nominalistischen Auflösung dieser fraglichen Synthese“ (ebd.) eine andere Form annehmen musste. Nunmehr ließ sich die subversiv erneuernde Kraft einer Assimilation religiöser Semantiken an die begründende Rede der Philosophen nur noch in einer weitgehend säkularisierten Umgebung entfalten. Die Philosophen mussten sich gewissermaßen als religiöse Schriftsteller „outen“, wenn sie „die ungehobenen semantischen Schätze aus dem artikulierten Schatz einzelner religiöser Überlieferungen in die allgemein zugängliche philosophische Begrifflichkeit übersetzen wollten“ (43). Die spezifische Übersetzungsleistung des religiösen Schriftstellers Buber schlägt sich nach H. nieder in der „humanistische[n] Grundierung seines Zionismus“ (31). Bubers politischer Humanismus ist für H. jedoch ein „abgeschlossenes Kapitel“ (45), selbst wenn er einräumt, dass im schwachen akademischen Diskurs etwas vom Geiste Bubers unter anderen Prämissen und in einem anderen Kontext fortlebt. Bezeichnend für H.s Heinedeutung ist seine Rede von dem „Zeitgenosse[n] Heine“ (47). Dessen Aussage, es gebe in Europa keine Nationen mehr, hält er für hochaktuell. Mag Heines Optimismus „beim Anblick des jämmerlichen Auf-

blühens nationaler Egoisten im Zuge der Banken-, Finanz- und Staatsschuldenkrise“ auch „etwas ridikul Überschwängliches“ (ebd.) an sich haben, so hat Heine nach H. doch in der Sache Recht. Wo anders, so fragt er, als in dem inzwischen existierenden, aber von den Regierungschefs an die Wand gedrückten Europäischen Parlament „hätte der weitsichtige Satz, dass es keine Nationen mehr, sondern nur noch Parteien gibt, zur institutionellen Gewalt gerinnen müssen (ebd.)? Denn nur hier, und nicht im Europäischen Rat, der alle Gewalt an sich gerissen hat, könnten sich seiner Meinung nach „verallgemeinerte gesellschaftliche Interessen über nationale Grenzen hinweg herausbilden und die ‚törichten Nationalvorurteile‘ durchkreuzen“ (ebd.). Allerdings kann H. nicht leugnen, dass sich das revolutionäre Pathos verbraucht hat, „das zu Heines Zeiten noch jugendfrisch war“ (56). Heute leben wir ihm zufolge „in einer postrevolutionären und postheroischen Zeit“ (ebd.). H ist davon überzeugt: „[S]chon 1968 hatte die Revolution die Gattung gewechselt – von der Oper zur Operette“ (ebd.). Was sich damit geändert habe, sei zwar nicht das Zeitbewusstsein als solches, wohl aber „das Modernitätsbewusstsein, das heißt die Einstellung der politisch Handelnden zum Zeitpfeil der ökonomischen und gesellschaftlichen Modernisierung“ (ebd.). Diese habe mittlerweile die Gestalt eines systemisch-selbstläufigen Prozesses angenommen, von dem gesagt werde, dass er respektiert werden müsse und dass man ihm tunlichst nicht in die Speichen greifen sollte. Vershoben hat sich also „der locus of control vom mutigen Eingreifen zur verzagten Anpassung“, denn „wir verhalten uns zur Zukunft nicht mehr im Modus von Herausforderung und Zukunft, sondern [...] im Modus von TINA: (There is no alternative)“ (ebd.).

In den im zweiten und dritten Teil abgedruckten Beiträgen wird H.s Kritik an den Fehlentwicklungen der gegenwärtigen Europapolitik näher erläutert. H. räumt durchaus ein, dass wir uns gegenwärtig in einer Zwickmühle befinden zwischen dem, was zur Erhaltung des Euro getan werden müsse, und den dafür nötigen, aber unpopulären Schritten zu einer engeren Integration. In den Plänen der Europäischen Kommission sieht er allerdings das Bestreben, die Kluft zwischen dem ökonomisch Erforderlichen und dem, was politisch machbar erscheint, auf technokratischem Wege zu überbrücken. In einem solchen „technokratischen Sog“ (92), so fürchtet er, „könnte sich die EU vollends dem zweifelhaften Ideal einer marktkonformen Demokratie angleichen, die ohne Verankerung in einer politisch mobilisierten Gesellschaft den Imperativen der Märkte umso widerstandsloser ausgesetzt wäre“ (ebd.). H. ist davon überzeugt, dass das, was heute auf dem Spiel stehe, [...] „ein halbes Jahrhundert historisch ganz unwahrscheinlicher Errungenschaften“ sei, die „das Ergebnis der Visionen und zähen Verhandlungen großer Politiker“ (121) waren, und zwar nicht nur derjenigen der drei Gründerväter, sondern auch der über den Tag hinausreichenden Perspektiven von J. Delors, V. Giscard d'Estaing, H. Schmidt, F. Mitterand und H. Kohl. Wenn man die Währungsunion erhalten will, genügt es nach H. angesichts strukturellen Unterschiede zwischen den nationalen Ökonomien nicht mehr, überschuldeten Staaten Kredite zu gewähren, damit jeder von ihnen aus eigener Kraft seine Wettbewerbsfähigkeit steigert. Vielmehr bedürfe es „einer kooperativen, aus einer gemeinsamen politischen Perspektive unternommenen Anstrengung, um Wachstum und Wettbewerbsfähigkeit in der Euro-Zone insgesamt zu fördern“ (110). Für die Bundesrepublik würde dies bedeuten, dass „im längerfristigen Eigeninteresse kurz- und mittelfristig negative Umverteilungseffekte in Kauf zu nehmen“ wären (111). H. hält dies für ein Gebot der Solidarität. Generell lässt keinen Zweifel daran, dass die europäischen Bevölkerungen ihr sozialstaatliches Gesellschaftsmodell und die nationalstaatliche Vielfalt ihrer Kulturen nur noch gemeinsam behaupten können. Sie müssen folglich „ihre Kräfte bündeln, wenn sie überhaupt noch auf die Agenda der Weltpolitik und die globalen Probleme Einfluss nehmen wollen“ (98). Denn ein zerfallendes Europa werde sicherlich nicht die Kraft haben, „eine politisch fragmentierte und wirtschaftlich stratifizierte – und daher ungerechte – Weltgesellschaft mitzugestalten“ (124), deren Probleme im Übrigen auf der Hand liegen. Diese Weltgesellschaft habe nämlich noch nicht gelernt, die Herausforderungen von ökologischen Katastrophen, Hunger und Armut, ökonomischen Ungleichgewichten und Risiken der Großtechnologie zu beherrschen“ (ebd.). Kann sich aber „ein im besten (und unwahrscheinlichen) Fall musealisiertes und verschweizertes Europa“, so fragt Habermas, „aus

diesem Gestaltungs- und Lernprozess [...] zurückziehen“ (ebd.)? Kann es im Ernst einen „Abschied von der Weltgeschichte“ (98) wollen?

Im vierten Teil findet sich u. a. eine Würdigung von R. Dahrendorf. Der antiutopische Zug von dessen Marktliberalismus ging H. zunächst gegen den Strich. Dann aber, so schreibt er, habe ihn „der aufklärerische Impuls des engagierten Wissenschaftlers und Volkspädagogen hingerissen“ (163). Besonders hebt H. hervor, dass Dahrendorf das akademische Geschäft als *homo politicus* betrieben habe – lebt, scheidet und denkt er doch aus der Erfahrung einer deutschen Generation, die sich dadurch definiert, dass sie zu der Epochenschwelle von 1945 nicht Stellung nehmen konnte“ (164). Eine weitere Würdigung gilt dem Anthropologen, Entwicklungspsychologen und Sprachforscher Michael Tomasello, dessen Werk philosophische Fragestellungen auf empirische, aber nicht reduktionistische Weise verfolgt. Konkret vertritt Tomasello nach H. die These, die evolutionär vorteilhafte gestenvermittelte Kommunikation sei „der Geburtsort für semantische Konventionen“ (172). Denn erst im Zuge ihrer grammatischen Verknüpfung komme es „sukzessiv zu den beiden entscheidenden Differenzierungen, die unsere Sprachen kennzeichnen – zur Herausbildung der aus Referenz und Beschreibung zusammengesetzten Struktur von Aussagen sowie zur Unterscheidung zwischen diesen propositionalen Bestandteilen und dem Sinn ihrer pragmatischen Verwendung“ (172f.).

Der voraussichtlich letzte Band der Kleinen Politischen Schriften, der in seinem vierten Teil auch Würdigungen von Jan Philipp Reemtsma und Kenichi Mishima enthält, schließt mit einem Dank an die Stadt München. H. wird hier auf seine Weise recht persönlich, denn er bekennt, dass er Heimatgefühle nur dann empfinde, wenn er ins Rheinland fahre; zu Frankfurt habe er „eine fast sentimentale Bindung“ (191), zu Hause sei er in Starnberg, wo er zu seinem Erstaunen länger lebe als an jedem anderen Ort. München hingegen müsse „für alles da sein, was sonst noch fehlt“ (ebd.). Als „dankbarer Nutznießer aus Starnberg“ empfinde er die Verleihung des kulturellen Ehrenpreises der Stadt München. „als einen Akt der umarmenden, die verbleibende Distanz jedoch großzügig tolerierende Eingemeindung“ (193).

Im Ganzen gibt der Sammelband einen Einblick in das, was den späten H. bewegt. Deutlich wird nochmals, dass er sich nicht nur als Professor versteht, der sich der wissenschaftlichen Arbeit verschrieben hat, die sich in einer stattlichen Zahl von Publikationen für ein Fachpublikum niederschlägt, sondern er versteht sich zugleich auch als Intellektueller, der auf „Eingriffe“ nicht verzichtet. H. spricht in diesem Zusammenhang von einer „Art Praxis öffentlicher Belästigung“, die „von dem Versuch der uneingeladenen argumentativen Beihilfe zum fortlaufenden Prozess der öffentlichen Meinungsbildung“ (8) nicht lassen kann. H.-L. OLLIG SJ

DIENT AN DER WAHRHEIT. Jörg Spletts Philosophie für die Theologie. Herausgegeben von Peter Hofmann und Hanns Georg Nissing. Paderborn: Schöningh 2013. 160 S., ISBN 978-3-506-77638-9.

Wie die Herausgeber in der Einleitung betonen, möchte der vorliegende Sammelband im Gegensatz zu anderen Publikationen, die anlässlich verschiedener Jubiläen zum Werk Spletts erschienen sind, „[...] Spletts Dienst an der Wahrheit erhellten als *Philosophie für die Theologie*“ (13; Hervorh. im Original). Einleitend gibt H.-G. Nissing einen Überblick über Spletts „[...] immenses philosophische Oeuvre [...]“ (16), das bis Ende 2012 30 Bücher, 781 Artikel, Aufsätze und Beiträge sowie 500 Rezensionen umfasst. Anschließend untersucht H. *Zaborowski* unter dem Titel „Die Erfahrung Gottes nachdenken“ Aufgabe und Anspruch von Jörg Spletts Theo-Anthropologie. Er hebt hier ab auf den zeitgeschichtlichen Kontext, in dem Spletts Denken steht. Gekennzeichnet ist dieser Kontext ihm zufolge „[...] durch die philosophischen Herausforderungen von Marxismus, (neuem) Atheismus, religiöser Indifferenz und die Krise des katholischen [christlichen] Glaubens einerseits sowie durch eine Neuorientierung der katholischen Theologie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil andererseits [...]“ (14). Splett vollzieht nach *Zaborowski* die für die Theologie des 20. Jahrhundert charakteristische Wende zum Menschen und seiner Freiheit, ohne dabei freilich Theozentrik und Anthropozentrik gegeneinander auszuspielen. Ihm verdankt auch eine Philosophie, die sich