

giösen Ontologie“ aufmerksam, die dieser 1925 während seines in deutscher Sprache gehaltenen Vortrags „Die russische Weltanschauung“ in der Kant-Gesellschaft verwendet hatte. Diese von F. beschriebene „religiöse Ontologie“ bestimmt auch die philosophische Grundhaltung in der Schrift „Der Sinn des Lebens“ und kennzeichnet zugleich F.s eigentümliche Mischung, einerseits aus der spirituellen Tiefe des östlichen Christentums zu schöpfen und sich zugleich der Erkenntnisse westlichen rationalen Denkens zu bedienen. F. setzt die Selbstevidenz einer göttlichen Präsenz in jenem Sinne voraus, die er vor allem der Schrift „De docta ignorantia“ von Nikolaus von Kues, seinem eigentlichen Lehrmeister, entnommen hat. Er sieht hierbei keinen Widerspruch zur rationalen Vernunft, wenn diese sich nicht als Selbstzweck den Menschen in seiner Gesamtheit letztendlich auch intellektuell unterwirft.

Auch in der Abhandlung „Der Sinn des Lebens“ herrscht das gelehrte Nichtwissen vor, das der Überheblichkeit menschlicher Machbarkeit zu entgleiten versucht. Sinn kann nicht auf Zeit aus eigener Kraft generiert werden. Der Mensch muss sich in klarer Erkenntnis eingestehen, dass Sinnhaftigkeit vorliegt. Dann aber hat sie einen höheren Ursprung. Eine weitere denkerische Variante wäre, dass es keinen Sinn gäbe. Sämtliches Tun und Trachten würden dann zu leerem Selbstzweck einer allgegenwärtigen „Sinnlosigkeit und Finsternis“ (43). F. bekennt sich dazu, dass das menschliche Leben auf einen Sinn ausgerichtet ist: „Wir suchen in ihm sowohl das absolut sichere Fundament, die wahrhaft sättigende Nahrung, als auch Erleuchtung und ruhige Heiterkeit unseres Lebens. In dieser unzertrennlichen Einheit völliger Zufriedenheit und vollkommener klarer Ruhe, in dieser Einheit von Leben und WAHRHEIT liegt der gesuchte *Sinn des Lebens* beschlossen“ (43–44). Es kommt der vorliegenden Ausgabe zugute, dass sie mit F.s philosophischem Essay „Religion und Wissenschaft“ abgeschlossen wird. Wie eine Klammer ergänzen hier F.s Gedanken über ein modernes, zuweilen widersprüchliches Spannungsverhältnis die vorgetragenen Überlegungen zur Sinnfrage. Es ist F. dabei eminent wichtig, zwischen Wissenschaft und Materialismus bzw. Naturalismus zu unterscheiden. Er leuchtet das folgenschwere Missverständnis aus, materialistisches Denken als Kennzeichen und sogar reinste Form der Wissenschaft zu begreifen. Gerade in ihren weltanschaulich-politischen Erscheinungen lässt sich hingegen auch in der materialistischen Philosophie eine Form von Glauben nachweisen, wenngleich metaphysisch gereinigt.

Die christliche Religion wie auch wahres wissenschaftliches Denken bilden jedoch zwei verschiedene Arten des Wissens: „Wer die Religion leugnet, jedenfalls den Grundgedanken jeder Religion – die Abhängigkeit der empirischen Welt von einem höheren, vernünftigen und geistigen Prinzip – der muß, wenn er konsequent bleibt, auch die Wissenschaft und die Möglichkeit rationaler Welterklärung und Vervollkommnung leugnen“ (147). F. liefert ein erfrischendes Plädoyer für ein Denken, das sich gerade auch im Sinne der Theodizee vor keiner Anstrengung und keinen Zweifeln scheut, denn „wir sind verpflichtet, die ganze Last ihrer ungeschminkten und bitteren Wahrheit auf uns zu nehmen“ (46). Zugleich aber darf sich der gläubige Mensch in einer übergeordneten Wahrheit aufgehoben wissen, die nicht zuletzt auch im Fragen ihre Sinnhaftigkeit offenbart. V. STREBEL

JOAS, HANS, *Glaube als Option*. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums. Freiburg i. Br. [u. a.]: Herder 2012. 260 S., ISBN 978-3-451-30537-5.

Von dem kanadischen Sozialphilosophen Charles Taylor stammt bekanntlich der terminologische Vorschlag, ‚Säkularisierung‘ nicht mehr als den mehrfach kodierten Bedeutungsverlust der Religion zu verstehen, sondern als jenen Vorgang, durch den die Religionszugehörigkeit optional wird (vgl. „Ein säkulares Zeitalter“, 14 f.). Nicht die Religionslosigkeit, sondern die Religionswählbarkeit stünde im Zentrum des ‚secular age‘. Sein Kollege Hans Joas (= J.) schließt sich diesem Vorschlag in weiten Teilen an, wie bereits der Titel seines neuen Buches dokumentiert. In „Glaube als Option“ möchte J. „zur Öffnung eines Raumes des Sprechens beitragen, in dem sowohl spezifische religiöse wie eben auch spezifische säkularistische Annahmen artikuliert und aufeinander bezogen, aber auch in Frage gestellt werden können“ (22). Der Autor hält sich zunächst an diesen letzten Weg, indem eine kritische Sichtung (religions-)soziologischer Großthesen erfolgt, um sich im Verlauf des Buches zu konstruktiven Gegenvorschlägen und

prognostischen Einlassungen zur Zukunft des Christentums vorzuarbeiten. Jene zitierte Raumöffnung, so die engagiert vorgetragene Grundthese, verdankt sich der Abtragung der klassischen Säkularisierungstheorie. Daraus ergeben sich die beiden Hauptfragen, zu denen der Autor zumindest tentative Antworten zu geben unternimmt. Zum einen: Wie hat eine Gegenwartsanalyse auszusehen, die für die tatsächliche Situation der Religionen sensibler ist, als es die These der Säkularisierung als Modernitätsfolge sein konnte? Zum anderen: Welche gesellschaftlichen Folgen ergeben sich aus diesem neuen Bild sowie zu dem, was dieses Bild sachgemäßer zu beschreiben unternimmt?

Kritisches: Die ersten beiden der insgesamt zehn Kapitel sind der Kritik gängiger Großthesen gewidmet, die Aussagen über die interne Dynamik der Religionen treffen. J. macht gleich zu Beginn klar, dass die scheinbare Gewissheit von Gläubigen, der Mensch sei anthropologisch auf Religion angelegt, ebenso zu verabschieden sei wie ihr thetisches Pendant, wonach die Säkularisierung als notwendig an die Moderne gekoppelt zu denken sei. Die sehr lange als Standard akzeptierte Säkularisierungsthese ist hingegen unbe-gründet; Modernisierung geht gerade nicht mit einer semantisch ohnehin überaus klärungsbedürftigen Säkularisierung einher (15 f., 26). Was auch immer man unter ‚Säkularisierung‘ versteht – die abnehmende Relevanz der Religion, den Rückzug der Religion aus dem öffentlichen Raum oder die Freisetzung sozialer Teilbereiche aus ihrer religiösen Reglementierung (so die Differenzierung von José Casanova) –, die Verbindung von Modernisierung und Säkularisierung gestaltet sich offenbar überaus heterogen, wenn man Polen und Irland mit Deutschland und England, Europa mit den USA oder die christlich geprägten Staaten mit den islamisch dominierten Ländern vergleicht (37–39). Hinzu tritt, dass die Religiosität vor allem im ‚präsäkularen‘ Mitteleuropa tendenziell überschätzt wird, was in eine „romantische Vergangenheitsidealisierung“ der einfältigen Volksfrömmigkeit mündet, die so nie bestanden hat (40 f.).

Fällt erst einmal die undifferenzierte Säkularisierungsthese, sind sogleich verwandte Sub- und Folgetheorien betroffen. Entsprechend bestreitet J. die zur Säkularisierung angeblich analoge Privatisierung der Religion, wie sie insbesondere von Th. Luckmann vertreten und von R. Rorty gefordert wurde. Auch die Frage, ob Säkularisierung zum moralischen Verfall führe, ist im Verweis auf Werte und Kooperation als außerreligiöse Moralquellen und der potenziellen Labilisierung der Moral gerade durch die Religion zu verneinen (61, 63). Doch ebenso ist die umgekehrte Unterstellung abzuweisen, Religionen hätten per se eine Affinität zur Gewalt, was zur Kritik an der These Jan Assmanns führt, der zufolge der jüdisch-christliche Monotheismus keineswegs ein Schritt zur religiösen Selbstreflexion war, sondern ein Ursprung von Gewalt (174–176).

Diagnostisches: Ab Kap. 4 folgen konstruktive Vorschläge, wie unsere heutige Lage lebensnaher und differenzoffener erfasst werden könnte und auf welche Weise das Erbe der herkömmlichen Säkularisierungsthese fruchtbar anzutreten sei. Zunächst erinnert J. daran, dass die Rede von der Modernisierung ihrerseits als kulturprotestantische Metazerzählung zu verstehen und als durchsetzt mit religiösen Gehalten anzusehen ist (86, 104). Außerdem verweist J. darauf, dass es zu einer gleichsam tragischen Dialektik zwischen (säkularer) Moderne und dem Protestantismus gekommen ist, weil dieser selbst zu seiner Erosion beigetragen hat. Ebenjene Kulturbedeutung des Protestantismus ist von mehreren familienähnlichen Thesen – darunter der berüchtigten ‚Weber-Troeltsch-These‘ – eingefangen worden. J. unterscheidet entsprechend verwandte Theorieangebote des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jhdts., um ihre begrenzte Legitimität als sozialwissenschaftliche Thesen, jedoch auch ihre idealisierende Kraft als ‚Metazerzählungen‘ herauszustellen.

Es ist also eine neujustierte Sicht auf die Vorgänge zu gewinnen, die unter der ‚Säkularisierung‘ verhandelt wurden. Der hiesige Vorschlag lautet, von „Wellen der Säkularisierung“ auszugehen (Kap. 3), um die säkularen Wirklichkeiten nicht zu ignorieren, sondern in ihrer Vielfalt wahrzunehmen. Die drei Wellen, die J. vorstellt – die Periode nach 1791, die Industrialisierung im 19. Jhd. und die Jahre 1969 bis 1973 –, stellen kein religionssoziologisch isoliertes Phänomen dar, sondern eine Veränderung im Verständnis der Moderne überhaupt: Es gibt gar keinen übergreifenden Prozess, der als ‚Moderne‘ zu bezeichnen ist (84). Einmal abgesehen davon, inwiefern die metaphorisch aufgeladene Rede von den Säkularisierungswellen wirklich zu einer adäquateren Analyse

jener Prozesse verhilft, geht J. dann doch selbst dazu über, das Mono-Thema ‚Moderne‘ durch ein neues zu ersetzen: Demnach leben wir in einem ‚Zeitalter der Kontingenz‘, für das offenbar die traditionellen Näherbestimmungen der Modernisierung – nämlich Ökonomisierung, Bürokratisierung, Demokratisierung, Säkularisierung plus Individualisierung und Pazifizierung (119) – ebenso gelten. Immerhin klärt J. ganz zu Recht, dass Kontingenz weder mit Zufall und Willkür zu identifizieren ist noch die mit der Kontingenz einhergehende Optionsvermehrung zur Unterminierung der Wertebindung und lebensweltlich-existenzieller Gewissheiten führen muss (139 f., 143).

Prognostisches: Religiöser Glaube wird daher nicht als Kontingenzbewältigungspraxis aufgefasst (H. Lübke), sondern als eine Voraussetzung für den Umgang mit Kontingenz (126). Für den Glaubensbegriff selbst bedeutet dies ein Zweifaches: Zum einen darf er nicht kognitivistisch verengt, sondern muss vom ‚Phänomen der Vertrauensbildung und nicht des Wissenserwerbs‘ begriffen werden (33); zum anderen gehe es im Gespräch zwischen den Religionen und mit ihnen darum, die eigene Sicht gerade nicht einzuklammern, sondern diese als notwendige Voraussetzung für eine ‚produktive Konfrontation mit dem Anderen‘ zu betrachten (159). Genau dieser Maßgabe war Taylor in ‚A Secular Age‘ gefolgt, indem er sein *opus magnum* mit dem Kapitel ‚Conversions‘ schließt ließ, das für einen recht orthodoxen Katholizismus als postsäkularer Wiedergewinnung der transzendenten ‚Fülle‘ plädiert. Das tut J. glücklicherweise nicht. Stattdessen lässt er sein aus größtenteils überarbeiteten Aufsätzen hervorgegangenes Buch mit Überlegungen zur Zukunft des Christentums enden. Dazu bespricht er drei wesentliche Entwicklungen der Gegenwart – Auflösung der Milieus, das Phänomen der ‚impliziten Religion‘ und die Globalisierung des Christentums (besonders mit Blick auf Afrika und Südamerika, 194 f.) –, um dann die beliebte These von der ‚Wiederkehr der Götter‘ (und der Religion) abzuweisen. Vielmehr erkennt J. neben der Erosion des Religiösen, zumindest in Deutschland, zugleich die ‚Entstehung eines neuen überkonfessionell-christlichen lebensweltlichen Milieus‘ (105; vgl. 198). Und diese vortheologische Ökumene hat – hier ist J. wieder sehr nahe bei Taylor – die Begrenzungen eines Individualismus darzulegen, der utilitaristische oder rein expressive Formen annimmt, um schließlich rationalistisch beschränkte Versionen und Visionen des moralischen Universalismus abweisen zu können (206).

*In summa:* In dem, was J. kritisiert, wiederholt er Bekanntes, dies aber auf eine engagierte, gut lesbare Art. In dem, was J. vorschlägt, bleibt er vage, dies aber auf eine klärungsbedürftige und fähige Weise. Dass die klassische Säkularisierungsthese unhaltbar ist, ist Konsens; dass überhaupt alle Großtheorien Mühe haben, den diversen Charakter gegenwärtiger Religionen auch nur annähernd zu erfassen, dürfte ebenso deutlich sein. Ob die ‚Wellen der Säkularisierung‘ ein Mittel bieten, diese Schwierigkeiten zu umgehen, darf bezweifelt werden – genauso wie die ungedeckte Behauptung einer sich abzeichnenden Überkonfessionalität. Wie schon bei Taylor ist auch bei Joas zuweilen unklar, welche Stimme spricht und den Ton angibt: die soziohistorische, die strukturelle Entwicklungen nachzeichnet? Die religionssoziologische, die Religion als Teilsystem von anderen bestimmt? Die religionsphilosophische, die Möglichkeiten des Glaubens- und Gottesverständnisses kontempliert? Oder gar die theologische, die diese Möglichkeiten vor dem Hintergrund einer Tradition normativ abwägt? Aber auch hier mag Joas‘ eigene Devise gelten, nach der es zuweilen angesagt ist, der eigenen Sicht Ausdruck zu verleihen, statt sie einzuklammern. Das Ergebnis wird dann nicht in jeder Hinsicht ein soziologisches sein – aber das vorliegende Buch zeigt auch, dass dies zuweilen von Vorteil ist. H. VON SASS

EINHEIT UND VIELHEIT ALS PHILOSOPHISCHES PROBLEM. Herausgegeben von *Johannes Brachtendorf* und *Stephan Herzberg* (Collegium Metaphysicum; 3). Tübingen: Mohr Siebeck 2011. VI/243 S., ISBN 978-3-16-151033-5.

Bei dem Thema ‚Einheit und Vielheit‘ handelt es sich um ein klassisches Thema der Philosophie, das, wie die Herausgeber zu Recht betonen, nicht nur metaphysische, sondern auch ethische und sozialphilosophische Implikationen hat. Im Mittelpunkt des vorliegenden Sammelbandes stehen freilich die metaphysischen Implikationen dieses Themas. Metaphysik verstehen die Herausgeber in einem weiten Sinn als ‚Erste Philo-