

seine Behauptung, die römisch-katholische Kirche sei gegenwärtig die einzige Instanz, welche die natürliche Vernunft verteidigt (282), sollten einen hinreichenden Grund zur Auseinandersetzung mit ihm darstellen. Negativ ins Gewicht fallen ferner die gehäuft vorkommenden orthographischen Fehler (u. a. auf den Seiten 32, 67, 100, 112, 151, 165) sowie der nicht einheitliche Umgang mit fremdsprachigen Wendungen und Zitaten: Zum Teil werden diese vom Verf. ins Englische übertragen, mitunter bleiben sie unübersetzt (270, 287 etc.); ebenso finden sich einige transkribierte griechische Zitate (291), während M. andere im Original belässt (290, 297). C. J. AMOR

KOBUSCH, THEO, *Christliche Philosophie*. Die Entdeckung der Subjektivität. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2006. 264 S., ISBN 3-534-19746-1.

Es geht nicht um die „Grabenkämpfe“ des 20. Jhdts. „Die christliche Philosophie ist die Philosophie der Kirchenväter.“ Zu ihnen muss man „hinter die Distinktion von Philosophie und Theologie zurück“; denn deren Philosophie ist „zugleich immer auch Philosophie des Christentums“ (13), weil andererseits damals Philosophie eine Weise zu leben bedeutet. Wissen war (Sokrates) „Sorge um die Seele“. Dem postmodernen Gewaltvorwurf an jeden Wahrheitsanspruch antwortet Kobusch (= K.) mit dem Programm, aufklärend Gewalt gegenüber vaterlosen Texten zu verhindern (18). Die Basis-These seiner Vermittlung einer vernachlässigten Tradition spricht der Untertitel an: Es geht um die Irreduzibilität des Inneren (ohne Entgegensetzung zu einem „Außen“), um die „Selbstaufmerksamkeit des menschlichen Bewusstseins“ (24). – Dabei (I.) sollten wir die Vorstellung von einer Philosophiefeindschaft der Väter nuancieren: Sie ist „nicht einmal im Hinblick auf Tertullian eindeutig festzustellen“ (26). Bis ins 12. Jhd. meint der Begriff der Theologie die philosophische – im Sinn von Aristoteles, Boëthius ..., weshalb das Christentum nicht bloß als wahre Philosophie, Philosophie Christi, sondern auch als wahre Theologie bezeichnet wird. Was aber die Offenbarung angeht, so ist alle rechte Philosophie „ein gottesgeschenktes Gut“ (30 – von großen Inspirierten wie Pythagoras zu schweigen).

An den Platonikern bemängeln (II.) die christlichen Denker das Auseinandertreten von Theorie und Praxis, vor allem in Gotteslehre und Kult. Zu solcher „Wortphilosophie“ ist ihre „Tatphilosophie“ (Cyprian) kein Gegenentwurf, sondern ihre Vollendung (40). – Insofern lässt sich das Christentum durchaus als Platonismus fürs Volk (III.) charakterisieren, wobei (inhaltlich) Nachahmung Gottes jetzt die Inkarnation des Logos und als Nachahmung Christi die Auferstehung der Toten impliziert (die Seelenwanderung wird moralisch gelesen), so wie „die Sorge um die Seele als den (!) wahren Menschen“ das Leibliche mit einbezieht (38). Vor allem aber (praktisch) besagt die Formel, dass es sich nicht auf Eliten beschränkt. „Unser Fischer fand, was der Philosoph nicht gefunden hat“ (47 – Hieronymus); der wahre Philosoph ist der Laie (Cusanus' Idiota). – Zugleich begegnet (IV.) im Χριστιανισμός – scheinbar *nach* Ἑλληνισμός und Ἰουδαϊσμός – die älteste, ursprüngliche Philosophie. Demgemäß findet sich (V.) in der Bibel auch die tradierte Disziplinen-Gliederung Logik, Ethik, Physik (in unterschiedlichen Zuordnungen, erstmals bei Origenes).

Im Zentrum steht der „innere Mensch“ (VI.); dessen Innerstes bildet das Gewissen, darin der Nous zum Menschen spricht. Das ihm eigene Bewusstsein, in Endlichkeit wie Selbststand (den die Väter gegen die Arianer verteidigen – statt dass Gott der „Schulmeister“ der Ureltern gewesen wäre [Eunomius], wurde die Sprache „von uns selbst erdacht“ [Gregor v. Nyssa] – 82), meint der stoische Ausdruck Epinoia (VII.). – Charakteristisch für die Epinoia ist die Erinnerung als „Vertreibung des Vergessens“ (85). – Das führt zur Lehre vom inneren Wort (IX. – ein äußeres besitzen auch Tiere). Dabei hat Augustinus „wie kaum jemand zuvor“ dessen intersubjektiven Charakter bewusst gemacht (93). Aristotelisch war es ein Seelenakzidens; Thomas wird ihm ein *esse obiectivum* zusprechen (95).

Auf diese Struktur-Kap. folgen drei zu Haltungen und Handlungen, 1. Glauben und Vertrauen (X.): Glaube ist eine Weise der Zustimmung, also Willenssache. Das setzt ihn schon früh dem Irrationalismus-Vorwurf aus (Kelsos – 97). Dagegen wie gegen christliche Fideisten steht das Konzept vernünftigen Glaubens. (Gelte das nicht für alle Philo-



sophenschulen; denn wann bringen dort Argumente jemanden zum Wechsel? – 99.) Prinzipiell ist alles Geglaupte einsehbar (darum die Erkenntnisansprüche etwa bei Eckhart, „was nichtsahnende Medievisten unserer Tage als eine besondere Neuerung verstehen“ – 101). Statt des Wissens wird dem Glauben der Beweis kontraponiert (und der gründet auch aristotelisch in unbeweisbaren Prinzipien). – 2. Absicht und Vorsatz (XI.): Origenes begründet eine neue Freiheitslehre, „nach der dem Willen erstmals eine konstitutive Funktion [...] in der Führung des Lebens zuerkannt“ wird (106). Wir sind gewissermaßen die Väter unser selbst“ (Gregor v. Nyssa, ist doch der Mensch „mehr Freiheit als Wesen, das heißt: Natur“ (107 – Chrysostomus). Hier öffnet sich, in der Absicht (in welcher [Hegel] das Allgemeine der Tat mitgewusst wird), der Ort des Guten und Bösen (wobei Vorsatz die Tat zu meiner Handlung macht). Den Kern der Absicht bildet die Zustimmung, nicht bloß in der guten/bösen Tat, sondern auch im theoretischen Urteil – wo die Wahrheit uns „jener Notwendigkeit [unterwirft], die der Freiheit nicht entgegengesetzt ist“ (110). – 3. Reue und Scham (XII.): Das erste Wort benennt, aus dem neuen Freiheitsansatz heraus, einen besonders auffälligen Bruch zum antiken Weisheitsideal, während der Begriff der griechischen Schamkultur (B. Williams) geläufig ist. (So sehr man bei Scham zuerst an das Sich-Schämen denkt [vgl. die Urbedeutung; Schande], wüsste ich doch gern, ob damals wirklich nie der Gedanke begegnet, den M. Scheler sehr stark macht [ohne dass es hier anklänge]: dass Scham ursprünglich der Sinn für die Bewahrung von Kostbarem ist, Sich-Schämen also die Reaktion auf deren Verletzung.)

Das Innerste des inneren Menschen: das Gewissen (XIII.). Tägliche Selbstprüfung empfehlen die antiken Schulen; doch „gibt es keine eigentliche Theorie des Gewissens“ (118f.). Es ist um Selbstprüfung und gegebenenfalls um Selbstverurteilung zu tun (Chrysostomus: *αὐτοκατάκριτος* = durch sich selbst verurteilt – 121); aber natürlich geschieht dies vor Gott (schon Cicero spricht von einem „Stück Gottes“ in uns). So wird das „gute Gewissen“ (über ein sanftes Ruhekitzen hinaus) zu einem paradiesischen Fest (Augustinus, Chrysostomus – 121f.). Und von Chrysostomus her stellt beim Nyssener statt des Kosmos das Gewissen *den* Gottesweg dar (123 [vor Newman]). – Die „aller schönste Blume der Liebe“: das Verzeihen (XIV.). Griechisch gehörte es einerseits zur Adelsethik; andererseits weist die Stoa es ab: als Seelenschwäche gegenüber der gebotenen Strafe. Platons Götter verzeihen nicht. In der Tat scheint hier der Sinn für die sittliche Tiefe von Schuld zu fehlen. Andererseits ist hier die Gerechtigkeitsidee so bestimmend, dass noch Simplicios im Gedanken eines vergebenden Gottes nur einen kruden Anthropomorphismus zu sehen vermag. Der Christ aber weiß sich dankbar zur Nachahmung des verzeihenden Vaters Jesu Christi gerufen. – Schließlich ist von jener Glaubenslehre zu sprechen, die den Zeitgenossen wohl am befremdlichsten erscheint: Ursünde, Tod und Wiedergeburt (XV.). Für K. haben viele Erörterungen dazu der christlichen Philosophie „einen Bären dienst erwiesen“ (131). Werde andererseits eine destruktive Kritik dem Anliegen gerecht? Es ging doch darum, den unleugbaren Hang zum Bösen zu erklären (nicht auch oder eher noch: die All-Erlösung durch Jesus Christus?) – gegen gnostische Verlästerung von Schöpfung und Natur. K. greift auf P. Riceurs Phänomenologie zurück, der zufolge wir das Böse zwar selbst tun, doch nicht als Erste; wir setzen es stets fort. Befreiung schenkt die Taufe: worin der Tod der Geburt vorangeht. Geburt als Wiedergeburt. Ihre Spitze ist die Christusgeburt im Herzen des Menschen.

K. kehrt zum Eingang mit seiner Metaphysik-Diskussion zurück. Epoptie: Metaphysik des inneren Menschen (XVI.). Die christlichen Autoren haben die Rezeption der griechischen Seinslehre („Exodusmetaphysik“) nie als ihre Metaphysik-Form verstanden. Epoptie meint die Schau des Göttlichen, die – gemäß Origenes – erstmals Salomo gelehrt hat: nach der Ethik der Proverbia und der Naturphilosophie des Ecclesiastes im Hohenlied. Sie ist Mystagogie (141), eine „Metaphysik des sich verändernden Subjekts“ (142). „Die Erkenntnis des Göttlichen besteht nicht länger in der bloßen Betrachtung eines vorgegebenen höchsten Gegenstandes, sondern in der ‚Gottwerdung‘“ (146). Bezeichnenderweise beziehe Pico della Mirandola sich in seiner berühmten Oratio ausdrücklich auf die neuplatonische Epoptie. Hegel übersetzt die *μυσταγωγία* des Proklos als „spekulative Philosophie“; selbst bei Heidegger finden sich, in Vorlesungs-Entwürfen für 1918/19, Bemerkungen zu den Hohelied-Predigten Bernhards von Clairvaux. Die Metaphysik des inneren Menschen ist alles andere als nur historisch.



Was dieser knappe Durchblick kaum ahnen lassen kann, ist der Dienst, den K. uns obendrein erweist. Die Anmerkungen in engem Druck (leider End- statt Fußnoten) füllen die Seiten 154–228. Neben den zahlreichen Verweisen auf Primär- wie Sekundärliteratur macht vor allem eine Fülle kostbarer Originalzitate (wenn griechisch, auch in deutscher Übersetzung) das gelehrte Werk zugleich zu einem Lesebuch von Rang. Das gleichermaßen eng gedruckte Literaturverzeichnis beansprucht die Seiten 230–251 (bis 241 Quellen, dann Sekundärliteratur, 250f.: Übersetzungen); dazu kommen Personen- und Sachregister. J. SPLETT

MÜLLER, KLAUS, *Streit um Gott*. Politik, Poetik und Philosophie im Ringen um das wahre Gottesbild. Regensburg: Pustet 2006. 288 S., ISBN 3-7917-1993-9.

Seit einiger Zeit steht der (Mono-)Theismus wieder im Rampenlicht der Kritik. In „Streit um Gott“ macht sich der Münsteraner Philosoph Klaus Müller (= M.) für eine denkerische Bewältigung der gegenwärtigen Krise des Theismus stark, die endlich die Potenziale der Auseinandersetzung um Gott während der religiös-theologischen Krise in der aufkommenden philosophischen Moderne ausschöpft. In dieser Kontroverse geht es vor allem um die Auseinandersetzung zwischen Theismus und Monismus: Ist Gott strikt als der Welt gegenüberstehendes Wesen zu denken oder als der Eine und *Alles*. Nach M. lässt sich die zeitgenössische Theismuskritik nur verstehen und angemessen beantworten, wenn man sich Kenntnis verschafft über die Erinnerungspotenziale, aus denen sie sich speist: die Hochkonjunktur des All-Einheits-Denkens in der so genannten „Sattelzeit“, der Zeit der Spätaufklärung und der Frühromantik. Diese Epoche wiederum sei nur vor dem Hintergrund der damals (wieder-)entdeckten monistischen Philosophie Spinozas zu begreifen. Daraus ergibt sich – grob betrachtet – die Gliederung des Buchs. Nach einer Einleitung, in der M. u. a. knapp Jan Assmanns Monotheismuskritik und Werbung für den Kosmotheismus in „Moses der Ägypter“ nachzeichnet, liefert er im ersten Kap., ausgehend von Odo Marquards Lob des Polytheismus, „ein Stück philosophisch-theologischer Gegenwartsdiagnostik“ (20), die die gegenwärtige Herausforderung für die Theologie deutlich machen soll. Im zweiten Kap. arbeitet er die geistesgeschichtlichen Bedingungen für diese Herausforderung heraus und geht dabei in die Zeit zwischen 1781 (Erscheinungsdatum der ersten Auflage von Kants Kritik der reinen Vernunft) und 1831/1832 (Tod Hegels/Tod Goethes) zurück. In diesem Kontext stellt er die heimliche Leitfigur der Religionsphilosophie der Moderne und auch seinen neuen Helden vor: Baruch Spinoza. Dessen Wirkungsgeschichte wird im dritten Kap. nachgezeichnet, das auch ausführlich den Pantheismus- und den Atheismusstreit behandelt, die M. als Vorwahn der gegenwärtigen Auseinandersetzung um den Theismus interpretiert. Im vierten Kap. rückt der Pantheismusstreit, der auf Ressourcen für die Auseinandersetzung um die zeitgenössische Theismuskritik hin untersucht wird, endgültig in den Mittelpunkt. Im Schlusskap. skizziert M. schließlich, unter Bezugnahme auf Dieter Henrichs subjektphilosophischen Entwurf, eine christliche Rede von Gott, die der Problematik der Monismus-Theismus-Debatte gerecht wird: Ausgangspunkt ist die Erkenntnis des selbstbewussten Subjekts, dass es eben nicht nur Subjekt, sondern auch Person ist, dass es mit seiner Ich-Perspektive nur eines unter vielen ist und sich auch aus der Beobachterperspektive beschreiben lässt. Angesichts dieser Erkenntnis muss sich das Subjekt auf eine religiöse „Vermittlung“ zwischen diesen beiden Perspektiven einlassen, wenn es nicht seine Existenz als absurd beurteilen und damit sein stabiles Selbstbewusstsein aufs Spiel setzen will. Allerdings ist eine religiöse Vermittlung eine anspruchsvolle Aufgabe, da Religion nicht einfach nur die „Inkommensurabilität“ von Person und Subjekt feststellt, sondern unterschiedliche Vermittlungsgestalten von je einer der beiden Seiten her entwickelt. Dadurch können Subjekte zu sehr unterschiedlichen Selbst- (und Wirklichkeits-)Deutungen kommen: entweder übersteigt das Selbstbewusstsein sein Personsein zugunsten des Subjektseins und bindet sich an einen überindividuell vorgestellten Wirklichkeitsgrund. Oder Selbstbewusstsein bindet sich in einer personalistischen Option an ein höchstes Seiendes, das eine Ordnung der vielen Seienden schafft und selbst personalen Charakter hat.