

z. B. die Zacken. Das Vehikel dieser Fähigkeit des Schlüssels ist die Formbeständigkeit und Festigkeit seiner physikalischen Struktur. Menschen sind lebende Organismen mit bestimmten Fähigkeiten. Der menschliche Geist im allgemeinen ist ein Vermögen, das das Ausüben bestimmter Fähigkeiten ermöglicht (der Geist ist in diesem Sinne eine Fähigkeit zweiter Ordnung). Die Ausübung einer Fähigkeit, beispielsweise deutsch zu sprechen, muß unterschieden werden von der Fähigkeit selbst. Diese Fähigkeit wird dem ganzen Menschen zugesprochen, nicht bloß z. B. seinem Sprachzentrum in der linken Hirnhälfte. Das Vehikel des menschlichen Geistes hingegen ist das Nervensystem, insbesondere das Gehirn. Genausowenig wie man für die Fähigkeit des Schlüssels, ein Schloß zu öffnen, etwas Magisch-Geisterhaftes annehmen muß, muß man für die Fähigkeit, eine Sprache zu erlernen, einen Geist in der Maschine annehmen. Bei beiden Fähigkeiten handelt es sich andererseits gerade eben nicht um physische Objekte, die man vermessen, wiegen oder zerschneiden könnte. (Wie viele Zentimeter mißt die *Fähigkeit* zu sprechen?) Eindeutig physische Objekte sind hingegen die Vehikel der Fähigkeiten. Um typische Denkfehler zu vermeiden, sind Fähigkeit und Vehikel daher begrifflich in ihrer Eigenständigkeit zu bewahren. Materialismus ist Reduktionismus auf aktualisierte physische Vehikel von Fähigkeiten. Behaviorismus ist Reduktionismus auf aktualisierte Ausführung von Fähigkeiten. Cartesischer Mentalismus ist die Hypostasierung von Fähigkeiten zu aktualisierten Substanzen. Den Fehlinterpretationen liegt also die Aktualisierungstendenz zugrunde. Man kann auch sagen: es würde jeweils ein Kategorienfehler begangen. Der Unterschied zwischen einer Fähigkeit und ihrer Anwendung beispielsweise ist ein kategorialer Unterschied, den der Behaviorist nicht erkannt hat. Die Aufgabe des Philosophen ist es, solche Kategorienfehler zu beschreiben. Wittgenstein und Ryle waren Meister darin, falsche Hypostasierungen und Aktualisierungen zu entdecken, obwohl bei beiden diese Fähigkeit gerade dann deutlich abnahm, wenn es um die Entlarvung behavioristischer Kategorienfehler ging. Davon konnte sich damals wohl niemand befreien. In der heutigen Zeit scheint hingegen besonders in bestimmten Kreisen der „Künstlichen Intelligenz“ eine neue Form der cartesischen Hypostasierung Kredit zu genießen, man spricht z. B. wieder von der angeborenen Sprache des Geistes („Mentalese“). Hilary Putnam hat sinngemäß einmal gesagt, daß eine (wenn nicht *die*) Grundlage aller philosophischen Debatten die Possibillienlehre sei. Dieses Jahrhundert belegt diesen Verdacht, man denke an Dispositionsprädikate, Mögliche Welten, Hineinquantifizieren in modale Kontexte, etc. ... Das vorliegende Buch zeigt auf, daß diese These auch für die Philosophie des Geistes gilt: Nenne mir deine Possibillienlehre, und ich nenne dir deine Philosophie des Geistes. Hume beispielsweise hielt die Unterscheidung von Fähigkeiten und ihrer Ausübung für „frivolous“. Man könnte das alles für eitles Philosophengezänk halten, wenn nicht in besonderem Maße die jeweils aktuelle Philosophie des Geistes (mit einiger Verzögerung) auch das ganze kulturelle Umfeld sichtbar „einfärbte“. Die moderne Theologie beispielsweise orientiert sich nicht unerheblich am neuzeitlichen Subjektbegriff und damit auch an Descartes' Mythos; und die mahnenden Stimmen häufen sich (z. B. E. Jüngel), allerdings fehlen oft die Alternativen. Daß auch Wittgenstein eine Hilfe sein könnte, ist hierzulande kaum bekannt. Fergus Kerr hatte allerdings schon vor einiger Zeit in seinem aufschlußreichen Buch „Theology after Wittgenstein“ Anregungen gegeben, wie der cartesische Mythos diagnostiziert und aus der Theologie vertrieben werden könnte. Das vorliegende Buch eines Philosophen, der vor vielen Jahren seine ersten Denkschritte in der Tradition der Jesuiten gemacht hat, könnte auch in dieser interdisziplinären Hinsicht eine wertvolle Bereicherung sein.

G. BRÜNTRUP S. J.

VOLZ, HEIDEMARIE, *Zum Problem einer transzendentalen Begründbarkeit des Theismus* (Studien zur Religionsphilosophie und zur Religionswissenschaft 4). Altenberge: Telos 1988. 222 S.

Die vorliegende Arbeit (aus einer Dissertation entstanden?) stellt sich die Aufgabe, den „Theismus als von Wissenschaftlichkeit nicht zu isolierende Grundhaltung ... mit Hilfe transzendentaler Reflexion“ (15) aufzuweisen. Das Buch hat vier Teile. Im ersten



(Zum Wandel des Theismusverständnisses: Fichtes Atheismusstreit und seine transzendentalphilosophischen Voraussetzungen, 17–66) wird aufgewiesen, wie Fichte sich gegen einen *Gottesbeweis* sträubt. Er lehnt es ab, daß „der Glaube an Gott erst in die Menschheit hineingebracht und ihr andemonstrirt werden“ (41) soll. Gott – vor allem als moralische Weltordnung – wird vielmehr als das Fundament jeder Erkenntnis schon vorausgesetzt. Freilich muß diese Voraussetzung verifiziert und reflektiert werden. Im zweiten Teil des vorliegenden Buches (Das theismuskonstituierende Element unter der Voraussetzung des transzendentalen Ansatzes, 67–145) geht die Autorin der Frage nach, wie Fichte Freiheit, Moralität, Glaube, moralische Weltordnung, Erkenntnis usw. auf ihre Bedingungen befragt und damit transzendental begründet. Letztlich ist die transzendente Bedingung solcher menschlichen Grundhaltungen Gott bzw. das Absolute. Zugleich zeigt V., daß die sog. „transzendente Richtung“ in der katholischen Philosophie und Theologie (Maréchal, Siewerth, Rahner, Lotz, Coreth) auf den Spuren von Fichte wandelt und in seinem Sinne denkt. Dies wird am Beispiel von K. Rahner aufgezeigt (116–145). „So wie Fichte die ‚Gottesbeweise‘ in der im und durch das Subjekt vernehmbaren ‚moralischen Weltordnung‘ auf ihren eigentlichen Stützpunkt stellt und sie im reflexiven Sinne als überflüssig erklärt, verweist Rahner auf die in und durch das Subjekt vollziehbare ‚transzendente Erfahrung‘ als die eigentliche Grundlage, die das reflexive Begründen immer als etwas Sekundäres ausweist; ‚transzendente Gotteserkenntnis‘ geschieht nach Rahner ‚in geschichtlicher Verfaßtheit‘, ist kein ‚Ereignis reflexiver Art‘, sondern ‚ursprüngliche Erkenntnis“ (135). Daß eine solche transzendente Gotteserkenntnis mit Problemen verbunden, zumindest aber ungewohnt ist, darauf haben Autoren wie B. Lakebrink, P. Eicher und H. Striwe hingewiesen. Im dritten Teil ihrer Arbeit (Zur Problematik der Begründung des transzendentalen Ansatzes als Grundlage des Theismus, 146–191) versucht V. mit Berufung auf F. von Kutschera und W. Cramer das Thematische (= reflexive Begründen) und das Unthematische (= Horizont des Denkens bzw. Woraufhin der Denkbewegung) bei den Gottesbeweisen zu erläutern. Der vierte, m. E. zu kurze, Teil (Postanalytisches Transzendentalitätsverständnis als Basis des Theismus, 192–209) endet mit der Forderung, daß die Philosophie das Verhältnis von Rationalem (= das Thematische) und Prärationalem (= das Unthematische) bei der Gotteserkenntnis neu zu durchdenken habe. Ein Literaturverzeichnis (211–216) und ein Sachregister (217–222) schließen das Buch ab. Eine kleine Aussetzung: Sehr eigenwillig ist die Art der Zitation. So werden z. B. bei Artikeln und Aufsätzen im Literaturverzeichnis keine Seitenzahlen angegeben. Auch ist die Zitation häufig fehlerhaft. So ist z. B. das sehr oft zitierte Buch „Hörer des Wortes“ von K. Rahner nicht 1963, sondern bereits 1941 erschienen.

R. SEBOTT S. J.

PANNENBERG, WOLFHART, *Metaphysik und Gottesgedanke*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1988. 100 S.

Angesichts der Tatsache, daß in den letzten Jahren von vielen Seiten die Notwendigkeit betont wird, „die jahrzehntlang kaum behandelten Themen der Metaphysik ... aufs neue zum Gegenstand der Bemühung des Denkens zu machen“ (5), unternimmt es Pannenberg, im Blick auf die Bestreitung der Metaphysik nicht nur im theologischen Denken, sondern auch in der Gegenwartsphilosophie erneut nach der Legitimität metaphysischen Denkens zu fragen.

Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist die Heideggersche Metaphysikkritik. Was Heidegger der Metaphysik bekanntlich vorwirft, ist deren onto-theologische Ausrichtung, die s. E. theologisch wie ontologisch gleichermaßen verfehlt ist. Theologisch verfehlt ist sie deshalb, weil der Mensch zu dem als *causa sui* gedachten Gott weder beten noch ihm opfern könne, ontologisch verfehlt ist sie deshalb, weil die ontologische Differenz von Sein und Seiendem nicht angemessen gedacht wird, wenn, wie in der Metaphysik üblich, Gott qua Sein als Grund des Seienden gedacht wird. P. hält diese Kritik allerdings nicht für zutreffend. Wenn es für Heidegger ein Problem darstellt, wie Gott überhaupt in die Philosophie kommt, dann hängt das s. E. damit zusammen, daß er die „aristotelische Seinsfrage zum Grund der Philosophie überhaupt erklärt(e)