

ignoriert oder gewaltsam aus der Welt zu schaffen“ versucht, so unzureichend ist es für ihn doch, „die Diagnose des Widerstreits zum Prinzip zu machen“ (ebd.).

Soweit dieser zweifellos repräsentative Durchblick des vorliegenden Sammelbandes, der eine Fülle von Gesichtspunkten gegenwärtiger Gottrede zur Sprache bringt, aus dem sich aber auch im Blick auf den aktuellen Religionsdiskurs eine Einschränkung ergibt. Als Gesprächspartner für eine „diskursensible Gottesrede“ steht uns heute, wie im Vorwort betont wird, anders als in früheren Zeiten keine philosophische „Antwort [...] im Singular“ (17) mehr zur Verfügung. Vielmehr sind es durchaus unterschiedliche Denkformen und Strömungen, die sich heute gleichermaßen als Gesprächspartner anbieten. Selbst wenn mit jeder Denkform und Strömung „die Erschließung einer ganz bestimmten Perspektivierung“ durch eine bestimmte Methodik verbunden ist, so weist gleichzeitig jede Methodik auch „ihre ‚blinden Flecken‘ in der Ausleuchtung des religiösen Glaubens auf“ (18).

H.-L. OLLIG SJ

GERHARDT, VOLKER: *Glauben und Wissen*. Ein notwendiger Zusammenhang (Universal-Bibliothek; 19405). Stuttgart [Ditzingen]: Reclam 2016. 80 S., ISBN 978–3–15–019405–8 (Paperback); 978–3–15–961176–1 (EPUB).

Mit dem Verhältnis von Glauben und Wissen hat sich Volker Gerhardt (= G.) schon ausführlich in seiner 2014 veröffentlichten Studie *Der Sinn des Sinns. Versuch über das Göttliche* beschäftigt. Nun ist von ihm 2016 in der für schmalbändige Publikationen auf dem Gebiet der Philosophie bekannten Reclam-Reihe *Was bedeutet das alles* eine gleichsam 80-seitige Zusammenfassung des zuvor genannten Werkes unter dem Titel *Glauben und Wissen. Ein notwendiger Zusammenhang* erschienen. Dass angesichts dieser Prägnanz eine in die Tiefe gehende Auseinandersetzung mit der schier unüberschaubaren Literatur der theologischen und philosophischen Vordenker bis auf ein Minimum entfällt, wofür G. in seinem Vorwort auch um Nachsicht bittet, ist verständlich. Sein Ziel ist es, zu zeigen, dass entgegen einem positivistischen Religionsverständnis Glauben nicht eine durch moderne Erkenntnisse obsolet gewordene primitive Form von Wissenschaft darstellt. G. gebraucht deswegen das Wort „Glauben“ und nicht „Glaube“, da Ersteres – wie er in *Der Sinn des Sinns* näher ausführt – als Verb eine Tätigkeit oder Haltung bezeichnet. In einer Verhältnisbestimmung von Glauben und Wissen bestimmt er das Wissen als für den Glauben basal, doch nicht von diesem unabhängig existierend, denn schon der Erwerb von Wissen werde von dem Glauben an dessen Bedeutung getragen, was G. als epistemischen Glauben bezeichnet. Der epistemische Glauben entwickle sich weiter über den kulturellen, humanitären und moralischen schließlich zum religiösen, der für den Autor eine existenziell-sinnstiftende Dimension darstellt. G. verfolgt die von ihm verfochtene These von der Interdependenz von Glauben und Wissen in der Theologie- und Philosophiegeschichte. Anhand von drei Fällen beleuchtet Gerhardt verschiedene Form des Konflikts zwischen Wissen und Glauben. Im Fall der mittelalterlichen Mystikerin Margareta Porete stehe ein gelebter Glauben „gegen den zum behaupteten Wissen denaturierten Glauben“ (19). Der Konflikt zwischen dem Reformator Johannes Calvin und dem Humanisten Sebastian Castellio zeige, wie eine Bewegung, die aus dem Widerspruch gegen Dogmatismus entstanden ist, sich selbst intolerant gegenüber neuen Gedanken verhalte. Wittgensteins Sentenz aus dem *Tractatus logico-philosophicus* „Worüber man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen“ billigt G. im Sinn einer negativen Theologie, die Gott als alles menschliche Denken transzendierend ansieht, edle Motive zu. Doch sobald das Diktum zur Direktive für den öffentlichen Diskurs werde, wie G. richtig erkennt, schlage das methodische Gebot des Schweigens in ein dogmatisches Sprechverbot um, das die ebenso bedeutenden wie strittigen Fragen der Ethik, Kunst und Religion unter den positivistischen Generalverdacht der Sinnlosigkeit stelle.

Der Verf. postuliert eine ursprüngliche Einheit von Glauben und Wissen für die neuzeitliche Wissenschaftsgeschichte und Teile der biblischen Überlieferung. Entscheidende Paradigmenbildungen in der modernen Physik basieren nach G. auf einem als Glauben zu bezeichnenden Vertrauen in die noch unverifizierten Theorien, der diese vor vor-schneller Verwerfung schützt und den produktiven Umgang mit ihnen erleichtert. In

den biblischen Berichten des Alten Testaments steht für G. der Anspruch auf Wissen bei den Verfassern im Vordergrund und der Glauben trete dann in Erscheinung, wenn vom Individuum ein Vertrauen in die Zukunft gefordert werde.

Entgegen dem positivistischen Paradigma des von Comte formulierten Drei-Stadien-Gesetzes ist Religion für G. kein primitiver (und mittlerweile überholter) Vorläufer moderner Wissenschaft aus dem Neolithikum, sondern das Produkt einer frühen Wissensgesellschaft, die mit der explosionsartigen Vermehrung ihres Wissens gleichzeitig auch an dessen Grenzen stößt und zu einer kritischen Selbstbeschränkung gelangt: „Es kann als sicher gelten, dass auch das geballte Wissen aller Wissenschaften niemals ausreicht, um verlässlich zu handeln, in Sicherheit zu leben und in Ruhe zu sterben“ (40). Dem Glauben komme sogar eine handlungsleitende Funktion zu, wenn die Not zur Tat zwingt, das Wissen dafür aber unzureichend sei. Der Verf. sieht den Sinn-Begriff als Medium, in dem sich Glauben und Wissen verbinden. Unter Sinn versteht er dabei alles Geistige und begrifflich Erfassbare, das sich nicht nur in einem logischen und semantischen Verständnis erschöpft, sondern auch auf psychischen, sozialen und physiologischen Bedingungen beruht.

G. weiß um die prinzipielle Fallibilität jeglichen Wissens, wendet sich aber auch gegen eine hyperkritische, gar skeptizistische Verwerfung desselben. Diese Grundannahme eines intelligiblen Kosmos nennt G. epistemischen Glauben, den er in einen auf die Wissenschaft ausgerichteten wissenschaftlichen Glauben und in die auf diesem basierenden, bereits erwähnten Formen des moralischen, humanitären sowie kulturellen Glaubens einteilt. Da laut G. die Wissenschaft nicht ohne eine Ethik der Forschung existieren kann, bedarf der Wissenschaftler einer ethischen Selbstregulierung, die sich in einem moralischen Glauben niederschlägt. Mit Popper teilt G. unter dem Begriff des humanitären Glaubens die Forderung nach einer freien Wissenschaft in einer offenen Gesellschaft, die den Grundsätzen der Humanität verpflichtet ist und zur Erhaltung der Menschheit sowie Friedenssicherung beiträgt. Die vierte und letzte Form des epistemischen Glaubens umfasst als kultureller Glauben alle Varianten des Vertrauens auf eine gute Sache, das auch die Natur einbezieht.

Die Separation des Wissens vom Glauben ist nach G. ein dem Christentum inhärenter Prozess, der schließlich in der Reformation gipfelte, da seitdem Gott kein Gegenstand des Wissens mehr, sondern nur des Glaubens sei. Daraus ergebe sich die Konsequenz, dass von diesem Gott des Glaubens nichts angenommen werden dürfe, was im Widerspruch zu gesichertem Wissen stünde. Folgerichtig lehnt G. ein Eingreifen Gottes in die Natur(gesetze) ab und sieht in einem solchen Glauben eine Geringschätzung jener göttlichen Ordnung, in der sich Gott (als ihr Urheber) offenbart und die für uns die Bedingung der Möglichkeit unserer Existenz – und somit unseres Wissens und Glaubens – ist. Der Verf. vertritt damit eine dezidiert deistische Gottesvorstellung, die in einem gewissen Widerspruch zu seinem Zugeständnis an Wittgenstein steht, dass Gott alles Verstehen übersteigt.

Im letzten Kapitel seines Essays spricht sich der Verf. als Fazit nochmals gegen alle Spielarten des Positivismus und für eine Verbindung von Metaphysik und Theologie aus, allerdings habe eine solche rationale Theologie „sich gegen religiöse Einflussnahme und Indoktrination zu verwahren“ (77). Er fordert von den Religionen, worunter er an dieser Stelle explizit auch die in der Achsenzeit entstandenen Glaubenslehren des Buddhismus, Hinduismus und Brahmanismus sowie die religionsähnlichen philosophischen Systeme Taoismus und Konfuzianismus zählt, Engagement in den für die Menschheit entscheidenden Belangen und schlägt dazu die Gründung einer weltumspannenden Organisation der Religionen vor.

Volker Gerhardt gehört mit Holm Tetens zu den neueren Philosophen, die dem Kant'schen Metaphysik-Verdikt zum Trotz die Gottesfrage für die deutsche Philosophie wiederentdeckt haben. Eine solche Leistung verdient schon deshalb als Pioniertat Anerkennung, da die Debatte bislang von der angelsächsisch-analytischen Philosophie dominiert wird. Allerdings kommt G.s Versuch, Philosophie und Theologie wieder miteinander ins Gespräch zu bringen, nicht über den Anfang hinaus. Freilich beschränkt sich G. in dem hier rezensierten Reclam-Bändchen zwar auf den Zusammenhang von Glauben und Wissen, den er sehr plausibel als notwendig darstellt, dennoch bleiben

sein Glaubensinhalt und das von ihm vertretene Gottesbild recht vage. Auch findet sich eine viel präzisere Definition von Glauben und Wissen im vierten Kapitel des eingangs schon erwähnten Buches *Der Sinn des Sinns. Versuch über das Göttliche*. Man kann also G.s *Glauben und Wissen* durchaus im Sinne eines *Protreptikos* verstehen, der den interessierten Leser auf das eingehendere Hauptwerk verweist. Es bleibt zu hoffen, dass der religionsphilosophische Diskurs wieder stärkere Impulse aus kontinentalphilosophischer Perspektive erhält. J.-M. PINJUH

HILDT, MORITZ: *Die Herausforderung des Pluralismus*. John Rawls' Politischer Liberalismus und das Problem der Rechtfertigung (Praktische Philosophie; 90). Freiburg i.Br. / München: Karl Alber 2016 [2017]. 215 S., ISBN 978-3-495-48835-5 (Hardback); 978-3-495-81835-0 (PDF).

Diese von Otfried Höffe betreute Tübinger Dissertation (Wintersemester 2014/15) verdankt wesentliche Anregungen einem Forschungsaufenthalt bei Oliver Sensen an der Tulane University (New Orleans). Der Pluralismus, um dessen Herausforderungen es geht, ist der Pluralismus von Weltanschauungen oder „umfassenden Lehren“ (Rawls), d.h. Lehren, die eine bestimmte Sicht auf die Welt und einen umfassenden normativen Bewertungsmaßstab vermitteln und so ein letztes Rechtfertigungssystem bilden. Aber auch eine pluralistische Gesellschaft braucht normative Prinzipien, die für alle verbindlich sind, z. B. Gerechtigkeitsprinzipien; sie müssen so begründet werden, dass alle Bürger trotz ihrer verschiedenen Weltanschauungen ihnen zustimmen können. Die Herausforderung des Pluralismus lautet folglich: „Wie ist Rechtfertigung in einem Pluralismus von Rechtfertigungssystemen möglich?“ (51). Primärer Gesprächspartner ist John Rawls, der sich, vor allem in *Political Liberalism* (1993), so gründlich wie kein anderer politischer Philosoph mit der Begründungsproblematik des Pluralismus beschäftigt hat.

Wie können Bürger mit unterschiedlichen Weltanschauungen sich auf eine politische Gerechtigkeitskonzeption einigen? Rawls antwortet mit dem „Politischen Konstruktivismus“. Dieser muss drei Anforderungen genügen. (1) Er darf nur für den Bereich des Politischen Geltung beanspruchen und muss seine Argumente ohne weltanschauliche Elemente formulieren. (2) Er muss als vollständige Rechtfertigung aus der Perspektive unterschiedlicher Weltanschauungen zustimmungsfähig sein. (3) Er muss den Vorrang des Rechten wahren, d.h., er darf Rechtfertigung nicht in Werten verankern. Nach Hildt (= H.) hat der Politische Konstruktivismus folgende Argumentationsstruktur: „Auf der untersten Stufe identifiziert Rawls eine Reihe von ‚politischen Werten‘“. Sie „fänden sich in der politischen Kultur demokratischer Verfassungsstaaten, und deswegen, zumindest implizit, auch in allen vernünftigen Weltanschauungen [...]. Diese Menge an Grundwerten bilden die normative Basis des Politischen Konstruktivismus: Er liefert eine Konstruktionsprozedur, die in angemessener Weise diese Grundwerte abbildet und in eine systematische Form bringt. In Rawls' Darstellung geschieht dies durch das Modell des Urzustandes [...]. Diese Grundwerte selbst werden durch den Politischen Konstruktivismus nicht mehr eigens gerechtfertigt“ (116f.). Warum aber, so fragt H., stimmen nun alle Bürger in ihren Weltanschauungen in diesen Grundwerten überein? An dieser Frage entscheidet sich, ob der Politische Konstruktivismus der Herausforderung des Pluralismus erfolgreich begegnen kann. H. prüft eine mögliche prudentielle, eine wertbasierte und eine kohärenztheoretische Begründung mit dem ernüchternden Ergebnis: Keine dieser Lesarten genügt den Anforderungen des Politischen Liberalismus.

Rawls' wichtigster Gesprächspartner aus der Geschichte der Philosophie ist Immanuel Kant. Ein Vergleich zeigt, wie nahe Rawls seinen Politischen Konstruktivismus entlang der Argumentationsstruktur entwickelt, die er in Kants Moralbegründung vorfindet. „Kants Moralphilosophie erweist sich dabei in Rawls' Lesart durch das Faktum der Vernunft als kohärenztheoretisch begründet“ (144f.). Richtet man jedoch den Blick auf ein zweites Theoriestück, das Rawls ebenfalls auf Kant zurückführt, so kommen Zweifel an dieser Interpretation auf. Kants Verständnis vom Vorrang des Rechten „scheint nämlich jegliche kohärenztheoretische und auch jegliche wertbasierte Moralbegründung