

„Naherwartung“ – auch Jesu selbst? Und vor allem die Frage nach Jesu Bewusstsein seiner Göttlichkeit. Wie steht es sodann aus rein historisch-kritischer Sicht mit den Übergängen, von Jesu Wissen zum Glauben der Apostel, von den Aposteln der ersten zu den Gläubigen späterer Generationen?

Das führt zu einem neuen Verständnis von Tradition. Noch im II. Vatikanum hat sich „zumindest als ein mit [B.s wie Ratzingers] Sicht unvereinbarer Rest“ am Ende doch der alte Begriff von Tradition behauptet: als eines umschriebenen fixen Depositums von Sätzen und Lehren neben der Schrift, die es ohne Abstriche zu bewahren gelte. B. verweist demgegenüber (101) auf das Gleichnis von den Talenten, die nicht vergraben werden durften, sondern Frucht tragen sollten. Und er unterstreicht, dass der „Beistand“ des Heiligen Geistes die Selbsttätigkeit der lebendig glaubenden und lehrenden Kirche voraussetzt. Dieses ihr Leben ist nämlich unter Tradition zu verstehen. Erkennt man nun als deren Mitte die Liebe, dann verlieren auch B.s Überlegungen zur Leidenssehnsucht ihre Fragwürdigkeit. V. schreibt (159) von einer „aktiven Passivität“. Ich möchte hierfür an R. Lauths Vorschlag erinnern, zu Aktiv und Passiv, ja ihnen voraus, vom Medium, von Medialität als der entscheidenden „Aktionsart“ personaler Freiheit zu sprechen. Im Deutschen mit „lassen“ zu konstruieren: Sich-ergreifen-Lassen (siehe z.B. das paulinische *katallágete* – 2 Kor 5,20).

Ob man allerdings mit V. dem historisch-kritischen Exegeten folgen sollte, wonach Jesus mit einem Schrei der Gottverlassenheit gestorben sei (156)? Immerhin fällt nicht, wie anderwärts, das Wort „Verzweiflungsschrei“, zu dem ich wenigstens gern hoffen würde, es handle sich um Sprachschlamperei und nicht darum, dass jemand, „statt die eigene Vorstellung von Liebe auf Gott zu projizieren“ [157], seine *oligopistia* auf Jesus Christus projiziert (in Unkenntnis des Fortgangs von Ps 22 zu 22,11: „Eli atah – mein Gott [bist] du“).

Literaturverzeichnis (Werkausgaben sowie Übersetzungen, Briefwechsel, Forschungsarbeiten) und Namenregister runden die verdienstvolle Edition ab. J. SPLETT

WEISSMAHR, BÉLA, *Die Wirklichkeit des Geistes*. Eine philosophische Hinführung. Stuttgart: Kohlhammer 2006. 208 S., ISBN 978-3-17-018884-6.

Das vorliegende Werk, das der Autor (= W.) kurz vor seinem plötzlichen Tod (2005) noch vollenden konnte, ist eine Zusammenfassung seiner philosophischen Lebensarbeit und seiner langjährigen Lehrtätigkeit an der Hochschule für Philosophie SJ in München im Fach „Metaphysik“. Es nennt sich bescheiden eine „Hinführung“, ist aber in der Tat eine subtile Freilegung jener Einsicht, die eine Antwort auf die seit den Griechen gestellte Frage beinhaltet: „Was ist die Wirklichkeit letzten Endes?“ (13). Es ist dies die Grundfrage der Metaphysik, denn sie zielt auf eine „allumfassende Wirklichkeitsinterpretation“ (18). Eine solche überschreitet den Bereich des empirisch Gegebenen, welches immer ein Begrenztes bleibt. In der Frage nach dem, was „letzten Endes“ ist, liegt das Bestreben, „unbedingt gültige (d.h. nicht hypothetische) Aussagen auch über empirisch nicht nachprüfbare Momente der Wirklichkeit zu formulieren“ (19). Kant wollte die Erkenntnis auf das Gegenstandsfeld der Naturwissenschaften, d.h. auf die Welt der raumzeitlich bestimmten Gegenstände beschränken, da deren Überschreitung auf eine umfassende Totalität hin das Denken in Widersprüche führe. Doch entgeht er mit den Dualismen, die er selbst produziert, den Widersprüchen nicht (30f.). Was den „logischen Positivismus“ betrifft, so lässt sich zeigen, dass sein metaphysikkritisches Verifikationskriterium an der Selbstanwendung scheitert (33). Dagegen begrüßt der Autor neuere Ansätze zur Metaphysik in der analytischen Philosophie, kritisiert allerdings ihr Verbleiben im Hypothetischen sowie ihre Abstraktheit, vor allem in Bezug auf den Begriff der Möglichkeit und Identität (36f.). Generell ist nach ihm in all diesen Konzeptionen ein Fehlen der Selbstbezüglichkeit zu beanstanden, das sich auch in den Einzelanalysen auswirkt. Dieser Mangel stellt die verwendete Methode infrage. Denn der in ihrer Handhabung liegende Universalanspruch enthält einen unreflektierten Selbstbezug. Das kritische Argument des Autors ist das der Retorsion, das dem Gegner einen „performativen“, d.h. im Vollzug seiner Behauptung enthaltenen Widerspruch nachweist. Es erweist sich als das entscheidende Argument der Metaphysik, da es die implizite

Reflexivität in unseren geistigen Vollzügen aufdeckt. Und eben sie enthält eine Unhintergebarkeit, eine „Letztlichkeit“, und damit eine Basis für die Metaphysik. Die Methode der Retorsion ist der Metaphysik nicht äußerlich, denn sie legt ihren Möglichkeitsgrund frei. Die „Hinführung“ zu ihr macht sie selbst sichtbar. Der Weg ist hier das Ziel.

Dementsprechend beginnt der Autor mit einer oft gehörten Behauptung der Metaphysikkritik, nämlich der Beschränkung unserer Wirklichkeitserkenntnis auf kontingente Faktizität, d. h. auf die „Empirie“. Er zeigt, dass es sich hier um einen nicht kontingenten, überempirischen Aussageinhalt handelt (39), der sich nicht analytisch ergibt. Die Aussage ist somit eine realitätsbezogenen synthetische und beansprucht zugleich den Zugang zu einem überempirischen Bereich des Seins. Dieser Zugang erweist sich durch die Retorsion als unhintergebar und ist insofern „letztbegründet“. Gegen die Möglichkeit einer „Letztbegründung“ hat sich besonders H. Albert gewandt mit seinem Argument des „Münchhausentrilemmas“ (46). Danach ist Letztbegründung unmöglich, weil sie entweder zu einem dogmatischen Abbruch, einem unendlichen Regress oder einem Zirkel führt. W. führt verschiedene Autoren an, die sich mit diesem Einwand kritisch auseinandersetzen (47–56). Ich erwähne nur denjenigen Autor, der, wie mir scheint, am überzeugendsten argumentiert: V. Höhle (54f.) (wobei ich W.s Wiedergabe etwas ergänze). Höhle weist zunächst darauf hin, dass Alberts Argument die Selbstanwendung nicht verträgt. Die Konsequenz aus dem Trilemma soll ja die *prinzipielle* Einsicht sein, dass es nur *nicht-prinzipielle*, hypothetische Aussagen gibt. Aus diesem Widerspruch kann sich Albert nicht dadurch retten, dass er sein Ergebnis wiederum als nur hypothetisch hinstellt. Denn dann räumte er die Möglichkeit des Nicht-Hypothetischen immerhin ein, dessen Ausschluss ja widersprüchlich ist. Die damit erwiesene Unmöglichkeit des *nur* Hypothetischen, d. h. des *nur* Möglichen, lässt aber die Einräumung des Nicht-Hypothetischen als Möglichkeit zur Notwendigkeit werden. Für Höhle ergibt sich daraus, dass das Trilemma selbst auf einer Voraussetzung, d. h. einer hypothetischen Setzung, beruht, nämlich der, dass es nur hypothetische Einsichten gibt. Eine solche Setzung ist sinnvoll in eingeschränkten Bereichen. Als universal reflexive Voraussetzung ist sie aber widersprüchlich.

Dieses Ergebnis gilt es auszuwerten. W. weist zunächst auf eine Zweischichtigkeit unserer Sprache hin (57–61). In unseren Mitteilungen über die verschiedensten Gegenstände ist immer auch eine Mitteilung über jenen metaphysisch prinzipiellen Bereich mit enthalten. „Denn durch jedes ernst gemeinte Behaupten wird uns mittels der sprachlichen Setzung, aber ohne es propositional ausgedrückt zu haben, stets kundgetan, dass im Falle dieses konkreten Sprechaktes alle Bedingungen verwirklicht sind, ohne die das Setzen der Behauptung als Behauptung nicht möglich wäre“ (58f.), dazu gehören aber „die notwendigen Bedingungen der möglichen Geltung der Behauptung“ (ebd.). Diese zeigen sich darin, dass ihre Bestreitung sie wiederum voraussetzt. Das Ergebnis lautet also: „Jeder Satz, den man nicht leugnen kann, ohne durch dessen Leugnung einen performativen Widerspruch zu begehen, muss als ‚durch sich selbst begründet‘ angesehen werden“ (63). Die „Metaphysik“ ist von daher zu „bestimmen als die systematische und konsequente Entfaltung jener [...] Grundeinsichten“ (74). Es sind allerdings Grundeinsichten, die meist „unthematisch“ in unserem Erkennen mitlaufen, die dieses aber zugleich ermöglichen und insofern immer in ihm anwesend sind. Es ist dies „das im Wahrheitsanspruch jeder Aussage bzw. jedes Urteils zum Ausdruck kommende Wissen um die grundsätzliche Fähigkeit unserer Vernunft, mit der Wirklichkeit übereinzustimmen; mit ihr sich in Identität zu befinden“ (97). Diese Identität als lediglich eingeschränkte zu denken wäre ein Widerspruch, denn wer die Eingeschränktheit denkt, reicht über sie hinaus. Zugleich muss jene Identität in sich als reflexive gedacht werden. Sie kann nicht mehr von außen vermittelt sein. Dies würde es unbegreiflich machen, dass über sie ein Bei-sich-Sein zustande kommt, wie es im Selbstbewusstsein gegeben ist. Da dieses durch jene Identität zustande kommt, müsste es sich auflösen, wenn die es ermöglichende Identität nicht in sich selbst stünde. Letzteres ist aber die Struktur des Geistes. Das heißt: „[D]as eigentlich Wirkliche ist das Geistige (das notwendig zu bejahende nicht empirische Wirkliche), also das, was wir schlicht und einfach Geist nennen können“ (142f.). In diesem Zusammenhang bekommen Begriffe aus der idealistischen Philoso-

phie wie „transzendentes“ oder „reines Ich“ (103–110), „intellektuelle Anschauung“ (110) oder „absolutes Wissen“ (119) einen nachvollziehbaren Sinn.

Die Metaphysikbegründung ist damit abgeschlossen. Ihre Konsequenz ist ein vertieftes Seins-Verständnis (128–159). Sein ist dann im Grunde Geist und stellt sich dar als in sich vermittelt, so dass seine Unterschiede die Einheit nicht aufheben, sondern darstellen. Daraus geht die Analogie des Seins hervor, d. h. die Struktur seiner Einheit in Differenz (146ff.). Solche Differenz ist bereits in jener ursprünglichen Einheit enthalten, insofern diese als auf sich *bezogen* gedacht wird. Wichtiger Anwendungsbereich dieser Metaphysik ist die Anthropologie. Einen vermittlungslosen Dualismus von Seele und Leib kann es nicht mehr geben, denn: „Von der integralen Selbsterfahrung her gesehen ist der menschliche Leib keine bloß physikalische Realität, sondern jene Materie, deren Sein zu sich selbst, d. h. zum Selbstbewusstsein gelangt ist“ (196). Dieses Selbstbewusstsein aber reicht über alles materielle Auseinander-Sein hinaus bis in jene letzte Einheit hinein, deren absolutes Selbstsein die Unbedingtheitsdimension der menschlichen Seele, also ihre innere Tiefe ausmacht. Diese seinsmäßige Verbindung zum Absoluten und Göttlichen begründet die Unsterblichkeit der Seele. „Mit dem Aufweis der im vollen Sinne geistigen Substantialität, d. h. der schon während des irdischen Lebens des Menschen alles Innerweltliche auch transzendierenden, in sich stehenden Eigenständigkeit der Seele ist zugleich aufgewiesen, dass sie mit dem leiblichen Tod des Menschen nicht aufhört (nicht aufhören kann) zu existieren“ (189f.). Wir haben hier eine Konzeption vor uns, der es eindrucksvoll gelingt, von der neuzeitlichen Subjektphilosophie ausgehend und unter Aufnahme einiger Elemente aus der Wissenschaftstheorie und Sprachphilosophie die Tradition der abendländischen Metaphysik neu zu erschließen. Ihre rein aus der Vernunft gewonnene Konformität mit dem christlichen Glauben könnte diesen einer aufgeklärten Verständigungsbereitschaft wieder interessant und vermittelbar machen.

J. SCHMIDT S.J.

FENNER, DAGMAR, *Einführung in die Angewandte Ethik* (UTB 3364). Tübingen: A. Francke 2010. 446 S., ISBN 978-3-7720-8347-1.

Nach ihrer (Allgemeinen) „Ethik. Wie soll ich handeln?“ (2008, im selben Verlag und in derselben Gestaltung) hat Dagmar Fenner (= F.), Lehrbeauftragte in Tübingen und Titularprofessorin in Basel, ein eindrucksvolles Lehrbuch zur Angewandten Ethik vorgelegt. Vom Umfang her steht ihre „Einführung in die Angewandte Ethik“ dabei in der Mitte zwischen gleichnamigen kleineren Einführungen, z. B. von A. Vieth (2006) oder U. Thurnherr (2000), und umfanglicheren Handbüchern, wie sie von J. Nida-Rümelin (Handbuch Angewandte Ethik, 1996, 2. Auflage 2005) oder von M. Düwell, C. Hüben-thal und M. Werner (Handbuch Ethik, 2002, 2. Auflage 2006) herausgegeben wurden. F.s Lehrbuch ist freilich inhaltlich umfassender als die zuerst genannten Einführungen und systematisch-einheitlicher als die erwähnten Handbücher, da sowohl der Zuschnitt der gewählten sechs Bereichsethiken wie deren Darstellung von ihr stammen.

In ihrer 50 Seiten umfassenden Einleitung umreißt F. ihr Konzept der Angewandten Ethik. Die normative Ethik kenne nicht nur die begründungsorientierte Ethik, sondern mit der Zunahme an gegenwartsdringlichen Fragen versträrkt die anwendungsorientierte bzw. problembezogene Ethik, also die Angewandte Ethik (13). Im umfangreichsten Unterabschnitt „1.2 Verhältnisbestimmung von Theorie und Praxis“ referiert F. die Fachdiskussion darüber, wie die allgemeinen abstrakten ethischen Prinzipien auf die Lösung konkreter moralischer Probleme bezogen werden können: deduktiv (top-down) oder induktiv (bottom-up). Sie schließt sich der Kritik am Bottom-up-Modell als weitgehend theorielos und lediglich kohärentistisches Zusammenbringen persönlicher Erfahrungen und Situationsdeutungen an. Sie hält aber auch die rein lineare Deduktion für nicht gangbar, sondern plädiert für eine „dialektische Denkbewegung“ (22). In dieser sucht man in den Einzelfällen allgemeine Handlungsmaximen zu entdecken – hier greift sie (mit Thurnherr) die „reflektierende Urteilskraft“ Kants auf – und verbindet diese Maximen mit den ethischen Prinzipien, wie sie durch die philosophische Tradition abgesichert sind (z. B. Formen der Gerechtigkeit: 35). Lediglich auf der Ebene der Begründung des Moralprinzips gebe es in der philosophischen Ethik keine