

zufolge „keine Demontage deren Diskursivität“ (280), metaphorische Akte bewirkten „keinen religiösen Substanzverlust“ (274). Grundsätzlich ist er der Meinung, dass sich der theologische Diskurs „nur wenig von der Struktur eines praktischen, insbesondere ethischen Gesprächs“ unterscheidet (273). W. versteht also Theologie als praktische Wissenschaft. Dass die Theologie auch metaphysische Implikationen hat, wie dies in der Rede von Gott als der alles bestimmenden Wirklichkeit zum Ausdruck kommt, wird bei ihm ausgeblendet. Bei der von W. vorgenommenen Akzentuierung des Theologiediskurses dürfte sicherlich auch W.s Lageeinschätzung eine Rolle spielen, dass heute die Metaphysik „aus dem Kanon der philosophischen Disziplinen verschwunden“ und zum „Inbegriff antiquierten Denkens“ (92) avanciert sei. Mit Blick auf den aktuellen, vor allem analytisch geprägten Metaphysikdiskurs wird man das sicher bestreiten können, ebenso wie man auch W.s These mit guten Gründen bestreiten kann, dass postmoderne Denken stelle die Vollendungsgestalt der Gegenwartsphilosophie dar. Bei allen Meriten von W.s Opus in der Aufarbeitung der einschlägigen Literatur bleibt am Ende die Frage, ob bei der von W. favorisierten metaphorischen Rettung theologischer Inhalte nicht doch auch etwas auf der Strecke bleibt. Geht es bei der Gottesfrage nur um ein Sprachproblem, oder geht es hier nicht auch um ein Problem des Wirklichkeitsverständnisses? Sollte Letzteres der Fall sein, so ist es nicht mehr möglich, von der Wirklichkeit Gottes nur in Anführungszeichen zu reden, man kommt um ontologische Klärungen nicht herum, was allerdings voraussetzt, dass man die Möglichkeit einer wie auch immer gearteten analogen Rede von Gott nicht rundweg verwirft.

H.-L. OLLIG S.J.

FISCHER, JOHANNES, *Verstehen statt begründen*. Warum es in der Ethik um mehr als nur um Handlungen geht. Stuttgart: Kohlhammer 2012. 176 S., ISBN 978-3-17-022334-9.

Dieses Buch ist „*cum ira et studio* geschrieben [...], und es hat daher über weite Strecken hinweg den Charakter einer Streitschrift“. Grund für Fischers (= F.s) Zorn sind seine Erfahrungen im akademischen Lehrbetrieb, „genauer: die *Indoktrination*, der die Studierenden darin unterworfen werden“ (21). Der Schluss trägt die Überschrift „Die Ideologisierung der Ethik und die Verwüstung des ethischen Denkens durch das moralische Klischee“ (173). Es sind vor allem folgende „Vorurteile“, gegen die F. sich wendet (vgl. 69f.): Im Mittelpunkt der Moral stehen moralische Urteile. Sie sind mit einem diskursiven Anspruch auf allgemeine Geltung verbunden. Kriterium ihrer Wahrheit ist ihre argumentative Begründung. Moralische Konflikte lassen sich mit Argumenten entscheiden. Emotionen tragen nichts zur moralischen Erkenntnis bei; der Narrativität kommt allenfalls ein heuristischer Wert zu. Moralische Erkenntnis vollzieht sich in der Subsumption von Einzelnem unter allgemeine Regeln und Prinzipien. Die Ethik folgt demselben Paradigma wie die theoretischen Disziplinen. F.s Zorn gilt vor allem der analytischen Ethik; bei näherem Hinsehen zeigt sich jedoch, dass hier grundlegende Positionen der aristotelischen Tradition in Frage gestellt werden.

Eine Auseinandersetzung mit F.s Kritik an den genannten „Vorurteilen“ ist im Rahmen einer Rezension nicht möglich. Ich muss mich deshalb darauf beschränken, die Position zu skizzieren, die F. ihnen entgegenstellt. Der zentrale Text dazu ist das dritte Kapitel „Geistvergessenheit. Warum es in der Ethik um mehr als nur um Handlungen geht“. In der Moral, so die Grundüberzeugung der heutigen Ethik, dreht sich letztlich alles um das Handeln. Diese These bezieht ihre Überzeugungskraft daraus, dass die Moderne Freiheit und Selbstbestimmung zu den fundamentalsten Werten zählt. Dagegen vertritt F. „den Primat des Verhaltens gegenüber dem Handeln“ (105); das führt ihn zu den Thesen vom epistemischen „Primat des Guten gegenüber dem Richtigen“ (123) und von der „Unfreiheit des menschlichen Willens“ (124). Der Begriff des Verhaltens verbindet Handlung und Motiv. Als Beispiel bringt F. die Samaritererzählung Lk 10,30ff. Was wir hier als moralisch gut bewerten, ist nicht das Mitgefühl des Samariters rein für sich betrachtet, denn jemand könnte Mitgefühl empfinden, ohne zu helfen, und nicht sein Handeln rein für sich betrachtet, denn er könnte auch aus Berechnung so handeln, „sondern sein Handeln aus Mitgefühl, d. h. sein Verhalten“ (115). Der wichtigste Grund dafür, dem Verhalten eine eigene moralische Bedeutung zuzusprechen,

besteht darin, „dass Verhalten und Handeln in unterschiedlicher Weise folgeträftig sind“ (117). Wenn eine Pflegerin das Kissen eines Patienten zurechtrückt, so ist das eine Handlung, die die Folge hat, dass der Patient bequemer liegt, und es ist ein Verhalten, durch das der Patient Zuwendung und Fürsorge erfährt. „In jeder Kommunikation zwischen Menschen spielt die Verhaltensdimension eine entscheidende Rolle, in der Mimik, Gestik, Körperhaltung usw. Über die atmosphärische Ausstrahlung dieser Dimension baut sich das Vertrauen auf, auf das Menschen im Umgang miteinander elementar angewiesen sind“ (119). Verhalten ist uns ursprünglicher gegeben als Handeln. Ob etwas eine Handlung oder etwa nur eine unwillkürliche Körperbewegung ist, können wir mit letzter Bestimmtheit nur dadurch klären, dass wir die betreffende Person fragen. „Das bedeutet, dass uns Handlungen definitiv erst in der Verständigung über sie gegeben sind“ (107). „Aus alledem wird deutlich, dass es sich bei dem, was wir als Handlungen thematisieren, um *Verständigungskonstrukte* handelt. In der Verständigung über Handlungen [...] wird eine Struktur über unser Verhalten gelegt, die dieses im Augenblick seines Vollzugs nicht hat“ (108). Dagegen ist Verhalten kein Konstrukt, sondern in der Anschauung und Erfahrung und somit ursprünglicher als das Handeln gegeben. Gegen Fs Begriff der Handlung ist einzuwenden: Weil Handlungen eine bestimmte Struktur haben, d. h. durch Gründe bestimmt sind, können wir uns über sie verständigen. Etwas wird nicht dadurch, dass wir uns über es verständigen, zu einer Handlung, sondern weil es eine Handlung, d. h. durch Gründe bestimmt ist, können wir uns darüber verständigen.

Wie begründet F. den epistemischen Primat des Guten gegenüber dem Richtigen? Moralische Wertungen beruhen „auf emotionalen Bewertungen“. Daraus folgt, „dass unser deontisches moralisches Urteilen als ein *emotional bestimmtes Verhalten* aufgefasst werden muss, das als solches evaluativer Bewertung unterliegt“ (123). Für emotional bestimmtes Verhalten gibt es jedoch „keine Gründe [...] und somit auch keine *Urheberschaft des Sich-Verhaltenden*“ (124). Entscheidend für die moralische Orientierung sind die emotionalen Verhaltenseinstellungen, von denen wir uns nicht nur in unserem Verhalten und Handeln, sondern auch in unseren „Urteilen“ bestimmen lassen. „Hier sind wir nicht selbstbestimmt und autonom, sondern abhängig und angewiesen“ (125). Diese Abhängigkeit ist weniger von der philosophischen als vielmehr von der theologischen Tradition thematisiert worden; so schreibt die christliche Tradition das Gelingen des menschlichen Lebens dem Wirken von Gottes Geist zu (154; vgl. Gal 5,22). F. nennt sie deshalb die „spirituelle“ Dimension des menschlichen Lebensvollzugs“; für sie sei im modernen ethischen Denken kein Platz; sie werde in den Bereich der Religion abgedrängt. Dagegen betont F., dass sie zum Lebensvollzug eines jeden Menschen gehört. Unser Leben wäre arm, „wenn es diese Dimension nicht gäbe und wenn wir es in unserem Lebensvollzug nur mit Handlungen und deren kausalen Folgen zu tun hätten“ (134).

Ein entscheidender Schritt in Fs Argumentation ist die Behauptung, unser deontisches moralisches Urteilen müsse als ein emotional bestimmtes Verhalten aufgefasst werden. Dagegen behauptet die Tradition seit Platon, das praktische Urteil *könne* von Emotionen bestimmt werden, aber der Mensch habe das Vermögen, über dieses Urteil zu reflektieren und nach dessen Wahrheit zu fragen. Der Mensch ist Ursache seiner Handlungen, weil er nach der Wahrheit des praktischen Urteils fragen kann, das seine Handlung bestimmt. Mit dem Begriff der praktischen Wahrheit, das zeigen Fs Ausführungen, wird der Begriff der Freiheit aufgegeben. Bei F. finden sich zwei Hinweise auf diese Tradition, die aber im Gesamtduktus seiner Argumentation, soweit ich sehen kann, nicht zum Tragen kommen. Jemand plädiert für eine Verschärfung der Haftstrafen; er distanziert sich aber von seinem Urteil, weil er sieht, dass es durch Vergeltungsinstinkte bestimmt ist (123). Zweitens verweist F. auf die Lehre von den Tugenden, d. h. von Verhaltensweisen, die der Urheberschaft des Sich-Verhaltenden zuzuschreiben sind (124).

Im Mittelpunkt der Moral, so das grundlegende „Vorurteil“, gegen das Fs Streitschrift sich wendet, stehen moralische Urteile. Freies und verantwortetes Handeln, so lautet die Verteidigung gegen diesen Angriff, ist nur in der Weise möglich, dass der Handelnde urteilt, was er hier und jetzt tue, sei richtig. Freiheit setzt die Fähigkeit vor-

aus, nach der praktischen Wahrheit zu fragen. Dabei ist zwischen der praktischen und der wissenschaftlichen Vernunft zu unterscheiden. Ethik hat es nicht nur mit Handlungen, sondern auch mit Haltungen zu tun, und Haltungen schaffen eine positive oder negative zwischenmenschliche Atmosphäre. Emotionen haben eine erschließende Funktion, aber sie bedürfen der Beurteilung. Vernunft und Emotion bilden kein Entweder-oder, sondern sie stehen in einem differenzierten wechselseitigen Bedingungsverhältnis. Deontisches moralisches Urteilen ist nicht ein emotional bestimmtes Verhalten, sondern eine Tätigkeit der praktischen Vernunft, die das richtige Verhältnis von Vernunft und Emotion zur Voraussetzung hat.

F. RICKEN S. J.

VAN SLYKE, JAMES A., *The Cognitive Science of Religion* (Ashgate Science and Religion Series). Farnham/Burlington: Ashgate 2011. IX/178 S., ISBN 978-1-4094-2123-8.

Die Kognitionswissenschaft beschäftigt sich in einer vor allem im angelsächsischen Raum starken und dort auch als eigene Disziplin etablierten Strömung: der *Cognitive Science of Religion*, mit der empirischen Erforschung der Bildung und Tradierung religiöser Überzeugungen. Als interdisziplinäre Wissenschaft bezieht sie ihre Methoden und Programme aus der kognitiven Psychologie, der Neurowissenschaft, der Philosophie, der Anthropologie, der Evolutionsbiologie und der Religionswissenschaft. Gerade von Seiten der Theologie aber geriet die junge Disziplin rasch in die Kritik – geschuldet einer starken Tendenz zu reduktiven Erklärungen, die Religion nicht als ein eigenständiges Phänomen begreifen, sondern mit einem „Nichts-anderes-als“-Ansatz gleichsam „wegerklären“ wollen. Anspruch Van Slykes (= V. S.) ist es, einen Brückenschlag zwischen den verschiedenen Ansätzen der Erklärung des Phänomens Religion zu bilden, die gleichermaßen die theologische wie auch die kognitionswissenschaftliche Perspektive einschließt, ohne sich aber dabei auf deren Reduktionismus einzulassen.

Das Buch ist in fünf große Kapitel unterteilt. Im ersten Kap. führt V. S. in das Standardmodell kognitiver Religionswissenschaft ein, das mit einer seiner Auffassung nach problematischen Vorstellung kausaler Reduktion verknüpft ist. Das Standardmodell geht davon aus, dass Religion ein evolutionäres Nebenprodukt ist, das durch Adaptionen des Kognitionsapparats entstanden ist, die durch bestimmte Umwelteinflüsse einen Selektionsvorteil mit sich brachten.

Problematisch ist das laut V. S. aufgrund von zwei Hintergrundannahmen. Erstens sei das Standardmodell explanatorisch unzureichend. Dies sei vor allem einem Kausalitätsverständnis geschuldet, das eine strikte „Bottom-up“-Richtung kausaler Wirksamkeit annimmt, also nur die kausale Kraft der einzelnen Teile eines höherstufigen Systems für Erklärungen heranzieht. Zweitens verfolgten viele Vertreter des Standardmodells einen eliminativen Reduktionismus, der mit einer Erklärung auf Ebene der Kognitionswissenschaft eine theologische Erklärung des Phänomens für redundant deklarieren. Dies sei eine Konsequenz einer unzulässigen Grenzverwischung von metaphysischen und empirischen Fragen, die letztlich in einer Bewertung von Religion als parasitär auf den eigentlich relevanten kognitiven Entwicklungsprozessen im Laufe der Evolution münde.

Diese beiden Kritikpunkte am Standardmodell zeigt V. S. im Weiteren unter Hinzunahme wissenschaftstheoretischer Exkurse detailreich auf. So führt er in die verschiedenen Spielarten des Reduktionismus ein, um ihnen das Konzept der Emergenz entgegenzusetzen, das eine tragende Rolle in seinem Alternativmodell der kognitionswissenschaftlichen Erforschung religiöser Überzeugungen spielt. Als „Antithese“ zum Reduktionismus läuft der von V. S. propagierte schwache Emergentismus im Kern zunächst auf die Annahme hinaus, dass Systemen kausale Kräfte zukommen, die nicht auf die kausalen Kräfte der einzelnen Teile zurückzuführen sind. Dieser Ansatz bringt eine im Standardmodell nicht vorkommende zweite „Richtung“ der Kausalität mit sich: die „Top-down“-Kausalität. Das Verhalten der einzelnen Teile des Systems wird durch die Gesamtkonfiguration des Systems beschränkt – insofern sei eher von einer Einschränkung oder Limitierung der Kausalität als von einer eigenen Form der Kausalität zu sprechen. Der grundlegendere der beiden Kritikpunkte V. S. ist sicherlich sein Hinweis auf die Kompetenzüberschreitung empirischer Wissenschaftler in Bezug auf das Gebiet der Metaphysik, wie sie im Zuge vor allem des *New Atheism* nicht selten