

Teile gegliedert. Teil I „Classical pragmatism“ will in die Grundgedanken des Pragmatismus einführen und den Leser mit der Frage konfrontieren, ob der Pragmatismus eine Einheit oder eine Sammlung verschiedener Lehren ist. Die Titel der Beiträge akzentuieren die unterschiedlichen Ansätze der drei Klassiker: „The Principle of Peirce' and the origins of pragmatism“ (*Cb. Hookway*); „James's holism: the human continuum“ (*A. Malachowski*); „Dewey's Pragmatism: instrumentalism and meliorism“ (*D. Hildebrand*).

Teil II „Pragmatism revived“: Der Beitrag über Quine (*I. Nevo*) geht aus von dessen Feststellung in „Two Dogmas“, die Ergebnisse seiner Argumente gegen Analytizität und Reduktionismus seien „a shift to pragmatism“ und ein „gründlicherer“ Pragmatismus als der von Carnap und C. I. Lewis. – *R. Bernstein* betrachtet drei Perioden der Geschichte der Philosophie in den Vereinigten Staaten, die von Hegel inspiriert wurden: das Ende des 19. Jhdts., die Mitte des 20. Jhdts., und die Gegenwart. „Each of these moments is directly or indirectly related to pragmatism“ (105). – „[R]egarding linguistic meaning and conceptual content, Heidegger was a pragmatic verificationist.“ *M. Okrent* hält an dieser früher von ihm vertretenen These fest; sein vorliegender Beitrag geht jedoch einen Schritt weiter; eine tiefere Übereinstimmung bestehe in der Frage „what it is for an agent to be intentionally engaged with a world“ (126). – Zwischen Putnam und dem klassischen Pragmatismus lassen sich nach *David Macarthur* immer neue Parallelen entdecken. Er greift eine heraus: Putnams zutiefst ambivalente Einstellung gegenüber der Metaphysik. James will den Wahrheitsanspruch der Metaphysik mit Hilfe praktischer Faktoren entscheiden; Deweys mehr skeptische Diagnose fragt, ob metaphysische Aussagen sinnvoll sind. „Putnam can be located on the unstable ground that lies between these two positions where the undermining of metaphysics is curiously associated with its rehabilitation“ (191 f.). Rortys Umgang mit dem Pragmatismus ist unter historischer und sachlicher Perspektive vielfach kritisiert worden. Dagegen stellt *A. Malachowski* einige der „faszinierenden Ausblicke“ (225), die Rorty durch seine fruchtbare und provokative Auseinandersetzung eröffnet habe: die Wiederbelebung des klassischen Pragmatismus, die Entwicklung neuer Formen, die Vermittlung zwischen verschiedenen Ansätzen bis hin zu dem Versuch, Pragmatismus und analytische Philosophie miteinander zu versöhnen.

Teil III „Pragmatism at work“ bringt unter anderem je einen Beitrag zum Feminismus, zur Erziehung und zur Ästhetik. Kurz vorgestellt sei *A. A. van Niekerk*, „Pragmatism and religion“. Im Gefolge von Russell sehen Kritiker in der Offenheit des Pragmatismus für die Religion einen unverantwortlichen Flirt mit dem Relativismus. Dargestellt werden William James, nach dem der Mensch in der Religion in Verbindung mit höheren Kräften tritt, und John Dewey, der deren Bedeutung für die menschliche Praxis (Erziehung, Politik, Demokratie) betont. In deutlichem Gegensatz zu seinem früheren Werk sei eine Verteidigung der Religion mit Mitteln des Pragmatismus ein hervorstechender Zug des späten Rorty. Die abschließenden kritischen Bemerkungen bewerten positiv, dass der Pragmatismus die Verbindung des religiösen Glaubens mit den sozialen Zielen des Menschen betont; Zustimmung findet James' Kritik an Cliffords Forderung, man brauche für alle Überzeugungen (*beliefs*) hinreichende Beweise (*evidence*). Rorty wird gefragt, ob die Leistungen, die er der Religion zuschreibt, nicht ebenso von künstlerischer Imagination und Dichtung erbracht werden können, und ob seine scharfe Kritik an einem Gefühl der Abhängigkeit in der religiösen Erfahrung und seine Betonung der Tugenden des Selbstvertrauens und der Verantwortung dem Phänomen des Religiösen gerecht wird. F. RICKEN SJ

RELIGION UND SÄKULARISIERUNG. Ein interdisziplinäres Handbuch. Herausgegeben von *Thomas M. Schmidt* und *Anette Pitschmann*. Stuttgart/Weimar: Metzler 2014. V/380 S., ISBN 978–3–476–02366–7.

I. Im Vorwort sprechen die Hgg. die Asymmetrie der Titelbegriffe wie beider Unschärfe und unterschiedliches Verständnis an. Im Dienst gebotener Klärung haben sie dem Handbuch einen dreiteiligen Aufbau gegeben: Konzepte, Kategorien, Konflikte.

II. Im umfangreichsten Teil werden in 14 Artikeln (lexikalisch fußnotenlos, zweiseitig, jeweils mit Literaturverzeichnis) unter einem Sachtitel Beiträge(r) zur Thematik vorgestellt: E. Durkheim (7–13; *A. Särkelä*, Säkularisierung ohne Profanisierung?); M. Weber (14–20; *A. Anter*, Entzauberung der Welt und okzidentale Rationalisierung); J. Habermas (20–35;

*Th. M. Schmidt*, Rationalisierung der Gesellschaft als Versprachlichung des Sakralen); G. W. F. Hegel, E. Troeltsch, K. Löwith (36–48: *J. Dierken*, Säkularisierung als immanente Eschatologie?); H. Blumenberg (49–63: *M. Moxter*, Eigenständigkeit der Moderne); P. L. Berger, Th. Luckmann (63–76: *S. Schüler*, Religiöser Pluralismus und unsichtbare Religion); J. J. Rousseau (77–89: *D. Comtesse*, Zivilreligion); N. Luhmann (90–99: *V. Krech*, Religion in der Perspektive der Systemtheorie); W. James, J. Dewey (99–114: *A. Pitschmann*, Religion als Sinn für das Mögliche); J. Casanova (114–126: *H.-J. Große Kracht*, Öffentliche Religionen im säkularen Staat); Ch. Taylor (127–139: *M. Kühnlein*, Immanente Ausdeutung und religiöse Option: Zur Expressivität des säkularen Zeitalters); M. Riesebrodt, D. Pollack (139–150: *J. Winandy*, Die These von der Revitalisierung der Religion); [N. N.] (151–163: *H.-J. Höhn*, Postsäkulare Gesellschaft? Zur Dialektik von Säkularisierung und De-Säkularisierung); S. Eisenstadt (164–171: *J. Winandy*, Multiple Modernities).

III. In gleicher Weise werden 17 Themenbegriffe behandelt: *D. Comtesse*, Das Böse (173–179); *E. Bohlken*, Fortschritt (180–187); *K. Wenzel*, Freiheit (188–193); *T. Kaden*, Fundamentalismus (194–200); *M. Schlette*, Das Heilige (200–210); *M. Reder*, Kritik (210–216); *J. Winandy*, Moderne (217–224); *U. Diwald Rodriguez*, Moral (224–232); *Ch. Polke*, Neutralisierung/Neutralität (233–237); *J. Goldstein*, Öffentlichkeit (237–243); *J. Schaub*, Pluralismus (244–250); *A. Pitschmann*, Rationalität (250–258); *M. Reder/D. Finkelde*, Religiosität (258–265); *F. Raimondi*, Souveränität (265–271); *R. Forst*, Toleranz (272–277); *K. Wenzel*, Welt (277–283); *Ch. Polke*, Werte (283–289).

IV. Schließlich kommen sechs Spannungsfelder zur Sprache: Glauben und Wissen (*S. Maly*, 291–304); Religion und Wissenschaft (*Th. Schmidt-Lux*, 305–317); Religion und Menschenrechte (*K. Bunge*, 318–330); Religion und säkularer Rechtsstaat (*S. Grotefeld*, 330–342); Säkularisierung und Weltgesellschaft (*M. Reder*, 343–355); Säkularisierung und die Weltreligionen (*K. Schmidt*, 356–369).

V. Der Anhang bietet eine Auswahlbibliographie (371), Vorstellung der Autorinnen und Autoren (372 f.) sowie ein Personenregister (374–380).

Natürlich kann eine Rezension über diese Informationen (Thema, Autor, Umfang) hinaus nicht inhaltlich die 37 Einzelbeiträge diskutieren. Keine Auswahl, wie begründet immer, ist die einzig mögliche, nicht einmal aus Hg.-Sicht. Unter Verzicht auf dies und jenes hätte Rez. bei den Konzepten jedenfalls F. Nietzsche und S. Kierkegaard aufgenommen (die mehrfach im Handbuch begegnen) und R. Guardini (immerhin einmal erwähnt). Bei den Kategorien wären es Dank (E. Canetti: Was er als Atheist am meisten vermisste, sei eine Adresse für seine Dankbarkeit), Fest/Feier, Gebet (bei dessen Fraglichkeit bis in Theologenkreise hinein), Gott, Symbol (Realsymbol!). Zum Bösen (*malum morale!*) und Heiligen (*sacrum/sacré* wie *sanctum/saint*) muss ich mir Anfragen versagen und beschränke mich auf den Konflikt „Glauben und Wissen“. Hier begegnet, in analytischem Zugang, zu Wissen leider als Beispiel, statt als auszuschließen: „Ich glaube, dass das Wetter morgen gut wird“ (292, J. Pieper [im Buch nicht vertreten] hat in seinem Bändchen zum Glauben darum gleich auf das Verb verzichtet zu Gunsten des Substantivs „Glaube“). Es hat nämlich (gegen 297) nur um Glauben im (295 f., v. Kutschera) „starken Sinn“ zu gehen. – Mein Definitions-Vorschlag für Wissen: Sagen können, dass man sagen könne, was (der Fall) ist. (Worauf man sich dafür beruft [Eigen-Einsicht oder überzeugendes Zeugnis], gehört so wenig zur Definition wie die Frage, ob jemand tatsächlich weiß oder fälschlich zu wissen glaubt – wie Gettiers Schmidt [der eben nicht gerechtfertigt ist, sondern das nur vermeint].) Hypothesen aber sind kein Wissen, sondern Interpretationsvorschläge, darum auch nicht wahr oder falsch, sondern brauchbar (bewährt) oder „out“ (wie das Phlogiston, von Popper unglücklich „falsifiziert“ genannt). Zum Fideismus wäre klarer zwischen natürlichem und übernatürlichem Glauben zu unterscheiden. „Torheit/Ärgernis“ sind Inkarnation und Kreuz, nicht aber (trotz der Fragwürdigkeit hiesiger Theodizee) der Gottesglaube.

Ein solches Votum ruft freilich nicht nur über den Graben zwischen „kontinentalem“ und „angelsächsischem“ Denken, sondern auch über den Generationen-Schnitt hinweg. Was den „Ontosaurus metaphysicus“ an den Beiträgen des Handbuchs beeindruckt, ist die Atmosphäre unbeirrter Beobachterperspektive (auch in diesem Sinn „lexikalisch“), im Unterschied zu Teilnehmer-Engagement und -„Parteilichkeit“ der unter II. behandelten Autoren, zugleich nicht minder fern von den Spielereien „postmoderner“ Selbst-Inszenierung. Ist so das Buch selbst ein Exempel für das darin Verhandelte, die

Spannungseinheit von Religion (nicht bloßer Religiosität) und Säkularisierung? Wie dem auch sei – es verdient respektvolle und aufrichtige Empfehlung. Zu einem wahrlich nicht abseitigen Thema wird der Leser im gesteckten Rahmen zuverlässig unterrichtet, informiert, belehrt und vor allem zum Denken gebracht. Ob er seinerseits mit zuschaut oder im „Konflikt der Interpretationen“ (P. Ricœur) sich „ergreifen lässt“ (in, über Evidenzen hinaus, [R. Lauth] „Sazienz“), steht bei ihm selbst. Die Hgg. danken (4 f.) für vielfache Mühe. Die hat sich gelohnt; so schließt der Leser (sei's rezensierend) sich ihnen an – vor allem schließt er sie, an erster Stelle, ein.

J. SPLETT

LUTZ-BACHMANN, MATTHIAS (Hg.), *Postsäkularismus*. Zur Diskussion eines umstrittenen Begriffs (Normative Orders; 12). Frankfurt am Main/New York: Campus Verlag 2015. 362 S., ISBN 978-3-593-50090-4.

Die in diesem Reader versammelten Aufsätze gehen, wie der Herausgeber im Vorwort betont „auf Veranstaltungen im Rahmen der Forschungen des Frankfurter Exzellenzclusters ‚Die Herausbildung normativer Ordnungen‘ zurück“ (7), die sich schwerpunktmäßig mit dem Postsäkularismusthema beschäftigt haben. Der Eröffnungsbeitrag von *José Casanova* geht von drei Typen von Säkularität aus, a) einer „bloße[n] Säkularität“, die als „Leben in der säkularen Welt und in säkularen Zeiten“ (10) zu verstehen ist und durchaus mit einer religiösen Option einhergehen kann, b) einer „in sich geschlossene(n) Säkularität“, die „bar der Religion und abgekoppelt von jeder Form von Transzendenz“ ist (13), c) einer „säkularistische(n) Säkularität“, die eine Verinnerlichung des modernen „Stadialbewusstseins[s]“ (ebd.) darstellt, welches Religion als eine überwundene Stufe der individuellen und gesellschaftlichen Entwicklung begreift. Postsäkularität kann für Casanova verstanden werden als Preisgabe beziehungsweise Infragestellung dieses Stadialbewusstseins. Habermas' späteren Schriften wird man zwar eine Korrektur der offenkundigsten säkularistischen Missverständnisse bescheinigen können; doch kann Casanova sich „des Eindrucks nicht erwehren, dass Habermas weiterhin an fragwürdigen säkularistischen Annahmen eines Stadialbewusstseins festhält, welche die Religion auf eine Entwicklungsstufe zurückstellen, die durch das postmetaphysisch philosophische oder wissenschaftliche Denken [...] zu überwinden sei“ (37). Wie sonst, so fragt Casanova, ist Habermas' Beharren darauf zu verstehen, „religiöse Redebeiträge öffentlich erst nach deren Übersetzung in die scheinbar rationale universalistisch-rationale Form ernst zu nehmen“ (ebd.)? Für *William A. Barbieri* eröffnen die neuen Diskurse zur Postsäkularität, bei denen er neben dem Habermasschen Typ noch fünf weitere Typen unterscheidet, „zumindest die Möglichkeit, einen Durchbruch auf das säkulare Vorstellungsschema zu erzielen, um es sichtbar werden zu lassen, und am Prozess seiner langsamen Umgestaltung oder Wandlung teilzunehmen“ (73). Vom Erleben der Vorboten eines neuen postsäkularen Vorstellungsschemas zu sprechen, hält Barbieri zwar für verfehlt, konstatiert aber immerhin: Die „Bewegung hin zu einer neuen Art von Weltlichkeit, mit einem geläuterten und reflexiven Verständnis von Säkularität, einem Freiraum für das Heilige oder Göttliche wäre ein würdiges (und vielleicht nicht einmal zu weltfermes) Ziel“ (73 f.). Auf Probleme eines fragwürdigen Postsäkularismus geht Barbieri nur am Rande ein. Eine wichtige Rolle spielt dieses Thema dagegen bei der Auseinandersetzung von *Friedrich Wilhelm Graf* mit den Verirrungen des Kreationismus. Rational plausibel und hilfreich zur Deutung unserer selbst ist für ihn der Schöpfungsbegriff nur „in [...] dem Maße, in dem er subjektivitätstheoretisch entfaltet“ und „auf die paradoxe Konstitution des Menschen als eines endlichen Vernunftwesens bezogen wird“ (255).

*Matthias Lutz-Bachmann* weist in seinem Beitrag auf die Differenz von Max Webers Vorstellung des Säkularisierungsprozesses und Habermas' Konzept einer postsäkularen Gesellschaft hin, die sich, wie dieser formuliert, auf das Fortbestehen religiöser Gemeinschaften in einer sich fortwährend säkularisierenden Umgebung einstellen muss. Ausdrücklich schließt er sich Habermas' Rede von einer postsäkularen Konstellation an, die nicht nur eine empirische, sondern auch eine normative Dimension hat. Konkret bedeutet dies: Empirisch führt kein Weg daran vorbei, „dass weder in Europa noch sonst in der Welt auf Grund der Entwicklung einer von den Forschungen der Wissenschaften tief geprägten Zivilisation die gesellschaftliche Relevanz von Religionen, Weltdeutungen