

zwischen wahrer Religion und falschen Religionen liegen [...]. Ein liberaler Staat kann [...] das Ziehen einer Toleranzgrenze nur durch liberale Prinzipien begründen“ (333). Bis in die Mitte des 18. Jahrhunderts hatte man geglaubt, dass nur eine größtmögliche Homogenität „wirksamer Stabilitätsfaktor und damit eine Garantie für den öffentlichen Frieden sein konnte – was zu einer Politik der religiösen Intoleranz geführt hatte“. Von da an macht sich der Gedanke breit, „dass diese Stabilität und dieser öffentliche Frieden genauso, wenn nicht sogar besser, dort garantiert werden können, wo es mehrere religiöse Gemeinschaften gibt“ (342). Constant bringt den Wettkampf der Religionen mit dem ökonomischen Wettbewerb in Verbindung. Wie die Produzenten um Kunden werben, so werben die religiösen Gemeinschaften um Gläubige. „Und genauso wie der Staat davon absehen soll, in den Konkurrenzkampf der Produzenten einzugreifen, soll er auch davon absehen, in den Konkurrenzkampf der religiösen Gemeinschaften einzugreifen“ (354). Die Entwicklung von 1500 bis 1900 zeigt, „dass eine als im Interesse der Religion und des Staates gedachte Intoleranz einer im Interesse der Religion und des Staates gedachten Toleranz Platz gemacht hat. Eine Politik der Toleranz zwingt die Religionen, lebendig zu bleiben, wenn sie im Konkurrenzkampf überleben wollen“ (355). Dem Atheismus gebührt nach Constant, wie falsch er auch sein mag, „derselbe Schutz wie der wahrsten aller Religionen“ (361). Der militante Atheismus ist ein Produkt der staatlichen Verfolgung. Der Staat solle deshalb die Atheisten in Ruhe lassen. „Sie werden dann Zeit haben, einen Blick nach innen zu werfen. Dort werden sie dann der Leere gewahr, die ein Leben ohne jedweden religiösen Glauben begleitet“ (363).

„Teil V: Der klassische Liberalismus und der Islam“ fragt: Was haben die großen Denker der liberalen Tradition über den Islam gesagt? Warum sprachen sie überhaupt über den Islam? Montesquieu betrachtet den Islam als eine Religion, die dem politischen Absolutismus Grenzen setzt. „Die Hinweise auf den Islam können in dieser Hinsicht als Teil einer allgemeinen Reflexion über den möglichen anti-absolutistischen Gebrauch der Religion betrachtet werden“ (384). Der Islam erscheint als das vielleicht einzige Instrument, „das den Willen des Despoten normativ einschränken kann“ (386). „Die Gläubigen setzten den Gehorsam gegenüber Gott über den Gehorsam gegenüber dem Fürsten und gaben letzteren auf, sobald der Fürst sich das Recht nehmen wollte, etwas an der Religion zu ändern bzw. sie sogar ganz abzuschaffen“ (400). Tocquevilles Auseinandersetzung mit dem Islam steht im Zusammenhang mit der Kolonisierung Algeriens durch die Franzosen. Er war der Überzeugung, „dass eine islamische Gesellschaft durchaus in der Lage ist, aufklärerische Ressourcen aus sich selbst bzw. aus ihrer eigenen Vergangenheit zu schöpfen. Die Muslime brauchen also nicht zwischen der Aufklärung und dem Islam zu wählen, sondern sie können durchaus beides haben. Aber es hängt zu einem großen Teil von den Franzosen ab, ob die weitere Aufklärung stattfinden kann“ (408). Tocqueville fragt, wieso heutzutage hervorragende Geister sich derart für den Islam interessieren, dass sie sich zu ihm bekehren. Dieselbe Frage kann man auch heute stellen. „Was hat der Islam einem heutigen Europäer zu bieten, was ihm eine andere Religion nicht bieten kann? [...] Für das liberale politische Denken stellt sich hier auf jeden Fall die Frage, wieso der Triumph des Liberalismus bei vielen Menschen einen Widerstand gegen den triumphierenden Liberalismus erzeugt“ (414). Tocqueville und viele andere der klassischen liberalen Denker „würden sicherlich behaupten, dass es die Ausklammerung der religiösen Dimension ist, die für den jetzigen Zustand verantwortlich ist“ (ebd.).

F. RICKEN SJ

SIEG, CHRISTIAN: *Die ‚engagierte Literatur‘ und die Religion*. Politische Autorschaft im literarischen Feld zwischen 1945 und 1990 (Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur; 146). Berlin/Boston: De Gruyter 2017. IX/649 S., ISBN 978-3-11-052160-3 (Hardback); 978-3-11-052850-7 (PDF); 978-3-11-052651-6 (EPUB).

Christian Sieg (=S.) geht in seiner umfangreichen Studie, die im Exzellenzcluster „Religion und Politik in den Kulturen der Vormoderne und der Moderne“ entstand und als Habilitationsschrift an der Universität Münster (Fachbereich Philologie) angenommen wurde, der Frage nach, „welches ‚Bild‘ die literarischen Texte selbst von politischer Autorschaft zeichnen“ (2). Es geht ihm also um die Inszenierung von Autorschaft in

den ausgewählten Texten insbesondere von Heinrich Böll, Günter Grass und Arno Schmidt, wobei die Religion eine konstitutive Funktion hat – ein reizvolles Thema an den Nahtstellen verschiedener Disziplinen, zu denen neben Literatur- und Politikwissenschaft hier auch die Theologie zählt. Literatur kann und darf eben auch „engagiert“ sein, auch wenn vor allem Adorno ganz dialektisch eher denjenigen Texten politische Relevanz zuerkennen wollte, die sich dem politischen Diskurs entziehen, statt die Grenzen des Literarischen weiter hinaus zu schieben.

Den Anfang macht der Versuch, mit Pierre Bourdieu „Autorschaft aus literatursoziologischer Sicht“ zu verstehen und das Schreiben „feldstrategisch“ zu legitimieren (Teil I, 18–46). Damit kann S. vor allem die nach 1945 in Deutschland entstandene Literatur und ihre politische Dimension erfassen.

Eben darum geht es ihm zunächst um das „Schreiben im Auftrag der ‚jungen Generation‘“: Politische Autorschaft spielt hier im literarischen Feld der unmittelbaren Nachkriegszeit (Teil II, 47–98), deren junge Autoren sich zunächst gegen die Literaten der inneren Emigration behaupten und als Generation erfinden musste. Ernst Wiechert, Werner Bergengruen und Rudolf Alexander Schröder repräsentieren hier Autorschaftsmodelle, die in der Literaturszene für das Bewahren und Hüten von traditionellen Orientierungen eintreten. Ihnen gegenüber steht die junge Generation unter Nihilismusverdacht – ein typischer Generationenkonflikt, den auch die flankierende Literaturkritik im Westen (Friedrich Sieburg, Günter Blöcker und Hans Egon Holtusen) abbildet und verstärkt.

„Schreiben, um zu mahnen“: Vor allem Heinrich Böll und Paul Schallück durchbrechen die Fronten zwischen den Generationen und etablieren sich „als ‚Gewissen der Nation‘ (1953–1963)“ (Teil III, 99–213). Während Böll den religiös motivierten Einzelnen gegen das „orthodoxe Establishment“ (110) stelle (vor allem in seinen Romanen *Und sagte kein einziges Wort*, *Haus ohne Hüter* und *Ansichten eines Clowns*), profiliere sich Schallück als linksintellektueller Essayist und Erzähler (*Die unsichtbare Pforte* und *Engelbert Reinecke*). S. zeichnet aus den Werken die religiösen und politischen Autorinszenierungen nach und nimmt auch die zeitgenössische Rezeption in den Blick. Beide Autoren nutzen „die Religion als normatives Potential“ und als eine „Semantik, die es erlaubt, die Differenzierung der Gesellschaft imaginär aufzuheben“ (208 f.).

Ganz anders die beiden „Blasphemiker“ Arno Schmidt und Günter Grass: „Schreiben, um zu lästern“, titelt S. (Teil IV, 214–353). *Die Blechtrommel*, deren von Grass entworfene Taschenbuchausgabe auch in der Titelcollage auf den Bremer Literaturpreis-Skandal anspielt, präsentiert sich als fiktive Biographie des Protagonisten. Die Trommel werde „als ein Instrument der Entgrenzung inszeniert“ (228), das symbolisch die narrative Instanz verschiebe. Nicht das Einzelschicksal werde, wie in Thomas Manns *Doktor Faustus*, allegorisch überzeichnet; vielmehr bewege sich Oskar Matzerath mit sakralen und profanen Tabubrüchen im erinnerungspolitischen Feld der Nachkriegszeit (vgl. besonders das Kapitel „Autorschaft und Religionskritik“, 240–246). In *Katz und Maus* dekonstruiere Grass ein problematisches Autorschaftsmodell und mit ihm eine Weltsicht, „aus der die geschichtliche Katastrophe resultierte“ (247), denn hier spreche ein fiktiver, um seine Fiktionalität wissender Erzähler (255). Auch *Hundejahre*, der dritte Teil der *Danziger Trilogie*, inszeniere Autorschaft als den Versuch, durch weltanschaulichen Glauben die Vergangenheit zu verdrängen, und gehöre gerade so dem „erinnerungspolitischen Diskurs der Nachkriegszeit“ an (259; vgl. die ausführliche Dokumentation der zeitgenössischen Rezeption, die von Geschmacklosigkeit sowie „Lästerei und Obszönität“ spricht, 275–300). Auf Grass, den „Hai im Sardinentümpel“, lässt S. nun Schmidt als „Hecht im Karpfenteich“ folgen (303–353). Der Rechtsstreit um dessen *Seelandschaft mit Pocahontas* dokumentiert noch heute einen exemplarischen Fall, Kunst – kurz vor dem einschlägigen Urteil des Bundesverfassungsgerichts zu deren Freiheit – als sakral-profane Blasphemie justiziabel zu machen und so das Autorengagement vom Text und seinem Diskurs abzulösen. (Hier fällt mir auf, dass S. nicht auf Schmidts Erstling *Leviathan* eingeht und diesen Autor, gegen dessen explizites Selbstverständnis, „nicht als Atheist, sondern als Anti-Theist“ verstanden wissen will [310, vgl. 353]. Auch die Auswahl der Texte wird nicht eigens begründet und versteht sich nicht von selbst: So entfallen ohne Erklärung die für das Folgeka-

pitel wichtigen dystopischen Romane *Schwarze Spiegel*, *Die Gelehrtenrepublik* und selbst *KAFF auch Mare Crisium*, ferner die beiden wichtigsten Spätwerke nach *Zettels Traum*, nämlich *Die Schule der Atheisten* und *Abend mit Goldrand*.) Schmidt stelle die „Distanz zu Religion und Politik [...] in provokativen Gesten her“ – der „Blasphemievorwurf gereicht Schmidt daher zur Ehre“ (318; aber auch hier wäre noch einiges mehr zu sagen). Schmidt gebärde sich als marginalisierter Einzelgänger, der Aufklärung und Avantgarde repräsentiere, aber auch wie im *Sturm und Drang* den „Normbruch zum Programm“ erhebe (326 f.). Der Schreibakt selbst werde zur blasphemischen Szene (deren Opposition dem religiösen wie politischen Leviathan in allen seinen Erscheinungen gilt und keine Privatmythologie darstellt, sondern ein wütendes Experiment mit Texten und Leben – auch dazu hätte ich bei S. gerne mehr gelesen). Wiederum dokumentiert S. ausführlich die Rezeption von Schmidts Mitte (335–344) und weist überzeugend Helmut Heissenbüttels Solipsismus-Vorwurf zurück, „weil er es nicht erlaubt, Schmidts Autorschaftsmodell als Differenzphänomen zu begreifen“ (346).

„Schreiben, um sich zu opfern“: Unter diesem Titel behandelt S. „Authentische Autorschaft und das Leiden an der Gesellschaft“, wie sie durch Karin Struck, Maria Erlenberger, Fritz Zorn, Bernward Vesper und Nicolas Born repräsentiert werden – nachdem Karl Markus Michel den „Tod der Literatur“ im fünfzehnten *Kursbuch* von 1968 proklamiert hat (Teil V, 354–490). Das Misstrauen gegen Religion und Politik weitet sich nun auch auf die Literatur aus; deren Gestalt als „engagierte Literatur“, wie sie die neue Generation vertritt, wird selber zum Objekt des Tabubruchs (365–396; zur gleichen Zeit entdeckt die Szene allerdings Arno Schmidt als streitbar-umstrittenen „Kultautor“, bis hin zum Raubdruck von *Zettels Traum* – wäre hier darum nicht zu vertiefen, was S. bereits über diesen Ausnahmeautor gesagt hat, zumal wenn nach Ursula Krechel „der Text [...] den Autor generiere“, wie S. als neue „Norm authentischer Autorschaft“ zitiert [393 f.]). Ausführlich zeichnet S. den „Opfergang“ der genannten Autoren und wiederum deren zeitgenössische Rezeption nach (396–490) und formuliert ein starkes Fazit zur „Akzeptanz des Leidens durch das Schreiben“, über das „Ich am Kreuz: Autorschaft in der Tradition der *Confessiones*“ sowie die „politische Dimension der Autorschaft“ (477–490).

„Schreiben, um die Zukunft zu offenbaren“: Im letzten Teil seiner Studie problematisiert S. „Prophetie und Apokalypse in der Literatur der 1980er-Jahre“, genauer: nach dem Reaktorunfall von Tschernobyl 1986 (491–565). Damit berührt er wiederum ein genuin theologisches Thema, da es sich bei der Apokalypse nicht um das Ereignis, sondern zuerst um den deutenden Text handele (495), und überdies nach Jan Assmann um „das Primat des Politischen“ in der Apokalyptik (498). Aus der Nachkriegszeit werde die Endzeit, aus einer apokalyptischen Ideologie gar ein „Aphrodisiakum“ (so Hans Magnus Enzensberger, wie S. zitiert, 504). Wiederum und in gesteigertem Maße bewege sich Literatur nicht nur engagiert, sondern auch mit Anspruch auf Authentizität zwischen Religion und Politik. Letztlich gehe es um das christlich-heilsgeschichtliche und auch modern-geschichtsphilosophische Modell historischer Zusammenhänge sowie deren Sinnbezug (557). Grass ist wieder dabei mit *Die Rättin*, wie ihn S. in prägnanten Analysen darstellt (529–557; allerdings vermisse ich hier geradezu schmerzlich den späten Arno Schmidt, dessen authentische Dystopik dem Reaktorunfall vorausging).

Die knappen „Schlussfolgerungen“ (565–582) erweitern nochmals die theoretische Dimension über Adorno hinaus durch „Armin Nassehis Fokus auf die ästhetische Dimension des Politischen“. Da es kein gesellschaftliches „Gesamtsubjekt“ gebe, seien weder Politik noch Ästhetik fähig, „gesellschaftliche Ganzheit zu verkörpern“ (570). Allerdings hält S. daran fest: „Die Religion ermöglicht der Literatur eine eindeutige, normative Codierung kollektiver Belange“ (573). Mit Hermann „Lübbes Verständnis von Politischer Theologie“ sei „politische Autorschaft“ nicht zu erfassen, sondern besser mit Carl Schmitt (und in Hans Blumenbergs Deutung) die „Strukturverwandtschaft zwischen politischen und religiösen Begriffen als ein Analogieverhältnis zu lesen“ (577). Allerdings bleibe dabei – was zu differenzieren wäre – in den „rhetorischen Phänomenen“ der „theologische Gehalt [...] in den politischen Autorschaftsmodellen ausgeklammert“ (581; auch hier dürfte die Sache bei Arno Schmidt anders liegen und wiederum die Ausnahmestellung gerade dieses Autors markieren). Ein ausführliches

Literaturverzeichnis (58 Seiten!) sowie ein Namensregister beschließen die insgesamt imponierende und lehrreiche Monografie.  
P. HOFMANN

MARWEDE, FLORIAN: *Das höchste Gut in Kants deontologischer Ethik* (Kantstudien-Ergänzungshefte; 206). Berlin: De Gruyter 2018. X/250 S., ISBN 978-3-11-060071-1 (Hardback); 978-3-11-059913-8 (EPUB).

Diese von Marcus Willaschek betreute Dissertation fragt: Wie hängt Kants Konzept des höchsten Guts mit dem Verfahren des Kategorischen Imperativs zusammen? Kann das Konzept des höchsten Guts in Kants Ethik überhaupt einen Platz haben? Wir müssen, so die Ergebnisse der Interpretation, unser egoistisches Glücksstreben in ein Streben nach allgemeiner Glückseligkeit transformieren. Allgemeine Glückseligkeit ist der übergeordnete Zweck aller moralisch guten Handlungen. Alle wesentlichen Elemente des höchsten Guts lassen sich aus dem Kategorischen Imperativ ableiten. Tugend, die „gesetzmäßige Gesinnung aus Achtung fürs Gesetz“ (KpV, AA V 128), ist das erste Element des höchsten Guts und zugleich oberstes Gut, insofern sie die Bedingung alles weiteren Guten ist (KpV 110). Eine tugendhafte Person strebt notwendig allgemeine Glückseligkeit als übergeordneten Zweck an, und dieser Zweck beinhaltet ihre eigene Glückseligkeit. Das bedeutet aber noch nicht, dass eine moralische Person notwendig glücklich wird. Dieses höchste Gut in einer Person muss vom höchsten Gut einer möglichen Welt unterschieden werden, das voraussetzt, dass alle Individuen einen vollkommenen Willen haben und die Macht besitzen, jeden ihrer Zwecke zu realisieren. Bei diesem höchsten Gut spricht Kant davon, „dass die Glückseligkeit *proportional* zur Sittlichkeit sei. Das bedeutet, dass die allgemeine Glückseligkeit, an der jeder partizipiert, genau die Glückseligkeit ist, die jeder Einzelne sittlich durch seine eigenen Handlungen angestrebt hat. Es ist eine zu der Tugend der Handelnden adäquate Glückseligkeit, die von gegenseitiger Anerkennung, Fürsorge und Interessenausgleich geprägt ist“ (229). Unsere Erfahrung spricht dagegen, dass wir das höchste Gut einer möglichen Welt jemals erreichen können. Das führt zur Antinomie der praktischen Vernunft, die Kant durch die Postulatenlehre auflöst. Das höchste Gut erfüllt wichtige Funktionen in unserem praktischen Leben, „ohne dabei mit dem moralischen Gesetz als oberstem praktischen Prinzip in Konkurrenz zu treten. Denn auch für das *höchste* Gut gilt, dass es durch das moralische Gesetz bestimmt werden muss“ (232). Es hat „nichts mit moralischer Motivation zu tun. Es geht nicht darum, dem Tugendhaften eine Belohnung für seine guten Taten in Aussicht zu stellen. Denn genau das würde eine reine moralische Motivation aus Achtung vor dem moralischen Gesetz zunichte machen“ (231). Die Gerechtigkeitsidee, nach der jedem Glückseligkeit nach dem Maß seiner Tugend zu Teil wird, geht „nicht motivierend in das Konzept des höchsten Gutes“ ein, sondern sie folgt daraus. „Die Idee der Ungerechtigkeit entsteht demnach durch ein Urteil der Vernunft über die Differenz zwischen der wirklichen Welt und der moralischen Welt, wie sie nach dem kategorischen Imperativ sein sollte“ (185). Aber wozu braucht Kant dann noch das Postulat der Existenz Gottes? Folgt die Idee der Gerechtigkeit aus der Konzeption des höchsten Gutes, oder ist sie ein wesentlicher Bestandteil dieser Konzeption, der mit dem Postulat der Existenz Gottes gegeben ist?

F. RICKEN SJ

NONNENMACHER, BURKHARD: *Vernunft und Glaube bei Kant* (Collegium Metaphysicum; Band 20). Tübingen: Mohr Siebeck 2018. X/425 S., ISBN 978-3-16-155716-3 (Hardback).

Bereits in der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* macht Kant darauf aufmerksam, dass die Vernunft durch Fragen bedrängt werde, die sie weder abweisen noch beantworten könne. Burkhard Nonnenmacher (= N.) legt mit seiner Studie eine grundlegende Analyse der Verhältnisbestimmung von Vernunft und Glaube bei Kant vor, die den Vernunftglauben im Kontext der Architektonik der reinen Vernunft (vgl. 3) einbettet. Auf dieser Basis erhalten Kants fundamentaltheologische Weichenstellungen und seine materialdogmatischen Entscheidungen, die in weiterer Folge kritisch