

könnten, sondern dass es sich hierbei auch um unterschiedliche Vollzüge und Existenzweisen handelt, deren Differenzen nicht zu übersehen sind. Allerdings hat Heidegger nach Zaborowski über weite Strecken seines Denkwegs diese Differenz auch überbetont, nämlich „in einer Weise, die bloß vorauszusetzen scheint, aber nicht wirklich begründet, daß ein Miteinander von Glauben und Philosophieren als Weisen menschlicher Existenz nicht möglich ist“ (ebd.). Eine Rolle mag hier die Ablehnung der neuscholastischen Indienstnahme der philosophischen Vernunft für die Philosophie gespielt haben und der Einfluss der vor allem von Luther herkommenden theologischen Tradition. Beide Theorietraditionen haben sich wohl dahingehend ausgewirkt, dass Heidegger die Möglichkeiten einer wirklichen Beziehung von Philosophie und Theologie nicht gesehen hat. Eine solche Möglichkeit scheint sich freilich in Heideggers Aussagen aus den 1960er Jahren anzudeuten. Diese Möglichkeit wurde sowohl von der Philosophie als auch von der Theologie der zweiten Hälfte des 20. Jhdts. und des beginnenden 21. Jhdts. aufgegriffen und weiterentwickelt. Dies geschah nach Zaborowski „nicht zuletzt unter dem Einfluß der Vorlesungen des frühen Heidegger, in der bei aller Ambivalenz seines Zugangs die Möglichkeit eines philosophischen Zugangs zum Glauben, der die ‚Eigendimension‘ des religiösen Lebens achtet und anerkennt, wie auch die Möglichkeit eines Philosophierens aus der christlichen Faktizität deutlich wird“ (ebd.).

Den Sammelbd. beschließt ein Beitrag von *B. Irlenborn* zu Habermas' Religionstheorie. Zu Recht weist Irlenborn darauf hin, man müsse sich klarmachen, dass die Offenheit des habermasschen Ansatzes für semantische Ressourcen des christlichen Glaubens „im Kontext gegenwärtiger deutschsprachiger Philosophie sicherlich eher die Ausnahme als die Regel darstellt“ (193). Er nennt sodann vier Punkte, die die hohe Anschlussfähigkeit der habermasschen Position für eine christliche Selbstvergewisserung im Kontext der heutigen säkularen und pluralistischen Gesellschaft belegen, nämlich „1. Die erkenntniskritische Konzeption einer sich als fallibel, wohl aber nicht als defaitistisch verstehenden Vernunft. 2. Die religionsphilosophische Aufforderung zur Lernbereitschaft der Philosophie gegenüber religiösen Überlieferungen. 3. Das hermeneutische Plädoyer für eine nicht nur einseitige, sondern kooperative Übersetzung semantischer Potenziale religiöser Überzeugungen in eine säkulare Sprache. 4. Die rechtsphilosophische Verhältnisbestimmung zwischen säkularem Staat und Religion als Partnerschaft zweier getrennter, jedoch komplementär aufeinander angewiesener Bereiche“ (194). Irlenborn will natürlich nicht leugnen, dass Habermas' Konzept auch eine Reihe von Fragen aufwirft – er verweist u. a. auf die Frage nach Bedeutung, Umfang und Grenzen des Begriffs ‚Übersetzung‘ –, aber er betont doch zugleich, dass dieses Konzept „gerade aus christlicher Sicht eine höchst bedeutsame und anregende Diskussionsgrundlage für die gegenwärtige Bestimmung des Verhältnisses von Glaube und Vernunft darstellt“ (195).

Versucht man ein abschließendes Fazit, so wird man sagen können, dass der vorliegende Sammelbd. einen guten Einblick in die gegenwärtigen Bemühungen einer christlichen Philosophie gibt. Ohne Zweifel ist die thematische Bandbreite der einzelnen Beiträge beträchtlich. Auch methodisch sind durchaus unterschiedliche Tendenzen erkennbar. Deutlich wird dies etwa bei den metaphysischen Beiträgen. In der Einleitung weist der Herausgeber darauf hin, bei dem vorliegenden Sammelbd. handle es sich um einen ‚Werkstattbericht‘, der nur ein erstes Wort, einen Auftakt für ein philosophisches Gespräch darstelle. Man darf auf die Fortsetzung dieses philosophischen Gespräches gespannt sein.

H.-L. OLLIG S. J.

FREIHEIT IN PHILOSOPHISCHER, NEUROWISSENSCHAFTLICHER UND PSYCHOTHERAPEUTISCHER PERSPEKTIVE. Herausgegeben von *Emmanuel J. Bauer*. München: Fink 2007. 262 S., ISBN 978-3-7705-4452-3.

Der Bd. ist ein interdisziplinärer Beitrag zur aktuellen durch die Neurowissenschaftler Gerhard Roth und Wolf Singer ausgelösten Debatte über die Freiheit; er geht zurück auf ein Symposium anlässlich des 100. Geburtstags von Viktor E. Frankl am Fachbereich Philosophie der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Salzburg im Herbst 2005. Schwerpunkt, so betont der Herausgeber, soll nicht eine von den Ergebnissen der

Neurowissenschaften ausgehende Apologie der Freiheit, sondern der phänomenologische Zugang zur Freiheit sein. Drei der Autoren sind praktizierende Psychotherapeuten.

*Emmanuel J. Bauer* beschreibt das Dilemma des Freiheitsbewusstseins in der Neuzeit: Dem Anspruch des Menschen, in seinem Handeln frei zu sein, widerspricht dessen gleichzeitige Erfahrung, mit eben diesem Handeln in das Naturgeschehen eingebunden zu sein. Er unterscheidet in der heutigen Diskussion drei Lösungsvorschläge. (a) Freiheit und Notwendigkeit bilden keine Gegensätze, denn Freiheit ist nicht Freisein von innerer Notwendigkeit, sondern Unabhängigkeit von äußerem Zwang. (b) Freiheit und Notwendigkeit gehören verschiedenen Bereichen der Wirklichkeit an; die Kausalität aus Naturnotwendigkeit findet sich in der phänomenalen und die Kausalität aus Freiheit in der noumenalen Welt. (c) Von Freiheit im vollen Sinn des Wortes kann nur dort die Rede sein, wo zur faktisch vollzogenen Handlung unter denselben Umständen eine alternative Handlungsmöglichkeit gegeben ist, und das ist in einer deterministischen Welt nicht möglich. Die These von Roth und Singer, die diese dritte Position vertreten, lautet: „Das Gefühl, bei der Willensroth und Handlungsentcheidung frei zu sein (d. h. nicht aus Ursachen, sondern aus Gründen zu handeln und im Prinzip auch anders entscheiden zu können), ist eine Illusion, wenngleich eine für unser komplexes Handeln notwendige Illusion“ (31). Roth und Singer, so Bauers Kritik, unterstellen denen, die an der Wirklichkeit der Freiheit festhalten, die Annahme einer geistigen Dimension, die „von den Phänomenen der dinglichen Welt unabhängig und ontologisch verschieden“ ist (37). Hier werde offensichtlich der Begriff der menschlichen Freiheit unter der Voraussetzung des cartesianischen Dualismus und des englischen Empirismus diskutiert. Dem stellt Bauer seinen Begriff der „gewachsenen Freiheit“ (49) entgegen. Die Handlungen des Menschen seien nie ganz frei, aber auch selten ganz unfrei; vielmehr sei die Freiheit des Menschen immer relative Freiheit, die verschiedenen Bedingungen unterliegt. Freiheit als gewachsene Freiheit bezeichne einen Spielraum des Fühlens, Denkens und Handelns, der von inneren und äußeren Faktoren bestimmt werde, die ihrerseits wiederum eine Folge früherer Ereignisse und eigener Entscheidungen seien. Diese Lösung lässt die Frage offen, wie die „inneren“ Faktoren ontologisch zu bestimmen sind bzw. was eine Entscheidung ontologisch zu einer „eigenen“ Entscheidung macht. – Wie bei Bauer, so geht es auch im Beitrag von *Georges Goedert* um die ideengeschichtlichen Voraussetzungen des neurophilosophischen Menschenbildes. In Schopenhauers These, dass in unserem eigenen Bewusstsein der Wille den Vorrang behaupte vor dem Intellekt, äußere sich „eine Grundausrichtung in der Darstellung der menschlichen Natur, die durch aktuelle Untersuchungen des menschlichen Gehirns und Nervensystems bekräftigt wird“ (51). Nach Schopenhauer gebe es eine enge Verknüpfung unseres Verhaltens mit organischen Prozessen; eine freie Entschlussfähigkeit bestehe nicht; unser Charakter sei unveränderbar, aber wir könnten durch Belehrung und Erfahrung unser Verhalten verbessern. „Es sind daraus Konsequenzen zu ziehen hinsichtlich der Zielsetzung im öffentlichen Strafvollzug sowie überhaupt hinsichtlich der Bedeutung von Schuld und Strafe“ (68).

*Matthias Bormuth* geht der Frage nach, ob der Mensch ein freier Bildner seiner selbst sein kann oder ob die biologische Realität diese kulturelle Ambition als Illusion entlarvt. Es gibt, so die Antwort, eine Neuroplastizität in beide Richtungen. „Die molekularpsychiatrischen Untersuchungen legen [...] nahe, von einer beiderseitigen Beeinflussung zwischen biologischen und lebensweltlichen Faktoren der neuronalen Aktivität zu sprechen“. Die biologischen und kulturellen Wirkfaktoren stehen „nicht in Konkurrenz zueinander, auch wenn die natürlichen Grundlagen zweifelsohne mehr Einfluss auf die Hirntätigkeit nehmen, als uns lieb ist“ (87f.). – *Werner Schüssler* stellt das Menschenbild in der Existenzanalyse Viktor E. Frankls dar und fragt nach der Bedeutung Frankls für die gegenwärtige Diskussion um die Hirnforschung. Frankl spricht von verschiedenen „Dimensionen“ des Menschen. Der Wissenschaftler habe die Pflicht, die „Multidimensionalität der Wirklichkeit“ auszuklammern; er müsse „die Fiktion aufrechterhalten, als ob er es mit einer unidimensionalen Realität zu tun hätte“ (101f.). Die in der niedrigeren Dimension der Hirnforschung gewonnenen Befunde behalten in der Dimension des Geistigen nach wie vor ihre Gültigkeit. Aber gleichzeitig müsse der Wissenschaftler auch immer wissen, was er tut, d. h. dass seine Annahme einer unidimensionalen Realität eine Fiktion ist. Nicht die Freiheit, so Schüsslers Fazit, ist eine bloße Illusion, son-

den umgekehrt: die von der Hirnforschung behauptete menschliche Unfreiheit ist „eine reine Fiktion“ (105).

Der Beitrag von *Alfried Längle* „Existenzanalyse der Freiheit“ versteht sich als Ergänzung der philosophischen Reflexion über die Freiheit aus der praktischen Sicht der Arbeit mit leidenden Menschen. Gefragt wird nach dem Freiheitsbegriff in der „Existenzanalyse“, d. h. der von Frankl begründeten Richtung der Psychotherapie. Freiheit, so die abschließende und durch ein Fallbeispiel veranschaulichte Antwort, ist „die Möglichkeit, mit innerer Zustimmung zum eigenen Handeln zu leben, d. h. sich mit den inneren und äußeren Gegebenheiten so abzustimmen, sich so zu ihnen zu stellen und sie so zu gestalten, dass diese Zustimmung gegeben werden kann. Eine andere Freiheit haben wir nicht“ (168). – Ebenfalls aus psychoanalytischer Sicht beschreibt *Bernhard Schwaiger* „Facetten des Erlebens von Freiheit“ und unterscheidet dabei zwischen Freiheit von etwas und Freiheit zu etwas. Miteinander verbunden sind beide in der „Regression im Dienste des Ich“ (186), dem Abtauchen in frühere undifferenzierte Erlebnisweisen, um dann für die Freiheit zu etwas gerüstet zu sein. Regression im Dienst des Ich finden wir z. B. im Musikerleben oder im Aufgehen in einer Landschaft.

Von den Beiträgen, die sich aus philosophischer Sicht mit dem Begriff der Freiheit befassen, sei der von *Otto Neumaier* genannt. Er versucht zu klären, was unter moralischer Verantwortung zu verstehen ist, und zu zeigen, inwiefern dafür Handlungsfreiheit notwendig ist, um dann zu erörtern, ob die Ergebnisse der Neurobiologie gezeigt haben, dass die Annahme von Verantwortung und Freiheit sich erübrigt. Ist „die Annahme von Verantwortung und Freiheit mit dem neuronalen Determinismus unvereinbar?“ Eine Antwort auf diese Frage sei vor allem deshalb unmöglich, weil, wie Neumaier dann im Einzelnen zeigt, „die Begriffe der Kausalität und des Determinismus bei Roth und Singer ebenso unklar bleiben wie ihr Verhältnis zueinander und zur Frage der Handlungsfreiheit“ (210). Neumaier will mit seinen Einwänden nicht „die Erkenntnisse der Neurobiologie“ widerlegen, wie es Roth von Philosophen verlange, die an seinen Annahmen zweifeln, wohl aber zur Klärung herausfordern, „worin die Erkenntnisse der Neurobiologie bestehen bzw. wann solche vorliegen“ (212).

Eine ernste und mahnende Analyse der „Freiheit in der postmodernen Welt“ ist der abschließende Beitrag des Soziologen *Manfred Prisching*. Die moderne Gesellschaft sei frei, aber die Menschen wüssten immer weniger, was sie mit ihrer Freiheit anfangen wollten. „Letztlich besteht die Krise darin, dass das Bewusstsein davon, was auf dem Spiele steht, geschwunden ist. [...] Nihilistische Gleichgültigkeit, wohliger Narzissmus, in einer Welt der Rundumersetzbarkeit. Die Tendenz besteht, die Unsicherheit niederzudröhnen im Kaufrausch. [...] Freiheit in der postmodernen Welt – wir haben keine historische Garantie, dass sie uns auf Dauer gewährleistet ist“ (238f.). F. RICKEN S. J.

DI FRANCO, MANUELA, *Die Seele*. Begriffe, Bilder und Mythen. Stuttgart: Reclam 2009. 119 S., ISBN 978-3-15-018666-4.

Einen interessanten Entwurf dessen, was es heißt, die Seele sprachanalytisch zu thematisieren, legt Di Franco in ihrer Schrift „Die Seele“, deren erste Fassung im Rahmen ihres Studiums in Bern entstand, vor. Nach einer kurzen Einleitung widmet sich die Autorin in drei Kap. unter unterschiedlichem Gesichtspunkt dem Gegenstand des überaus übersichtlichen Büchleins. Dabei wird „[d]as Mysterium“ der Seele nicht gelöst, sondern „untersucht, wie wir über das Seelische reden, weshalb wir so reden und was dies hinsichtlich unserer Wirklichkeit bedeutet“ (8). Das erste Kap. trägt die Überschrift „Alltagssprache. Begriffe der Seele“ und thematisiert unseren Umgang mit der Sprache. Was aber bezeichnen wir mit dem Begriff „Seele“? „„Seele“ wird [nach einem ersten Definitionsversuch] dieses je eigene, innerliche Etwas genannt“ (12). Es fällt auf, dass, auch wenn wir diese Seele nicht als körperlich verstehen, wir ihr dennoch Eigenschaften zuschreiben, die wir gemeinhin von körperlichen Entitäten aussagen; es erstaunt daher nicht, dass wir dazu neigen, die Seele zu lokalisieren. (Interessanterweise wird das klassische Leib-Seele-Problem heute oftmals als „Gehirn-Geist-Problem“ [18] thematisiert.) Gerade diese dualistische Tendenz, die zwischen ‚körperlich‘ und ‚nicht-körperlich‘ unterscheidet, ist für die Rede von der Seele von höchster Relevanz: Obwohl die