

bens“ und der modernen „Ethik der Normen“ (34, 83–86) sind, trotz oder gerade wegen des negativen Ergebnisses in dieser Frage sehr zu empfehlen. Weiterhin und drittens macht das Schwerpunktthema des Kommentars die Lektüre lohnenswert: der Zusammenhang der theoretischen mit der praktischen Philosophie Kants, in bezug auf welchen der Leser an den vielen, oft problematischen Stellen der KpV eine ausgesprochen kenntnisreiche Hilfestellung und weiterführende Hinweise erhält. Großen Gewinn dürfte viertens der am „moralischen Gottesbeweis“ Kants, d.h. insbesondere an Abschnitt V der Dialektik der KpV interessierte Leser davontragen, da dieses Thema besonders ausführlich behandelt wird.

M. SCHWARTZ

SCHÖNHERR-MANN, HANS-MARTIN. *Auf der Spur des verlorenen Gottes. Die großen Religionsphilosophen im 20. Jahrhundert.* Freiburg im Breisgau: Herder 2003. 208 S., ISBN 3-451-05351-9.

Nach den Jahrzehnten der Religionskritik gewinnt die Religion als Phänomen auch in der Philosophie langsam wieder an Bedeutung. Daß dieses Thema auch in den „mageren Jahren“ das 20. Jhdts. nie ganz aus dem Horizont der Philosophen verschwunden ist, zeigt Schönherr-Mann (S.) an zwölf Beispielen aus dem angelsächsischen, französischen und deutschen Sprachraum (Wittgenstein, Bergson, James, Whitehead, Weber, Voegelin, Jaspers, Marcel, Heidegger, Jonas, Lévinas, Ricoeur), deren Grundpositionen er holzschnittartig umreißt. An ihnen entwickelt S. seine Thesen zu den Aufgaben einer modernen Religionsphilosophie.

Was der Religion zu schaffen macht, ist nach S. vor allem die Herausforderung durch das technisch-naturwissenschaftliche Weltverständnis, das sich als Konkurrent und Kritiker der religiösen Traditionen ausgeformt hat. Vor diesem Hintergrund gewinnt die Religionsphilosophie ihrerseits den Charakter einer Kritik der technischen Rationalität, indem sie deren Absolutheitsansprüche aufbricht und einem religiösen Pluralismus die Bahn ebnet. Dies kommt schon in der Vielfalt der religionsphilosophischen Entwürfe zum Ausdruck, die S. gleichberechtigt nebeneinanderstellt – einzig E. Voegelins Rückbesinnung auf die traditionelle Religion wird als unrealistisch abgewiesen (110). Religion wird so zu einer Frage der individuellen Entscheidung, die sich an existentiellen Bedürfnissen orientiert, wobei die soziale Relevanz dieser Entscheidung nicht ausgeklammert wird. Insbesondere die ethischen Implikationen, bis hin zu denen des Umweltschutzes, sind nach S. Gründe für das Andauern des philosophischen Interesses an der Religion.

Das Buch, das für ein fachfremdes Publikum konzipiert ist, verbindet eine gut lesbare, allgemeinverständliche Einführung in einen wieder sehr lebendigen Sektor der Philosophie mit einer klaren, diskussionswürdigen These zur Bestimmung der Aufgabenstellung der Religionsphilosophie am beginnenden 21. Jhd. Inwiefern der bestimmte Artikel im Untertitel, der „Die großen Religionsphilosophen“ ankündigt, gerechtfertigt ist, mag dahingestellt bleiben, insofern die stärker konfessionell geprägte Religionsphilosophie ebenso wie die neueren wieder an metaphysischen Fragestellungen orientierten Strömungen ausgespart bleiben. Das Buch zeigt dadurch aber zweierlei: Zunächst macht es den Verlust des Deutungsmonopols des Religiösen durch das Christentum und eine christliche geprägte Religionsphilosophie sichtbar. Gleichzeitig erinnert der Professor für Politische Philosophie, S., an eine wichtige Fragestellung, die über der aktuellen metaphysischen Welle nicht vergessen werden sollte: Welche Probleme haben die Menschen in unserem Kulturraum hinsichtlich des Verstehens von Religion, und inwiefern kann die Philosophie Antworten darauf geben? Welche Konsequenzen ergeben sich daraus für die gesellschaftliche Relevanz der Religionsphilosophie (und der Religion) in der Gegenwart?

A. KORITENSKY

FRANK, SIMON L., *Die Realität und der Mensch. Eine Metaphysik des menschlichen Seins* (Werke; Band 4). Übersetzt und mit einer Einleitung von Peter Ehlen. Freiburg im Breisgau/München: Alber 2004. 398 S., ISBN 3-495-47940-6.

Das Werk des russischen, seit 1922 nacheinander in deutschem, französischem und englischem Exil lebenden Philosophen Semën L. Frank (= F.) (1877–1950) ist in

Deutschland und allgemeiner im Westen immer noch ein Geheimtip, u. a. deshalb, weil einerseits auch nach seiner erzwungenen Emigration fast alle Veröffentlichungen Fs in russischer Sprache in wenig bekannten Emigrantenverlagen erschienen sind (und nur gelegentlich, meist wenig überzeugend übersetzt wurden) und andererseits sein Werk in der Sowjetunion nicht einmal erwähnt werden durfte. Dabei bescheinigte ihm schon vor seinem Tode V. V. Zenkovskij, der Autor der bisher umfassendsten Geschichte der russischen Philosophie (russ. Paris 1948, engl. London 1953), Frank sei, was „die Kraft der philosophischen Schau“ betrifft, „ohne jeden Zweifel der bedeutendste aller russischen Philosophen“, nicht zuletzt deshalb, weil seine Analysen und Erörterungen „wirklich meisterhaft“ seien. Das russische Original des anzuzeigenden Buches, des vierten von acht Bdn., die das Zentralinstitut für Mittel- und Osteuropastudien der Katholischen Universität Eichstätt mit der Unterstützung der Thyssen-Stiftung seit einigen Jahren herausgibt, wurde erst sechs Jahre nach Fs Tod in Paris veröffentlicht; 1965 erschien in London und kurz darauf nochmals in New York englische Übersetzungen, die jedoch angesichts der damals in der englischsprechenden Welt vorherrschenden philosophischen Atmosphäre (L. Wittgenstein, A. J. Ayer, J. L. Austin) kaum Interesse fanden. Fs „Metaphysik des menschlichen Seins“ ist also seine letzte Veröffentlichung – wie er selbst im Vorwort schreibt, eine „reifere und vertiefte Formulierung“ von Gedanken, die er erstmals 1915, drei Jahre nach seiner Taufe (sein Vater war ein säkularisierter Jude), artikuliert hatte. Wie Peter Ehlen in seiner beeindruckend sorgfältigen und gedankenreichen Einleitung nachweist (sie macht fast ein Drittel des Bds. aus), kannte F. nahezu alle bedeutenderen Werke der Philosophiegeschichte und griff er deshalb Überlegungen sehr verschiedener Denker auf: Schon 1909 hatte er Husserls „Logische Untersuchungen“ ins Russische übersetzt (es war die erste Übersetzung in eine Fremdsprache überhaupt), 1910 veröffentlichte er einen längeren Aufsatz über die Religionsphilosophie (und deshalb den Erfahrungsbegriff) von William James, spätestens seit 1911 beschäftigte er sich intensiv mit Schleiermacher, aber auch mit Kant und den Neukantianern, er war ebenso mit Goethe wie z. B. mit Erasmus oder Bergson vertraut, und natürlich kannte er nicht nur die Denker der Antike (vor allem Platon und Plotin), sondern hatte er selbstverständlich auch alle Veröffentlichungen etwa von Solovjov und Berdjajev (dessen Gedanken er im Laufe der Jahre immer distanzierter gegenüberstand) gelesen. Doch die wichtigste Inspiration war für ihn die Erkenntnislehre des Nikolaus von Kues und dessen Theorie des All-Einen; noch wenige Jahre vor seinem Tode bezeichnete F. den Cusanus in einem Brief als seinen „hauptsächlichen Lehrmeister“. Nun könnte eine solche Fülle sehr unterschiedlicher Einflüsse den Verdacht wecken, F. sei ein talentierter Eklektiker gewesen. Doch schon, nachdem man die ersten Seiten des zu rezensierenden Textes überflogen hat, wird dem Leser klar, daß genau das Gegenteil der Fall ist: F. ist es gelungen, die verschiedenen Einflüsse zu einem überzeugend einheitlichen, differenzierten, konsequenten und nicht zuletzt höchst originellen Konzept zusammenzuschweißen, so daß man am Ende den Eindruck hat, er habe spätestens von 1915 an stets genau vor Augen gehabt, was er sagen wollte, und seine umfangreiche Lektüre anderer Philosophen vornehmlich dazu herangezogen, es besser zu formulieren. Bewundernswert ist dabei nicht zuletzt Fs Bereitschaft, auch denjenigen Philosophen, deren Denkweg er ablehnt, anerkennend wichtige Einsichten abzugewinnen.

Obwohl er sich gelegentlich, fast ein wenig ironisch, als der „Sekte der Platoniker“ zugehörig bezeichnete, wird man Fs Vorgehen (vor allem, bis er das Thema „Gottmenschlichkeit“ erreicht hat) wohl am ehesten als das eines Phänomenologen, freilich ganz eigener Art, kennzeichnen dürfen (vgl. z. B. 250: „die Realität, wie sie unmittelbar phänomenologisch vor uns steht“). Er trägt nicht eine Theorie vor, sondern führt den Leser entlang eines Weges, dem man folgt, weil man dasselbe wie der Verf. erfahren hat bzw. mit seiner Hilfe erfahren kann; er argumentiert letztlich nur, damit wir „sehen“. Es ist die Art von Phänomenologie, der sich Husserl erst in seinem Spätwerk „Erfahrung und Urteil“ (posthum 1939) zu nähern begann, und deren bekanntester Ausdruck gewisse Abschnitte in Heideggers „Sein und Zeit“ sind, wobei der Meßkircher Denker freilich weniger eine neue Art von Metaphysik vorzustellen, als – wie er sich später ausdrückte – Metaphysik „zu verwirren“ beabsichtigte, und sich überdies einer überaus künstlichen, oft verwirrenden Terminologie bediente. F., dessen Sprache zugleich

schlicht und präzise, ohne jede Eitelkeit ist, geht über diese Art Phänomenologie insofern bewußt hinaus, als er versucht, die Implikationen dessen herauszuarbeiten, was er „lebendiges Wissen oder Wissen-Leben“ nennt, eine „Primärform des Wissens“, im Vergleich zu der begriffliches Wissen „eine künstliche Einengung und quasi Sterilisation“ ist (140). Er steigt in die „lebendigen Tiefen des Selbstbewusstseins“ hinab, sucht „die lebendige Erfahrung der unmittelbaren inneren Selbstenthüllung der Realität“ nachzuvollziehen (144). Dabei geht es dem Verf. nicht um Psychologie; eher ist sein Weg eine neuzeitliche Wendung der platonischen Anamnesis, wie sie im vergangenen Jhd., nicht immer überzeugend, von Husserl verpflichteten Soziologen wie Alfred Schütz oder Politikwissenschaftlern wie Eric Voegelin aufgegriffen worden ist. Allerdings geht es F. in diesem Buch nicht um Gesellschaft oder politische Ordnung (obwohl er auch von ihnen spricht), sondern um nichts weniger als das Sein. Ähnlich wie Aristoteles mit seinem Begriff der *οὐσία* (vgl. den berühmten, in Anschluß an Heidegger allzu oft verfälschend verkürzt zitierten Satz 1028 b 2–4, dazu F., 187) übersetzt er die Frage nach dem Sein in die Frage, „was wahrhaft ist“ und nennt das wahrhaft Seiende „Realität“. Realität ist für uns Menschen, wie F. überzeugend darstellt, nicht etwa die Objektwelt (an die wir ja immer nur von außen herankommen und die Frank „Wirklichkeit“ nennt), sondern unser eigenes geistiges Leben und dessen – von uns wenigstens teilweise wahrnehmbaren – Voraussetzungen, „eine riesige, komplizierte, potentiell unendliche ‚unterirdische Welt‘“. Dieses „Sein des Subjektes“, mein Innenleben, das „für sich seiende und sich selbst offenbare Realität“ (vgl. 257) ist, läßt spontan und logisch notwendig dazu ein, sich selbst zu transzendieren, und zwar gerade dadurch, daß ich es als einmalig meines wahrnehme: „das innere Leben ist mein Leben vor dem Hintergrund ... des allumfassendsten Seins“ (156). „Der grundlegende Wesenszug, meines inneren Seins“ ist die Teilhabe am Sein jenseits der Grenze meiner selbst“ (161). Was wir von dieser Realität wissen können, ist ein „belehrtes Nichtwissen“, eine in Begriffe gefaßte „Beschreibung“ des intuitiv erblickten „Überrationalen“, das uns erlaubt, „auch die Vielfalt der Struktur der Realität selbst“ festzuhalten (179). Realität, die von sich aus „nichts ausschließt, nichts unmöglich macht“ und „immer größer als sie selbst“ ist, erweist sich so – wie F. am Beispiel der Erfahrung der Schönheit, der Gemeinschaft und des sittlichen Lebens zu zeigen versucht – als „Einheit ihrer selbst und der objektiven Wirklichkeit“ (190), das „Allumfassende“ und zugleich „die Vielfalt und Selbständigkeit alles Partikularen“, sie ist „Leben“ (217), weshalb sich in unserer inneren Erfahrung „die absolute und ursprüngliche Realität“ als jenes offenbart, was uns einerseits übertrifft und über uns herrscht, ja allererst begründet und sinnvoll sein läßt, andererseits aber „uns so innig verwandt ist, daß wir nur in ihm und durch es finden, was unser eigenes Sein konstituiert“ (225). Die so umschriebene Realität ist freilich nicht Gott; sie mit Gott zu identifizieren ist der grundlegende Irrtum des Pantheismus. Dennoch, so meint F., könne man Gott „allein über die lebendige Begegnung mit der Realität“ finden; Er ist nicht ein der unmittelbaren Erkenntnis zugängliches oder von ihr aus durch Folgerung erschließbares „Objekt“ (hier klingt eine kritische Distanz zur aristotelisch-thomistischen Tradition durch), kann und muß sich uns vielmehr etwa so „offenbaren“, wie ich ein Du entdecke, weil es sich mir als solches eröffnet und mitteilt. Nachdem er ausführlich der „Idee Gottes“ und unserem Bedürfnis nach Gott angesichts der immanenten Unsicherheit der Realität unseres Ich nachgegangen war, wendet sich F. der Frage zu, „ob es begründet ist, diese Idee selbst als Realität zu erkennen“ (249). Seine Antwort lautet, der „einzige, aber völlig adäquate Gottesbeweis“ sei „das Sein der menschlichen Person selbst“: Wie könnte man überhaupt die menschliche Person als Realität wahrnehmen, „ohne zugleich zu entdecken, dass sie ... einen ihr gleichartigen ontologischen Grund hat“? Dies ist nicht eigentlich ein Gottesbeweis, jedenfalls nicht im traditionellen Sinne, sondern eher ein Hinweis im Sinne von Augustins Überlegung in den Soliloquien: „Würde ich mich (wirklich und voll) erkennen, ich würde Dich erkennen“: „Die metaphysische Gotteserfahrung ist letztlich nichts anderes als die Wahrnehmung des absoluten Tiefengrundes des menschlichen Geistes selbst.“ Gott ist die Bedingung dessen, was ich als das wahre Wesen meines „Ich“ erkenne, ja „ein Du, das sozusagen der tiefste Grund meines eigenen Ich ist“, mir zugleich radikal transzendent und in geheimnisvoller Weise immanent (262). Mit dem vierten der insgesamt sechs (jeweils weiter unterteilten) Kap. beginnt F. sich dem

für ihn zentralen Thema „Gottmenschentum“ bzw. „Gottmenschlichkeit“ auseinanderzusetzen, das er wohl Solovjev entlehnt hat, jedoch in Anlehnung an Cusanus deutet. Ähnlich wie der letztere will er die Einheit von Gott und Mensch denken, ohne die Differenz zu verwischen. Dabei geht es zunächst nicht um Jesus Christus; das völlig einmalige Ereignis der Inkarnation des Logos setze „die potentielle Anwesenheit eines göttlichen Prinzips“ als eines des Menschen „immanenten Konstitutionsprinzips“ voraus. Frank knüpft hier an die Tradition jener Mystiker an, die meinten, zwei Schichten des menschlichen Geistes unterscheiden zu müssen: „dass in meiner Tiefe Gott alles ist ... und ich andererseits selbst Träger der von Gott ausgehenden schöpferischen Realität bin“ (299). Die menschliche Seele ist zweifellos erschaffen, enthält jedoch zugleich ein „überkreatürliches Prinzip“, aufgrund dessen ich mich als etwas aus Gott „Fließendes und in ihm Verwurzeltes“ erlebe. Ohne selbst Sonne zu sein, bildet doch deren Strahl, der „in sich ihr Wesen bewahrt“, das Wesen meiner Person; einen Beleg für diese Zweieinheit sieht F. „in der dem Menschen eigenen Begabung zum Schöpferischen“ (306). Obwohl er sein Buch bewußt als Philosoph schreibt, scheut F. sich nicht, auch auf Themen einzugehen, die heute im Westen nur Theologen erörtern würden; so widmet er ein langes Kap. der Problematik von Sünde und Freiheit. Als autonome Personen sind wir durch unser gottverwandtes und in gewissem Sinne mit Gott verschmolzenes Wesen konstituiert. Sünde ist eine Entartung dieser autonomen Person zu einem „grundlosen, vermeintlich seienden, eigenmächtigen Ich“. „Die Ursünde ist der Stolz der Selbstbehauptung“, ein Abgesondertsein von Gott des sich selbst genügenden Ich – ein überzeitliches, zu unserem faktischen Sein gehörendes Ereignis, wegen dem wir uns unserer wahren, gottverwandten Realität nur „durch das Prisma unserer Sündhaftigkeit hindurch“ bewußt sein können. „Die Leugnung der Sündhaftigkeit des Menschen ist gleichbedeutend mit Gottlosigkeit. Das Bewußtsein der eigenen Sündhaftigkeit ist dagegen, da es die Erinnerung an unser gottverwandtes Wesen ist, die notwendige Bedingung der Heilung“ (337). Fs Metaphysik des menschlichen Seins schließt mit einer faszinierenden, entfernt an Teilhard de Chardin erinnernden geschichtsphilosophischen Vision des Weges, auf dem der Mensch und seine Welt zur inneren Harmonie ihres Seins gelangen könnten. Nicht nur wird die Ordnung der Welt immer reicher, komplexer und gleichsam aufeinander abgestimmter, dies muß vielmehr mit einem inneren „Prozess der Durchgeistigung, Verklärung und Vergöttlichung der Welt einhergehen“. Dergleichen kann nicht der Mensch allein bewirken; der „Sieg am Ende“ ist uns nur aufgrund der Allmacht Gottes verbürgt – ein Sieg, der wohl „erst nach einem langen und schweren Kampf voller dramatischer Wendungen eintreten“ wird (389).

Kaum ein anderes philosophisches Werk des 20. Jhdts. hat, ohne sich auf die Offenbarung im üblichen Sinne des Wortes zu berufen (und dann insofern theologisch ist), eine so umfassende, letzte Tiefen erreichende, aber auch zutiefst christliche Schau vom Menschen, der Welt und deren Beziehung zu Gott vorgestellt. Eine Rez. wie die vorliegende kann den Gedankenreichtum von Fs letztem Werk nur zum geringsten Teil vermitteln – was als eine Einladung verstanden werden könnte, zum Buch selbst zu greifen und es zu lesen. P. Ehlers Einleitung erleichtert das Verständnis erheblich, da sie auch alle früheren Veröffentlichungen Fs einbezieht.

N. LOBKOWICZ

WALD, BERTHOLD, *Substantialität und Personalität*. Philosophie der Person in Antike und Mittelalter. Paderborn: Mentis 2005. 202 S., ISBN 3-89785-170-9.

Die Münsteraner Habilitationsschrift hat nicht so sehr ein historisches als ein substantiales Interesse, in einer Atmosphäre des Vorbehalts gegen Metaphysik und ein substantiales Denken von Person. Bei einem normativen Verständnis von Modernität „vermag der rückwärts gewandte Blick nur zwischen ‚Vorläufern‘ und ‚Irrläufern‘ zu unterscheiden“ (10). Demgegenüber gilt der erste Teil der Abhandlung dem antiken Vorverständnis von Personalität und dessen begrifflicher Ausarbeitung bei Aristoteles, womit man „die grundlegenden Personenmerkmale der Relationalität, des Selbstbewußtseins und der Identität integrieren kann – nicht trotz, sondern wegen der Orientierung am Begriff einer lebendigen Substanz“ (11). Der zweite Teil untersucht die Fortführung