

gen würden letztlich nur die „Unplausibilität der anthropozentrischen Übertragungsstrategie“ (39) demonstrieren, ja verstärken, wenn es um eine religiöse Deutung der Wirklichkeit geht. Weil „hypothetisches Wissen“ der existenziellen Orientierungslosigkeit nicht abhelfen könne, klammere sich der Mensch an Religion, denn: „Er möchte eine assertorische Behauptung, die keinen Zweifel offenlässt. Aus diesem Grund spiegeln die religiösen Aussagen die nicht existierende Sicherheit einfach vor“ (159). Und weiter: „Die psychologischen Gründe für diese fundamentalistische Haltung liegen dabei auf der Hand: Für den Menschen ist die Befriedigung der emotionalen Wünsche wichtiger als das Erreichen kognitiver Ziele“ (ebd.). Aus diesem Grund bietet der Verfasser am Schluss seiner Ausführungen „dem heutigen skeptisch verunsicherten Menschen eine Art *Psychotherapie des objektiven Sinnverlustes*“ (209) an, die dabei helfe, die Unmöglichkeit teleologischer Erklärungsmodelle der Wirklichkeit, ja die Fiktionalität von „Sinn“ überhaupt zu verkraften.

Diese Grundposition des Verfassers – die er übrigens ausdrücklich nicht als „Fatalismus“ versteht, sondern als Ermutigung, „ein reflexives Umgehen mit den eigenen Lebenszielen“ (195) einzuüben – soll und kann hier nicht einer theologischen Kritik unterzogen werden. Dies dürfte schon daran scheitern, dass nach Ansicht des Verfassers „die Sinnkonstitution, wie sie auch die modernste und liberalste Theologie versucht, nicht mit den üblichen methodologischen Regeln der allgemein akzeptierten Wissenschaft in Einklang steht“ (57). Und wer möchte schließlich etwas gegen die „allgemein akzeptierte Wissenschaft“ sagen? Angefragt werden soll hier eher die – vom antiken Hedonismus her inspirierte – Option, den „Sinn“ des Lebens *in uns selbst* zu entdecken, also „zu stark prinzipiengeleitete Entscheidungen zur Vermeidung tragischer Züge des Lebens zu umgehen“ (196) und uns mit Humor „von den unerfreulichen Seiten des Lebens [...] abzulenken“ (205). „Im aktiven Verzicht auf das Unerreichbare, darin besteht wahre Gelassenheit“ (161), empfiehlt der Verfasser und lässt damit vermutlich nicht nur den Rezensenten etwas ratlos zurück. Kommt somit dem Fragen nach Sinn, dem Einsatz für Gerechtigkeit oder dem Bekenntnis zu Prinzipien tatsächlich der „Charakter einer Luxuseinstellung“ (11) zu? Der vom Verfasser in die Rolle des unaufgeklärten Idealisten und ressentimentgeladenen Nostalgikers (vgl. 138) gedrängte Leser fragt sich, ob

die hier vorgeschlagene „Gelassenheit“ tatsächlich einen Beitrag zu einem humaneren und – man entschuldige den Ausdruck – *gerechteren* Leben darstellt. Und was ist mit denjenigen, die sich nicht in „Verzicht“ üben und mit gewissen Zuständen in dieser Welt nicht „gelassen“ umgehen? Sind auf diesem Zusammenhang nicht die aggressiven Attacken, die der Verfasser gegen Habermas ausführt, ein beredtes Zeichen einer ungeheuren Voreingenommenheit? Wenn Habermas, dem es um eine differenzierte Reflexion des Verhältnisses von säkularer und religiöser Vernunft in einer pluralistischen Gesellschaft geht, „Kastration der Vernunft“ (62) sowie „Diskurs-Blockierung“ (70) vorgeworfen werden, ist eine *argumentative* Form der Auseinandersetzung eigentlich nicht mehr zu erwarten. „Es muss als Einstellung der intellektuellen Redlichkeit angesehen werden, besonders in Bereichen, wo die Wünsche nach bestimmten Ergebnissen besonders stark sind, übervorsichtig zu sein, um nicht das als Ergebnis des Denkens auszugeben, was man sich leidenschaftlich gerne als wahr vorgestellt hat“ (57) – gilt diese Einstellung auch für den Autor selbst?

Salzburg

Franz Gmainer-Pranzl

RELIGIONSPHILOSOPHIE

♦ Langthaler, Rudolf / Nagl-Docekal, Herta (Hg.): *Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas* (Wiener Reihe 13). R. Oldenbourg Verlag / Akademie Verlag, Berlin 2006. (424) Kart. Euro 39,80 (D) / Euro 41,00 (A). ISBN 978-3-05-004291-6.

Ein Symposium vom 4. bis 6. März 2004 an der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, bei dem Jürgen Habermas zur Eröffnung einen viel beachteten Vortrag über Kants Religionsphilosophie hielt, sowie eine Tagung am 23. und 24. September 2005 an der Universität Wien bilden den Hintergrund für diesen Sammelband, der unter dem unscheinbaren Titel „Glauben und Wissen“ eine hochkarätige Auseinandersetzung mit Habermas' Sicht der Religion in der modernen Gesellschaft bietet.

Die insgesamt dreizehn Beiträge sind vier thematischen Arbeitsfeldern zugeordnet: Im ersten Abschnitt erfolgen „Relektüren der Religionsphilosophie Kants“ (9–119). Hier ist vor allem auf die eingehende Untersuchung Rudolf Langthalers zu verweisen, der Kants „Postula-

tenlehre“ gegen deren kritische Infragestellung bzw. Transformation durch Habermas verteidigt; Langthalers These – mit der er Überlegungen aus seiner Studie „Nachmetaphysisches Denken“ (1997) weiterführt (vgl. ThPQ 147 [1999], 217) – besteht darin, „dass die bei Kant bestimmende praktische Vernunft-Orientierung an dem ‚höchsten Gut‘ mit der von ihm eingeschränkten genauen Begründungsordnung dieser Kritik Habermas’ durchaus standhält“ (41). Auch *Herta Nagl-Docekal* steht der Habermasschen Kant-Aneignung skeptisch gegenüber: „Die von Habermas gehegte Erwartung, eine ‚Übersetzung religiöser Gehalte‘ in eine ‚funktional äquivalente innerweltliche Perspektive‘ [...] vorzufinden, wird von Kant gründlich enttäuscht“ (117). Im zweiten Abschnitt (120–237) geht es um die Aktualität nachkantischer Religionsbegriffe. *Wilhelm Lütterfelds* arbeitet in seinem Beitrag die Unmöglichkeit einer „Trennung des Sittengesetzes vom Vernunftglauben an ein *summum bonum*, an Gott und an die Unsterblichkeit der Seele“ (131) bei Kant heraus und stellt das Programm einer säkularen Beerbung religiöser Tradition grundsätzlich in Frage. Wenn, so Lütterfelds, „die ‚Grenze zwischen den Universen des Glaubens und des Wissens‘ gerade nicht verwischt werden soll, was deren Porosität ausschließt, kann es eine säkulare ‚Aneignung‘ und ‚Erbschaft‘ der religiösen Semantik nicht geben“ (153). Zu einer ähnlichen Position gelangt *Ludwig Nagl*, der die viel diskutierte „Übersetzung religiöser in säkulare Sinngehalte“ vor dem Hintergrund des nordamerikanischen Pragmatismus diskutiert; er resümiert: „In der Semantik der *religiösen* Rede von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen bleibt [...] ein signifikanter Bedeutungsrest‘ (oder -kern?) unabgeholten bestehen, den jede nichtreduktiv operierende Religionsphilosophie präsent halten muss, wenn sie versucht, nicht bloß dem *öffentlich-säkularen* Minimalkonsens am Ort der stabilisierungsbedürftigen Verfassungsstaaten (in Zeiten der ‚entgleisenden Moderne‘) zuzuarbeiten, sondern demjenigen gerecht zu werden, was religiöse Menschen glauben (und was Philosophien von den Griechen bis weit hinein in die Moderne denkend zu untersuchen bemüht waren)“ (206).

Auch im dritten Abschnitt (238–298), der Habermas als kritischen Gesprächspartner zeitgenössischer Theologie würdigt, spielt der Topos „Übersetzung“ eine wichtige Rolle. *Walter Rabe* trifft einen wichtigen Nerv dieser „Übersetzungsdiskussion“, wenn er festhält: „Der

Wahrheitsanspruch der jüdisch-christlichen Überlieferung wird gewiss der *Probe sich stellen müssen*, ob er als *Glaube* der Rettung des Humanen dient; die profane Einwanderungsbehörde für religiöse Intuitionen wird dieser Probe sich ebenso wenig entziehen dürfen, es wäre doch denkbar, dass mit der vom *Weltwissen* ignorierten Unabgegoltenheit dieser Intuitionen der Mensch sich selbst verliert“ (258). Der vierte Abschnitt (299–365) befasst sich mit dem Thema „Religion in einer postsäkularen Gesellschaft“. Sorgfältig zeichnet *Thomas M. Schmidt* die „Wende“ in Habermas’ Einschätzung von Religion nach: „Die in der Theorie des kommunikativen Handelns vorherrschende stark evolutionistische These von der Verflüssigung der Substanz von Religion weicht einer schwach skeptisch-agnostischen Haltung gegenüber ihrem noch unausgeschöpften semantischen Potential“ (326). Dass Habermas’ in jüngerer Zeit differenziertere Sicht des Verhältnisses zwischen religiöser und säkularer Weltsicht nach wie vor eindeutig von Seiten der zweiten Perspektive her erfolgt – was bisweilen übersehen wird –, hat bereits *Magnus Striet* hervorgehoben (vgl. 271).

Interessant und aufschlussreich ist schließlich die „Replik auf Einwände, Reaktion auf Anregungen“ (366–414), in der Habermas auf jeden einzelnen Beitrag ausführlich eingeht und nochmals die „unmissverständliche Grenze zwischen Glauben und Wissen“ (407) als bleibende Herausforderung hervorhebt. Somit bietet dieser Sammelband einen spannenden, niveaureichen und differenzierten Diskurs über das Verständnis von Religion in der heutigen westlichen Gesellschaft und zugleich einen Dialog mit einem der bedeutendsten Denker der Gegenwart. Gefördert wird durch diese Auseinandersetzung vor allem „die Sensibilität für die Art von Fragen, die nicht schon dadurch verschwunden sind, dass sie nicht mehr metaphysisch beantwortet werden können“ (396, Anm. 37). Zu dieser schwierigen, von vielfachen Fundamentalismen bedrohten „Sensibilisierung“ leistet das vorliegende Buch einen für Philosophie und Theologie gleichermaßen wertvollen Diskussionsbeitrag.

Salzburg

Franz Gmainer-Pranzl

SPIRITUALITÄT

♦ Weismayer, Josef: Leben aus dem Geist Jesu. Grundzüge christlicher Spiritualität