

mich, hier bin ich. Das setzt ihn unter der Herrschaft des Seins dem Verdacht der Heuchelei aus. Und doch bedarf es solcher Enormität bereits „für das bisfischen Menschlichkeit, das die Erde ziert, und sei es auch nur aus bloßer Höflichkeit ...“ (394). Erst recht ist sie nötig, damit der Krieg gegen den Krieg nicht seinerseits verkommt: „für das bisfischen Grausamkeit, das unsere Hände verweigert haben“. – Der Schlußabsatz spricht erneut Gott an: „nach den Tode eines bestimmten, die Hinterwelten bewohnenden“, deckt die Geiselschaft die Spur eines „immer schon ‚Er‘“ auf, zu dem weder Namen für Seiendes noch Verben für Sein passen: *Pro-nomen*, dessen Siegel alles Nennbare trägt.

Wir haben, wie gesagt, inzwischen spätere Schriften in Übersetzung vorliegen; aber mit ihnen ist dies Grund-Werk nicht überholt. Der Übersetzer verdient allen Dank für sein „schönes Wagnis“ (16, 226 f.). Ich erlaube mir Hinweise für die nächste Auflage: 33<sup>4</sup> Z. 8 v. u.: in ihr (?) 43 Z. 8 ff.: „einer Antwort, die einer Provokation antwortet, die nicht thematisierbar und daher Nicht-Berufung ...“; 48 Z. 8: dem Einstehen; 50 Z. 2: sich abspielt?; 99 Z I: warum statt des „potenziert“ nicht wörtlich: „sein des sein“ oder „es“ (bzw. „die Weise [102 unten], wie sein ist“: ebenso 103 Abs. 3; 110 Z. 17: zu nehmende; 172 Z 5: deren; 191 Z 22: zu? 231 Z. 7 v. u.: auszurenken? (Vorschlag: zu lösen); 247<sup>15</sup> Z. 5: nieder; 259<sup>20</sup> Z. 10: Ereignisse, und ..., 266 Z. 6 v. u.: finden, und ...; 371 Z 13: nachlassende? (ist nicht eher Entschwinden als Schwinden gemeint, eine sich entziehende Ungreifbarkeit?) – Zu Levinas selbst, dem Ernst seiner Anfragen an die Philosophie, die Zeitgenossen und eigens die Christen sowie zu den Fragen, welche umgekehrt an ihn zu stellen sind, siehe anderen Orts (MThZ 44). J. SPLETT

SPLETT, JÖRG. *Spiel-Ernst*. Anstöße christlicher Philosophie. Frankfurt a. M.: Knecht 1993. 174 S.

In einer Zeit des Amüsierbetriebs, der statt Schiller Nietzsche die Stichworte liefert, beansprucht der Titel Aufmerksamkeit. Das neue Buch des vielseitigen Frankfurters bündelt Beiträge des letzten Jahrzehnts unter der angezeigten Spannung. Diese entfaltet zügig die *Einführung*: „Vom Ernst des Spielens“. Als „Erscheinung = Selbstoffenbarung von Freiheit“ (13) in ihrer schöpferischen Aufbau- und Verwandlungskraft zeige sich das Spiel als „eine Hochgestalt des Humanen“ (15), die indes gegenwärtig durch Unernst gefährdet sei, durch die „letztlich ‚unerträgliche Leichtigkeit‘ erträumter Möglichkeiten“ (10). So laute das Dilemma: „Entweder verböhnen wir, verkrampt und süchtig, uns in einen falschen Ernst oder bringen es – verspielt – nicht fertig, uns ernstlich auf ein Spiel und seine Abenteuer einzulassen.“ (16f.) Dem begegnet Vf. mit einer Erblickungslehre, der es um „*Mehr-Dimensionalität* von Daten und Fakten zu tun“ ist (16). Explizit religiös zeige sich so „dem gläubigen Blick die Welt als Spiel der göttlichen Liebe im kosmischen Reigen“ (18), dem der Mensch spielend und feiernd antworte, hineingenommen in „das ‚Drei-Spiel‘ von Vater, Sohn und Geist“ (19). – Wurde früher bereits ein Wort wie das vom ‚Glück der Abhängigkeit‘ gerügt, so dürfen in der Kapitelübersicht einige Formulierungen „anstoßig“ wirken: Tod sei als „Licht-Gegenwart“ zu verstehen, Leben „im Halt am Tödlichen“ zu finden, „Schwäche, Schwachwerden als Wunschziel“ aufzuzeigen und darin gar „Offenheit für den Schmerz als Glück der Liebe“ (20).

Im 1. Kap. erinnert Vf. an R. Guardinis ‚Annahme seiner selbst‘, die im Ernst nur aus der Frei-gebigkeit Gottes zu vertreten sei. Angesichts menschlicher Verweigerungsmöglichkeit wird auch Neuschöpfungshoffnung (v. Balthasar beipflichtend) in Gottes Angebot begründet. Selbstannahme erscheint so als „Grundvollzug von Dank“ (40), der zugleich „eine tiefere Schönheit und Kostbarkeit in Welt und Leben“ entdecke (40 f.). Am Schluß und nur knapp die erneute Situierung solch verdankten Daseins im ‚trinitarischen Sinnraum‘ – unter den Stichworten „Herrlichkeit“ und (deren Kenose am) „Kreuz“ (42). Zwar fehlt nicht der Hinweis auf protestierende Fragen an solche Sinn-Sicht – und sie seien erlaubt –, doch für den Duktus des Buchs ist die letzte Wendung des Gedankengangs charakteristisch: „Gleichwohl bin ich doch nicht so sicher, ob [...] wir [...] dann und dort wirklich noch fragen“ (43). – Der *erste Exkurs* („Extrakt in sieben Thesen“) resümiert nicht nur die erreichte (da es um das gehe, was „zuletzt“ [44] gelte, „mit aller Vorsicht“ [42] formulierte) Reflexionshöhe, sondern eruiert als

Hauptthemmis der Selbstannahme – fundamentaler als Angst – das Ressentiment unserer Endlichkeit. – Kap. 2 zentriert den Gedankengang ethisch: „Warum menschlich sein (sollen)?“ (49) Die (1.) „prinzipielle Begründung“ (52) führt stringent zu K.-O. Apels Retorsionsargument. Eine positive Füllung leiste allerdings erst der Blick auf die (2.) „Selbstverständlichkeit des Guten“ (58), dessen Erfassen im und als Gewissen mit R. Lauth als *Sazienn* bedacht wird: „die mediale Einheit von Ergreifen und Ergriffenwerden im moralischen Bewußtsein“ (60). Zeigt nun diese Erfahrung „sich äußerer Begründung weder fähig noch bedürftig“ (ebd.), so wendet Vf. sich doch ‚innerer‘ Sinn-Begründung zu, nachdem das Problem zu Beginn bereits Dostojewskis Diktum markiert hat, daß alles erlaubt sei, wenn es keinen Gott gibt (vgl. 50). Die Selbstbegründung des Guten nämlich lasse sich angemessen nur religionsphilosophisch: als (3.) „Theophanie“ (64) denken. Gewissenserfahrung – mit ihrer Doppelung von Einsichtigkeit und Anspruch – mache so den „Kern jedes Gotteserweises“ (66) aus. Die Skizze drängt zum nächsten Schritt: (4.) „Normenfragen“ (69). Hier nämlich sieht Vf. Desiderate auch der Moraltheologie. Als erstes „Versäumnis“ wird die Beschränkung auf normative Ethik moniert – gegenüber den ‚anhängigen‘ Prinzipienfragen, als zweites deren „übliche ‚Horizontalisierung‘“. „Ist [...] Gott, dann bestehen für das Geschöpf auch Pflichten ihm gegenüber“ (70). Im Feld ‚philosophischer Theologie‘ (Platon, vgl. 72) zeige sich, daß „hier das Göttliche erst zum ‚Gewissenhaben‘ als solchem“ ruft (73). Dem Einwand, solcher Appell an verantwortliches Verhalten „stoße oft ins Leere“, wird erwidert: „normative Ethik stoße rasch an ihre Grenzen (vollends, wenn sie sich auf Güterabwägung bei Handlungs-Folgen beschränkt.“ (76 f.) Allerdings ist damit bzgl. teleologischer Ethik nicht *mehr* als ihre Beschränktheit ausgesagt. (Nicht zufällig hier wohl die Formulierung von „vermißten *Tugenden*“ [76], zu denen sich auch B. Schüller [Düsseldorf 1980] äußert.) Erst die ‚synteresis‘ und die ihr entsprechende „Grundgewilltheit zum Guten“ drängen „auf reales Handeln“ (74), um das es gerade auch dieser „Theorie der Gewissenserfahrung“ (64) zu tun ist. – Solcher Rekurs auf das sittliche Ich repliziert auf das postmoderne „Gefühl ist alles“ mit der Bestimmtheit des doxischen Anspruchs und stellt Faustens „Schall und Rauch“ den durch die Antwort erworbenen Namen entgegen: (F. Rosenzweig) „Wort und Feuer“ (76). Von hier aus stellt der letzte Schritt, (5.) „Unglück und Hoffnung“ (77), sich dem Vorwurf ‚unglücklichen‘ Bewußtseins, um gegen die „Ausblendung von persönlicher Schuld in akademischen Ethik-Diskursen und psychologischen Heils-Angeboten“ (80) die nur im Gottes-Bezug denkbare Vergebungshoffnung zu halten – im Blick auf die „erstaunliche Gegenbewegung“ einer „Flucht“ vor dem Heiligen „zu ihm“ (79). Das Fazit: „Ohne Gott sind wir alle entweder (so, wie wir leben) hoffnungslos schuldig oder seit je schon entschuldigt. Wäre so oder so aber dann nicht tatsächlich ‚alles erlaubt‘?“ (81) – Nicht unerheblich die Bemerkungen zur Philosophie: Als Diskurs habe sie sich „der gemeinsamen Sprache von Gläubigen und Ungläubigen“ zu bedienen (57). Indes gerate disputierendes Rechenschaftgeben immer „unter das eigentlich angemessene Niveau“ – und sei daher durch „das *Gespräch* unter philosophierenden Freunden: das Sym-philosophiein“ (58) zu ergänzen (wohl wiederum mit Auswirkung auf die Sprache?). Schließlich schützt Vf. das religionsphilosophische Niveau phänomenologisch gegen den Vorwurf, hier werde Logisches unzulässig ontologisiert, indem er sogar für Anselms Argument reklamiert, sein Ausgangspunkt sei „nicht ein purer Begriff, [...] sondern die Tatsache, der reale Befund, daß in begrenzt-bedingten Menschen die Idee des Unbedingten und unbedingtes Betroffensein durch dessen Anspruch begegnet“ (66).

Derart phänomenologisch fragt Kap. 3: „Wonach schmecken Welt und Dasein? Eben nicht, so verlangt die Pflicht zu Wahrheit und Dankbarkeit festzuhalten, nach nichts. Also ist der Tod anders zu sehen denn als schwarzes Nichts“ (85). Sondern als „Todes-Licht“ (83)? Nur am Ende könne „*Endgültigkeit*“ (92) begegnen. Das „Versprechen [Kern allen Glücks], *alles* sei und werde gut“, dürfe weder mißtrauisch überhört, noch resigniert ausgeblendet werden – beides sei „einfach ungehörig“ (93)! Daß Mensch und Welt aber ‚ihr‘ Versprechen nicht halten, verweise darauf, daß es „in Wahrheit“ das ihre nicht sei (94). Uns sei daher die „Verwandlung [...] in Gottes Licht“ „zu hoffen aufgetragen“ – „zuletzt“ im Absehen von uns selbst (95). Daß hier nicht einfach Schwarz in Weiß umgetüncht wird, bekräftigt der Schluß, dem es mit

Kierkegaard gelingt, die tatsächlich erfahrene Nacht einzubedenken. Die umkehrende Pointe bleibt evident: Leben = Halt am Tödlichen. – Der zweite Exkurs, „Lebens-Gefahr“ (98), bedenkt nochmals die endliche Situiertheit – mithin Gefährdetheit – von Freiheit als das Vermögen, sich bestimmen (sich ‚mitspielen‘) zu lassen (101), im Rückverweis auf die Sazienz und mit poetischen Beispielen geglückten Risikos. – Gegen strategische Mißdeutung von Schwäche erschließt *Kap. 4* in zwei Teilen dieses Sich-Einlassen „auf Spiel und Mitspieler“ (105). Es bildet deutlich die Mitte des Buches, im Fortgang von *Leben als Mit-Sein* (*Kap. 4 u. 6*). Über die Ausweglosigkeit reinen Machtwillens gelangt Vf. zu der „Binsenweisheit“, daß wir alle aus Vertrauen leben (109). Der Sazienz-Nexus erscheint hier als „Empfänglichkeit“ (111), interpersonal als Angewiesensein auf die Gnade anderer. Für das Glücken in gegenseitiger „Zuvorkommenheit“ sieht Vf. das alte Wort „Huld“ (für *charis*) am Platz (112). „Leiden mögen“ lautet die Überschrift des zweiten Teils, der in eingehender Blondel-relecture die Lehre des fruchtbareren Leids aufgebrochener Egozentrik ‚interpretiert‘. Gemeint ist zunächst die eigene Unzulänglichkeit, doch „obendrein und mehr die Wirklichkeit des anderen“ (118); wir lernen also, „daß wir nicht uns, sondern anderes wollen“ (119) – ein *cantus firmus* des ganzen Buches! In „aller Vorsicht und Behutsamkeit“ erscheint schließlich der Tod als „eben die bleibende Weise“, Gott zu erblicken (vgl. 122), weil jede (nicht vom Ich verstellte) Wirklichkeit dessen ‚ewiges Sterben‘ impliziere, so daß umgekehrt jeder Schmerz eben auch Vorgeschmack sei (Schmerz avanciert zum Objekt des [Leiden-]Mögens) – ja, er sei (die Anm. komprimiert es) innertrinitarisch als „Ur-Kenose“ (S. Bulgakow) zu lokalisieren, diese aber nicht nur als „Vor-Opfer“, sondern zuerst als „Glück und Seligkeit eines freien Aufbruchs ins Mit“ (123 f., Anm. 32). Rez. gesteht, sich mit dem letzten Schritt schwerzutun. Bleibt nicht (unbeschadet der ‚Halt-am-Tödlichen‘-These und der *maior dissimilitudo* auch bei dieser Analogie [122]) Schmerz ein sündig-erbündiges Moment diesseitiger Liebe – nicht um das semantische Merkmal des Peinigenden zu reduzieren? ‚Aufgehoben‘ dann zwar in schöpferisch endgültiger „Selbst-Unterscheidung“ (122), die aber *als solche* nicht schmerzt? – Die durchgängig bedeutsame Sprachlichkeit der Reflexion thematisiert *Kap. 5* für den affirmativen Charakter der Rede von Gott: „Festliches Sprachspiel: Gott-Bekenntnis“ (125) – gegen modernes „Rede- und Feiervorbot“ (126). Ihm wird zunächst mit dem Abweis einer Lust-Schmerz-Bilanzierbarkeit, dann aber mit dem *realen Befund* von „Überschwang und Freude“ erwidert (129) – verstanden als „Ja zum Ganzen“ (in Aufnahme der Festtheorie J. Piepers) – und wo als Trost (nicht Leugnung von Leid), dort gerade „aus einem wie immer verborgenen Glauben an die Sinnhaftigkeit des Geschehens.“ (129) Im Kunstwerk begegne sie in „sieghafter Affirmation“ (130). Schönheit sei das Erscheinen der Wahrheit von etwas, denn im Kunstwerk habe „das Verstehen von etwas Gestalt angenommen“ (131) – mithin sei es („nun frei und ungeschützt herausgesagt“) „Gestalt schauender Liebe“ (132), – der alsbald auch auf diesem Feld die Theodizeefrage begegne. Gerade aber in der geglückten Endlichkeit der Kunst gehe das Gute seiner der Schöpfung auf, das (nach Beispielen von Rilke, Hölderlin, Sophokles) Da-sein Gottes letztlich. Gegen „Mißtrauen, oder gepflegter: Blasiertheit, in Wissenschaftssprache: *Agnostizismus*“, der „jegliche Überzeugung als ‚Fundamentalismus‘ abtut (so das neue [Er-]Schlagwort“ (137), sei der „Mut zum Ja“, „der überzeugte Zeuge“ (136) gefragt – in einer (mit Celan erreichten) „Aufmerksamkeits“, die (mit Malebranche und S. Weil) Gebet bedeute (143).

Der vielfältige Ertrag ist nicht auf einen Satz zu reduzieren; in den kompakten Kapiteln wird gleichwohl weit vorgedrungen – mit immer demselben Ziel: sich auf das Spiel Gottes los- und einzulassen. Schlüssel zur Phänomenologie ist die durchgängig (doch nie moralisierend) angemahnte ‚Dankspflicht‘. Sie trägt das reflexive Moment aller Überlegung, die so nicht nur Zeugnis ist – aber entschieden auch dies, und dahin führen will. Dieser mystagogische Charakter des Buches macht es auch einem Splettleser wertvoll, dem viel schon Vertrautes begegnet (Lieblingsautoren des Vf., wie er selber anmerkt [21], ja, Lieblingszitate). Wie immer lohnt es, dem reich verzweigten Maßwerk der (lesefreundlich gehaltenen) Anmerkungen nachzudenken, auch den Bibelstellen. Im gewohnt sorgfältigen Druck bleiben die wenigen Fehler marginal (bis auf die unvollständige Anm. 12, S. 31). – Unter dem Stichwort „Verzicht“ versucht der *Schluß*

eine Bündelung, indem er dessen Sinn als Freiheitsmerkmal bedenkt und in den Dienst der „Spiel-Teilnahme“ (158) stellt. Das Buch schließt nicht ohne den sorgfältig vorbereiteten Ausblick „auf das unausdenkbare Spiel dreifacher Selbsthingabe im Geheimnis Gottes selbst“ (167).

F.-J. HANNEKEN

NATUR ALS GEGENSTAND DER WISSENSCHAFTEN. Hg. *Ludger Honnefelder* (Grenzfragen 19). Freiburg-München: Alber 1992. 320 S.

Der vorliegende Sammelband vereinigt die Beiträge einer Tagung der „Görresgesellschaft“ zum Thema „Natur als Gegenstand der Wissenschaften“ vom Jahr 1990. Das Ziel der Görresgesellschaft, die fast zwanzigjährigen Bemühungen, Naturwissenschaft, Philosophie und Theologie ins Gespräch zu bringen, rechtfertigen das selbstgewählte Prädikat „interdisziplinär“, das sonst oft nur als beschwörende Festtagsrede oder als Feigenblatt für Unternehmungen dient, die sich der außerordentlichen Schwierigkeit eines solchen Gesprächs im Ernst gar nicht stellen. – Auch der vorliegende Band macht die herrschende Problematik eines Dialogs zwischen Disziplinen deutlich, deren hoher Spezialisierungsgrad eine Sprachlosigkeit erzeugt, die keine heute existierende Philosophie im Alleingang überwindet. So ist schon der *Versuch* eines interdisziplinären Gesprächs hoch einzuschätzen.

In einem einleitenden Kapitel ordnet *Ludger Honnefelder* das Thema: „Natur“ sei keine fixe Größe, sondern nur bestimmbar als Korrelat zu mehrfachen, nichtreduzierbaren Perspektiven, die wir zu ihr einnehmen können: Seit der Antike gebe es die doppelte Perspektive auf Natur, einmal die Platonische (Natur als vom Demiurgen äußerlich Hergestellte) und dann die Aristotelische (Natur als spontan aus sich Wirkende). Das moderne Verfügungswissen von Naturwissenschaft und Technik habe nur die erste Alternative pointiert, indem der Mensch selbst das demiurgische Verhältnis zur Natur einnehme. Wird dieses Verhältnis verabsolutiert, entstehe eine zweifache Aporie: 1) Kann theoretisch überhaupt nicht mehr gesagt werden, was Natur eigentlich sei und 2) lassen sich die praktischen Folgewirkungen eines solchen Verhältnisses in ihrem Katastrophencharakter nicht mehr bewältigen. H. fordert daher programmatisch eine „teilweise Wiederherstellung des Aristotelischen Naturbegriffs“, die natürlich nicht fundamentalistisch aussehen darf, sondern, wie angedeutet wird, in der Konsequenz von Kants „reflektierender Urteilskraft“ zu suchen wäre.

Der erste Beitrag des Heidelberger Mathematikers *Willi Jäger* zeigt sofort die außerordentliche Schwierigkeit des interdisziplinären Dialogs. J. referiert allgemeinverständlich über die „mathematisch gedeutete Natur“, über Computersimulationen, nichtlineare Thermodynamik, Superstringtheorie, Chaos- und Katastrophentheorie, Fraktale usw. Ein mathematisches Modell sei allerdings nur eine „Projektion von Wirklichkeit in ein durch eine formale Sprache beschriebenes System“. Der Autor vergleicht den Projektionsmechanismus mit Platos Höhlengleichnis. Mathematische Weltbeschreibung sei nur „Approximation an die Wirklichkeit“. Aber an welche? – Der Autor beläßt es bei der Höhlenmetapher. Hätte man hier nicht mehr sagen können? Platos Konzeption basierte ja auf der auch heute noch nicht geklärten Differenz zwischen „reiner“ und angewandter Mathematik. Stephan Körner hat diese Problematik bis in den Grundlagenstreit der Mathematik unseres Jahrhunderts hinein verfolgt. Oder die „Erlanger Schule“ hat detaillierte Analysen des Verhältnisses von „Protophysik“, „Protogeometrie“ und formalen Systemen vorgelegt. Hier hätte man die platonische Rede vom projektiven Charakter des formalen Erkennens mit Inhalt füllen können. Es scheint, daß innerhalb der Formalwissenschaften kein Konsens mehr darüber besteht, was eigentlich eine philosophische Frage sei.

Der zweite Beitrag von *Klaus Borchard* über die „beherrschte Natur als Gegenstand der Technik“ weist auf ethische Implikationen unseres technischen Handelns hin. Der Autor macht auf verschiedene weltanschauliche Kurzschlüsse aufmerksam, die nichts zur Bewältigung der Problematik beitragen. Dies ist einerseits die kulturkonservative Technikkritik seit Rousseau, die Sehnsucht nach einer Rückkehr in den Mutterschoß der Natur, ein stehender Topos bis in die Friedens- oder New-Age-Bewegung unseres Jahrhunderts. Dieser Romantizismus hilft so wenig wie der Glaube an die Naturwüch-