

wesentliche Struktur des gedanklichen Weges von einer ersten metaphysischen Erfahrung zu den nicht im gleichen Sinn erfahrbaren metaphysischen Gründen aufzuweisen. Es ist klar, daß dieser Weg nicht eine bloße Analyse des in der metaphysischen Erfahrung Gegebenen sein kann, sondern eine Synthese erfordert, eine Einsicht, daß das Erfahrene als Bedingung seiner Möglichkeit etwas anderes voraussetzt, auch wenn dieses andere sich empirisch nicht aufweisen läßt. D. h. also: Es ist eine „Synthesis a priori“ erforderlich. In diesem Sinn schreibt Kant: „So besteht Metaphysik wenigstens ihrem Zwecke nach aus lauter synthetischen Sätzen a priori“ (KrV B 18). Indem Kant allerdings eine solche Synthese allein im Bereich der Erscheinungen gelten läßt, hat er sich den Weg zu einer Metaphysik als Wissenschaft verbaut. Die Vernunft als *noûs* im Sinne Platons und Aristoteles' und als *intellectus* (im Unterschied zur *ratio*) des Thomas ist geeignet. Der Verf. leugnet sie nicht, sondern schweigt sich über sie und ihre Bedeutung aus. Und so fürchte ich, daß mancher Leser zwar gern zugeben wird, daß die Metaphysik im Vergleich mit den empirischen Wissenschaften etwas „*sui generis*“ ist; ob aber auch „*Wissenschaft sui generis*“? Im Rahmen einer Besprechung ist es natürlich unmöglich, die Begründung dieses Anspruchs darzulegen. Der Verf. dieser Besprechung hat sich in seinem Buch „Grundfragen der Erkenntnis“ um eine solche Begründung bemüht.

J. de Vries S. J.

*Scherer, Georg u. a., Studien zum Problem der Identität* (Forschungsberichte des Landes Nordrhein-Westf., hrsg. v. Minister f. Wissenschaft und Forschung 3098; Fachgruppe Geisteswissenschaften). Opladen: Westdeutscher Verlag 1982. XIV/629 S.

Im Vorwort stellt G. Scherer das Ergebnis der Forschungen vor, die 1975–1980 zum Thema der Identität getätigt wurden. Er zeigt, wie sich die ursprünglich intendierten Fragerichtungen geändert haben und wie sich dieser Band von dem von Marquard und Stierli zum selben Thema herausgegebenen Sammelband unterscheidet: durch stärkere Konzentration, aber geringere inhaltliche Fülle. Wer an Teamarbeit interdisziplinärer Art interessiert ist, wird das Vorwort mit Nutzen lesen.

Scherer selbst schreibt über „Identität und Sinn“ (1–203) in ihrer Einheit und ihrem Unterschied. Er stellt die Frage vom Menschen her. Dennoch kann das Thema nach ihm nicht ohne ontologischen Ansatz bewältigt werden. Zu diesem Zweck sucht er die Transzendentalien-Lehre von Thomas von Aquin in der Richtung seiner Frage weiterzudenken. Es ist ein Weiterdenken, das aus der Tiefe des zu Denkenden geschieht, ohne es zu verfälschen. Identität und Sinn gehören trotz ihrer Differenz (wer bin ich – wozu bin ich) zusammen: sie umgreifen sich gegenseitig. Dieses Zusammenspiel behandelt Sch. durch die transzendentalen Namen des Seins bei Thomas von Aquin, insbesondere in Bezug auf die Wahrheit, das Gute und das sie mit sich vermittelnde Schöne, die alle auf das absolut Wahre, Gute, Schöne verweisen. Im folgenden sei auf einiges hingewiesen, was dem Ref. besonders bemerkenswert erschien. Es zeigt sich u. a., daß die Seinshöhe eines Seienden, z. B. des Menschen im Vergleich zu anderen Lebewesen, in erster Linie nicht durch größere Komplexität, sondern durch größere Identität mit sich bedingt ist (38/9). Selbstbesitz des Seins ist aber nicht Verschlossenheit; Offenheit im Gegenüber zu anderem Seienden gehört vielmehr zur selben Seinsaktualität (56). Mit Recht wendet sich Sch. gegen die Auffassung Pöhltners, der den Wechselbezug von Intellekt und Wille dem Verhältnis von Wesenheit und Sein entsprechen läßt. Wesenheit ist keine dem Sein äußere Begrenzung (102–3). Von größter geschichtlicher Tragweite ist der Zusammenhang von Sinnerfassung des Seins mit dem biologischen Trieb der Selbsterhaltung, der dem Menschen ohne jene Sinnerfassung keine Sicherheit gewährt, was für den Einzelnen und die Menschheit als Ganzes gilt (110). Die in der Kultur sich zeigende Ungebundenheit der vernünftigen Kreatur beruht auf ihrer Zuweisung zum absolut Guten (138). Ohne Transzendenzerfahrungen werden Mensch und Natur um eine wesentliche Dimension verkürzt und zum bloß auszubeutenden Material (131). Sch.s Überlegungen, die auch in Beziehung zu heutigen Denkbewegungen gesetzt werden, münden aus in die begriffliche Unterscheidung von Identität als teleologische Sinnidentität (die geglückte Übereinstimmung des Menschen mit sich selbst), von logischer Identität (des Gedachten mit sich selbst), die auch in jeder Dialektik vorausgesetzt wird, von ontischer Identität, die auf dem die Subsistenz eines

Seienden begründenden Seinsakt beruht. Sch. nennt diese ontische Identität, weil sie der teleologischen uneinholbar vorausliegt, auch archaische Identität. – Leider enthält Sch.s Text, zumal von der Mitte ab und in den lateinischen Zitaten, eine Menge oft auch sinnstörender Schreibfehler; ich sage Schreib- nicht Druckfehler, da es sich um einen Lichtsatz handelt. – C. F. Gethmann untersucht in seiner Abhandlung „Transzendentalphilosophie – Fundamentalontologie – Anthropologie“ (205–259) die Aporetik der transzendentalphilosophischen Subjekttheorie im Hinblick auf die Frage nach dem Sein des Konstituierenden. Die Subjektivität des Subjekts bleibt bei Kant anonym. Bei Fichte aber führt sie in eine unaufhebbare Aporie. Die Denkbemühungen des 19. und beginnenden 20. Jhs sind Lösungsversuche der Frage nach der Subjektivität des Subjekts. Bei Heidegger stellt sie sich als Frage nach dem Sein des Daseins dar. Sorge, fundamentalontologisch verstanden, erweist dieses Sein als In-der-Welt-sein, nicht als Setzung. Das Wesen des Subjekts ist das Sich-als-Gesetztsein-Setzen, und zwar in der Offenheit zum Horizont des Seins. Die weitere Analyse der Sorge führt zur Zeitlichkeit in Auseinandersetzung mit Kants Lehre von der transzendentalen Einbildungskraft. Nach G. ist eine phänomenologische Philosophie im Sinne einer Rekonstruktion von Ausgrenzungsgenesen unter Vermeidung der Paradoxie einer nichtmundanen Subjektivität denkbar. – W. Krewanis Untersuchung „Dasein, Ich und Welt“ (261–443) kreist um das Problem von Ich und Welt in Heideggers „Sein und Zeit“ und bei Descartes. Mehr kann darüber hier nicht gesagt werden, da der unzumutbare Kleindruck für ältere Leute nur mit der Lupe zu lesen und Augen-schädlich ist. – H. J. Heckelei stellt „Erfahrung und Identität im Denken Franz Rosenzweigs“ (466–478) dar. Das Problem der Identität entsteht immer im Anblick und an der Erfahrung von Nichtidentität. So auch bei Rosenzweig. Das erste Anliegen seines Werkes „Der Stern der Erlösung“ ist die Zerstörung der idealistischen These, das Denken vermöge das All zu erkennen, eben weil alles Eines sei (455). Mit seiner Kritik schließt er sich an Kierkegaard und Nietzsche an. Philosophie sei nicht bloßes Denken, sondern Sache des ganzen Menschen, zu dem auch die Erfahrung von Offenbarung und Glaube gehöre (450). Der Mensch bleibe als dieser Einzelne und dem Tod verfallene außerhalb des gedachten Alls. Das Denken selbst aber stehe als Vielheitliches einer Vielheit des Weltseins gegenüber. Es ist nur die Einheit zweier Vielheiten (455). Das aber gebe Platz für ein Absolutes außer der Welt und dem Menschen, für Gott (460), damit aber auch Platz für eine trotzige Leugnung Gottes und der Macht seiner Freiheit (461). Unbedingte, absolute Einheit ist allein in Gott zu finden. Gott, Welt, Mensch werden als drei erfahren. Wie aber kommt es zur Einheit des All dieser drei? (462). Durch die Erfahrung, daß sie alle drei als Tatsächlichkeiten in ihrer Beziehung zueinander erfahren werden (464). Diese Beziehungen sind Schöpfung, Offenbarung und Erlösung. Auf diesem Grund entwirft R. eine Anthropologie, Ethik und Geschichtstheologie (466–478). Am Ende steht die ‚beseelte Allheit‘ von Welt und Mensch end-gültig in der Allheit des namenlosen Einen Gottes. – H. stellt R. dar, ohne selbst Stellung zu nehmen.

St. M. Wittschier schreibt über „Partizipative Identität. Ein theologischer Versuch zum ‚ICH BIN‘ nach dem Johannes-Evangelium“ (479–530). Das ICH BIN als Präsenz im absoluten Sinn, nicht nur im Bezug auf bestimmte Prädikate, durchzieht das gesamte Joh Evangelium (481). Dieser ICH BIN ist in dieser Welt und zugleich nicht von dieser Welt: er ist vom Vater in dieser Welt und geht mit den Seinen im Geist zum Vater: er ist Weg von her und zu hin (485). Verankert ist das ICH BIN in Ex. 3,14. Trotz allen Mitschwingens anderer Bedeutungen, wie etwa der absoluten Geschichtsmächtigkeit, sieht W. darin mit Recht die Erscheinung absoluter Identität (489). Mitgeprägt wurde das johanneische ICH BIN vom ICH BIN (es) des Deutero-Jesaia (490). Im Hinblick auf die Prädikatsaussagen geht aber die Ich-Rede auch auf eine nicht auf die Bibel beschränkte altorientalische Sultradition zurück (493). Vor allem aber knüpft das johanneische ICH BIN an die ICH BIN-Prädikation der synoptischen Evangelien an (495). – Der wahren Identität des ICH BIN Jesu steht bei Johannes die falsche Identität der Welt gegenüber, die nicht im Absoluten, sondern im je Eigenen wurzelt. Sie bringt Finsternis, Sünde und Tod mit sich (497). Die wahre Identität Jesu ist partizipativ. Die hypostatische Union ist partizipative Zeitigung, durch die Zeit sich eröffnende Sinn-Identität: teleologische Dimension (518); sie ist vor und in der Zeit gegebene Person-Identität: ontische Dimension (520); sie ist durch, vor und in der Zeit bewußte Ich-Identität: ontologische Dimension (523). Der Name, der alle drei Dimensionen

umfaßt, heißt ICH BIN: ICH (Der-Ich-war-und-Sein-werde)BIN (530). – Die Anmerkungen bringen das Gesagte in vielfältige Beziehungen zur einschlägigen Literatur. Hinderlich ist hier wie in den anderen Beiträgen die Trennung von Text und Anmerkungen.  
W. Brugger S. J.

Religion als Problem der Aufklärung. Eine Bilanz aus der religionstheoretischen Forschung. Hrsg. *Trutz Rendtorff*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1980. 257 S.

Schon der Titel dieses Sammelbandes enthält ein Programm: Er kehrt die übliche Fragestellung um und betrachtet die Religion als ungelöstes Problem für die Aufklärung, denn „weder ist Religion in dem uns bekannten machtvollen Einflußbereich neuzeitlicher Aufklärung verschwunden noch ist es gelungen, Religion in die Wirklichkeitserklärungen der der Aufklärung verpflichteten Wissenschaften aufzuheben“ (7). Die Vielfalt der Teilnehmer an dem hier dokumentierten Kolloquium sichert eine umfassende Behandlung des thematisierten Problems.

Den Einsatz bilden Überlegungen zur Phänomenologie der Religion bzw. zur Religionswissenschaft. Dabei dürfte *A. Vergote* den wohl informativsten Beitrag beige-steuert haben, in dem er „neue Perspektiven in den Religionswissenschaften“ umfassend darstellt (36–51). Ein äußerst interessanter Disput findet seinen Niederschlag im umfangreichen II. Teil, der die Frage „Religion – Produkt des Menschen?“ zum Gegenstand hat und in der Behandlung dieses Problems soziologische wie theologische Religionstheorie zur Sprache bringt. Sehr anregend, gelegentlich allerdings (trotz seines beachtlichen Umfangs!) allzu aphoristisch geraten sind die Überlegungen *G. Sauters*, der sich der „Sinnfrage“ in religionstheoretischer wie theologischer Hinsicht annimmt (69–106). Die dabei angebrachten Differenzierungen des vielschichtigen Sinnbegriffs gehören zum Besten, was dieser Band zu bieten hat. Mit unvermittelter Härte skizziert sodann *G. Dux* in einer wissenssoziologischen Kritik den historischen Stand der Religion bzw. deren „Ende“ (107–129). Sein eher subjektivistisches Schema, das Religion letztlich als Produkt und vergegenständlichte Projektion menschlichen Handelns versteht und so als überholt bezeichnet, findet in verschiedenen anschließenden Äußerungen deutliche Kritik. Klärend und ordnend, kompetent wertend und zugleich in sympathischer Weise um Verständnis bemüht zeigt sich der (leider sehr kurze) Diskussionsbeitrag *W. Pannenberg*s (151–157). – Ein III. Teil problematisiert die „Religion ‚nach‘ der Aufklärung“. *H. Lübke* orientiert sich an N. Luhmanns Funktionsbestimmung der Religion als „Kontingenzbewältigungspraxis“, welche sich als ebenso „aufklärungsresistent“ wie „säkularisierungsresistent“ zeige (175 u. ö.; insgesamt 165–184). In einem engagierten Beitrag präzisiert *T. Rendtorff* schließlich die (im Thema deutlich angesprochene) Infragestellung der Aufklärung selbst durch das sich durchhaltende Phänomen der Religion: „Religion nach der Aufklärung macht auf den kontingenten und insofern begrenzbaren Charakter von Aufklärung selbst aufmerksam und kann insofern dazu beitragen, unseren Begriff von Aufklärung zu erhellen. In diesem Sinne ist es nützlich, Aufklärung selbst als ein Ereignis innerhalb der Religionsgeschichte des Christentums zu begreifen.“ (201; insgesamt 185–201). Die hier ansatzweise geforderte, jedoch kaum geleistete „Aufklärung über die Aufklärung“ führt *G. Rohrmoser* in seiner Besinnung auf die Zusammenhänge von Politik und Religion am Ende der Aufklärung ein wenig weiter (202–217). Den Beschluß bilden zwei programmatische Beiträge über die schwierige Erforschung der Religion als „empirisches Datum“ von *A. Vergote* und *G. Schmidchen*. – So wertvoll die einzelnen Beiträge dieses Bandes auch im einzelnen sein mögen, so legt man das Buch doch insgesamt recht unbefriedigt zur Seite. Die zuvor von Rendtorff und Rohrmoser angesprochene und im Thema formulierte Rückfrage der Religion nach Struktur und Würdigung von Aufklärung ist nur ansatzweise geleistet. Dabei wird man zugleich bemängeln müssen, daß sowohl „Religion“ als auch „Aufklärung“ nur unzureichend in den einzelnen Beiträgen geklärt und umschrieben werden, zumal man auf Schritt und Tritt spürt, daß in dieser Hinsicht mit sehr unterschiedlichen Konzepten gearbeitet wird. Das kann kaum verwundern, da zugleich ein gewisses historisches Defizit bemerkbar wird; weithin präsent ist die Religionskritik des 19. Jh.s, weniger aber die originelle (und mit späteren Zeiten nicht unbedingt vergleichbare bzw. vereinbare) Fragestellung der frühen Aufklärung im 18. und beginnenden 19. Jh. Wenigstens ein Beitrag hätte sich dieses bedrängenden Problems annehmen müssen,