

Obwohl das Zusammenspiel zwischen biblischen Texten und einem daran ausgerichteten Glaubensleben für Christen ebenso zentral ist wie der Bedeutungsgehalt spezifisch christlicher Praktiken, äußert sich Ricœur – wie C. M. Gschwandtner (231–272) zu Recht bemerkt – in seinen religionsphilosophischen Schriften anders als in seinen allgemeiner hermeneutischen Arbeiten (vgl. 234–250) nur sehr zögerlich zum Verhältnis von Text und Handlung beziehungsweise Erzählung und Leben (vgl. 251–262). Insofern Liturgie am Schnittpunkt von Text und Handlung steht und darin zudem die mimetischen Strukturen im Verhältnis von fiktionalen und historischen Erzählungen zur Darstellung bringt (vgl. 233), scheint sie geradezu prädestiniert dafür zu sein, mit Hilfe des hermeneutischen Instrumentariums näher zu untersuchen „how sacred text can move us to faithful action“ (263). Wir hätten mit der Tradition der orthodoxen Kirchen (vgl. 268) wieder zu entdecken, dass uns die Feier der Liturgie eine neue, geradezu himmlische Welt eröffnen kann, ohne dass wir dabei die zerstörerischen Emotionen und Erfahrungen des menschlichen Lebens, die der Versöhnung bedürfen (vgl. 270–272), außen vor lassen dürfen.

Die Beiträge des vorliegenden Konferenzbandes tragen eine Vielzahl von Elementen aus kleineren, oft wenig bekannten religionsphilosophischen Arbeiten sowie aus Interpretationen von Bibeltexten zusammen und stellen sie in den größeren Kontext von Ricœurs phänomenologischer Hermeneutik. Dabei werden nach und nach Konturen eines faszinierenden Portraits eines herausragenden und prägenden religionsphilosophischen Denkers sichtbar, wie es bisher kaum je in solcher Komplexität und Dichte gezeichnet worden ist. Die hier nicht eigens berücksichtigten Repliken auf die jeweiligen Haupttexte versuchen über eine kritische Rekapitulation hinaus die Perspektiven einer sich an Ricœur orientierenden Religionsphilosophie zu weiten und Anknüpfungspunkte an aktuelle Debatten aufzuzeigen. Auch wenn auf dieser Basis noch keine vollständige oder gar abschließende Einschätzung von Ricœurs zahlreichen religionsphilosophischen Arbeiten gewagt werden kann, ist mit dem vorliegenden Sammelband doch ein wichtiger Schritt in Richtung einer vertiefenden Rezeption ihrer bisher weitgehend brachliegenden Potenziale getan.

P. SCHROFFNER SJ

BRAGUE, RÉMI, *Le règne de l'homme*. Genèse et échec du projet moderne. Paris: Gallimard 2015. 398 S., ISBN 978-2-07-077588-0.

Brague (= B.), emeritierter Philosophieprofessor an der Pariser Sorbonne und an der LMU München, Mitglied des Institut de France, legt in diesem Buch den Abschluss seiner großen Trilogie vor, in der er, im Sinne einer Geschichte „de très longue durée“ (8), den Grundgestalten der menschlichen Selbstdeutung in der europäischen Kultur nachgeht. Der erste Band dieser Trilogie war dem Glauben gewidmet, dass der Mensch das, was er selbst sein soll, ablesen kann an der Struktur des sichtbaren Kosmos, wofür exemplarisch der Platonische *Timaios* stand („La Sagesse du monde“, Paris 1999, deutsch: München 2006; vgl. die Besprechung in ThPh 76 [2001] 125–130). Der zweite Band („La Loi de Dieu. Histoire philosophique d'une alliance“, Paris 2005) stellte die lange gültige Überzeugung dar, dass das menschliche Tun und Lassen unter göttlichen Gesetzen stehe, die teils geschichtlich enthüllt und teils im Gewissen bezeugt sind. Ihm folgt nun der dritte Band, der dem Projekt der Moderne gewidmet ist, demzufolge der Mensch sich allein durch sich selbst bestimmen könne. Für die Moderne in diesem Sinne ist es charakteristisch, dass sie sich bewusst und entschieden absetzt gegen das, was ihrer Selbstkonstitution vorausging. Sie versteht sich als Projekt, als phantasiegestützten Entwurf, als Experiment. Ihr Lebensraum ist die Möglichkeit. Alle Realität ist Gegenstand der Herrschaft des Menschen. – B. zeichnet die Lebenslinie dieses Projekts „Moderne“ in drei Schritten nach: „Vorbereitung“, „Entfaltung“ und „Scheitern“.

I. „Vorbereitung“ (19–82). Schon in der Zeit der Antike und mehr noch in den folgenden Jhdtn. bilden sich einige jener Motive heraus, von denen sich die Moderne nähren wird. Der Mensch, der sich zunächst noch bescheiden als Wesen unter den vielen Wesen begreift, wird sich langsam auch der Einzigartigkeit seines Wesens bewusst. Es dämmert ihm, dass mit seinem Wesen eine besondere Würde verknüpft ist. Schließlich deutet er diese Würde als Grund einer Herrschaft (*maîtrise*). Noch liegt freilich der Gedanke einer Herrschaft über die äußere Natur in weiter Ferne. Doch zeichnet es den Freien aus,

dass er seine eigene Natur zu beherrschen vermag, wozu Sklaven nicht oder weniger für fähig gehalten werden. Darüber hinaus erschließt er sich einen Bereich effektiver Herrschaft in der Erfahrung, die ihm die freie Konstruktion geometrischer Objekte verschafft, welche, auf dem Weg der Anwendung auf die Körper, eine Ausweitung der Herrschaft auch auf diese in den Blick bringen. Noch scheint freilich lange die (im Neuplatonismus hochgeschätzte) Magie faszinierender und das Experimentieren der Alchimisten verheißungsvoller. Auch wenn diese Experimente scheitern, so wird hier doch zum ersten Mal der weittragende Gedanke gewagt, es sei menschenmöglich, die Natur der Elemente umzuwandeln. Aber noch müssen tiefgreifende Verwandlungen des Menschen- und Gottesbildes reifen, damit es zum Gedanken und zur Realisierung einer Herrschaft des Menschen über die Natur kommen kann. Es sind christliche Elemente, die die Ablösung von den zwei antiken Vorurteilen ermöglichen, dem Freien gezieme nur die Muße der Betrachtung des gestirnten Himmels, wie der Gott selbst reine Betrachtung seines geistigen Wesens sei. Nun wird der Gedanke gewagt, dass der Schöpfer sich müht wie einer, der produktiv arbeitet, und die Arbeit wird nicht mehr als das mühevollste Los auf die Sklaven abgeschoben, sondern in der Renaissance von der künstlerischen Kreativität her neu gewertet. Der Künstler ist schöpferisch und darf von daher als exemplarisches Bild des Schöpfers auf dieser Welt gelten. Von ihm her fällt ein neues Licht auch auf den Techniker, der durch seine Erfindungen die Vollkommenheit der Welt noch steigert. Auch wenn es zu einer effektiven menschlichen Herrschaft über die Natur erst durch die industrielle Revolution des 19. Jhdts. kommen wird (96), sind nun die Voraussetzungen dafür gegeben, dass sich der typisch moderne Gedanke des Menschen als des Herrn der Natur entfalten kann. Das geschieht vor allem vom 17. bis zum 19. Jhd.

II. „Entfaltung“ (83–174). Die aufkommende Moderne hat zur Voraussetzung wichtige technische Erfindungen wie Kompass und Buchdruck, die Entdeckung Amerikas, die Entstehung des souveränen Staats und das mit alledem verbundene Gefühl einer großen Neuerung. F. Bacon stellt als Erster das Programm einer „Herrschaft“ des Menschen über die Natur auf. Wissen ist Macht, nicht mehr kontemplativer Selbstzweck. Im Hintergrund steht die Hoffnung, die im Sündenfall verlorene paradiesische Herrschaft wiederzugewinnen. Descartes' berühmte Formel *„maîtres et possesseurs du monde“* steht freilich schon bei Manetti (1452). Es geht nicht darum, die Dinge in ihrem Eigensein zu erkennen, wie es die *„unfruchtbare“* Auffassung des Wissens vergebens erstrebte, sondern sie sich anzueignen zu unseren Zwecken. Um die Natur beherrschen zu können, muss der Mensch jedoch zuerst seines Ichs gewiss werden und lernen, seine Emotionen zu beherrschen. Dem Programm folgen verzögert erste Schritte der Verwirklichung. Im 18. Jhd. wird der Blitz entzaubert durch die Entdeckung der Elektrizität und deren Steuerung. Durch die chemische Analyse der Luft und des Wassers bricht die alte Vier-Elemente-Lehre zusammen. Die Folge ist das Aufblühen technischer Utopien und des Fortschrittsglaubens (der uns heute so selbstverständlich ist, dass er gar nicht mehr propagiert werden muss). – Es kommt nun auch zu einer thematischen Theorie des Menschseins bei Hume, Comte, Pope usw., verbunden mit der Beteuerung, die Anthropologie sei die Basis aller anderen Wissenschaften. Gleichzeitig wandelt sich der Sinn des Adjektivs *„menschlich“*. Früher hatte es eher den Nebenton des Niedrigen, jetzt wird es, bezogen auf das Verhalten, zum positiven Wertprädikat. Dies zunächst im engen Rahmen des Strafvollzugs (Beccaria), der *„humanisiert“* werden soll, dann verallgemeinert (*„seid menschlich!“* bei Voltaire und Schiller), bis hin zu den Reden gewisser Revolutionäre, die ihre Gegner *„aus Liebe zur Menschheit“* vernichteten. Der Mensch wird aus seinen transzendenten Bezügen herausgenommen, seine Sündigkeit geleugnet. Daraus ergibt sich allerdings ein Problem, wenn die Souveränität des Menschen über sein Handeln beibehalten, die Verantwortung dafür aber nicht festgehalten wird. So braucht man Sündenböcke, auf die das Böse abgewälzt werden kann, wie die Juden, die Kirche usw. – Würde der Vorrang des Menschen vor den Tieren noch in der Renaissancezeit einfach als eine Gegebenheit angenommen, wird er nun als Resultat seiner Beherrschung der Natur interpretiert. Diese selbst wird, aller Spontaneität und ihres Eigenwerts entkleidet, zum bloß passiven und trägen Bestand. Die Bearbeitung der Natur ist nun die Auszeichnung des Menschen; durch sie stellt er sich indirekt selbst her.

Um die Naturvorgänge beherrschen zu können, bedarf es nicht der Kenntnis ihrer wahren und adäquaten Ursachen, sondern nur der Verlaufsgesetze, die man durch Ex-

perimentieren findet (Comte, Pragmatismus). Schon Bacon wollte die Naturwissenschaft systematisch zur Verbesserung des Loses der Menschen einsetzen. Tatsächlich aber blieben Technik und Wissenschaft noch zwei Jhdte. getrennt, ja einander feindlich. Erst im 19. Jhd. ändert sich dieses Verhältnis im Sinne einer gegenseitigen Abhängigkeit. Jetzt erkennt man, dass die Dampfmaschine kinetische Energie produziert, die allen möglichen Maschinen zugeführt werden kann. Am Ende dieses Jhdts. gelingt es, aus verschiedensten Quellen elektrische Energie zu gewinnen und zu allen möglichen Anwendungen zu nutzen, analog zum Geld als universales Tauschmittel. Erst jetzt kann eine technische Welt entstehen, die selbstsuffizient sein kann, aber auch muss (147). War man bisher auf die Materialien angewiesen, die die Natur zur Verfügung stellt, so entstehen nun mit der Petrochemie die ersten rein synthetischen Stoffe. Die Kernspaltung wird als riesige Energiequelle entdeckt. – Die industriellen Leistungen berauschen so sehr, dass der Humanismus nun eine neue Bedeutung erhält. „Der Mensch soll zum alleinigen Ursprung des Menschen werden“ (A. Ruge 1840). „Nicht mehr Gott, sondern der Mensch muss dem Menschen das höchste Wesen werden“ (L. Feuerbach 1843). K. Marx: „Die Universalgeschichte ist die Geschichte der Erzeugung des Menschen durch menschliche Arbeit.“ Durch die Vergesellschaftung der Produktionsmittel gelangen die Bedingungen des Lebens unter die Herrschaft des Menschen, der sich keine Sorgen mehr machen muss um die Sicherung seines Lebens und sich selbstzwecklichen Tätigkeiten widmen kann. So entsteht das Reich der Freiheit. Die Geschichte beginnt neu und macht alles Frühere zur bloßen Vorgeschichte. Wenn sich der Mensch nur noch sich selbst verdankt und über sich keinen Herrn mehr anerkennt, steigert sich die Herrschaft des Menschen zur Alleinherrschaft. Eine konfliktuelle Deutung der beiden Weisen des Schöpfertums – des göttlichen und des menschlichen – ist dabei wie selbstverständlich vorausgesetzt.

III. „Scheitern“ (175–263). Die Ausbeutung der Natur war nur möglich durch die gesteigerte Ausbeutung von Menschen, die der „Negersklaven“ an der kolonialen Peripherie Europas und des Industrieproletariats in Europa selbst, im Widerspruch zur Idee der Menschenrechte, die freilich zugleich Ausdruck finden in neuen Formen der Fürsorge, Gewerkschaftskämpfen, Revolutionen. – Die traditionelle Ausbeutung der Nutztiere wird gesteigert, zugleich aber auch kritisiert durch den Hinweis auf das Leiden, das sie mit uns teilen (Bentham). – Den seit jeher bekannten, nun aber gegen die Vollkommenheit der Schöpfung ins Feld geführten Naturkatastrophen (Erdbeben von Lissabon 1755) treten nun neuerdings Technik-Katastrophen zur Seite, die man erlebt oder phantasiert, bis hin zur Idee der Auslöschung der ganzen Menschheit, besonders seit dem Abwurf der Atombombe über Hiroshima 1945, aber auch durch die Gefahren des Klimawandels und der Übervölkerung. Denn die Ressourcen der Erde werden nun als dezidiert endlich erlebt – die Minen, die Wälder, Luft und Grundwasser, aber auch überlieferte moralische Überzeugungen und Einstellungen. Einige sehen, wie sehr der Mensch (unserer Zeit) Parasit der Natur und seiner Vorfahren ist. – Die Stimmung über die mögliche Selbstauslöschung der Menschheit schwankt zwischen Entsetzen und Befriedigung. Denn neben der Betonung der Würde des Menschen klingt immer mehr auch ein Gegen-Ton auf: eine Lust an der Erniedrigung des Menschen. Ihre Basis ist einerseits das alte Wissen um die nicht erfüllte sittliche Berufung, andererseits die Lösung des Menschen aus seiner transzendenten Verankerung und so seine Naturalisierung. Seine Unterscheidung von den Tieren scheint zu verschwinden durch die Erforschung der tierischen Intelligenz einerseits und des unbewussten menschlichen Trieblebens andererseits, des fast gleichen Genesatzes von Mensch und Schimpanse, der für alle gleichen physiologischen Prozesse etc. Die paradoxe Folge ist: Der Mensch, der immer mehr Macht hat und entscheiden muss, nimmt sich gleichzeitig voller Eifer seine dafür notwendigen theoretischen und praktischen Orientierungsressourcen. Zugleich aber wird der Erziehung immer mehr zugetraut. Der Idee nach ersetzt der Erzieher vorläufig den Menschen, der sich selbst erziehen soll und kann. Manche meinen, so entstehe ein neuer Typ von Mensch, besonders wenn man eine regelrechte Züchtung mit Selektion der gelungenen beziehungsweise misslungenen Exemplare hinzunehme. Andere denken, der Mensch müsse über sich hinaus entwickelt werden. Der Mensch ist so sehr von der Idee der Herrschaft selbst beherrscht (231), dass man sich fragt, ob diese nicht ebenso oder sogar besser von Maschinen ausgeübt werden könnte. So wird der Humanismus der Moderne immer kraftloser. Er degeneriert zu einem Anti-

anti-Humanismus, der die Schreckgespenster, die er bekämpft, selbst hervorruft, weil er sie zu seiner Selbstaffirmation braucht. Denn in der Neuzeit treten das Sein und das Gute auseinander. Sein wird identifiziert mit dem faktischen, an sich wertlosen Vorhandensein. Mit der naturalistischen „Wahrheit“ kann man freilich nicht leben; man braucht „Werte“ als lebensbewahrende und -steigernde „Illusionen“. Aber, so kann man nun fragen: Ist es überhaupt gut zu leben? Lohnt es die Mühe? Oder wäre das Nichts nicht einfacher oder gar wünschenswerter? So wächst die Tendenz, „den Menschen“ überhaupt aufzulösen. In der Tat fragt L. Bloy 1900, ob nicht der „Tod Gottes“ den „des Menschen“ nach sich ziehen müsse. Wenn es aber so ist, so fragt man, warum bringen wir uns nicht alle um und machen der Last und vor allem der Sinnlosigkeit des Lebens ein Ende?

Schluss (265–270): Jede Phase der Projektierung und der Realisierung der Moderne wurde zwar, wie durch einen Schatten, von der Kritik daran begleitet: Rousseau, Ferguson, Burke etc. Aber darauf wollte B. sich nicht stützen. Er wollte nur wie ein unbeteiligter Beobachter ‚erzählen‘, wie der freie Lauf der Entfaltung des Projekts „Moderne“ von selbst auf seine Selbstzerstörung zugeht. Es ist eine Tendenz, der er sich „persönlich, als Exemplar einer Spezies von Lebewesen, als dankbarer Erbe einer Kultur und als loyaler Bürger einer politischen Gemeinschaft natürlich mit allen Kräften entgegenstellt“ (267). Seine provozierende Hauptthese lautet: „Wenn man das Menschliche seiner zweifachen Einbettung, der kosmologischen wie der theologischen, beraubt, arbeitet man auf seine Zerstörung zu“ (78). Das Gute, das die Moderne zweifellos auch in großem Maße hervorgebracht hat, kann folglich nur durch eine doppelte Erinnerung und Anerkennung bewahrt werden: nämlich dass sich der Mensch im Grunde nicht selbst hervorbringen kann, sondern dafür angewiesen ist auf die Natur ebenso wie auf die göttliche Vergabung, die ihm die Kraft verleiht, das Gute zu wollen und trotz allem zu vollbringen (270). Das ist B.s Plädoyer für eine „Moderne mit Maß“, um den Titel eines anderen Buchs von ihm aus jüngerer Zeit zu zitieren („Modérément moderne“, Paris 2014). – Ein umfangreicher Anhang mit den detaillierten Nachweisen der Zitate und Hinweise (273–348) sowie einer reichen Bibliographie (349–380) schließt den Band ab. Trotz seiner großen Fülle scheint er vollkommen frei von Flüchtigkeitsfehlern zu sein, was schon für sich eine seltene Leistung ist.

Eine überaus bewundernswerte Leistung stellen natürlich vor allem die Ausführungen selbst dar, in denen es B. unternommen hat, 500 Jahre, dicht gedrängt mit geistigen Prozessen und Explosionen, mit Phantasien, Erfindungen, Entdeckungen und Albträumen in einem einzigen Zug darzustellen und ihr immanentes Gesetz zu entziffern. Am Weltgespräch des Mittelalters, das B. im zweiten Teil seiner Trilogie darstellte, hatten noch Vertreter der drei religiösen Kulturen des Mittelmeerraums teilgenommen, nämlich Juden, Christen und Moslems. In der europäischen Neuzeit sind Christen unter sich, zusammen mit denen, die es nicht mehr sein konnten oder wollten. Europa kommt zur selben Zeit innerlich in die Krise, in der es dem Rest der Erde seine Gesetze und Institutionen aufzwingt oder mit verführerischer Macht anbietet. Wir sind da noch mittendrin. Ich glaube, dass die zentrale Diagnose, die B. an das Ende seiner Geschichte stellt, richtig ist. Wer von den Wächtern unserer Völker, wer von den Medien-Gewaltigen will sie jedoch hören? Und wie soll die Umkehr vor sich gehen, zur Natur, die längst nicht mehr als übermächtige und alles duldende Mutter erlebt wird, sondern eher als pflegebedürftige Seniorin? Immerhin gibt es immer mehr einzelne Schritte „zurück zur Natur“ mitten in – nicht aus – einer Industriekultur. Viel schwieriger scheint der andere „Schritt zurück“ zu sein, nämlich demjenigen wieder eine Gegenwart in unserem Gewissen und Selbstverständnis einzuräumen, der seit langem als hinderlich oder doch irrelevant für den Weg der Moderne erklärt worden und nun darin obdachlos ist. B. meidet wohlthuend fast jedes Pathos. Aber der Leser, der seinen Wegen gefolgt ist, kann nicht einfach zur Tagesordnung übergehen. Er muss von einem revolutionären Pathos erfüllt werden, mindestens so wie Marx im Jahr 1848.

G. HAEFFNER SJ

THE CAMBRIDGE COMPANION TO PRAGMATISM. Edited by *Alan Malachowski*. Cambridge: Cambridge University Press 2013. XV/378 S., ISBN 978–0–521–11087–7.

Anlass für diesen Band ist das wachsende historische Interesse am Pragmatismus und dessen Bedeutung im philosophischen Gespräch der Gegenwart. Die 14 Beiträge sind in drei