

einen religionsphilosophischen Pluralismus sieht *Ulf Zackariasson* (209–220) im Pragmatismus „a fruitful path to understand and explore religious practice’s ability to function as both a vehicle and a source of critique of religion“ (210; vgl. 220). Seine Überlegungen, die sich auf konkrete Beispiele stützen (vgl. 212–215), führen zu einer „conception of knowledge that encourages exploration and the articulation of problems from religious agency“ (219). Um religiöse Traditionen als Korrektiv zum Liberalismus, Kapitalismus, Traditionalismus oder zu xenophoben Tendenzen zu stärken, wäre darüber hinaus der Sinn für eine „critical habituation“ (ebd.) zu schärfen. Im Gespräch mit zwei prononcierten Kritikern der analytischen Religionsphilosophie, John Cottingham und D. Z. Philipps, thematisiert *Timo Koistinen* (221–232) in seinem Beitrag die Bedeutung von religiösen Überzeugungen und die Stellung moralischer Werte – ohne dabei die grundlegenden methodischen Differenzen zwischen den beiden Denkern auszublenden (vgl. 231). *Atle Ottesen Sørvik* (233–239) setzt sich mit der Frage auseinander, inwieweit bzw. unter welchen Voraussetzungen die lutherischen Bekenntnisse mit einem freien Willen vereinbar sind. Unter Rückgriff auf Chantal Mouffes „agonistic pluralism within a shared symbolic space“ (245) und Kathryn Tanners „community of argument“ (248) entwickelt *Sven Thore Kloster* (241–257) Grundlinien einer Praxis streitbarer Theologie (vgl. 253 f.), die sich selbst als „art of conflict within a common symbolic space“ (254) versteht und als solche einen konstruktiven Beitrag zur Lösung von Deutungskonflikten in einem pluralen Umfeld leisten will; deshalb wird auch Luthers polemische Kritik an Erasmus durchaus kritisch bewertet (vgl. 241, 257). Der abschließende Beitrag von *Øystein Brekke* (259–269) skizziert am Beispiel von Norwegen die Herausforderungen, vor die sich ein konfessionsübergreifender Religionsunterricht mit einem kritischen Anspruch in pluralistischen Gesellschaften gestellt sieht (vgl. 259, 268 f.).

Die Beiträge des vorliegenden Sammelbandes deuten die Reformation als ein philosophisches Ereignis in der frühen Neuzeit, dessen Nachwirkungen sich bis in aktuelle philosophische Debatten hinein verfolgen lassen. Den Autorinnen und Autoren geht es dabei um mehr als eine einfache Spurensuche oder eine Sensibilisierung für dynamische Veränderungen der Rahmenbedingungen des Denkens. Sie lesen Luther und die Reformation durch die Linse der modernen Philosophie und legen dabei Spannungen in den Tiefenstrukturen unseres Denkens frei, die neue Perspektiven auf die Welt, auf uns selbst und auf den Glauben bzw. auf Gott ermöglichen oder sogar einfordern. Zugleich erinnern sie daran, dass Denken als kreativer Akt unweigerlich in einer Spannung zwischen Kontinuität und Diskontinuität, zwischen Transformation und Bruch sowie zwischen Anknüpfung an eine Tradition und Neuanfang steht. Dieser originelle, zuweilen auch eigenwillige Blick auf die Reformation gibt zu denken – gerade dort, wo die Überlegungen explorativ bleiben und dazu auffordern, sie weiter zu vertiefen.

P. SCHROFFNER SJ

GRAHAM, GORDON: *Wittgenstein and Natural Religion*. Oxford: Oxford University Press 2014. XIII/219 S., ISBN 978–0–19–871397–5 (Hardback).

Obwohl von Ludwig Wittgenstein selbst nur relativ wenige Bemerkungen zum Thema „Religion“ erhalten sind und diese nicht systematischer Natur sind, hat sein Denken bis vor kurzem die (zumindest englischsprachige) religionsphilosophische Diskussion stark beeinflusst – vermittelt durch Philosophen wie Peter Winch oder D. Z. Phillips. In der vorliegenden Publikation setzt sich Gordon Graham (= G.), mittlerweile emeritierter Professor für Philosophie und Kunst am Theologischen Seminar von Princeton, kritisch mit den diversen Interpretationen von Wittgensteins Äußerungen zur Religion und der religionsphilosophischen Aneignung seines philosophischen Denkens auseinander. Diese Auseinandersetzung ist aber kein Selbstzweck, sondern dient G.s systematischem Ziel der Wiederbelebung des Konzepts der natürlichen (und naturalisierten) Religion, um zu einem angemessenen philosophischen Verständnis von Religion als menschlichem Phänomen zu kommen und

damit das Projekt der Religionsphilosophie *qua* Religionsphilosophie (und nicht als verkappte metaphysische Gotteslehre oder philosophische Apologetik) wiederzubeleben, der es um die Unterscheidung von Religion und Aberglaube und um die Bestimmung des Platzes der „wahren“ (nicht abergläubischen oder auf Metaphysik oder Ethik reduzierten) Religion in einem gedeihenden menschlichen Leben geht. Unter einer wahren, natürlichen Religion versteht er nicht eine zutreffende metaphysische Theorie, sondern sie zeige sich im Verhalten der Gläubigen, in den feinen Abstufungen ihrer Reaktionen. Entsprechend sei das Gegenteil von wahrer Religion nicht Wissenschaft, sondern Aberglaube und Idolatrie (XIII).

G.s Buch hat zwei Teile: Im zweiten, konstruktiv-systematischen Teil entwickelt er ausgehend von einigen inhaltlichen und methodologischen Einsichten Wittgensteins, v. a. aus dessen *Philosophischen Untersuchungen*, als Rahmen sein philosophisches Konzept von Religion. Dazu muss er allerdings zuerst verbreitete religionsphilosophische Fehlinterpretationen bzw. fehlgeleitete religionsphilosophische Aneignungen von Wittgensteins Denken korrigieren. Dies geschieht im ersten, kritischen Teil des Buches, in dem G. die Standardrezeption von Wittgenstein in der Religionsphilosophie kritisiert, die v. a. unter dem Stichwort „Wittgensteinianischer Fideismus“ bekannt geworden ist. G. ist überzeugt, dass Wittgenstein uns einen einsichtsvollen Blick auf Religion ermöglichen kann, der sie nicht auf etwas mit „lächerlich niedrigen epistemischen Standards“ (150) reduziert. Dieser Vorwurf richtet sich gegen die Wittgensteinianischen Fideisten, die – zumindest in der Sichtweise ihrer Gegner – Wittgensteins Autorität als Ersatz für Argumente nutzen und deshalb einen konstruktiven religionsphilosophischen Zugang zur Philosophie Wittgensteins eher verbauen als fördern.

Nach einer Einführung zu dem Begriff der natürlichen Religion und dessen Geschichte und der Unterscheidung zwischen natürlicher Religion und natürlicher Theologie im ersten Kapitel wendet sich G. im ersten Teil seines Buches (Kap. 2–6) Wittgensteins philosophischem Ansatz zu, einschließlich seiner Äußerungen zur Religion und deren Aufnahme und Umwandlung im Wittgensteinianischen Fideismus. So stellt G. in Kapitel 2 heraus, dass die Textbasis für den Wittgensteinianischen Fideismus äußerst schmal und wenig eindeutig ist, und weist auf Wittgensteins tiefsitzende Abneigung gegen die Konstruktion philosophischer (einschließlich religionsphilosophischer) Theorien hin. Nach diesem grundsätzlichen *caveat* unterzieht er die religionsphilosophische Standardrezeption Wittgensteins am Leitfaden der Schlüsselbegriffe bzw. der Gruppen von Schlüsselbegriffen „Sprachspiele, Lebensform und Grammatik“ (Kap. 3) und „Weltbilder und grundlose Überzeugungen“ (Kap. 4) der Kritik. So sei etwa die Identifikation von religiöser Sprache mit einem eigenen religiösen Sprachspiel unbegründet, da ein Sprachspiel mehr beinhalte als das Erlernen eines bestimmten (religiösen) Vokabulars. Gegen die Interpretation von Theologie als (Tiefen-)Grammatik des religiösen Sprachspiels wendet er ein, dass die Sprache der Frömmigkeit zu vielgestaltig sei, als dass sich ohne weiteres eine Tiefengrammatik in ihr erkennen lasse, die eine Unterscheidung zwischen korrektem und inkorrektem Gebrauch religiöser Sprache erlaube. Auch die Interpretation von Religion als Rahmensätze eines Weltbildes hält er für wenig hilfreich, da es für manche religiöse Überzeugungen (er nennt Jungfrauengeburt und Transsubstantiation) wesentlich sei, dass sie mit tiefverwurzelten Elementen unserer Weltansicht in Spannung stehen (64f.). Ebenfalls seinem Verdikt verfällt die Hypothese einer strukturellen Entsprechung zwischen Wittgensteins Stil des Philosophierens einerseits und der religiösen Sicht der Welt und des genuin religiösen Charakters seines Philosophierens andererseits, die er unter der Überschrift „Philosophie als eine religiöse Sichtweise“ (Kap. 5) behandelt. Diese Hypothese übersehe etwa, dass die religiöse Beziehung zu Gott im Gegensatz etwa zur philosophischen Beziehung zur Logik eine Beziehung zwischen Personen sei. Die Aneignung der Philosophie Wittgensteins unter all diesen Kategorien leide nicht nur daran, dass sie Wittgenstein selbst nicht gerecht werde und aus wenigen, oft fragmentarischen Bemerkungen von ihm ein bloßes theoretisches

Kartenhaus errichte, sondern sie sei auch in systematisch-religionsphilosophischer Hinsicht unbefriedigend.

Das sechste Kapitel, „Philosophie als Therapie“, markiert den Übergang zum konstruktiven Teil, in dem G. mit Hilfe von Wittgensteins philosophischer Methode Religion als Ergebnis einer natürlichen Neigung des Menschen ausweist und näher charakterisiert und so Natur, Ort und Bedeutung von Religion im menschlichen Leben beleuchtet (91). Dies ist aber in G.s Augen nur möglich, wenn man falsche bzw. irreführende Bilder von Religion, z. B. deren Reduzierung auf Metaphysik oder Moral, aus dem Weg räumt und konstruktiv die Differenzen zwischen Religion und diesen anderen Phänomenen herausstellt, sich authentische Beispiele für Religion ansieht und so eine übersichtliche Darstellung der diversen Phänomene von Religion ermöglicht. Hinter all dem steht die Skepsis gegenüber der philosophischen Neigung zur Generalisierung. Für diese doppelte Aufgabe G.s ist Wittgensteins Konzeption von Philosophie als Therapie leitend. In seinem konstruktiven Teil bezieht sich G. also auf Wittgensteins allgemeinen philosophischen Ansatz und nicht auf dessen explizite Äußerungen zur Religion. Auch anthropologisch orientiert sich G. an Wittgenstein, indem er den Menschen als in der Welt Handelnden und nicht (wie etwa Descartes oder Hume) als einen Überzeugungen erwerbenden Zuschauer des Weltgeschehens in den Mittelpunkt stellt. Nachdem er im siebten Kapitel, „Wittgenstein, James, and Frazer“, mit Hilfe der Arbeit von William James über religiöse Erfahrungen und Wittgensteins Kritik an dem Religionsanthropologen J. G. Frazer intellektualistische Vorurteile in der philosophischen Interpretation von Religion kritisiert und die praktische und rituelle Dimension der Religion herausgearbeitet hat, bestimmt er unter den Überschriften „The Sacramental Universe“ (Kap. 8) und „The Sacred and the Supernatural“ (Kap. 9) Verehrung als die wichtigste religiöse Handlung. Wahre Religion ist eine natürliche Neigung, die unsere Beziehung zum Universum betrifft und die sich in bestimmten Aktivitäten und Praktiken äußert. Sie ist eine Art der Aktivität, die das Endliche und Begrenzte innerhalb des Unendlichen und Unbegrenzten verortet. Ihre kennzeichnende Praxis ist die Verehrung, in der der Mensch Raum und Zeit mit Hilfe von Ritualen transzendiert, in denen er Wertvolles opfert und Gegenstände, Möglichkeiten und Menschen in Sakramente verwandelt (176). Die Bedeutung dieser Rituale wird in Symbolen kommuniziert. Die wahre, natürliche Religion ist also inhaltlich Ergebnis einer natürlichen menschlichen Neigung, die unsere Beziehung zum Universum betrifft und sich in bestimmten Praktiken und Handlungen realisiert. Zentral für G.s Religionskonzeption ist der Begriff der *religious sensibility* – so etwas wie ein Sinn, ein Empfinden für die religiöse Form, den religiösen Stil. *Religious sensibility* ist allerdings kein sechster Sinn für eine übernatürliche Wirklichkeit, sondern ein Sinn für das Heilige in Verbindung mit dem Sinn und dem Wert menschlichen Lebens (112). Damit ist eine Brücke zur (philosophischen) Anthropologie geschlagen. Ein Kern aller menschlichen Aktivitäten ist die Realisierung und Vermittlung von Sinn, die Realisierung bestimmter Werte und damit insgesamt die Formierung unseres Lebens. Letztendlich ist wahre Religion Heiligkeit ohne Götzendienst, die sich in einem aktiven Leben der richtigen Art realisiert, eine wirkliche Teilnahme an der göttlichen Natur (201). In diesem Zusammenhang setzt sich G. im letzten Kapitel auch mit der Frage nach der religiösen Rolle des Übernatürlichen auseinander. Unter dem Supranaturalismus versteht er die Zurückweisung eines ontologischen Naturalismus wegen dessen explanatorischen Mängeln (188), denn der Naturalismus könne nicht die Tatsache der wissenschaftlichen Erforschbarkeit der Welt erklären, was G. am Beispiel des Konzeptes von Naturgesetzen zeigt. Nicht nur die religiöse Praxis, sondern auch die naturwissenschaftliche Praxis ergäben am meisten Sinn unter der Annahme, dass der Supranaturalismus wahr ist (196). Wie verhalten sich jetzt Supranaturalismus und Religion? Laut G. ist der Supranaturalismus eine notwendige Bedingung der wahren Religion, aber er sei nicht deren Gehalt oder Gegenstand. Zentrum der Religion sei nicht Theologie, sondern das spirituelle Leben, das auch philosophisch-wissenschaftlich ungebildeten Menschen offenstehen müsse.

Daher befürwortet G. einen theologischen Minimalismus, d. h. die Reduzierung des theologischen Gehalts der heilsnotwendigen Wahrheiten auf ein Minimum (197).

G.s Buch eröffnet eine aufschlussreiche Sichtweise auf das Phänomen der Religion (zumindest auf Religionen monotheistischer Provenienz). Aber gerade angesichts von G.s Argumentation für die explanatorische Überlegenheit des Supranaturalismus über einen reduktionistischen Naturalismus stellt sich die Frage, ob G. nicht zu stark zwischen natürlicher Religion und anthropologisch ausgerichteteter Religionsphilosophie einerseits und Metaphysik und philosophischer Theologie andererseits trennt. G. selbst bezieht sich auf Argumente Plantingas in seiner Kritik am Naturalismus und seiner Skizzierung einer Begründung von Naturgesetzen mit Gottes Willen. Und sicherlich ist die Option für einen Supranaturalismus anstatt eines Naturalismus eine eminent metaphysische These. In dem Maß, in dem diese Option als notwendig für eine wahre, authentische Religion im Sinn G.s gilt, ist Religion eng mit metaphysischen Fragen verbunden, auch wenn diese in der Religion nicht unbedingt explizit thematisiert werden müssen. Aber zumindest in der gegenwärtigen westlichen Welt scheinen sich viele Menschen im Griff naturalistischer Wirklichkeitskonzeptionen zu befinden, was sie daran hindert, einen religiösen Sinn für den sakramentalen Charakter der Wirklichkeit zu entwickeln. In diesem Zusammenhang spielen Metaphysik und natürliche bzw. philosophische Theologie eine wichtige Rolle als „Hilfsarbeiter“ der Freilegung der Möglichkeiten für ein supranaturalistisch-religiöses Wirklichkeitsverständnis. Zudem können Metaphysik und philosophische Theologie (auch in der Form akademischer Disziplinen) eine wichtige Rolle als kritische Instanzen spielen, die helfen, ein sakramentales von einem abergläubisch-mythologischen (und einem naturalistischen) Verständnis der Wirklichkeit abzugrenzen, und der Frage der Vereinbarkeit einer religiösen Sicht auf die Wirklichkeit mit dem jeweiligen wissenschaftlichen Wissensstand nachgehen. Eine wichtige zukünftige Aufgabe für die Religionsphilosophie und v. a. die analytisch ausgerichtete philosophische bzw. natürliche Theologie scheint mir eine stärkere Verschränkung der beiden Perspektiven und Disziplinen zu sein als eine Fortführung der Abgrenzungskämpfe, wie sie sich gelegentlich auch bei G. finden. Nichtsdestotrotz hat G. ein wichtiges Buch vorgelegt, in dem er nicht nur auf die schmale und prekäre Basis von religionsphilosophischen Standardinterpretationen Wittgensteins hinweist, sondern v. a. eine interessante Konzeption von Religion als Teilnahme am göttlichen Leben präsentiert.

O. J. WIERTZ

KARL LÖWITH. WELT, GESCHICHTE UND DEUTUNG. Herausgegeben von *Galili Shabar* und *Felix Steilen* (Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte; 47). Göttingen: Wallstein 2019. 144 S./Ill., ISBN 978-3-8353-3566-0 (Paperback).

„Das Wort ‚Geschichtsphilosophie‘ wird zwar noch immer gebraucht, sogar mehr als je, aber sein Gehalt ist so verwässert, daß sich jede Meinung über Geschichte als eine Philosophie ausgeben kann.“ Diese zeitdiagnostische Bestandsaufnahme legte Karl Löwith zur Eröffnung von „Meaning in History“ 1949 – oder genauer in der 1953 veröffentlichten deutschen Übersetzung „Weltgeschichte und Heilsgeschehen“ – vor und bestimmte dagegen das Konzept, das bei ihm im Zentrum steht: „In der folgenden Untersuchung bezeichnet der Ausdruck ‚Philosophie der Geschichte‘ die systematische Ausdeutung der Weltgeschichte am Leitfaden eines Prinzips, durch welches historische Geschehnisse und Folgen in Zusammenhang gebracht und auf einen letzten Sinn bezogen werden.“ Am Beginn des Kalten Kriegs veröffentlicht, spürte Löwith mit „Meaning in History“ der Genese eines maßlos gewordenen Geschichtsbegriffs nach. Obschon die Entstehungszeit nur in Randbemerkungen wie dem Einschub, dass das „Wort ‚Geschichtsphilosophie‘ mehr als je“ im Gebrauch sei, ihren Widerhall findet, spiegelt sich ihre Bedeutung letztlich darin wider, dass Löwith die Universalität und Singularität des Geschichtsbegriffs in der Mitte des 20. Jahrhunderts – des „Zeitalters der Extreme“, wie Eric Hobsbawm