

Konzeptionalisierung von Religiosität „eine Kultur- und Gesellschaftstheorie, welche eine möglichst umfassende Bandbreite und Vielfalt von „Religion“ in den Blick zu nehmen erlaubt“ (34), und er fordert eine „Theorie des Subjekts, welche Fragen der Wechselwirkung zwischen Subjekt und Kultur (im Sinne der Entkulturation, Sozialisation, Erziehung und Bildung) mit umfasst“ (36). Auch die religionssoziologischen Perspektiven in *Monika Jacobs'* Beitrag „Religiosität als biografische Verarbeitung von Religion“ (116–132) stellt eine begriffliche Auseinandersetzung mit Religion und Religiosität dar und hätte deshalb an den Anfang des Sammelbds. gestellt werden müssen. Dagegen sind die Beiträge von *Hans-Ferdinand Angel* zum Verhältnis von Neurowissenschaft und Religiosität (53–68), sein anthropologischer Entwurf von Religiosität im Kontext der Neurowissenschaft (69–91), seine psychologischen Perspektiven auf die Entwicklung von Religiosität (133–159) und der von *Joachim Kunstmann* beleuchtete Zusammenhang zwischen „Religiosität und Bildung“ (160–174) spezialisierte Diskurse, die sich weniger dem Allgemeinen, sondern dem Besonderen zuwenden.

Sucht man nach einer Übereinstimmung oder dem kleinsten gemeinsamen Nenner in der begrifflichen Eingrenzung der Religiosität zwischen allen Beitragenden des Sammelbds., so ist die explizite Unterscheidung zwischen Religion als soziologisches Phänomen und Religiosität als dessen anthropologisches Korrelat oder als anthropologische Größe zu nennen. Allerdings weicht *Ulrich Hemel* von diesem stillschweigenden Konsens insofern ab, als er als anthropologische Voraussetzung von Religion *und* Religiosität den menschlichen Zwang zur Weltdeutung sieht. Dieses „Existenzial der Weltdeutung“ (97), der „anthropologisch nicht hintergehbare Weltdeutungszwang“ (99) verweist auf die anthropologischen Kategorien der „Weltoffenheit“ und „exzentrischen Positionalität“, die Max Scheler und Helmuth Plessner erarbeitet und systematisch vertieft haben.

A. BOHMEYER

SPAEMANN, ROBERT, *Schritte über uns hinaus*. Gesammelte Reden und Aufsätze I. Stuttgart: Klett-Cotta 2010. 376 S., ISBN 978-3-608-94248-4.

Nach dem Sammelbd. „Grenzen“ von 2001 (siehe ThPh 76 [2001] 478–480) hat der Verlag eine weitere Sammlung von Wortmeldungen des unbestechlichen Lehrers (= S.) angeregt. Dieser findet eingangs den Wunsch nach Selbstdarstellung problematisch: „Uns selbst gehören nur unsere Irrtümer. Philosophie will ‚Erkenntnis dessen, was in Wahrheit ist‘ (Hegel). Als Philosoph möchte man sich über das Selbstverständliche klar werden“ (8). In der Tat macht eben das Bestehen auf dem Selbstverständlichen in hohem Maße den Charme dieser Einsprüche aus: die „Rehabilitierung des gesunden Menschenverstandes“ gegenüber den Sophisten (Philosophische Essays [erw. Ausg.], Stuttgart 1994, 86). Aber nicht bloß unsere Irrtümer gehören uns, sondern auch die uns geschenkte Perspektive auf die Dinge. Ist Wahrheit doch nicht schlicht die Wirklichkeit, sondern diese, insofern sie sich zeigt – nicht einfachhin, vielmehr stets jemandem. Darum setzt sich auch S. von Platons Gedanken der Entindividualisierung ab. Der Versuch, das Ganze zu denken, kann immer nur Sache einzelner sein (11). Umso schöner, wenn die Leser danach selbst sehen, was sie vorher nicht gesehen haben (wie wir z. B. – dank den Impressionisten – die Farben der Schatten). – Die Texte sind, nach der Einleitung, die S. mit leichten Ergänzungen aus der Reclam-Sammlung übernommen hat, in drei Gruppen gegliedert.

I. Philosophie. – Den Anfang macht passend ein Beitrag von 1973 über Philosophie als institutionalisierte Naivität, naiv, solange sie für *freedom and dignity* eintritt. – Dem folgen Gedanken zum Streit der Philosophen, die „argumentieren, ohne einander zu überzeugen“ (36 [1978]), wobei der *ars longa die vita brevis* gegenübersteht. Zur Rationalität als Tugend gehören a) das Bewusstsein der Naturwüchsigkeit des eigenen Ausgangspunkts, b) Wohlwollen (*principle of charity*), c) die Bereitschaft, auch Positionen, die man tatsächlich nicht zu diskutieren vermag, zu Wort kommen zu lassen (bis hin zur Besetzungspolitik). – Daher ist/bleibt Philosophie ihrer Natur nach kontrovers (1981 – und will man sie als Instrument auffassen, dann nicht wie PCs, sondern wie Hand und Fuß). – Die Textgruppe beschließt ein reizvoller Bericht, Paris 1957, über die Philosophie „im heutigen Deutschland“.

II. Philosophen. – Platons Philosophenkönige (1997). Es geht um die Gerechtigkeit, am „Persönlichkeitsprofil des vollkommen gerechten Mannes“ (123). Dessen Weisheit ist in Wahrheit göttlich, während tatsächlich die Hirten derselben Art angehören wie ihre Herde. Der wahrhaft Weise hat kein Motiv mehr, gegen das Gute zu handeln; ihm begegnet aber das Misstrauen der Menge, wie die Schlange Misstrauen gegen Gottes Gebot suggeriert. – Das Sum in Descartes' *Cogito* (1987). Darauf gehe ich näher ein, weil ich glaube, ihn (= D.) als einen der am schlechtesten behandelten Denker auch hier verteidigen zu sollen. S. mag ihn nicht, weil in seinem Dualismus Natur und Leben entfallen. Das ist wirklich betrüblich; es verunmöglicht die metaphysisch-analoge Auffassung des *Cogito Sum* nach Aristoteles und Thomas, wo *vivere viventibus est esse* und *intelligere* als die bessere Hälfte des Lebens gelten. So muss Dialektik die Analogie ersetzen, und zwar in S.s Augen wesentlich die zwischen Naturalismus und Transzendentalismus, über deren Anhalten persönliche Vorliebe entscheide. D.s Ausweg: Theologisierung der Ontologie, in einer Dialektik von endlichem und unendlichem Bewusstsein. (Der Name *Theologie* ist äquivok, so auch der Vorwurf; hätte Philosophie [heideggerisch oder schlicht zeitgeistig] gottlos zu sein?) Dabei ist selbstverständlich das *Cogito* nicht als logischer Eigenname zu lesen. Schon die Zeitgenossen meinten leider, „dass D. ihnen etwas aus seinem Leben erzählen wollte, und kamen gar nicht auf die Idee, sich selbst mit dem Ich der Meditationen zu identifizieren ...“ (R. Lauth). Dasselbe Missverständnis zeigt sich in der seit Lichtenberg/Nietzsche immer wieder vorgeschlagenen Präzisierung „es denkt“, natürlich nicht „ohne [und nicht bloß] semantischen Verlust“ (P. Ricoeur). Bei Fichte aber vertritt das nicht der Autor, sondern der Geist im zweiten Buch der *Bestimmung des Menschen*. Wie jedoch, wenn D. weniger rationalistisch „dächte“ (in der ganzen von ihm gemeinten Breite des Wortes), als S. ihn auslegt? Wenn es statt um Objektivierung um die Erfahrung unbedingten Angesprochenenseins ginge? Und war der täuschende Genius seine Erfindung, nicht der Gedanke nominalistischer Theologen, der ihn zur Antwort nötigte? In der Tat muss die Idee Gottes „als gleichursprünglich mit dem *Cogito* gesehen werden“: Getroffen vom Anruf der Wahrheit, finde ich mich im Licht, das ich nicht bin, sondern bezeuge. Dieses Nicht-Andere aber verweist mich auf den/die Anderen. – Die Folge-Aufsätze gelten Leibniz' möglichen Welten (1987) und Whiteheads Kosmologie (1983). – Es gibt Laudationes auf den Hegelpreisträger Luhmann (1989) und auf Hans Jonas zum Friedenspreis (1987); eine Gedenkrede über K. Jaspers' Idee eines philosophischen Glaubens (2008 – theologisch hier die Anfrage, ob wirklich der Vater gedacht werden sollte als „sich dem Logos als Gabe übereignend, nämlich als den Heiligen Geist“ [221]). – Philosophiegeschichte nach Heidegger (1989): „Heidegger hat uns vor allem gelehrt, alle diese Dinge auf neue Weise nicht zu verstehen“ (240). – Zuletzt eine Rezension zu Habermas (2002) bzgl. der Menschen-Natur (der den Umgang mit Ungeborenen dem mit Toten parallelisiert). Wenn wirklich der Schritt von einer als vernünftig anerkannten Regel zu deren Befolgung „nach dem Wegfall des Glaubens an Gott nicht mehr rational plausibel gemacht werden kann, so ist vielleicht eher plausibel zu machen, die Argumente zugunsten der Existenz Gottes erneut zu prüfen“ (248 f.).

III. Kultur. – Opfer (1995). Im Deutschen kaum noch verständlich, womit allerdings die Erinnyen zurückkehren. – *Ars longa – vita brevis* (1977 – bzw. Expertenwissen und Gewissen): Wissenschaftliche Pädagogik mag Versuche machen, für das Kind ist seine Schulzeit einmalige Lebenszeit. – Überzeugungen in einer hypothetischen Zivilisation (1977). „Der Fremdkörper schlechthin“ (295) für eine solche ist der Begriff des Heiligen. – Wahrheit und Freiheit (2009). Der Text richtet sich wohl am deutlichsten gegen das bei S. oft zu lesende Hume-Wort, auf das der Titel des Bds. anspielt: „We never advance one step beyond ourselves“. Freiheit besagt über sich hinaus auf die Wirklichkeit, auf den anderen zugehen zu können; und beides an sich bildet den Maßstab der Wahrheit meiner Meinung über jene und diesen. (Gleichwohl nötigt m. E. die Kontrovers-Situation nicht dazu, Wahrheit auf die [Hegel] „ausgeprägte Münze“ purer Richtigkeit, des bloßen „objektiven Tatbestands“ (327) zu reduzieren.) – Aufhalter und letztes Gefecht (1995). Am Ende jedes Kampfes gegen die Ananke steht die Kapitulation. Christliche Geschichtssicht hingegen erwartet einen endgültigen Sieg, freilich nicht unseren, und auch nicht gegen das „hyletisch-träge“ Chaos, sondern über eine aktiv dämonische Macht. Und sie

hofft auf ein Ende vor Eintritt des Verrats [des Zusammenbruchs unter dem einen Strohalm zu viel]. – Ritual und Ethos (2002). „Rituell nenne ich die Seite unseres Handelns und Unterlassens, durch die unsere Verantwortung und unsere Zweckrationalität eingeschränkt werden“ (365). Das Ethos kann sich davon ausdifferenzieren, weil das Rituelle doppelt auftritt, in der rituellen Strukturierung des Alltags und in der sakralen Vergegenwärtigung des Heiligen, darf sich aber nicht ganz davon lösen. Verbunden und verbindlich aufgehoben ist beides in der sittlichen Schönheit. – Aus der Spitze des Füllhorns erhält zum Schluss der Leser gut drei Seiten zur Frage, was eine gute Religion sei (2007). Vielleicht jene, von der wir wünschen, sie wäre wahr. Sie würde lehren, dass die absolute Macht in ihrem Wesen Liebe ist, dass wir die Einheit von Gut- und Glückseligkeit erhoffen dürfen: Sie versprache Verzeihung und Versöhnung. Und sie gäbe dafür gute Gründe: Bretter, um auf ihnen durch das Lebensmeer zu fahren (Sokrates), solange uns kein göttliches Wort trägt. Die Fahrt auf dessen Schiff wäre die beste Religion.

J. SPLETT

MACINTYRE, ALASDAIR, *God, Philosophy, Universities: A Selective History of the Catholic Philosophical Tradition*. Lanham/Md.: Sheed and Ward Book/Rowman & Littlefield Publishers 2009. VI/193 S., ISBN 978-0-7425-4429-1.

Ob „Gott“ ein Thema der Philosophie sein sollte, mag umstritten sein, doch kann es wohl niemanden, der sich ein wenig mit Philosophiegeschichte oder auch systematischer Philosophie beschäftigt hat, ernsthaft erstaunen, dass es de facto so ist. Anders mag sich dies mit dem Thema „Universität“ verhalten, zumal wenn es – wie bei Alasdair MacIntyres (= M.s) neuestem Buch *God, philosophy, universities: A selective history of the Catholic philosophical tradition* – in eine Reihung mit den Themen „Gott“ und „Philosophie“ gebracht wird.

Die Grundthese des Buches ist nun, dass die Geschichte einer katholischen philosophischen Tradition vom Spannungsverhältnis dieser drei Themen her erzählt und verstanden werden kann. Entsprechend gut liest sich dieser Entwurf als ein historisches Narrativ, das durch die Vorstellung von einzelnen Denkern und ihrer sozialen Kontexte über die Jhdte. hinweg ein philosophisches Suchen nachzeichnen will, das von der Gottesfrage ausgeht und sich in einer bestimmten Form von Universität institutionalisiert hat.

Bevor M. mit seiner Erzählung beginnt, liefert er in einem knappen und sehr dichten ersten Teil (5–18) Definitionen dessen, was er unter „Gott“ und „Philosophie“ versteht, legt dar, wie sich Theologie und Philosophie seiner Ansicht nach zueinander verhalten und warum diese Verhältnisbestimmung nur in einer bestimmten Art von Universität adäquat realisiert werden kann.

M.s Argumentation skizziert sich wie folgt in diesem Teil: An drei klassischen Problemen des Theismus (Die Existenz des Bösen und die Annahme der Gutheit Gottes; Die Unabhängigkeit bzw. Freiheit endlicher Wesen und die Annahme eines allmächtigen und allwissenden Gottes; Das Sprechen mit einer begrenzten Sprache über Gott als den Unbegrenzten), von denen er behauptet, dass sie jeder Form des Theismus inhärent sind, demonstriert er, dass sich ein theistischer Gottesglaube philosophisch in Frage stellen kann, ohne dadurch indifferent werden zu müssen gegenüber bestimmten religiösen Prämissen und Überzeugungen, von denen dieser Glaube ausgeht und über die er sich definiert (z. B. Aussagen über die Existenz und die Gutheit Gottes). Mit anderen Worten: Dem Theismus wohnt eine doppelte und auf den ersten Blick inkompatible Spannung inne. Zum einen erfordert er die gläubige und gehorsame Bejahung bestimmter Überzeugungen als wahr, zum anderen sind diese Überzeugungen in sich oder in der Beziehung zu anderen Überzeugungen in einer Weise problematisch, dass sie eine philosophische Infragestellung erfordern. Da es für M. Aufgabe der „Philosophie“ ist, die Wahrheitsansprüche von Überzeugungen systematisch zu prüfen und zu bewerten, die jeweils rivalisierende Antworten geben auf die existenziellen Fragen des Menschen in einer bestimmten Kultur, ist so etwas wie eine „theistische Philosophie“ kein Widerspruch. Anders formuliert: Offenbarte Wahrheiten – etwa die Existenz oder das Wesen Gottes betreffend –, von denen, laut M., jeder Theismus ausgehen muss, stehen nicht mit