

Im Folgenden wird dann das „Herz“ bei Pascal interpretiert, die „Personmitte“, seine vernunftthafte bzw. begründende Funktion, das Herz als Antidotum gegen den „Mentalismus“. Die anthropologische Grundlegung als Voraussetzung der Zuwendung zur Religion wird sodann breit durchgeführt – auch mit ihren kryptotheologischen Voraussetzungen (die Verhärtung des Herzens durch den Sündenfall – bei Pascal an dieser Stelle freilich „phänomenologisch“ aufgewiesen, nicht theologisch). Einzelinterpretationen gelten dem *Mémorial* und der sog. Wette.

Die Arbeit steht im Gefolge vieler Interpretationen, die Pascals Anthropologie des ersten Teils (in der Anordnung der Kopien) der *Pensées* philosophisch relevant machen wollen. Auf die größeren neueren Versuche dazu – vor allem etwa H. Rombach – bezieht sich auch K. In der französischen Tradition gibt es das ja ebenfalls in sehr fruchtbarer Weise – M. Blondels „Pascalismus“ etwa sei erwähnt. Aber damit wird freilich der historische (zweite) Teil der Apologie Pascals ausgeblendet – sachlich für eine systematische Adaptation der Pascalschen Anthropologie durchaus vertretbar, aber für eine *historische* Rekonstruktion Pascals wäre das natürlich nicht korrekt. In seiner vorkritischen Exegese ist Pascal schwieriger auf die „Moderne“ beziehbar. Seine Behandlung würde aber das Problem der Vernunftgründe bei Pascal und ihr Verhältnis zum Glauben nochmals in eine andere Perspektive rücken und Pascals ebenfalls vorhandenen „Rationalismus“ verdeutlichen, der durch die Konzentration auf die „Herzengründe“ etwas verdeckt wird.

K. lässt sich auch mehrfach durch das Schweigen der unendlichen Räume erschrecken – Pascal schreibt an der ausformulierten Stelle dieser Notiz: „*Qui souhaiterait d'avoir pour ami un homme qui discours de cette manière?*“ (Laf. 427). Auch hier zeigt sich das Problem einer Abtrennung des ersten Teils der *Pensées* aus dem Gesamtprojekt Pascals. Es ist jedem unbenommen, diesen Teil systematisch zu interpretieren, aber es fehlt ein klein wenig an historischem Pascal dabei.

Ein weiterer Punkt des Fehlens der biblischen Perspektive Pascals ist, dass die richtige Gotteserkenntnis bei Pascal allein durch Jesus Christus möglich ist. In der Interpretation des *Mémorial* durch K. fehlt der vielfache Christusbezug entsprechend, in der Interpretation der Wette der Hinweis auf die „Schrift und das Übrige“. Zur Wette noch: Im strikt theologischen Sinne ist wohl nicht das „Übernatürliche“ Ziel der Wette, sondern das Unendliche, die Transzendenz, das ewige Leben.

Die Bemerkungen aus dem Blickwinkel einer historischen Interpretation zeigen eher ein generelles Problem der Pascal-Deutung auf, das auf der fragmentarischen Überlieferung beruht, die ganz besonders die biblischen Teile der Argumentation betrifft. Sie sollen nicht verdecken, dass hier eine schöne, gut lesbare Studie vorliegt, die Pascals philosophisch interpretierten Ansatz in die Diskussion der Postmoderne um Vernunft und Religion – den Gegenwartskontext – einbringt und darin höchst lesenswert ist.

Kleine Anmerkung für den Verlag: Positiv ist, dass die Anmerkungen als Fußnoten beigegeben werden. Durch die Zitationsweise wird allerdings deren Gehalt bei Literaturangaben völlig entwertet. Was soll man mit „*R. Descartes* (1990), VI,2.“ anfangen (212)? Wenn bei jeder Literaturangabe das Vorblättern auf das Literaturverzeichnis erforderlich wird, erschwert man unsinnigerweise den Lektürefluss. Das Allermindeste wären Kurztitel. Bei E-Books wäre das Verfahren nur halbwegs erträglich, wenn Sprungmarken integriert wären.

A. RAFFELT

HANDBUCH EUROPÄISCHE AUFKLÄRUNG. Begriffe – Konzepte – Wirkung. Herausgegeben von *Heinz Thoma*. Stuttgart/Weimar: Metzler 2015. V/608 S., ISBN 978–3–476–02054–3.

Die fünfzig alphabetisch geordneten Artikel geben einen Überblick über die Geschichte, das Anliegen und die Rezeption der Aufklärung. Der Band ist ein Projekt des Interdisziplinären Zentrums für die Erforschung der Europäischen Aufklärung (IZEA) der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg; vertreten sind Anglistik, Germanistik, Geschichtswissenschaft, Komparatistik, Literaturwissenschaft, Musikgeschichte, Geschichte der Naturwissenschaften, Pädagogik, Philosophie, Politikwissenschaft, Rechtswissenschaft, Romanistik, Slawische Philologie, Sprachwissenschaft, Theologie. „Der fachliche Zugang ist in der Regel mit dem Sinn für interdisziplinäre Zusammenhänge

verbunden. „Das Anliegen des Bandes ist, „sowohl manche frühere Enge der politisch-ideengeschichtlichen Sicht auf die Aufklärung zu überwinden wie auch die wohlfeil gewordene Vernunftkritik der Überprüfung auszusetzen“ (2). Der europäischen Perspektive wird dadurch Rechnung getragen, dass die Artikel ihren Gegenstand am Beispiel der Hauptländer England, Frankreich und Deutschland darstellen. Unter dem Lemma „Aufklärungen“ (86–122) werden von jeweils verschiedenen Autorinnen und Autoren die deutsche, englische, französische, italienische, jüdische, niederländische, polnische, schweizerische und spanische Aufklärung charakterisiert. – Vier Artikel seien (in alphabetischer Reihenfolge) kurz vorgestellt.

Aufklärung (67–85; *Heinz Thoma*). Es ist jene Epoche, in der in Europa die tradierten Verkehrs- und Denkformen „dysfunktional“ werden; „eine auf Freiheit, politische Gleichheit und Selbständigkeit der Individuen abhebende Weltsicht“ schafft sich Platz. „Die Aufklärung war sich ihrer geschichtlichen Besonderheit bewusst.“ In den Mittelpunkt rückt der Mensch; Aufklärung ist „eine ausgeprägte anthropologische Reflexion“ (67). „England gebührt chronologisch und z. T. auch sachlich auf zentralen gedanklichen Feldern der Aufklärung der Primat“ (68); Frankreich eignet eine „prononciierter vorgebrachte Aufklärung“ (71). „Die deutschsprachige Aufklärung nährt sich stark aus dem gelehrten Milieu der Universitäten wie aus dem Geist der Pfarrhäuser“ (72). Aus dem Widerstreit von Kulturkritik (Rousseau) und zeitgleichen zivilisatorisch basierten Fortschrittstheorien „entsteht die Selbstaufklärung der Aufklärung“ (77). Für ihre Kritiker ist „das Vorurteil ein legitimes Produkt der Erfahrung und die Aufklärung ein erfahrungsleerer Denkraum“ (79). Horkheimer und Adorno kritisieren den instrumentellen Charakter der Vernunft; denselben Vorwurf erheben Foucault und Lyotard; im „Unterschied zur Frankfurter Schule ist Foucaults Wirkung in der konkreten Aufklärungsforschung direkter und beträchtlich“ (80). Insgesamt könne es so aussehen, dass Vernunft und Freiheit als Schlüsselbegriffe der Aufklärung heute ohne Geltung dastünden; dagegen spreche jedoch, dass Foucault und Lyotard gegen Ende ihres Werkes eine Nähe zu Kant suchen.

Freiheit/Gleichheit (222–231; *Matthias Kaufmann*). Die Aufklärungsdebatte beginnt mit Hobbes. Da im Naturzustand jeder jeden töten kann, sind die Menschen von Natur aus gleich; da alle rechtlichen Ungleichheiten auf der Autorität des Souveräns beruhen, dem alle Bürger gleichermaßen untertan sind, liegt zudem *prima facie* eine Rechtsgleichheit aller Bürger vor. Bei Rousseau und Kant kommt die „positive“ Freiheit (Isaiah Berlin) zum Tragen: das Recht, seine Selbstbestimmung dadurch zu bewahren, dass man institutionell an der politischen Entscheidungsfindung beteiligt wird. Eine wesentliche Errungenschaft der Aufklärung ist die Anerkennung der Freiheit der Religion. Hegel, Marx und Engels insistieren auf den Grenzen der Freiheit. Im Gegensatz dazu setzt John Stuart Mill sich für den auch in der Demokratie nicht selbstverständlichen Schutz der individuellen Freiheit ein. Mill steht in der Tradition der Aufklärung, aber er greift auch Elemente romantischer Kritik an einem zu vordergründigen Vernunftglauben auf. Während der Zeit des Kalten Krieges betonten beide Seiten den Gegensatz von Freiheit und Gleichheit. Neoliberale Autoren hoben hervor, dass es bei Herstellung der Gleichheit notwendig zu massiven Verletzungen individueller Freiheiten komme. Hier bedarf es einer Differenzierung der Begriffe Freiheit und Gleichheit, wie sie vor allem John Rawls vorgenommen hat. Die Kritik an Rawls durch den Kommunitarismus und die radikalen Liberterians (Robert Nozick u. a.) zeigt, dass dieser Prozess noch nicht abgeschlossen ist. Gegenwärtig geht es primär um Probleme der internationalen Verteilungsgerechtigkeit. Die Abriegelung der wohlhabenden Teile der Welt wird auf der südlichen Hemisphäre oft als despotisch empfunden.

Religion (439–449; *Ulrich Barth*). Edward Herbert von Cherbury (1581–1648) war Zeitgenosse der frühneuzeitlichen Religionskriege. Er setzte auf eine Verständigung auf der Grundlage der universellen und unzweifelhaften Wahrheiten der Vernunft: (1) die Existenz eines höchsten Wesens; (2) das Gebot seiner gläubigen Verehrung; (3) die Pflicht zum tugendhaften Leben; (4) die Bereitschaft zur Wiedergutmachung eigener Verfehlungen durch innere Reue; (5) der Glaube an eine ausgleichende Gerechtigkeit durch einen jenseitigen Richter. Diesen rationalen Kern bezeichnete er als *religio naturalis*. Damit verband er eine Kritik der Offenbarung und der Institution des Priesters, der ein Deutungsmonopol der Offenbarung und damit ein Herrschaftswissen beansprucht; die

eigentlichen Träger aufgeklärter Religion sind die mündigen Laien. Repräsentativ für Frankreich ist Voltaire. Er ist zunächst literarischer Kämpfer für die natürliche Religion und für religiöse Toleranz. In einem zweijährigen Aufenthalt in England (ab 1726) lernt er das Werk von Locke und Newton kennen; der dort praktizierte religiöse Pluralismus ist für ihn vorbildlich. Das Studium der Kirchengeschichte und des Alten Testaments sowie Rechtsskandale und Justizmorde radikalisieren in den 1750er und 1760er Jahren sein Urteil über Kirche und Christentum; er wird „zu einem erbitterten Gegner der unheiligen Allianz von frommer Indoktrination und staatlichem Gewaltapparat“ (443). Dennoch schreibt er 1768: „Es ist nichts Gutes im Atheismus. Dieses System ist schlecht in der Physik und in der Moral“ (443). In Deutschland verlief die Ausarbeitung des neuen Religionsbegriffs weithin innerhalb der Theologie; die maßgeblichen Autoren sind Johann Salomo Semler (1725–1791) und Johann Joachim Spalding (1714–1804). „In allen Religionstheorien der Aufklärung“, so das Fazit, „spielt das Element der Kritik eine zentrale Rolle. Aber man muss genauer hinschauen, um zu erfassen, welche Art von Kritik jeweils gemeint ist. Radikale Atheismusooptionen begegnen vergleichsweise selten. In der überwiegenden Mehrzahl zielen die Forderungen auf eine Entkonfessionalisierung, Entklerikalisierung und Entdogmatisierung von Religion. Deren kulturelle Transformation steht zur Diskussion, nicht ihre generelle Abschaffung“ (447).

Vernunft (536–547; *Oliver R. Scholz*). Die Epoche der Aufklärung ist nicht das Zeitalter naiver Vernunftgläubigkeit, als das sie oft dargestellt wurde: „Ein monolithisches Verständnis oder gar eine einheitliche Bewertung der Vernunft gab es in der Aufklärung so wenig wie zu anderen Zeiten“ (536). Es bestand, jedenfalls für die klassischen Fragen der Metaphysik und Theologie, mehr Einigkeit über die kritischen und destruktiven Leistungen der Vernunft als über ihr konstruktives Potenzial. Im Bereich der praktischen Philosophie traute man der konstruierenden Vernunft erheblich mehr zu. Mit der Antike geht die Aufklärung davon aus, dass es die Vernunft ist, die den Menschen vom Tier unterscheidet; dass sie das Beste im Menschen ist; dass sie das Vermögen der obersten Ideen und Prinzipien und das Vermögen, zu schließen ist. Die Einsicht in die Schwäche der Vernunft führt bei Bayle (1647–1706) zu einem Fideismus, vor allem aber zur Forderung religiöser Toleranz. Während für Bayle Glaube und Vernunft unvereinbar sind, gehen Locke und Leibniz davon aus, dass sie schon deshalb nicht einander widersprechen können, weil sie denselben Urheber haben. „Mit seinen Bestimmungen der wechselseitigen Grenzen von Vernunft, Erfahrung und Glauben schuf John Locke ein attraktives Modell einer moderaten Vernunftorientierung“ (541). Leibniz traute der Vernunft mehr zu als die meisten seiner Zeitgenossen. Kants Projekt einer Selbstkritik der Vernunft sollte der Vermeidung von zwei Gefahren seines Zeitalters, des Dogmatismus und eines allgemeinen Skeptizismus, dienen. Der Überblick über neuere Entwicklungen erwähnt die Kritik durch Sturm und Drang und die Romantik, den „extremen Vernunftenthusiasmus“ (543) des Deutschen Idealismus und die unterschiedlichen Formen einer radikalen Vernunftskepsis, die darauf reagieren; genannt werden Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger und die Infragestellung des traditionellen Selbstverständnisses des Menschen als *animal rationale* in der Anthropologie des 20. Jhdts. Kennzeichen der weiteren Entwicklung, die mit Max Weber beginnt, ist die „Depotenzierung der Vernunft durch Kontextualisierung, Pluralisierung, Relativierung“ bis hin „zu einem globalen Relativismus von Rationalitätsstandards“. Die postmoderne Vernunftkritik ruft den „Tod des Menschen“ (Foucault) aus, d. h. des Ideals „eines einheitlichen Vernunftsubjekts als des archimedischen Punktes aller theoretischen und praktischen Orientierung und Sinnstiftung“ (544). Dagegen stehen die Versuche, einen moderaten Begriff von Vernunft zu rehabilitieren, um die ethischen und rechtlichen Grundlagen moderner Demokratien zu verteidigen. Auch in der Analytischen Philosophie zeigen sich Tendenzen der Pluralisierung der Rationalitäten; neuerdings interessieren manche Vertreter sich jedoch wieder für starke Vernunftkonzepte.

Der Band vermittelt ein differenziertes Bild der Aufklärung und entzieht damit jeder plakativen Vernunftkritik die Grundlage. Die Wirkungsgeschichte der Fragestellungen und Begriffe wird bis zur gegenwärtigen Debatte hin verfolgt. Dadurch sind die Artikel ein anregender Beitrag zur Diskussion der durch die Lemmata angezeigten Sachprobleme.

F. RICKEN SJ