

(181–187). Jede Form von „christlicher Philosophie“ besitzt genau hier – dessen wird sich der Leser auf diesen Seiten bewusst – ihren inneren Motivations- und Rechtfertigungsgrund. Wie sodann aus dieser Perspektive gerade das in der Neuzeit in seine philosophische Zentralstellung rückende Problem der „Begrenztheit“ der endlichen Seienden aus christlicher Perspektive neu zum Tragen kommt, stellt das zweite Kap. zur „göttliche[n] Begrenzung“ dar (195–224, beruhend auf *T* 1295–1309). Rosmini beschuldigt Hegel im Grunde, den Ursprung der Begrenzung der endlichen Seienden als „Inversion“ der dialektischen Rückführung der Vielheit auf die Einheit und somit nur in ihrer Negativität zu begreifen. Entsprechend wird in der Erklärung der Vielheit im rosminischen „System der realen Vielheit“ deutlich, dass die „Begrenzung“ eben nicht dialektisch herleitbar, sondern in ihrer Positivität nur aus dem göttlichen Schöpfungsakt zu verstehen ist (204–212). Auch im „System der realen Vielheit“ nimmt das göttliche Wort (3. Kap., 225–251, beruhend auf *T* 1310–1341) eine zentrale systematische Stellung ein. Ebenfalls Teil des „Systems der realen Vielheit“ ist der rosminische Freiheitsbegriff im Rahmen der Schöpfung, der seinen Grund nicht im dialektischen Mechanismus der Unifikation der Vielheit zur Einheit findet, sondern im positiven absolut-realen göttlichen Wesen seinen Ursprung *als Liebe* hat (253–272, beruhend auf *T* 1358–1397). In diese Richtung deuten auch die abschließenden, schon weiter ins Theologische hineinragenden Überlegungen zum rosminischen Beitrag zur gegenwärtigen Deutung der Schöpfung als „Gabe“ und „Kenosis“ (273–287).

Verf. hat seinen im Untertitel gesetzten Anspruch, die „Ontologie und Dynamik des Schöpfungsaktes bei Antonio Rosmini“ beschreibend zu analysieren, vollauf erfüllt. In seiner eng an der rosminischen Gedankenführung ausgerichteten Methodik führt er sehr gut in Anliegen und Systematik des rosminischen Schöpfungsbegriffs ein und bereitet die diesbezüglich entscheidenden Textpassagen auf. Indem es ihm gelingt, ohne rhetorische Abundanzen die Bedeutung der rosminischen Schöpfungskonzeption einsichtig zu machen, stellt er damit gleichzeitig die Zentralität R.s für jede neuzeitliche und gegenwärtige kreationistische Metaphysik dar. Gerade in letzterer Hinsicht bleibt jedoch zu bedauern, dass die metakritische Ebene der rosminischen Theorie nicht „transparent“ gemacht wird, d. h. weder ihr Verhältnis zur mittelalterlichen Schöpfungskonzeption noch ihre Konfrontation mit dem Denken des Idealismus und v. a. Hegels verdeutlicht werden (einzige Ausnahme: 60 f.; 274). Schließlich zeichnet sich diese charakteristisch durch ihre kritische Stoßrichtung gegen beide Auffassungen aus. Gerade in der posthumen Auseinandersetzung der „rosminischen Frage“ um die „Orthodoxie“ des rosminischen Denkens bzw. um die Frage, inwieweit R. hier die idealistische Subjektivität übernommen habe, wird von einigen Verteidigern R.s mit Recht auf seine Lehre der Schöpfung hingewiesen: So entgegnete beispielsweise L. M. Billia gegen den Hegelianer Donato Jaja, dass dieser in seiner Kritik an R. die Schöpfung als Grundlage der gesamten *Teosofia* nicht beachtet habe. Unklar bleibt darüber hinaus – gerade vor dem Hintergrund ihrer Gegenüberstellung mit der *Wissenschaft der Logik* Hegels – die genaue Positionierung der *Teosofia* im Allgemeinen bzw. ihrer zentralen Schöpfungskonzeption im Besonderen zwischen „Philosophie“ und „Theologie“. Die Erforschung dieser Bezüge erfordert freilich eine genaue textphilologische wie auch systematisch-komparative Arbeit, die der zukünftigen Erforschung der rosminischen *Teosofia* aufgetragen ist. Dem Bd. Riccis wird diesbezüglich eine wichtige Grundlagenfunktion zukommen.

M. KRIENKE

WETZ, FRANZ-JOSEF, *Illusion Menschenwürde*. Aufstieg und Fall eines Grundwerts. Stuttgart: Klett-Cotta 2005. 396 S., ISBN 3-608-94122-3.

Über „Präambellyrik“ für Sonntagsreden hinaus (7, 11) sucht der Verf. (= W.) „eine gut begründete, allgemeingültige Bestimmung der Würdeidee, die dem Pluralismus des modernen Staates wie der multikulturellen Weltöffentlichkeit gerecht wird“ (12 f.).

Er beginnt mit dem Abriss einer Kulturgeschichte der Würde, in der zwei Ansätze begegnen (15): Würde als „abstraktes Wesensmerkmal“ (natürliche Vorgabe) und als „konkrete[r] Gestaltungsauftrag“ (ethische Aufgabe). Die Etappen sind überschrieben: Antike – Ein moralischer Adel, Spätantike und Mittelalter – Gottes wertvolle Kreatur,

Humanismus und Renaissance – Der großartige Mensch, Neuzeit – Geist, Vernunft und Freiheit, Moderne – Bedingung fairer Kommunikation.

„Verfassungsgeschützter Rechtswert“ (55) wird die Menschenwürde (= MW) freilich erst im 20. Jhdt., von ihrer Erwähnung „am Rande der Weimarer Reichsverfassung 1919“ (59) über die UN-Charta 1945, die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte (= MRe) 1948 oder die KSZE-Schlussakte bis zur Erklärung über die Beseitigung der Gewalt gegen Frauen und dem Übereinkommen über die Rechte des Kindes 1989. Dem widmet sich Kap. 2. Im 18. Jhdt. bedurfte man ihrer noch nicht, da man die MRe aus dem Natur- oder Gottesrecht ableitete. Das 19. Jhdt. stellt diese Begründung in Frage und führt über den Historismus zum Rechtspositivismus. Das heutige Bekenntnis zur MW antwortet „auf die nationalsozialistische Rechtsverwüstung und grauenvolle Barbarei“ (69), in einer Situation, da zwar von verschiedenen Seiten zur Wiederbelebung des Naturrechts aufgerufen wurde, man sich aber nicht auf eine gemeinsame Vorstellung einigen konnte. W. zeichnet den Weg dieses „vagen Rechtsbegriff[s] ins Grundgesetz“ (80) nach: in Verfassungskonvent und Parlamentarischem Rat, wobei zunächst (1948) die MW auf den MRe fußte, ab Februar 1949 aber umgekehrt diese sich aus jener ergeben. Beim anfänglichen Verzicht auf eine nähere Bestimmung konnte es nicht bleiben. So behandelt W. die Rechtsprechung des 1951 gegründeten Bundesverfassungsgerichts. Schließlich geht er auf die europäische Verfassung, ein, mit dem Konflikt-Thema Gottesbezug und Religionserbe. Ratschow, Beck, Isensee, Spaemann und Böckenförde werden für das Urteil zitiert, dass rein vernunftphilosophische Begründungen der MW nicht tragen.

So steht Kap. 3 unter dem Titel „Ohne Würde“; denn für den Pluralismus, „das Markenzeichen einer freien Welt“ (130), „läßt sich keiner der einander bekämpfenden und ausschließenden Weltanschauungen, etwa Theismus, Pantheismus oder Materialismus, ein[] absolute[r] Vorzug einräumen“ (133); ja man liest etwas erstaunt (134): „Die religiöse Überzeugung, daß die Anfänge menschlichen Lebens niemals nur biologisch erklärbar seien, oder die gängige Meinung, daß menschliches Geistesleben nicht von biologischen Gesetzmäßigkeiten abhängen, sind mittlerweile keine weltanschaulichen Annahmen mehr, sie sind nach dem heutigen Stand der wissenschaftlichen Erkenntnis einfach falsch.“ Zum „gängigen“ zweiten kenne ich niemand, der Abhängigkeiten bestritt; zum „nur“ des ersten wüsste ich gern, wie man dies (außer, zirkulär, aus biologischer Perspektive) behaupten könnte. – Zum Kernwort indes avanciert im Folgenden „neutral“; nicht nur gegen jede Art von Zivilreligion, sondern auch gegen vernunftphilosophische Argumente. „Lediglich weltanschaulich neutrale Wertvorstellungen können jedermann zugemutet und von allen anerkannt werden“ (139). Und dies Dekret selbst? (Ausgespart die Chimäre einer weltanschaulich neutralen Wertvorstellung – worauf drei Seiten später immerhin W. selbst zu sprechen kommt.) – „Zum weltanschaulichen Neutralismus hinzu“ tritt das Problem der Privilegierung des Menschen ... Bereits Adorno entlarvte ...“ (144). Entlarvte oder etikettierte er? Und tritt dies zum Neutralismus hinzu oder an dessen Stelle (wie anthropozentrisch ist gerade der Vorwurf der Naturbeschädigung an die Adresse des Naturwesens[?] Mensch)? 158: Der Mensch – ein schmalnasiges Säugetier (160: „Mit übergewichtigem Kopf auf einer für den aufrechten Gang eher ungeeigneten Wirbelsäule“). Die MW ist (170) „eine bloße Illusion, mit deren Hilfe der Homo sapiens sein ständig bedrohtes Selbstgefühl gegen die übermächtige Welt zu stärken versucht“. Die wissenschaftlichen Ergebnisse zusammengefasst (178): „Der Mensch ist keineswegs der vornehmste Buchstabe im Buch der Natur.“ [Zwischenruf: ihr Leser]. Den Staat freilich, demgegenüber, verpflichtet seine Neutralität „lediglich, so zu tun, *als ob* es die Wesenswürde nicht gäbe [und Würdelosigkeit wäre neutral?], und die Entscheidung hierüber jedem Bürger selbst zu überlassen“.

Vor der „unerträglichen Alternative, entweder weiter einer Illusion hinterherzulaufen oder ein Fall für den Verfassungsschutz zu werden“ (188), entwirft Kap. 4 ein „neues Würdebild“. Dazu setzt Verf. bei deren Verletzung ein. „Daß Menschen diskriminiert werden ... und Staaten ihnen vorsätzlich Leid zufügen ... beweist, daß es eine MW gibt“ (193). Gemeint sein dürfte doch wohl, dass der Protest hiergegen die (Voraussetzung der) MW beweise. (Ebenso unscharf die Behauptung [196], bei Verbot der Folter [die nicht definiert wird] gegen Lebensrettung stehe MW gegen MW.) Es wird schlicht aus Bedürfnissen argumentiert: Je mehr der „Mensch in die entzauberte Natur hingezogen“ werde,

desto wichtiger sei die Orientierung an Wohlergehen, Freiheit, Gerechtigkeit, weil jetzt nur noch dies „uns Würde und Wert zu geben vermag“ (201): „Würde als Gestaltungsauftrag“ (206), statt als „angeborene Eigenschaft“ (215 f.). „Eher als alle Wertbesonderheit des Menschen tritt dessen Unvollkommenheit und Bedürftigkeit hervor, auf die nach dem Zerfall der traditionellen Metaphysik die Idee der Würde nur noch gegründet werden kann“ (217). Und weiterhin im Zuge dieser Logik: Eine Gleichstellung aller Menschen bestehe darin, dass sie „gedemütigt oder erniedrigt werden können (218). Wäre 1. dies nicht eine „angeborene Eigenschaft“, und wieso können 2. Wesen erniedrigt werden, wenn sie keine Höhe haben? (Doch hieß schon 141 die „Unterstellung“ „vorwitzig“, dass logische Notwendigkeit eine Seins-Tatsache beweisen könne.) Tatsächlich setzt W. 223 ein „gewisses Selbstwertgefühl voraus“, oder jedenfalls (232) „Scham vor der eigenen Nichtswürdigkeit“. – Warum die Würde achten? Statt „subtiler ethischer Begründungen“ empfiehlt W. mit Rorty eine „Schule der Empfindsamkeit“, da auch zwingende Begründungen die Menschen von der Missachtung der MW nicht abhalten würden. Entsprechend Beifall zu Herdegens Kommentierung von GG 1, 1. Und hier liest man auf einmal: „Wo immer jemand brutal erniedrigt wird und seine Selbstachtung verliert, dort schwindet seine Würde, wohlgemerkt aber nicht sein Anspruch darauf, der paradoxerweise um so deutlicher hervortritt, je mehr dagegen verstoßen wird“ (242). War nicht eben dies mit „Wesenswürde“ gemeint? Doch sollte sich ein Metaphysiker die Augen reiben, wird er alsbald aufgeklärt: Wen nicht das Elend seiner Nächsten bewegt, den erst recht nicht „deren angeborene Wertbesonderheit“, und das Opfer tröstet auch eine „metaphysische Wesensbestimmung“ nicht über sein Leid hinweg. – Es folgen Paränesen bzgl. Humanität und Brutalität und für den Weg „von elitärer Ehre zur egalitären Würde“.

Paränetisch geht es auch im Schlusskap. zu: Rechtsprinzipien, Menschenrechte und Soziale Marktwirtschaft. Was ist ein zivilisierter Mensch? Wesentlich einer, der ein Bewusstsein von der Relativität seiner Meinung hat (272 – auch für den Standpunkt MW?), mit einer „Wertordnung des Mißtrauens“ (272): Gewaltenteilung, Völkerbund, Menschenrechtskataloge ... Sie leiten sich zwar nicht mehr von Gott, Natur, Vernunft ab, doch „eben von menschlichen Grundbedürfnissen“ (318). Des Näheren ist zwischen Liberalismus und Sozialismus hindurch zu steuern [Metaphysiken beerbt der common sense, wohl unvermeidlich, und unvermeidlich kaum minder abstrakt]. Konkret sollte Deutschland sich „mehr auf einen Innovationswettbewerb als auf den Kostenwettbewerb konzentrieren“ (348). Angefragt, rechtens, wird das MR auf Arbeit (354–356). Zum Recht auf Eigentum tritt wieder die gehabte Kontraposition von Natur und Kultur auf: „kein angeborenes Menschenrecht, sondern gleichfalls eine Kulturschöpfung“ (357 – wie sähe W. dies für das *zōon lōgon êchon* bei der Sprache?). Es komme halt darauf an, die Extreme ins Gleichgewicht zu bringen. – Im Anhang Anmerkungen, Literatur, Personenregister.

J. SPLETT

2. Biblische und Historische Theologie

CONSTITUTING THE COMMUNITY. Studies on the Polity of Ancient Israel in Honor of S. Dean McBride Jr. Edited by *John T. Strong* and *Steven S. Tuell*. Winona Lake: Eisenbrauns 2005. XI/331 S., ISBN 1-57506-078-7.

Dean McBride wird von seinen Schülern, die diese Festschrift für ihn verfasst und herausgegeben haben, nicht nur wegen seiner wissenschaftlichen Leistung, sondern auch aufgrund seiner Verdienste als Lehrer und Herausgeber (u. a. Hermeneia series) gewürdigt (vii-x). Sein Engagement für die rechtliche und sozial-konstitutive Dimension der Tora findet ihren Ausdruck in seinem bis heute relevanten Beitrag aus dem Jahre 1987 unter dem Titel „Polity of the Covenant People: The Book of Deuteronomy“, der das Leitthema des vorliegenden Buches inspiriert hat, und der hier deshalb einleitend neu abgedruckt ist (17–33). Auch in einem erst jüngst erschienenen Artikel (The Essence of Orthodoxy. Deuteronomy 5:6–10 and Exodus 20:2–6. In: *Interp.* 60 [2006] 133–150) zeigt der Geehrte wichtige Momente der gesellschaftskonstitutiven Funktion anhand