

zumindest – und wohl auch nur – dieses gesagt werden, daß er qua innerer gerade nicht so verfaßt ist wie alles andere für das Dasein von Selbstbewußtsein Relevante, nämlich gegenständlich“ (169). „Unmittelbar an sich selbst findet Selbstbewußtsein den Leitfaden für einen Gedanken von seinem Grund, der so verfaßt ist, daß er den durch es selbst gegebenen Bedingungen eines Grund-Gedankens genügt“ (169). Dieser Ich-Grund korrespondiert dem Gottesgedanken, ist aber nicht in der Weise des Sich-wissenden Subjektes zu denken (170), da sich dieses im Akt der Selbstvergegenständlichung gerade als uneinholbar erweist. Zwar ist der göttliche Ich-Grund dem faktischen Ich nicht äußerlich, und somit ist er nicht dinglich, sondern ichhaft. Doch ist er nicht als Ich zu fassen. Es ergibt sich hier eine Anknüpfung an die negative Theologie und über sie eine Basis für das Gespräch mit den östlichen Religionen (166, 170), da der göttliche Ich-Grund als übergegenständlich und über das faktische Ich hinausgehend gedacht werden muß.

Mir scheint der vom Autor vorgelegte systematische Ansatz interessant und erfolgversprechend. Er wäre allerdings näher auszuführen. Dazu drei Anmerkungen. Erstens: In bezug auf den übergegenständlichen Ich-Grund ist der Verweis auf Fichte sehr angebracht (169). Allerdings zeigt Fichte, daß die Unbedingtheit des Ich an der Unbedingtheit des Sollensanspruchs hängt, von dem her auch allein die letzte Absolutheit des Ichgrundes zu denken wäre. Ohne diese aus dem Sittlichen kommende Unbedingtheit (und damit Letztbegründung) könnte sich die Rede vom unfaßbaren Ichgrund rasch in eine vage Unabsehbarkeit verlieren. Nur durch die Sittlichkeit scheint mir diese Gefahr gebannt. M.s Kritik der an Popper orientierten Positionen geht im übrigen genau in diese Richtung, indem er auf die Ungereimtheit aufmerksam macht, die darin liegt, die Ablehnung jeder Letztbegründung mit der Berufung auf eine letzte Normativität zu verbinden (158). Doch den Gewinn dieser retorsiven Kritik wertet M. für seine eigene Position nicht aus, in deren Entfaltung die Begründung der Unhintergebarkeit des Ich durch die Gewissenserfahrung denn auch fehlt. Zweitens könnte sich von der überzeugend herausgearbeiteten, spezifischen Kontingenzerfahrung des Ich her eine Neubewertung des klassischen Kontingenzbeweises vornehmen lassen. Schon Descartes fundiert seinen Kontingenzbeweis in der Selbstgewißheit des endlichen Ich und nicht mehr in der Erfahrung äußerer Vorgänge (III. Med. Nr. 28–36). Drittens wären Aussagen zu überdenken oder zumindest zu präzisieren wie die, daß die Philosophie „natürlich“ „nur einen Gottesgedanken entfalten“ könne, „ohne über die Realität des damit Gedachten zu befinden“ (19), oder die Aussage, daß beim Übergriff des Geistes über das Endliche stets der Verdacht bleibe, das Gehirn könne zu eben dieser Transzendenz nur „programmiert“ sein, so daß man eben so denken müsse (75). Sollten diese Aussagen auch für die systematische Konzeption des Autors gelten, dann scheinen sie mir einen performativen Widerspruch zu ergeben. Diese drei Bemerkungen heben das Verdienst und den Wert des Buches in keiner Weise auf (seine Lektüre lohnt sich schon wegen der Fülle von literarischen Hinweisen und Zitaten). Im Gegenteil. Sie sind gemeint als Ermutung, die Konzeption auszuführen und noch kohärenter darzustellen. J. SCHMIDT S. J.

MITDENKEN ÜBER GOTT UND DEN MENSCHEN: dialogische Festschrift für Jörg Splett. Herausgegeben von *Josef Schmidt* [u. a.] (Schriftenreihe der Josef-Pieper-Stiftung; Band 2). Münster [u. a.]: LIT 2001. 305 S./Ill., ISBN 3-8258-4947-3.

Die vorliegende Festschrift ist, wie der Titel bereits deutlich macht, dialogisch angelegt. Es geht den einzelnen Beiträgern und Beiträgerinnen um ein – sei es kritisches, sei es affirmatives – Mitdenken der Anthro-Theologie von Jörg Splett.

Gleich der erste Beitrag von *Th. Splett*, der sich zur Aufgabe macht, „das Anfangsthema im Denken Jörg Spletts vorzustellen und zu diskutieren“ und dabei zu klären sucht, „1. wie man den rechten Anfang in der Philosophie macht, 2. wie man einen Anfang hat und 3. wie man selber etwas anfängt“ (11), ist ein eindrucksvolles Beispiel solchen dialogischen Philosophierens.

Auch die Beiträge von *J. Schmidt* und *E. Kunz* greifen Themen auf, die eine wichtige Rolle im Denken Jörg Spletts spielen. *J. Schmidt* handelt über den Gedanken des Nichts und die Frage nach Gott und möchte in diesem Zusammenhang einen Traditionsstrang des abendländischen Denkens deutlicher zur Sprache bringen, auf den heutzutage meist

nur sehr pauschal zurückgegriffen wird, der ihm aber, wenn er in seiner Eigenart gewürdigt wird, „höchst ergiebig erscheint“ (36). Die Überlegungen von *E. Kunz* über den dreieinen Gott und die Gestalt der Liebe sind von daher motiviert, „daß bei dem Bemühen, das dialogische Verständnis personaler Liebe zu wahren und zu vertiefen ..., für Jörg Spletts philosophisches Denken die in der christlichen Offenbarung erschlossene Lehre vom dreieinen Gott immer wichtiger geworden“ (57) ist. *Th. Steinherr* setzt sich kritisch mit dem Hegelschen Versuch, das Absolute zu denken, auseinander. Sein Fazit: „Die von Hegel für möglich gehaltene Versöhnung des Denkens mit dem Glauben im philosophischen Begreifen der Religion und im Sichselbstbegreifen der Philosophie als der eigentlichen Wahrheit der Religion, das zugleich Versöhnung des philosophischen Denkens mit der Wirklichkeit und eben darin Versöhnung des Absoluten mit sich selbst sein sollte, ist ... offensichtlich etwas anderes, als die christliche Religion lehrt: die Erlösung des Menschen durch einen sich selbst genügenden Gott. Erlösung kann aber im Unterschied zur Versöhnung nur empfangend angenommen, nicht aus sich hervorgebracht werden – sollte Ähnliches nicht auch für ein Denken der Wahrheit, einer Wahrheit zumal, die sich mitteilt, gelten? ... Philosophie, die eine geoffenbarte Wahrheit ... in Gedanken auszudrücken versucht, müßte ... anders aussehen als die Philosophie Hegels“ (82). Statt den Versuch zu unternehmen, sich in der eigenen Selbstbezüglichkeit zur Totalität zu gestalten, müßte sie sich vielmehr dafür offenhalten, daß dem Denken ‚Antwort wird, die sein Fragen erfüllt‘ (J. Splett).

*M. Splett* erörtert die Theodizeeproblematik auf dem Hintergrund der divergierenden Positionen, die J. Splett und A. Kreiner hier beziehen. Die Wahl dieser beiden Gewährsleute, so betont er, sei nicht nur biographisch bedingt; beide gingen auch von „reizvoll unterschiedlichen religionsphilosophischen Grundansätzen“ (83f.) an diese Thematik heran: Kreiner diskutiert das Theodizeeproblem mit den Mitteln der analytischen Philosophie, J. Splett hingegen im Rekurs auf eine „christlich-personale ‚Anthropo-Theologie‘“ (84). *H. Lenz* analysiert J. Spletts Verständnis von Wahrheit und Freiheit, „die als ... zentrale Daten seiner Philosophie wie ein roter Faden sein ganzes Werk durchziehen“ und zugleich „die geistigen Wurzeln und den philosophischen Grund und Horizont seiner philosophischen (Selbst)-Kundgaben erkennen“ (104) lassen. Denn vor dem Anspruch der Wahrheit wisse er sich „zur (bezeugenden) Antwort gerufen und berufen“ (ebd.). ‚Der Wahrheit die Ehre zu geben‘ sei für ihn nicht nur denkerische Pflicht, sondern auch philosophische Leitidee. *A. J. Buch* untersucht im Rekurs auf Überlegungen von J. Splett den Gewissensbegriff und behandelt in diesem Zusammenhang die Themen ‚Menschsein und Wissen‘, ‚Gewissen und Sollen‘ sowie ‚Unbedingtheit des Sollensanspruchs‘. *A. Dünmbier* steuert Reflexionen zum Thema Schuld und Böses bei, in denen sie an zentraler Stelle auf Überlegungen von J. Splett zurückgreift. *P. O. Ulrich* geht es in seinen „Beobachtungen zum Person-Denken Jörg Spletts“ (160) um „eine dankbar mitdenkende Auseinandersetzung“ (163). Die Notwendigkeit einer „Weiterführung“ (167) dieses Person-Denkens sieht er vor allem deshalb gegeben, weil es in diesem Denken „so gut wie keine Aufmerksamkeit für organisationale Operationsmodi und ihre Auswirkungen auf Status und Handeln von Personen“ (166) gebe. *H.-B. Gerl-Falkovitz* schließlich untersucht „in Erinnerung an ein lange zurückliegendes Gespräch mit Jörg Splett, bei dem es um die Betonung der Gleichwertigkeit oder Differenz der Geschlechter ging“ (190), die Deutung der Frauengestalten in Guardinis Werk, die sie wie folgt beschließt: „Guardinis Deutung von Frauengestalten wirkt am stärksten, wo er tatsächlich auf die Einzigkeit des lebendigen Profils eingeht. Daß ihm dafür selbst erst das Auge geöffnet werden mußte, und zwar in ‚geschenkten‘ Freundschaften, macht seine Gabe des Sehens und Sehenlernens nicht kleiner. Zumal in einer Zeitgenossenschaft, die sich über der Frage nach dem Wesen oder auch nur einer ‚Rolle‘ der Frau theoretisch zerfleichte. Für Guardini wären ‚Wesen‘ wie ‚Rolle‘ naturhafte oder kulturelle Kennzeichnungen, die selbst noch einer Lösung bedürften: der Entbindung zur Person, die das Geheimnis ihres einzigartigen Anrufs zur Realisierung in sich trägt. Überwindung und Umwandlung der Vorgaben von Natur und Kultur in die Huld des Erlöstseins sind die Vorgänge, mit denen die wirkliche Geschichte weiblicher (und männlicher) Existenz geschrieben wird“ (203).

Die Festschrift wird komplettiert durch eine umfangreiche Replik von Jörg Splett zu den einzelnen Beiträgen, durch außer-akademische Rückmeldungen von Zeitgenossen,

für die die Begegnung mit Jörg Splett von entscheidender Bedeutung war, durch Gedichte einiger ihm nahestehender Lyriker und vor allem durch einen Anhang, in dem sämtliche Publikationen von Jörg Splett sowie die von ihm in München und Frankfurt am Main betreuten Dissertationen verzeichnet sind und der eine wahre Fundgrube für jede Art von wissenschaftlicher Beschäftigung mit dem Werk von Jörg Splett darstellt. Im ganzen leistet die vorliegende Festschrift in der Tat, worauf die Herausgeber im Vorwort hinweisen: Sie bietet „eine exemplarisch geführte Auslotung der Möglichkeit modernen christlichen Philosophierens“ (10), zugleich aber bringt sie dem Leser nicht nur den Denker, sondern auch den Menschen Jörg Splett in einer beeindruckenden Weise nahe.

H.-L. OLLIG S. J.

BECKER-SCHMIDT, REGINA/KNAPP, GUDRUN-AXELI, *Feministische Theorien*. Zur Einführung. Hamburg: Junius Verlag, 2. Auflage 2001. 180 S., ISBN 3-88506-313-1.

Der Feminismus ist längst schon kein monolithischer Block mehr und spricht demzufolge auch nicht mehr mit bloß einer Stimme. Wir befinden uns gegenwärtig in der dritten Welle des Feminismus. Im 19. Jhd. kommt ein Problembewußtsein für die soziale Stellung der Frau auf. Was dieser Epoche jedoch eindeutig fehlt, ist ein kritisches Rollenbewußtsein, also ein Bewußtsein für das soziale Geschlecht. Es werden zwar die Menschenrechte für die Frauen eingeklagt, jedoch erstens im Rekurs auf die Natur der Frau, also auf ihre biologische Konstitution, um zweitens endlich denjenigen Freiraum zugesprochen zu bekommen, der es ihr ermöglicht, die für die Frau typische Rolle erfüllen zu können. Daß diese Rolle konstruiert, also kultur- und gesellschaftsvariant ist und nicht durch das biologische Geschlecht induziert wird, kommt aber als Einsicht spätestens erst mit Simone de Beauvoir endgültig zu Bewußtsein und prägt die feministische Diskussion in den 60er und 70er Jahren des 20. Jhdts. Es ist die starke Orientierung am sprachlichen Paradigma seit den 80er Jahren und eine starke Einflußnahme der diesem Paradigma verpflichteten dekonstruktivistischen Philosophie à la Derrida, die dazu führt, daß nun auch das biologische Geschlecht selbst als vom Sprechen über diese Wirklichkeit abhängig und folglich als konstruiert aufgefaßt wird. Das liegt zum einen in der dem sprachlichen Paradigma inhärenten These von der Unhintergebarkeit der Sprache als auch zum anderen in der damit verknüpften Skepsis den Naturwissenschaften gegenüber begründet. Nachdem selbst in großen Teilen der Analytischen Philosophie der Szientismus, demzufolge das naturwissenschaftliche Vokabular (vor allem das der Physik) allen anderen Vokabularen erhaben sein soll, an Zustimmung verloren hat, genießen die Naturwissenschaften nicht mehr die Primatsstellung, die ihnen einst zugestanden wurden. Nicht jede Theoretikerin geht mit der je aktuellen Welle konform, nicht jede Welle produziert gleichförmige Ansätze. So entsteht eine fast unüberschaubare Pluralität feministischer Theorien.

In diesem Wirrwarr der Theorien, die alle auf ihre Weise das gemeinsame Ziel verfolgen, die Geschlechterverhältnisse unter der Rücksicht zu thematisieren, unter welchen Formen von Macht und Herrschaft Frauen diskriminiert und deklassiert werden (vgl. 7), kann eine Einführung in die verschiedenen feministischen Theorien hilfreich sein. Hier liegt nun in zweiter Auflage eine dem Selbstanspruch nach, von zwei Soziologieprofessorinnen am Psychologischen Institut der Universität Hannover verfaßte, allgemeine Einführung in die feministischen Theorien für alle Disziplinen vor (vgl. 12). Wie das in einem so kleinen Buch gelingen soll, verwundert, bevor man das Inhaltsverzeichnis gesichtet hat. Vier Kap., eingerahmt von einer Vorbemerkung und einem Schlußwort, sollen in die feministischen Theorien einführen. Doch ein solches Programm wäre in der Tat vermessen. Darum beschränken sich die Autorinnen darauf, uns einzuladen, bei ihrer Suche nach geeigneten Kategorien für die sozialwissenschaftliche Analyse Gesellschaft zu leisten. Analysiert werden sollen die sozialen Konflikte, an denen sich beispielhaft die strukturell folgenreiche gesellschaftliche Ungleichbehandlung von Frauen gegenüber Männern abzeichnet (vgl. 12).

Der gemeinsame Weg führt uns zunächst im ersten, sperrig abgefaßten, für einen Einsteiger inhaltlich schwer nachvollziehbaren Kap. von der Frauenforschung über die Geschlechterforschung zur Geschlechterverhältnissforschung. Diese sozialwissenschaftli-