

lern“. All diese Dienste geben nicht zuerst Inhalte weiter, sondern führen in eine aktive Sprachkompetenz ein, die es neuen Mitgliedern der Gemeinschaft möglich macht, auch neue Erfahrungen einzuordnen in den Gebets- und Erzählstrom der Vergangenheit (112–118). Dem entspricht die Rolle des „mystagogischen Lehrers“ hinsichtlich der non-verbalen, kultischen Überlieferung. Es geht nicht darum, informierte Zuschauer auszubilden, sondern in die Erfahrungswelt der rituellen und gottesdienstlichen Formen einzutauchen. Dies versucht Sch. anhand der Spezifika der jüdischen und christlichen Überlieferung zu skizzieren. Als Besonderheit der christlichen Überlieferung ist hier herauszuheben, dass für die Person Christi eine „Funktionsnachfolge“ ausgeschlossen ist. Diese Schwierigkeit wurde ekklesiologisch gelöst durch die institutionalisierte Möglichkeit, in bestimmten Situationen „in persona Christi“ zu agieren. Was Sch. hier skizziert, findet sich im dritten Band seiner „Philosophischen Einübung in die Theologie“ (2004) breit entfaltet.

Kapitel 5 (141–207) erkundet Kontexte und Status der Rede von Gott und prüft, von welchem Standpunkt aus jeweils über welchen „Gott“ gesprochen wird. Sch. erkennt eine dreifache Gottesrede und unterscheidet „die Götter der Religion“ vom „Gott der Philosophen“ und vom „Gott der Bibel“. Vielheit und Differenz der Religionen und Götter sowie die Uneindeutigkeit von Hierophanien führten dazu, dass in einer Art Achsenzeit (die Sch. von 1500 bis 500 v. Chr. ansetzt) aus religionsintrinsic Motiven „religionskritische Religionen“ entstanden. Religion wird selbstkritisch. Die ist nach Sch. der Ausgangspunkt sowohl des biblischen Glaubens als auch der (Religions-)Philosophie. Die seit Heraklit und Platon aufkommende Frage nach dem „Gott der Philosophen“ hat sich in Sch.s Lesart mit Kant und dessen Betonung von moralischer Pflicht, Gesetz und Gehorsam dem „Gott der Bibel“ in Wirklichkeit wieder angenähert, wenn auch gegen Kants Intention. Der „Gott der Bibel“ ist der Herr der Geschichte (AT), der seine Verheißung inmitten der Zeit in Jesus Christus erfüllt hat (NT). Von der Frage, ob der „Gott der Philosophen“ auch der „Gott Abrahams, Isaaks und Jacobs“ ist, hängt für beide Seiten – für Philosophie und Glauben – viel ab. Durch die modifizierte kantische Postulatenlehre und ein geschichtlich-dialogisches Vernunftkonzept schlägt Sch. eine philosophische Theologie vor, der diese Übersetzungsarbeit gelingt, nicht zuletzt, weil sie den Grundsatz der strengen Korrelation von religiöser Noesis und Noema wieder stärker berücksichtigt. In diesem Kapitel treten Sch.s Forschungsgebiete und religionsphilosophische Positionen der letzten Jahrzehnte deutlich hervor: Religionskritik, Geschichtsphilosophie, die Weiterentwicklung des Kant'schen Religionsbegriffs und insbesondere seiner Postulatenlehre zu einer transzendentalen Theorie der Hoffnung und einem postulatorischen Vernunftglauben. Eine Phänomenologie der Religion, die einen Bezug zum „Gott der Bibel“ aufweisen will, wird Gott verstehen als „befreiende Freiheit“ und „ermächtigende Macht“ (150f.). Beides sind Kennzeichen eines personalen Gottes.

Der überarbeitete religionsphilosophische Vorlesungszyklus zeigt sich stilistisch heterogen. Während das letzte Kapitel breit ausgeführt ist, weisen Kapitel 1, 3 und 4 noch deutlich die Merkmale eines Vorlesungsmanuskriptes auf und arbeiten mit Stichworten, Andeutungen und Verweisen. Das macht sie nicht weniger interessant. Sch.s voraussichtlich letzte Monographie eignet sich weniger als Einstiegslektüre, sondern ist vielmehr ein umfassendes „Kompendium“ seines Schaffens im wörtlichen Sinn: eine Zusammenfassung, die Wegabkürzungen und damit eine Zeitersparnis bietet gegenüber der (gleichwohl lohnenswerten) Mühe, die man beim Durcharbeiten vieler seiner früheren Monographien aufzubringen hätte. S. WALSER OFMCAP

TRANSCENDENZLOS GLÜCKLICH? Zur Entkoppelung von Ethik und Religion in der postchristlichen Gesellschaft. Herausgegeben von *Stephan Herzberg* und *Heinrich Watzka* (Frankfurter Theologische Studien; Band 75). Münster: Aschendorff 2016. X/236 S., ISBN 978–3–402–16064–0 (Hardback).

In der Philosophie haben Themen wie das gute Leben oder die Reflexion des Glücksbegriffs seit längerem Konjunktur und auch andere Wissenschaften wie die Ökonomie, die Psychologie oder die *happiness studies* thematisieren die Frage, was unter Begriffen

wie „Glück“ oder „*well-being*“ sinnvollerweise verstanden werden kann – insbesondere, wenn sie die Rolle übernehmen sollen, etwas begrifflich einzufangen, dessen Erreichen für die jeweilige Wissenschaft als erstrebenswert gilt. Nicht nur die Tatsache, dass solche Fragestellungen in der europäischen Geschichte lange Zeit in theologischer Sprache debattiert wurden, fordert eine religionsphilosophische Reflexion der aktuellen Debatte heraus. In der Gegenwart gelten Religionen nach wie vor als Quelle von Wertorientierung und Sinnstiftung, aber auch als Instanzen, die den Anspruch erheben, über die Lebensführung auch jenseits einer Minimalmoral gehaltvolle Aussagen treffen zu können.

Dass Religionen in dieser Hinsicht in modernen Gesellschaften keine Monopolstellung innehaben, dürfte fraglos sein. Insofern mag das Fragezeichen im Titel des vorliegenden Bandes, das ja die Vermutung nahelegt, dass Lebensentwürfe ohne Transzendenzbezug in Bezug auf das erreichbare Lebensglück gänzlich fehlgeleitet sein könnten, etwas überspitzt erscheinen. Aber ohne Zweifel ist es lohnenswert, den Fragen nachzugehen, ob sich theistische Glücksvorstellungen signifikant von nicht-theistischen Glückskonzeptionen unterscheiden; was ein gutes Leben auszeichnet, wenn es als Geschenk Gottes aufgefasst wird oder auf etwas Absolutes jenseits der Welt ausgerichtet wird; wie ein verheißenes jenseitiges Glück aufgefasst werden könnte; und mit welchen Gründen theistische Vorstellungen vom Guten in der Moderne verteidigt werden können. In den letzten Jahren sind eine Handvoll deutschsprachiger Monografien und Sammelbände entstanden, die Aspekten solcher Fragen nachgehen; doch ist das Thema längst nicht erschöpft und die provokante Fragestellung des vorliegenden Bandes verspricht eine lebhaftere Weiterführung der Debatte.

Die beiden Herausgeber stellen dem Band ein zweieinhalbsseitiges Vorwort voran, in dem sie das Anliegen und den Entstehungszusammenhang des Sammelbandes erläutern. Demzufolge wurde allen Autoren des Bandes die Frage vorgelegt, „ob ein transzendenzloses Glück aus philosophischer Sicht denkbar sei“ (V). Zur Explizierung dieser Fragestellung werden drei Bedeutungen von „transzendenzlos“ unterschieden: Transzendenzloses Glück könnte (a) ein „zeitloses Glück, das heißt ein Erleben des Augenblicks“ sein, das die *Gegenwart* nicht transzendiert; es könnte (b) ein „immanentes (diesseitiges) Glück“ sein; und es könnte (c) ein „Glück nach Menschenmaß“ (V) sein. Die Bedeutung (a) erschließt sich womöglich erst nach Lektüre des Beitrags von *Herbert Schnädelbach*. Wo der relevante Unterschied zwischen (b) und (c) liegt, wird nicht erläutert. Die Herausgeber halten fest, dass die Mehrheit der Menschen heute die Frage nach einem transzendenzlosen Glück im Sinne von (a) verneinen, aber im Sinne von (b) und (c) bejahen würden. Da das Glück, verstanden als letztes Strebenziel, Gegenstand der Ethik sei, gehe es in dem Band wesentlich um die Frage nach der Synthese von Ethik und Religion, die eineinhalb Jahrtausende angehalten habe und nun ihrem Ende entgegenzuehe.

Die Reihe der Beiträger – durchweg prominente Wissenschaftler – bildet eine Mischung aus Philosophen und Theologen, Theisten und Atheisten, Religionsapologeten und Religionskritikern. Es soll vorweggenommen werden, dass die Beiträger die Ausgangsfrage durchweg nicht im Wortsinn verstanden haben (also nicht danach fragen, ob ein transzendenzloser Glücksbegriff „denkbar“ sei), sondern vielmehr der Frage nachgehen, ob sich ein solcher Glücksbegriff von einem theistisch inspirierten Glücksbegriff unterscheide – etwa indem die Idee der Vollkommenheit aufgegeben werde.

Eröffnet wird der Band von einem Beitrag von *Christoph Horn*, der antike Glücksvorstellungen daraufhin untersucht, in welcher Form sie in ein theologisches Weltbild eingebettet sind. Demnach sei der Glücksbegriff der Antike zwar innerweltlich konzipiert, stehe aber doch in unterschiedlicher Weise im Kontakt mit theologischen Annahmen. Horn verfolgt diese Frage hinsichtlich der Philosophen Sokrates, Platon, Aristoteles und Augustinus. Bei Sokrates steht die Idee des Orakels im Vordergrund, das dem Menschen sagt, auf welchem Weg er glücklich werden könne. Bei Platon ist es vor allem die Forderung einer „Verähnlichung mit Gott“. Aristoteles sei einem „metaphysischen Eudaimonismus (quasi-)Platonischer Art“ (24) gegenüber zwar wieder skeptischer, doch erkenne er den Ersten Bewegter als paradigmatische Figur eines vollkommen glücklichen Wesens an. Die stärkste Verbindung zwischen Glück

und Theologie finde sich schließlich bei Augustinus: Die Integration christlicher Gehalte in die neuplatonische Metaphysik führe zu einer Auffassung, der zufolge nur Gott glücklich machen könne. Alles Irdische könne daher nur hinsichtlich der Frage bewertet werden, ob es den Menschen Gott näherbringe.

*Stephan Herzberg* verfolgt eine sehr ähnliche Fragestellung: Er untersucht die Glückskonzepte von Aristoteles, Augustinus und Thomas von Aquin daraufhin, „wie sie jeweils die Situation des Menschen und seine tiefste Sehnsucht bestimmen und was daraus jeweils für die Frage folgt, in welchem Sinn das menschliche und irdische Glück auf einen transzendenten Bezugspunkt angewiesen ist“ (32). Aristoteles kontrastiere das vollkommene Glück der Götter mit dem unvollkommenen des Menschen: Menschen könnten, wenn sie eine vernünftige Lebensform wählen, eine gewisse Ebene an Glück von selbst erreichen, doch darüber hinaus bräuchten sie den „glücklichen Zufall“ (41). Bei Augustinus werde dann im Zuge einer Kritik der antiken Glückslehren alles irdische Glück zugunsten des himmlischen abgewertet. Thomas von Aquin, dessen Position vom Autor offenbar besonders geschätzt wird, leiste eine produktive Integration der aristotelischen Glückslehre in ein christlich-theistisches Weltbild; auch wenn der Aristotelismus diese Form der Einbettung in einen Theismus nicht vorsehe, gebe es nichts, was gegen sie sprechen würde.

*William J. Hoye* motiviert die im Titel „Die Vollendung des Menschen in Gott“ bereits formulierte Kernthese durch eine Negation anderer Kandidaten, die für eine Vollendung menschlichen Glücks in Betracht gezogen werden könnten: Moral, Glaube, Liebe und Freude seien jeweils nur ein „Teilglück“, und sie dürften nicht für das Glück schlechthin gehalten werden. Als größten Konkurrenten der Auffassung, dass der Mensch nur in Gott seine Vollendung finden könne, wird das Ideal der Zufriedenheit angeführt, dem zufolge die Idee der Vollendung zugunsten einer bescheideneren Vorstellung realisierbaren Glücks aufzugeben sei. Gegen das Ideal der Zufriedenheit strebe nicht nur das Christentum, sondern „zuallererst die menschliche Natur“ (65). Dennoch soll gelten: „Nun mag das Ideal der Zufriedenheit echte Philosophie sein, Theologie kann sich mit ihr nicht zufriedengeben.“ (ebd.) Entsprechend bildet die Basis der von Hoye vertretenen Auffassung die Überzeugung, dass den Menschen ein „unerschöpfliches Verlangen“ (67) auszeichnet – Zitate von Goethe, Thomas von Aquin und Josef Pieper sollen dies untermauern. Eine Auseinandersetzung mit Karl Rahner führt zur These, dass die Vollendung in Gott zugleich die Schau der Wahrheit ist.

Eine Rehabilitierung der Postulatenlehre Kants verfolgt der Beitrag von *Holm Tetens*. Die Mehrheit der Intellektuellen in hochentwickelten Ländern seien Naturalisten (98), und ihnen möchte Tetens mit Kant widersprechen. Kant habe die These vertreten, dass jedermann „moralisch verpflichtet“ sei zu hoffen, „dass Gott der Urheber der Natur und dass seine Seele unsterblich ist“ (98). Es geht Tetens im weiteren Verlauf des Beitrags nicht um eine Interpretation Kants (ob Kant das Fürwahrhalten der Existenz Gottes tatsächlich als moralische Pflicht verstanden hat, ist in der Forschung mindestens umstritten), sondern um eine Neuformulierung des kantischen Arguments. Tetens verzichtet im Zuge dessen aber auf die Idee einer moralischen Pflicht zum Gottesglauben und kommt stattdessen zu dem Schluss, dass es „vernünftiger“ (108) sei, von der Existenz Gottes auszugehen, als die naturalistische These zu bejahen. Tetens rekonstruiert zunächst Kants Argumentation, die von den Pflichten ausgeht, sich zu vervollkommen und die Übereinstimmigkeit von Glückswürdigkeit und Glückseligkeit (das kantische ‚höchste Gut‘) zu befördern. Diesen Pflichten nachzukommen, ist für Kant nur möglich, wenn die Seele unsterblich ist und Gott existiert. Tetens diagnostiziert als Problemstelle des Arguments, dass nicht ausgemacht sei, dass unsere Pflicht sich auf Vervollkommnung und das höchste Gut erstrecke; man könne ebenso annehmen, dass Menschen nur die Pflicht haben, sich und die Welt im Rahmen des in der Immanenz Möglichen zu verbessern. Er macht dagegen allerdings stark, dass ein epistemisches Patt zwischen der Annahme der Möglichkeit des höchsten Gutes und der Annahme, nur bescheidenere Annäherungen an das höchste Gut seien möglich, bestehe. Da die Annahme der Existenz Gottes jedoch zu einem angemesseneren Selbstverständnis moralischer Personen führe, sei diese aufgrund der genannten Pattsituation vernünftiger als die Weltanschauung der

Naturalisten. Warum der moralische Akteur nicht einfach eine dritte Option wählen sollte, indem er Agnostiker bleibt, thematisiert Tetens nicht.

*Herbert Schnädelbach* versteht die Frage „Transzendenzlos glücklich?“ zunächst als die Frage, ob Glücksmomente als bloße „Erlebnispunkte“ (111), die nicht auf vorhergehende und nachfolgende Ereignisse bezogen sind, denkbar sein können. Diese Frage verneint er – mit der Konsequenz, dass auch ein jenseitiges ‚ewiges‘ Glück nicht sinnvoll vorstellbar sei. Sodann erwägt Schnädelbach, ob es plausible Optionen gibt, mit der „Transzendenz“ der Ausgangsfragestellung etwas anderes zu bezeichnen als diese temporale Transzendierung des Augenblicks, nämlich (1) eine Wirklichkeit im Jenseits, (2) eine utopische Wirklichkeit in der Zukunft oder (3) eine ins Diesseits hereinbrechende Transzendenz, also eine Offenbarung. Die erste Variante scheidet nach Kants Metaphysikkritik aus, die zweite sei nach politischen Katastrophen und der Gefahr einer technologischen oder ökologischen Selbsterstörung der Menschheit nicht mehr plausibel. Der Hauptteil des Textes ist schließlich der Frage gewidmet, ob es eine plausible Deutung von Offenbarung geben kann. In Auseinandersetzung mit Karl Barth und Hegel macht Schnädelbach zwei ungelöste Probleme aus: Zum einen sei nicht zu sehen, wie die Transzendenz einen transzendenten Charakter beibehalten könne, wenn sie sich in der Immanenz offenbare. Zum anderen setze die Überzeugungskraft der Offenbarung stets einen Glaubensakt voraus, der selbst nicht überzeugend gerechtfertigt werden könne.

Der Beitrag von *Christian Thies* möchte eine Weltanschauung verteidigen, die er als „humanistische Skepsis“ bezeichnet (127). Zu dieser gehöre ein wissenschaftlicher Realismus, der sich der Fehlbarkeit der Wissenschaften bewusst ist, und ein moralischer Universalismus, aufbauend auf den Menschenrechten und der Überzeugung, dass die verschiedenen, sich auf den ersten Blick ausschließenden Theorien der Moral letztlich an einem einheitlichen Projekt arbeiten. Gegenüber Gottesbeweisen sei ein Agnostizismus vorzuziehen, das Theodizee-Problem rechtfertige aber letztlich einen Atheismus. Dieser wird von Thies genauer als ein „religiöser Atheismus“ gekennzeichnet, der Staunen über die Welt und eine mystische Religiosität umfasse. Abschließend wird die Weltanschauung des humanistischen Skeptikers kurz im Hinblick auf die Frage nach einer angemessenen Glücksvorstellung ausgewertet. Demzufolge sei immer damit zu rechnen, dass die Moral fordere, unser Glück aufs Spiel zu setzen; und das Unglück der Gräueltaten der menschlichen Geschichte sei durch nichts wiedergutzumachen. Mit Horkheimer wird festgehalten, dass das Gefühl der Ungeheuerlichkeit, das diese Tatsachen hervorrufen, kein Argument dafür sein kann, die Weltanschauung aufzugeben.

Der niederländische Philosoph *Herman Philipse* geht in dem einzigen englischsprachigen Beitrag des Bandes auf das Verhältnis von Moral und Religion ein. Dabei versteht er die These einer Kopplung von Moral und Religion als die Behauptung, dass moralische Normen als gerechtfertigt angesehen werden, weil Gott sie vorgeschrieben hat. Er diskutiert zunächst, ob diese These philosophisch verteidigt werden kann. Da dies seiner Auffassung nach aufgrund der fraglichen Existenz Gottes, guter naturwissenschaftlicher Erklärungsalternativen und des Euthyphron-Dilemmas nicht zutrifft, stellt sich im zweiten Schritt die Frage, warum die Kopplungsthese faktisch über einen großen Teil der Geschichte der Menschheit hinweg für wahr gehalten wurde. Seine Antwort macht von der Theorie der Gruppenselektion Gebrauch: die Verbindung der Moral mit einem Monotheismus sei lange Zeit funktional gewesen; seit der Aufklärung ist sie es zunehmend nicht mehr.

*Hans-Joachim Höhn*, der als einziger Autor des Bandes die jüngere philosophische und theologische Literatur zum Glücksbegriff (bzw. zumindest deren deutschsprachigen Teil) umfassend aufgearbeitet hat, schlägt in seinem Beitrag einerseits eine Moralbegründung vor und deutet andererseits an, in welcher Weise der Glaube über diese Einsichten hinausweisen kann. Zunächst erfolgt eine Bestandsaufnahme zur Frage nach dem gelungenen Leben in der Moderne: An die Stelle von Lebensanweisungen und die Ausformulierung von konkreten Tugenden sei ein Pluralismus getreten, der die Frage in den Vordergrund rückt, wie gesellschaftliche Bedingungen aussehen, in denen die divergierenden Vorstellungen vom Guten möglichst gut verwirklicht werden können. Übrig bleibe im Wesentlichen der Wert der Autonomie bzw. des selbstbestimmten

Lebens. Aus dem Nichtwiderspruchsprinzip sei aber eine Moral ableitbar, die auf der Idee aufbaue, dass man Maximen folgen müsse, denen niemand auf Dauer mit rationalen Gründen widersprechen könne (181). Moral sei, eben weil aus dem Nichtwiderspruchsprinzip folgend, unabhängig von der Idee Gottes und insofern autonom. Glaube gehe nun über die reine Vernunftkenntnis hinaus, indem er „einen eigenen Entdeckungszusammenhang von Werten und Normen menschlichen Miteinanders und des Sinns menschlichen Daseins konstituieren kann“ (188). So sei etwa die Idee der Weltverbesserung auf die Vorstellung angewiesen, dass die Welt so beschaffen ist, dass der Versuch ihrer Besserung nicht von vornherein aussichtslos ist – was im Gedanken der Schöpfung ausgedrückt sei. Analog leiste der Glaube für den Begriff des Glücks lediglich eine Offenlegung der „Unverfügbarkeit und Unbedingtheit des Beglückenden“ (194), was in der Theologie etwa mit den Konzepten „Gnade“ und „Heil“ verhandelt werde.

*Heinrich Watzka* thematisiert in seinem Beitrag mehrere Fragen, die die Interpretation der Äußerungen Wittgensteins zur Ethik und zur Religion betreffen. Eine der zentralen Thesen des Beitrags besagt, dass für den späten Wittgenstein bestimmte Probleme, „auf die im Frühwerk die Ethik antworten sollte, eine religiöse Antwort erfordern“ (211). Gemeint ist damit insbesondere das Problem der Suche nach dem Sinn des Lebens. Die Frage nach dem Sinn könne für Wittgenstein niemals inhaltlich beantwortet werden, sondern werde gelöst, indem sie schlicht verschwinde; zugleich sei die Erfahrung von Sinnhaftigkeit eine zentrale Komponente des menschlichen Glücks. Wie später deutlich wird, soll damit die Religion die Ethik offenbar nicht ersetzen (229). Der Beitrag grenzt weiterhin die Wittgenstein'sche Ethik von zeitgenössischen Theoriemodellen sowie insbesondere vom Aristotelismus ab.

Wie dieser Überblick zeigt, werden in vielen Beiträgen auf wenig Raum sehr kontroverse Thesen vertreten, und zu jedem Beitrag gäbe es entsprechend vieles nachzufragen und zu erwidern. An dieser Stelle sollen jedoch einige Bemerkungen zum Gesamtbild des Bandes genügen. Der Band behandelt ein extrem weites Spektrum an Fragen – die Plausibilität der Annahme der Existenz Gottes wird ebenso thematisiert wie die Begründung der Moral, ihre Beziehung zum Theismus, das Verhältnis von Moral und Glück, die Fragen nach dem „guten Leben“ und dem Sinn des Lebens sowie Vorstellungen vom innerweltlichen und jenseitigen Glück. Historisch-interpretierende Beiträge finden sich ebenso wie systematisch orientierte Argumentationen. Die Grobgliederung des Bandes in drei Blöcke, die mit eher vagen Überschriften versehen sind, deckt sich nur mäßig mit der Verschiedenheit der Fragestellungen und methodischen Zugänge.

Diese thematische Breite deutet schon an, dass in den verschiedenen Beiträgen unter „Glück“ und insbesondere unter seiner möglichen Beziehung zur Transzendenz – sofern diese Ausgangsfrage des Bandes überhaupt thematisiert wird – ganz unterschiedliches verstanden wird. Um dies mit ein paar Beispielen zu illustrieren: Für manche Autoren ist Glück das letzte Strebensziel und *beinhaltet* daher die Moral; andere Autoren folgen eher dem alltagssprachlichen Wortsinn und sehen die Moral als potentiellen Opponenten des Glücks. Der Transzendenzbezug besteht mal darin, dass das Glück schon zu Lebzeiten in der „Verähnlichung mit Gott“ zu suchen sei, mal soll Gott im Jenseits genau das Glück ausgleichen, das moralische Akteure zu Lebzeiten nicht erfahren haben (also offenbar: der Art nach irdisches Glück). Gott ist teilweise derjenige, der zu einem ganz immanent definierten Glück verhilft – sei es durch Orakel oder durch die ausgleichende Gerechtigkeit im Jenseits –, teilweise wird er als Paradigma des vollkommen Glücklichen verstanden (was kein sinnliches Glück umfasst und entsprechend nicht mehr viel mit menschlichem Glück gemein haben kann), und teilweise wird die Vollkommenheit Gottes vom Glücksbegriff gerade abgegrenzt. „Transzendenzlos glücklich“ wird also von den Beiträgern in vielfältigerer Weise gedeutet, als die Herausgeber im Vorwort andeuten.

Eine so gewaltige Breite an Themen und Begriffsauffassungen mag durchaus einen Erkenntnisgewinn generieren können, denn dass die von den Herausgebern vorgegebenen Schlagwörter Anlass zu so unterschiedlichen Fragestellungen gegeben haben, scheint ja selbst wiederum bedeutsam zu sein. Doch bleibt – jenseits der offenkundigen Lagerbildung zwischen Theisten einerseits und Atheisten andererseits – der Leser auf

sich gestellt, wenn er die Trennlinien der Debatten nachvollziehen und der Zusammenstellung der Beiträge einen Sinn abgewinnen möchte. Eine ausführlichere Einleitung mit dem Ziel, etwas mehr Klarheit in das schwierige Netz an Begriffen zu bringen und offenzulegen, an welchen Stellen die Autoren über identische oder aber unterschiedliche Fragen schreiben, wäre durchaus wünschenswert gewesen.

Mindestens zwei grundlegende Kontroversen lassen sich aber aus den Beiträgen herauskristallisieren, deren weitere Bearbeitung die Lektüre des Bandes sehr ans Herz legt. Dazu zählt einerseits, inwieweit menschliche Bedürfnisse dazu berechtigen können, eine Weltanschauung zu übernehmen, die über das erkenntnistheoretisch Abgesicherte hinausweist; und andererseits, ob „vollkommenes“, „vollendetes“ oder „jenseitiges“ Glück sinnvoll beschrieben werden kann, wenn es sich signifikant von dem unterscheiden sollte, was Menschen als irdisches Glück erfahren können. M. HOESCH

RAUMERFAHREN: Epistemologische, ethische und ästhetische Zugänge. Herausgegeben von *David Espinet*, *Tobias Keiling* und *Nikola Mirković*. Tübingen: Mohr Siebeck 2017. VIII/250 S., ISBN 978-3-16-154931-1 (Paperback).

Die Realität des Menschen, nicht erst in modernen Gesellschaften, kann in einer Multiperspektive als räumlich geprägt dechiffriert werden. Zwischen Ermöglichungsräumen und Segregationsräumen eröffnet sich ein breites Analysefeld, das auch die Philosophie, insbesondere die Anthropologie, Epistemologie, Ethik und Ästhetik dazu animiert, Verspätungen in der Verkenntung des Raums als eines kritischen Zugangsweges (*spatial turn*) aufzuholen. Einer Analyse der Erfahrung des Raums ist der vorliegende Sammelband gewidmet, der dazu verschiedene philosophische Einzeluntersuchungen umfasst.

Im Vorwort leisten die drei Herausgeber bereits eine erste thesenartige Annäherung an das Phänomen der notorischen Erfahrung des Raums und heben hervor: erstens, der Begriff des Raums ist ein Pluraletantum, auf den sich verschiedene Terminologien und Erfahrungen beziehen, so dass eine solitäre Theorie ausgeschlossen ist (VII); zweitens, der Raum bildet den Hintergrund menschlicher Erfahrung, ohne dabei sonderlich hervorstechen (ebd.), und drittens bezieht sich das gestellte Thema der Erfahrbarekeit des Raums auf seine Innenseite, denn: „[...] der Raum [wird] stets von innen betreten“ (VIII).

In Auseinandersetzung mit Günter Figals Begriff des „allgemeinen Raums“ nimmt *John Sallis* im ersten Beitrag des Sammelbandes erste Bestimmungen über die Weite des Raumbegriffs vor. Unverzichtbar scheint dabei die Feststellung, nach der es sich dabei höchstens um eine unscheinbare Weite handeln könne, denn der Raum umfasse lediglich, was anvisiert oder thematisiert werde. Die Weite des Raumbegriffs ergibt sich weiter daraus, dass schlechthin alles vom Raum umfasst sei, was je als Ding oder Ereignis bewusst wurde (3). Die Weite des Raumes ergibt sich aber auch aus solchen Räumen, die nicht als ‚Räume der Dinge‘ oder als ‚Räume der Ereignisse‘ beschrieben werden können. Sallis verweist auf die Rede vom ‚Raum der Sprache‘, der ebenfalls zu einer erheblichen Weitung beitrage (2). Wird dann noch der Himmel als der größtmögliche Raum einbezogen, der keine spezifischen Grenzen mehr aufweise, sei ein maximaler Raum („enchorialer Raum“) konzipiert, der nicht mehr überschritten werden könne (11).

*Markus Gabriel* geht in seinem Beitrag der Unterscheidung zwischen Raum und Feld nach. Dabei dienen Räume der begrifflichen Ordnung: „[...] ohne Verortung von Gegenständen in ihrem logischen Raum können wir nicht annehmen, dass unsere Aussagen auf sie zutreffen können“ (19). Felder sind dagegen spezifische Räume, von denen mindestens zwei existieren müssten, da es Charakteristik des Feldes sei, einem Gegenstand einen spezifischen Sinn zu geben, der in einem anderen Feld anders ausfallen müsse (20). Mithin besteht eine „Pluralität von Sinnfeldern“ (22). Als Beispiel nennt Gabriel das Hexen-Problem und notiert, nur weil theologischerseits (mittlerweile) die Existenz von Hexen ausgeschlossen sei, meint dies nicht bereits deren Ausschluss für einen naturwissenschaftlichen Diskurs (26). Kritisch wäre zu fragen, was dies für den Begriff von Wahrheit bedeuten soll, wenn sie nicht bloß als jeweilige Wahrheit des spezifischen Feldes verstanden werden soll. Jedenfalls herrscht (ein protologisch konzipierter)