

ersterem ohne das zweite? Und wenn die Religionsphilosophie sich von der Theologie durch die theoretische Distanz des Interpretieren zu „positiv-religiöser, agnostischer oder atheïstischer“ Wahl unterscheiden soll (378), wodurch unterscheidet sie sich dann von den Religionswissenschaften? (Womit ich nicht etwa eine bestimmte Wahl als einzig philosophisch legitim behaupt!) Die Unterscheidung aber ist keineswegs „akademisch“. Für den Wissenschaftler ist das religiöse Subjekt nämlich nur Objekt, nicht Partner im gemeinsamen Ringen um Wahrheit. Ihm mag es reichen, etwas als „Überzeugung eines Individuums“ (265) zu beschreiben, ohne über Wahrheit und Falschheit dieser Interpretation zu entscheiden. Nicht so im Dialog. Dort aber wird man sehr wohl zwischen dem Deutungsmoment allen Erfahrens, insofern es „als“-erfahrend ist (klassisch: reflexio concomitans), und der nachträglichen Interpretation (in der reflexio directa) unterscheiden müssen, auch wenn man hier nicht (264 zu Schaeffler) „zerlegt“. Und gerade bzgl. des zweiten hätte (nicht bloß oder erst im religiösen Feld) das Denken – ob „kritisch“ oder „affirmativ“ (ein legitimer Gegensatz?) – sich als „sich selbst helle Unangemessenheit“ (Hemmerle) an das zu denkende Erfahrene zu wissen. J. SPLETT

JONSSON, ULF, *Foundations for Knowing God*. Bernhard Lonergan's Foundations for Knowledge of God and the Challenge from Antifoundationalism. (European University Studies, Series XXIII: Theology, 664). Frankfurt am Main u. a.: Peter Lang 1999. 368 S.

Diese Dissertation aus Uppsala bietet zunächst eine allgemeine Einführung in das Denken des kanadischen Jesuiten Bernhard Lonergan (1904–1984) und zeichnet dann historisch und systematisch die Entwicklung seiner Überlegungen zur Gotteserkenntnis nach. In einem zweiten Hauptteil wird Lonergans Sichtweise mit der Debatte um die Möglichkeit von Letztbegründungen (foundationalist dispute) korreliert. – Der Ausgangspunkt für Lonergans Denken war die Auseinandersetzung vorwiegend mit Aristoteles, Plato, Augustinus, Thomas von Aquin und Henry Newman. Sein Anliegen bestand darin, durch eine Analyse der menschlichen Erkenntnis der Theologie in ihrem Übergang zu einer modernen Kultur Hilfe zu leisten. Lonergan fragt: Was tue ich, wenn ich erkenne? Warum bedeutet dies zu tun Erkennen? Was erkenne ich, wenn ich dies tue (35)? Nach der Analyse in seinem Hauptwerk „Insight“ hat alles menschliche Erkennen eine Basisstruktur, die von empirischen Daten ausgeht, ihren Zusammenhang erfährt und zu begründeten Urteilen gelangt. Erst letztere sind das eigentliche Erkennen, das deshalb nicht abbildender Art ist. Diese Dreierstruktur läßt sich auch auf sich selbst anwenden, d. h., das Ausgehen von empirischen Daten wird empirisch erfahren, in seinem Zusammenhang gesehen, und es werden darüber Urteile gefällt; ähnlich ist das Erfassen von Zusammenhängen und das Urteilen selbst Gegenstand von Empirie, Erfassen von Zusammenhängen und Urteilen. Der genannten Struktur entsprechen die Imperative für die Authentizität des Menschen: be attentive, be intelligent, be reasonable. Objektivität ist die Frucht authentischer Subjektivität (73). In „Method in Theology“ dehnt Lonergan seine Analyse aus auf die weiteren Vollzüge des Wollens (being responsible) und der liebevollen Hingabe (being in love in an unrestricted manner) in ihrer wechselseitigen Verschränktheit mit der Basisstruktur des Erkennens. Vom Thomismus unterscheidet sich Lonergans Vorgehen durch ein ungleich bewußteres Eingehen auf geschichtliche Entwicklung. Er setzt die Erkenntnistheorie als Gesamt- und Grundwissenschaft ein, auf der erst eine Metaphysik aufbauen kann (108).

Im zweiten Kapitel behandelt der Autor die Entwicklung des Gottesgedankens bei Lonergan. Unsere Erkenntnis der Existenz Gottes besteht in der Erkenntnis der Wahrheit des Urteils, daß Gott existiert (113). Es gibt für Lonergan zwei Weisen der analogen Gotteserkenntnis, die der Vernunft und die des Glaubens (115); von „Analogie“ spricht Lonergan, insofern Gott kein Gegenstand von Erfahrung sein kann. In „Insight“ handelt vor allem das 19. Kapitel von der Gotteserkenntnis. Nach Lonergan ist ein kontingentes Intelligibles nur erklärbar durch die Existenz eines sich selbst erklärenden uneingeschränkten Verstehensaktes (131). Er schließt dabei ausdrücklich den Gedanken einer Transzendenz jenseits der Idee des Seins aus (139). Das unserer Erkenntnis proportionierte Seiende ist das virtuell Unbedingte, nämlich dasjenige Bedingte, dessen Bedingun-

gen – zwar nicht notwendig, aber doch *de facto* – erfüllt sind (147). Nun aber muß das virtuell Unbedingte intelligibel sein, und dies kann es nur im Rückgriff auf seine Bedingungen sein. Vorausgesetzt wird dabei die völlige Intelligibilität alles Wirklichen (165), die bei Lonergan in dem uneingeschränkten Verlangen des Menschen nach Erkenntnis begründet wird. Dieses Verlangen einschränken zu wollen, hält er für Obskurantismus. Das Argument Lonergans läßt sich so zusammenfassen: Insofern das Seiende intelligibel ist, müssen die Bedingungen für seine Existenz erfüllt sein. Bedingtes Seiendes kann nicht selber seine Intelligibilität begründen. Deshalb muß man von ihm auf eine transzendente Wirklichkeit zurückgreifen. Für diese Extrapolation bedient sich Lonergan seiner eigenen gnoseologischen Formulierung des Kausalitätsprinzips (151 f.). „Die Ursache, welche die Existenz kontingenten Seins verstehbar macht, muß ein transzendenter Akt unbegrenzten Verstehens sein, da nur ein solcher Verstehensakt die völlige Verstehbarkeit des Seins begründen kann. Der Gegenstand oder Inhalt, der in dem uneingeschränkten Akt des Verstehens verstanden wird, ist das, was Lonergan ‚die Idee des Seins‘ nennt. Die primäre Komponente in der Idee des Seins ist das Verstehen des uneingeschränkten Verstehensaktes in bezug auf sich selbst (d. h. das *ipsum intelligere*), während die sekundäre Komponente darin besteht, daß das uneingeschränkte Verstehen alles andere versteht. [...] In dem uneingeschränkten Verstehensakt, in welchem Erkenntnis auf Identität beruht, sind der Verstehende und das Verstandene identisch, und deshalb erklärt sich dieser Akt selbst, da seine Existenz dadurch erklärt ist, daß er sich selbst versteht.“ (172) Dieses Argument für die Existenz Gottes stellt eine Art Neuformulierung des traditionellen kosmologischen Arguments aufgrund Lonergans eigener Epistemologie und Ontologie dar. Später denkt Lonergan weniger abstrakt und mehr personalistisch und stellt die Gottesfrage nicht nur intellektuell, sondern fragt nach der menschlichen Verantwortlichkeit; es geht ihm nicht mehr nur um die intentionale Selbsttranszendenz des Menschen im Erkennen, sondern um seine reale Selbsttranszendenz im Wollen und die vollkommene Selbsttranszendenz in der religiösen Erfahrung (186). In „Method in Theology“ wird Lonergan sagen, daß „normalerweise intellektuelle Bekehrung die Frucht sowohl religiöser wie moralischer Bekehrung ist, daß moralische Bekehrung die Frucht religiöser Bekehrung und religiöse Bekehrung die Frucht von Gottes Gnadengabe ist“ (203). So gewinnen auch für Lonergan selbst Gottesbeweise erst in diesem Kontext ihre Überzeugungskraft, um nicht nur formal gültig, sondern für einen konkreten Menschen relevant zu sein (213). Aus dem „*nihil amatum nisi prius cognitum*“ wird nun ein „*nihil vere cognitum, nisi prius amatum*“ (216).

Ulf Jonssons Darstellung von Lonergans Denken zeichnet sich aus durch Sorgfalt, Übersichtlichkeit, Klarheit. Sie entspricht voll den Forderungen des being attentive, intelligent, reasonable und erscheint mir exemplarisch gelungen. – Die Weise, wie Lonergan selbst einen Gottesbeweis zu führen versucht, scheint mir nicht genügend zu beachten, daß auch der Seinsbegriff in bezug auf Gott nur noch hinweisend gebraucht werden kann; Gott selbst fällt nicht unter Begriffe, sondern wir begreifen von ihm immer nur das von ihm Verschiedene, das auf ihn verweist. Deshalb kann man strenggenommen die Welt nicht mit Gott erklären, sondern nur mit ihrer Geschöpflichkeit, und unsere Gotteserkenntnis kann allein in der Anerkennung dessen bestehen, daß die Welt in einem „restlosen Bezogensein auf ... / in restloser Verschiedenheit von ...“ aufgeht. Der Terminus dieses Bezogenseins läßt sich nur dadurch bestimmen, daß alles andere in allem, worin es sich vom Nichts unterscheidet, auf ihn verweist. Lonergan scheint jedoch die Seinsidee für Gott und Welt übergreifend zu halten. Aber vielleicht läßt sich diese kritische Anfrage dadurch relativieren, daß Lonergan seinen Gottesbegriff eher nur als „Notion“, eine Art Vorahnung verstanden wissen will (vgl. 155). Wenn im übrigen „Insight“ eine scharfsinnige und hilfreiche Analyse des Erkennens gewesen sein mag, erscheint mir „Method in Theology“ als ein sich in Komplikationen verlierender Ansatz, der wohl auch von einem unzutreffenden Verständnis des Unterschieds von Philosophie und Theologie bzw. von Natur und Gnade ausgeht.

Im zweiten Hauptteil der Arbeit geht es um die Frage, wie Lonergan angesichts der Letztbegründungsdebatte zu situieren ist. Zunächst wird diese relativ komplizierte Debatte in allen ihren Facetten mit bewundernswerter Klarheit nachgezeichnet (wichtige behandelte Autoren sind u. a.: Bertrand Russel, Jean-François Lyotard, Jacques Derrida,

Alvin Platinga, Ludwig Wittgenstein, Thomas Kuhn, Wilfrid Sellars, John Dewey, William Alston, Paul Moser, Hilary Putnam, Richard Rorty, Robert Audi). Foundationalisten im strengen Sinn fordern, daß eine begründete Auffassung sich auf unmittelbare Einsichten zurückführen lassen muß, die sich satzhaft ausdrücken lassen. Ihre Gegner verlangen für die Vertretbarkeit einer Auffassung nur ihre interne Kohärenz mit den anderen Auffassungen des jeweiligen Subjektes; sie können aber damit einem letzten Relativismus nicht entgehen. Lonergans Position besteht darin, daß begründetes Wissen ursprünglich nicht durch logische Folgerungen aus Prämissen entsteht, sondern das Ergebnis des Zusammenspiels derjenigen intentionalen Vollzüge ist, die oben als being attentive, being intelligent und being reasonable beschrieben wurden. Daß Vernunft, wo immer sie besteht, so voranzugehen hat, ist ein transzendentaler und transkultureller Sachverhalt, der geradezu die Universalität der Vernunft ausmacht. Der Autor schlägt vor, Lonergans Sichtweise als „foundationalism in the broader sense“ zu beschreiben; Einwände gegen sie führen zu einer „selbstreferentiellen Inkohärenz“ (308), d. h., sie lassen sich als selbstwidersprüchlich widerlegen. Jedenfalls sind für Lonergan Sätze nicht die Voraussetzung, sondern das Ergebnis des Erkennens (310). Dies gilt auch von den von Lonergan durchaus für wahr gehaltenen Sätzen wie dem Prinzip vom zureichenden Grund oder dem Widerspruchsprinzip. Auch sie können für ihn nur Ergebnis von Erkennen sein (320 f.). Er selbst lehnt deshalb den strengen foundationalism ab, wie auch eine mißverständene Korrespondenztheorie der Wahrheit, wonach Wahrheit durch den Vergleich eines inneren Bildes mit der Wirklichkeit eruiert wird. Nach Auffassung des Rezensenten wäre es interessant, Lonergans Transzendentalphilosophie mit dem Ansatz des Kritischen Rationalismus zu vergleichen. Dieser entgeht dem „Münchhausentrilemma“ des strikten Begründungsdenkens dadurch, daß er Wahrheitsbehauptungen, anstatt sie auf Begründungen zurückführen zu wollen, relevanten Einwänden auszusetzen versucht und danach fragt, ob sie sich diesen Einwänden gegenüber bewähren. Mir scheinen zwischen Lonergan und dem Kritischen Rationalismus im Anliegen beachtliche Gemeinsamkeiten zu bestehen.

Gerade durch die Korrelierung von Lonergans Denken mit der Letztbegründungsdebatte ist es dem Verfasser gelungen, dessen Bedeutung für heutige philosophische Fragestellungen herauszuarbeiten. Es handelt sich um eine Dissertation von ungewöhnlicher Klarheit in Aufbau und Durchführung. Insbesondere gelingt es dem Verfasser, die historische Entwicklung von Lonergans systematischem Denken nachvollziehbar herauszuarbeiten. Vermutlich handelt es sich um die ersten Monographie zu Lonergan von einem schwedischen Autor, der sich damit für das Fach „Epistemologie“ in seinem Land Verdienste erworben hat.

P. KNAUER S. J.

VALVERDE, CARLOS, *Der Mensch als Person*. Philosophische Anthropologie (AMATECA. Lehrbücher zur katholischen Theologie, 16). Paderborn: Bonifatius 1999. 394 S.

Die genügend konzentriert gebotene Materialfülle ist in neun Kapitel gegliedert. Im ersten (Grundbegriffe) geht es nach Klärungen zu Thema und Methode vor allem um „Person“ (wirklich von „personare“?): als Subjekt-Objekt, in Abhebung vom Individuum, definiert durch Boethius (ungenannt Richard), Scheler, Zubiri, Buber, Maritain. Kap. II blickt auf die Denkgeschichte zurück, vom griechischen und christlichen Beginn über Mittelalter, Renaissance, Rationalisten und Empiristen zu Aufklärung, Idealismus, Feuerbach und Marx, dem Vitalismus („von Kierkegaard über Nietzsche zu Sartre“) bis ins 20. Jh. Den thematischen Einstieg bildet die Naturgeschichte (III): vom „Big bang“ zur Anthropogenese, mit Option (aufgrund der Genetik-Gesetze) für den Monogenismus; Zielthema: anthropisches Prinzip. Zur (IV) „Phänomenologie des menschlichen Verhaltens“ wird zunächst Zubiris Theorie von Intelligenz und Ratio skizziert, ehe nach dem Abweis biologischer Erklärungsversuche Spezifika vorgestellt werden: Mängelwesen, weltoffen, Ich-Subjekt, mit Raum-Zeit-Wahrnehmung, Symbolschaffen, Sprache, Kunst, Wissenschaft, Ethik, Religion, Lachen/Spiel/Fest/Arbeit/Technik; Resümee: Instinkte bei Tier und Mensch. Je ein Kapitel widmet sich der menschlichen Erkenntnis (V: die Sinne, Phantasie und Gedächtnis, Verstand, Vernunft, Wahrheit/Ge-