

Thomas ebensowenig trifft wie das Mittelalter allgemein. Von daher Courtines Verdacht: H. liest Thomas durch die Brille des nie ausdrücklich einer Destruktion unterworfenen Suárez und seiner neuscholastischen Fortsetzer, die in der Tat einen Sinn von Sein kennen, der das endliche Seiende und das höchste Seiende umfaßt. Zur Prüfung dieses Verdachts zieht er die verzerrende Interpretation heran, die H. (HGA 29/30, 67–81) vom Prooemium des thomasischen Metaphysik-Kommentars gegeben hat. – *Costantino Esposito* („H., Suárez e la storia dell' ontologia“, 407–430) lotet die wenigen Bemerkungen H.s aus, in denen dieser die Rolle von Suárez als ersten systematischen Metaphysiker und damit als des Wegbereiters der modernen Philosophie unterstreicht. Inwieweit H. dabei von Grabmann, Gilson u. a. abhängig ist, bleibt offen. H. lobt an Suárez die Strenge der Begriffsbildung derart, daß in Suárez gewissermaßen die „Wahrheit“ von Thomas liege; er tadelt zugleich, daß er das Problem der Metaphysik, nämlich daß sie zugleich Theorie des Allgemeinen und den Höchsten ist, als Problem beseitigt hat. In der Tat entwirft ja Suárez einen Begriff des Seins (als widerspruchsfreier Möglichkeit), der univok das Endliche und Gott unter sich begreift; hier erst wird die Basis für die Ontotheologie gelegt; in ähnlicher Manier löst er die *essentia* vom esse, so daß der Begriff der *existentia* als bloßer Aktualisierung entsteht. Diese hat, so H., ihren Ort notwendig im Rahmen der Kausalitätsidee; der Weg zu einem Sein des Seienden „ohn' Warum“ ist dadurch ebenso versperrt wie zu einer Idee Gottes, die nicht mit dessen Erstursächlichkeit zusammenfele.

Das Jahrbuch ist ein Zeugnis für das neu erwachte Interesse an Metaphysik, und auch für die immer wichtigere Rolle italienischer Gelehrter im Forschungsfeld der europäischen Philosophiegeschichte. Möge es auf viele Jahre kommen. G. HAEFFNER S. J.

## 2. Systematische Philosophie

SCHMIDINGER, HEINRICH, *Metaphysik*. Ein Grundkurs. Stuttgart: Kohlhammer 2000. 392 S., ISBN 3-17-016308-6.

Die vorliegende Publikation ist, wie der Verf. eingangs bemerkt, „nicht für Fachleute geschrieben, die sich schon intensiv mit Metaphysik beschäftigt haben, sondern für Leserinnen und Leser gedacht, die sich zum erstmalig gründlich auf Metaphysik einlassen wollen“ (9). Ihnen möchte Schmidinger (= S.) eine „Einführung und ein erstes Vertrautwerden mit den Problemen und der Geschichte der Metaphysik ... bieten“ (ebd.). Dabei strebt er „eine Kombination von Systematik und Geschichtsbetrachtung an“ (ebd.).

Ein Großteil des Buches ist der Darstellung der Geschichte der klassischen und der neuzeitlichen Metaphysik gewidmet. Diesen Rekurs auf die Geschichte der Metaphysik unternimmt S., um eine Basis für die „gegenwärtige Auseinandersetzung innerhalb der Metaphysik und rund um die Metaphysik zu gewinnen“ (ebd.). Denn daran läßt er gleich zu Beginn keinen Zweifel: „Metaphysik zu betreiben ist heute alles andere als selbstverständlich“ (ebd.). Selbst wenn neuerdings innerhalb der Philosophie eine größere Offenheit für spezifisch metaphysische Problemstellungen festzustellen sei, so begegne man solchen Problemstellungen doch mehrheitlich nach wie vor mit Kritik und Skepsis. Daher geht S. neben der Geschichte der Metaphysik auch auf die Geschichte der Metaphysikkritik ein.

Für das Verständnis von Metaphysik ist nach S. wichtig, daß man sich klarmacht: Metaphysik befaßt sich nicht mit einer Wirklichkeit bzw. mit Gegenständen, die sich jeder Art von wissenschaftlichem Diskurs entziehen. Ihre Aufgabe besteht auch nicht darin, „absolute Erkenntnisfundamente aufzuspüren“ (ebd.), vielmehr ist Metaphysik „die wissenschaftliche Beschäftigung mit einer bestimmten Klasse von Fragen, die ebenso unabweisbar in der menschlichen Existenz wie im wissenschaftlichen Diskurs entspringen können und sich auf keine andere Wirklichkeit beziehen als jene, die dem Menschen zugänglich ist“ (10).

Hinsichtlich des von ihm gewählten methodischen Ansatzes betont S., dieser sei „inspiriert durch vergleichbare Ansätze von Emerich Coreth, Hans-Michael Baumgartner,

Richard Schaeffler oder Wolfgang Röd“ und könne „in dem Sinne als transzendentalphilosophischer bezeichnet werden ..., als er die Philosophie des 19. und 20. Jahrhunderts bis hin zu den postmodernen System- und Differenztheorien als eine Korrektur bzw. Fortentwicklung des Kritizismus von Immanuel Kant versteht“ (ebd.). Eine solche methodische Festlegung impliziere „keinerlei Geringschätzung traditioneller, seinsphilosophischer, neorealistischer, phänomenologischer, sprachanalytischer, prozeßtheoretischer ... Ansätze“, da diese „auf ihre Weise ebenso wertvolle Lösungsvorschläge zu metaphysischen Fragen erbringen oder gleichermaßen aufschlußreiche Zugänge zu metaphysischen Problemstellungen verschaffen könnten“ (ebd.). S. geht also davon aus, daß es auf dem Feld der Metaphysik einen legitimen Methodenpluralismus gibt.

Um bei seiner Sicht metaphysischen Denkens nicht zu eng anzusetzen, faßt S. die Metaphysik „weder als Wissenschaft vom ‚Seienden als Seienden‘ bzw. vom ‚Sein‘ noch als ‚philosophische Theologie‘“ (20). Als Grund für diese Distanzierung von traditionellen Formen des Metaphysikverständnisses gibt er an, die Rede vom Seienden bzw. vom Sein sei „nicht allein in der Alltagssprache, sondern vor allem auch in der Philosophie- und Wissenschaftssprache fragwürdig geworden“ (ebd.). S. erinnert hier an Überlegungen der modernen Sprachphilosophie, die deutlich gemacht hätten, daß „die Substantivierung des Verbs ‚ist‘ bzw. ‚sein‘, wie sie die Griechen und im Anschluß an diese die ganze Tradition bis hin zu Heidegger vorgenommen haben, nicht mehr zulässig ist“ (ebd.). Das Verb ‚ist‘ könne nämlich innerhalb eines Satzes „in ganz unterschiedlichen Funktionen verwendet werden: als Kopula, ... als Existenzbehauptung ... oder als Feststellung einer Identität“ (ebd.). Diese drei Funktionen des ‚ist‘ ließen sich aber nicht aufeinander reduzieren, so daß es nicht länger möglich sei, „das Verb ‚ist‘ in ein Substantiv umzuwandeln, das alle Funktionen gleichermaßen in sich integriert“ (ebd.).

Die Schwierigkeiten der heutigen Philosophie mit der Gottesfrage illustriert S. an dem bekannten Diktum Heideggers, wer die Theologie, sowohl diejenige des christlichen Glaubens wie diejenige der Philosophie, kenne, der ziehe es heute vor, ‚im Bereich des Denkens von Gott zu schweigen‘. S. will zwar nicht ausschließen, daß es eine philosophisch gerechtfertigte Rede von Gott geben kann, meint aber zugleich, für heutiges metaphysisches Denken könne sie nicht am Anfang stehen. Der philosophische Diskurs habe sich sehr weit von dieser Thematik entfernt, und um eine Wiederannäherung an diese Thematik zu ermöglichen, bedürfe es „behutsame(r) Schritte ..., die weniger mit Spekulation als mit der Bereitschaft zu echtem Fragen zu tun haben“ (21).

Konkret faßt S. sein Metaphysikverständnis in vier Punkten wie folgt zusammen: „1. Metaphysik ist die wissenschaftliche Beschäftigung mit Fragen, welche die Wirklichkeit, sofern sie dem Menschen zugänglich ist, in ihrer Gesamtheit betreffen. 2. Unter der Gesamtheit der Wirklichkeit ... ist das multidimensionale System vorzustellen, welches der Mensch der Bewältigung der Wirklichkeit zugrunde legt. 3. Fragen nach der Wirklichkeit in ihrer Gesamtheit ... entspringen sowohl in der konkreten Existenz des Menschen als auch im Zentrum einzelwissenschaftlicher Problemstellungen. 4. Metaphysik unterscheidet sich von einzelwissenschaftlichen Versuchen, die Wirklichkeit im Ganzen zu systematisieren dadurch, daß sie sich nicht bloß um eine, sondern um alle Möglichkeiten der Systematisierung ... bemüht“ (323).

S. macht freilich auch auf vier entscheidende Schwierigkeiten metaphysischen Denkens aufmerksam. Zunächst einmal betont er, daß es unmöglich sei, „sämtliche Paradigmen und Diskurse so ineinander überzuführen, daß sich am Schluß ein einziges, alle Systematisierungsformen integrierendes und in sich aufhebendes Gesamtsystem herausbildete, welches eine einheitliche Bewältigung der Wirklichkeit gestatten und damit die Wirklichkeit in ihrer Gesamtheit ... darstellen würde“ (335). Zweitens weist er darauf hin, daß jede Systematisierung, die der Metaphysiker vornimmt, „durch Standpunktbegrenztheit und Perspektivität charakterisiert ist“ (336). Drittens läßt er keinen Zweifel daran, daß jedes System, das der Mensch seiner Wirklichkeitsbewältigung zugrunde legt, Wirklichkeit zugleich „erschließt und verschließt“ (338). Und viertens sind ihm zufolge der Systematisierung der Wirklichkeit „nicht zuletzt dadurch Grenzen gesetzt, daß es das prinzipiell Nicht-Systematisierbare gibt“ (339). Konkret denkt S. hier an das Leiden und das Böse, das sich s.E. prinzipiell einer Systematisierung entzieht.

Wie steht es angesichts dieser Schwierigkeiten mit der Möglichkeit der Metaphysik? In Anspielung auf die Kantische These, daß die menschliche Vernunft in Sachen Metaphysik durch Fragen belästigt werde, die sie nicht abweisen, aber auch nicht beantworten könne, stellt sich S. die Frage: Gibt es am Ende nicht doch „eine wissenschaftlich gerechtfertigte Form, in welcher der Mensch mit der Lösung von Fragen umgeht, die zwar prinzipiell nicht beantwortet werden können, die aber doch in irgendeiner Weise beantwortet werden müssen, weil sie existentiell und wissenschaftlich von so großer Bedeutung sind“ (341)?

S. geht von einer solchen Möglichkeit aus. Konkret rekurriert er in diesem Zusammenhang auf Hypothesen und Postulate. Wenn es nämlich nicht möglich ist, „die Wirklichkeit in ihrer Gesamtheit so zu systematisieren, daß über sie ... begründbare Aussagen gemacht werden können“, wenn sich also „kein sicheres Wissen über die Wirklichkeit im Ganzen gewinnen läßt, dann bleibt nur der Weg von Annahmen“ (342). Damit solche Annahmen aber wissenschaftlichen Charakter bekommen, müssen sie sich „von bloßen Fiktionen, beliebigen Wunschvorstellungen oder reinen Vermutungen unterscheiden“, und dies ist nach S. nur dadurch möglich, „daß sie begründet und folglich diskursfähig bzw. beurteilbar sind“ (ebd.).

Zu den begründeten und beurteilbaren Annahmen rechnet S. nun vor allem Hypothesen und Postulate. Beide Formen von Annahmen unterscheiden sich durch den Grad ihrer Begründetheit. Während Hypothesen Annahmen sind, die sich nahelegen und mit denen man bereits Bekanntes erklären kann, „bilden Postulate, bezogen auf bestimmte Prämissen, die man mit mehr oder weniger großer Gewißheit ansetzt, derart zwingende Annahmen, daß ihre Nicht-Annahme die Prämissen als absurd und sinnlos erscheinen ließe“ (ebd.).

Wenn Metaphysik als Wissenschaft sich auf Hypothesen und Postulate stützt, dann ist das nach Meinung von S. nichts „Geringfügiges“ (343) oder gar „Bedeutungsloses“ (344). Denn erstens sei sich „auch die klassische und neuzeitliche Metaphysik ihres hypothetischen Vorgehens bewußt“ gewesen, zweitens gestatte das Aufstellen von wissenschaftlichen Hypothesen und Postulaten „begründete und somit rational ausweisbare Vermutungen über Wirklichkeits-Zusammenhänge, die uns nicht zugänglich sind“ (344), drittens ließen sich Hypothesen und Postulate dadurch, daß sie einem ständigen Verifikations- bzw. Falsifikationsprozeß ausgesetzt würden, „in ihrer Wahrscheinlichkeit stärken“, und viertens hätten Hypothesen und Postulate „einen besonderen heuristischen Wert“ (ebd.). So sei etwa unter der Annahme des jüdisch-christlichen Gottes vieles entdeckt worden, was sich die Philosophie im Laufe ihrer Geschichte zu eigen gemacht habe. Man denke nur an „die Erkenntnis der Endlichkeit der Welt, die Entdeckung einer alle Menschen verbindenden Weltgeschichte sowie das Verständnis des Menschen als Person“ (ebd.).

Als Beispiel für ein metaphysisches Postulat nennt S. die Annahme, „daß die Wirklichkeit an sich selbst ... geordnet ist bzw. daß sie soviel an Ordnung ... enthält, daß sie ... systematisiert werden kann“ (345). Würde man diese Annahme nicht machen können, „hätte alles menschliche Systematisieren der Wirklichkeit keinerlei Sinn“ (ebd.). Mit der Setzung eines solchen Postulats ist allerdings „keineswegs der Anspruch verbunden, „daß damit die angenommene Ordnung der Wirklichkeit auch schon vollständig erkannt oder beherrscht würde“ (346). Die Setzung eines solchen Postulats geschieht vielmehr in dem Bewußtsein, daß prinzipiell immer nur eine Annäherung an die Ordnung der Wirklichkeit möglich ist. Als Beispiel für eine metaphysische Hypothese nennt S. die Annahme der Existenz Gottes. Er räumt ein, daß die Bezeichnung Gottes als Hypothese für einen religiösen Menschen blasphemisch erscheinen könne, gibt allerdings zu bedenken, daß er sich mit seinen Ausführungen nicht im Bereich der Religion bewege, die „ein eigenständiges und nach spezifischen Gesetzmäßigkeiten gestaltetes Paradigma der menschlichen Vernunft“ (347) darstelle, sondern im Bereich der Philosophie respektive der Metaphysik, die sich von anderen Paradigmen der Vernunft durch die Erstellung von wissenschaftlich diskutierbaren Theorien über die Wirklichkeit im Ganzen unterscheide. Der Grund, daß die Annahme der Existenz Gottes in der Philosophie lediglich eine Hypothese und kein Postulat ist, liegt nach S. darin, daß sie „im Unterschied zur Annahme eines Postulates, das bezogen auf bestimmte Prämissen not-

wendig ist, Alternativen gegenübersteht, die sich als begründete Hypothesen ebenso vertreten lassen“ (ebd.). Als konkrete Alternativen zu einer theistischen Weltsticht nennt er hier etwa eine pantheistische, manichäische oder atheistische Weltsticht.

Grundsätzlich müssen wir nach S. davon ausgehen, „daß der Mensch die Wirklichkeit immer in einem bestimmten System, wir können auch sagen: in einer bestimmten Perspektive, Abschattung und Ordnung erfaßt, daß er deshalb aber nicht ein System bzw. eine Perspektive, Abschattung oder Ordnung für sich erfaßt, sondern die Wirklichkeit“ (355) selbst in besagtem System bzw. in besagter Perspektive, Abschattung oder Ordnung. Daraus folgt für ihn: „Der Mensch hat in aller Relativität Objektivität, in aller Selbstbefangenheit Wirklichkeit, in aller Subjektivität Wahrheit“ (ebd.). Freilich stellt sich angesichts dieser Tatsache – S. spricht in diesem Zusammenhang von dem „Grundparadox der Erkenntnis“ (354) – auch die Frage, „ob die menschliche Vernunft in ihrer Vielgestaltigkeit hinreichend begriffen ist, wenn sie ausschließlich als Fähigkeit zur Systematisierung ... begriffen wird“ (357). Ist nicht, so fragt S. in der menschlichen Vernunft auch „eine Seite anzunehmen, die etwas anderes tut als zu systematisieren“ (ebd.)? Konkret geht es hier um das Problem eines Zugangs zur Wirklichkeit, der „nicht mehr maßgebend, sondern maßnehmend ist“ (358).

Als Bezeichnung für diesen an der Wirklichkeit selbst maßnehmenden Akt wählt S. das Wort ‚Wahr-Nehmung‘. Besagte Wahr-Nehmung besitzt für ihn „transzendentalen Stellenwert“ (361). Denn sie „bildet die Bedingung der Möglichkeit von ‚Überprüfung‘ bzw. ‚Verifikation‘ oder ‚Falsifikation‘ ... eines Vernunftsystems“ (363). Zudem gilt: Insofern die Wahr-Nehmung eine Erkenntnis mit spezifischem Inhalt ist, besitzt sie auch ihre eigene Wahrheit, die auf einer anderen Ebene angesiedelt ist als die Wahrheit der Vernunftssysteme, wenn sie auch nicht ohne Beziehung zu diesen ist.

S. weist sodann darauf hin, daß die Philosophie unterschiedliche Versuche unternommen hat, „sich sowohl über die Struktur als auch über den allfälligen ‚Inhalt‘ der Wahr-Nehmung Klarheit zu verschaffen“ (ebd.), und nennt vier Ansätze, die in diesem Zusammenhang besondere Beachtung verdienen, nämlich 1. den Deutschen Idealismus, 2. die Theorie der transzendentalen Erfahrung im Transzendentalthomismus, 3. Heideggers Theorie des Seinsverständnisses und 4. die philosophische Mystik.

Was den Deutschen Idealismus angeht, so waren sich deren Vertreter zwar „über die gegenüber allen sonstigen Bewußtseinsleistungen unterschiedliche Struktur der Wahrnehmung, die sie als Selbstbewußtsein verstanden, im Klaren“ (364). Gleichwohl konnte der Deutsche Idealismus seine Einsicht in die Besonderheit und Unvergleichbarkeit der Wahr-Nehmung nach Meinung von S. nicht zureichend entfalten, weil er das Selbstbewußtsein als absolutes Prinzip verstand, „nach welchem die Wirklichkeit in ihrer Gesamtheit, also auch die nichtmenschliche Wirklichkeit, begriffen werden muß“ (365).

Grundlegend für den Transzendentalthomismus ist die These: In jedem Akt, in dem sich die Vernunft in ihrer vielfältigen Gestalt die Wirklichkeit systematisierend zurechtlegt, nehme sie „notwendig den umfassenden und absoluten Horizont allen Seins in Anspruch, der sich als das personale Sein Gottes auslegen“ (366) lasse. Obzwar in der Regel nur unthematisch gegeben, sei der Inhalt der transzendentalen Erfahrung, wenn er explizit gemacht werde, „nichts Geringeres als das Geheimnis Gottes selbst“ (ebd.). Das zentrale Problem eines solchen Konzepts liegt nach S. darin, daß es „die grundsätzliche Andersheit der transzendentalen Erfahrung gegenüber jeder anderen Erkenntnisart bzw. gegenüber jeglicher Systematisierung zu wenig ... realisiert“ (367).

Was Heidegger betrifft, so gilt für diesen zwar, daß er die „die unterschiedliche Struktur der Wahr-Nehmung ... gegenüber jeglicher Wirklichkeitssystematisierung, die dank ihrer erfolgen kann, konsequent ernst(nimmt)“ (370); problematisch an Heideggers Denken ist jedoch nach S., „daß es sich jedem wissenschaftlichen Diskurs verweigert“ (371).

Was sich kritisch gegen Heideggers Theorie des ‚wesentlichen Denkens‘ einwenden läßt, gilt gleichermaßen für die mystische Schau. Denn wenn es auch berechtigt ist, grundsätzlich mit einer solchen Möglichkeit zu rechnen, so erweist es sich doch als schwierig, „sie in einen philosophischen Diskurs einzubinden, der sich um die Einhaltung wissenschaftlicher Kriterien bemüht“ (373).

S. beschließt seine Ausführungen nicht mit einem synthetischen Ausblick, sondern mit dem Hinweis „auf eine grundlegende ‚Quaestio disputata‘“ (374), die weiterer

Überlegungen bedürfe. Als wichtigstes Desiderat nennt er in diesem Zusammenhang die „Entwicklung einer Logik der Wahr-Nehmung“ (ebd.), durch die sicherzustellen wäre, daß sich Aussagen, die sich auf die Wahr-Nehmung berufen, in einen wissenschaftlichen Kontext bringen lassen und dadurch beurteilbar und nachvollziehbar werden. Als weiteres Desiderat nennt S. „eingehendere Analysen dessen . . . was Wahr-Nehmung überhaupt ist“ (ebd.) sowie eine gezielte „Freilegungs- oder Destruktionsarbeit“, da die Philosophie sich Gewohnheiten zugelegt habe, „die für die Auslegung des ‚Inhaltes‘ der Wahr-Nehmung nicht geeignet sind“ (ebd.).

Abschließend kommt S. nochmals auf die Gottesfrage zurück. Die Ausführungen über die Wahr-Nehmung machen s.E. deutlich, „daß sich die philosophische Theologie nicht nur darin erschöpft, hypothetische Annahmen über Gott zu machen“ (376). Jedenfalls könne nicht ausgeschlossen werden, „daß sich auf der Ebene ‚transzendentaler‘ und ‚mystischer‘ Erfahrungen die Frage nach Gott neu und anders stelle“ (ebd.). Zugleich sieht S. freilich auch in diesem Punkt noch weiteren Klärungsbedarf. Die Entfaltung einer philosophischen Theologie, so betont er, hinge „wesentlich davon ab, wie es gelingt, den ‚Inhalt‘ bzw. ‚die Inhalte‘ der Wahr-Nehmung auszulegen“ (ebd.). Dazu aber bedürfe es einer eingehenderen Analyse der Wahr-Nehmung und der spezifischen Logik, die ihr eigen ist. Nur unter der Voraussetzung, daß besagte Analyse sich erbringen läßt, sei die Möglichkeit gegeben, daß „die Philosophie wieder ein Weg zu Gott werden“ (ebd.) kann.

Im ganzen wird man sagen müssen, daß die vorliegende Publikation die Aufgabe eines Grundkurses der Metaphysik gut erfüllt. Sie bietet solide metaphysikgeschichtliche Information und vermittelt zugleich ein realistisches Bild von den Schwierigkeiten des heutigen Metaphysikkurses. Auffällig ist, daß S. die analytische Metaphysikdiskussion weitgehend ausspart, ohne freilich deren Verdienste und die Verdienste anderer metaphysischer Ansätze in Abrede zu stellen. Im übrigen läßt er den Leser über den Status seiner Überlegungen nicht im Zweifel. Den systematischen Schlußteil leitet er ein mit der Feststellung: „Was ich im folgenden darzulegen vermag, ist zum einen nur eine Einführung in ein Problemgebiet, das sich auftut, wenn man heute die Frage der Metaphysik beantworten will; zum anderen bin ich in etlichen Fragen, die sich stellen werden, lediglich zu Hinweisen imstande. Vieles wird somit offen bzw. als Frage stehen bleiben und wahrscheinlich unbefriedigend sein. Über mehreres wird noch gründlicher nachgedacht werden müssen“ (322).

Man wird S. also nicht den Vorwurf machen können, den man dem Metaphysiker immer wieder macht, daß er mit zu starken Thesen aufwartet; umgekehrt wird man ihm zweifellos als Verdienst anrechnen können, das Anliegen der Metaphysik als einer Theorie des Ganzen unzweideutig zur Geltung gebracht zu haben. Insofern unterscheidet sich sein Grundkurs wohlteuend von den Abgesängen auf die Metaphysik, die vor noch nicht allzu langer Zeit in der deutschen Philosophie gang und gäbe waren. H-L. OLLIG S. J.

FAITH AND NARRATIVE. Edited by *Keith E. Yandell*. Oxford [u. a.]: Oxford University Press 2001. 271 S., ISBN 0-19-513145-2.

Erzählungen, so heißt es in der Einleitung mit einer offensichtlichen Anspielung auf den Kommunitarismus – von der Autobiographie über die Biographie und die Generationen umfassende Geschichte einer Familie –, dienen dazu, Gemeinschaften zu definieren. Mythen und historische Berichte spielten eine bedeutende Rolle in den Religionen. Der emotionale und pädagogische Wert von Erzählungen sei unumstritten. Aber welche Bedeutung kommt der Erzählung für die Erkenntnis zu? Erschöpft die Bedeutung der Erzählung sich in ihrer rhetorischen, emotionalen Wirkung, ohne uns eine zuverlässige Information zu liefern? Oder ist die Erzählung eine durch keine andere zu ersetzende Quelle der Erkenntnis? Die 13 Essays dieses Bds. erwägen das Für und Wider und befassen sich mit dem Bereich, dem Wert und den Grenzen des narrativen Diskurses.

Die Aufsätze sind in vier Gruppen zusammengefaßt. Die erste beschäftigt sich mit literarischen Texten, die zweite mit verschiedenen historischen Erzählungen, die dritte weist hin auf die kognitive Funktion der Erzählung in Psychologie, Ethik und Theologie, und die Essays der vierten Gruppe bestreiten, daß der Erzählung in der religiösen