

also der Entwicklung einer „reflexiv-meditativen Instanz in uns, die die der Objektivität abträglichen Vorurteile abbaut“, weil sie „keiner bestimmten Tradition angehört, keine bestimmte Sprache spricht und keine bestimmte Geschichte hat“ (34), sondern *allen* Lebensentwürfen und Denkansätzen kritisch gegenübersteht, wäre nur zu begrüßen, nicht zuletzt auch von einem christlich-theologischen Standpunkt her. Ob allerdings die von Mall geforderte – schließlich doch wieder „Naturalismus“ (186f.) genannte – Position, der zufolge „der Mensch mit seiner Geschichte unverrückbar in der großen Ordnung der großen kosmischen Natur eingebettet ist“ (186), der Fähigkeit des Menschen (in *allen* Kulturen!) zu Verantwortung und Kommunikation gerecht wird, darf bezweifelt werden. Von daher verwundert es auch nicht, dass der Ansatz von Habermas mit einer flüchtigen Zurückweisung abgehandelt wird (vgl. 182) und Husserls erkenntnistheoretischer und geschichtsphilosophischer Beitrag praktisch übergangen wird, obwohl sich Mall zur phänomenologischen Methode bekennt (vgl. 12, 34, 184). Eine Auseinandersetzung mit dieser Studie lohnt sich aber auf jeden Fall, weil sie kulturell und religiös vermittelte Denkvoraussetzungen bewusst macht, die das europäische Denken bis heute tiefgreifend prägen, und zu einer eigenen Stellungnahme herausfordert.

Salzburg

Franz Gmainer-Pranzl

♦ Strasser, Peter: Der Weg nach draußen. Skeptisches, metaphysisches und religiöses Denken (edition suhrkamp, 2177). Suhrkamp, Frankfurt 2000. (270) Kart. Euro 11,40 (D). ISBN 3-518-12177-4.

Aus einer Reihe von Vorlesungen, die Peter Strasser, Philosoph an der Grazer Universität, in den Jahren 1995 bis 1997 gehalten hatte, ging das vorliegende Buch hervor, das „von der Unverzichtbarkeit eines spekulativen Denkens“ (9) ausgeht, ja die „Frage nach dem Unbedingten“ ausdrücklich stellt: „Wer mit dem Fraglichen beginnt, darf vor dem Absoluten nicht zurückschrecken. Skeptisches, metaphysisches und religiöses Denken gehören innerlich zusammen“ (10) – so markiert Strasser seinen Standpunkt, von dem her dieses Buch aufgebaut ist.

In Teil A („Skeptisches Denken“, 13–72) entfaltet Strasser seine erkenntnistheoretischen Überlegungen; sowohl gegen die *naturalistische*

„Idee der direkten Wahrnehmung von Dingen“ (61) als auch gegen die *konstruktivistische* These, „dass die sogenannte objektive Wirklichkeit in jedem Fall ein Ergebnis des verwendeten begrifflichen Rahmenwerks sowie der biologischen, psychologischen und kulturellen Verfassung des Erkenntnissubjekts darstelle“ (68), vertritt Strasser die Position, „dass wir auf den Begriff einer subjektunabhängigen Wirklichkeit nicht verzichten können“ (69).

Teil B („*Metaphysisches Denken*“, 7–154) geht davon aus, dass „metaphysische“ Sätze einen „genuin philosophischen Gehalt“ (77) aufweisen. Strasser versucht zu zeigen, dass „Metaphysik“ nicht obskuren oder falschen Denkansätzen entspringt, sondern „dem Umstand, dass unsere natürliche Weltsicht erfordert, auf *transzendente* ‚Dinge‘ Bezug zu nehmen“ (83). Der Begriff „Transzendenz“ bezeichnet hier eine theoretische und eine moralische Dimension des Handelns und Denkens: einerseits einen vielfach vorausgesetzten Begriff von „Wirklichkeit“, der so etwas wie „die Idee eines absoluten Blicks erfordert“ (107), andererseits die Implikation einer „Utopie der Gerechtigkeit“, die sich nur durch Rekurs auf „eine gemeinsame Subjektivität“ (108) einlösen lässt. Strassers Postulat einer „Metaphysik“ gründet im Aufweis, „dass die regulative Idee einer gemeinsamen Wirklichkeit zu den zentralen Kategorien unserer Alltagswelt gehört“ (128).

Teil C („*Religiöses Denken*“, 155–255) untersucht anhand einiger klassischer theologischer Diskurse (Anselm von Canterbury, Thomas von Aquin) und ihrer kritischen Infragestellung (Kant, Kierkegaard) die Eigenart religiösen Denkens und deren ethische Konsequenzen. Auch in diesem Zusammenhang weist Strasser den „Naturalismus“ zurück; dieser bedeute „die Subjektivierung – d.h. die ontologische Entwurzelung und innere Aushöhlung – des moralischen Denkens“ (248). Die Ausführungen dieses dritten Teils greifen zweifellos eine wichtige Fragestellung auf – nämlich die Frage nach dem Wahrheitsanspruch religiöser Aussagen bzw. religiös (mit-)begründeter ethischer Aussagen –, führen vielfach aber nicht über das Kommentieren einzelner Positionen hinaus. Einige Einschätzungen Strassers werden wohl schwer zu halten sein, wie etwa die Bezeichnung Albert Schweitzers als „Mentor und Popularisator“ der Leben-Jesu-Forschung (181); die Behauptung, Heideggers philosophisches Denken sei „beispielgebend“ für das

religiöse Denken in der Moderne überhaupt (206) oder die Einschätzung, Jürgen Habermas' Wahrheitstheorie leide „an einem Säkularismus, der jede Ontologie der Werte als metaphysisch verwirft“ (240). Was Strasser aber leistet, ist der Hinweis auf einen Stachel, der sowohl philosophische Reduktionismen (die Kontrapositionen des „Naturalismus“ und „Konstruktivismus“) als auch manche theologische Selbstgefälligkeit betrifft: „Der Philosoph kann nicht *beweisen*, dass das Reden über Gott ein sinnvolles Reden ist. Er kann nur hoffen, dass dieses Reden *verstanden* wird. Solange die Redenden das Gefühl haben, einander zu verstehen, werden sie nicht verstummen“ (254).

Salzburg

Franz Gmainer-Pranzl

♦ Müller, Klaus: *Streit um Gott. Politik, Poetik und Philosophie im Streit um das wahre Gottesbild* (Studienliteratur). Friedrich Pustet, Regensburg 2006. (288) Geb. Euro 34,90 (D) / 35,90 (A) / sFr 60,40. ISBN 978-3-7917-1993-1.

„Ein sehr viel fundamentaleres Thema“, bemerkt Klaus Müller, Professor für Philosophische Grundfragen der Theologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster, „kann es theologisch ja wohl kaum geben: Zu fragen, was es denn eigentlich mit der uns so vertrauten Rede vom und zum persönlichen Gott des jüdischen Tenach, vom und zum Gott der christlichen Bibel, vom Gott und zum Gott des Koran auf sich habe“ (17). Diese Gottesrede sei – aufgrund der philosophisch-theologischen Situation insgesamt, wie der Verfasser diagnostiziert – in eine „Schieflage“ geraten, die gespeist werde durch ein „kulturelle[s] Unbehagen an den monotheistischen Religionen“ (20) sowie durch eine monistische Denkform, als deren „heimliche Leitfigur“ (ebd.) *Baruch de Spinoza* (1632–1677) auszumachen sei.

Entsprechend dieser einleitenden Analyse erfolgt im ersten Kapitel (23–46) eine Auseinandersetzung mit gegenwärtigen Infragestellungen der monotheistischen Denkform im Allgemeinen (etwa durch die von *Assmann* vortragene Kritik) sowie des jüdisch-christlichen Gottesverständnisses im Besonderen, dessen Basiskonstellation der Verfasser so umschreibt: „Existenzielle Erfahrung in Geschichte und Gesellschaft als Raum und Medium des Religiösen und gleichzeitige radikale Transzendenz des in

diesen Erfahrungen sich bezeugenden Gottes, der eben wegen der Weise seiner Selbstbekundung einer und einzig sein muss“ (43). Das zweite Kapitel (47–85) legt philosophisch-theologische Grundentscheidungen frei, die den gegenwärtigen „Konflikt Monotheismus versus Kosmotheismus“ (47) erst möglich machten und in der so genannten „Sattelzeit“ (zwischen 1781, dem Erscheinungsjahr der ersten Auflage von *Kants* Kritik der reinen Vernunft, und 1831, dem Todesjahr *Hegels*) zum Durchbruch kamen. Ausführlich kommt Verf. auf die neue Hermeneutik Spinozas zu sprechen, deren Parameter „Rationalität und Skepsis“ (72) sind. Das dritte Kapitel (87–164) behandelt den „Atheismusstreit“ (*Fichte*) und den „Theismusstreit“ (*Schelling*) – als Stationen einer von Spinoza ausgehenden Wirkungs- und Konfliktgeschichte, durch die „der Theismus endgültig unter Legitimationsdruck gerät“ (123). Das vierte Kapitel (165–207) widmet sich dem von *Lessing* ausgelösten „Pantheismusstreit“. Von pantheistischen Einflüssen, so die überraschende Einschätzung, sei auch *Kants* Denken betroffen; der Verfasser sieht eine „intensivste Identifikation Kants mit dem Spinozismus“ (189) gegeben und spricht von einer „tiefen monistischen Intuition in Kants Denken“ (191). Auch bei *Karl Rahner* könne von „einer monistischen Dimension“ (200) gesprochen werden, womit der Verfasser (mit *Assmann*) die These erhärten will, „dass sich die kosmotheistisch-monistische Option nie völlig hat zum Verschwinden bringen lassen, philosophisch nicht und theologisch auch nicht“ (204). Im fünften Kapitel (209–249) geht es schließlich um die Frage, wie und woher der „Antagonismus von Monotheismus und Kosmotheismus“ (212) – der letztlich den Hintergrund der religionstheologischen Debatten abgebe – zu begreifen sei. Mit den subjekttheoretischen Analysen *Dieter Henrichs* differenziert der Verfasser zwischen „Subjekt“ (Ich-Perspektive) und „Person“ (Beobachterperspektive): „Sofern ich mich in meiner Einmaligkeit gewahre, begreife ich mich als Subjekt. [...] Sofern ich mich hinsichtlich dessen gewahre, dass ich einer unter zahllosen Anderen und unter unendlich vielem Anderen bin, begreife ich mich als Person“ (230). Besetzt nun die Subjektdimension den „hermeneutischen Primat“ des Selbstbewusstseins, kommt es religionstheologisch zu einem „ontologischen Monismus“; tut dies die Personendimension, ist das Paradigma einer „pluralistischen Ontolo-