

niveaus. Das schließt nicht aus, daß manche Frage vielleicht präziser zu stellen wäre und manche Antwort anders ausfallen könnte. Darum möchte ich mich auf eine systematische Anmerkung beschränken.

Gewiß trägt angesichts des *malum* bzw. des Leidens eine konsequente Prozeßtheologie so wenig aus wie ein unsensibel gehandhabtes Apathieaxiom: Die erste läßt Gott im Leiden, die zweite das Leiden in Gott untergehen, ohne es „aufzuheben“, und beide sind nicht *eo ipso* theodizeetauglich. Das *tertium* ist weder einfach theistisch oder theopaschistisch (und die jeweilige Alternative weder „atheistisch“ noch „apathisch“) zu benennen, sondern soteriologisch so, daß es insgesamt die Frage nach der immanenten und ökonomischen Identität Gottes reformuliert. Dabei wäre ein Personbegriff zu entwickeln, der einerseits theodizee- bzw. anthropodizeetauglich ist und andererseits geschichtstheologisch entschieden auf biblische Kategorien abstellt. Personale Vollkommenheit als Gottesprädikat schließt dann die Fähigkeit des Mitleidens ein: immanent-trinitarisch in der aktiv-passiven *communio* der Personen, ökonomisch im Gewährenlassen des jeweils anderen (wobei mit Balthasar durchaus die letzte theodramatische Frage zu stellen ist: „Was hat Gott von der Welt?“). Mitleiden und schöpferisches Handeln Gottes sind hier nicht zu trennen, denn das Mitleiden(können) ist Gott seiner Vollkommenheit schuldig, das Risiko des *malum* aber der bejahten Freiheit von Schöpfung und Mensch. Die Schöpfung menschlicher Freiheit um dieser selbst willen aus freier schöpferischer Liebe schließt also das „Pathos“ Gottes prinzipiell und tatsächlich auch seinen Schmerz mit ein (beides ist zu unterscheiden, wenn einfachhin von „Leiden“ gesprochen wird!), umgekehrt aber nicht seine Allmacht angesichts menschlicher Schuld aus. Kann der Schöpfergott der Schuld des anderen anders mächtig sein als durch angebotene Versöhnung (auch angesichts erneuter Selbstverweigerung des Geschöpfes)? Hier wären bibeltheologisch die Kategorien von Bundesschluß und Bruch des Bundes nachzutragen und systematisch einzuholen.

Ob es reicht, transzendentaltheologisch das endgültige Heil anzuvisieren (Rahner), statt es soteriologisch vom Kreuz her als (prinzipielle und heilsgeschichtliche!) „trinitarische Unterfassung“ zu betrachten (Balthasar), wäre ausführlicher zu untersuchen (der klassische Konfliktstoff Rahner-Balthasar steht nicht zufällig am Ende des Sammelbandes, und beider Potential ist bei weitem noch nicht erschöpft). Solche „Unterfassung“ „absorbiert“ das Leiden gerade nicht begrifflich (wie Schenk es auffaßt: 239), sondern formuliert das *pro nobis* des Kreuzes als Ereignis. Damit widersteht ein solcher Zugang der Versuchung, Leiden und *malum* zu instrumentalisieren: Beide sind zu nichts „nützlich“ als zur Offenbarung der je größeren Gnade Gottes, ohne derart im mindesten „dienlich“ zu sein (zu Hermanns These, die Zulassung von Übeln rechtfertige sich durch die damit logisch notwendig verknüpfte Zulassung größerer Güter bzw. die Abwesenheit größerer Übel: 176). Kurz: Die soteriologische Frage (wie, wenn nicht durch das Leiden Gottes?) und das Problem der Anthro-Theodizee („wer, wenn nicht Gott“?) führen beide gemeinsam wirklich in den „spekulativen Karfreitag“ (als „Spekulation“ angesichts eines Ereignisses!), jeweils für sich eher in (prozeßtheologische oder „metaphysische“) Sackgassen. Bisher hat es in der Fundamentaltheologie, die mit der philosophischen Theologie manche Hauptthemenfelder bearbeitet, keinen eigenen Traktat Soteriologie bzw. Erlösung gegeben (mit Ausnahme von Jürgen Werbick, „*Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie*“. Freiburg i.Br. 2000, 427–627). Wäre hier nicht das Bindeglied zwischen den philosophisch-theologischen und den offenbarungstheologischen Hauptthemen zu finden, besser noch die Schnittstelle von *principium et finis* und der Heilsgeschichte? Zwei weitere Tagungen bzw. Folgebände sollen die hier referierten Reflexionen auf philosophisch-theologische Hauptthemen anthropologisch und soteriologisch weiterführen (unter den Titeln „Der unfreie Wille“ sowie „Versöhnung und Erlösung“: vgl. 18, Anm. 2). Darauf darf man gespannt sein. P. HOFMANN

OTTO, M. A. C., *Das Fest. Zu einer Phänomenologie der Ausnahme* (Alber Thesen, Bd. 15). Freiburg i.Br.: Alber 2000. 91 S., ISBN 3-495-48037-4.

Der schmale Band enthält fünf Aufsätze, die in meditativer Weise um Grundprobleme der Philosophie kreisen. Die Verf., die lange Zeit Lektorin im Verlag Alber war, ist

durch mehrere eigenständige Versuche hervorgetreten, deren wichtigster wohl „Der Anfang“ (1975) bleibt. Die hier vorgelegten Überlegungen sind so dicht gewoben, daß sie nur skizzenhaft vorge stellt werden können.

Der erste Aufsatz spricht von der „Kunst des Weglassens“. Gedacht ist dabei nicht nur an eine menschliche Kunst, die ein wesentlicher Teil des Bildens und Schreibens, ja der Lebenskunst überhaupt ist. Als Beispiel wird dafür der *Tractatus* Wittgensteins angeführt, dessen Reiz im sorgfältig Verschwiegenen liegt. Gedacht ist vor allem an die Weise, wie sich Realität selbst realisiert und manifestiert: im Abschied vom ebenso Möglichen, in der Trennung in Oberfläche und Tiefe, d. h. immer so, daß das Nichtsein zum Sein gehört, das Nein zum Ja. Als Leseprobe seien einige markante Sätze zitiert: „Das Schweigen braucht man sich nicht vorzunehmen, es geschieht von selbst. Man kann es den Dingen überlassen, der Wahrheit, den Tiefen und den Räumen zwischen den Worten“ (gegen Wittgenstein, 17). „... das Sein ganz dem Seienden, dem vielfach Begrenzten, überlassen. Ganz, das heißt allerdings *auch*, es nicht erneut als ‚Grund‘ unterlegen“ (gegen Heidegger, 27). „Unsere komfortable Kultur scheint der Versuchung zu erliegen, die Seele der Sehnsucht einzuschläfern.“ Die „Verlockungskraft“ der „ringsum angebotenen Erfrischungen“ läßt „auf ein erschöpftes Leben schließen“. (26)

„Warum noch nicht?“ ist der Titel der zweiten Überlegung. Es geht um Suchen und Finden, das Suchen nach Gott, dem eigenen Selbst und dem wirklichen Sinn des Lebens. Ohne Suchen gibt es kein Finden, denn ohne das Suchen und sein Mindestvorwissen vom Gesuchten kann das Gefundene nie als solches identifiziert werden. Aber das Finden ergibt sich nie einfach durch das Suchen, schon deswegen, weil es Formen des endlosen Suchens gibt, die vor dem Finden schützen sollen, aber vor allem natürlich deswegen, weil zu jedem Ereignis des Findens das Moment der Überraschung gehört. Das Finden ereignet sich überraschend. „Das ganze, vielleicht lange, vielleicht kluge Suchen schmilzt vor dem Finden in nichts zusammen, es bleibt davon nur die bereitete Fähigkeit, den Fund zu erkennen, um ihn zu begrüßen.“ (35) Es wird gefunden, was es schon gibt, was aber verborgen ist. „Allzeit verborgen ist die Wirklichkeit selbst, das Selbstsein des Anwesenden, das sich uns gibt im Bild, das wir uns von ihm machen und das wir außer in den aufhorchenden Momenten zu überhören pflegen, weil wir uns mit dem Bild vollkommen begnügen.“ (40) Die unter allem Erscheinen verborgene Einzelwirklichkeit lockt gerade deswegen zum Suchen, weil sich in ihr, „die es gibt“, der „Geber“ entzieht. Man könnte „darauf kommen, daß gerade die Nichtsichtbarkeit des Woher das reine Geben ist. Man könnte dessen sogar froh werden.“ (37) Mit der Bibel, Jabès und Derrida nimmt Otto (= O.) den Paradiesgarten als Bild für das Gesuchte und die Wüste als Ort für das Suchen. Mit dem Auftreten des Menschen als einem Resultat der Evolution entsteht das Suchen, und vorher schon das Gesuchte: Mit seinem Wesen ist das Göttliche schon da, als Wurzel alles Guten. Aber wir suchen es auf Umwegen und verwechseln das wurzelhaft, seinsmäßig Gute mit dem Guten, das, als Gegensatz zum Bösen, Gegenstand von Normen ist. „Wenn das Gute ... zu den Wurzeln des Seins hinabreicht, ist ihm von Anfang an das reine Geben vertraut.“ (44) – Soweit, in einigen trockenen Worten, der Hauptinhalt dieses Aufsatzes, dessen einzelne Abschnitte genau abgewogen, dicht und reich sind, so daß sie sich eigentlich nicht resümieren lassen.

Thema der dritten, „Schwester Sonne, Bruder Wind“ betitelten Überlegung ist die Frage „Sind wir Fremde im Universum?“ Dem Sonnengesang des hl. Franz stellt O. den Ausspruch J. Monods gegenüber, wir Menschen seien Fremde im Universum. Sie vermutet, daß es die Einheit des Universums sei, die solche Fremdheit erzeuge, während sich Franz als Geschöpf unter anderen Geschöpfen fühlen konnte, weil ihm die Vielheit nicht zur Einheit zerfallen war. „Natur“ ist, anders als „Universum“, vielheitlich, und so die Tagseite dessen, wovon das eine Universum die Nachtseite ist. Natur enthält die Vielheit des Anorganischen, Organischen, Menschlichen. O. skizziert dieses Verschiedene, ohne es einer Rangfolge zu unterwerfen: das Anorganische wirkt, ohne Rückmeldung auf sich; zum Organischen gehört eine Zentrierung, eine Art von spezifischem Egoismus, wegen der Kostbarkeit und Verletzlichkeit seines Seins. Im Menschen ruht auf der Zirkularität des Organischen die Ellipse um die Brennpunkte Verstand und Herz auf: Seine Mitte ist das Hin und Her zwischen beiden. Der Verstand ist die Fähigkeit, an-

deres als anderes, eine Welt, dasein zu lassen und erkennend in allgemeinen Begriffen zu strukturieren – das Herz ist das Vermögen, anderes als anderes in seiner Individualität zu lieben. Beide sind verschieden, verkommen aber, wenn sie nicht offenbleiben auf den je anderen Pol. „Verstehen wir ... das eigene Leben als einfaches Mittel, anderes wahrzuhaben und gernzuhaben, so entfällt ihm der Kettenpanzer von Sorge, Angst und Neid, den ihm der animalische Lebenswille umlegt.“ (61f.)

Der vierte Aufsatz ist aus dem Gespräch mit Heinrich Rombach entstanden. Er geht aus von der Zeile „Keiner sieht den andern, jeder ist allein“ in Hermann Hesses bekanntem Gedicht „Seltsam, im Nebel zu wandern“. Für Hesse (und O.) verdeckt der Nebel nicht bloß, sondern entdeckt auch: nämlich die letzte „Einsamkeit“ jedes Seienden, die in seinem Eigensein, in seinem je eigenen Anfang und Anfangen liegt. Diese Einsamkeit wird leicht verdeckt im hellen Sonnenlicht, wo die Konturen des Eigenen unmittelbar die Konturen des Allgemeinen sind. Das Individuelle und Eigene kann mit anderem Individuellen nicht durch die Vermittlung des Allgemeinen zu echter Gemeinsamkeit kommen. Das kann es nur durch den Rückbezug auf seine Anfänglichkeit, die ihm sowohl ganz unmitteilbar eigen wie mit anderen gemeinsam ist; und das kann es nur durch seine Transzendenz nach oben, das gemeinsam gewollte Ziel, das Ziel der Gemeinsamkeit. Thesen und Glaubenssätze können nach O. dies Ziel nicht sein; sie trennen eher und sie heben die Eigenheit auf. Eine Form des Geistes, die Eigenheit und Gemeinsamkeit miteinander verbindet, besteht darin, daß man sich gegenseitig das Seine erzählt. O. wendet das nicht nur auf das Eigene von Individuen, sondern auch auf das Eigene von „Kulturen“ und „Religionen“ an, die doch höchstens in einem logischen Sinn „individuell“ sind. Deswegen ist damit m. E. ein Ziel bezeichnet, das zwischen Ideal und Traum schwebt.

Der fünfte und steilste Aufsatz behandelt „die Wahrheit“. Worauf zielt O. mit dem Wort „Wahrheit“? Sie sagt es nicht, scheint aber unter „Wahrheit“ einerseits so etwas wie das Licht der Erkennbarkeit selbst, andererseits die eine absolute und ewige Wahrheit, das Korrelat der *cognitio comprehensiva* zu verstehen. Wahrheit ist nicht nur etwas anderes als das Sein und Geschehen selbst – sie ist auch etwas anderes als alle möglichen wahren „Darstellungen“, die „ihre Gesichter“ sind; und sie ist auch nicht die gemeinsame Eigenschaft der einzelnen wahren (im Gegensatz zu falschen) Behauptungen. Sie ist, wie es der Titel dieser Überlegung ausdrückt, „nichts von alledem“. Was ist sie dann? Die These ist in bildlicher Sprache gleich in den ersten Sätzen angedeutet: „Warum hat die Wahrheit viele Gesichter? Weil sie so durchsichtig ist wie Glas und dahinter so dunkel, daß sie die Ansichten deren spiegelt, die auf sie hinschauen.“ (79) Die weiteren Ausführungen sind sehr intuitiv gehalten; ich gestehe, daß sie mir, abgesehen von Inseln hier und da, nicht recht zugänglich waren.

O. schreibt in einer faszinierenden Sprache. Sie kennt keine akademische Weitschweifigkeit, keine trockene, verwaltungstechnische Ordnungsliebe, ist vielmehr treffsicher bis hin zu einer poetischen Bildlichkeit, manchmal aber auch lakonisch und dunkel für den Leser, wo sie meint, sie weise nur auf Evidentes hin. O. ist Phänomenologin des Unmittelbaren und Wesentlichen. Darin liegt ihre Stärke und zugleich ihre Schwäche, denn die schrittweise Hinführung und der Aufweis, daß es sich im einzelnen um unmittelbar Evidentes handle, sind öfter stark abgekürzt. Der Leser muß beiden Seiten gegenüber Geduld, Zeit und eigenes Phänomen-Sehen mitbringen. Er wird sich freuen über hell beleuchtete Phänomene. Er wird da, wo O. über das Phänomenale hinaus Thesen schlicht hinsetzt, Nahrung für das eigene Nachdenken bekommen. Und er wird auch da, wo er anderes „sieht“ und verschieden denkt, reiche Anregung finden.

G. HAEFFNER S. J.

DER SINN DES LEBENS. Herausgegeben von *Christoph Fehige, Georg Meggle* und *Ulla Wessels*. München: Deutscher Taschenbuchverlag 2000. 570 S., ISBN 3-423-30744-7.

„Dieses Buch hat einen Kern und eine Schale. Im Kern ringen analytische Philosophen ausdrücklich mit der Frage nach dem Sinn des Lebens ... Die Schale ist bunt: Bilder, Biographisches, Credos, Gedichte ...“ (13). Während sich der Kern „einigermaßen umfassend und ausgewogen“ präsentiert, ist für den Rest „die Auswahl ungeniert subjektiv“. Im „Vorab“ beginnt es einigermaßen betrüblich. Daß hier nämlich die Analyti-