

Rationalität. An ihrem angemessenen Ort, nämlich dem einer Qualität der praktischen Vernunft, wird die instrumentelle Rationalität nur dadurch bestätigt, daß sie eine ‚Trefflichkeit‘ (*excellence*) ist, d.h. eine *gute* Grundbedingung für das praktische Denken. Selbst an dieser Stelle erweist sich also das Prädikat ‚gut‘ als Primärbegriff. Die Leitfrage der praktischen Vernunft ist deshalb nicht, was rational oder irrational ist (in einem wertfreien Sinn), sondern was zu sein, zu tun und anzustreben gut oder schlecht ist.

Q.s Überlegungen zu einem angemessenen Konzept der praktischen Vernunft lassen m. E. wichtige Fragen unbeantwortet. Was genau soll man sich unter dem menschlichen Gut bzw. Übel vorstellen? Und auf welche Weise ist es intelligibel? Aber es ist die Stärke von Q.s teilweise nur sehr skizzenhaftem Entwurf, daß er – ganz im Gegensatz zu vielen Alternativentwürfen – wichtige ethische Grundintuitionen, die uns wertvoll sind, plausibel machen kann. Ich nenne nur drei der wichtigsten: (I) Wir handeln wegen der die Handlung als gut qualifizierenden Eigenschaften, die ihr von ihr selbst (der Vollzug der Handlung als solcher ist z. B. angenehm) oder ihrem Ziel her zukommen. (II) Wenn man eine moralische Überzeugung hat, so geht das notwendig mit einer entsprechenden Motivation zum Handeln einher. (III) Rationalität kommt nur an dem ihr angemessenen Ort im Kontext unserer Vorstellung vom guten Leben ein Wert zu. Die Hauptlast von Q.s Moralphilosophie wird von einer Philosophie des Geistes getragen, welche die Möglichkeit der Autorität höherstufiger mentaler Zustände postuliert. A. TRAMPOTA S. J.

SEIN – ERKENNEN – HANDELN. Interkulturelle, ontologische und ethische Perspektiven. Festschrift für Heinrich Beck zum 65. Geburtstag. Hrsg. *Erwin Schadel* und *Uwe Voigt*. (Schriften zur Triadik und Ontodynamik 7). Frankfurt, Berlin, Bern, New York, Paris, Wien: Lang 1994. 854 S.

Ein stattlicher Band, dem Interessenfächer des Geehrten und seinen internationalen Verbindungen entsprechend: 65 Beiträge, darunter sieben in englischer, einer in französischer und acht in spanischer Sprache, geordnet zu drei Gruppen: I. Interkultureller Horizont. Aktuelle Konzepte zur philosophischen Orientierung, II. Onto-Triadik. Systematische und historische Erläuterungen, III. Ethische und ideengeschichtliche Perspektiven. Vorausgehen, nach dem strukturierenden Vorwort *Voigts*, „anstelle einer Einführung“ Präliminarien *Schadels* zu einem integralen Verständnis von Sein, Erkennen und Handeln: Hinter Kant zurück – über Kant hinaus? Und es folgen, „anstelle eines Dankeswortes“, Gedanken *Becks* über „aktive Gelassenheit“ als Ziel sowie ein Anhang mit Lebens-Daten des Jubilars, der Fortführung seines Schriftenverzeichnisses seit 1989 und bio-bibliographischen Angaben zu den Autorinnen und Autoren.

Natürlich ist es unmöglich, alle Beiträge zu referieren. Rez. erlaubt sich eine zugegebenermaßen persönliche Auswahl, die er freilich auch mit Sachgründen vertreten könnte. Bedenkenswert sogleich die „Präliminarien“ (17–490), die im Rückgriff auf die Tetenssche Dreiheit der Geistvermögen das Begriffsdenken Kants auf Seinerkenntnis hin öffnen wollen, in *pathos*, *logos* und *ethos*. Ähnlich plädiert *F. G. Wallner* in einer Skizze (61–66) für die Integration der science in die Kulturrevielfalt gegen deren Reduktion auf jene (während *M. B. Ramose* im Kampf gegen die „fetishisation“ des „Ich“ geradezu meint [73]: „The impersonal attitude to life is the indispensable requirement for the pursuit of universal peace“). Verständnisvoll und anfragend zugleich stellt (127–134) *Franz Magnis-Suseno* die Einheit von Erkennen, Fühlen und Wollen in der javanischen Wirklichkeitserfahrung dar. Vorher hat *P. Gerlitz* (119–126) von einer avunkularen Gottes-Trias bei den Khasi berichtet. Für die Reintegration der europäischen Kultur angesichts von Absurditätsthesen und divergierenden Fluchtformen beruft *A. L. Quintás* (163–181) in Erinnerung an die Goethesche Ehrfurcht das Spiel und „la vérité artistique“, zuhöchst eine Logik der Kreativität. (Ist freilich der „Akademie“ zufolge „créativité“ das Schlüsselwort der Gegenwart [180], muß Rez. an jene sprichwörtlichen Leute denken, die vom Geld [nicht] reden: ob uns nämlich heute einfach nur zu wenig „einfällt“?) Näher inhaltlich stellt *G. R. Schmidt* die tragende Rolle christlicher Werte heraus (183–202), wobei er eine Verbindung philosophischer und theologischer Argumentation empfiehlt. Ob der Wert-Begriff glücklich ist, wäre zu diskutieren (und Abtreibung [190] gehört nicht zur Sexualmoral, sondern zum fünften Gebot!); doch jene Aufgeschlossen-

heit für fremde Traditionen, die man Christen heute abverlangt und rückblickend ein-klagt, stünde gegenüber dem Christentum selbst tatsächlich einem gebildeten Europäer nicht übel. In diesem Sinn verteidigt (203–213) *W. M. Neidl* das christliche Glaubensverständnis gegen jenes der modernen Wissenschaft. Christlich/indisch um Differenz-Einheit triadischer Struktur geht es in den Beiträgen von *M. v. Brück* (215–227) und *K. Vlasak* (219–235). *Brück* betont die christliche Guttheißung von Vielheit und Geschichte; doch kommt in seiner Konzentration auf die universale Einheit-Vielheit-Problematik die personale Transzendenz der „immanenten Trinität“ nicht zu kurz? Sollten wir von „transpersonaler“ (235) Erfahrung sprechen? Und sind „die Kirchen“ (*Vlasak* ebd.) vor-dringlich Anwalt des Menschen, mit Armut und Umweltverschmutzung befaßt, oder hätten sie nicht „zuerst“ (Mt 6,33) das „eine Notwendige“ (Lk 10, 41) einzuschärfen, die (*Pater A. Delp*) „unverratene Anbetung“ Gottes? In deren Namen weist der Islam die christliche Dreieinigkeitslehre ab. *L. Hagemann* diskutiert Chancen und Grenzen des Dialogs (237–244); er kritisiert Fehlanzeigen in der auch neuesten Schultheologie und verlangt sowohl christlicherseits die Überwindung eines populären Tritheismus wie andererseits eine historisch-kritische Koranexegese.

Fast so umfangreich wie Gruppe I und III zusammen ist der Mittelteil. Studien zu Dreiheiten in der Zeit, der Bewußtseinsentwicklung, in Musik und Recht. Hier herrscht ja tatsächlich ein *embarras de richesse*. Autoren freilich, die derlei als Verständnishilfen bzgl. der Trinitätslehre vorschlagen, sollten vielleicht doch stärker einmal sowohl des heilgeschichtlichen wie des Geheimnis-Charakters der Dreieinigkeitsoffenbarung eingedenk sein, sodann jener Anselmianischen Grundregel, daß in Gott alles eins ist, „ubi non obviat relationis oppositio“ (DH 1830), wobei nicht irgendbeliebige Bezüglichkeiten, sondern personale gemeint sind (siehe die bibeltheologische Reflexion *X. Pikazas*: *Categorias trinitarias* (373–385, mit einer vielleicht doch zu umstandslosen Zusammenbindung von „Ricardo de San Victor y Hegel“ 385). *B. J. Hilberath* legt behutsame Reflexionen zur Ehe als Personaleinheit vor (307–315 mit dankenswerter Reserve gegenüber einer Divinisierung der Ein-Kind-Familie); *W. J. Hoye* korrigiert die Wahrheits-(Einheits)lehre C. F. v. Weizsäcker von Thomas' Urteils-Interpretation her (317–327). Von einem Kunstpädagogogen erfährt man, daß der Impressionismus die Entdeckung des Ganzen durch das qualitative Sehen sei, worin die Schöpfung die Umwege der Tradition verlasse, um sich direkt der Urkraft zuzuwenden (331 – Christus habe [335] das dualistische Altertum überwunden, indem er dem Leben und Tod die Auferstehung beifügte). *Schadel* bietet ein Konzentrat seiner inzwischen als Bd. 8 der Reihe vorliegenden Untersuchung zur Musik als Trinitätssymbol unter Einbezug der triadischen Hierarchien in der Angelologie des Areopagiten wie Bonaventuras (337–361). (Un)zeitgemäß *M. O. Carroll* über *God the Father – Our Father* (387–395). Zu protestantischen Impulsen für eine Trinitätstheologie im Zeichen des Kreuzes (397–414) *F. Courth*; er führt (413) die These des Aquinaten an (Sth I 32, 1, Ad 3), daß erst vom Trinitätsdogma her sich die Schöpfung als freie aufzeigen lasse. Ruft das nicht im Licht des 1. Vaticanums (DH 3002, 3005, 3016, 3024–3026) nach Distinktion der These eben dieser Quaestio, die Trinität sei rein natürlich gänzlich unerkennbar? Nach zwei Arbeiten, die Augustinus' „psychologische“ Trinitätslehre ontologisch verteidigen (*H. Seidl* [427 ff.]; *M. J. Santucho* [439 ff.]), bietet *W. Schachten* eine Zitatelese zum Fortwirken Joachims v. Fiore in der Neuzeit (447–460). Ebenso um Geschichte geht es in *Voigts* Beitrag zu Comenius (461–498 – muß man Neuplatoniker sein, damit sich [471] Vorbehalte gegenüber dem Chiliasmus und gegen eine „entfaltete Gesamtschau der Geschichte“ [475] überhaupt einstellen?); um historische Forschung in drei Untersuchungen zur antitrinitarischen Aufklärung (*S. Wollgast* [499 ff.], *I. Escribano-Alberca* [515 ff.], *R. u. U. J. Ortner* – warum erscheint bei letzteren, zum Clarkschen Person-Denken, nicht einmal der Name des Boëthius?) *D. M. Schliitt* treibt (559–565) sein Projekt einer wohlwollenden Hegel-Interpretation einen Schritt weiter. Daran angeschlossen hätte ich die Arbeiten zu Whitehead von *E. Klinger* (591 ff. – eigentümlich scharf antisubstantial [ähnlich später, 649–658. *I. Verhack*, der immerhin schließlich (657) den Selbstbegriff von Relation abheben möchte]; wäre es erst und nur „Metaphysik“, nicht schlicht der Sinn für Gottes Ehre, der verlangt, zwischen ihm und unserer Beziehung zu ihm zu unterscheiden?) und *J. A. Brantschen* (601–610), der eine Verschiebung im trinitarischen Denken von der Person

zur Natur diagnostiziert, im Dienst eines hier positiv verstandenen „new panentheistic understanding of the God-world relationship“ (610); doch erst erinnert (573–590) *A. Rieber* an den Ganzheitsdenker Othmar Spann, dessen Zweitheiten triadisch zu explizieren seien. Den Schluß dieses Teils setzt *J. T. Dutori* mit einer schönen Vergegenwärtigung von Erich Przywaras Analogielehre und der „herrlich befreienden Freigebigkeit“ (621) seines „*Deus semper maior*“ (611–621).

Gruppe III. Ethische und ideengeschichtliche Perspektiven. Leitideen zu einer „An-troposofía metafísica (*A. Bassave Fernández del Valle* – 625 ff.). Natur und Freiheit in der ästhetischen Urteilskraft (*G. Pöltner* – 637–647). Über Midlife crisis und Zweite Bekehrung meditiert schwebend heiter *E. Salmann* (hier keine neue Debatte zu Seins-schuld [665] und anderem, siehe *ThPh* 69 [1994] 301–305). Weniger gelöst geht es um den Ursprung des Bösen in der „sehr persönlichen Überlegung“ von *R. Graß* (669–679). Er stellt nicht bloß, wie zunehmend Theologen heute, Gottes Allmacht in Frage, sondern zugleich seine Güte. Leider begegnet auch hier die gängige Verwechslung von ontologischer und existentieller Perspektive bzgl. der klassischen These vom Nicht-Sein des Bösen. Wie soll man es denken, daß auch in einer *theologia negativa* des ‚Ganz Anderen‘ immer noch das Gute und das Böse „von Gott her“ dies seien (676)? Daß das Böse nicht zu rechtfertigen ist, sagt nicht erst *N. Hartmann*, sondern bereits seine Definition. Darum ringt die Theodizee auch nicht um dessen Rechtfertigung, sondern um die der Zulassung seiner. Daß sie zu keiner positiven Antwort findet, läßt sich vielleicht schon Augustinus und Thomas entnehmen, ehe man es nach Leibniz und dem „Jahrhundert der Theodizee“ aufs neue entdeckt. Damit aber ist diese nicht einfach erledigt. Tätige Humanität als Sinn-Stiftung vertritt auch ein *Albert Camus*, konsequent a(nti)theistisch; wie aber Gott verehren, könnten wir ihn nicht vom Teufel unterscheiden? Auf ein schönes Plädoyer für das Humanum als Maß (in Erinnerung an *Adolf Portmann*) von *H. Müller* (681 ff.) folgt ein ähnlich praktisches (693–701) von *A. Mues* gegen philosophische Skepsis. Historische Stationen sind sodann *Ockham* (*W. Ch. Zimmerli* – 719 ff. – zur Moderne des Spätmittelalters), *Cusanus* (733 ff. – *J. Stallmach*), *Sua-rez* (741 ff. *S. Castellote*, *Recepción del concepto de ‚psyché‘ aristotélico*) und *Kepler* (*Pansophia und mathesis universalis* – *R. Haase*, 759 ff.). Klärend informiert (769 ff.) *W. Welsch* über den von Kant durchgesetzten Positionswandel vom ‚Verstand‘ und ‚Vernunft‘ im 18. Jh. und seine Bedeutung für die Gegenwart (Vernunft ist zwar das höhere, doch schwächere Vermögen, so daß ihre heutige Depotenenzierung nicht von ungefähr kommt). Einen Aufsatz zu Christentum und Geschichte in Fichtes letzten Vorlesungen (*M. Gerten* 789 ff.), in dem ich gern – siehe oben – das dem dt. Idealismus fraglose Verhältnis von Geschichte und Entwicklung [Fortschritt] problematisiert sähe) folgen (803–811) Gedanken *H. Vettors* zur Transzendenz Gottes anhand von Kierkegaards Begriff der Wiederholung (im Gegenüber zum Immanenzbegriff der Anamnese). Zwei Rückfragen hier: a) Hiob hätte alles (ohne Einschränkung) zweifach wiedererhalten (809): Sind Frauen und Kinder ersetzbar? Das würde in die – berechnete – Frage des Verfassers an Kierkegaard bzgl. dialogischer Unterbestimmung ihn selbst miteinschließen. Zu dieser Frage selbst b) meine zweite: Ist bei allem Recht der Frage Bubers Analyse wirklich so „gültig“? (Vgl. *R. P. Perkins* beim Symposium 1978 in Beer-Sheva [Buber-Bilanz, Freiburg/Br. 1983]). Selbst wenn tatsächlich Kierkegaard mit mehr Glauben bei Regine geblieben wäre (Buber I 235) und auch akzeptiert, daß wir „durch die Reginen“ zu Gott kommen sollen (ebd. 230 – was den Parallelen-Schnitt angeht, so will ich jetzt nicht Bubers Schnitt der Du-Linien im „ewigen Du“ diskutieren, vgl. *Freiheits-Erfahrung*, Kap. 14): folgt daraus, die Ehe sei der einzige Weg? Und wer dem widerspricht, täte es mit Berufung auf einen philosophischen Gott, statt, wenn schon nicht auf den Abrahams (Isaak!), dann immerhin auf den Jesu Christi?

Die schon genannte Schlußüberlegung des Jubilars (819–822) entfaltet in dem ihm eigenen Denkstil das Ineinander von Gelassenheit und Aktivität als meditativen Kreis-Vollzug in einer „ek-in-sistentiellen Bewegung“ (821). Gemäß seinem Programm kreativer Befriedung zwischen den Kulturen verbinden sich in der Reflexion dieses Denk- und Lebensvollzugs noch einmal östlicher Weg (als Ziel) und westliche Zieldynamik (als Weg) zu je neuer An-kunft. Und deren Erfahrung verbindet zum Dank.

J. SPLETT