

Die theologische Rede von der Seele bzw. Beseelung begreift L. letztlich als Chiffre, die auf ein wechselseitiges Kommunikationsgeschehen zwischen Beseelendem (Gott) und Beseeltem (Mensch) verweist. In ontogenetischer Hinsicht bringe die Rede von der Beseelung zum Ausdruck, dass der Mensch von Anfang an unter dem An-Spruch Gottes stehe. Das Theologumenon von der Seele bzw. Beseelung halte die empirische Unauslotbarkeit des Menschen fest und verweise auf seine von Gott geschenkte Würde.

*Peter Marinkovic* untersucht anhand von ägyptischen, griechischen und biblischen Quellentexten, ob das Konzept der Seele in der Antike eher dualistisch oder monistisch verstanden wurde. Betont dualistische Seelenvorstellungen, die die Seele als eigenständige Entität auffassen, tauchen Marinkovic zufolge erst im Spätellenismus auf, seien aber von den Autoren des Neuen Testaments nicht rezipiert worden.

*Theo K. Heckel* (= H.) spürt der Entwicklung des Seelenbegriffs im hellenistischen Judentum und frühen Christentum bis hin zur christlichen Gnosis nach. Einscheidend wirkte dabei die Übersetzung der hebräischen Bibel ins Griechische: Die Septuaginta gibt *néfesch* mit *psyché* wieder und lässt damit dualistische Deutungen der Seele zu. Am Beispiel des Philo von Alexandrien zeigt H., dass alexandrinische Diasporagelehrte in der Folge einen weitgehenden Dualismus von Leib und Seele formulieren. Im Rahmen einer damals verbreiteten Seelenallegorese deuten sie die Ereignisse der biblischen Überlieferung als Ausdruck des individuellen Seelenlebens. Auch Paulus stelle den geistigen Kern des Menschen mitunter seinem Leib kontrastierend gegenüber (vgl. z. B. 2 Kor 4, 16). Er habe dabei aber keinen Leib-Seele-Dualismus im Sinn, sondern beschreibe das Wirken Gottes innerhalb einer noch unerlösten Welt.

*Rudolf Ch. Hennings* thematisiert die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele aus Sicht der protestantischen Theologie. Für die Entwicklung der sog. Ganztodtheorie, die zum vorherrschenden Modell in der jüngeren protestantischen Theologie avancierte, war der Ansatz Schleiermachers maßgeblich. Schleiermacher kommt in seiner Auferstehungslehre ohne den Begriff einer unsterblichen Seele aus, weil er diesen durch die Hoffnung auf eine den Tod überdauernden Gemeinschaft mit Gott ersetzt. An diesem Modell bleibe allerdings klärungsbedürftig, wie eine Beziehung zu Gott über den Tod hinaus fortbestehen kann, wenn es keinen menschlichen Beziehungsträger mehr gibt. H. schlägt deshalb vor, den Begriff der Seele wieder einzuführen – und zwar als Grenzbezug, dem in der ganzheitlichen Transformation des Menschen im Tod die Funktion des Kontinuitätsmoments zukommt.

Der vorliegende Sammelbd. liefert einen wichtigen Beitrag zur gegenwärtigen Naturalismusedebatte. Zugleich vermittelt er einen guten Einblick in die neueren Arbeiten deutschsprachiger Philosophen und Theologen, die sich am Seelenbegriff abarbeiten. Hervorzuheben ist, dass etliche Autoren zusätzlich zu ihrer philosophischen bzw. theologischen Expertise eine naturwissenschaftliche Qualifikation aufweisen. Dies prädestiniert sie für die interdisziplinäre Thematik des Sammelbds. Ihre Beiträge sensibilisieren für die heuristische Leistungsfähigkeit des Seelenbegriffs, die vor allem darin bestehen dürfte, naturalistische Engführungen in der philosophischen Anthropologie bereits im Ansatz zu vermeiden. Erschwerend wirkt dabei freilich, dass sich unter dem Begriff der Seele eine breite Palette von durchaus nicht einheitlichen Konzeptionen versammelt: Sie reicht von verschiedenen Spielarten des Hylemorphismus über Emergenztheorien bis hin zu unterschiedlichen Versionen des Substanzdualismus. Die Frage, wie mit der Pluralität dieser Seelenkonzeptionen im Hinblick auf die Naturalismusedebatte umzugehen ist, bedürfte erst noch weiterer Diskussion. Alles in allem enthalten die vorgelegten Beiträge jedoch bedenkenswerte Einsichten und Anregungen. Sie können jedem, dem es um eine kritische Vergewisserung des christlichen Menschenbildes und seiner Grundlagen zu tun ist, zur Lektüre nur empfohlen werden. D. KRASCHL OFM

BRIESKORN, NORBERT, *Sozialphilosophie*. Eine Philosophie des gesellschaftlichen Lebens (Grundkurs Philosophie; 19). Stuttgart: Kohlhammer 2009. 319 S., ISBN 978-3-17-020521-5.

Norbert Brieskorn (= B.), Professor für Rechts- und Sozialphilosophie an der Hochschule für Philosophie in München, hat in der Kohlhammer-Reihe „Grundkurs Philo-

sophie“ sein systematisches Werk zur Sozialphilosophie vorgelegt, das als eine Philosophie des gesellschaftlichen Lebens unterteilt wird, um dadurch das Interesse des Lesers auf den Begriff der Gesellschaft zu fokussieren. Da aber der Begriff der Gesellschaft als komplex erscheint, versucht B., zuerst eine Antwort darauf zu geben, welche Zugänge sich für eine sozialphilosophische Auseinandersetzung mit dieser Kategorie in Betracht ziehen lassen. B.s Annäherung an die Problemstellung ist existenziell ausgerichtet, indem sich dem Leser gleich in Teil A eine am Text schwebende, aber nicht formulierte Frage stellt: Kann die Gesellschaft für den Menschen eine letzte Wirklichkeit darstellen? Lässt sich behaupten, der Mensch werde einer gesellschaftlichen Wirklichkeit ausgeliefert, die ihn in seiner Freiheit permanent bedroht? B. zeichnet am biographisch-literarischen Beispiel von Schauspieler Heinz Rühmann auf eine sehr originelle Weise die umfassende Komplexität der anthropologischen Dimensionen der Gesellschaft voraus. Rühmann spielt den „Hauptmann von Köpenick“, das gleichnamige berühmte Stück von Carl Zuckmayer, und wiederholt darin die Worte aus dem Märchen von den Bremer Stadtmusikanten: „Etwas besseres als den Tod findest Du überall! ... So wie Rühmann die Worte in diesem Satz betont, werden wir vom Gegenteil überzeugt, dass nämlich der Tod dem vorzuziehen ist, was die Gesellschaft den Menschen anbietet“ (12). Dadurch wird ein paradigmatisches Bild des in den gesellschaftlichen Strukturen lebenden Menschen zum Ausdruck gebracht: Es zeigt den handelnden Menschen, seine Freiheit und Verantwortung, seine Bindung an die oft determinierte Gesellschaft, letztlich seine Tragik, indem der Mensch gleichzeitig als Täter und Opfer in Erscheinung tritt. Denn was bietet eigentlich die Gesellschaft dem Menschen an? Ist sie nur ein Ort, wo „menschliches Handeln menschliches Leiden verursacht“ (14)? B.s Antwort ist realistisch und steht mit der philosophischen Tradition in Einklang: Im Menschen sind sowohl die aufbauenden als auch die zerstörerischen Tendenzen am Werk; sie können zur Entstehung einer Gesellschaft verhelfen, aber auch zu ihrem Untergang verführen (15).

In Teil B diskutiert B. die Frage nach den Zugängen zur Gesellschaft. Die leitende Frage ist eine erkenntnistheoretische: Wie wird die Gesellschaft verstanden bzw. wie wird die Wahrheit über die gesellschaftliche Wirklichkeit erkannt? Das Verhältnis zwischen dem Erkennenden und dem Gegenstand der Erkenntnis soll nach B. von drei Prinzipien geleitet sein: Erstens wird eine richtige Haltung dem Gegenstand, d. h. der Gesellschaft gegenüber, vorausgesetzt; zweitens soll die Gesellschaft im menschlichen Gedächtnis vergegenwärtigt sein; drittens kann eine Gesellschaft letztlich nicht vollständig zum Gegenstand gemacht werden. Das letztere erkenntnistheoretische Moment begründet die These, wonach die Gesellschaft nicht bloß auf eine empirische Gegebenheit reduziert werden darf. B. stellt erstens die These auf, dass ein Verstehen von etwas „eine wohlwollende Einstellung ihm gegenüber“ verlangt (16). Weiter ist in diesem Zusammenhang eine Haltung der richtigen Distanz zum Gegenstand geboten, die „das ‚Zunah‘ und das ‚Zu-fern‘ vermeidet“ (17). Ein zweites Erkenntnismoment ist dadurch charakterisiert, dass zum einen der Mensch von der Gesellschaft geprägt ist und sich zum anderen von ihr auch lösen kann: Es wird „in jedem Erkennen von Gesellschaft etwas über den Menschen und in jedem Erkennen des Menschen auch etwas über die Gesellschaft mitausgesagt“ (20). Eine Erkenntnis erfolgt immer von innen und nicht von außen her, betont B. zu Recht, d. h., die Gesellschaft beschreibt sich selbst. Obwohl der Mensch und die Gesellschaft aufeinander bezogen und voneinander abhängig sind, erteilt B. der These einer „totalen“ Eingebundenheit des Menschen in Gesellschaft“ eine klare Absage. Die Kollektivität kann nicht die letzte Wirklichkeit des Menschen sein. B. argumentiert anthropologisch: Der Mensch ist zwar an seinen Körper gebunden, aber in seinem Geist kann er von dieser Gebundenheit gelöst und die Selbstreflexivität hergestellt werden. „Damit lässt sich mit Blick auf den Geist von einem gesellschaftlich unberechenbaren Ort sprechen“ (22). Da dieser Ansatz in der zeitgenössischen sozialphilosophischen Diskussion nicht ohne Einwände angenommen, sondern sogar abgelehnt wird, ist B.s Position umso wichtiger und wertvoller. Zum einen ist nämlich der heutige Mensch mit praktischen Vorgehensweisen konfrontiert, die ihn total an die Kollektivität zu binden und zu kontrollieren versuchen; zum anderen stellen die einzelnen philosophischen Richtungen den freien Willen des Menschen in Frage, zweifeln über seine Freiheit und befürworten aufgrund der neurowissenschaftlichen Untersuchungen einen an-

thropologischen Determinismus, was unvorhersehbare Auswirkungen auf die Philosophie des gesellschaftlichen Lebens haben wird. Das dritte Erkenntnismoment ist von grundlegender Bedeutung: Spricht der Mensch von der Gesellschaft, so kann sie nicht vollständig begriffen werden. B. führt drei Argumente für seine These an: Erstens, der Mensch, der über Gesellschaft spricht, „trägt auch immer sich selbst vor“ (34), gleichzeitig kann er sich selbst aber nicht völlig kennen; zweitens, die Gesellschaft verändert sich ständig, und drittens, der menschliche Geist lässt sich nicht an eine Form binden: „So sehr der Mensch sich seines Geistes bedienen kann, er ist doch nicht sein Herr“ (35). Dadurch wird deutlich zum Ausdruck gebracht, dass der Mensch in seinem Sprechen über die Gesellschaft mit den Grenzen konfrontiert wird, die paradoxerweise durch seine eigene Existenz bedingt sind. Anschließend widmet B. einem zusätzlichen Erkenntnismodell kurze Aufmerksamkeit, das als „kombinatorischer Ansatz“ bezeichnet wird und „Evidenz, Diskurs und Achten auf Minderheiten“ umfasst (36). Diese Erkenntnisform beruht auf einem präreflexiven Wissen, das nach B. von der Erfahrung abgeleitet wird. Das Modell besagt nun, dass ein Konvergieren der erwähnten Elemente einen Prozess einleiten kann, der zur Erkenntnis der gesellschaftlichen Wirklichkeit führt.

B. erweitert und entfaltet in Teil C seine Annäherung an die Gesellschaft. Im Mittelpunkt seines Interesses stehen die einzelnen Wissenschaften der Gesellschaft, beispielsweise die Soziologie, die Soziobiologie, die Sozialethik und nicht zuletzt die Sozialphilosophie. B.s Abgrenzung einzelner Wissenschaften stellt die Weichen für die darauf folgenden begrifflichen Ausführungen: „Wer ... nach allgemeinen empirisch überprüfbareren Gesetzen des zwischenmenschlichen Handelns fragt, arbeitet als Sozialwissenschaftler. Die Sozialphilosophie wiederum beschäftigt sich mit den Bedingungen der Möglichkeit von Gesellschaft überhaupt, ihren Bewegungen und Zwecken, und ‚was sie ist‘“ (39). Aufgrund dieser Unterscheidung liefert B. das wesentliche Kriterium, das für die methodische Vorgehensweise und inhaltliche Bewertung einzelner Wissenschaften von entscheidender Bedeutung ist. Als erste Sozialwissenschaft wird die Soziologie unter die Lupe genommen. Dabei konzentriert sich B. auf die Frage, ob sich eine Gesellschaft nach streng wissenschaftlichen Prinzipien bestimmen lässt. In einer abwägenden Gegenüberstellung von Argumenten werden sowohl Einwände darauf als auch Antworten auf sie diskutiert. Von den drei Gegenüberstellungen sei die erste zitiert. Zuerst der Einwand: „Da Wertfragen in sie (d. h. „wissenschaftliche Gesellschaftslehre“) eingehen, enthalte sie außerwissenschaftliche Bestandteile“ (40). Die Antwort auf den Einwand lässt sich immer als dessen Relativierung lesen: „Selbstverständlich ist jede sozialwissenschaftliche Betätigung und Theoriebildung Teil der Kultur und der Politik eines Landes. [...] Daher sind zwei Fragen getrennt zu stellen: Welche Werte bestimmen die Gesellschaft und auch den Wissenschaftsbetrieb? Und: Welche Werte soll die Gesellschaft und die Wissenschaft vertreten und wie begründet sie diese Werte“ (41)? In der weiteren begrifflichen Klärung der einzelnen Wissenschaften erläutert B. sein Verständnis der Sozialphilosophie: „Sie gehört zur theoretischen, nicht zur praktischen Philosophie“, lautet sein Paradigma (54). Diese Behauptung überrascht im ersten Augenblick den Leser, ist aber in ihrer Ausführung logisch, kohärent und konsequent. Denn B. will keine „Theorie des Handelns“, sondern die theoretischen Bedingungen für die Erkenntnis der gesellschaftlichen Wirklichkeit vorlegen. Diese subtile Auffassung der Sozialphilosophie erklärt im nächsten Schritt auch die Differenz zwischen einer „Philosophie des gesellschaftlichen Lebens“ und einer „Philosophie des Sozialen“ (54). Indem die beiden eigentlich ähnlichen Kategorien entgegengesetzt werden, lässt sich das „Soziale“ als nicht ausreichende Kategorie bestimmen, um die ganze Wirklichkeit des Menschen aufzufassen. Diese Wirklichkeit wird erst als „gesellschaftliches Leben“ adäquat wiedergegeben, indem die Verflechtung von menschlichen Beziehungen und geschichtlicher Erfahrung berücksichtigt wird.

Teil D ist dem Begriff der „Gesellschaft“ gewidmet. B.s Anliegen richtet sich darauf, diesen Begriff aus den unterschiedlichen Blickrichtungen zu beleuchten. Etymologisch lässt sich „Gesellschaft“ vom Wort „Geselle“ bzw. „sell“ ableiten, das „kein bloßes Nebeneinander von Menschen, sondern eine gemeinsame Unternehmung, ein Aufeinander-Einwirken von Menschen auf Menschen“ bezeichnet (56). Geschichtlich betrachtet

hat aber „Gesellschaft“ paradoxerweise erst in der Neuzeit ihre begriffliche Entwicklung genommen. Der Grund dafür liegt im antiken und mittelalterlichen Verständnis des gesellschaftlichen Lebens, wo zwischen „Staat“ und „Gesellschaft“ nicht unterschieden wurde. Wenn wir nun auf die Worte wie „koinonía, pólis, civitas, res publica, societas“ stoßen, so drücken sie die differenzierte Sichtweise einer Gemeinschaft aus, lassen sich aber mit „Gesellschaft“ nicht gleichsetzen. Letztlich waren die Menschen durch eine äußerliche Ordnung zu „Freien“ und „Unfreien“ vorausbestimmt. Warum ist es nun erst ab dem 18. Jhd. zur Ausdifferenzierung zwischen „Staat“ und „Gesellschaft“ gekommen, und welche Gründe haben zur Trennung geführt? B. verweist in seiner detaillierten Analyse auf die einzelnen Theoretiker, von A. Ferguson über I. Kant und G. W. F. Hegel bis K. Marx und F. Engels, die zu begrifflichen Differenzierungen beigetragen haben. Die Gründe könnte man in vier Stufen einordnen: 1) soziologische Gründe, d. h. soziale und politische Umstrukturierung durch die Machtübernahme des Bürgertums und Konstituierung der Nationen; 2) rechtlich-moralische Gründe; 3) ökonomische Gründe; 4) geistesgeschichtliche Gründe, indem in der philosophisch-theologischen Reflexion das Individuum stärker ins Bewusstsein rückt (61–67).

Um eine Definition von Gesellschaft zu liefern, weist B. zuerst auf die Schwierigkeiten hin, die mit dieser Aufgabe verbunden sind: Was sollte nämlich „im Fall der Gesellschaft genus sein?“ (67). B. diskutiert anhand von vier bzw. fünf Autoren (H. Schmidt/G. Schischkoff, O. von Nell-Breuning, U. Tietz und M. Forschner) die unterschiedlichen Definitionen (69–77). Jede für sich hebt ein charakteristisches Merkmal hervor. Wenn beispielsweise von Nell-Breuning die „Verbundenheit der Menschen“ und die „Verwirklichung eines gemeinsamen Ziels oder Wertes“ zum Kriterium der Gesellschaft macht, so bezweifelt B. diesen Ansatz und stellt dadurch indirekt eine Zeitdiagnose auf: Die Menschen sind in der Verfolgung gemeinsamer Ziele nicht miteinander verbunden. Ohne diese These weiterzuentwickeln und die Konsequenzen in Betracht zu ziehen, lässt B. durchblicken, dass sich eine Gesellschaft aufgrund von „Werten“ und „gemeinsamen Zielen“ nicht mehr definieren lässt. „Die Mitglieder bejahen in ihrer übergroßen Mehrheit die Verfassung und große Teile der Rechtsordnung; nicht viel mehr“ (70)!

Welche ist nun B.s spezifische Definition der Gesellschaft? Im Gegensatz zu den oben erwähnten Autoren unterscheidet B. zum einen im Einklang mit der aristotelischen und scholastischen Tradition zwischen der „Gesellschaft als Apriori“ und der „Gesellschaft als Aposteriori“. Das heißt, sie besteht bereits „von Natur aus“, wird aber auch durch die Aktivität der Menschen geformt (77f.). Zum anderen umfasst B.s Definitionsvorschlag Elemente, die inhaltlich neu bestimmt und als eine Einheit aufgefasst werden. Nach B. ist die Gesellschaft 1) „eine Mehrzahl von Menschen in einem abgegrenzten Raum“, d. h., eine bestimmte Zahl von Menschen muss existieren, damit die Voraussetzung für ein gemeinsames Handeln, Verstehen und Erinnern vorhanden ist; 2) „mit Wechselwirkungen zwischen ihnen“, d. h., erst durch die Kommunikation zwischen den Menschen sind Handeln, Verstehen und Erinnern sinnvoll; 3) getragen von „Wirkbewusstsein“, womit gemeint ist eine „lebendige Verknüpfung von Erfahrungen“ und nicht ein ontologischer Substanzbegriff; 4) „in Hierarchien geordnet“, d. h., eine Gesellschaft muss ihr Zusammenleben organisieren, wobei die Gerechtigkeit im Sinne von „jedem das Seine“ das leitende Prinzip ist; 5) „mit Erinnerungsvermögen“, d. h. sich mittels des Gedächtnisses an das Vergangene zu erinnern. Dieses Element weist darauf hin, dass die Sozial- und Geschichtsphilosophie miteinander verknüpft sind. Denn der „Memoria“-Begriff ist auch ein wesentlicher Bestandteil der Geschichtsphilosophie und hängt mit dem Konzept der „Tradition“ zusammen, obwohl der „Traditionsbegriff“ von B. nicht thematisiert wird. Dennoch kann die Anwendung des „Memoria“-Konzepts in der Sozialphilosophie neue Horizonte eröffnen, weil die gesellschaftliche Wirklichkeit in einem Prozess des „Erinnerns“ von dem, was geschehen ist, erst richtig erkannt wird; 6) „in Spannungen“, d. h., ein Zusammenleben wird nicht „harmonisch“ gestaltet, sondern ist von Konflikten gekennzeichnet; 7) „in Überforderungen“, d. h. dass vom Menschen etwas gefordert wird, was man nicht immer erfüllen kann, sei es unter dem moralischen oder politischen Gesichtspunkt; 8) „um das Andere ihrer selbst wissend“, d. h., die Gesellschaft darf nicht als eine Totalität konzipiert werden, sondern soll um ihre Grenzen wissen, sie soll „Räume und Zeiten festlegen, in denen sie sich verbietet, tätig

zu werden“ (78–91). Der letztere Gedanke B.s könnte in Bezug auf die zeitgenössischen Entwicklungen nicht aktueller und treffender sein; denn wenn eine Gesellschaft alle ihre Gestaltungsmöglichkeiten anwendet bzw. umsetzt, beispielsweise bezüglich der „Sicherheit der Bürger“, dann wird eine Gemeinschaft der Freien in eine Sicherheitsgemeinschaft transformiert, was stufenweise zur Aufhebung der konstitutiven Elemente der Gesellschaft und letztlich zu ihrem Untergang führen muss.

Betrachtet man den im Vergleich zu den anderen Teilen umfangreichsten Teil E, so lässt sich hier B.s Anliegen entdecken: die systematische und ausführliche Darstellung der unterschiedlichen, im Laufe der Geschichte entstandenen Gesellschaftstheorien. Im methodischen Vorgehen und in inhaltlicher Auseinandersetzung werden im ersten Schritt jeweils charakteristische Schwerpunkte einer bestimmten Theorie analysiert; im zweiten Schritt werden die konstitutiven Elemente von B.s Definition der Gesellschaft („Wechselwirkung, Wir-Bewusstsein, Erinnerung, Hierarchien, Spannungen, Überforderungen“) angewendet und mit jeweiligen theoretischen Ergebnissen verglichen. Die diskutierten Modelle lassen sich in vier methodisch-inhaltliche Klassen einordnen: 1) klassisch-philosophische Konzepte (Platon, Aristoteles und T. Hobbes), 2) sozial-empirische, auf der Idee der Entwicklung aufbauende Modelle (K. Marx, F. Engels und H. Spencer), 3) soziologische Konzepte (A. Comte, F. Tönnies, E. Durkheim, G. Simmel und M. Weber) und 4) system-kommunikative Konzepte (N. Luhmann und J. Habermas) (111–277). Stellvertretend für alle Modelle soll an dieser Stelle aus dem klassisch-philosophischen Konzept die Theorie Aristoteles, erwähnt werden (126–136). Zwei Merkmale zeichnen nach B. das von Aristoteles noch einheitlich gedachte „Staat-Gesellschaft“-Modell aus: die Anthropologie und die Teleologie. Die anthropologische Dimension besagt, dass zum einen ein Verlangen des Menschen nach Fortpflanzung besteht, obwohl er erst durch die Sprache (d. h. die „Kommunikationsfähigkeit“) und die Fähigkeit, Gesetzen zu gehorchen (d. h. die „Gerechtigkeitsvermögen“), zum „Menschen“ wird. Zum anderen gibt es Unterschiede zwischen den Menschen, sei es zwischen Mann und Frau bzw. Eltern und Kindern, sei es zwischen Freien und Sklaven, aufgrund derer auch die drei Herrschaftsarten abgeleitet werden. Die teleologische Sichtweise bringt ein anderes wesentliches Moment zum Ausdruck, nämlich das zielgerichtete Streben des Menschen, indem er nach einem Gut, nach dem Glück strebt. Dies kann aber nicht individuell, sondern nur in einer Gemeinschaft verwirklicht werden. Diese Gemeinschaft kann weder eine Familie noch ein Dorf, sondern nur eine öffentlich-politische Gemeinschaft, d. h. die Polis, sein. Vergleicht man nun das aristotelische Gesellschaftskonzept mit B.s Definition, so stellt man den subtilen Unterschied und den anderen Ansatz B.s fest: Für Aristoteles ist „die Polisgemeinschaft ‚zunächst um des bloßen Lebens willen entstanden, dann aber um des vollkommenen Lebens willen‘ (Pol. I 2, 1252b, 28f.).“ Dagegen behauptet B., „dass die Gesellschaft ‚von Natur aus‘ immer schon das vollkommene Leben will“ (135).

In einem abschließenden Teil F fasst B. prägnant die zentralen Aussagen der einzelnen Kap. unter dem Motto „Was festzuhalten ist“ zusammen. B.s philosophische Thematisierung der Gesellschaft wird durch die zahlreichen Beispiele aus der Literatur auf einmalige Weise erweitert. Indem auf die Klassiker der Weltliteratur Bezug genommen wird, können die narrativen, die menschliche Existenz kennzeichnenden und im Prinzip zeitlosen Dimensionen im Gedächtnis vergegenwärtigt werden, die auf den Leser inspirierend wirken und zum Reflektieren über die gesellschaftliche Wirklichkeit anregen.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass B. mit seiner *Sozialphilosophie* ein gelungenes Werk präsentiert, das neue und originelle Ansätze bzw. Thesen zur Philosophie des gesellschaftlichen Lebens aufstellt und in seiner analytischen Präzision gleichzeitig als eine Diagnose des Menschen gelesen werden kann. Dieses Buch ist nachdrücklich zu empfehlen.

J. PERCIC S. J.

MÜLLER, KLAUS, *Glauben – Fragen – Denken. Band III. Selbstbeziehung und Gottesfrage*. Münster: Aschendorff 2010. 785 S., ISBN 978-3-402-00422-7.

Das Vorwort zu diesem dritten Bd. der Lehrbuch-Trilogie von Klaus Müller (= M.) definiert dessen Zugang und Darstellung der „christlichen Philosophie“ von der einfüh-