

sie zu vernehmen weiß, begegnet Sch. nicht allein historisch, sondern wesentlich und existentiell.

Der vom Wechsel zwischen akademischer Vornehmheit zur tiefen Freundschaft gekennzeichnete Briefwechsel zwischen Sch. und Hans Walter Bähr verrät nicht nur Einblicke in die damalige universitäre Prominenz Tübingens und ihre Hochachtung vor dem Vortrag des prominenten Urwald doktors in der Universitätsstadt, sondern legt die Botschaft von der »Ehrfurcht vor dem Leben« in einer atomar bedrohten Zeit offen dar. Nun darf sich der Botschafter nicht nur über die Akzeptanz seiner Arbeiten über Jesus und Paulus freuen, sondern die Genugtuung über die Aufnahme seiner Friedensbotschaft in einer zwischen Natur und Gnade gespaltenen kirchlichen Atmosphäre zuinnerst genießen. Der Weg der Symphonie schließt in einem »lange vorbereiteten ruhigen Dur«, meint Sch. selbst (29). Dieser atmosphärische Horizont habe aber längst Indien und China einbezogen, wie die Denker dieser Länder rückgemeldet hätten, schreibt Sch. an Bähr. Sonst kaum anderenorts so durchsichtige Existenzzusammenhänge aus Leben und Wissenschaft des Lambarene-Doktors werden aus dem ausdrücklich als »ganz persönlich« deklarierten Briefwechsel mit Bähr gelesen werden können. Bis in die letzten Lebenstage Sch.s 1965 führt dieser Briefwechsel.

In alphabetischer Reihenfolge kommen die Briefpartner nun weiter zur Sprache. Karl Barth mit seiner Offenbarungstheologie und bekannten Kritik an der »saftigen Werkgerechtigkeit« der weitsichtigen Wirklichkeitsschau Sch.s fühlt sich am Ende diesem in manchem doch näher, als es scheinen mochte. Mit Rudolf Bultmann wird über die Leben-Jesu-Forschung korrespondiert, bis Helene Bultmann dem Warner vor dem Atomkrieg in letzter Stunde Sch. für viele Frauen und Mütter dankt.

Dazwischen schreiben der Frankfurter Hochstiftler Ernst Beutler, der um die Barth-Nachfolge besorgte Basler Willy Bremi, der in Sachen Kierkegaard vom Briefpartner gemaßregelte Martin Buber, der Marburger Karl Budde und Carl Jacob Burckhardt, der postum für den Orden »Pour le mérite« bewegende Gedenkworte im Rückblick auf Sch. spricht. Friedrich Curtius, in dessen Haus die Idee der »Wir Epigonen« geboren wurde, Adolf Deissmann, der wissenschaftliche Ökumeniker in früherer Zeit, Albert Einstein, dessen Ruf in »Appell an die Menschheit« und »Friede oder Atomkrieg« Sch.s nachklang, Rudolf Grabs, der Teilnehmer an dem bedeutsamen »Albert Schweitzer Gespräch Basel« 1967, und sogar Adolf von Harnack, jener »glänzendste Vertreter der liberalen Theologie in der Wilhelminischen Ära« (273), melden sich brieflich zu Wort.

Schließlich durften Werner Harkke, Mitglied der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Günter Haufe, »ein kritisch-konstruktiv denkender und handelnder Zeitgenosse« (299), und der erste deutsche Bundespräsident Theodor Heuss und seine Frau Elly Heuss Knapp, welche Sch. traute, in der Briefsammlung nicht fehlen. Adolf Jülicher, der erblindete und dessen Ansichten Schweitzer widersprechen musste, John F. Kennedy, dessen Atomesthaltung ihm alle Ehre macht und dessen »als Vater von zwei Kindern teile ich Ihre Besorgnisse (422) unvergessen ist, der 1936 nach USA emigrierte Philosophiegeschichtler Werner Jaeger und der später in Basel residierende medizinische und philosophische Fachkollege Karl Jaspers nicht fehlen.

In Auswahl wird die Korrespondenz mit dem Philosophen Oskar Kraus, der gesamte Briefwechsel mit Ulrich Neuenschwander und dem großen kritischen Kirchenmann und ehemaligen U-Bootkommandanten Martin Niemöller veröffentlicht. Linus Pauling, der Kampfgenosse Sch.s gegen die atomare Entwicklung, der wirkliche Freund Sch.s Oskar Pfister – über fast 50 Seiten –, und der hochdekorierte Max Planck finden als Briefpartner ihren Platz. Der Briefwechsel zwischen Martin Rade, dem Mitbegründer der »Christlichen Welt« und Sch. zeigt eher das Selbstbewusstsein damaliger kirchlicher Professorenschaft als wirkliches Problembewusstsein, wohingegen die Korrespondenzen mit Nathan Söderblom und dem ehemaligen Konfirmanden Herbert Spiegelberg tiefe menschliche Wärme verraten.

Der Briefwechsel Sch. – Eduard Spranger erreicht selbstverständlich wieder andere und dennoch bekannte Dimensionen, wie die Anrede Sprangers »Ehrfürchtig geliebter, treuer Freund« verrät. »Lieber, grosser Freund, es bleibt mir nur in Gedanken bei dir zu sein ... Dein Albert Schweitzer«. Was im Gemisch der Töne Sch. – Spranger unklar blieb, schälte sich im Briefwechsel mit Georg Wehrung heraus: Tief persönliche Erfahrungen und Bindungen bestimmen das Leben und die geistige Möglichkeit. Der umfangreiche abschließende Briefwechsel mit Martin Werner legt dafür auch beredtes Zeugnis ab. Fritz Buri, mein Freund und Lehrer, Herzmann Baur, mein Nachbar in der Pilger-

straße zu Basel, haben mir die Wahrheit der Berner theologischen Ethik bezeugt, die von Sch. zu mir in entscheidender Lebensphase hinüberkam. In unserem Garten des jüdischen Arzthauses in der Pilgerstraße stand damals das bronzene Reh als Leihgabe der Familie Heuss, welches uns mit einer großen Kriegs- und Nachkriegsgeschichte und mit dem Genius Sch. nicht nur historisch, sondern seinsmäßig verband.

Der Nachlass Sch.s ist nicht allein einer geschichtlichen Aufarbeitung, sondern der aktualisierenden Vergegenwärtigung in Theorie und Praxis wert.

Altenkirchen/Frankfurt am Main/Basel

Klaus Otte

## Philosophie, Religionsphilosophie

**Barth, Ulrich: Religion in der Moderne.** Tübingen: Mohr Siebeck 2003. X, 512 S. 8°. Kart. EUR 39,00. ISBN 3-16-147916-5.

Der Titel ist Programm: Da der Religionsbegriff das »gedankliche Organisationszentrum« der Theologie in der Moderne darstelle, zielt der Vf. damit auf das so konzipierte Zentrum. »Gott selbst« sei einer wissenschaftlichen Perspektive unzugänglich im Unterschied zur Religion als »konkretes Lebensphänomen« (VII).

Um dieses Zentrum gruppieren sich fünf mal drei Studien, die bis auf zwei Ausnahmen in den Jahren 1991–2002 bereits publiziert worden sind. Damit bietet der Band einerseits einen guten Überblick über die Facetten der Theologie des Vf.s, andererseits eine beinahe monographisch strukturierte Systematik von wesentlichen Aspekten des Religionsthemas:

Die erste Gruppe »Religion und Sinn« überschreibt die Studien »Was ist Religion? Sinndeutung zwischen Erfahrung und Letztbegründung«, »Theoriedimensionen des Religionsbegriffs. Die Binnenrelevanz der sogenannten Außenperspektiven« und die unveröffentlichte »Die sinntheoretischen Grundlagen des Religionsbegriffs. Problemgeschichtliche Hintergründe zum frühen Tillich« (89–123). Dem frühen Tillich (gemeint sind die 20er Jahre) sei die »erste sinntheoretische Konstruktion des Religionsbegriffs« zu verdanken (89), die daher von bleibender und maßgeblicher Bedeutung sei. Denn sofern die »Sinnsuche ein Grundbedürfnis allen bewußten Lebens« sei und die entsprechende »Sinnbewirtschaftung« die wesentliche Aufgabe sozialer Systeme darstelle (ebd.), wird Tillichs Religionstheorie damit zum zentralen Paradigma für das Programm des Vf.s.

Dass Tillich allerdings die erste *sinntheoretische* Religionstheorie entworfen habe, ist vermutlich nur dem plausibel, der sich sehr literal am expliziten *Sinnbegriff* orientiert. Wenn man der Eingangsthese folgte, dass Sinnsuche anthropologisch basal und konstitutiv sei und die entsprechend antwortenden sozialen Systeme durchaus älter als Tillich sind, erscheint die Orientierung am *Begriff* wenn nicht äußerlich, so doch verspätet. Dessen ungeachtet untersucht und entfaltet der Beitrag »problemgeschichtlich« erhellend die »Theoriekonstellation« (97), aus der Tillichs Entwurf sich entwickelte: Husserls intentionalitätstheoretischen Sinnbegriff, Freges Bestimmung von Sinn und Bedeutung, Rickerts »Gegenstand der Erkenntnis« sowie Lasks »Logik der Philosophie«. Bemerkenswert ist die damit vom Vf. entworfene Entwicklung der Sinntheorie hin zu ihrer hermeneutischen Dimension, die bei Lask zu einem »universalen Prinzip« erhoben werde: »Sinn ist das universale Medium der Verstehbarkeit des Seienden« (121). Das scheint umso weiterführender, als eine »weitergehende Letztbegründungsintention« bei Lask nicht mehr »auszumachen« sei (ebd.). Statt Tillichs Religionsbegriff daran anschließend zu untersuchen, lässt der Vf. eine Kurzversion

seiner eigenen Religionstheorie folgen, die sich ihrerseits der hermeneutischen Perspektive anschließt. Sinn als das universale Medium aller Selbst- und Weltauslegung bilde »den denkbar allgemeinsten Bezugspunkt der Religionsphilosophie« (122). Dafür entscheidend sei die »Unendlichkeitsdimension« von Sinn, die auf dessen »Transzendenzfähigkeit« einerseits beruhe, andererseits auf der »Unbestimmtheit von Sinn« (123), die damit als indirekt symbolproduktive Bestimmbarkeit in den Blick kommt. Dem folgend wären auch Formen des Nicht-Sinns, von dessen Durchstreichung etwa in ästhetischen Praktiken, religionstheoretisch relevant (vgl. 235 ff.). Ästhetische Figuren und Gesten der »Unterbrechung« oder der »Widerfahrnisse« (261) sind dann allerdings nicht ohne weiteres als Figuren der »Anschaulichkeit« und »Erlebnistiefe« zu deuten (262). Vielmehr wäre dem Sinn ein qualifizierter Antagonist gegenüberzustellen, wie dem Verstehen das Nichtverstehen.

Die zweite Gruppe »Religion und Moderne« versammelt die Studien »Säkularisierung und Moderne. Die soziokulturelle Transformation der Religion«, »Die Umformungskrise des modernen Protestantismus. Beobachtungen zur Christentumstheorie Falk Wagners« und drittens die unveröffentlichte Studie »Semantischer Interpretationismus. Die andere Selbstkorrektur der Analytischen Philosophie« (201–232). Letztere unternimmt es, den Grundbegriff der »deutungstheoretische[n] Konzeption« des Vf.s zu entfalten: den Begriff der »Deutung bzw. Interpretation« (201). Damit schließt sie an die Erörterung des Sinnbegriffs an und führt deren hermeneutische Perspektive weiter aus. Dabei setzt der Vf. seine hermeneutische Generalthese voraus: »Verstehen ist immer das Resultat von Deutungsleistungen, oder umgekehrt: Interpretation ist diejenige Tätigkeit, die auf Verstehen zielt« (ebd.). Das allerdings ist mitnichten unstrittig. Denn wenn man sich gleichsam »unmittelbar auf etwas versteht (wie J. Simons »Philosophie des Zeichens« entfaltet), ist nicht jedes Verstehen eine Deutungsleistung. Und umgekehrt muss nicht jede Interpretation auf »Verstehen« zielen, sondern kann – wie in technischen oder juristischen Zusammenhängen – lediglich ein Funktionieren der Semiose intendieren.

Statt seine These zu diskutieren, stellt der Vf. klar und kritisch die Problemgeschichte des nordamerikanischen Interpretationismus dar, maßgeblich Quines Theorie der radikalen Übersetzung (205 ff.), dessen Schüler Donald Davidson in seinen spezifischen Abweichungen von seinem Lehrer (210 ff.), Hilary Putnam (220 ff., nicht dessen neuere Entwicklung) und schließlich als Sonderfall Nelson Goodman (226 ff.). Leider belässt es der Vf. bei der Erhebung so prägnanter wie interpretationsbedürftiger Verdichtungen wie am Beispiel Goodmans, dessen Interpretationstheorie sich in den Thesen vom »Welterzeugungscharakter und vom prinzipiellen Pluralismus symbolischer Repräsentation« zusammenfassen lasse (229). Der Vf. bleibt hier konsequent problemgeschichtlich und weist weiterführend auf die deutschsprachigen Versionen des Interpretationismus hin: Hans Lenk und Günter Abel (von denen der Vf. 2002 bereits explizit Gebrauch machte, vgl. 73–76).

Wenn spätestens seit Putnam »der« Interpretationismus eine Theorie von Verstehen und Interpretation darstellt, die die schlechte Alternative von Essentialismus und Relativismus überwinde (226), bietet das für eine subjektivitätstheoretisch begründete Deutungstheorie erhebliche Möglichkeiten. »Einer deutungstheoretisch angelegten Religionskonzeption kommt der semantische Interpretationismus begreiflicherweise wie gerufen, verhilft er ihr doch unbeabsichtigt zur Verbreiterung ihrer Plausibilitätsbasis« (231). Gewonnen ist damit erfreulicherweise eine nachhaltige Überschreitung der klassischen analytischen Philosophie. Dieser Gewinn ist allerdings kaum zu halten, ohne auch das bewusstseinstheoretische Paradigma (vgl. 231) und die mitgesetzte Subjektivitätstheorie als historische und mögliche, aber weder maßgeb-

liche noch entscheidende Interpretationskonstrukte zu relativieren (jenseits von Essentialismus und Relativismus allerdings).

Die dritte Gruppe »Religion und Subjektivität« beinhaltet die bereits publizierten Studien »Religion und ästhetische Erfahrung. Interdependenzen symbolischer Erlebniskultur«, »Cartesianische oder hermeneutische Subjektivität. Heideggers Beitrag zu einer Theorie der Selbstdeutung« und »Von der Ethiktheologie zum System religiöser Deutungswelten. Pantheismusstreit, Atheismusstreit und Fichtes Konsequenzen«.

Die vierte Gruppe »Religion und Autonomie« beinhaltet die bereits publizierten Studien »Die religiöse Dimension des Ethischen. Grundzüge einer christlichen Verantwortungsethik«, »Herkunft und Bedeutung des Menschenwürdekonzepts. Der Wandel der Gottebenbildlichkeitsvorstellung«, »Die Antinomien des modernen Kapitalismus. Wirtschaftsethische Überlegungen im Anschluß an Max Weber«.

Die fünfte Gruppe »Religion und Naturwissenschaft« beinhaltet die bereits publizierten Studien »Abschied von der Kosmologie. Welterklärung und religiöse Endlichkeitsreflexion«, »Gehirn und Geist. Transzendentalphilosophie und Evolutionstheorie« und »Gott und Natur. Schellings metaphysische Deutung der Evolution«.

Sinn, Moderne, Subjektivität, Autonomie und Naturwissenschaft als die fünf Aspekte eines Verständnisses von Religion in der Moderne sind so plausibel wie erwartbar. Dass damit noch einiges zu wünschen wie zu denken übrig bleibt, ist allerdings wohl ebenso plausibel wie erwartbar. Dass etwa die mehr oder minder vergeblichen Überschreitungen der Moderne wie die Krisen der Subjektivität und Autonomie zu Fragen nach Fremdheit, Pluralismus, Gewalt oder den Anderen der Kultur führen, ist in der Spätmoderne kaum zu bestreiten. Demgegenüber sind die fünf Topoi des Vf.s merklich normativ besetzt, wenn nicht teleologisch konstruiert – und daher so erhellend wie wohl nur demjenigen zureichend, der von den entsprechenden Voraussetzungen schon zuvor überzeugt war.

Konstanz

Philipp Stoellger

**Bloemendaal, Peter Frederik: Grammars of Faith. A Critical Evaluation of D. Z. Phillips's Philosophy of Religion.** Leuven-Paris-Dudley: Peeters 2006. XIV, 444 S. gr.8° = Studies in Philosophical Theology, 31. Kart. EUR 43,00. ISBN 978-90-429-1744-6.

P. F. Bloemendaal hält, was er verspricht. Der Untertitel seines Buches stellt eine »critical evaluation« der Religionsphilosophie Dewi Z. Phillips' in Aussicht, und B. ist es tatsächlich gelungen, eine wohlwollende Darstellung mit profunder Kritik zu verbinden. Dies ist nicht selbstverständlich, blieb doch den als »Wittgensteinian Fideists« etikettierten Philosophen eine konstruktive Rezeption meist verwehrt. Als deren Hauptvertreter wurde daher Phillips eher als Unruhestifter, denn als bereichernder Gesprächspartner wahrgenommen. Dass das eine das andere nicht ausschließen muss, versucht B.s differenzierte Studie einsichtig darzulegen.

In dem ersten der drei in Umfang und Gewichtung sehr unterschiedlichen Teile arbeitet sich B. chronologisch durch Wittgensteins Werk vor (1–99). Mit Blick auf Phillips legt er den Schwerpunkt zunächst auf den Begriff des Sprachspiels. Hier wird zu bedenken gegeben, dass bei aller Varianz dieses Begriffes Wittgenstein das Missverständnis nicht vermieden habe, es handle sich um »distinct units« (61), die voneinander isolierbare linguistische Größen konstituierten. Ferner unterstreicht B. das vor allem in den *Philosophischen Untersuchungen* ausgeführte Philosophieverständnis, welches am Verstehen unterschiedlicher Sprachhandlungen orientiert sei und eine »Übersicht« dieser zum Ziel habe (vgl. PU, 122).

Bedenkt man, dass dieser Teil seine Berechtigung allein aus der Einordnung Phillips' verzweigter Gedankengänge bezieht und