

Theologie beinhaltet. Park geht zur Erreichung seines Ziels in vier Schritten vor: Im ersten Kapitel legt er anhand von Coreths Werk ‚Was ist der Mensch?‘ dessen anthropologische Position dar, die er als transzendental-philosophische Anthropologie sowie als metaphysische Anthropologie bezeichnet. In einem zweiten Kapitel widmet sich Park den Quellen, aus denen Coreths philosophisches Denken schöpft. In notwendigerweise kurzen und auf das Anliegen seiner Untersuchung zugeschnittenen Skizzen werden I. Kants, G. W. F. Hegels, J. G. Fichtes, F. W. J. Schellings und M. Heideggers philosophische Positionen betrachtet sowie der nähere philosophische Hintergrund Coreths im Denken J. Maréchal's, J. B. Lotz' und K. Rahners offengelegt. Das dritte Kapitel ist der Darstellung von Coreths metaphysischen Thesen gewidmet, die auf transzendentalen Überlegungen bezüglich der Möglichkeitsbedingungen des Fragens als geistigen Vollzugs des Menschen basieren. Metaphysik zeigt sich als eine Weise der Selbstausslegung des Menschen als geistiges Wesen, auf die er nicht verzichten kann, wenn er der Frage nach sich selbst konsequent nachgehen will. Deshalb legt Park im vierten Kapitel die enge Verbindung von Anthropologie und Ontologie unter der Rücksicht der von Coreth erarbeiteten Vorgaben dar, denen er zustimmt. In der durch den Ansatz bei der Frage gekennzeichneten ‚transzendental-metaphysischen Philosophie‘ Coreths werden nach Park „[...] die dreifachen Aspekte von Ontologie, Anthropologie und Theologie in einer *untrennbaren Einheit* entfaltet [...]“ (257). Er betont die Verbindung hermeneutisch-phänomenologischen und metaphysischen Denkens bei Coreth, der das unthematisch mitgegebene Wissen um Sein im geistigen Selbstvollzug des Menschen als konstitutive Voraussetzung aller geistigen Einzel-Vollzüge aufdeckt. Dieses Wissen um Sein ist von einer durch den geistigen Vollzug vermittelten Unmittelbarkeit und muß erst in der Reflexion auf den geistigen Vollzug eruiert werden. Diese Reflexion ist in ihrer begrifflichen Fassung immer nachträglich und nie völlig angemessen gegenüber dem unthematisch mitgegebenen Wissen. Sie kann dieses Wissen um Sein und die Realität des Vollzugs nie in ihrer Fülle völlig ‚auf den Begriff bringen‘ und steht so in der Dialektik von Vollzug und begrifflicher Erfassung des Vollzugs. Von besonderer Bedeutung ist nach Park die von Coreth betonte Transzendenz des menschlichen Geistes auf den Horizont des Seins und das absolute Sein selbst hin. Sie macht eine philosophische Gotteslehre aus der Rücksicht der philosophischen Anthropologie wie der Metaphysik unumgänglich.

‚Anthropologie und Ontologie‘ ist eine engagierte und eingehende Darstellung der Philosophie Emerich Coreths, die sie, wie von Coreth in einem Vorwort selbst bestätigt, in ihren Grundanliegen trifft. Sie kann Anlaß zur Diskussion oder zum Weiterdenken geben. Von einer solchen philosophischen Auseinandersetzung noch weit entfernt sei hier nur zu einer Aussage eine kleine Anmerkung gemacht, da diese meines Erachtens zu einem Mißverständnis führen könnte. In seiner Darstellung von Coreths Metaphysik schreibt Park: „Der geistige Vollzug des Menschen ist aber bei Coreth eigentlich insofern ein *Fragen*, nicht ein einfach besitzendes Wissen, als er ein endlicher Akt ist, dem Endlichkeit und Unendlichkeit zugleich zukommen“ (210). Aus dieser Äußerung könnte man schließen, daß nach Coreth der geistige Vollzug des Menschen schlechthin Fragen sei. Das wäre aber eine zu weit gehende Interpretation des Corethschen Ansatzes bei der Frage – wenn es sich nicht, wie zu vermuten, einfach um eine mißverständliche Formulierung handelt. Coreth zieht gewiß das Fragen als voraussetzungslosen Ansatzpunkt für die transzendente Analyse allen anderen Vollzügen vor und erachtet es auch, wie Park richtig darlegt, als signifikantesten Vollzug für die Spannung zwischen Endlichkeit und virtueller Unendlichkeit, die den Menschen auszeichnet. Dennoch ist es – obwohl Symptom und Symbol der Situation des Menschen – nicht Inbegriff aller geistigen Vollzüge bzw. der geistige Vollzug des Menschen schlechthin. A. DÜNNBIER

WAHRHEIT UND SITTLICHKEIT. Vorträge der Tagung der „Arbeitsgemeinschaft Deutschsprachiger Philosophiedozenten im Studium der katholischen Theologie“ in Erfurt 1998. Hg. Konrad Feiereis (Erfurter theologische Schriften; 27). Leipzig: St. Benno-Verlag 1999. 172 S.

Der vorliegende Sammelband, der sich schwerpunktmäßig mit ethischen Fragen befaßt, beginnt mit Überlegungen von M. Schramm zum Zusammenhang von Moral und

Wahrheit, die Schramm mit der Feststellung beschließt, die Wahrheitsfrage sei für die Ethik zwar „als regulative Idee unverzichtbar“, denn „wir suchen Wahrheit in einem kritischen Entdeckungsprozeß“ (44); gleichwohl seien alle unsere Wahrheiten ungewiß, und damit müßten wir uns bescheiden. – *L. Honnfelder* untersucht im Hinblick darauf, daß in der tradierten Sprache der Moral der Selbstbezug des Handelnden unter dem Stichwort ‚Gewissen‘ thematisiert wird, „ob das Stichwort des Gewissens einer Konzeptualisierung zugänglich“ ist, „die den Zusammenhang zwischen dem Gewissen und der Ausbildung vernünftiger Identität angemessen zu klären in der Lage ist“ (45). – *A. Corradini* erörtert, ausgehend von der gegenwärtigen meta-ethischen Debatte zwischen Fundamentalismus und Kohärentismus anhand der Ethikkonzepte der beiden führenden Vertreter der analytischen Ethik Rawls und Hare die Frage, wie sich typische Begründungsformen in der heutigen analytischen Ethik beschreiben lassen und in welchem Verhältnis diese Begründungsverfahren zur Common-Sense-Moralität stehen. – *A. Anzenbacher* behandelt das klassische Problem, wie sich theoretische und praktische Erkenntnis zueinander verhalten, beschränkt sich allerdings im Blick auf diese in der Tat komplexe Materie darauf, nur einige Fragen „skizzenhaft anzuschneiden“ (81), die sich in diesem Zusammenhang zwangsläufig stellen, etwa die Frage nach dem eigenständigen Gehalt praktischer Vernunft, die Frage nach dem Verhältnis von Sein und Sollen, das Dezisionismusproblem und das Problem der Praxisbedingtheit der Theorie. – *J. Römlt* diskutiert das Problem verantwortlicher Entscheidung in Fällen ungewisser Folgenabschätzung auf dem Hintergrund des soziologischen Ansatzes einer Institutionenethik und des philosophischen Ansatzes einer metaphysisch begründeten Heuristik und wägt abschließend das Für und Wider beider Ansätze ab. Der soziologische Ansatz, so betont er, rechne „mit dem bleibenden Risiko technischer Zivilisation und möchte nicht den Glauben erwecken, alle Schäden dieses Risikos von vornherein vermeiden zu können“ (110). Er wolle aber „durch die strukturelle Lenkung der institutionellen Entscheidungsträger – vor allem durch eine deutliche Klärung der institutionalisierten Entscheidungsmechanismen [...] und der Schadenshaftung – Risikosituationen strukturieren und falsches, leichtfertiges Umgehen mit Risiko wirtschaftlich und sozial unmöglich machen“ (ebd.). Demgegenüber versuche der philosophische Ansatz eine umfassende Kulturkritik und bemühe sich auf diesem Wege um eine Einflußnahme auf das Bewußtsein des individuellen Subjekts der technischen Zivilisation. Das Risiko solle „durch eine existenzielle Heuristik auf der Basis wissenschaftlicher Einsicht über Handlungsfolgen eingedämmt, wenn nicht vermieden werden“, wobei diese Heuristik „in einer metaphysischen Überlegung zum Sinn der Erhaltung der Menschheit abgesichert“ (110f.) werde. – *N. Brieskorn* steuert einen kenntnisreichen Beitrag bei zum Problem der Moralisierung und den „gefährlichen Wirkungen“ (113), die sie zeitigt. Nach Brieskorns Meinung werden etwa durch die Moralisierung „Risse in die Gesellschaft gelegt, Feindschaft begründet und persönliches Leid erzeugt“ (127). Hinzu kommt, daß die Wunden, die durch die Moralisierung geschlagen werden, nur langsam verheilen, „vielleicht auch nur schlecht oder gar nicht, weil die ‚Sache‘ mit dem Geruch eines abschließenden Urteils beschwert und der Wiedergutmachung unzugänglich geworden ist“ (ebd.). Auch die Gesetzmäßigkeit, der die Moralisierung unterliegt, birgt nach Brieskorn Probleme in sich: Denn „um dem Abstumpfungsprozeß zuvorzukommen, bedarf die moralisierende Predigt der sich steigernden Effekte; jede Übersteigerung ist jedoch mit einem Verlust an Glaubwürdigkeit verbunden. Zu lautes Geschrei verliert an Mitteilungskraft. Wenn der moralische Zeigefinger die Hand hindert, zuzupacken und die Verhältnisse zu humanisieren, macht er sich lächerlich“ (128). – *R. Schaeffler* versucht, seinen erfahrungstheoretischen Ansatz für eine Theorie sittlicher Erfahrung fruchtbar zu machen. Dabei geht er von der Frage aus: „Welchen Anteil haben der Verstand und die Vernunft, welchen hat die Beziehung zur Geschichte an der Ermöglichung jener Erfahrung, in welcher verpflichtende Handlungsmöglichkeiten entdeckt werden?“ (133). Probleme des Dialogs zwischen Religionen, Weltanschauungen und Wertordnungen werden schließlich in dem Beitrag von *O. Muck* erörtert, der eine Lösung skizziert, die sowohl einen Objektivismus vermeidet, „der den Dialog nur als Hilfe zur Übermittlung der eigenen wahren Auffassung ansieht“, als auch einen Relativismus, „bei dem der Dialog zu unverbindlicher Konversation entartet“ (149).

Soweit einige Hinweise zu den einzelnen Beiträgen dieses Sammelbandes, die einen Eindruck vermitteln können von der Differenziertheit des gegenwärtigen Ethikdiskurses, der zweifellos die Berücksichtigung unterschiedlicher Perspektiven und Lösungsansätze erforderlich macht, die sich nicht immer leicht verbinden lassen. Weiterhin zeigen die vorliegenden Beiträge, daß es weder mit einem bloßen Rekurs auf die ethischen Klassiker getan ist noch mit einer bloßen Berücksichtigung gegenwärtiger Theorienansätze, sondern daß das Problem gerade in der Verknüpfung klassischer und moderner Gesichtspunkt besteht.

H.-L. OLLIG S. J.

THOMÉ, MARTIN MICHAEL, *Existenz und Verantwortung*. Untersuchungen zur existenzialontologischen Fundierung von Verantwortung auf der Grundlage der Philosophie Martin Heideggers (Epistemata: Reihe Philosophie; Bd. 227). Würzburg: Königshausen & Neumann 1998. 253 S.

Ihren Einstieg nimmt die Freiburger theologische Dissertation bei der Fragwürdigkeit der üblichen Rede von Verantwortung (= V.), die etwa politisch dann 'übernommen' wird, wenn etwas schief gegangen ist. Statt in der Subjektivität soll sie in der Existenz begründet werden (wobei von einem naturalistischen Fehlschluß [13] doch wohl nur im Falle flachen Seinsverständnisses die Rede sein müßte?). In einem Teil A werden die Voraussetzungen gewonnen: Die geschichtliche Orientierung führt zum Neuanfang bei W. Weischedel, der sie grundlegend als Selbstverantwortung denkt, und zu Folgeansätzen, die nach dem Urteil des Verfassers indes die Fraglichkeit des Menschen von seiner V. her denken statt umgekehrt diese von jener her (46). Darum plädiert er (Kap. II) für einen Ausgang bei Heideggers Daseinsanalytik, um V. als Weise menschlichen Sichverhaltens zu Seiendem aufzuweisen, als Element der Sorgestruktur des Daseins, in ihrer Zeitlichkeit wie in ihrer Doppelausprägung in Eigentlichkeit oder Uneigentlichkeit. Für diesen Aufweis führt Kap. III den Leitbegriff der „Prekariatät“ ein. „Precarium“ (von *preces*, Bitten) bezeichnet einen Rechtstitel, der auf Bitten hin gewährt ist und grundsätzlich widerruflich ist“ (75). Jetzt geht es um ein Doppeltes: die permanente Entscheidungssituation des Daseins und deren Begegnungscharakter, in Unsicherheit und Ohnmacht. – Die Auslegung selbst nun des Phänomens, in seiner Gliederung des Für (jemand, etwas), Vor (Anfragen) und In (konkreten Situationen), hat Teil B zu leisten. Sie vollzieht sich in zwei Durchgängen, die in ihrer minutiösen Einflächlichkeit hier natürlich nicht nachgezeichnet werden können: einmal (Kap. II) hinsichtlich der Weltlichkeit des Daseins (Sorgestruktur, Uneigentlichkeit, Eigentlichkeit), was auf den Begriff des Zwischen hinausläuft („die Struktur, in der Sein für das Dasein aus dem Verantwortlich-sein erschlossen ist, und zwar aus der Begegnung als Weise des Vollzugs des In-der-Welt-seins“ – 146): „des Begegnungsraumes für den Vollzug [...] des Verantwortlich-seins“ (152) nach der genannten Dreigliederung. Sodann (Kap. III) aus der (ekstatisch-horizontalen) Zeitlichkeit des Daseins (wiederum bzgl. der Doppelausprägung), wobei hier dem Zwischen der *καρπός* entspricht („Zeitigung des Aufscheinens des Eigen-seins der Begegnenden“ – 224). Eine Zusammenfassung (IV) bündelt die Ergebnisse und gibt einen Ausblick. Die Drei-Struktur faßt formal die Charaktere des Phänomens: Unvertretbarkeit, Angefragtsein, Entscheidungs- und Begegnungsgestalt, fundiert in der Prekariatät als Un-Entschiedenheit und Nicht-Selbstmächtigkeit. Aus der Weltlichkeit erschließt sich V. als ursprüngliche Weise des Sichstellens zum Begegnenden im Zwischen, aus der Zeitlichkeit als Weise der Eröffnung des Sinns von Sein im *καρπός*. So erscheint V. als „spezifische Weise seins-verstehend-erschlossenen Existierens“: „vor jeder kategorialen Bestimmung innerhalb des Systems einer ‚Ethik‘ eine Seinsweise des Menschen[...]“ (232). – Der Ausblick skizziert zunächst die Möglichkeit einer ergänzenden Auslegung von der Sprachlichkeit des Menschen her und spricht abschließend die „Frage nach der Erschlossenheit möglichen Gottesbezuges, möglicher Gottesbegegnung aus der ursprünglichen Konstitution des Menschen“ (242) an.

Um der Arbeit gerecht zu werden, darf man ihren Untertitel nicht vergessen. Sie stellt keine Studie über oder zu Heidegger dar, auch nicht eine Verteidigung seiner, sondern eine Untersuchung auf dem Boden seines Denkens (Kritiker kommen nur im Dienst der