

eingebunden und interpretiert. Die Zweimalgeborenen haben den existentiellen Abgrund der Melancholie, der Angst oder des Skrupels bestanden. Die Erlösungserfahrung führt sie zu einem Zustand der Sicherheit. Taylor erkennt in dieser zweiten Geburt ein zunehmendes Phänomen der Moderne, die mit verschärfter Sinnlosigkeit von Langeweile und Leere droht, da der Ordo verloren ist. Ein Einschub (41–56) zum Kognitivismus zeigt, wie James' Aufwertung von Intuition und Gefühlseinstellung zu rationalen Gründen (*The Will to Believe*) sehr gut die Dynamik der modernen, religionsphilosophischen Debatte zwischen Gläubigen und Nichtgläubigen darstellen kann. Für die Dynamik ist typisch, daß ein und dieselbe Einstellung, z. B. des Interesses, argumentatives Für oder Wider sein kann, da jede Position eine „totale Umwelt“ hat, deren Plausibilität durch die gewählte Grundhaltung eingesetzt ist.

Interessant ist Kapitel III: Das Sakrale und rückseitig das Säkulare wird relativ zu einer Typologie von Gesellschaftsformen bestimmt. Die Idee stammt von E. Durkheim, der das Verhältnis zum Spirituellen als Bezug zur politischen Gemeinschaft bestimmte. Die Entstehungssituation Jamesscher Religionsauffassung wird durch ihren amerikanisch-protestantischen, „neo-durkheimianischen“ Hintergrund erhellt. Neo-durkheimianische Gesellschaften in ihrer Denominationen-Vielfalt nehmen keine so enge Verbindung von politischer Gesellschaft und göttlichem Plan an, wie sie mittels alleinvertretender Repräsentation oder Vorsehung in zumeist katholisch geprägten prä-/paläo-durkheimianischen Gesellschaften herrscht, in denen die Kirche das sozial Sakrale definiert und zelebriert, sondern sie bestimmen die göttliche Präsenz abgemildert als moralische Ordnung, die sich in ihr verwirklichen möge. Das Säkulare unserer postdurkheimianischen Zeit liegt nun darin, daß der soziale öffentliche Rahmen kaum noch die gläubige oder nichtgläubige Position widerspiegelt. Der expressive Individualismus Rousseaus und der Romantik, und ihre Ethik der Authentizität sind seit der Nachkriegszeit ein Massenphänomen, wenn auch ein tückisches, da etwa Fernsehzuschauer- und Mode-Gemeinschaften kein gemeinsames Handeln besitzen, sondern eine horizontale Präsenz oder Selbstdarstellung, so daß sie als sozial Sakrales nicht in Frage kommen. Ist nun der imaginierte Ort des Sakralen in der post-durkheimianischen Gesellschaft das intensive religiöse Erleben? Bei aller Vereinzelung des Erlebens können Inhalte religiösen Erlebens nach wie vor gemeinsame Überzeugungen sein, und bei der Entfaltung der Bekehrung im Alltag ist eine Religionsgemeinschaft hilfreich, wendet Taylor ein.

Taylor hat eine vielschichtige, länderspezifisch-induktive Analyse mit der für ihn typischen geistesgeschichtlichen Verankerung vorgelegt. Sie wird sich in Einzelfällen bewähren, wenn sie etwa die Rolle des polnischen, also prä-durkheimianisch geprägten Papstes bei der Auflösung des Ostblocks erhellen kann oder sein Durchsetzen kirchlich geschlossener Ablehnung staatlichen Agierens, jüngst z. B. in der deutschen Schwangerschaftskonflikt-Beratung.

A. KOCH

DIE NORMATIVITÄT DES WIRKLICHEN. Über die Grenze zwischen Sein und Sollen. Robert Spaemann zum 75. Geburtstag. Herausgegeben von *Thomas Buchheim, Rolf Schönberger* und *Walter Schweidler*. Stuttgart: Klett-Cotta 2002. 512 S., ISBN 3-608-94355-2.

Zwanzig „Studien im Grenzgelände zwischen Ontologie und Ethik“, deren Untrennbarkeit zu den „zentralen Thesen“ des Geehrten gehört (17), nach bio-bibliographischen Angaben und Namenregister durch ein thematisch aufgeschlüsseltes Sachregister erschlossen. Die Beiträge sind zu drei „Schritten“ geordnet: 1. Keime des Normativen in der Wirklichkeit, 2. Die Prägung des Normativen, 3. die Verwirklichung des Normativen.

1. *R. Bague* zeigt, daß es erst im Mittelalter – „Anselm als Wendepunkt“ – zur Unterscheidung von Sein und Sollen kommt. Nach *D. J. Marshalls* minutiöser Untersuchung zu *De hebdomadibus* (von Boethius kritisiertes „term paper“ [73] eines Schülers?) geht *R. Schönberger* den mittelalterlichen „Variationen“ nach, die die „Bestandsgarantie“ (76) für den Kosmos durch dessen Platonischen Demiurgen (Timaios 41) erfahren hat. *R. Schröder* korrigiert erneut (ob's hilft?) sieben Irrtümer der Galilei-Legende und stellt für den Prozeß das Paradox heraus, daß die Kurie – in theologischem Übergreif – für die Hypothesizität der Naturwissenschaft eingetreten ist, Galilei – in

sziestischem Übergriff – für eine rechte Bibelhermeneutik. *Tb. Fuchs* analysiert die „Derealisierung“ unserer Lebenswelt durch den spezifisch wissenschaftlichen Weltzugang seit Descartes (wobei dessen *cogito* freilich mehr meint als „nur denkend“ [165]). Passend folgen darauf Gedanken des Psychiaters und Therapeuten *H. M. Enrich* über das Gefühlshafte von Wirklichkeitserfahrung. Im Blick auf das Zumal von Regelmäßigkeit und Kontingenz in der Natur als Vorausbedingung unseres Handelns macht *P. T. Geach*, bei St. Mill anknüpfend, auf die Notwendigkeit einer „logic of imperatives“ bzw. „fiats“ aufmerksam. In Auseinandersetzung mit Habermas arbeitet *F. Schick* die Aporien einer Sicht heraus, die Wahrheit „als sekundäres Außenverhältnis eines Urteils“ (220) setzt und so die Adäquationsbestimmung mit einer Vergleichsforderung verknüpft. Damit haben „sich Korrespondenz und Kohärenz ... zu exklusiven Alternativen gemauert“ (210), woraus auch Pragmatismus nicht rettet. Schließlich diagnostiziert *H. Lübbe* „Tendenzen der Moralisierung kognitiver Gehalte“: „Die Menge dessen, was nicht wahr sein darf, das Indiskutable also, wächst entsprechend komplementär zum Komplexitätsgrad der kognitiven Prämissen moderner Lebensverbringung und damit zum Ausmaß von Diskussionsbedürftigkeiten“ (229).

2. Im zweiten Schritt geht es um „die konstitutiven Wechselbeziehungen zwischen unseren normativ geprägten Lebensverhältnissen“ und „den in sie hineinragenden Fingern“ des Wirklichen (13). Den Anfang macht *A. F. Koch* im Blick auf die Lügner-Antinomie und den Homo-mensura-Satz des Protagoras. Der Rez. gesteht, nach wie vor keine Selbstbezüglichkeit in „Dieser Satz ist nicht wahr“ zu erkennen (kann doch „dieser“, streng genommen, ebensowenig sich meinen, wie ein Zeigefinger auf sich selber zeigen); die besitzt nur sein Sprecher (und der in jeder Behauptung; andererseits nicht mit einem bloßen „Ich lüge“, worauf nämlich zu sagen wäre: Los!). Freilich können allgemeine Sätze sich „beinhalten“; doch um sich zu widersprechen, müssen sie 1. universal, 2. negativ sein: „Alle Sätze aus sieben Wörtern sind falsch.“ Warum aber geht jemand auf den Kreter-Satz ein, statt ihn, wie es solchen Rundum-Verdächtigungen gebührt, zu ignorieren? In Aporien gerät man offenbar dadurch, daß man die Mathematik zum Paradigma macht und nur solche Sprachen „für halbwegs ernst zu nehmende“ erklärt, „in denen die Arithmetik formulierbar ist“ (240). Hier wird nämlich der aktual-existentielle Selbstbezug gewissenhaften Behauptens (*affirmatio*), der gleichsam senkrecht zur propositionalen Synthesis steht, als eine zweite *propositio* auf deren Ebene „umgelegt“ und so die „contradictio in exercitu“ in eine formale verwandelt. Wie, wenn statt vom Schicksal des Todes hier von Schuld zu reden wäre? (Hegel nennt das Böse einmal „Existenz des Widerspruchs“.) Faktisch zwar gehört die so zu uns, daß wir sie immer wieder tragizistisch als Schicksal mißdeuten; in Wahrheit aber entspringt sie – statt unserem Wesen – freier Entscheidung. Die aber fällt in der Tat vor dem über-aussagenhaften „Licht der Wahrheit“ (der wir „die Ehre zu geben“ haben, was ja nicht Satzigenschaften gelten kann). Und es/sie bildet dann auch das Urmaß, unbeschadet des Maßes menschlicher Konkretionen in *polis*, *oikos*, Lebensform (anders gesagt, ist es um das *unum concretum* von *syderesis* und *conscientia* zu tun). Um solche Konkretheit geht es in *W. Vossenkuhls* Untersuchung des eigenen Willens, der natürlich „weniger eigen und weniger individuell [ist], als wir denken“ (250). Ähnlich konkret ist der Folgebeitrag von *K.-H. Nusser* über Gemeinwohl und geistiges „Schwarzfahren“, gegen eine „moralische Orientierung am Muster der ökonomischen Freiheit“ (285). Dazu sogleich *P. Koslowski* mit der Frage nach den „Werten [mit der nötigen Problematisierung des Terminus] des Kapitalmarkts“, zur Ethik der Spekulation. Er wirbt für Relativierung der Ressentiments, spricht die Ethik des Beraters (gegen churning, twisting, flipping) und schließlich (im Streit um [die Möglichkeit von] Übernahmen) den Nutzen des Wettbewerbs zwischen Managementteams an. Nochmals deutlich wird der Zusammenhang von ethischer und faktischer „Normalität“, wenn sich abschließend *W. Lübbe* der „Grauzone“ Lebensnotstand widmet (wann liegt, beim „Brett des Karneades“, Notstand vor – der bloß entschuldigt, wann rechtfertigende Notwehr?, und dies bis zum Sonderfall des kannibalistischen „custom of the sea“).

3. Wie derart das Wirkliche ins Ethische geht, so schon immer auch in Gegenrichtung Metaphysisch-Normatives in das Wirkliche. Am Phänomen geistiger Macht zeigt sich, daß dies kaum durch abstrakte Normen, sondern in der Lebenswirklichkeit huma-

ner Verhältnisse geschieht (*W. Schweidler*). Anders erscheint solche Konkretion in der trinitarischen Entfaltung des Gottesgedankens, um die *L. Kard. Scheffczyk* die praktisch-philosophischen Beiträge bereichert. Der „in höchster Höhe oder im tiefsten Abgrund existierende Eine entbehrt in letzter Hinsicht der wirklichen Geheimnishaftigkeit“ (372). Dabei sollte Geheimnis in der Tat nicht „rein formal als Unbegreiflichkeit“ gedacht werden, sondern – in Schrecken wie Entbrennen – inhaltlich (364f.); vielleicht aber führt noch direkter als das „Mysterium“ nach *R. Otto* schon der Wortsinn – Abheimsein – in seine Wahrheit. Für den Weg der Konkretisierung als solchen: „wie Vernunft uns handeln macht“, stellt *Th. Buchheim* den Einseitigkeiten Kants und Humes das aristotelische Konzept eines klugen Umgangs mit den formbaren Neigungen und Phantasien in uns gegenüber. Mit den letzten drei Texten kommt nun auch heutige-französisches Denken zu Wort (der Eröffnungs-Beitrag des Bds., vom jetzigen Inhaber des Guardini-Lehrstuhls, war ja eher metaphysisch geprägt; anders nun). *K.-M. Kodalle* stellt Ricœur und Derrida – sowie den Dänen Løgstrup – mit ihren Thesen zur „Verzeihung des Unverzeihlichen“ vor. Muß man so paradox formulieren? Wäre nicht philosophisch – im Unterschied zur Alltagssprache – klar zwischen „verzeihen (pardonner)“ und „entschuldigen (excuser)“ zu unterscheiden? (Dänisch ist mir fremd; doch wenn von uninteressantem „Verzeihen des Verzeihlichen“ die Rede ist [433], dann müßte dies im Deutschen jedenfalls: „Entschuldigung von zu Entschuldigendem“ heißen). Juristisch ist Entschuldigung oben in Unterscheidung zu Rechtfertigung begegnet; jetzt geht es um eine konträre Opposition, auf deren Grund sogar um Kontradiktion: Entschuldigt versäumt ein Kind Unterrichtsstunden, wenn es krank ist; schwänzt es die Schule, fehlt es unentschuldigt. Vielleicht wäre es dann aus anderen Gründen entschuldigbar; aber erst wenn nicht, stellt sich die Frage von Verzeihung. Und die meint natürlich nicht: Vergessen; sie ist auch etwas anderes als Amnestie. Ebenso wäre – zu dem Verzeihenden hin – auf der Bedingungslosigkeit von Verzeihung zu bestehen; etwas anderes ist es, ob sie beim Schuldigen „ankommt“ und „bleiben“ kann, wenn er nicht bereit und seinerseits Barmherzigkeit übt (siehe biblisch hierfür sowohl das Gleichnis vom „Schalksknecht“ [Mt 18, 23–35] als auch Einschlägiges in den Aussendungs-Regeln [Lk 10, 5f.]; ersteres beantwortet zudem die Frage Derridas nach einer „Vergebung ohne Macht“ [433]). *P. Ricœur* befragt „le droit de punir“: im Blick auf die Seelenheilung des Schuldigen (Platon), auf Genugtuung für das Opfer (Aristoteles) und die Wahrung von Gerechtigkeit und Recht (Kant, Hegel). Da er hier überall Ungerechtigkeit findet, denkt er in Richtung einer „justice non violente“ der Rehabilitation und Versöhnung, so offenkundig unmöglich das jetzt (noch) sei. Sehr „französisch“ (d. h. rhetorisch) wird es zum Schluß bei *J.-L. Marion*, „La conscience du don“. Hat der Leser jeweils, an sich haltend, die z. T. halsbrecherischen Argumentationen eines Schrittes hinter sich gebracht, bestätigt ihm sodann die Antithese seine Vorbehalte – um nun ihrerseits zu übertreiben ... (würde etwa die 470 skizzierte „Vater [= Erzeuger]schaft“ nicht am reinsten durch den Vergewaltiger realisiert?) Der ernste Kerngedanke dieser „antimetaphysischen“ Phänomenologie ist die Absage an eine Ökonomie des „do ut des“ (der noch der heimkehrende fils prodigue verhaftet bleibe [480]: „son péché consiste sans doute précisément à ne plus s’imaginer lui-même hors de cet horizon“, indem er nur auf einen Tagelöhner-Posten hofft). Der Beitrag läuft so auf die arme Witwe zu, die „ihren ganzen Lebensunterhalt“ gibt (Mk 12, 44; Lk 21, 4) – wie ihr zuvor schon jene, die ihr Letztes für Elias hergab (1 Kön 17, 8–16). Doch inwiefern hätten sie voraussetzungslos gehandelt? Wurde ihnen nicht geschenkt, (was und besonders) daß sie schenken? J. SPLETT

KNAUER, PETER, *Handlungsnetze*. Über das Grundprinzip der Ethik. Frankfurt am Main: Books on Demand 2002. 196 S., ISBN 3-8311-0513-8.

Das Prinzip der Doppelwirkung spielt in der ethischen Tradition nur eine marginale Rolle. Das Prinzip geht anfanghaft auf Thomas (S.th. II–II, 64, 7) zurück und regelt einen Akt (*actus cum duplici effectu*), aus dem gleich unmittelbar Gut und Schaden erfließen. Seine klassische Form erhielt das Prinzip der Doppelwirkung durch Johannes a S. Thoma (1558–1644) und J. P. Gury S. J. (1801–1866). Dieses Prinzip fragt also, wann man bei nicht von vornherein „in sich schlechten“ Handlungen einen Schaden verursa-