

Kontext auf S. 81 zum Thema Apokalyptik ausgeführt wird, läßt sich von diesem blinden Fleck her erklären. Ein Text wie Apk 19, 11 kann vor dem Hintergrund der prophetischen und apokalyptischen Tradition gelesen werden, und die hat nichts zu tun mit dem „Gefühl einer kosmischen Bedrohung“, aus der die Bereitschaft erwächst, „das Ungeheuerliche als Größe zu verehren“ (81).

KL. MERTES S. J.

### 3. Systematische Theologie

MÜLLER, KLAUS, *Wenn ich „ich“ sage*. Studien zur fundamentaltheologischen Relevanz selbstbewußter Subjektivität (Regensburger Studien zur Theologie 46). Bern u. a.: Lang 1994. 671 S.

Im Vorwort geht der Verf. der vorliegenden umfangreichen Studie auf drei mögliche Einwände ein, die gegen eine Behandlung des Subjektthemas in der Theologie geltend gemacht werden können. Die Thematisierung der Subjektproblematik, so schreibt er, könne als einseitig erscheinen, insofern ein beträchtlicher Teil gegenwärtigen Philosophierens unter dem Leitmotiv ‚Kommunikation‘ stehe, sie könne des weiteren angesichts der postmodernen Abgesänge auf das Subjekt als altmodisch erscheinen, und schließlich könne sie angesichts der Reserve der katholischen Tradition gegenüber dem Subjektdenken der Neuzeit als theologisch aufsässig erscheinen. Der Verf. läßt jedoch alle drei Einwände nicht gelten. Kommunikation, so gibt er zu bedenken, setze immer schon Subjekte voraus, die miteinander kommunizieren, zudem sei der Subjektgedanke unhintergebar und könne daher nicht postmodern verabschiedet werden, und schließlich könne es für die Theologie fatale Folgen haben, wenn sie einer produktiven Auseinandersetzung mit dem neuzeitlichen Subjektdenken aus dem Weg gehe.

Der Gang der Studie kann hier selbstverständlich nicht im einzelnen nachgezeichnet werden. Der Rezensent muß sich mit einigen wenigen Hinweisen begnügen. M. beginnt mit einer Darstellung der Subjektkonzepte von K. Rahner und W. Pannenberg, die von zwei unterschiedlichen begrifflichen Modellen selbstbewußter Subjektivität ausgehen, die er beide als unzureichend kritisiert. Rahners Auffassung von Selbstbewußtsein als Beisehsein ist ihm zufolge deshalb problematisch, weil sie aufgrund ihrer Unterbestimmtheit zu Weiterführungen verleitet, die den ursprünglichen Ansatz destabilisieren, wenn nicht aufheben. Pannbergs Auffassung von Selbstbewußtsein als Sein-beim-Anderen tendiere hingegen aufgrund ihrer dogmatischen Geschlossenheit dazu, „den Anfragen der Moderne gegenüber durch letzte Verankerung in heteronom machender Autorität extrinsezistisch zu bleiben“ (120). Beide Ansätze fordern zugleich wegen ihrer spekulativen Integrationskraft und ihrer prinzipiellen Sensibilität für die Problemlage der Moderne zu weiteren Bemühungen um den Selbstbewußtseinsgedanken heraus. Tatsächlich bietet die Gegenwartsphilosophie nach M.s Meinung Möglichkeiten zu einer solchen produktiven Auseinandersetzung mit dem Subjektgedanken. Das gilt unbeschadet der Tatsache, daß es in der analytischen Tradition auch diverse Spielarten subtiler Materialismen gibt und daß Teile der frankophonen Philosophie den ‚Tod des Subjekts‘ propagieren.

Die Hinwendung von Teilen der analytischen Philosophie zum Gedanken selbstbewußter Subjektivität dokumentiert M. im einzelnen an Überlegungen von S. Shoemaker, H.-N. Castañeda, Th. Nagel, H. Delius, R. Nozick und R. Chisholm. Diese Überlegungen lassen sich zwar nicht einfach zu einer Mega-Theorie verbinden, aber was diesen durchaus verschiedenen Ansätzen immerhin gemeinsam ist, ist die Tatsache, daß sie jenseits idealistischer Vorgaben mit den Mitteln der analytischen Philosophie die Unhintergebarkeit des Subjektgedankens explizieren. Freilich fehlt es auch nicht an Bestreitern des Ich-Gedankens in der Gegenwartsphilosophie. Exemplarisch verdeutlicht das M. an den Theoriekonzepten von E. Tugendhat und J. Rosenberg sowie an der Apel-Kuhlmannschen Transzendentalpragmatik. Auf diesem Theoriehintergrund wendet sich M. schließlich der durch D. Henrich und einigen seiner Schüler (U. Pothast, K. Cramer und M. Frank) repräsentierten Subjektreflexion zu, in der sich klassische Motive mit

solchen analytischer Provenienz verbinden. Henrichs Theoriekonzept stellt für M. auch den Ausgangspunkt dar für die abschließende Diskussion der Frage, inwiefern sich von der notwendigen Ichdimension von Bewußtsein eine Verbindung zu den Grundbeständen christlicher Verkündigung herstellen läßt.

Der philosophisch wichtigste Ertrag von M.s Studie liegt in einer Struktur- und Funktionsskizze des Selbstbewußtseins, die er am Ende seines Durchgangs durch die verschiedenen analytischen Theorieansätze und das Werk Henrich entwirft (562–564) und für die folgende Punkte wesentlich sind: 1) Selbstbewußtsein erweist sich als nichtgegenständlich, obwohl es referiert. 2) Der für Selbstbewußtsein charakteristische Wissenssinn muß als nicht-propositional bestimmt werden. 3) Negativ läßt sich diese Wissensform anvisieren über die Beantwortung der Frage, in welchem Sinn die für das Selbstbewußtsein charakteristischen egologischen Sätze ‚wahr‘ und ‚deskriptiv‘ heißen können. 4) Positiv steht für sie die Rede von dem Mit-sich-vertraut-Sein des Bewußtseins. 5) Analytisch gesehen, findet diese Unmittelbarkeit ihren direkten Ausdruck darin, daß das durch sie verkörperte Wissen zumindest seiner Substanz nach nicht aus identifikatorischen Prozessen hervorgeht. 6) Insofern keine Identifikation stattfindet, kann es auch keinen Referenzfehlschlag geben. 7) ‚Ontological-Commitments‘ im Sinne eines cartesischen Dualismus bleiben aufgrund der Nichtgegenständlichkeit des Bewußtseins ausgeschlossen. 8) Jeder Objektgebrauch von ‚ich‘ erweist sich vom respektiven Subjektgebrauch abhängig. 9) Die Unhintergebarkeit kann in diesem Falle nicht via Retorion gesichert werden, sondern ‚zeigt sich‘ im ‚ich‘-Gebrauch und der Aufklärung seiner Logik. 10) Damit ist eine wohlbestimmte Reflexivität von Selbstbewußtsein nicht ausgeschlossen. 11) Präreflexivität und spezifische Reflexivität begründen zusammen die Distanzierungsfähigkeit des Subjekts gegenüber eigenen Annahmen und Urteilen, die sich in ‚Mir scheint‘-Sätzen artikuliert. 12) Selbstbewußtsein tritt nur ‚in actu‘ auf, begegnet also nicht in der Form der Virtualität. 13) Für solche Aktualität lassen sich weitreichende Bedingungen angeben. Wenn nämlich Selbstbewußtsein kraft der Tatsache, daß es ist, ist, was es ist, so eignet ihm Spontaneität in dem Sinn, daß es sein Wesen nicht von anderem als ihm selbst bezieht. 14) In seinem Dasein erfährt sich Selbstbewußtsein einerseits in bezug auf seine aktuellen Fälle nicht konstant, sondern ephemere und kann daher nur vermittels der Quasi-Indikatoren auf Dauer gestellt werden. 15) Ineins damit läßt es sich auch kommunikativ anschließen, sofern ein Sprecher mittels der Quasi-Indikatoren dem Subjekt seiner Aussage Selbstbewußtsein zuschreibt, also über dessen Erste-Person-Zustände kommuniziert. 16) Dem Selbstbewußtsein eignet insofern Kontingenz, als es hinsichtlich seines Auftretens nicht über sich verfügt, also hinsichtlich seines Grundes sich entzogen bleibt. 17) Im Bewußtsein davon gründet auch das Syndrom von Selbstbewußtsein und Selbsterhaltung. 18) Mit dem Selbstbewußtsein ist für ein Subjekt die Möglichkeit gegeben, sich gegenüber der Welt und zugleich in (s)einer Welt zu wissen. 19) Wesentlich für den Menschen ist also, daß er zugleich (durch sein Gegenüberder-Welt-Sein) Subjekt und (durch sein In-der-Welt-Sein) Person ist. 20) Religion kann als Chiffre der Vermittlung beider Momente einen präzisen Sinn gewinnen.

Im abschließenden fundamentaltheologischen Teil seiner Arbeit geht M. von der These aus: „Gotteslehre wie Inkarnationsdogma, Religionen-Problem wie Trinitätstheologie, Christologie wie Soteriologie samt ihrer Prolongation in der Ekklesiologie lassen sich im Ausgang von und mit dem Instrumentar über sich verständiger Subjektivität nicht nur je für sich mit einer Begründungsdimension ausstatten, sondern auch in ihrem systematischen Zusammenhang aus einheitlichem Grund zur Darstellung bringen“ (600). Bedeutung hat ein solches einheitlich begründetes Theoriekonzept s.E. nicht nur für die anstehenden interreligiösen Diskurse, sondern auch für die Auseinandersetzung mit den holistischen Sinnstiftungsprogrammen neomythischer und vor allem neognostischer Provenienz.

Abschließend stellt sich M. selbst die Frage, was der von ihm entwickelte theologische Abschluß der Selbstbewußtseinsproblematik für die Philosophie und für die Theologie bringen könne. Für die Philosophie, so stellt er klar, bedeute er den Abschied von einer Verweigerungshaltung gegenüber dem Gedanken des Absoluten und ein Sich-Herantasten an „Begriffsformen, die das Absolute nicht einzig als vollständig Begriffenes zulassen“ (ebd.), für die Theologie hingegen eröffne er die Möglichkeit, daß sie via Rückgriff

auf eine Theorie des Selbstbewußtseins ihre fundamentaltheologischen Basisannahmen reformuliert und auf diese Weise „die geschichtlich aufgebürdeten und zu einem erheblichen Teil von ihr selbst mitzuverantwortenden Blockaden gegen die Moderne“ (601) durchbricht.

Der Verf. dürfte sicher recht haben mit der Feststellung, daß er sich mit der vorliegenden Untersuchung in einem theologisch noch weithin unbearbeiteten Terrain bewegt. Verdienstvoll an seiner Studie ist vor allem die ausführliche Aufarbeitung der neueren Selbstbewußtseinsdiskussion im Bereich der analytischen Philosophie sowie in der sog. Heidelberger Schule. Wieweit die in der vorliegenden Arbeit relativ kurz geratene theologische Applikation dieser Diskussion den aktuellen theologischen Diskurs zu befruchten vermag, wird sich zeigen müssen. Sicher ist aber auf jeden Fall, daß die neuere Selbstbewußtseinsdiskussion eine theologische Applikation verdient, und dazu wichtige Voraussetzungen bereitgestellt zu haben, ist nicht das geringste Verdienst der vorliegenden Studie.

H. L. OLLIG S. J.

KAUFMANN, ROLF, *Die Hölle*. Eine neue Reise in unsere Unterwelt. Solothurn und Düsseldorf: Benziger 1994. 208 S.

In praktisch-therapeutischer und theoretisch-hermeneutischer Zielsetzung sucht der Autor die Abhängigkeiten der traditionellen Höllenvorstellungen von den realen Höllen, die Menschen in ihrem wirklichen Leben auf Erden erfahren, verstehbar zu machen; es geht ihm dabei um die „radikale Erdung der alten mythischen Glaubensvorstellungen – und damit auch der Theologie als ganzer“ (9). Allerdings sei dieses Buch nur für diejenigen geschrieben, die sich mit dem alten archaischen Weltbild der bisherigen Großreligionen nicht mehr wohlfühlen. Im ersten grundlegenden Teil (13–106) soll ein neues Verständnis der alten mythischen Bilder von der Hölle, vom jüngsten Gericht, dem Fegfeuer und dem Totenreich entfaltet werden, indem im Gefolge der Tiefenpsychologie C. G. Jungs die „natürlichen arttypischen psychischen Fundamente“ freigelegt werden, auf denen alle Unterweltsvorstellungen der Menschen basieren. Im zweiten Teil (107–161) werden die archaisch-mythischen Vorstellungen aus der Geschichte der Religionen vorgeführt und kritisiert. Der dritte Teil (195–207) dient der Auslegung von vier Märchen, die von der Unterwelt handeln und in ihrer Bildsprache darauf hinweisen, wie wichtig eine gelungene Beziehung zwischen der bewußten Oberwelt und der unterbewußten Unterwelt im Menschen selbst sei. In einem Ausblick (195–207), in dem auch auf verschiedene Filme Bezug genommen wird, soll noch einmal die Wichtigkeit der Auseinandersetzung mit dem Thema unterstrichen werden.

Die Hauptthese des Autors, der 25 Jahre lang als Gemeindepfarrer tätig war (121) und über eine zwanzigjährige therapeutische Praxis verfügt (9), besteht darin, daß die traditionellen Glaubensinhalte nicht wie im früheren Weltbild „konkretistisch“ als etwas „außen und unabhängig vom Menschen Existierendes“ aufzufassen seien, sondern als „Projektionen innerer Tatsachen und Vorgänge“ (17). Der Wandel im Weltbild führe viele Menschen zunächst zu einer Distanzierung von ihrer bisherigen Religion, es sei jedoch mit einer neuen tiefenpsychologischen Integration der Religion zu rechnen. Die tiefenpsychologische Form des Glaubens sei in der Hauptsache ein persönliches Bezogensein auf Transzendenz, bei dem die Glaubensinhalte (*fides quae*) symbolisch und nicht mehr archaisch-konkretistisch gedeutet werden, so daß auch das Glauben-*Müssen* entfalle. Letzten Endes wird es darum gehen, daß der Mensch in ein ausgewogenes Verhältnis zwischen seiner eigenen psychischen Ober- und Unterwelt kommt. Je zivilisierter die Oberwelt ist, um so höllischer, brutaler und unmenschlicher ist oft die eigene Unterwelt des Menschen (74); die spät-archaischen Höllensbilder erscheinen als der Abfalleimer einer in hellem Licht strahlenden Kultur. Wir müssen die Illusion fallen lassen, jemals zu vollkommenen, heiligen Menschen zu werden (76). Der Lebensnerv der archaischen Vorstellung wird allerdings bei dem Thema „Leben nach dem Tod“ getroffen (96); sie setzt voraus, daß die Seele den Körper verlassen kann und ins Jenseits reise. Für die symbolische Auffassung gilt demgegenüber, daß das Ich mit dem Tode zunichte wird und die Vorstellung von einem persönlichen Bewußtsein nach dem Tode unvollziehbar geworden ist (98). Es gebe kein stichhaltiges Argument für eine Bejahung des