

„pro tanto“ ist mir leider nicht geläufig. Soweit ich sehen kann, wird sie an keiner Stelle des Buches erläutert.)

Mittelpunkt des Buches ist eine äußerst differenzierte, mit vielen Unterscheidungen und Beispielen arbeitende Analyse des Begriffs des Wunsches. Der „Kern“ des Begriffs ist: „Würde sich *a* korrekt, vollständig und lebhaft vorstellen, dass *p*, dann wäre *a* froh“; Wünsche sind also „Gefühlsdispositionen“ (89) und als solche subjektiv; Wessels (= W.) vertritt einen „phänomenal-hedonischen“ (217) Begriff des Wunsches. Dass wir zwischen guten und schlechten Gefühlsdispositionen unterscheiden, kommt nicht in den Blick. Wohlfahrt ist „etwas durch und durch Subjektives“ (216). „Glück-Wunsch-Ethiken bekennen sich zur Neutralität gegenüber den Inhalten von Wünschen; eine Wertrealität, der gegenüber Wünsche sich rechtfertigen und als der Erfüllung wert erweisen müssten, erkennen sie nicht an“ (106). Die Erfüllung von Wünschen ist „unabhängig von den Inhalten der Wünsche gut für die Wünschenden und somit auch moralisch gut [...] Was zählt, ist, dass die Wünschenden etwas wünschen“ (112). Die Erfüllung von Wünschen ist auch dann gut für die Wünschenden, wenn diese die Erfüllung nicht erfahren; in diesem Zusammenhang diskutiert W. ausführlich die Bedeutung von Wünschen postmortalen Inhalts, z. B. „dass auf meinem Grab bunte Blumen blühen werden“ (55). Wie steht es mit unvernünftigen Wünschen, die auf falschen Überzeugungen beruhen oder von sachfremden Emotionen gefärbt sind? Ihre Erfüllung ist in der Tat nicht gut für den Wünschenden, aber nicht deshalb, weil sie unvernünftig wären, „sondern weil sie, gegeben, was Glück-Wunsch-Ethiken unter Wünschen verstehen, gar nicht erst als *Wünsche* zählen“ (106). Aufgrund ihres Inhalts können Wünsche dagegen nicht als unvernünftig qualifiziert werden. Jemand zieht die Zerstörung der ganzen Welt einem Kratzer an seinem Finger vor. Würde er das tatsächlich wünschen, d. h., wäre er bei der qualifizierten Vorstellung dieses Sachverhalts froh, so seien auch diese Wünsche zu berücksichtigen.

Die wohl wichtigste Gegenposition, mit der W. sich auseinandersetzt, ist der „Fähigkeiten-Ansatz“ von Sen und Nussbaum, ein dritter Weg zwischen rein subjektivistischen und rein objektivistischen Theorien der Wohlfahrt. Wie gut es einer Person geht, hängt davon ab, welche Fähigkeiten sie entwickelt und zu welchen intrinsisch wertvollen Tätigkeiten (Funktionen) sie folglich imstande ist. Dagegen wendet W. ein: Für „Funktionen und Fähigkeiten“ gilt, „ähnlich wie für Geld, ein Haus und einen Arbeitsplatz, wie für Wissen und Tugend, dass sie der Wohlfahrt zuträglich sein mögen, sie aber nicht konstituieren. Wer gegenüber bestimmten Funktionen indifferent ist und aus ihnen keine Freude zieht, für den haben diese Funktionen auch keinen Wert“ (52). Aber woran liegt es in diesem Fall, dass der oder die Betreffende keine Freude empfindet? An der Tätigkeit oder an der emotionalen Verfassung? Das führt zur grundlegenden Frage, mit der W.s Untersuchung konfrontiert: Ist etwas gut, weil es gewünscht wird, oder wird es gewünscht, weil es gut ist?

F. RICKEN S. J.

WIDERFAHRNIS UND ERKENNTNIS. Zur Wahrheit menschlicher Erfahrung. Herausgegeben von *Bernhard Marx* (Erkenntnis und Glaube. Schriften der Evangelischen Forschungsakademie, Neue Folge; Band 42). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2010. 234 S., ISBN 978-3-374-02782-8.

SCHMERZ ALS GRENZERFAHRUNG. Herausgegeben von *Rainer-M. E. Jacobi* und *Bernhard Marx* (Erkenntnis und Glaube. Schriften der Evangelischen Forschungsakademie, Neue Folge; Band 43). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2011. 244 S., ISBN 978-3-374-02893-1.

In seiner namen- und zitaterreichen Problemanzeige zur Einführung konfrontiert der Hg. des ersten Bds. den Grundbegriff dem Handeln, mit einer charakteristischen Asymmetrie: Es gibt Widerfahrnisse ohne Handeln, doch dies findet sich nie pur (14, Kamlah). Eingespannt zwischen Geburt und Tod ist unser Leben pathisch bestimmt. „Erkenntnis“ demgegenüber soll hier vor allem als erfahrungswissenschaftliches Handeln bedacht werden. Aus der Polarität und Komplementarität beider ergibt sich für den Menschen die Situation des „Zwischen“. – *B. Liebsch*, Das ausgesetzte Subjekt, bezieht sich vor allem auf Ricœur und Levinas für eine positive Sicht von Widerfahrnis

(= W.). – O. *Breidbach* fragt im Blick auf die Mikrophysik, was wir sehen, wenn Apparate diese Welt „abbilden“ bzw. „ins Bild setzen“. – G. *Schiemann* bedenkt die Metapher „Sprache der Natur“. In der Moderne verstummt (H. Blumenberg) oder neu von innen sprechend (Rousseau, Ch. Taylor)? In der Umweltdébatte klingt sie wieder an, nicht handlungsleitend, doch handlungsbegrenzend. – M. *Großheim* plädiert für die Beeindruckbarkeit des Wissenschaftlers, gegen Einwände ob der Vagheit und Subjektivität von „Eindrücken“. Hier erscheint auch, von G. Böhme her (144), das Medium (das zuvor bei R. Lauth zu lernen war, so dass ich es schon eingangs des Bds. erwartet habe). Das Deutsche muss es mit „lassen“ konstruieren, hat aber mediale Wörter wie (im Unterschied zu „leiden“) „dulden“. – Unter dem Titel „Prozess und Ereignis“ befasst sich R. *Blänkner* mit der Unverfügbarkeit von Geschichte, die ja unbestreitbar (wie der Hg. [43] von der Erfahrung sagt), von uns nur im Sinn von „durchmachen“ „gemacht“ wird. (Das gilt freilich auch vom „mondo civile“, so dass [151–153] hinter dem „Vico-Axiom“ doch mehr als ein Übersetzungsfehler steckt?) Will man, gerade nachkolonial, Kulturwissenschaft nicht bloß strukturalistisch betreiben, steht tatsächlich eine „Geschichtsphilosophie nach der Geschichtsphilosophie“ (173) an. – M. *Beintker*, Gotteserfahrungen zwischen ‚vita activa‘ und ‚vita passiva‘, setzt bei der Fraglichkeit des Begriffs an, greift dann auf Luthers berühmte hermeneutische Dreiecke zurück: *oratio, meditatio, tentatio* (182), um dann mit Schleiermacher und K. Rahner nach den Vorbedingungen zu fragen. Eigentümlicherweise rechnet er dann Gebet und Empfangen zur *vita passiva* als Quelle der *vita activa*. – Gegenüber solcher Passivität nennt D. *Hornemann* W.se zweiter Ordnung solche, für die es bestimmte Voraussetzungen geben muss, und exemplifiziert das an Michelangelos „Erschaffung Adams“: Vom Interpretieren zum Sehen (gegen die These, wir sähen nur, was wir wissen, und gegen Versuche, den Schöpfer samt seiner Ummantelung als Gehirn, Herz, ja Plazenta zu deuten). In behutsamer Anleitung zeigt er dem Leser, dass es nicht um Schöpfung durch Berührung geht, sondern um Annäherung zwischen Geschöpf und Schöpfer. – Zum Abschluss gibt es „Literarische Einfälle“ von Chr. *Lehnert*, Das Fremde im Eigenen: so schon seine poetische Herkunft, Begegnungen mit Gedichten, schließlich das Entstehen eigener. (Leider übernimmt er Schillers „Spricht die Seele, so spricht ...“, das nur für Aussagen und Beschreibungen zutrifft, nicht für Zusage und Evokation). Schön dann, wie er „Einfall“ durch „Anschau“ ersetzt, anhand der bekannten Geschichte Rabbi Eisiks aus Krakau, der an der Prager Karlsbrücke vom Schatz unter dem eigenen Ofen erfährt, sowie am Warten auf den Mondaufgang, als in der Sinai-Wüste die Nacht über ihn hereingebrochen [eingefallen] ist.

Der zweite Bd. schließt an den Vorgänger an. Eigenes (ich habe Schmerzen) wie Fremdes (es schmerzt) zugleich ist gerade der Schmerz in unserem Leben, wie ein „schiffbarer Strom“ (14, W. Benjamin). „Böse“ freilich (22) sollte man ihn nicht nennen. Zwar bedeutet das Wort ursprünglich „geschwollen“ (siehe „Bausch“), aber man sollte die in unserer Sprache gewonnenen Unterscheidungsmöglichkeiten zu „ü/Übel“ und „schlecht“ nicht leichthin vertun: Wer Böses will und tut, ist böse statt anbetungswürdig. (Bedauerlich darum, dass die preisgekrönte Übersetzung von S. Weils Cahiers „mal“ unterschiedslos als „Böses“ wiedergibt, mit objektiv blasphemischen Folgen; Ähnliches gilt, geringeren Gewichts, zu „Leib“ und „Körper“, wo die deutsche Übersetzung für M. Henry's „chair“ wirklich nicht „Fleisch“ bieten sollte). – Die Einführung schreibt hier der hinzugekommene Hg., Schmerz als Grenzerfahrung, im Ausgang von dem bekannten Essay E. Jüngers (dessen Titel auch J. Pieper für die Übersetzung von C. S. Lewis' „Problem of Pain“ gewählt hat. – Sieht im Übrigen wirklich [25 f.] Kälte am besten?), mit Bezügen zu Valéry's Monsieur Teste und einem eigenen Akzent auf V. v. Weizsäcker. (Anm. 22, Z. 2: 1793–1795; Anm. 38, Z. 4: dem Einbruch). – Chr. *Grüny*, Vom Nutzen und Nachteil des Schmerzes für das Leben. Nietzsche also (schon vorher [25] zitiert), nach einem kritischen Blick zuvor auf F. J. J. Buytendijk, der 1943 von „Algophobie“ schreibt, mit Empfehlung von Ergebung, Mut, Vertrauen, und besonders I. Illich sowie M. Serres mit ihrer Kritik an Körpermedizin und Anästhesie, andererseits auf I. Azoulay, die „den Schmerz“ (Singular) schlicht überflüssig nennt. Bedenkenswert die Differenzen zwischen allgemeinen Verlautbarungen und dem persönlichen Umgang mit dem eigenen Schmerz, vor allem chronischem. In Summa: Statt

Singular-Verallgemeinerungen konkrete Praxis! – *A. Hilt*, Ver- und Entwirklichung der Subjektivität, blickt zunächst auf den Leib als Medium, zur Vermittlung des Körper-Geist-Dualismus, gestützt auf H. Plessners „Exzentrizität“. Mit einer eigenwilligen Terminologie: „Körperding, das der Mensch ist, und Leib, der von ihm bewohnt [...] ist“ (64). Zwischen Praxis und Theorie vermittelt Expressivität (dazu besonders Lachen und Weinen). Während der Leib sichtbar ist, bleibt der Körper unsichtbar, als Widerstand und pathische Subjektivität. Für dies Pathos wird Henry herangezogen. Ursprung von Schmerz und älterem Leid ist die Selbstaffektivität des Lebens. Im Widerstand gewinnt das Leben Appell-Charakter. – *J. Picht*, Schmerz und Subjekt, befragt die Redeweise „nur subjektiv“, mit der Mediziner auf das Faktum reagieren, dass Schmerz kein Befund ist. Wundern darf man sich, dass in Antike und Mittelalter nur Gott Subjekt gewesen sei, bis zur Aufklärung, zurückgehend auf Descartes' Entscheidung, die Gewissheit „nicht mehr in Gottes Schöpfungsplan, sondern im ‚Ich denke‘ zu verankern“ (94). Das private Ich werde dann bei Nietzsche „in aller Radikalität als Illusion [statt bloß behauptet] entlarvt“ (95). Bestimmte Weisssäcker den Menschen im Schmerz als der Spannung zwischen (Nicht-Sein-)Sollen und Sein als Kreatur, so löst sich hier das Subjekt „in biologische und molekuläre Zusammenhänge“ auf (98). Es entsteht aus der Interaktion mit dem sich versagenden Du. Die Schilderung der abgebrochenen Therapie einer Schmerzpatientin führt zu dem Fazit, ihr Leiden erscheine „als ‚Morbis sacer‘ unserer Zeit“, insofern hier jemand neuzeitlich-europäisch Subjektivitäts-Ordnung sucht und zugleich deren Scheitern verdrängt. (Hier erfähre man gern etwas über die anschließende Diskussion.) – *H. Karpinski*, Schmerzlos schmerzfrei?, wendet sich den theoretischen Grundlagen im Umgang mit Schmerzen zu (eingegrenzt auf die curative Medizin, ausgespart die konkreten Verfahren). Die Schritte: Der Schmerz als Feind; Nosizeption und Schmerzerleben; Sehnsucht nach Schmerzlosigkeit; Unterscheidung von akutem und chronischem Schmerz; Drama des chronischen; Geburtsschmerz (Konflikt zwischen Schmerzfeinden und kindzentrierten Hebammen); Schmerz bei Fetus und Neugeborenen; die Wichtigkeit von Zukunftserwartungen und Eingebundensein; Schmerz als Lebenskomponente; Schmerz (ohne ungute Verklärung) als Freund. Bei den abschließenden Vorschlägen zum Schmerz Umgang findet sich der Hinweis auf H. G. Gadamer, Schmerz (Heidelberg 2003), einen Vortrag vor Ärzten aus eigenem langem Schmerzerleben (135).

Von der Medizin zur Kunst: *G. Schröder*, Resonanzräume des Schmerzes zwischen Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit, bespricht zuerst die Vergegenwärtigung des Schmerzes durch Nichtzeigen, ob durch Verdeckung im modernen Videostill oder in älteren Kreuzigungsbildern dadurch, dass Magdalena als Rückenfigur erscheint; dann den Weg der realistischer Stofflichkeit der Wunden (Kreuzabnahme, Pietà, Schmerzensmann); schließlich pathetische Schmerzdarstellung im Barock, bei Trauernden, Sterbenden, Verdammten ... Sublim zeigt die Moderne den Schmerz, etwa in den leeren Bildräumen C. D. Friedrichs, zuletzt drastisch real in der Schmerzperformance von Künstlerinnen und Künstlern. – Literarischen Texten geht *I. Hermann* nach: Zur Ästhetik von Grenzerfahrungen: P. Celan, Sophokles, Goethe, Kafka; Th. Hettches Roman *Nox*; Rilke. Schmerz setzt Denkgrenzen; Auswege: I. Aichinger, *Der Gefesselte* (siehe ihre Lesung des Textes im Ballett-Film von Jan Schmidt-Garre, Bound – Der Gefesselte, 2002); anästhesierende Schrift: „Schmerz und Schrift neutralisieren sich nicht, aber sie amalgamieren zu einem aushaltbaren Zustand“ (188). – „Vorrecht des Schmerzes“? Zu dessen Fragwürdigkeit schreibt *B. Liebsch*, Außer sich. Gegenüber der Abwehr des Schmerzes soll am Beispiel schmerzlicher Trauer seine Annehmbarkeit deutlich werden. Trakl schreibt, was lebe, sei „schmerzlich gut und wahrhaft“. Wie dies verstehen angesichts einer Geschichte der Schmerzen, wird das „Schweigen der Organe“ (R. Leriche) erst einmal gebrochen, sowie der Gewalt bis zu Folter, Pfählung, Keuzigung und schließlich Dantes Höllenqualen? Hegel „hebt“ dies „auf“, indem das Endliche im Schmerz sich „zum Moment in dem Prozess des Göttlichen erhebt“ (204). Anders wird es, wenn man den Schmerz als Wachsamkeit oder Aufmerksamkeit erfährt (206, M. Blanchot). Man weigert sich, „den Verlust selbst unersetzlicher Anderer nach dem Vorbild der psychoanalytischen Trauerarbeit ‚bewältigen‘ und schließlich aufheben zu sollen“ (211), weil ein Leben ohne diese Trauer unerträglicher wäre, und bleibt, statt zu sich zu kommen,

außer sich. – Das Schlusswort hat ein Theologe, zum Buch Hiob: *R. Lux*. Er legt ein „Vergänglichkeits- und Nichtigkeitsbild“ (215) von I. P. Perez zu Grunde, die Erzählung *Bonze Schweig* (1894). Dem biblischen Ijob bleiben nach dem (versagenden) Opferkult Gottvertrauen und Geduld (Ijob 2,10), schließlich Klage und Anklage. Beides fragt: *unde malum?* Der Mensch, Satan? Doch unter Gottes Verantwortung, wie immer man seine Allmacht denke. [Sie machistisch zu denken ist indiskutabel; mit dem nicht hebbaren Stein zu argumentieren (was hier nicht geschieht), albern (richtig: jeden Stein, den Er schafft, kann Er heben, womit das Schein-Problem sich auflöst); Ihn für ohnmächtig zu erklären hieße, sich als Nicht-Beter zu outen.] So geht es auch um Gott, seine Macht und Freiheit. Denn wo blieben die, „müsste er dem Menschen immer nur Gutes tun“ (233)? So greift der Autor auf Leibniz' *malum metaphysicum* zurück (Gen 1,31?, philosophisch: wo wäre die *privatio?*) und spricht mit der alten Luther-Übersetzung – siehe eingangs – vom Bösen, das wir von Gott entgegenzunehmen hätten, verbunden mit der sauberen Aufteilung, dem Menschen das *malum morale*, Satan (anders als 228) das *malum physicum* zuzuteilen (235). Den jüdischen Witz (Humor wäre zu gemütlich), wonach Bonze Schweig zuletzt von Gott, der ihm den ganzen Himmel zusagt, nur eine warme Morgen-Semmel mit frischer Butter verlangt (236), muss vielleicht nicht jeder Christ goutieren können, zumal wenn er kein Alttestamentler ist (und zwar nicht erst, wenn er ans Kreuz denkt).

Grenzerfahrungen also in mehrfacher Hinsicht. Und genug Stoff zum Denken. – In beiden Bdn. bietet der Anhang eine Literaturliste und ein Autorenverzeichnis. Vielleicht ließe sich in der Folge auch ein Namenregister einfügen (es macht unvergleichlich weniger Arbeit als ein Sachregister)?

J. SPLETT

MURPHY, MARC C., *God and Moral Law. On the Theistic Explanation of Morality*. Oxford: Oxford University Press 2011. X/192 S., ISBN 978-0-19-969366-5.

Die beiden Begriffe des Untertitels lassen eine Arbeit erwarten, die vom moralischen Gesetz zur Existenz Gottes führt, die also zeigt, dass das Phänomen des Sittlichen ohne die Annahme der Existenz Gottes nicht erklärt werden kann. Bei diesem Vorgehen ist das sittliche Bewusstsein das zu Erklärende (*explanandum*) und die Existenz Gottes das Erklärende (*explanans*). Murphys (= M.s) Weg verläuft in umgekehrter Richtung; er geht nicht vom *explanandum*, sondern vom *explanans* aus. Gott ist ein „explainer“. Gott ist als die erste Ursache die letzte Erklärung von allem, was der Fall ist. „God is the first cause, the ultimate explainer of what is the case – to be God is to enter into the explanation of *everything* that is explanationeligible“ (5). M. setzt die Existenz Gottes voraus. Mit der „perfect being theology“ geht er davon aus, dass Gott absolut vollkommen ist. Die Vollkommenheit Gottes impliziert, dass er der Schöpfer von allem ist, das nicht Gott ist. „Now, if God is the creator of everything that is not divine, then everything is explained by God. Whatever God creates is explained by God's activity“ (7). Was bedeutet in diesem Argument ‚erklären‘ (explain)? Dass etwas ist oder existiert, kann letztlich nur durch Gott als die erste Ursache erklärt werden. Aber ist damit auch erklärt, *was* es ist? Gott als die absolute Vollkommenheit schließt alle endlichen Vollkommenheiten ein. Aber die unendliche Vollkommenheit Gottes erklärt als solche noch nicht, weshalb einem endlichen Wesen diese bestimmten und keine anderen Vollkommenheiten zukommen; dazu bedarf es eines begrenzenden Prinzips.

„Wenn wir Gottes Existenz voraussetzen, dann wissen wir, dass jedes Phänomen, das zu erklären ist, eine theistische Erklärung hat. Unter Voraussetzung des Theismus muss die Moral eine theistische Erklärung haben. Aber welche *Art* einer theistischen Erklärung hat die Moral?“ (11 f.). M. kritisiert die Lehre vom natürlichen Sittengesetz („natural law theory“) und den theologischen Voluntarismus, um dann seine eigene Theorie, die er „moral concurrentism“ nennt, darzulegen. Grundlage für die Kritik an der Lehre von der *lex naturalis* ist eine Darstellung (69–74), „die auf einer Standard-Interpretation der Moraltheorie des Aquinaten beruht“ und die M. „standard natural law theory“ nennt (69). Dass diese Darstellung „eine“ (die?) Standard-Interpretation wiedergibt, wird nicht belegt; in den Fußnoten findet sich kein Hinweis auf die Literatur zur Lehre des Thomas von der *lex naturalis*. Gegen die „standard natural law theory“