

SCHÄRTL, THOMAS, *Glauben-Überzeugung*. Philosophische Bemerkungen zu einer Erkenntnistheorie des christlichen Glaubens. Münster: Aschendorff 2007. 409 S., ISBN 3-402-00431-3.

Nach einer Anzahl respektable Einzelstudien hat Thomas Schärtl (= S.) mit dieser Habilitationsarbeit eine Art Resümee seiner bisherigen religionsphilosophischen Forschungen vorgelegt. Es geht um eine ‚Erkenntnistheorie des christlichen Glaubens‘. Der Glaube ist ein Erkennen. Er hat seine Vernünftigkeit. Auf sie hin ist er auch zu explizieren. Auf sie hin *kann* er sich auch selbst explizieren. ‚Fides quaerens intellectum‘ (der Glaube fragt nach seiner Vernunft) sagt Anselm. Dies führt Anselm bekanntlich zu seinem berühmten Existenz-Aufweis des wesentlichen Glaubensinhaltes, und der ist Gott. S. bewegt sich in diesem Themenfeld. Es ist das der klassischen philosophischen Theologie bzw. der Fundamentaltheologie. Die Methode seiner Arbeit beschreibt er als die einer ‚punktuell-systematischen Antwort auf Herausforderungen, die als „Anfragen“ [...] an den Glauben herangetragen werden‘ (IV). Dies bedeutet, dass die Thematik in den Kontext der neueren Diskussion gestellt wird. Die Tradition bleibt dabei stets gegenwärtig.

Zunächst setzt sich S. mit einigen neueren ‚atheistischen und reduktionistischen Anfragen‘ an den Glauben auseinander. Es sind harte Kritiken, die der Verf. jedoch als fruchtbare Herausforderungen aufgreift, so etwa den Vorwurf der Bedeutungslosigkeit und Nichtverifizierbarkeit religiöser Überzeugungen, wie er vom Wiener Kreis bzw. von Autoren wie Antony Flew und Alfred Jules Ayer erhoben wurde. S. stellt klar, dass solche Vorwürfe von einem eingeschränkten Begriff der Bedeutung und einer (meist naturalistischen) Verifikation geleitet sind, der sich innerhalb einer differenzierteren Theorie von Bedeutung und Bewährung, in der die Vielfalt der Sprachebenen angemessen zur Geltung kommt, nicht aufrechterhalten lässt. Dabei tritt die Relevanz der Analogielehre zutage ‚Das Funktionieren analoger oder metaphorischer Redeweise ruht [...] auf einer Grundüberzeugung auf: nämlich auf der, dass alles, was es gibt, in einer Einheit steht und durch ein „Band der Ähnlichkeit bzw. Entsprechung“ miteinander verbunden ist. Dieser Grundsatz [...] stellt in unserem Erfahrungsleben [...] eine unabdingbare Grundlage dar‘ (24). Der alte Gedanke der Einheit in der Differenziertheit der Analogie wird somit gegen eine univok scientistische Sicht der Wirklichkeit gewendet. Dies geschieht in höchster Feinarbeit, mit den analytischen Mitteln der Sprachphilosophie und Wissenschaftstheorie.

Die Bedeutung der Analogielehre zeigt sich in der Auseinandersetzung mit der ‚negativen Theologie‘ (47ff.), in der die radikale Andersartigkeit Gottes betont wird. Doch droht Gott in ihr zu einer völlig unzugänglichen und damit auch unverbindlichen Größe ‚X‘ zu werden. Oder man gerät in einen ‚Fideismus‘, der sich jeder vernünftigen Überprüfung entzieht. Wie S. hier den Identität-Differenz-Gedanken der Analogielehre anhand modallogischer Überlegungen zur Anwendung bringt, sei an einem Beispiel verdeutlicht: ‚Der Unterschied zwischen Gott und allen anderen Individuen ist *größer* als *jeder* denkbare Unterschied zwischen den anderen Individuen, so dass die anderen Individuen sich trotz ihrer Unterschiedenheit notwendigerweise weniger voneinander unterscheiden als von Gott‘ (103). Ebenso gilt aber: ‚Der Unterschied zwischen Gott und allen anderen Individuen ist *kleiner* als *jeder* denkbare Unterschied zwischen den anderen Individuen, so dass die anderen Individuen sich trotz ihrer Unterschiedenheit notwendigerweise weniger von Gott unterscheiden als voneinander.‘ Warum? Weil die Nähe eines Seienden zu dem Seienden, zu dem es in der Relation der Notwendigkeit steht, größer sein muss als die zu anderen Seienden. ‚Für die Existenz von Sokrates ist meine Existenz oder die meiner Katze vollkommen gleichgültig; für die Existenz von Sokrates, meiner Katze und für meine Existenz ist die Existenz Gottes jedoch keineswegs gleichgültig – ganz im Gegenteil‘ (104). Dies ist eine vernünftige Explikation der Analogiestruktur im Gott-Welt-Verhältnis, die den Glauben wesentlich bestimmt, die ihn aber von einem verengten Vernunftbegriff her zu einem bloßen Knäuel von Widersprüchen macht.

Besonders ausführlich wendet sich S. dem Thema der religiösen Erfahrung (109ff.) zu. Der Begriff hat nicht nur in der öffentlichen Diskussion und im akademischen Dis-



kurs über Religion immer größere Konjunktur, sondern spielt auch zunehmend eine Rolle bei der interdisziplinären Behandlung religiöser Themen, da er in der Theologie wie in der Psychologie und in einer von dieser inspirierten Religionswissenschaft vielfache Verwendung findet. Auch die zeitgenössische Philosophie meldet sich in diesem Punkt zu Wort. S. geht besonders auf den amerikanischen Philosophen William P. Alston (117 ff., 155 ff.) ein, für den die religiöse Erfahrung der eigentliche Grund der Gewissheit religiöser Überzeugungen ist. Sie hat für ihn Verifikationscharakter. Doch ist der von ihm verwendete Erfahrungsbegriff, wie S. zeigt, zu stark an der Sinnlichkeit orientiert (Auditionen, Visionen stehen im Vordergrund). Gibt es nicht auch einen anderen Erfahrungsbegriff? S. greift hier auf Karl Rahner (120 ff.) zurück. Dieser zeichnet die religiöse Erfahrung als rein geistige (transzendente) Erfahrung aus und stellt sie der sinnlichen deutlich entgegen. Im eigentlichen Geistvollzug des Menschen, so Rahner, gibt es ein rezeptives Moment, das den Begriff der Erfahrung geradezu fordert; allerdings ist sie hier Moment einer reflexiven Struktur, eben der endlichen Subjektivität. Nach S. kann nur eine Kombination beider Ansätze dem Faktum und Phänomen religiöser Erfahrung gerecht werden, d.h. dem Zusammenhang des in gewisser Weise Äußeren der Erfahrung und ihrer internen Subjektbasis. Dazu kommt die Dimension sozialer und kultureller Vermittlung und Prägung all dieser Erfahrungen durch die Symbolik religiöser Traditionen (das große Thema bei Richard Schaeffler, an den Schärfl hier anknüpft, 123 ff.). Das religiös Intendierte zeigt sich selbst in dieser vermittelten Weise. Eben diese Vermitteltheit hält S. auch dem anderen amerikanischen Religionsphilosophen und Kollegen von W. Alston, Alvin Plantinga (157 ff., 213 ff.), entgegen. Dieser versucht in calvinistischer Tradition die Glaubensgewissheit als schlechthin basal und in sich gerechtfertigt zu erweisen. Zwar ist dies nicht unvernünftig. Es gibt so etwas wie Grundüberzeugungen, die selbst den Rahmen bilden für das, was wir im Einzelnen sonst für wahr halten. Aber auch sie verdanken sich einer vielfältigen Vermittlung und kommen gerade so als Letztüberzeugungen zustande.

Was aber ist die ‚Eigenart religiöser Überzeugung‘? S. beginnt in einem ersten Schritt mit der Suche nach einer geeigneten Definition von ‚Religion‘. Der zunächst diskutierte Vorschlag, Religion im Sinne einer ‚Interpretation der Welt‘ zu verstehen, die sich in einer ‚Lebenspraxis‘ ausdrückt, hat zwar den Vorteil größter Weite, erweist sich aber als zu unspezifisch (193 f.). S. schlägt in Anlehnung an Schleiermacher die Präzisierung vor: Religion sei eine Weltinterpretation als ‚Innewerden der Kontingenz‘ (195). Mit diesem Innewerden ist dann auch ein Transzendenzbezug gegeben. Denn die Kontingenz wird in einem wie auch immer zu verstehenden Sinn überstiegen, indem sie erfasst wird. Doch in diesem „wie auch immer“ tritt eine mögliche Vielfalt der Transzendenz-Perspektiven hervor, die in einen Pluralismus der Beliebigkeit zu münden scheint (198 ff.). Man ist heute geneigt, es bei dieser Vielfalt zu belassen und die Auswahl aus ihr der subjektiven Entscheidung anheimzustellen. Nur fallen dann die Subjekte wie Monaden auseinander. Der Dialog wird unmöglich oder uninteressant. Die Vernunft aber ist gerade das Gemeinsame, das die Menschen in der Frage nach der Wahrheit verbindet. Dabei ist die Wahrheit, um die es hier geht, so grundlegend, dass sie auch die eigene Subjektivität in ihrer inneren Selbstkonstitution mit umfasst. Die umfassende Wahrheit ist wesentlich subjektiv. Der Autor verweist auf Fichte: ‚die praktische Vernunft ist die Wurzel aller Vernunft‘ (211), und Fichte meint damit die Vernunft in ihrer im Gewissen gründenden Unbeliebigkeit. Hier nun erweist sich der Begriff der ‚Überzeugung‘ (204 ff.) als hilfreich, weil sich in ihm die Momente des objektiv und subjektiv Gerechtfertigten sprachlich verbinden. Was die ‚Glaubensüberzeugung‘ vor dem Fundamentalismus schützt, ist gerade ihre Vermitteltheit und ihre Vermittelbarkeit, d.h. ihre prinzipielle Offenheit für Kommunikation. Ihre Vernünftigkeit besteht geradezu in dieser Offenheit. Damit ist durchaus vereinbar, dass eine solche Überzeugung auch aus ihrer eigenen Uneinholbarkeit lebt und diese stets bewahrt. Charles Sanders Peirce hat von einem ‚Instinkt‘ gesprochen, der uns einen Sinn für das Göttliche vermittelt (267 f.). Es ist ein Instinkt, der sich trotz seiner Uneinholbarkeit nicht der Kommunikation verschließt, sondern sich in ihr bewährt und eben so seine das Leben erhellende Leuchtkraft beweist, ja letztlich nichts anders ist als Vollzug dieses Lebens selbst. Zentral bleibt für S. der Satz Wittgensteins: ‚Das Wissen gründet sich am Schluss auf Anerkennung‘ (275). Dem entspricht die



Einsicht von Dieter Henrich: ‚Was zu begründen uns unmöglich ist, was aber aus dem Gesamten unseres Vernunftwesens als unverzichtbare These hervorgeht, auf das dürfen wir ebenso unser Leben orientieren, wie wenn es eine begründete Einsicht wäre‘ (276). Der Blick auf das Ganze, den uns die Vernunft eröffnet, ja in den sie uns geradezu hineinzwängt, er kann nicht nur subjektiv sein. Denn dies wäre wiederum eine Partikularisierung, die von der Vernunft erkannt und damit auch überwunden wird. Der Gottesgedanke erweist sich so gesehen als der Gedanke, der dieser Vernunftdynamik am meisten entspricht. Von ihm her wäre wohl auch der Streit zwischen Realismus und Antirealismus zu überwinden. D.h., der Gottesbegriff bleibt für die Philosophie diskussionswürdig (oder kann es wieder werden). ‚Weil in Gott Denken und Sein zusammenfallen, überwindet der Gottesgedanke die Kluft, die den Realisten vom Antirealisten trennt. Weil für Gott Wirklichkeit und Geist vollkommen zur Deckung kommen, gibt es mindestens eine Instanz, für die die Streitfragen zwischen Realismus und Antirealismus gegenstandslos werden‘ (388). Die Bezugnahme auf diese in sich gründende Instanz verleiht unserem Geist die Möglichkeit zu in sich gerechtfertigten Überzeugungen zu gelangen, die aber gerade als solche grundlegenden Überzeugungen auf ihre kommunikative Vermittlung und Bewährung ausgerichtet sind.

Es konnten nur einige Hauptlinien dieser ausgesprochen reichhaltigen Arbeit herausgehoben werden. Die Lektüre ist zwar nicht immer einfach, da S., ständig um äußerste Präzision bemüht, nach analytischen Standards häufig mit Formalisierungen arbeitet. Doch wer sich ihrer Mühe unterzieht und den oft verzweigten Argumentationslinien folgt, gewinnt nicht nur einen interessanten Überblick über die zeitgenössische philosophische Landschaft, sondern er wird vor allem immer wieder überrascht mit im besten Sinn ‚überzeugenden‘ Argumentationen und Einsichten.

Es ist noch anzumerken, dass Thomas Schärfl für diese Arbeit der ‚Richard-Schaeffler-Preis‘ der Hochschule für Philosophie SJ in München verliehen wurde.

J. SCHMIDT S. J.

KOLLEKTIV- UND INDIVIDUALBEWUSSTSEIN. Herausgegeben von *Karen Gloy*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2008. 193 S., ISBN 978-3-8260-3813-6.

Die Fragestellung, ob der Unterschied zwischen Kollektiv- und Individualbewusstsein kulturell bedingt ist, bildet den Ausgangspunkt des Sammelbds., der aus einer an der Universität Luzern im Jahre 2007 durchgeführten wissenschaftlichen Tagung hervorging. Aus unterschiedlichen Perspektiven wird die Verhältnisbestimmung von Individuum und Kollektiv ausgearbeitet. Die grundlegenden Fragen, welche sich dabei ergeben, werden von *K. Gloy* in der Einführung mitsamt einem ersten Lösungsansatz aufgelistet. In formeller Hinsicht gliedert sich der Bd. in folgende vier Themenkreise: 1. Ethnologisch-genderspezifischer Aspekt (mit Beiträgen von *J. Hengelbrock*, *C. Stehrenberger* und *M. Brasser*); 2. Psychologisch-neurologischer Aspekt (*K. Gloy*, *P. Giampieri-Deutsch*, *P. O. Bucher*); 3. Philosophischer Aspekt (*D. Barbaric*, *R. Thurnher*); 4. Systematischer Aspekt (*R. Kather*, *R. Schulz*). Mit dieser Wahl bringt der Bd. den Gegenstand seiner Untersuchung auch formal zum Ausdruck: Jeder Aufsatz ist für sich genommen ein Ganzes, und doch lässt er sich sinnvoll in ein Größeres eingliedern. Dabei wird seine Eigenart nicht etwa zerstört, sondern gerade im Kontext erkannt. Auch wenn eine humane Gesellschaft sowohl ein Individual- als auch ein Kollektivbewusstsein erfordert, hat jede Gemeinschaft ihre eigenen Vorstellung von der idealen Verhältnisbestimmung dieser beiden „Bewusstseine“. Interessant ist hierbei vielleicht die Tatsache, dass (zumindest) das deutsche Wort „Bewusstsein“ nur im Singular existiert. Die Vermutung, dass dies eine Entscheidung entweder für oder gegen das Individualbewusstsein implizierte, wäre jedoch verfehlt. Dass Individual- und Kollektivbewusstsein nicht nur nebeneinander existieren können, sondern aufeinander verwiesen sind, zeigt u. a. *J. Hengelbrock* in seinem Beitrag, der den Untertitel *Gewicht und Rolle des kollektiven Gedächtnisses im traditionellen Afrika* trägt. Er zeigt darin auf, dass das Kollektiv nicht erfinderisch ist (Geykey) und die immer wieder erzählten Geschichten als Ausdruck des Kollektivbewusstseins erst allmählich „in kollektives Eigentum übergegangen“ sind. Insgesamt fällt auf, dass die Autoren der Beiträge keine Überlegenheit des einen Ansatz-