

Religionen haben den Platonismus rezipiert, der das bestreitet. Danach verweist der immanente Wert, der alles durchdringt, auf einen transzendenten Wert; der immanente Wert ist Teilhabe am Absoluten, dem vollkommen Seienden und dem vollkommen Guten; oder der immanente Wert wird (in den verschiedenen Formen des Pantheismus) selbst als eine theologische Größe betrachtet. Ist der Platonismus ein Atheismus? Lassen sich, auch das ist zu fragen, in den persönlichen Überzeugungen des Einzelnen, die seine Lebensgestaltung betreffen, die Wertung und deren Begründung voneinander trennen? Unbestritten ist D.s These, dass das Recht auf Religionsfreiheit in dem Sinn unter das allgemeine Recht auf ethische Unabhängigkeit fällt, dass es durch die Rechte anderer eingeschränkt wird.

F. RICKEN SJ

HEINRICH, ELISABETH / SCHÖNECKER, DIETER (HGG.), *Wirklichkeit und Wahrnehmung des Heiligen, Schönen, Guten*. Paderborn: mentis 2011. 374 S., ISBN 978-3-89785-727-8.

Thema des vorliegenden Sammelbandes ist die jüngere Realismus-Antirealismus-Debatte, in der es vor allem um die beiden Fragen geht: „Gibt es eine vom menschlichen Geist unabhängige, an sich existierende Realität, und wenn ja, wie in welchem Umfang können wir sie erkennen“ (7)? Bekanntlich wird diese Frage von den Realisten in der einen oder anderen Weise positiv beantwortet, während sie von den Antirealisten negativ beantwortet wird. Für den Realismus spricht nach der von *Elisabeth Heinrich* und *Dieter Schönecker* (= H./S.) verfassten Einleitung nicht nur der gesunde Menschenverstand, der davon ausgeht, „dass [...] Bäume und Berge auch dann existieren, wenn kein vernünftiges Wesen da ist, das erkennend auf sie Bezug nimmt“ (ebd.). Auch die Vertreter einer realistischen Philosophie sind davon überzeugt, dass Ähnliches für diejenigen Entitäten gilt, die nicht auf perzeptive Weise dem Menschen zugänglich sind, „z.B. für Naturgesetze und für die von ihnen bestimmten Objekte (Elektronen, Kräfte, Felder usw.), aber auch für die Gegenstände und Gesetze der Mathematik“ (ebd.). Dass beispielsweise die Planetenbahnen Ellipsen sind, in deren einem Brennpunkt die Sonne steht und dass die Kuben der Bahnhalbachsen der Planeten in einem festen Verhältnis zu den Quadraten ihrer Umlaufbahnen steht, sind „astronomische Gesetze, beschrieben mit Hilfe der Mathematik, die [...] Kepler entdeckt hat, die aber schon gültig waren, bevor sie von ihm entdeckt wurden“ (ebd.). Erfunden wurden von uns Menschen lediglich „die Sprachen und Theorien, mit deren Hilfe wir die objektive Realität beschreiben und erklären“ (ebd.). Entdeckt wird hingegen „das, was da ist und in seiner Existenz und Natur beschrieben wird, ohne in seiner Existenz und Natur von unseren Beschreibungen abhängig zu sein“ (ebd.). Dem Antirealismus zufolge werden jedoch vom Menschen nicht bloß Gegenstände sowie Gesetze und ihre Eigenschaften als Bestandteile des Universums entdeckt; vielmehr werden diese vom menschlichen Geist allererst „erdacht und erzeugt“ (ebd.).

Für H./S. ist es keine Frage, dass das Realismusproblem schon die antik-mittelalterliche und auch die neuzeitliche Philosophie beschäftigt hat. Im Mittelpunkt der gegenwärtigen Diskussion steht für sie vor allem die Frage, was genau unter „Realismus“ und „Antirealismus“ zu verstehen ist. Denn derzeit gebe es, so betonen sie, diverse ontologische, semantische und epistemologische Varianten des Realismus und des Anti-Realismus „nicht nur auf der allgemeinen Ebene [...], sondern auch und vor allem innerhalb der verschiedenen Felder und Disziplinen“ (8). Daher sei es möglich, „dass Realismus (auf einem Gebiet) und Anti-Realismus (auf einem anderen Gebiet) einander nicht ausschließen“ (ebd.). Die Folge davon ist, dass auf dem Feld der theoretischen Erkenntnis, zum Beispiel im Bereich der Sozial- und Naturwissenschaften oder der allgemeinen Erkenntnis ein mehr oder weniger robuster Realismus vertreten wird und man gleichzeitig im Bereich der Ethik, Ästhetik und Religionsphilosophie eine antirealistische Position vertritt.

Ein starker Realismus in der Ethik und der Ästhetik impliziert die These, dass ethisch-normative beziehungsweise ästhetische Aussagen durch moralische beziehungsweise ästhetische Aussagen wahr gemacht werden. In der Religionsphilosophie lässt sich eine realistische Position an der These festmachen, „dass wir Heiliges (bzw. in theistischer Perspektive einen personalen Gott, seine Existenz und seine Eigenschaften) erkennen können“ (ebd.). Für theistische Antirealisten wie G. Kaufmann oder J. Hick besitzt dagegen unsere Rede von Gott keine oder nur eine schwache Referenz, ohne dass sie sich

deshalb als Atheisten oder Agnostiker bezeichnen würden. Wer bezüglich der theoretischen Erkenntnis Realist, im Übrigen aber Antirealist ist, geht davon aus, „dass es in der Ethik, Ästhetik und Religionsphilosophie Probleme sui generis gibt, die die jeweilige realistische Position unplausibel machen“ (ebd.). Faktisch sind weniger Geltungsansprüche von allem ontologischer und epistemologischer Natur, und in der Ethik kommen noch Probleme moralpsychologischer Natur hinzu. Das ontologische Problem betrifft die Frage nach den „Existenzformen oder Seinsweisen des Guten, Schönen und Heiligen“ (9). Selbst wenn es möglich ist, „einen kohärenten Begriff dessen zu bilden, was das Gute (etwa Güter, Handlungen, Intentionen), das Schöne (das Kunstschöne, das Naturschöne, aber auch Gegenstände mit anderen ästhetischen Eigenschaften) und das Heilige (Gott oder gottähnliche Wesen) sind, wenn sie existieren“, bleibt nach H./S. „immer noch die Frage, „welche Gründe dafür sprechen, dass sie existieren, und auf welche Weise wir sie durch diese Gründe erkennen“ (ebd.). Diese Frage ist ihnen zufolge gerade deshalb heute nicht zu umgehen, „wo doch unsere sonstigen Erkenntnisweisen (empirische Anschauung, apriorische Begriffsbildung) sich von der behaupteten Erkenntnis des Guten, Schönen und Heiligen erheblich unterscheiden oder für sie nicht geeignet scheinen“ (ebd.).

Dass sie sich erheblich unterscheiden, ist freilich in jüngerer Zeit vor allem in der analytischen Religionsphilosophie bestritten worden. Die Herausgeber weisen hier konkret auf Alston, Swinburne und Plantinga hin. Alstons Grundthese lautet: „Es gibt mystische (religiöse) Wahrnehmungen Gottes, die prima facie nicht weniger Geltungsansprüche erheben müssen als andere Wahrnehmungen auch“ (ebd.). Für diese mystischen Wahrnehmungen gilt nämlich, dass sie mit normalen Wahrnehmungen bestimmte Züge gemeinsam haben, „so dass von mystischen Wahrnehmungen sinnvoll die Rede sein kann“ (ebd.). Wo diese aber von normalen Wahrnehmungen unterschieden sind, wäre es „Ausdruck eines epistemischen Imperialismus, nur diese, aber nicht jene für vertrauenswürdig zu halten“ (ebd.). Alston operiert hier mit dem sog. *principle of credulity*, das auch bei Swinburne, wenn auch in einem anderem Kontext, eine Rolle spielt. Swinburne bettet dieses Prinzip in sein kumulativ-induktives Argument ein, bei dem es darum geht, bestehende Sachverhalte wie die Existenz des Universums überhaupt, seine Wohlgeordnet sowie die Entstehung des Bewusstseins „durch die Existenz einer ewigen, omnipotenten, allwissenden, vorkommen freien und daher auch körperlosen und vollkommen guten Person zu erklären“ (9 f.). Prinzipiell unterscheidet sich ein solcher Versuch, wie H./S. betonen, „nicht von anderen probabilistischen Versuchen, diese (oder andere Sachverhalte zu erklären“ (10). Auch in Plantingas Ansatz findet sich im Kern die Idee, „dass sich religiöse (genauer: christliche) Überzeugungen insofern von anderen Überzeugungen (etwa über Mathematik, die Welt, die eigene Person) nicht unterscheiden, dass sie wie diese basal sind“ (ebd.). Das heißt, sie sind „nicht in einem klassischen Sinne begründet“, aber entspringen doch „aus einem richtig funktionierenden Erkenntnisvermögen, das zweckmäßig zur Wahrheitsfindung eingerichtet ist, und sich in einem angemessenen kognitiven Umfeld befindet“ (ebd.). Plantinga bezeichnet ein solches Erkenntnisvermögen bekanntlich als „sensus divinitatis“. H./S. halten fest: „Während bei Alston und Swinburne (wenn auch auf unterschiedliche Weise) der Begriff der religiösen Erfahrung bzw. Wahrnehmung zentral ist“, spiele dieser Begriff bei Plantinga „keine substanzielle Rolle“, gehe es ihm doch „allgemeiner um Überzeugungen, die allerdings eine bestimmte erfahrungsartige, affektive Färbung haben“ (ebd.).

Der Sammelband beginnt mit zwei Überlegungen eher grundsätzlicher Natur zur gegenwärtigen Realismus-Antirealismus-Debatte von R. Schantz und W. Stegmaier. Schantz beschäftigt sich „mit der traditionellen Sinnesdatentheorie, mit Quines naturalisierter Erkenntnistheorie, mit den Glaubenstheorien der sinnlichen Wahrnehmung, mit Davidsons Kohärenzismus und mit McDowells Philosophie der Wahrnehmung“ (17). In kritischer Auseinandersetzung mit dem von McDowell vertretenen „minimalen Empirismus“ vertritt er die These, „dass es ein gegebenes Element der Erfahrung gibt, das unabhängig vom Denken ist und das einen charakteristischen nichtpropositionalen und sogar nichtbegrifflichen Inhalt besitzt“ (ebd.). Stegmaier stellt hingegen „die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit des lagerbildenden Gegensatzes Realismus-Antirealismus“, die s. E. nur „von einer Philosophie der Orientierung aus zu beantworten“ (39) ist. Ihm zufolge ist „die Realität nicht zuerst das, wonach man fragen und das man sichern oder rechtfertigen

kann“ (ebd.). Vielmehr ist für ihn die Realität der Orientierung dasjenige, „von dem aus man erst fragen, und dessen man sich versichern und das man rechtfertigen kann“ (ebd.).

Im ersten Teil des Sammelbandes, der überschrieben ist mit „Wirklichkeit und Wahrnehmung des Heiligen“, gibt zunächst *W. Löffler* einen „ausführlichen und kritischen Überblick über den Begriff und die Rolle religiöser Erfahrung (Wahrnehmung) bei Alston, Plantinga und Swineburne“ (10). Was diese Autoren nach Löffler auszeichnet, ist zunächst einmal, „dass sie eine dezidiert kognitive und realistische Deutung der religiösen Rede verfechten“ (69) und sich darin deutlich von den religionsphilosophischen Nonkognitivisten absetzen, die in der Philosophie der 1960er- und 1970er-Jahre tonangebend waren. Gemeinsam ist diesen Autoren weiterhin, „dass sie ‚religiöse Erfahrung‘ in (unterschiedlich starker) Nähe zur normalen Wahrnehmungserfahrung deuten“ (ebd.). Und gemeinsam ist ihnen schließlich auch, „dass jeweils Paritätsüberlegungen zugunsten der vernünftigen Vertretbarkeit religiöser Überzeugungen eine (wenngleich unterschiedlich deutliche) Rolle spielen“ (ebd.). Das heißt, es wird von allen drei Autoren darauf verwiesen, „dass religiöse Überzeugungen nicht grundsätzlich anders oder schwächer zu rechtfertigen wären als manch andere, durchaus akzeptable Überzeugungen“ (ebd.). Anschließend unternehmen *G. Nickel* und *D. Schönecker* den Versuch, Swinburnes Begriff der religiösen Erfahrung einer genauen Analyse zu unterziehen. Dabei zeigt sich für sie, „dass Swinburne weder einen überzeugenden Erfahrungsbegriff verwendet, noch erklären kann, was eine Erfahrung als spezifisch religiös qualifiziert“ (125). *S. Maly* befasst sich „mit der Frage, ob und wie die unbestreitbare Vielfalt religiöser Erfahrung für Alstons religiöse Epistemologie ein unüberbrückbares Problem ist“ (10). *E. Heinrich* geht der Frage nach, „ob Alston tatsächlich, wie er behauptet, einen erkenntnistheoretischen Realismus vertritt“ (ebd.). *A. Grund* erörtert „das Problem des epistemologischen Realismus am Beispiel der religionsphilosophischen Konzepte von R. Otto und W. Gantke“ (181). *G. Nickel* versucht in seinem Beitrag zu zeigen, „dass neben der gegenwärtigen analytischen Philosophie auch die philosophische Tradition in Gestalt des Cusanus einen substanziellen Beitrag zur Theorie der religiösen Wahrnehmung leisten kann“ (10).

Im zweiten Teil des Sammelbandes werden vier Versuche vorgestellt, die Wirklichkeit und Wahrheit des Schönen neu zu überdenken. *M. E. Reicher* plädiert für einen ästhetischen Realismus. Konkret vertritt sie die These, „dass genuine ästhetische Werturteile durch eine spezielle Art von (ästhetischer) Wahrnehmung begründet werden, also durch ein unmittelbares Erleben ästhetischer (Wert)-Qualitäten“ (11). *G. Ernst* geht in seinem Beitrag von folgender Frage aus: „Angenommen, es gibt einen Sinn von Schönheit: Was ist dann seine Natur“ (243)? Das Hautproblem, mit dem wir bei der Beantwortung dieser Frage konfrontiert sind, besteht s. E. darin, „dass der Sinn von Schönheit zwar einerseits irgendwie mit gewöhnlicher Wahrnehmung zusammenhängen muss, andererseits jedoch nicht auf gewöhnliche Wahrnehmung reduzierbar zu sein scheint“ (ebd.). Ernst argumentiert für die These, „dass der Sinn für Schönheit als ein Vermögen der Vernunft angesehen werden sollte“ (ebd.), und versucht daher, die Natur dieses Vermögens zu erhellen, indem er Gemeinsamkeiten zwischen ästhetischer, moralischer und wissenschaftlicher Erkenntnis herausarbeitet. *G. Bertram* argumentiert bei seinen Überlegungen zur Objektivität der Kunst dafür, „dass sich in Bezug auf die Künste die Frage nach der Objektivität ästhetischer (Wert)-Eigenschaften nicht direkt beantworten“ (282) lässt. Es bedarf ihm zufolge vielmehr „eines Blicks auf die Auseinandersetzung mit Kunstwerken und einer Bestimmung der Funktion einer solchen Auseinandersetzung“ (ebd.), um besagte Frage zu beantworten. Ist dies aber geschehen, so zeigt sich nach Bertram, dass Objektivität im Zusammenhang mit Kunstwerken in zweifacher Hinsicht geltend gemacht werden kann. Für die ästhetischen Eigenschaften, welche die rezeptive Auseinandersetzung mit Kunstwerken leiten, gilt nämlich, dass sie „im Lichte dieser Auseinandersetzungen genauso als objektiv zu begreifen“ sind, „wie diese Auseinandersetzungen zugleich einen Sinn für die Objektivität der Beschaffenheiten der Welt initiieren“ (ebd.). *R. Schmücker* schließlich äußert sich kritisch zu den Thesen, die für den moralischen Realismus in der Regel ins Feld geführt werden und von der Existenz objektiver Werttatsachen, spezifisch ästhetischer Eigenschaften und genuin ästhetischer Eigenschaften ausgehen. Er votiert für den ästhetischen Antirealismus, weil er der Überzeugung ist, dass keine dieser Thesen wahr ist. Andererseits erhebt er aber auch nicht den Anspruch, die Falschheit dieser

Thesen darlegen zu können. Das werde ihm, wie er einräumt, „möglicherweise schon deshalb schwerer fallen als man manch anderem, der dem ästhetischen Realismus skeptisch gegenübersteht“, weil er selbst eine Kernprämisse des ästhetischen Realismus teile, nämlich „die platonistische Annahme, dass es Entitäten gibt, die sich dem Bereich dessen zurechnen lassen, was Frege das Objektiv-Nichtwirkliche nennt“ (264).

Bei den drei Beiträgen des letzten Teils des Sammelbandes, der überschrieben ist mit „Die Wirklichkeit und Wahrnehmung des Guten“ fällt auf, dass der Wahrnehmungsbegriff hinsichtlich des Guten nur in dem ersten Beitrag von A. Trampota eine wichtige Rolle spielt. Nach Trampota spricht „vielees dafür, dass man auch im ethischen Bereich von objektiven Gegebenheiten und Sachlagen ausgehen kann, die unserer Wahrnehmung offenstehen und – wenn es uns gelingt, dieses Wahrnehmungspotential zu aktualisieren – eine entsprechende Reaktion bei uns hervorrufen“ (318). Trampota erinnert hier an die biblische Beispiel-erzählung vom barmherzigen Samariter aus dem Lukasevangelium, die in der christlich-abendländischen Tradition einen prägenden Einfluss auf das Moralverständnis hatte. In der realitätsbezogenen und objektivierenden Redeweise von ethischen Wertvorstellungen, die diese an bestimmten Wahrnehmungsobjekten festmacht, die dadurch gewissermaßen zum Träger dieser Werte werden, sieht er „ein Gegengewicht zu einer Form der ethischen Reflexion, für welche die Wirklichkeit keine Reibungsfläche darstellt, weil sie sich ganz in einen subjektiven Innenraum zurückgezogen hat“ (ebd.). Auch N. Scarano befasst sich in dem zweiten Beitrag zwar mit der epistemischen Relevanz der Wahrnehmung des moralisch Guten und Schlechten; doch geschieht dies, wie die Hgg. in der Einleitung anmerken, erkennbar nur „am Rande und aus eindeutig antirealistischer Perspektive, in der rationale Argumentation über moralische Fragen aber dennoch durch den Kohärenzgedanken möglich sein soll“ (12). Am Ende seines Plädoyers für eine antirealistische Metaethik betont er, eine solche Metaethik sollte den Gedanken ernst nehmen, dass wir das Gute und das Schlechte direkt beobachten können. Wenn wir etwa beobachten, „dass Jugendliche zum Vergnügen eine Katze mit Benzin übergießen und anzünden, dann nehmen wir direkt wahr, dass sie etwas Verwerfliches tun“ (339). Es ist also nicht so, dass wir zunächst eine wertneutrale Wahrnehmung haben, „um erst in einem zweiten Schritt über die Konfrontation mit unseren Moralprinzipien explizit den Schluss zu ziehen, dass das, was wir beobachten, moralisch verwerflich ist“ (ebd.). Auffällig an dem dritten Beitrag von *Christoph Halbig* ist schließlich, dass für diesen „die Wirklichkeit und Erkennbarkeit des Guten prominent und auch gegenüber dem Faktum andauernder Meinungsverschiedenheiten begründbar ist“ (13), dabei aber die Wahrnehmung kaum eine Rolle spielt. Die Herausgeber ziehen daraus den folgenden Schluss: „Vielleicht ist das Gute also wirklich; aber ob wir es wahrnehmen, steht auf einem anderen Blatt“ (ebd.).

H.-L. OLLIG SJ

BOZZARO, CLAUDIA, *Das Leiden an der verrinnenden Zeit*. Eine ethisch-philosophische Untersuchung zum Zusammenhang von Alter, Leid und Zeit am Beispiel der Anti-Aging-Medizin (Medizin und Philosophie; 12). Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 2014. VIII/263 S., ISBN 978-3-7728-2652-8.

Diese Freiburger philosophische Dissertation ist entstanden im Rahmen des vom Bundesministerium für Bildung und Forschung geförderten und von Giovanni Maio geleiteten Projekts „Zu den ethischen Grenzen einer präferenzorientierten Medizin. Eine interdisziplinäre Analyse am Beispiel der Anti-Aging-Medizin“. Anhand der jeweiligen Zielsetzung unterscheidet Bozzaro (= B.) drei Formen der Anti-Aging-Medizin. Eine erste Form zielt darauf ab, „das Auftreten altersassoziierter Krankheiten zu verzögern oder zu vermeiden, ohne den Alterungsprozess selbst zu beeinflussen“. Eine zweite Form hat zum Ziel, „das Auftreten von altersbedingten Veränderungen und Beeinträchtigungen ohne klaren pathologischen Charakter zu vermeiden oder rückgängig zu machen, um die Lebensqualität im Alter zu verbessern“. Eine dritte Form „visiert die Erweiterung der menschlichen Lebensspanne durch die Behebung des Alterungsprozesses an. Letzterer wird als ein krankhafter und unnötiger Leidensprozess aufgefasst, den es zu bekämpfen gilt.“ Bei dieser Form handelt es sich nicht um ein klinisches Angebot, sondern um Zielsetzungen der Grundlagenforschung. In B.s Auseinandersetzung „soll der Begriff maßgeblich die letzten beiden Zielsetzungen bezeichnen“ (149 f.).