

nis dieser Sünde. Sie geht aus von der Voraussetzung, dass die kausale Theorie der Referenz wie auf die anderen Eigennamen so auch auf die Namen Gottes zutrifft, und sie vertritt zwei Thesen. (a) Der Gebrauch der göttlichen Namen an sich wirft keine spezifischen moralischen Fragen auf. Blasphemie ist nur insofern Unrecht, als sie aus einer moralisch verwerflichen Haltung gegenüber Gott hervorgeht und eine solche Haltung verursacht. (b) Aus der kausalen Theorie ergibt sich, dass wir gegenüber den Namen Gottes eine besondere Verantwortung haben. Um die Referenz dieser Namen zu erhalten, muss das Wissen, das mit ihnen verbunden ist, durch die Generationen unserer Sprachgemeinschaft hindurch weitergegeben werden. Die Gläubigen sind verpflichtet, von Gott zu sprechen, weil nur so die kausale Kette, durch die der Name auf den, den er bezeichnet, bezogen wird, erhalten werden kann.

Allwissenheit ist unmöglich, so die These von *Dennis Whitcomb*, und deshalb gibt es keinen Gott. Nehmen wir einmal an, ein Wesen (S) sei allwissend. Dann beruht seine Allwissenheit zum Teil darauf, dass es weiß, dass es allwissend ist; denn dass es allwissend ist, ist einer der Sachverhalte, den es wissen muss, um alles zu wissen. S kann aber nur dann wissen, dass S allwissend ist, wenn S tatsächlich allwissend ist. Dann aber ergibt sich, dass einer der Gründe dafür, dass S allwissend ist, der ist, dass S allwissend ist. „But this result is absurd, for nothing can partly ground itself“ (177). Der Essay ist ein Anstoß zu einer *relecture* von S.th. I q.14. Was würde Thomas und die ihn kommentierende Tradition auf diesen Einwand antworten?

F. RICKEN S.J.

ENDRESS, MARTIN [U. A.] (HGG.), *Herausforderungen der Modernität* (Religion in der Moderne; 25). Würzburg: Echter 2012. 420 S., ISBN 978-3-429-03546-4.

Dieser Band wurde Hans-Ludwig Ollig SJ am 05.01.2013, seinem siebzigsten Geburtstag, in der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen überreicht. Dort war und ist Hans-Ludwig Ollig „eine Institution sui generis. Als Jesuitenpater, der auf dem Campus der Hochschule wohnhaft ist, verkörpert er seit Jahrzehnten auf originelle Weise die Synthese von Akademischem und Seelsorglichem. Von früh bis spät zwischen Bibliothek und Mensa pendelnd, war er wie kein zweiter aus dem Kreis der Professoren-schaft für jeden auf dem Campus permanent sichtbar und ansprechbar [...]. Über Generationen von Studierenden hinweg wob er so ein Netz von seelsorglichen, fachlichen und freundschaftlichen Kontakten, deren Fäden auch mit dem Studierenden nicht abrisen“ (10 f.). Die Einleitung bringt eine kurze Biographie, und sie nennt die beiden Schwerpunkte in Olligs wissenschaftlichem Œuvre: seine Arbeiten zum Neukantianismus und zur philosophischen Gegenwartsdiagnose. Moderne Leitbegriffe wie Autonomie, Rationalität und Fortschritt, so erläutert die Einleitung den Titel des Bandes, sind bis in die Gegenwart Standard des philosophischen Denkens. Zugleich zeigt jedoch die Rede von der Krise der Moderne, dass diese Einschätzung der Differenzierung bedarf. Diese zweifache Rolle der Moderne wirft ein neues Licht auf die Disziplin, die Aristoteles als Erste Philosophie bezeichnet hat: die Metaphysik mit der philosophischen Gotteslehre. Sie muss sich vor dem kritischen Denken der Moderne verantworten und sich zugleich als Korrektiv der Moderne bewähren. Die 15 Beiträge des Bandes, die hier leider nur äußerst summarisch vorgestellt werden können, sind in fünf Themenkreise geordnet.

I. Metaphysik. *Werner Löser SJ* dokumentiert die Verweise auf Heidegger im Werk von Hans Urs von Balthasar. Dessen Interesse galt zunehmend der ontologischen Differenz von Sein und Seiendem. Unter Przywaras Einfluss findet von Balthasar die entscheidenden Antworten auf Heideggers Fragen bei Thomas von Aquin. Für den Theologen von Balthasar ist der Christ „in unserer Zeit zum Hüter der Metaphysik bestimmt“ (33). – *Edmund Runggaldier SJ* zeigt am Beispiel der Diskussion in der analytischen Philosophie über Dispositionen, Kräfte, Vermögen, Fähigkeiten und über die Agentenkausalität, dass die scholastische Lehre von der Potenzialität und der scholastische Begriff der *causa efficiens* nicht obsolet sind. – Die Richtung, in welche die Metaphysik der Zukunft sich bewegen sollte, wird, so *Hans-Dieter Mutschler*, „durch das Spannungsfeld zwischen Logik und Metaphysik bestimmt“ (49). Wenn, wie etwa bei Quine, ausschließlich die formale Logik für die Philosophie konstitutiv ist, dann führt das zu einem univoken Seinsbegriff, und es gibt keine Möglichkeit mehr, die *analogia entis* zu denken.

„Damit verbaut man sich die Möglichkeit, fundamentalen praktischen Intuitionen des Menschen Raum zu geben, wie z. B. der [...], dass Tiere in einem eminenteren Sinn *sind* als Pflanzen oder Menschen als Tiere“ (60). – *Heinrich Watzka SJ* unterscheidet zwei Phasen der analytischen Metaphysik. Die erste Phase, als deren Vertreter Quine, Strawson und Putnams interner Realismus genannt seien, stehen in der Tradition von Kants Transzendentalphilosophie; hier geht es um das begriffliche Schema, mit dem unser Denken die Wirklichkeit erfasst. Dagegen wird in der zweiten Phase Metaphysik wie in der aristotelischen Tradition verstanden als systematische Untersuchung der fundamentalsten Strukturen der Wirklichkeit; es geht um die Kategorien des Seienden und nicht um die Kategorien des Denkens, d. h. die Urteilsformen. Die Grundeinstellung dieser zweiten Phase wird gezeigt anhand der Kontroverse zwischen Perdurantisten und Endurantisten über die Frage, wie ein Ding über die Zeit hin numerisch identisch sein kann.

II. Subjektsphilosophie. *Thomas Hanke* untersucht Dieter Henrichs Unterscheidung von „Subjekt“ und „Person“ in dessen Weimarer Vorlesungen (2003 bis 2005) und vergleicht sie mit Henrichs Position in den siebziger Jahren. – Kants Deutungen der Introspektion werden von bestimmten naturalistischen Positionen als Pionierleistungen auf dem Gebiet der Philosophie des Geistes angesehen, weil man sich hier ebenso wie in der äußeren Wahrnehmung täuschen kann. *Josef Quitterer* weist darauf hin, dass Kant mit dieser negativen Bewertung der Introspektion keine Ablehnung des Selbstbewusstseins verbindet, denn dieses besteht für Kant nicht in der passiven Rezeption innerer Zustände, sondern in der aktiven Bezugnahme des Subjekts auf Bewusstseinszustände im konstruktiven Akt der ursprünglichen Synthesis der Apperzeption.

III. Theorie der Moderne. *Thomas M. Schmidt* versteht John Rawls' Idee des Reflexionsgleichgewichts „als grundbegriffliche Figur der Vermittlung zwischen Religionen und Weltanschauungen auf der einen, modernen Standards theoretischer und politisch-praktischer Vernunft auf der anderen Seite“ (137). Er geht ein auf Rawls' Entwicklung von der „Theorie der Gerechtigkeit“ zum „Politischen Liberalismus“, den Begriff des Reflexionsgleichgewichts und die Unterscheidung in enges, weites und radikales Reflexionsgleichgewicht; auf die Frage, ob Prinzipien im Prozess des Reflexionsgleichgewichts revidierbar sind und dennoch ihren prinzipiellen Charakter bewahren können. Wie kann es, so die Frage des abschließenden Abschnitts, Überzeugungen und Weltanschauungen geben, die unvereinbar sind und dennoch alle vernünftig sein können? Wie ist angesichts der bleibenden Divergenz vernünftiger Überzeugungen in einer pluralistischen Gesellschaft ein übergreifender Konsens möglich? – Der klassische Pragmatismus ist dem Gedanken des Fortschritts verpflichtet; besonders John Dewey scheint das menschliche Leben auf eine Abfolge von Problemlösungen zu reduzieren, die von vornherein auf Erfolg programmiert sind. *Annette Pitschmann* untersucht, ob das zutrifft und Dewey folglich die Möglichkeit auswegloser Konflikte und damit das Tragische leugnet. Die Moderne, so die negative Antwort, ist nach Dewey „gekennzeichnet durch eine Widersprüchlichkeit, die sich ihrerseits als eine tragische Konstellation beschreiben lässt“ (185). Dieses Ergebnis wird jedoch dadurch in Frage gestellt, dass nach Dewey menschliches Leben Handeln ist und jede Form der menschlichen Existenz sich in Begriffe des Wachstums übersetzen lässt. – Welche Funktion hat Populärwissenschaft? Darauf geht *Winfried Löffler* anhand von Ludwig Wittgenstein und Ludwik Fleck (1896–1961) ein, deren Einfluss auf die Wissenschaftstheorie von Thomas S. Kuhn kaum zu überschätzen sei. Während Flecks Analyse, so der abschließende Vergleich, weitsichtiger und realitätsnäher sei, habe Wittgenstein einen klaren Blick für fragwürdige Formen der Populärwissenschaft, die seither keineswegs ausgestorben sind.

IV. Philosophische Zeitdiagnose. *Martin Endreß* vergleicht zwei einander entgegengesetzte Positionen zur religiösen Situation der Gegenwart: Habermas' Beobachtung einer postsäkularen Gesellschaft und Taylors These eines säkularen Zeitalters. Die Beiträge beider Autoren werden unter sechs Gesichtspunkten miteinander verglichen. Während Habermas, so das Fazit, „mit dem Blick der nunmehr als lernbegierig begriffenen diskursiven Vernunft analysiert“, beobachtet Taylor aus einer Motivlage des menschlichen Lebens, die sich aus der Sehnsucht nach einer transzendenten Perspektive, aus einem Gemeinschaftsbedürfnis und aus dem Ringen um eine bedeutungsvolle Sprache speist. Beides lässt sich nicht gegeneinander verrechnen; den „konstitutiven Be-

dingungen von Religiosität geht dabei jedoch ausschließlich Taylor nach“ (237). – Die Sprache ist ein unverzichtbares Instrument zur Erschließung der Wirklichkeit, und in ihr haben räumliche Kategorien eine Schlüsselrolle; sie prägen in hohem Maß unsere Kultur. Die Einsicht in diese Zusammenhänge hat in den Kulturwissenschaften zu einem *spatial turn* geführt. *Stephan Winter* zeigt, dass Sloterdijk das christlich-abendländische Denken an ein Ideal der Raumerfahrung gekettet sieht: das der Kugel, die Symbol der Geborgenheit ist; dieses Ideal hat nach Sloterdijk jedoch seine Plausibilität verloren. Winters kritische Frage lautet, ob Geborgenheit tatsächlich das entscheidende Charakteristikum von Religion ist.

V. Religionsphilosophie. „Wenn am Ende der Moderne noch einmal ein neues Interesse am Orientierungspotential religiöser Traditionen aufkommen soll, kann dieses Potential nur dann gesellschaftlich relevant werden, wenn seine rationale Zumutbarkeit erwiesen ist.“ Dabei, so fordert *Hans-Joachim Höhn*, müsse die Religion sich „am stärksten erreichbaren Format von Rationalität“ ausrichten (279). „Um bestimmen zu können, was gegenwärtig und künftig der Vernunft gemäß ist“, muss die Religionsphilosophie „zuvor sagen können, woran sie Maß nimmt [...] Für ‚maßgeblich‘ und Maßstäbe setzend darf in diesem Kontext das von K.-O. Apel formulierte Programm der Transzendentalpragmatik gelten“ (283). Meine schlichte Frage an diese klare These ist, ob, wer nach dem Verhältnis von Religion und Vernunft fragt, nicht auch den Vernunftbegriff reflektieren und differenzieren muss. – *Jörg Splett* entfaltet einen Gottesbeweis, der auch dem „religiös Unmusikalischen“ zugänglich sein soll. Er geht deshalb nicht von der Rede vom Heiligen oder von der religiösen Erfahrung aus, sondern, wie der kosmologische Gottesbeweis, von einem nicht religiösen, allgemein zugänglichen Ansatzpunkt: der sittlichen Erfahrung, dem Bewusstsein, von dem Anspruch getroffen zu sein, der Wahrheit die Ehre zu geben. – In den letzten Jahren, so stellt *Hilary Annemarie Mooney* fest, sei eine Fülle von Literatur zur *theologia negativa* erschienen. Sie untersucht einige theologische Entwürfe der Vergangenheit und der Gegenwart unter zwei Rücksichten: (a) Welche Faktoren führen dazu, dass das negative Moment in den Vordergrund bzw. in den Hintergrund tritt? (b) Wie verhalten sich die positiven bzw. negativen Pole der jeweiligen Ansätze? *Theologia negativa* und *theologia positiva*, so das Ergebnis, ergänzen einander; sie sind komplementär. Deshalb ist die *theologia negativa* „eher als dauerhaft konstitutives Moment von Theologie zu verstehen, denn als eine beliebige Variante innerhalb der Weite der geistesgeschichtlichen Tradition einzustufen“ (343). – Henning fragt seine Freundin Lisa, woher sie wisse, dass ihr christlicher Glaube wahr sei. Sie antwortet, sie wisse es durch die Heilige Schrift und das Wirken des Heiligen Geistes. Es wäre zweifellos besser, wenn sie ihren Freund mit Argumenten von der Wahrheit ihres Glaubens überzeugen könnte. „Wenn man aber berücksichtigt, dass ihr diese Option nicht zur Verfügung steht“, so fragt *Jan Korditschke* am Ende seines Aufsatzes über Alvin Plantingas Reformed Epistemology, „ist ihre Antwort dann tatsächlich so schlecht?“ (373) – „Sowohl innerhalb als auch außerhalb der Philosophie und Theologie scheint der klassische theistische Gottesbegriff keine Relevanz mehr zu besitzen“ (375); auf der anderen Seite erlebt der metaphysische theistische Gottesbegriff in der analytischen Religionsphilosophie eine Wiederauferstehung. *Oliver Wiertz* skizziert den Gottesbegriff des „analytischen Theismus“ und konfrontiert ihn mit der populären, an Paul Tillich anknüpfenden Kritik des emeritierten episkopalischen Bischofs John S. Spong, wonach der Theismus eine rein menschliche Hervorbringung ist, die sich dem Streben des Menschen nach Sicherheit verdankt. „Ein Abschied vom Theismus [...]“, so das Ergebnis der kritischen Auseinandersetzung, „scheint unter den (bei Spong thematisierten) Bedingungen der Moderne nicht notwendig“ (417). Er folgt auch nicht, so darf der Rezensent hinzufügen, aus Kants Kritik der Gottesbeweise. „Denn, wenn einmal, in anderweitiger, vielleicht praktischer Beziehung, die Voraussetzung eines höchsten und allgenügsamen Wesens, als oberster Intelligenz, ihre Gültigkeit ohne Widerrede behauptete: so wäre es von der größten Wichtigkeit, diesen Begriff auf seiner transzendentalen Seite, als den Begriff eines notwendigen und allerrealsten Wesens, genau zu bestimmen, und [...] zugleich alle entgegengesetzten Behauptungen, sie mögen nun atheistisch, oder deistisch, oder anthropomorphistisch sein, aus dem Wege zu räumen“ (KrV, A 640/B 668).

F. RICKEN S. J.