

Ich bin mit bestimmten Definitionen und Analysen des Autors nicht völlig einverstanden. Allerdings ist eine kurze Rez. nicht der geeignete Ort, um eine gründliche Darstellung der Divergenz unserer Meinungen über Maximus' Terminologie (und John Zizioulas' patristische Grundierung) zu präsentieren; dafür wäre eher eine Monographie über Maximus geeignet, in der die Debatte nicht in der Form von Meinungsverschiedenheiten, sondern in der Form von hermeneutischen Gegenvorschlägen ausgetragen würde. Vorerst möchte ich noch einmal die Bedeutung der Monographie von Torstein Tollefsen betonen und bemerken, dass sie in der Tat bahnbrechend ist: Außer vielleicht Jean-Luc Marion kenne ich keinen anderen zeitgenössischen westeuropäischen Denker, der die griechischen Kirchenväter systematisch als Autoren einer Kosmologie behandelt, die eine Relevanz für die heutige ontologische Forschung besitzt – ohne das Wesen dieser Kosmologie zu „verraten“ und ohne entweder zu einer theologischen Philosophie oder zu einer philosophischen Theologie zu werden. Die Bedeutung dieser bahnbrechenden Untersuchung ist nicht leicht zu übersehen.

S. MITRALEXIS

BRAGUE, RÉMI, *Le propre de l'homme*. Sur une légitimité menacée. Paris: Flammarion 2013. 259 S., ISBN 978-2-0812-9857-6.

Aus dem weitgefächerten Schrifttum von R. Bague (= B.) hebt sich seine große Trilogie über die Grundzüge der europäischen Geistesgeschichte heraus – einer Geschichte, die mit den Griechen begann und dann weitergeführt wurde von jüdischen, christlichen und islamischen Denkern. B. unterscheidet drei große Epochen, deren jede unter der Dominanz einer Leitidee steht. Diese Ideen lauten erstens „Die Weisheit der Welt“ (*La Sagesse du Monde*, Paris 1999; deutsch 2006; vgl. meine Besprechung in dieser Zs. 76 (2001) 125–130), zweitens „Das Gesetz Gottes“ (*La Loi de Dieu*, Paris 2005), drittens „Das Reich des Menschen“ (*Le règne de l'homme*, in Vorbereitung). Im Zuge der Vorbereitungen für diesen Band ist – wie schon „*Les ancrés dans le ciel*“, vgl. die Rez. in dieser Zs. 88 (2013) 107–108) – das hier anzuzeigende Buch entstanden.

Die europäische Neuzeit beginnt mit einem Lobpreis auf die Würde und Größe des Menschen. Der „Humanismus“ bricht sich Bahn. Die Theozentrik des Mittelalters wird mehr und mehr abgelöst von einer Anthropozentrik. Die Frage ist aber, ob die Anthropozentrik ohne ihr Gegenstück überleben kann oder ob, im Bild gesprochen, dem Tod „Gottes“ nicht unweigerlich der Tod des Menschen folgen muss. Denn was ist das Eigentümliche (*le propre*) des Menschen, wenn es nicht sein Bezug zu Gott ist? So wird schnell die Exaltation des Menschen begleitet und ersetzt durch Tendenzen zu seiner Absetzung, das heißt durch Versuche, ihm die Legitimität seines Daseins und seiner Herrschaft abzuspochen. – Damit ist das Thema dieser Schrift vorgestellt. Es wird in drei Teilen abgehandelt. Am wichtigsten sind dabei die Einleitung, die die Fragestellung entwirft (7–85), und der Schluss, in dem B. seine Lösung vorstellt (191–248).

Zwischen Einleitung und Schluss sind, in lockerer Folge, vier historische Exkurse (II) aus verschiedenen Epochen eingeschoben (87–189). Der Leser kann notfalls auch auf sie verzichten. Ich nehme sie hier voraus: Aus der Antike gibt es ein paar Stimmen gegen den üblichen Verzehr und die übliche Opferung der Tiere. Der Grund für diese Ablehnung wird aber nicht in erster Linie in einem Daseinsrecht der Tiere gesucht, sondern in einer anthropozentrischen Überlegung: Der Fleischkonsum mache den Menschen sinnlicher; setzt man eine Seelenwanderung an, so werde mit dem vermeintlichen Tier vielleicht sogar ein Mitmensch verzehrt. – Aus dem Mittelalter sind die Gespräche der „Lauteren Brüder“ überliefert, die im Islam des 10. Jhdts. (wohl im Iran/Südirak) gelebt haben: Vor dem unparteilichen Richterstuhl des Fürsten der Geister (Djinn) streiten Menschen und Tiere. Die Haustiere beschwerten sich über die harte Behandlung durch ihre Herren. Die wilden Tiere rühmen ihre jeweiligen Vorzüge, die es mit denen der Menschen aufnehmen können. Die Fürsten der Menschen verweisen zwar auf die Vorzüge ihrer Kulturen. Aber der Streit wogt unentscheidbar hin und her, bis eine Eigenschaft des Menschen genannt wird, die kein Tier aufweisen kann: die Unsterblichkeit seiner Seele. Freilich schließt diese nicht nur die Möglichkeit des künftigen Paradieses ein, sondern auch die der ewigen Verdammnis, sodass man fragen kann, ob es für den Verdammten nicht besser gewesen wäre, gar nicht als Mensch geboren zu sein. – Aus

der Neuzeit führt B. verschiedene Dokumente des Streits um den Humanismus an. Das erste Auftreten des Programms eines „Antihumanismus“ findet B. beim russischen Dichter Alexander Blok, der sich gegen die individualistische „Zivilisation“ des Westens wendet und für die „elementare“ Massen-„Kultur“ des Bolschewismus eintritt. – Michel Foucault prognostiziert das Ende des „Diskurses“, der den Begriff des „Menschen“, das heißt des Bewusstseins oder der Subjektivität, ins Zentrum stellt. Was er unter dem „Humanismus“ versteht, bleibt relativ unklar. Wenn er ihn als jene Ideologie versteht, die dem Unterworfenen mitteilt, er bleibe dennoch, als wesentlich freies Wesen, Subjekt einer Macht, so vermute ich, dass damit Sartres Existenzialismus getroffen werden soll, der ja ein Humanismus sein wollte. – Schließlich skizziert B. das Projekt der Legitimierung der Neuzeit durch Hans Blumenberg. Dieser wendet sich gegen die Nostalgiker des Mittelalters, die die Neuzeit als bloße, illegitime Säkularisierung des theozentrischen europäischen Erbes diffamieren. Blumenberg sieht die Neuzeit vielmehr als die endlich gelungene Antwort auf die gnostische Entwertung der Welt an. Das Christentum habe sich dieser fatalen Bewegung zwar zunächst entgegengestemmt, sei ihr aber schließlich im späten, nominalistisch geprägten Mittelalter erlegen, indem es die sinnhaft erlebten Wesensordnungen der Welt zu bloßen positiven Setzungen Gottes deklarierte und so Gott selbst zu einem Willkürherrscher stilisierte.

Nun zu B.s Fragestellung (I) selbst! Antike und Mittelalter sind erfüllt von einem sehr weitgehenden Konsens: Der Mensch unterscheidet sich von allen anderen irdischen Lebewesen und hat einen höheren Rang als diese, kraft der Ausstattung mit Vernunft, die ihn in einem gewissen Maße sogar mit Gott verwandt macht. Dennoch ist er nicht das höchste Wesen, weil es über ihm die unsterblichen Planetengeister bzw. die Engel gibt, ganz zu schweigen von Gott selbst. In der europäischen Neuzeit erst durchdringen sich im Wechsel Zeugnisse einer Exaltation und einer Abwertung des Menschen: der Selbsterhöhung durch das Mittel der Naturwissenschaft und der dadurch ermöglichten Herrschaft über alles Irdische, aber auch der Selbstverachtung, weil diese Herrschaft nicht weiß, sich Schranken aufzuerlegen, sodass die Ausrottung ganzer Völker (und selbst der ganzen Menschheit) und jedenfalls vieler Arten des Lebendigen und die Zerstörung der natürlichen Lebensgrundlagen überhaupt in den Blick kommt. Ob man dabei ein Spiel ganz ohne Bezugnahme auf etwas Göttliches zu spielen oder eine Zeit lang versucht, den Menschen selbst als „höchstes Wesen“ zu deklarieren, bleibt sich ziemlich gleich. Entscheidend ist, dass der Mensch nichts mehr über sich anerkennen will und kann. „Das Reich des Menschen“ (F. Bacon) ist an die Stelle des Reiches Gottes oder der letztlich göttlichen Natur getreten.

Je mehr sich diese Herrschaft konsolidiert, desto mehr entwickelt sie sich jedoch zugleich zu einer Bedrohung des Menschen. Von außen drohen die nukleare Katastrophe, die Vergiftung der natürlichen Lebensgrundlagen und die Übervölkerung der Erde. Von innen droht die moderne Naturwissenschaft, der Lebenswelt den Boden wegzuziehen, wenn ihre sinnfreien Konstruktionen für die „wahre Welt“ gehalten werden. Die moderne Technik ersetzt immer mehr menschliche Leistungen; im Extrem steuert sie sich selbst und hält sich den Menschen wie ein Haustier. „Das Mineralische übernimmt die Steuerung des Geistes direkt, unter Umgehung des Lebendigen“. Zur Illustration verweist B. auf die negative Utopie in Samuel Butlers Roman „Erewhon“ (1872) und auf die beunruhigte Feststellung der „Antiquiertheit des Menschen“ bei Günther Anders. Damit wird die Frage nach dem Daseinsrecht des Menschen unausweichlich. Sie ist nicht zu verwechseln mit der Frage, ob sich das Leben (im Sinne des Vergnügens) „lohne“; zu allen Zeiten haben Menschen über ihr Leben zugleich gebubelt und geklagt. Sie ist auch nicht zu verwechseln mit der Frage, worin die Würde des Menschen bestehe; denn diese Frage erledigt sich, wenn sein Daseinsrecht bestritten wird. Um dieses aber geht es jetzt. Schon im Interesse der vielen Arten, die der Mensch weiterhin vertilgen wird, fragt man sich, ob es nicht besser wäre, wenn die Erde von diesem Tyrannen befreit würde. Aber auch angesichts der oft kaum auszuhaltenden inneren Spannungen, die zum Menschsein gehören, halten immer wieder Menschen ihr Leben für unlebbar und beenden es freiwillig. Viele fragen sich, ob sie es verantworten können, Kinder ins Dasein zu setzen. Der Humanismus ist zum Problem geworden. Wie kann das Menschsein wieder Grund fassen?

Welche Lösung schlägt B. vor? (III) Um zu wissen, wer wir sind und zu sein haben, muss die Frage neu aufgerollt werden: Woher kommen wir? Die Antwort kann nur lauten: Nicht aus uns selbst, denn zu unserer freien Selbstbestimmung (die z. B. Marx und Sartre mit Recht herausgestellt haben) müssen wir zuerst da sein, aus der Natur. Wie aber können wir, Wesen der Freiheit, unser Dasein von Natur aus begreifen? Nehmen wir das Darwinsche Modell des *survival of the fittest*, so stellt sich die Frage, ob hinter der Evolution der bloße Zufall steht, das heißt der Ausschluss aller Begreifbarkeit, oder, wie Bergson meinte, ein (dann metaphysisch zu erhellender) Lebensschwung. In jedem Fall fragt man sich, wie es zu verstehen ist, dass wir Menschen, als einzige Wesen, ein Wissen um unseren Tod haben und ihn uns sogar selbst geben können. Kein Tier kann das. Wir aber sind immer so da, dass die Möglichkeit des Nichtseins mit da ist. Also steckt hinter unserem Dasein vielleicht doch eine höhere Ursache, die nicht in Natur aufgeht, sondern dieser frei gegenübersteht. Wie wäre sie zu denken? Etwa „jenseits von Gut und Böse“, das heißt ambivalent, oder pervers-neidisch, oder doch vielleicht von überströmender Güte? Wir wissen es zunächst nicht. – In dieser Lage schlägt B. vor – im Sinne einer Hypothese – auf die biblische (und platonische) These vom neidlosen Schöpfergott zurückzugreifen, der sein Werk selbst ausdrücklich gut, ja sehr gut nennt.

Freilich muss diese uralte Schöpfungsgeschichte zuerst von Fehldeutungen befreit werden. Sie steht nicht in Konkurrenz zu den wissenschaftlichen Erklärungen der Kosmo- und Anthropogenese. Es geht in ihr vielmehr um den „Wert“ der Welt und des menschlichen Daseins, dass sie „gut“ sind. „Gut“ heißt, nicht nur in abgeschlossener Weise in sich gut, sondern auch „gut-für“: nämlich als Basis für eine Freiheitsgeschichte, die ein gutes Ende haben wird (212). Wenn aber Gott alles und speziell die Menschen gut geschaffen hat, ist davon auszugehen, dass er selbst neidlos gut sein muss. Er ist wesentlich unsichtbar. Wenn der Mensch als sein „Bild“ bezeichnet wird, geht auch auf diesen etwas von der göttlichen Unfassbarkeit über. Der Mensch ist Bild Gottes durch sein Dasein als Freiheitswesen, speziell dann, wenn dieses sich zum Guten wendet. Seine Berufung liegt nicht in erster Linie in der Beherrschung der Erde, sondern in seinem eigenen selbstzwecklichen Dasein und dessen Vermehrung. B. fragt auch, welchen Sinn es habe, dass die fünf Bücher des Mose, die ja vor allem Gebote und Verbote enthalten, mit der Schöpfungsgeschichte des Menschen beginnen. Er antwortet: Die Weisungen enthalten nicht ein Sollen, das auf Unterwerfung zielte, sondern eine Art von aristokratischer Ethik: Als das *besondere* Wesen, das du bist, wirst du gewisse Dinge einfach tun bzw. nicht tun. Als *Mensch* wirst du die sieben Grundgebote einhalten, ohne die die Menschen nicht miteinander leben können (vgl. den Bund, den Gott unter dem Namen El mit Noah schließt); als *Jude*, den Gott, unter dem Namen JHVH, erwählt, aus der Sklaverei befreit und mit seinem Land beschenkt hat, wirst du die 630 Gebote der Thora einhalten. Das Gebot hinter und in allen Geboten aber ist: Sei, der du bist! Darin liegt eine „Nachahmung“ Gottes selbst, der schlechthin *ist* (vgl. den Gottesnamen von Ex 3, 14). B. berührt dann die uralte Diskussion, ob das Gute gut sei, weil Gott es so dekretiert hat, oder ob es in sich gut ist, weil es am göttlichen Wesen teilhat, und entscheidet sich für diese zweite Alternative. Damit fällt auch die Gefahr der Heteronomie weg, wenn die sittliche Pflicht in Gottes Wesen verankert wird. Denn der Imperativ der Imperative lautet ja: „Sei, was du bist!“

Auch dieses Buch B.s ist ein Zeugnis für seine umfassende Bildung, in großen Zügen, aber auch in zahlreichen, heute meist unbekanntesten Einzelheiten. B. erweist sich auch als begabter Polemiker, der freilich nie unfair vorgeht. Seiner leitenden Einstellung, die das griechisch-philosophische und das biblisch-weisheitliche Erbe zusammenschaut, stimme ich gerne zu. Ebenso verdient sein Versuch, das Erbe der Neuzeit aus den Sackgassen des Atheismus zu befreien und so den Anschluss an die antik-mittelalterliche *philosophia perennis* wiederzugewinnen, volle Unterstützung. Nur an zwei Stellen möchte ich Kritik üben. Wie gehen beide Sätze zusammen, dass Gott „jenseits des Seins“ (238) und der schlechthin Seiende (241) genannt wird? Hier muss noch tiefer gegraben werden. – Ob es ein Einwand gegen den atheistischen „Humanismus“ ist, wenn man sein Gegenstück, nämlich die Ideen der Nation, der Rasse oder des Fortschritts, als Avatare der alten Gottheiten deklariert, weil sie wie diese nach Menschen-

„Opfern“ dürsten, möchte ich bezweifeln. Für den dezidiert modernen Menschen ist doch jede Gottheit „tot“ oder zum Problem bzw. zum Objekt einer qualenden Suche geworden.

G. HAEFFNER SJ

KÜHNLEIN, MICHAEL/LUTZ-BACHMANN, MATTHIAS (HGG.), *Unerfüllte Moderne?* Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor. Berlin: Suhrkamp 2011. 874 S., ISBN 978-3-518-29618-9.

Zweifellos hat die Beschäftigung mit dem Werk von Charles Taylor im deutschen Sprachraum durch die Übersetzung seines großen Alterswerkes „A Secular Age“ ins Deutsche Auftrieb erhalten. Das zeigt die 870 Seiten starke Festschrift, die von *M. Kühnlein* und *M. Lutz-Bachmann* aus Anlass von Taylors 80. Geburtstag im Jahr 2011 herausgegeben wurde. Deren Beiträge wollen, wie die Herausgeber in der Einleitung formulieren, „neue Perspektiven auf das Werk Charles Taylors eröffnen“ und folgen dabei „zentralen [ ] Themen, die Taylor selbst vorgibt, um mit ihm und gegen ihn das Projekt der Moderne zu durchdenken“ (11).

Die Festschrift enthält, wie nicht anders zu erwarten, Beiträge, die auf Filiationen mit und Differenzen zu anderen Autoren hinweisen. So vergleicht etwa *F.-J. Bormann* Taylors hermeneutisch-phänomenologische Perspektive auf das Gute mit MacIntyres Versuch einer tugendethischen Fundierung moralischer Objektivität und mit Rawls' gerechtigkeitstheoretisch ausgerichteten Zugang zur Objektivität und zum Guten. Er bescheinigt dabei Taylors großangelegtem „Integrationsprojekt mit seinem gleichzeitigen Ausgriff auf verschiedene Einzelprobleme [ ] einen enormen Gedankenreichtum“ (183), moniert aber zugleich, dass seine Einzelanalyse oft hinter jener Differenziertheit zurückbleibe, die Rawls' Umgang mit einem wesentlich eingeschränkteren Themengebiet auszeichne, während MacIntyres tugendethische Überlegungen s. E. weder historisch noch systematisch zu überzeugen vermögen. *K. Lehmann* bescheinigt Taylor und I. Illich, dass diese mit einigem Recht „Gefährdungen des individuell-personalen und situativen Anrufs zur Hilfe an den Einzelnen“ (345) diagnostizierten, die, wenn auch nicht zwangsläufig von unseren sozialen und karitativ-diakonischen Einrichtungen und Diensten ausgehen. Seines Erachtens eignet sich aber die Interpretation des Gleichnisses vom barmherzigen Samariter nicht als Schulbeispiel für die Verfälschung und Perversion des lateinischen Christentums. Lehmann spricht hier von einer Fehlinterpretation, die der Arbeitsweise von Illich geschuldet ist, der sich Taylor, wenn auch etwas abgeschwächt, anschließt. Die wissenschaftliche Exegese von Lk 19,25–37 spielt bei ihnen beiden keine Rolle.

Weiterhin enthält der Sammelband eine Reihe von positiven Anknüpfungen an Taylor. So greift *C. Danz* angesichts der Defizite substanzieller und funktionaler Religions-theorien auf Taylors Religionstheorie zurück, die Religion als ein Phänomen versteht, „welches unhintergebar an den individuellen Vollzug gebunden ist“, und glaubt, in dieser vollzugsgebundenen Fassung der Religion liege „in der Tat ein Vorschlag vor, der über die Alternative von substantiellen und funktionalen Religionsbegriffen hinausführt, indem er Religion in den Selbst- und Weltdeutungsakten des Individuums verortet“ (489). *P. Strasser* nimmt positiv Taylors These auf, die Substanz des Katholischen lasse sich „mit dem Begriff der bedingungslosen Liebe Gottes zu seiner Schöpfung benennen“ (756). Die Modernität des Katholischen kommt ihm zufolge darin zum Ausdruck, „dass es hier um eine Art von Lebendigkeit geht, die [ ] der Substanz des Christentums in auszeichneter, singulärer Weise eignet und daher eine exklusiv belebende Wirkung auf Moderne und Postmoderne, (und alles, was danach noch kommen mag) entfaltet“ (756 f.). *M. Knapp* stellt die Bedeutung von Taylors Gottesverständnis für den religiösen Glauben in der westlichen Moderne heraus und nennt drei Aspekte einer religiösen Beziehung zum Transzendenten, die nach Taylor zu berücksichtigen sind. Erstens sei hier das Gefühl zu nennen, „dass es einen höheren Wert als das menschliche Gedeihen“ gibt, „die rein menschliche Vollkommenheit“, und dass „der Mensch an diesem Wert (christlich verstanden: der Agape) teilhaben kann“ (671). Das setze aber zweitens „den Glauben an eine transzendente Wirklichkeit voraus, die dem Menschen die Kraft verleiht, an diesem höheren Wert teilzuhaben und so über eine rein menschliche