

von solcher Wucht, dass der Hl. Geist nicht *der/die* Dritte ist, sondern-nur *das* Dritte. Zwar ist die Rede von „personal“, „als Person“, „in Person“; aber er ist „das Wir“. In einer betäublichen Tradition der *Zweieinigkeit*, vom Augustinischen Tripel „Liebender, Geliebter, Liebe“ bis zur Trinitätslehre He.s. Der Geist heißt Band und Kuss und Liebe. Wo begegnet, dass er selbst geliebt wird – und liebt? – 319¹⁴² endlich kommt dIT. (nicht U. selbst?) auf die Dreieinigkeitslehre Richards v. St. Viktor zu sprechen (Dante: übermenschlich in der Meditation) – jedoch mit der Kritik, sie könne die wahre Wesenseinheit nicht begründen, als wäre die fasslicher als der uns nur im Entzug gegebene Anfang. – Der Schlussgedanke (332): „Im Dank hat das Denken Bestand.“

Nach einer Seite Rückblick bietet der Anhang einen erhellenden Textvergleich zwischen U.s Habilitationsschrift und dem daraus gewordenen HA, Verzeichnisse der Abkürzungen, der Literatur und Personenregister. – Angesichts der über die Seiten gestreuten Überfülle an fehlenden, zu streichenden sowie zu korrigierenden Buchstaben (über die zwei angeführten Beispiele hinaus) drängt sich die Frage nach dem Lektorat des Verlags auf (der wohl mehr sein sollte als eine Druckerei). Doch lassen wir das (zumal es nur ausnahmsweise das Verständnis berührt). Das Vorwort spricht abschließend (11) die französische Klarheit angesichts des deutschen Tiefsinns an. Mehr als das: Meines Erachtens sprengt die Untersuchung selbst den Rahmen einer Dissertation. Breite, Tiefe und Differenziertheit der Sach- und Literaturkenntnis von Marine de la Tour und ihre Kraft zur Organisation dieses Reichtums sind beeindruckend. Ferdinand Ulrich (den sie – trotz kritischer Anfragen [27 f.] – eigentlich immer ins Recht setzt) hat Grund zu großem Dank. Und so auch wir Leser. J. SPLETT

SIMON, WALTER EMANUEL, *Lebenswelt oder Natur*. Schwacher Naturalismus und Naturbegriff bei Jürgen Habermas (Religion in der Moderne; 26). Würzburg: Echter 2015. 403 S., ISBN 978-3-429-03887-8.

Die unlängst erschienene umfangreiche Studie von Walter Simon (= S.) dürfte für den aktuellen Habermasdiskurs zweifellos von Interesse sein. Denn sie möchte zeigen, „dass Habermas' Projekt eines schwachen Naturalismus tief in seinem Werk verankert ist und die wesentlichen Motive“ eines solchen Naturalismus „sich über Jahrzehnte wie ein roter Faden durch sein Denken ziehen“ (380). Habermas (= H.) verwendet zwei Formeln, um seinen schwachen Naturalismus zu charakterisieren. Es geht ihm einmal um eine Versöhnung von Kant und Darwin und zum anderen um eine Verbindung von ontologischem Monismus und epistemischem Dualismus. Beide Kurzformeln hängen nach S. „mit dem von Habermas immer wieder gebrauchten Begriff der Detranszendentalisierung zusammen“, der sich dazu eignet, „den schwachen Naturalismus näher zu charakterisieren“ und ihn „in das Gesamtanliegen eines dezidiert nachmetaphysischen Denkens einzuordnen“ (11).

Wesentlich für H.' Ansatz ist der Versuch, die Leistungen der menschlichen Vernunft und die universalen Strukturen, die menschlicher Interaktion und Kommunikation zu Grunde liegen, „als auf natürliche Weise entstanden und im natürlichen Universum verankert zu denken“ (ebd.). Er grenzt sich mithin von jeder Form eines ontologischen Dualismus ab, „der die Vernunft bzw. den Geist der Welt bzw. der Natur gegenüberstellt“ (ebd.), ist aber gleichzeitig auch bemüht, mit dem Naturalismus verbundene Formen von Reduktion oder Elimination zu vermeiden, die „zu einer fundamentalen Infragestellung unseres Selbstverständnisses als handelnde und kommunizierende Wesen führen müssen“ (12). Als Akteure sind wir ihm zufolge „auf die Perspektive von Teilnehmern an sozialen Praktiken festgelegt, die sich nicht ohne Weiteres in die Perspektive von Beobachtern der objektiven Welt bzw. der Natur überführen lässt“ (ebd.). Wenn er in dieser Weise Teilnehmer- und Beobachterperspektive gegenüberstellt, dann führt das „bei aller Betonung des ontologischen Monismus zu einer bestimmten Form von Dualismus, die er auch als epistemischen Dualismus beschreibt“ (ebd.).

Der schwache Naturalismus grenzt sich nach S. von zwei Extremen ab, einmal „von starken Formen des Naturalismus, die unser Selbstverständnis als Handelnde in Frage stellen“, zum anderen „von jenen Denkformen, die Habermas als metaphysisch bezeichnen würde“ (ebd.). In diesem Zusammenhang weist S. darauf hin, dass H. mit einem Metaphysikbegriff operiert, der nicht unbedingt mit dem Metaphysikbegriff zusammenfällt, der in der gegenwärtigen Philosophie Verwendung findet. Im Wesentlichen richtet sich

seine Kritik an metaphysischen Denkformen „gegen Positionen, die eher dem deutschen Idealismus zugerechnet werden können oder gar philosophiegeschichtlich noch hinter Kant zurückfallen“ (ebd.). In der Ablehnung solcher Positionen weiß sich H. nach S. einem Naturalismus verbunden, der von Gerhard Vollmer seiner Meinung nach treffend als „Minimalmetaphysik“ (13) bezeichnet wird. Für die dem nachmetaphysischen Denken wie auch dem Naturalismus entgegenstehenden Positionen verwendet S. den „allgemeine[n] Begriff Anti-Naturalismus“ (ebd.). Beide Positionen sind ihm zufolge wichtig zum Verständnis von H.’ schwachem Naturalismus, denn dessen Denken bewegt sich nach Peter Dews und William Outhwaite „zwischen einem Naturalismus auf der einen und einem Anti-Naturalismus auf der anderen Seite“ (ebd.). Den ersten Grund hierfür sieht Dews in H.’ Bemühen, „die hermeneutische und die analytische Philosophie zusammenzubringen“ (ebd.), was sich von daher nahelegt, dass „in der analytischen Philosophie eine starke Tendenz zum Naturalismus“ (ebd.) besteht, wohingegen die hermeneutische Philosophie eher dem Nicht-Naturalismus zuneigt. H. nimmt nun immer wieder auf beide Strömungen Bezug, die für ihn vor allem deshalb wichtig sind, weil sie „die Wende vom Subjekt zur intersubjektivität der Sprache auf ihre je eigene Weise vollziehen“ (ebd.). Den zweiten Grund für „die Ambivalenz von Naturalismus und Anti-Naturalismus bei Habermas“ (14) sieht Dews darin, dass es H. auf Grund seiner starken Prägung durch die linkshegelianische Tradition an einer Steigerung der menschlichen Autonomie gelegen sei. Es gehe ihm um die Befreiung des Menschen von jeder Art von Dogmatismus, weswegen er metaphysischen Denkformen zutiefst skeptisch gegenüberstehe. In seiner Ablehnung der Metaphysik fühle er sich also dem Naturalismus zweifellos verbunden. Zugleich sieht er sich freilich auch zu einem Einspruch gegen den Naturalismus genötigt wegen dessen Leugnung der menschlichen Willensfreiheit. Auf diese „Ambivalenz“ (14) in H.’ Werk hat nach S. Dews ausdrücklich hingewiesen.

Mit dem Projekt eines schwachen Naturalismus ist nach S. H.’ Abgrenzung von der ersten Generation der Frankfurter Schule eng verbunden. Der Vernunft- und Fortschrittspessimismus, der sich etwa in der ‚Dialektik der Aufklärung‘ zeigt, rührt nach H. vor allem daher, „dass Adorno, Horkheimer und Marcuse [...] noch zu sehr dem Paradigma der Bewusstseinsphilosophie [...] verhaftet waren“ (15). Bei aller auch von H. geteilten Kritik an den Einseitigkeiten der Moderne – hier ist nach S. vor allem an die Verabsolutierung des naturwissenschaftlichen Denkens und der instrumentellen Vernunft zu denken – waren sie nicht in der Lage, einen positiven Gegenentwurf zu entwickeln. H. hingegen entwickelte bereits vor der ‚Theorie kommunikativen Handelns‘ „ein Konzept, das es ihm ermöglichte, zwischen zweckrationalen bzw. instrumentellen Handlungen und kommunikativem Handeln zu unterscheiden und diesen verschiedenen Handlungsbegriffen auch unterschiedliche Rationalitätstypen zuzuordnen“ (ebd.). In der ‚Theorie kommunikativen Handelns‘ selbst präzisiert er dann dieses Konzept in der Weise, „dass er den Handlungstypen je unterschiedliche Weltbezüge zuordnet“ (ebd.), was eine Differenzierung zwischen objektiver, sozialer und subjektiver Welt ermöglicht. Mit diesem System verschiedener Welt-Aktor-Beziehungen sowie dem für sein Denken zentralen Begriff des kommunikativen Handelns geht nun auch „die Einführung des Lebensweltkonzeptes einher, das die Einheit der Natur mit dem Pluralismus der Weltbezüge verbinden soll“ (ebd.). Diese ausgearbeitete Subjekt- und Sprachphilosophie ermöglicht H. schließlich „den endgültigen Wechsel von der Subjekt- zur Sprachphilosophie“ (ebd.) und damit zugleich den Wechsel vom Vorrang der Subjektivität zum Vorrang der intersubjektivität, wofür auch der Lebensweltbegriff steht.

Von daher kommt nach S. „dem von Husserl eingeführten und dem von Schütz weiterentwickelten Konzept der Lebenswelt eine Schlüsselstellung innerhalb des schwachen Naturalismus zu“ (16). H. betont immer wieder, es sei „die lebensweltliche Perspektive“, die uns „die Irreduzibilität der Teilnehmer- auf die Beobachterperspektive vor Augen führt“ (ebd.). Zugleich möchte er „diesen epistemologischen Dualismus gerade nicht ontologisch verstanden wissen“ (ebd.). Das führt aber zwangsläufig auf die Frage, „wie die lebensweltliche Perspektive in einem einheitlichen natürlichen Universum Platz finden kann“ (ebd.). Um „diese Vermittlung von Lebenswelt und Natur“ bzw. „epistemischem Dualismus und ontologischem Monismus“ zu leisten, hat sich H. in den letzten Jahren auf „das Projekt einer Naturgeschichte des Geistes“ berufen, bei dem es um den Versuch geht, „das Hervorgehen der lebensweltlichen Perspektive aus der Natur auf evolutionärem Wege

zu erklären“ und auf diese Weise „Kant mit Darwin zu versöhnen“ (ebd.). Dabei konnte er auf die neueren Untersuchungen des Anthropologen Michael Tomasello zurückgreifen.

S. macht freilich auf das folgende grundsätzliche Problem einer solchen Naturgeschichte aufmerksam: H. muss „das Entstehen der spezifisch menschlichen Fähigkeiten wie Denken, Sprache und Kommunikation – dem Bereich also, dem in [seiner] Rationalitätstheorie der Bereich der kommunikativen Vernunft zugeordnet ist – auf naturalistische Weise erklären“ (264). Für eine solche naturalistische Erklärung – wie schwach sie auch immer sein mag – gilt: Sie muss „letztlich nicht nur die Ergebnisse der Naturwissenschaften respektieren“, sondern auch „der Logik der Naturwissenschaften folgen“, und das heißt in Begriffen der Rationalitätstheorie von H., „sie muss der instrumentellen Vernunft folgen“ (ebd.). Bei Tomasello zeigt sich diese Spannung etwa darin, dass er versucht, „Kooperation auf evolutionärer Basis zu erklären“ (ebd.). In diesem Falle muss „Kooperation, die im Funktionskreis dessen abläuft, was Habermas [als] strategisches bzw. instrumentelles Handeln bezeichnet, evolutionär vorgängig sein zu kommunikativer Kooperation“ (ebd.). H. steht damit bei seiner Tomasello-Rezeption vor dem Dilemma, „entweder eine solche Naturgeschichte des Geistes zu liefern bzw. wenigstens zu skizzieren“, damit aber „die für ihn so wichtige Unterscheidung von instrumenteller und kommunikativer Vernunft [...] wieder einzuziehen“, oder aber sich einer solchen Erklärung zu verschließen und „damit den Unterschied von kommunikativer und instrumenteller Vernunft“ zu wahren (265). Dann aber stellt sich die Frage, was noch naturalistisch an H.’ Ansatz ist.

Als wesentliches Ergebnis seiner Studie stellt S. abschließend heraus, dass „in Habermas’ Theorie sowohl naturalistische als auch anti-naturalistische Motive zu finden sind, die in einer gewissen Spannung zueinander stehen“ (380). Denn vom Naturalismus fühle H. sich vor allem deshalb angezogen, weil er ihn als „Teil eines großen Emanzipationsprozesses“ (ebd.) verstehe. Zugleich wehre er sich „gegen naturalistische Projekte, die diesen Emanzipationsfortschritt dadurch gefährden, dass sie unser menschliches Selbstverständnis fundamental in Frage stellen“ (ebd.). Weiterhin betont S., H.’ Ansatz sei insofern innovativ, als sich seine Kritik am starken Naturalismus nicht, wie es in heutigen Debatten häufig geschieht, auf die Frage nach der Naturalisierung der Subjektivität beschränke, sondern „die Irreduzibilität der Intersubjektivität in den Vordergrund seiner Auseinandersetzung mit stark naturalistischen Projekten“ (381) stelle. Ja er gehe sogar soweit, „die Subjektivität im Vergleich zur Intersubjektivität als zweitrangig zu betrachten“ (ebd.), wie man vor allem an seiner Interpretation Meads sehen könne.

Außer Frage steht für S. die Schlüsselstellung, die dem Begriff der Lebenswelt im schwachen Naturalismus zukommt, „da sie für jene Hintergrundannahmen steht, die für eine gelingende menschliche Praxis notwendig sind, welche so erst Intersubjektivität ermöglicht“ (ebd.). Gleichzeitig merkt er freilich an, H. sei sich durchaus bewusst, dass er damit die Frage nach der richtigen Weise der Naturalisierung noch nicht zureichend beantwortet habe. Denn es bleibe die Schwierigkeit, „die Strukturen der Lebenswelt nicht in die objektive Welt hineinzu projizieren, wie das in seinen Augen metaphysische Ansätze versuchen“ (381 f.). Vielmehr müsse H. zeigen, „wie sich die Lebenswelt aus der Natur bzw. aus der objektiven Welt entwickelt haben kann“ (382). Dazu bediene er sich, wie bereits deutlich wurde, des Begriffs der Naturgeschichte des Geistes, der eine paradigmatische Behandlung im Werk Tomasellos gefunden hat. S. ist allerdings der Meinung, „dass eine solche Naturgeschichte des Geistes bis heute nicht hinreichend erzählt worden ist, weder von H. noch von Tomasello“ (ebd.). Das Problem einer Vermittlung von Natur und Lebenswelt bleibt folglich nach S. bestehen. Deutlich wird das ihm zufolge an den „Ambivalenzen in Habermas’ Naturkonzept“ (ebd.). H. selbst äußert sich dahingehend, dass für das Projekt einer Naturgeschichte die Gefahr bestehe, „in Richtung einer metaphysischen Naturphilosophie zu kippen“ (ebd.). Die Spannung zwischen Naturalismus und Anti-Naturalismus in H.’ Werk, auf die Drews hingewiesen hat, wird nach Meinung von S. an diesem Punkt „am deutlichsten auch von Habermas selbst gesehen“ (ebd.).

S. glaubt freilich nicht, dass diese „Schwäche des Naturalismus bei Habermas“ (ebd.) eine grundsätzliche Infragestellung von dessen Ansatz bedeute, da es unterschiedliche Lösungsansätze für das Verhältnis von Lebenswelt und Natur gebe, welche „mit Habermas’ Projekt kompatibel sind“ (ebd.). S. nennt in diesem Zusammenhang nicht nur einen Autor wie McDowell, der sich dagegen wehrt, „ontologische Fragen zu beantworten“,

und dafür plädiert, „Aristoteles zu naturalisieren“, sondern auch Autoren wie Löffler, Mutschler und Runggaldier, die sich „für eine an Aristoteles angelehnte Alltagsontologie“ (356) starkmachen. Diese geht nach Löffler davon aus, dass eine „Ontologie der mesoskopischen, lebensweltlichen Gegenstände“ (ebd.) für unser Weltbild grundlegend ist. Sämtliche weiteren ontologischen Überzeugungen über das ‚was es gibt‘, betreffen ihr zufolge „abgeleitete Regionalontologien“ (357). Menschliche Personen versteht sie als „aristotelische Substanzen mit einem charakteristischen mental-physikalischen Doppelaspekt“ (ebd.). Naturdinge wie Personen, Tiere und Pflanzen und in abgeschwächter Form auch Artefakte haben für sie „eine ‚Natur‘ als die Summe ihrer relativ stabilen charakteristischen Eigenschaften, Fähigkeiten und Entwicklungsmöglichkeiten“ (ebd.).

Angesichts der Tatsache, dass selbst „der Naturalismus mit – wenn auch minimalen – metaphysischen Prämissen verbunden“ ist, hält es S. für möglich, „dass die Schwäche des schwachen Naturalismus sich dann überwinden ließe, wenn Metaphysik in einem weiteren Sinne verstanden würde, als Habermas dies tut“ (382). Es gilt also, mehr Metaphysik zu wagen. Als Kronzeugen für ein solches ‚Mehr-Metaphysik-Wagen‘ bemüht S. Charles Larmore, der auf drei metaphysische Probleme verweist, die bei H. nicht zufriedenstellend gelöst sind. Zum einen nennt er hier den „Begriff der Lebenswelt“, zum anderen den „Status der Subjektivität“ und schließlich drittens „die Natur der Gründe“ (ebd.). In allen drei Fällen verfehlt H. nach Meinung von Larmore die metaphysische Dimension, die hier ins Spiel kommen müsste. Zu beachten ist in diesem Zusammenhang auch die Bemerkung von S., dass H.’ Versuch, „einen ontologischen Monismus der Natur mit einem epistemischen Dualismus der Lebenswelt zu verbinden, mit Folgefragen verbunden“ sei, „die durchaus metaphysische Antworten zulassen“ (111).

Das Fazit, mit dem Larmore seine Überlegungen beschließt, entspricht, wie S. betont, auch seiner eigenen „Grundintention“ (383). Dieses Fazit lautet nicht, H. sei nicht sehr weit gegangen, sondern es läuft darauf hinaus, dass er nicht weit genug gegangen sei. Zustimmend zitiert S. in diesem Zusammenhang die folgende Einschätzung Larmores: „Dass die Vernunft als das Vermögen, sich mit anderen über etwas zu verständigen, in allem, was wir tun, vorwegnehmend am Werk ist, gehört zu den großen philosophischen Einsichten. Die Fruchtbarkeit dieses kommunikativen Ansatzes bestätigt sich ständig in einem Bereich nach dem anderen. Ich bin sicher, dass Habermas’ Einfluss seine vermeintliche Überwindung der Metaphysik überleben wird“ (Anmerkung 1 in: *Ch. Larmore, Einsichten und Hemmungen eines Nachmetaphysikers*, in: *DZPhil* 57 [2009] 953–961, 961). Eigentlich zukunftsweisend an H.’ Denken ist für S. also nicht dessen Verabschiedung der Metaphysik, sondern dessen kommunikativer Ansatz. H.-L. OLLIG SJ

2. Biblische und Historische Theologie

WENGST, KLAUS, *Christsein mit Tora und Evangelium*. Beiträge zum Umbau christlicher Theologie im Angesicht Israels. Stuttgart: Kohlhammer 2014. 220 S., ISBN 978-3-17-025144-1.

Der renommierte emeritierte Bochumer Neutestamentler Klaus Wengst (= W.), der vor allem durch seine Kommentierung der Schriften des Corpus Iohanneum bekannt geworden ist, legt mit dem vorliegenden Band eine Sammlung teils neuer, teils neuerlich abgedruckter Aufsätze und Abhandlungen vor.

Der Band enthält drei Hauptteile: Teil I bietet unter der Überschrift „Die eigene Geschichte annehmen“ vier autobiographische und biographische Aufsätze, die im Wesentlichen erzählen. Der erste Aufsatz (§ 1) entwickelt die Fragestellung: Wenn Christen ihre Geschichte annehmen wollen, so gehört dazu die Erinnerung an die Schoa, die sich in dem vom Christentum geprägten Kulturraum ereignet hat. Diese bleibende Bedeutung der Erinnerung an die Schoa hat eine theologische Implikation: Die Christen können „ihren Gott“, der sich in den Heiligen Schriften als „Gott Israels“ vorstellt, nie „ohne Israel“ denken. Alles christliche Nachdenken über Gott, alle christliche Theologie muss die Verwiesenheit des Christentums auf Israel immer mitdenken.