

Buchbesprechungen

1. Philosophie/Philosophiegeschichte

SEUBERT, HARALD, *Zwischen Religion und Vernunft*. Vermessung eines Terrains. Baden-Baden: Nomos 2013. 708 S./Ill., ISBN 978-3-8487-0351-7.

„Dieses Buch unterscheidet sich von anderen philosophischen Annäherungen an Religionen und von Religionsphilosophien darin, dass es mit den Mitteln der Begrifflichkeit möglichst weitgehend in deren Immanenzzusammenhang einzudringen versucht. Der Autor erkennt in diesem Anspruch Hegels, Schellings und Max Webers Ansatz als exemplarisch, auch wenn er weiß, dass die diffizilen Verflechtungen der Einzelforschung die große Synthese seither schwieriger, wenn nicht unmöglich gemacht haben“ (17). – In der Tat eine eindrucksvolle Synthese von Philosophiegeschichte und Sachsystematik. Nach der ausführlichen Einleitung (21–55) teilt Seubert (= S.) das umfangreiche Werk in zwei ungleiche Teile, ausgehend von H. Scholz' Unterscheidung (32f.) zwischen konstruktiver und rezeptiver (an bestehenden Religionen orientierter) Religionsphilosophie: A) Konstellationen zwischen Glaube und Vernunft (59–469 – gefolgt von zwei Bildtafeln). B) Probleme und Phänomene (bis 673).

A) Teil 1 beginnt mit einem Kap. (59–72) zu Begriff und Sache der Religion und stellt dann in zwölf weiteren, z. T. mit Exkursen, die Religionsphilosophien dar. – 2. (73–105): Antike philosophische Religion oder: Das Göttliche als ‚Aei on‘. Platon, Neuplatonismus, negative Theologie und mystische Einung, Aristotelische ‚Ontotheologie‘ [hier nicht in abwertendem Sinn]. – 3. (107–120): *Philosophia christiana* und Philosophien im Islam und Judentum (wo?). Behandelt werden nach der Areopag-Rede „Augustinische Spuren“ und Anselms *unum argumentum*. – 4. (121–147): Einheit von Gott und Sein. Thomas von Aquin, Eckhart, Scotus und Cusanus. – 5. (149–183): Toleranz und Religionsgespräch. Jüdisch-christlich: Maimonides und Ibn Ruschd; Rückblick auf Al-Razi, Al-Ghazali und Ibn Tufail; Reflexionen zur unbefragten Mitte bzgl. Gesprächsform und Toleranz: Kublai Khan, Ibn Kammuna, Cusanus, Jehuda Halevi, Abaelard, bis hin zur Ringparabel: „Hier erhebt sich die Frage, ob sich der Glaube an die ein für alle Mal in einer Offenbarung aufgewiesene Wahrheit mit Toleranz überhaupt verbinden kann. Ein Glaube vermag dies wohl nur, wenn er mit der Wahrheitsüberzeugung nicht zugleich den Universalitätsanspruch verbindet“ (? – 179); schließlich Spinoza: „Eine allgemeinverbindliche Theorie der Toleranz kann es nur als Konstrukt geben, gleichsam als ein ‚Muster ohne Wert‘“ (183). – 6. (185–206): Religion und Aufklärung: Descartes' Rationalismus, Spinozas Ethica, Leibniz' Monadologie, Humes sensualistische Religions-Dialoge. – Exkurs zur Theodizee zwischen Metaphysik und „Tantalusschmerz“ (von Pope und Voltaire bis zu O. Marquard und W. Benjamin). – 7. (217–223) Pascals Ordnung des Herzens. – 8. (225–240) Kants Grenzziehung, mit Kritik an seiner Reduktion von Religion auf Moral, leider nicht zu (229: KrV B 641 f.) Gottes Frage nach seinem Woher. – 9. (241–251) Spinozismus-Streit. – 10. (253–290) Flucht in den Begriff: Hegel, Schelling, Fichte, Schleiermacher (286: wichtigster Denker des Protestantismus nach Luther). – 11. (291–322) Tod Gottes und Emphase der Religionen: Abbé Meslier, Feuerbach, Marx, Kierkegaard, Nietzsche, M. Webers und Troeltschs Religionstheorien. – Exkurs und Gegenbild: Heidegger und Rosenzweig. – 12 (341–355) Negative Religionsphilosophie: Benjamin und Adorno, Antidotum Derrida. – 13. (357–458) Phänomenologie und analytische Philosophie der Religion: a) von Husserl zu M. Eliade (Scheler, R. Otto, Heiler), E. Stein und E. Levinas, M. Henry; J.-L. Marion (und L. B. Puntels Kritik – mit Anfragen an beide; zu Puntel siehe ThPh 85 [2010] 420–25), J. Taubes' Paulus-Exegese (Benjamin, C. Schmitt, G. Agamben, A. Badiou, S. Žižek); Destruktionen und Dekonstruktionen: K. Heinrich; b) Spannungen analytischen Denkens zwischen Sprachspiel- wie Sprechakt-Theorien und Annäherungen an die Grundfragen rationalistischer Ontotheologie ohne Blick auf den Phänomenzusammenhang; Wittgensteins Exerzitien (426f.: bedenklich, dass Theologie und Religionsphilosophie an

ihn anknüpfen, so dass er in Strömungen evangelischer Theologie ähnlich dominiere wie früher „die dunkel aufgeladene Heideggersche Rede vom Göttlichen und die Gadamerische Hermeneutik“. Von Carnap und Ryle führt der Weg über Austin (431: Hinweis auf Luthers „Tolle assertiones et tulisti christianismum“), unter Seitenblicken auf Cohen und Rosenzweig, zu G. Wainwright, Dalferth und Jüngling, Plantinga, D. v. Wachter, Swinburne. Schließlich erhält der „unüberwindbare Skeptizismus“ S. Cavells das Wort. – Ein Exkurs gilt Whitehead und Peirce, mit einem eigenem Exkurs zum Erfahrungsbegriff.

B) „Probleme und Phänomene“ behandelt Teil 2 in acht Kap. – 1 (475–488) Philosophie, Theologie, Religionswissenschaft, angesichts protestantischer Philosophie-Distanz (486) und (487) „eine auf einen einzelwissenschaftlichen Szientismus verengten philosophischen Szenerie“. – 2. (489–498) Religionsphilosophie und Metaphysik. S. beruft Hegel und das traditionelle Mit- wie Gegeneinander von Philosophie und Religion und weist den Gewaltverdacht gegenüber dem Monotheismus zurück. (Wo indes [505] begegnet vor Aristoteles schon in Platons 7. Brief die „Ungezogenheit“ fehlender Unterscheidung zwischen Beweispflicht und -überflüssigkeit?) – 4. (513–523) Religion und Politik: Theokratie, Zwei-Gewalten-Lehre, nochmals „friedlicher“ Polytheismus, Habermas, Toleranz (für Atheisten wie Katholiken?). – 5. (525–565) Religion und Kunst: Mimesis ist Kunst ja nicht von endlichen Dingen, sondern der Natur bzw. des Absoluten. Zum Schönen tritt das Erhabene. Quasi sakramentale Funktion moderner Kunst. Abt Sugers Licht-Theologie. (Das Cusanische Gotteswort „Sis tu tuus ...“ aber [538] besagt keineswegs: „Sei du du und ich werde du sein“.) Lebendigkeit der Natur. (559: „Der Hegelsche Topos vom ‚Tod der Kunst‘“?) Einbezug des Häßlichen durch Baudelaire. Schließlich Adorno. Berührungsfächen zwischen Kunst und Religion: Tanz, Spiel und Drama. Der Streit um das Bild; die Musik. „Mit Nietzsche Kunst als Bewahrung und zugleich Verklärung, niemals aber Verdrängung des Leidens und Todes“ (564). – 6. (567–595) Religion und Religionen. [a] Tiefengespräch: Es geht nicht um „hypothetische Systeme“ und um „propositionale Behauptungen“ (in diesem Sinn, da von S. nicht die Lutherschen *assertiones* gemeint sein können), und man darf nicht an der Oberfläche bleiben. Dankenswert weist S. die Tendenz ab, „schwache Denkformen zu favorisieren und jeden Anspruch auf Unbedingtheit abzustreifen“ (574). Rettung der Phänomene steht an, ohne vordergründige Harmonisierung etwa personaler und nichtpersonalen Gottesvorstellungen. „Abzuwehren ist damit auch [...], das sogenannte ‚kleine gemeinsame Vielfache‘ [oder vielmehr den größten gemeinsamen Nenner? Meist der kleinste genannt, weil er in der Tat nur zu klein ist gegenüber den Einzelreichtümern] der Religionen herauszufiltern und daraus ein esoterisch-eklektizistisches Konglomerat zu bilden“ (577). Inter- statt transkulturelles Bemühen (579)! Wobei man nicht Hermeneutik gegen Hermetik ausspielen darf. Darum sind auch die Grenzen des Diskurses zu beachten. – 7. (597–646) Religion und Religionen. Fäden für ein Gespräch: Juden und Judentümer, Netze des Islam, fernöstliche Religionen (altvedisch, Buddha, Hinduismus, Konfuzius und Tao), Rekurs zum Ausgangspunkt: Christlicher Glaube und Christentümer. – 8. (639–646) Das Böse und die Verzeihung: In der Tat ein „nervus probandi“.

Epilog: Logos zwischen Vernunft und Offenbarung (647–673). 673: „Denken der Religion muss im Letzten um die Entzogenheit der Religions-Evidenz wissen. Sie [?] Es] kennt nicht Gebet, Segen oder die Vergebung unvergebbarer [?] Schuld, worin die ‚kritischste Kraft‘ der Religion beruht.“ – Es folgen ein gegliedertes Literaturverzeichnis, Personen- und Sachregister.

Das Referat hier kann kaum mehr bieten als diese Inhaltsangaben. Der Rez. muss hoffen, dass gleichwohl Tiefe und Differenziertheit des Gebotenen spürbar geworden sind. Auch in diesem Sinne ist dies kein Buch wie viele andere. Andererseits gibt es auch in kritischem Sinne zu denken. Natürlich ist jede Auswahl diskutabel bzgl. Genannter, samt dem ihnen zugeteilten Raum, wie Ungenannter. Einige (?)-Fragen waren schon ins Referat eingestreut. Im Blick auf eine zweite Auflage sei noch Weiteres genannt. Nicht einfache Tipp- und Satzfehler oder Ausfälle wie 484, Z. 7; 488, Abs. 2, Z. 3 v. u., die eine erneute Korrektur finden sollten, sondern grammatisch wie sachlich zu Korrigierendes: 454, Z. 5: unserer (Possessiv-, statt Personalpronomen: unser; ähnlich der wohl nicht mehr zu heilende Dativ in Appositionen nach „als“ [666]). Durchgängig werden die

praeambula fidei als Singular fem. behandelt (auch magma ist kein Femininum). 338: Freud: Aus Ich soll Es werden? (414). 199: Die Nichtexistenz von jedem A sei widerspruchsfrei zu denken? Im Sinn von *contradictio in adiecto*: concedo, im Sinn von *contradictio in exercitu*? 381: Warum lebst du? Erstens wäre statt Warum Wozu zu fragen (im Sinn des ursprünglichen Wasum), zweitens heißt die Antwort keineswegs: um zu leben. Warum bringen sich hierzulande nicht wenige, auch junge Menschen um? Weil offenbar dem Menschen sein Leben nichts mehr wert ist, wenn ihm nichts mehr wert ist als sein Leben: wenn er dessen Wozu = Sinn nicht mehr sieht. 531: Kelch in zweierlei Gestalt? 628: Die Eingabe des Symmachus für die Wiedererrichtung der Victoria gegen die Christen (628) als Beispiel christlicher Toleranz? Vor allem aber wendet, im Einklang mit vielen Kollegen, S. sich durchgehend gegen die Privatio-These des Bösen. Offenbar kann man heute *privatio* nur als Subtraktion verstehen, als pure „Abwesenheit“ (641) statt als (parasitäre) Perversion (endlicher Freiheit – „Das Böse“ sind „Gedanken, Worte und Werke“ gegen Menschlichkeit und Liebe, gegen das Gewissen. („Omne malum in bono“, dessen Wirklichkeit und Kraft ihm „in corruptione optimi“ dient.). Die Verneinung eines substanzialen Selbstseins (*esse subiectivum*) des Bösen ist schon deshalb geboten, weil es kein Geschöpf Gottes sein kann; denn wer Böses realisiert, wird/ist seinerseits böse (weil erstes „Objekt“ alles Handelns der Handelnde selbst ist: Freiheit = Selbstbestimmung). Doch eben dies liest man hier 643/44: natürlich von Schelling her (Freiheit „zum Guten und Bösen“), den S. besonders schätzt: „Zugleich wäre die Kennzeichnung des Bösen als eines Momentes in Gott bzw. im Absoluten selbst die einzige überzeugende Gegen-Position gegen die Neigung zu gnostisch-manichäischen Differenz-Konzepten“. In Wahrheit wäre so etwas nur die andere Seite der Medaille: monistischer statt dualistischer Dualismus (Urvater: Heraklit). Zu diskutieren wäre darum, über den Exkurs (27–215) hinaus, die Frage der Theodizee, der „Fels des Atheismus“.

J. SPLETT

KRAFT, JAMES, *The Epistemology of Religious Disagreement. A Better Understanding*. New York: Palgrave Macmillan 2012. IX/182 S., ISBN 978-0-230-11190-5.

Das Thema der religiösen Vielfalt beschäftigt spätestens seit John Hicks „An Interpretation of Religion“ auch die sog. analytische Religionsphilosophie. James Kraft (= K.) legt mit „The Epistemology of Religious Disagreement“ eine philosophische Monographie zur religiösen Vielfalt vor, die den Schwerpunkt auf erkenntnistheoretische Aspekte dieses Themas legt. Er behandelt das spezifisch epistemische Problem religiöser Meinungsverschiedenheiten mit Hilfe erkenntnistheoretischer Werkzeuge aus der allgemeinen Diskussion von Meinungsverschiedenheiten – besonders von Meinungsverschiedenheiten zwischen in allen epistemisch relevanten Eigenschaften identischen Subjekten (*peer disagreement*). Dieser Strategie entspricht die Grobeinteilung des Buches in einen allgemeinen erkenntnistheoretischen Teil (Kap. 1–4) und einen Teil speziell zu religiösen Meinungsverschiedenheiten (Kap. 5–8).

Nach einer Einleitung, die nicht nur einen Überblick über die nachfolgenden Kapitel gibt, sondern auch das platonische Bild von epistemischer Rechtfertigung als einer Kette auslegt, an die Überzeugungen gelegt werden sollen, um Stabilität zu erlangen, führt K. im ersten Kap. in die zeitgenössische Diskussion um eine befriedigende Definition des Wissensbegriffs ein, in der das sog. Gettierproblem eine zentrale Rolle spielt. Das Gettierproblem besteht gerade darin, dass epistemische Rechtfertigungen nicht in jeder möglichen Situation der gerechtfertigten Überzeugung tatsächlich Stabilität verleihen, d. h. rein zufällige Wahrheit (und analog zufällige Falschheit) ausschließen können. Weder ist der Versuch, jede Möglichkeit von irreführenden Rechtfertigungsgründen auszuschließen, eine adäquate Antwort auf das Gettierproblem, noch können tugendepistemologische Ansätze Gettierfälle definitiv verhindern. Seinen eigenen Lösungsvorschlag präsentiert K. im zweiten Kap., in dem er an das Bild von epistemischer Rechtfertigung als stabilisierender Kette für Überzeugungen anknüpft. Er weist darauf hin, dass Ketten, die z. B. Schiffe an einer Anlegestelle festmachen, in gewöhnlichen Situationen Stabilität verleihen sollen, aber nicht in zwar prinzipiell möglichen, allerdings sehr unwahrscheinlichen Situationen. Übertragen auf die Rechtfertigungsbedin-