

fene Vielheit; die Erstbedingungen einer Teilhabe an dieser können als solche keine Demütigung für das Individuum bedeuten. Gelebte Teilhabe indes verlangt Wohlwollen, Sachlichkeit und Disziplin. Für den Geber besagt dies, die Integrität des Beschenkten zu wahren. Auch die Kategorie der Kausalität wäre (nicht etwa anthropomorph zu wenden, sondern) aus physikalischer Engführung und Entleerung zu befreien. Damit rückt die Möglichkeit des Bösen in den Blick – und erneuert die absolute Ungleichheit von Schöpfer und Geschöpf: angesichts von Gottes Bewegtsein durch dessen Geschick, aus bedingungsloser Liebe, ohne wie immer geartete Abhängigkeit von ihm. IV. Das ontologische Drama. Für Thomas ist die erste Aufgabe der Kopula nicht, zwei Begriffe zu verbinden, sondern uns auf das Sein zu lenken, als nicht das (Hegel) Leerste, erst noch zu Bestimmende, sondern als das Vollkommenste, im Vorrang des Aktes vor der Potenz. Von Drama ist die Rede, weil die Kreatur hier als eingespannt zwischen dem Nadir des Nichts und dem Apex der Ewigkeit erscheint; wobei seine Zusammengesetztheit von der Einfachheit seines (ihm geschenkten) Seinsakts getragen wird. Verf. behandelt die metaphysischen Grundaxiome, die heute nur selten verstanden werden, und nicht zuletzt die Analogie, wobei er „Ähnlichkeit“ und „Ähnelt“ rechtens in Anführungszeichen setzt. Hilfreich wäre hier wohl die Rede von *Entsprechung*.

Diese Fragen, merkt Sch. abschließend an, sind ein Prüfstein für unsere Intelligenz und unseren Charakter, weil im Drama unserer Existenz sich erhebend, bedroht von der Trauer über den Tod und das Böse, getragen durch Dankbarkeit und Hoffnung. Es geht um ein Geheimnis im Sinne G. Marcols. Das erlaubt keine unmittelbare Reziprozität, begründet jedoch Rezeptivität als Grundsituation und -vollzug des Geschöpfs. Dieser Grundakt aber, in seiner Riskiertheit und Hoffnungsgestalt, läßt nun seinerseits die Herrlichkeit des Gebenden aufscheinen: „in der Ähnlichkeit [= der Entsprechung] zwischen dem Akt, der gibt, und dem, der empfängt“ (152). J. SPLETT

BONGARDT, MICHAEL, *Der Widerstand der Freiheit*. Eine transzendental-dialogische Aneignung der Angstanalysen Kierkegaards (Frankfurter theologische Studien 49). Frankfurt/M.: Knecht 1995. 392 S.

Bei ihrer gemeinschaftlichen Verwirklichung trifft Freiheit auf den entfremdenden Widerstand der Angst. Wie kann sie ihrerseits dem widerstehen, damit Leben gelingt? Seinem dialogischen Freiheitsbegriff entsprechend, konzipiert Verf. die Arbeit selber als fesselnden Dialog. In vier Etappen bestimmt zunächst jeweils (I.) Kierkegaard das Thema: A. Die Freiheitsvergessenheit der ästhetischen Existenz und die Angst als Erinnerung an die Freiheit; B. Die Angstvergessenheit ethischer Selbstwahl (Gerichtsrat Wilhelm); C. Die Destruktion solchen Optimismus' durch die Darstellung der Angst als universale Fessel der Freiheit; D. Die Erkräftigung der Freiheit zum Widerstand durch den Glauben: Unter B. bis D. stellt der Verf. jeweils schon in diesem Referat-Teil eine längere „Rückfrage in dialogischem Interesse“; dazu kommen insgesamt fünf Exkurse: zur Kierkegaard-Interpretation und zu Wert und Grenze psychologischer Angstdiagnosen (A), zur Angst als Sünde bei Pannenberg und Kierkegaards Gottesbegriff (C), schließlich (D) zur Frage der Werk-Einheit: Bruch oder Kontinuität. Unter II. erfolgt dann die im Untertitel angezeigte transzendental-dialogische Aneignung der referierten und interpretierten Analysen.

Zu A. tragen die Humanwissenschaften ihre Sicht heutiger Angstphänomene bei. Zu B. gibt, nach einer ersten Rückfrage bezüglich des bei Kierkegaard übersehenen Anderen, Verf. eine Grunddarstellung seiner transzendental-dialogischen Sicht des Freiheitsgeschehens, im Anschluß an H. Krings, J. Heinrichs, Th. Pröpper. (Wenn hier entschieden die Möglichkeit eines Gottesbeweises ausgeschlossen wird, dann wäre einerseits wohl über das Verständnis von Beweis zu sprechen [wer unter seinen Befürwortern begriffe – 103 – „das Offenbarungsgeschehen als logische Notwendigkeit“?], andererseits zu diskutieren, ob die Alternative von [expliziter oder auch nur impliziter] Anerkennung Gottes als Möglichkeitsbedingung des Freiheitshandelns und Sicherung bloß einer widerspruchsfreien Denkbarkeit Gottes eine *disiunctio completa* darstellt.) In diese als solche vielleicht zu optimistische Strukturanalyse wird dann zu C. die Rolle der Angst im dialogischen Freiheitsgeschehen eingetragen. Die dem vorangehende Lektüre der

Pseudonyme mit ihrer Fülle an Einzelinterpretationen läßt sich hier natürlich nicht referieren. Eindrucksvoll deren ständige und konkrete Bezüge auf die uferlose Sekundärliteratur in Zustimmung, Differenzierung oder noblem Widerspruch. Zu Abraham – im Vorgriff auf eine mögliche Lösung steht er am Anfang, um den Angst-Druck im Umgang mit dem Thema Angst zu mindern – wundert mich, daß auch hier nicht, wenigstens fußnotenweise, in Kritik an Kierkegaards Engführung die eigentliche Glaubensprobe benannt wird: die des *im* Opfergehorsam durchzutragenden Vertrauens auf die Verheißung *in* diesem Sohn. Das ist etwas anderes als Hoffnung auf Rückgabe in der „Doppelbewegung von Resignation und Glaube“ (120), und jenseits von deren Zusammenhalten ist dies es, was ihn zum Vater des Glaubens macht. Ähnlich vermisse ich zur Erbsünde, daß diese klar von ihrer jeweils neuen „Ratifizierung“ abgehoben würde (klassisch gesprochen: die Berücksichtigung der Analogizität im Sündenbegriff). Das je eigene Schuldigwerden wird von Vigilius überzeugend verdeutlicht – ohne daß hingegen – über eine „Prädisposition“ (170) hinaus – dessen faktische Universalität behauptet werden dürfte (philosophisch gar nicht, katholisch-theologisch aber erlaube ich mir – etwa zu 232 – die [vielleicht zu] schlichte Rückfrage: Maria?). Steht nicht das hinter Panenbergs Identifizierung von Angst und Sünde, mit der Bongardt sich im dritten Exkurs auseinandersetzt? Beide Anfragen aber zielen wohl wiederum auf dasselbe, das hier alles tragende Freiheits- als Autonomie-Verständnis. Auch des Verfassers zweite Rückfrage geht auf den vergessenen Anderen. Verfehlung wird von den Pseudonymen fast nur in Einsamkeit bedacht; mit H. Vetter: „Der Einzelne begegnet dem anderen nicht als seinem Mitmenschen, sondern als dem anderen Einzelnen.“ Was aber das Gottesverhältnis des Einzelnen angeht, so bleibe der Gottesbegriff leer. Freilich, denkt man die ethische Grunderfahrung (100f.) vor allem als Wollen statt als Beanspruchung-sein (Sollen), dann läßt das Gott wohl nur als Zielprojektion erscheinen, und das Gottesverhältnis läßt sich als Selbstverhältnis entlarven (206). Aber muß man die Dinge so sehen? Und inwiefern sind bei so viel scharfsinnigen Verdächten auf einmal das Neugeschenktwerden Isaaks und Hiobs Gewittererfahrung über jeglichen Verdacht erhaben? – In seiner eigenen Darlegung zeigt Verf. sehr schön, wie endliche Freiheit auf eine Erfüllung zielt, die sie sich selbst nicht zu geben vermag, eine Situation, die Angst macht und zu den verschiedensten individuellen wie gesellschaftlichen Unmenschlichkeiten versucht, doch selbst als solche nicht (was Climacus nicht unterscheidet) bereits Schuld besagt. (Den Philosophen läßt aufhorchen, daß es gegenüber der „ewigen Wahrheit“ oder Gottheit schwierig sei, die Schuld ihr gegenüber mit dem Autonomiegedanken zu verbinden, was erst durch christologische Voraussetzungen gelinge – 231.) Gegenüber der Religiosität A geht es nun unter D. um das christliche Paradox, von Climacus vorgreifend projiziert, von Anticlimacus vertreten. Auch dessen Ansatzpunkt ist das angsthafte Scheitern; doch aus der Vergebungserfahrung heraus ermöglicht der Glaube das vertrauensvolle Sich-verlassen der Freiheit auf Gott. In der Welt, wie sie ist, wird solches Vertrauen – in Gleichzeitigkeit zu Jesus – (Bereitschaft zum) Leiden. Konkret realisiert sich dies in selbstloser (auf Gegenseitigkeit verzichtender) Liebe. Angesichts dessen kann Verf. auch seine Rückfrage nach dem Anderen auf den Punkt bringen: Was bei Kierkegaard fehlt, ist das Wir gelebten Du- und Weltbezugs. Demgegenüber seine eigene transzendente Zeichnung christlicher Existenz (zu den genannten Gewährsleuten tritt vor allem noch J. Werbick): Gelebte Freiheit trotz Angst und Schuld, in Solidarität, welche die Angst entmachtet, aus der Selbstoffenbarung Gottes als Liebe und seiner Selbstzusage in Jesus Christus. Das Ohnmachts-Ereignis des Kreuzes zeigt sich in der machtvollen Auferweckung Jesu als Achtung menschlicher Freiheit: als Liebe. Und aus der Befreiung dieser Botschaft kann nun auch dem angstvollen Menschen die Forderung des Doppel-Hauptgebotes zugemutet werden. (Dazu fehlt bei Buber wohl nicht bloß die Beziehungsumkehr, in der Gott den Menschen durch Menschen anspricht [355⁴⁷²], sondern auch – im „Paradox“ [Y. Amir] der durch drei Punkte bestimmten Geraden – die gleich, oder vielmehr vorrangige Betonung der Gott-Unmittelbarkeit: das *Mit*-Gott.) Der Glaube befreit also nicht von der Angst – wie immer wieder zu hören –, sondern macht in ihr frei, befreit von ihrer Herrschaft. In wohltuendem Unterschied zu so manch anderem religionsphilosophischen wie theologischen Entwurf mündet Bongardts Skizze beim Gebet. Der Autor spricht den Verdacht einer Funktionalisierung Gottes für die

Freiheit an, begründetermaßen – nicht bloß im Blick auf verbreitete religiöse Praxis (358 f.), sondern m. E. auch angesichts seiner eigenen transzendentalen Einführung Gottes. Warum aber antwortet er dem Verdacht nur mit dem Verweis auf Solidarität, als drohte hier keine Funktionalisierung (und, weil weniger leicht zu kritisieren, um so gefährlicher)? Warum begegnet hier das Stichwort Anbetung nicht? (Wenn Climacus sie ästhetisch statt religiös nennt – 203 –, muß man das nicht akzeptieren [zudem bräuchte ich hier gern H. U. v. Balthasar ins Gespräch, worauf ich aber nicht bestehe]). Ebenso steht am Ende des „Schlußprotokolls“ – durchaus voller Dankbarkeit und Hoffnung Gott gegenüber – die (dialogische) Selbstverwirklichung der Freiheit.

Dazu bringt nun auch Rez. seine „Rückfragen in dialogischer Absicht“ an den Verfasser auf ihren Punkt: Über das Verständnis von Freiheit als Gabe schreibt dieser (354⁴⁶⁸), es werde sich „bei aller inneren Schlüssigkeit einem neuzeitlichen, von der Autonomiefreiheit geprägten Selbstbewußtsein nur schwer erschließen lassen“. Ich widerspreche nicht; doch welches Gewicht hat (gerade in einer Kierkegaard-Arbeit) dies Argument? Wie weit achtet Verf. auf die Gefahr, daß seine berechnete Kritik an Kierkegaards Gott-Ich-Monismus (oder auch – im Blick „auf verlorengegangene Autoritäten“ – seine Abwehr eines Offenbarungspositivismus [210f.]) ihn in die entgegengesetzte Einseitigkeit treiben könnte? Um es zunächst in der von ihm bevorzugten Heils- bzw. Sinn-Perspektive zu formulieren: Schon in der zweiten Rückfrage hat er von der freien Vergebung der Opfer als Bedingung der Vergebung Gottes gesprochen (196). Ausdrücklich heißt es dann nochmals in der abschließenden Darstellung (344): „Gott kann, seiner Achtung menschlicher Freiheit wegen, die Vergebung, die allein die Opfer den an ihnen schuldigen gewordenen Tätern gewähren können, nicht ersetzen. Ein solcher Pakt Gottes mit den Schuldigen wäre ein Akt von freiheitszerstörendem Zynismus.“ Können die Opfer ihrerseits nicht dadurch schuldig werden, daß sie nicht vergeben wollen? Und welcher zynischer Pakt wäre dann Gottes „Zimzum“? Daß dies dem Verf. offenbar nicht in den Sinn kam, läßt mich fragen, wie weit er mit dem neuzeitlichen Selbstverständnis von Freiheit auch dessen Harmlosigkeit übernommen hat (oder eher dessen Selbst-Verharmlosung) – wie sie sich auch noch und gerade in Kants „radikalem Bösen“ als angeblich schlimmster Möglichkeit des Menschen ausdrückt). (So wäre hier aus Verweyens Fundamentaltheologie nicht bloß auf die Seiten 236–238 mit ihrer ungenügenden Lösung zu verweisen, sondern auch auf die Wiederaufnahme und Vertiefung der Problematik 268 ff.). Was aber sagt es für unsere Hoffnung, hinge sie letztlich an der Herzenskargheit von Menschen (Hos 11, 9; Joh 2, 24 f.)? Doch steht für mich mehr als die Hoffnungsfrage an, wenn man derart die Gott-Unmittelbarkeit jedes Einzelnen preisgibt. Betrüblicher als die Verharmlosung unserer (Möglichkeiten zur) Schuld finde ich die neuzeitliche „Verharmlosung“ unserer Geschöpflichkeit (durch ein Konzept von Transzendentaldenken, daß den ontologischen Schock des „ex nihilo“ von vornherein vermeidet). Vielleicht ist, wäre zu fragen, doch nicht die Angst der eigentliche Freiheitswiderstand? Betrüblichst jedenfalls, daß hiermit die freie Gabe des Seins und auch gerade unseres Mit-Seins (mit den Menschen wie Gott) verharmlost wird – als ginge es statt um dies Wunder selbst im Gottesverhältnis bloß um die Überschreitung unserer Grenzen. Vorbehaltlos beige-pflichtet: „Glauben bedeutet in christlichem Verständnis nicht, seine Freiheit aufzugeben, sondern sie zu ergreifen“ (359). Doch wozu? Wie, wenn wir von Kierkegaard, bei all seinen Schwächen und Einseitigkeiten, dies vor allem lernen dürften: daß Freiheit im Glauben bedeutet, sich ergreifen zu lassen?

J. SPLETT

MÜLLER, ANSELM WINFRIED IN ZUSAMMENARBEIT MIT Werner Greve, Yungh-Yae Han, Klaus Rothermund, *Ende der Moral?* Mit einem Gespräch mit Hildegard Hamm-Brücher. Stuttgart-Berlin-Köln: Kohlhammer 1995, 192 S.

Dieses Buch ist in der Zusammenarbeit zwischen einem Philosophen, einem Kriminologen, einer Pädagogin und einem Psychologen entstanden. Es überrascht durch sein originelles Genus *litterarium* – eine Verbindung von Zeitanalyse, Zeitkritik, Pädagogik und Philosophie –, seine allgemeinverständliche Sprache, die keine Fachtermini gebraucht, und seine vielen Beispiele, und es ist zugleich ein wichtiger, betont philosophiekritischer Beitrag zur moralphilosophischen Diskussion. Das Buch verzichtet – wahr-