

wünscht man dem vorliegenden Sammelbd. eine weite Verbreitung, denn er ist geeignet, eine Reihe hartnäckiger Vorurteile als gegenstandslos zu erweisen, die gegen die Metaphysik im Umlauf sind.  
H.-L. OLLIG S. J.

SCHERER, GEORG, *Die Frage nach Gott*. Philosophische Betrachtungen. Darmstadt: Primus-Verlag; Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2001. 248 S., ISBN 3-89678-406-4.

Das Thema „Gott“ findet sich heute üblicherweise in die Privatsphäre der persönlichen, nicht weiter begründbaren Überzeugungen abgedrängt, und eine postmodern orientierte Philosophie bestätigt und verstärkt diese Tendenz. Demgegenüber erinnert Scherer (= Sch.) an die Tradition der abendländischen Philosophie (2–12). Für sie gehörte die Gottesfrage zu den nach Möglichkeit ebenso verbindlich zu beantwortenden Grundfragen wie die nach dem Sein, dem Guten oder dem Wesen des Menschen. Dieser Status einer genuin philosophischen Frage muß, so Sch., der Frage nach Gott wiedergegeben werden. Sie verdient und erfordert es. Denn durch sie ist der Mensch zu einer umfassenden Deutung seines Daseins herausgefordert. Doch kann es eine solche Deutung heute noch geben? Wäre das nicht Metaphysik? Und ist die von der neueren Philosophie nicht längst verworfen worden? Sch. gibt auf diesen grundsätzlichen Einwand die Antwort: Metaphysik ist möglich! Der menschliche Geist läßt sich nicht in Grenzen einschließen. Er ist zur Transzendenz befähigt, denn er verhält sich (in einer freilich noch zu klärenden Weise) „zum Ganzen der Wirklichkeit“. Eben dies ist seine „metaphysische Natur“ (12).

Der Autor geht nun so vor, daß er in der Auseinandersetzung mit einigen prominenten Positionen der Metaphysikkritik (man könnte sagen: retorsiv) die Unausweichlichkeit der metaphysischen Perspektive aufzeigt. Er beginnt mit Auguste Comte (18–21). Dieser teilt die menschliche Geschichte in ein religiöses, metaphysisches und ein positiv wissenschaftliches Stadium ein, wobei erst mit letzterem die Menschheit zu sich selbst gefunden habe. Es wird leicht erkennbar, daß Comte im Grunde eine teleologisch-metaphysische Geschichtssicht vertritt, sogar mit theologisch eschatologischen Konnotationen. Friedrich Nietzsche (21–34) versucht die in seinen Augen mit Platon beginnende und im Christentum gipfelnde Metaphysik als lebensfeindlich zu entlarven, da sie die reale Welt auf eine ideale übersteige und zum bloßen Schein degradiere. Freilich vertritt Nietzsche mit seiner Apotheose des Lebens und des „Willens zur Macht“ selbst eine massive Metaphysik, deren Inkohärenzen sich besonders an seiner Lehre von der „Wiederkehr des immer Gleichen“ zeigen. Auch der bis zur heutigen Hermeneutik führende Historismus (34–41) entgeht nicht dem Widerspruch, daß er gerade mit seiner Behauptung der geschichtlichen Relativität sämtlicher Weltansichten eine übergeschichtliche Einsicht beansprucht. Erst sie erlaubt es im übrigen, den wahren Kern des Historismus festzuhalten, der in der Tat bewahrenswert ist: „Weil keine geschichtliche Gestalt dem Menschen vollständig gerecht zu werden vermag [...] So drängen alle menschlichen Zustände über sich hinaus“ (39). Nach Martin Heidegger (41–46) blieb Nietzsche der Metaphysik noch verhaftet, die er überwinden wollte. Seine Lehre vom Willen zur Macht ist sogar ihre letzte Konsequenz. Dieser Wille liegt nach Heidegger der Metaphysik von Anfang an zugrunde, nämlich als Wille zur Verfügbarmachung durch Vergegenständlichung. Damit habe die Metaphysik dem technischen Weltverständnis mit all seinen Problemen den Boden bereitet. Auch der metaphysische Begriff Gottes als „höchstes Seiendes“ sei Ausdruck der Tendenz zur Verobjektivierung. Gegen eine so verstandene Metaphysik stellt Heidegger seine Lehre von der „ontologischen Differenz“ zwischen dem objektivierbaren „Seienden“ und dem „Sein“, das sich der Objektivierung einerseits entzieht und sie andererseits ermöglicht. Der Vorwurf gegen die abendländische Metaphysik ist dann der einer „Seinsvergessenheit“. Sch. zeigt, daß dieser Vorwurf die Tradition nicht trifft. Schon nach Platon und Plotin ist das göttlich Höchste „jenseits der Seiendheit“ (46) und entzieht sich damit radikal der Objektivierung. Diese Einsicht geht auch in der späteren Metaphysik nie ganz verloren. Wie lebendig sie geblieben ist, zeigt Sch. an Thomas (46–53), Eckhart (53–56), Cusanus (56–59) und Fichte (59–68). Doch wie steht es mit Heideggers eigener Annäherung an den Bereich des Religiösen? Seine Rede vom „Heiligen“ (77–84) zielt auf ein Sich-Zeigen des Göttlichen in der Zukunft.

Doch dieser Gott der Zukunft wird dann polemisch gegen den Schöpfergott der Vergangenheit gewendet. Diese Kritik ist jedoch mit einem Mangel an (metaphysischer) Reflexion behaftet. Denn nur als Grund der Welt kann Gott ihr letztbestimmendes Ziel sein, ihre absolute Zukunft. Heideggers Gott wird unversehens selbst zu einem Objekt deponiert. Schließlich wendet sich Sch. einem interessanten Zeitgenossen zu, dem amerikanischen Philosophen Thomas Nagel (102–106). Mit großer Ernsthaftigkeit fragt dieser nach einer letzten Bedeutsamkeit des menschlichen Lebens: Aus der Innenperspektive mag das Leben durchaus als sinnvoll erscheinen. Doch entschwindet dieser Sinn mit der Außenperspektive, die einzunehmen der denkende Mensch sich ebenfalls genötigt sieht. In ihr muß er dieses Leben als ephemeren Bestandteil einer stimmten und gleichgültigen Natur erkennen. Die aufs Ganze gehende Sinnfrage kann somit eigentlich nur negativ beantwortet werden. Es gibt keine Antwort auf ein letztes Warum. Auch der Verweis auf Gott wäre keine Antwort, da man nach dessen Grund ebenfalls fragen könnte, wie Nagel meint. Es bleibt uns also nur übrig, uns auf eine überschaubar kleine Welt zu beschränken. Für unsere geistig-existentiellen Ansprüche ist dies zwar keine befriedigende Antwort. Aber eine andere gibt es nicht. Doch bei dieser Aporie stehenzubleiben ist nach Sch. weder möglich noch nötig. Welcher Weg ist es, der aus ihr herausführt?

Der Angelpunkt von Sch.s systematischer Argumentation ist (mit Nagel) die Sinnfrage. Den Sinn, um den es hier geht, nennt er den „existential-pragmatischen“ (110). Ihn setzen wir unaufhebbar voraus: „Jemand kann zu der Überzeugung gelangt sein, alles sei sinnlos und in tiefstem Sinne nichtig. Äußert er aber diese seine Überzeugung gegenüber anderen, so muß er das für sinnvoll halten. Die Erklärung, alles sei sinnlos, muß selber als sinnhaft gelten“ (112). „Absurditätserfahrungen“ bleiben dem Menschen nicht erspart. Aber „er könnte gar nicht die Last des Absurden erfahren, wenn er nicht bereits auf den Sinn hin orientiert wäre“ (113). Von dieser grundlegenden „Verwiesenheit des Menschen auf Sinn“ unterscheidet der Autor das ebenso elementare „Sinnpostulat. Es besagt: Sinn soll sein. Widersinn nicht“ (113). Sinn enthält die Forderung, ihm zu entsprechen, ihn zu realisieren. „Sinn soll sein, und Sein sinnerfüllt werden“ (114). Ziel und Norm ist die Einheit von Sein und Sinn. „Sinn darf nicht als ein seinsloser Gedanke oder dem Sein gegenüber stehender Wert verstanden werden und Sein nicht als bloße sinnneutrale Faktizität. Sinn muß als der Sinn des Seins und das Sein als das Sein des Sinnes erscheinen“ (114). Entgeht der Autor hier dem naturalistischen Fehlschluß? Ich meine ja, denn jene begründende und normative Einheit ist nur im Absoluten wahrhaft erfüllt. D. h., das begründende Sein ist zugleich höchstes Um-seiner-selbst-Willen, und nur dieses „Sein“, nicht irgend ein Faktum, ist normativer Grund. Auch erübrigt sich Nagels Aporie eines letzten göttlichen Grundes. Denn das höchste Worumwillen bedarf keiner weiteren Begründung. Die Ausrichtung auf diesen Ziel-Grund entwickelt Sch. aus dem dreipoligen „Grundverhältnis“ des Menschen (116–120). Der erste Pol ist das einzelne Subjekt, der zweite sein Gegenüber (Welt und Mitmensch). Der dritte Pol ist das Ziel der radikalen Transzendenz dieses Subjekt-Objekt-Verhältnisses. Was aber garantiert, daß diese Transzendenzbewegung nicht auf eine letzte Leere und Nichtigkeit stößt? Sinn überhaupt wäre dann Illusion. Das aber ergäbe einen Widerspruch, wie wir sahen. Der dritte Pol muß somit „der absolute Sinngrund“ (119), d. h., „die absolute Identität von Sein und Sinn sein“ (120). Denn: „Ohne ein Absolutes seinsmächtiger Sinnhaftigkeit wäre jeder Sinngehalt in der endlichen Welt undenkbar“ (120). Soweit der systematische Entwurf, den Sch. vorlegt.

Von diesem Entwurf her lassen sich klassische Themen der Metaphysik heutigem Denken verständlich machen, so etwa mit Hilfe des dreipoligen Entsprechungsverhältnisses die Lehre von der „Analogie des Seins“ (120f) oder im Blick auf die Identität von Sinn und Sein die Transzendentalienlehre, also die Lehre der Einheit von Sein, Wahrheit Gutheit und Schönheit (123–134). Auch die klassischen Gottesbeweise können in einer annehmbaren Weise reformuliert werden. Sch. zeigt dies an den fünf Wegen des Thomas (176–190), wobei die Begriffe der Kontingenz (3. Weg), des absolut Guten (4. Weg) und der Teleologie (5. Weg), verstanden als transzendente Sinn-Teleologie, die Schlüsselrolle spielen. Am Ende wendet sich der Autor dem Thema der göttlichen Dreifaltigkeit zu (197–228). Die Philosophie kann sich diesem genuin theologischen Thema annähern.

Schon jenes beschriebene dreipolige Verhältnis ließ deutlich werden, daß der Mensch auf das andere seiner selbst verwiesen ist, und zwar primär auf das personale Gegenüber, gemäß dem Wort von Max Scheler: „So wahr ich bin, so wahr sind wir“ (202). Ist davon auch das Verständnis der Transzendenz betroffen? Diese Annahme erscheint zunächst problematisch und dem Verdacht des Anthropomorphismus ausgesetzt. Sch. referiert Albert Einstein, der sich für einen apersonalen, nur naturhaft gesetzlich zu begreifenden Gott ausspricht (203–206). Doch dieser Begriff von Gott ist philosophisch mangelhaft. Moral und Sinn können mit ihm nicht begründet werden. Gerade als ihr Grund muß Gott aber gedacht werden. Wenn der das Gute und den Sinn tragende Grund selbst gut und sinnhaft und der Grund der Personalität selbst personal sein muß, kann man dann nicht auch sagen, daß der Grund der sich im Interpersonalen erfüllenden Personalität selbst interpersonal sein muß? Sch. bejaht diese Frage. Der göttliche Grund der menschlichen Liebe muß selbst Liebe, und d. h. gleichrangig göttlicher Liebesaustausch sein.

Ich habe nur die tragenden Hauptgedanken dieses schönen und in einer angenehm klaren Sprache geschriebenen Buches herausgehoben. Als Mangel könnte man ansehen, daß der Autor seine Gedanken einer weiteren kritischen Vermittlung hätte unterwerfen müssen, eine Auseinandersetzung hätte führen müssen mit manchen Autoren und Argumentationen aus der heutigen Philosophie, der Religions- und Metaphysikkritik, die im Buch nicht erwähnt sind. Doch darf man den Untertitel nicht vergessen: „Philosophische Betrachtungen“. Der Leser wird eingeladen zu einer philosophischen Besinnung, womit deutlich werden soll, daß die Erkenntnis des Wesentlichen in unserem Leben den kontemplativen Blick mindestens ebenso nötig hat wie die diskursive Rationalität. In der Zeit eines weitaufgigen Wissenschaftsbetriebes auch in der Philosophie darf man dankbar sein für konzentrierte „Betrachtungen“ wie diese, die im übrigen (wie die vielen Veröffentlichungen des Autors zeigen) die Frucht eines ganzen Gelehrtenlebens sind.

J. SCHMIDT S. J.

BAUMANN, PETER, *Die Autonomie der Person* (Perspektiven der analytischen Philosophie; Neue Folge). Paderborn: mentis Verlag 2000. 301 S., ISBN 3-89785-200-4.

Baumann (= B.) bricht mit der Tradition. Er verabschiedet sich von dem politischen Modell für Autonomie im Sinne einer Selbstgesetzgebung. Dieses Modell beherrscht seit der Antike jede Theorie von Autonomie, selbst diejenige von Kant, wenn dieser die Freiheit wie einen unterworfenen Staat unter die Hegemonie des unbedingten Anspruchs des Sittlichen stellt. Dennoch bleibt B. auch der Tradition verhaftet, und zwar insofern er den Autonomiebegriff vom Begriff der Freiheit und der Rationalität unterscheidet, auch wenn er schließlich Autonomie als rationale Freiheit ausweist.

Gemäß der Annahme einer engen Verschränkung von Personenbegriff und Autonomiebegriff behauptet B., daß sich erste Hinweise zum Begriff der Autonomie ergeben, wenn man den Begriff der Person näher betrachtet (vgl. 12). Herausragend ist da festzustellen, daß es sich bei Personen um Wesen handelt, die nicht passiv auf eine Umwelt bezogen sind, sondern in der Lage, aktiv das Verhältnis zu ihrer Umgebung herzustellen. Zugleich haben sie damit aber auch immer schon ein Verhältnis zu sich selbst.

Nach B. ergibt eine Analyse des Weltbezugs und des Selbstbezugs, daß diese Bezüge jeweils drei Dimensionen aufweisen. Eine Dimension der Meinung (Personen bilden Meinungen über Sachverhalte in der Welt aus; sie bilden auch Meinungen über sich aus), die Dimension des Wollens (Personen entwickeln Wünsche darüber, wie die Welt sein sollte; sie entwickeln Wünsche darüber, wie sie selbst sein sollten) und die Dimension der Handlung (Personen gestalten die Welt und auch sich aktiv um). Alle drei Dimensionen verweisen aufeinander. Weltbezug und Selbstbezug sind dabei nun derart aufeinander bezogen, als Personen ihren Weltbezug eigens reflektieren können. B. geht sogar so weit zu behaupten, daß es schwerlich ein Wesen geben kann, das sich meinend, wollend und handelnd auf die Welt bezieht, aber nicht in der Lage ist, „ein Verhältnis zu seinen eigenen Einstellungen und Verhaltensweisen einzugehen“ (12). Diesbezüglich kann man bereits eine Aussage über die Autonomie der Personen treffen. Sie sind nämlich in einer sehr elementaren Art und Weise insofern autonom, „als sie zu Selbstreflexion,