

norm daraufhin zu prüfen, ob sie dem letzten Zweck des Menschen und der Menschengesellschaft diene, kann entsprochen werden. Soweit der berechtigte Anspruch des Naturrechts! Welches ist nun sein Inhalt, gemäß dem es prüft? Er besteht, L. zufolge, darin, das Personsein in grundsätzlicher Weise zu schützen und zu fördern; mit dem Ziel einer „Vergemeinschaftung“, welche „in friedlicher Koexistenz und (dem) Schutz der Bedingungen allgemeinen persönlichen Wohlergehens“ (431) besteht. Gemeinschaft zu fördern fordert unverzichtbar den Schutz des einzelnen Menschen.

Sodann betont der Autor noch einmal in knapper Form, welche erheblichen Mängel jenen Theorien anhaften, die er im Verhältnis zum Naturrecht untersuchte: So sei gewissen modernen Ansätzen unkritischer Dogmatismus vorzuwerfen, in anderen Entwürfen gehe der Autor von eigenen Intuitionen (Einfällen) aus; strittig sei auch, wie man des Öfteren staatliches Recht mit dem naturrechtlichen Ansatz vermittele. Andererseits kann und muss man nicht, so L., dem Naturrecht nachweisen, dass es (1.) christlich oder zumindest religiösen Ursprungs sei, oder dass man es (2.) nur von Gottes Schöpfung befreien könne. Auch angesichts der Ergebnisse meiner eigenen Forschungen, die vom Hochmittelalter bis in die Frühe Neuzeit reichen, vermag ich L.s Überlegung zu achten.

L. empfiehlt sodann (431), bisheriges, verbreitetes Naturrechtsdenken durch „im geschichtlichen Prozess bewährte Normen“ zu erweitern, sowie noch einmal tiefer, als bislang erfolgt ist, das Naturrechtsdenken von modernen Anthropologien durchzumustern; gerade sie würden den „Natur“-Begriff zu vertiefen helfen und ebenso zur richtigen Art der Universalisierung beitragen. L. nennt hierzu „die Plastizität des Selbstbewußtseins“ und die „Interpretationsbedürftigkeit des Humanen“, wie er sodann auch die Grundgüter aufliest, welche sowohl dem einzelnen Mensch wie der Menschheit unentbehrlich sind.

So großartig diese Dissertation einen weitgespannten Blick auf zahlreiche Standpunkte wirft und mit ihnen eine beeindruckend intensive Diskussion führt (siehe allein 213–247), so bleibt es höchst anspruchsvoll, die in den Kapiteln durchgeführte Diskussion aufmerksam mitzuverfolgen. Es ist nicht einfach, für sich selbst zu einem befriedigenden Ergebnis zu gelangen. Die Herausforderung an den Leser ist gewaltig! L. stellt hilfreiche Autoren öfter nur kurz vor. Ich erwähne nur, dass Carl Schmitt (1888–1985) zwar dreimal mit Veröffentlichungen erwähnt, sein eigener Ansatz jedoch nicht entfaltet wird. Auch Schmitt rang intensivst darum, in sozialen und politischen Rechtsfragen die begründende Wahrheit zu finden; dies behaupte ich nach tiefgehender Bereicherung durch ihn, ohne seine politische Stellung damit gutzuheißen. L. „bekränkt“ leider nur die Grundaussagen anderer Autoren mit Schmitts Stellungnahme. Eine intensivere Beschäftigung mit Schmitt könnte aufzeigen, dass es ihm um eine – wie ich es nennen möchte – innerweltliche Naturrechtslehre ging. Und ebenfalls beansprucht diese seine Lehre „ewige“ Dauer, denn die von L. im Titel beschworene „Ewigkeit des Naturrechts“ wird auch nur so lange dauern, wie Welt eben dauert. Die „Lex naturae“ des Aquinaten († 1274) und des F. Suárez († 1617), ist Teil der „Lex aeterna“, des Ewigen Gesetzes, das nur bis zum Ende der Welt in Geltung sein wird.

Drittens will ich abschließend auf ein Werk verweisen, welches kurz und prägnant die Naturrechtslehre in ihrer Wahrheit und ihrem Anspruch herausarbeitet und mit zeitgenössischen Philosophien in Diskussion bringt: Erik Wolf: „Das Problem der Naturrechtslehre“ (Karlsruhe 1954). Die intensive, jedoch höchst klare Darstellung des auch damals aktuellen Themas und die einprägsamen Schlussfolgerungen zwingen mich dazu, dieses Werk zu erwähnen, welches sich in L.s reichem Werk nicht erwähnt findet. L. sei natürlich vielfach für seine intensive, 434 Seiten lange Auseinandersetzung und auch für seine klaren persönlichen Schlussfolgerungen gedankt. Hoffentlich findet er zahlreiche, sich im Mit- und Nachdenken auszeichnende Leser. N. BRIESKORN SJ

JAKOBI, KLAUS (Hg.), *Mystik, Religion und intellektuelle Redlichkeit*. Nachdenken über Thesen Ernst Tugendhats. Freiburg i. Br.: Alber 2012. 176 S., ISBN 978-3-495-48518-7.

Thema des vorliegenden Sammelbandes ist das späte Religionsdenken von Ernst Tugendhat (= T.), das aus unterschiedlichen Perspektiven von Mitgliedern des Heidelberger „Lehrhaus[es] für das Denken der Religion“ diskutiert wird – einer interdisziplinären

ren Gruppe, die sich seit Jahren regelmäßig in Heidelberg trifft, um gemeinsam über Religion(en) und darin eingeschlossen über Mystik nachzudenken.

Interesse verdient ohne Zweifel der in den Sammelband aufgenommene Literaturbericht von *G. Bonheim* über die Rezeption von T.s 2003 erschienener Studie „Egozentrität und Mystik“, weil er zeigt, dass diese Studie zwar nicht ohne positive Resonanz geblieben ist, aber mehrheitlich doch auch Kritik auf sich gezogen hat. So wird sie zwar einerseits als T.s persönlichstes Buch gewürdigt und diesem eine Problemtiefe bescheinigt, die ihresgleichen sucht, oder es wird T.s Mut gewürdigt, dass er Themen wie Tod, Mystik und die Frage nach dem Sinn des Lebens aufgegriffen hat, obwohl viele Vertreter der akademischen Philosophie solche Themen nicht mehr für diskursfähig halten. Andererseits bemängelt etwa *D. Henrich*, T.s Ausführungen zum Thema Mystik ließen sich viel eher als eine Variation von Motiven des Stoizismus verstehen. Einen genuinen Zugang zur Mystik liefern sie s. E. jedenfalls nicht. Allein für die auch von T. favorisierte evolutionistische Betrachtungsart ist es nach Henrich alles andere als plausibel, dass eine Lebensform, die T. aus dem propositionalen Sprachgebrauch her versteht und die doch so evidente Lebensvorteile mit sich bringt, ohne die Entwicklung von affektiv positiven Einstellungen der Menschen in und zu ihrem Leben zustande gekommen wäre. Schon deshalb sei davon auszugehen, dass der Mystik als einer weltgeschichtlichen Macht noch andere und auch rationale Motive zugrundeliegen müssten als die bloße Überwindung der Frustrationen des bewussten Lebens. Auch mit T.s Religionsverständnis hat Henrich seine Probleme. Wenn T. eine rationale Begründung dafür vermisst, dass in den Religionen einem göttlichen Absoluten Personalität zugeschrieben wird, dann gibt er zu bedenken, dass jeder Gedanke von einem Ganzen, das zugleich als Grund gedacht wird, dann, wenn das Ganze den Denker des Ganzen einschließt, auch als Grund von dessen Denken gedacht werden muss, woraus man folgern könne, dass der Grund gegenüber dem Personalen nicht inkommensurabel sein kann. Außerdem verweist Henrich darauf, dass die monotheistischen Religionen immer mit den Schwierigkeiten konfrontiert worden seien, die ihr Ausgangsgedanke von der göttlichen Person als Weltmonarch bereitet und die christliche Vorstellung dazu zwingt, Gott weder simpliciter als Person noch als apersonal zu denken, womit zweifellos eine Aufgabe benannt sei, die in ihrem Grundzug als philosophische zu verstehen sei. Außerdem verweist Bonheim auf *M. Bortd*, der an T.s Ablehnung der Religion überraschend findet, wie wenig dieser bereit ist, in einen rationalen Dialog mit den Vertretern der zeitgenössischen sprachanalytisch ausgerichteten Philosophie und Theologie zu treten, die für die Existenz eines personalen Wesens zu argumentieren, sowie auf *U. J. Wenzel*, der es für problematisch hält, wenn T. mit einer psychologischen Elementarlehre operiert und die schlichte These vertritt, die Macht, die den Menschen umgibt, verdichte sich in der Projektion zu diskreten Wesen, die sich einem weiteren Schritt personalisieren ließen.

In weiteren Beiträgen des Sammelbandes distanziert sich *M. Kloth-Manstetten* von T.s Versuch, Mystik und Religion funktional vom Bedürfnis her zu verstehen, weil dadurch das Problem entstehe, „dass Mystik weiterhin vom Ego her gesehen wird“ (47). *D. Schoeller* widmet sich in ihrem Beitrag mit Blick auf Meister Eckhart und *Silja Walter* der spezifischen „Redlichkeit des ‚homo religiosus‘“ (57). *H. Manstetten* verteidigt gegenüber T. „die Heilsamkeit des Gebetes“ (72). *T. Petersen* versucht zu zeigen, dass der christliche Glaube nicht, wie T. behauptet, „an der Barriere des intellektuellen Gewissens scheitert“. *M. Faber* schließlich sieht die Bedeutung mystischer Texte darin, dass sich diese „mit Unwissen in einer Weise beschäftigen, die kaum etwas mit intellektueller Redlichkeit, aber umso mehr mit persönlicher Reifung zu tun haben“ (147).

Um eine grundlegende Auseinandersetzung mit T.s systematischen Weichenstellungen bemüht sich *K. Jacobi*. Anthropologisch bemängelt Jacobi bei T., dass dieser den Menschen als Wesen sieht, das einzig durch Bedürfnisse und Ängste motiviert ist, und die Frage abblendet, ob im Zusammenhang menschlicher Motive nicht auch von Freude, Mitgefühl, Liebe, Dankbarkeit und Wissensdurst die Rede sein muss. Deutliche Engführungen diagnostiziert Jacobi auch bei T.s Sicht der Religion. So steht bei T. an erster Stelle das Bittgebet, ein Dank erfolgt ihm zufolge erst dann, wenn die Bitte erfüllt ist, und an dritter Stelle steht bei ihm das Lobgebet, das T. unter ‚Verfeinerung des Gottesbezugs‘ subsumiert. Für den Gläubigen sind hingegen, wie Jacobi zu Recht betont,

„der Lobpreis der Herrlichkeit Gottes und der Dank primär“, konkret „der Dank für die Schöpfung, für das eigene Dasein, für ‚Begabungen‘, für das Zusammensein mit anderen“, und was die menschlichen Bitten betrifft, so sind „Fürbitten für andere mindestens so wichtig wie Bitten für die Linderung der eigenen Nöte“ (35 f.). Zudem gehöre zu jedem Bittgebet die Anerkennung Gottes, wie die Vaterunser-Bitte „Dein Wille geschehe“ deutlich mache. Ähnliches gilt nach Jacobi bezüglich der Mystik. Todesangst und die Erfahrung von Leid mögen zwar Motive zur Ausbildung der Mystik sein, aber sie seien, so betont er, gewiss nicht die einzigen Motive. Denn die christlichen Mystiker verabschieden das Wollen und suchen Gelassenheit, Abgeschiedenheit und Leere, weil dies ein Weg für sie ist, „Gott zu empfangen und zu Gott zurückzukehren“ (36). Schließlich hat Jacobi auch Probleme mit T.s These, der mystische Weg öffne sich für den Ich-Sager, wenn dieser sich auf das Universum hin sammle und sich angesichts des Universums seiner Geringfügigkeit und Ohnmacht bewusst werde. Er knüpft dabei an T.s vorsichtiger Selbstkritik an, dass man seinen Gedankengang an diesem Punkt vielleicht als zu konstruiert ansehen könne. Jacobi verstärkt diese vorsichtige Selbstkritik. Erstens gibt er zu bedenken: Geringfügig komme ich mir vor, wenn andere über mich hinweggehen, ohne auf meine Gefühle und Gedanken Rücksicht zu nehmen, ohnmächtig dagegen, wenn Macht über mich ausgeübt wird und ich mich dagegen nicht wehren kann. All dies geschieht bereits im Nahbereich. Es braucht also nicht den Blick auf die ganze Welt, um sich bewusst zu werden, wie wenig man mit seinem Planen, Wollen und Tun ausrichten kann. Zweitens stellt er grundsätzlich in Frage, ob man sich überhaupt auf das Universum beziehen kann, und hält dem entgegen: „Ist es nicht immer Einzelnes, auf das man sich als Einzelner bezieht und mit dem man sich als Einzelner vergleicht“ und „ist es nicht ein Kategorienfehler, von einem Verhältnis von Ich und Allheit auszugehen“ (ebd.)? Drittens hat Jacobi Probleme, wenn T. hinsichtlich der Allheit formuliert, diese umgebe den Menschen „in unvergleichlicher Weite (Größe), Macht und Rätselhaftigkeit“. Das Wort „unvergleichlich“ sollte s. E. „nicht emphatisch, sondern wörtlich genommen werden“ (ebd.). „Weite“ und „Größe“ findet er zwar passend. Statt „Rätselhaftigkeit“ bevorzugt er allerdings „Unbekanntheit“, da zum Rätsel der Begriff „Lösung“ gehöre, der hier nicht passend sei. Unpassend findet es Jacobi schließlich, von der Macht des Universums zu sprechen. Vertraut sei ihm, so betont er, zwar die Macht Gottes; die Übertragung der Macht Gottes auf das Universum vermag er hingegen nicht nachzuvollziehen.

Positiv wird in der Einleitung des vorliegenden Sammelbandes die Gesprächsbereitschaft T.s gewürdigt, die sich in der Tat wohltuend von der hasserfüllten Polemik gegenüber der Religion unterscheidet, die sich bei manchen Vertretern des Neuen Atheismus findet. Bezeichnend für die Wertschätzung T.s durch die Mitglieder des Lehrhauses ist auch, dass dem Sammelband ein Text T.s als Wiederabdruck beigelegt ist, der überschrieben ist mit „Spiritualität, Religion und Mystik“. In der Einleitung wird allerdings auch auf zwei Schwierigkeiten hingewiesen, welche nach Meinung aller Vertreter des Lehrhauses bei T.s Ausführungen unverkennbar sind. Die eine Schwierigkeit bezieht sich auf das Verhältnis von Religion und Mystik bei T. Ihm liegt zweifellos viel daran, Religion und Mystik voneinander zu trennen, weil er für sich die Lebenseinstellung der Religion nicht mehr mitvollziehen kann, wohingegen er die Lebenseinstellung der Mystik ohne Probleme akzeptiert. Die Mitglieder des Lehrhauses haben auch keine Schwierigkeit, dies als persönliche Entscheidung zu akzeptieren. An einigen Stellen betont T. zwar, dass er hier nur seine eigene Einstellung offenlegt, an anderen Stellen spricht er hingegen von ihr als „von etwas, was ‚für uns heute‘ gilt“, und vertritt explizit die These, „dass die Tradition des Glaubens keine Möglichkeit aus der Perspektive der 1. Person mehr ist“ (11). In diesem Punkt widersprechen die Mitglieder des Lehrhauses. Sie gestehen T. zwar zu, dass er seine Lebenseinstellung begründet, halten diese aber nicht für die einzige heute noch begründbare Lebenseinstellung, sondern gehen nach wie vor davon aus, dass auch die glaubende Lebenseinstellung eines religiösen Menschen eine Möglichkeit ist, die sich mit guten Gründen verteidigen lässt. Eine weitere Schwierigkeit, auf die in der Einleitung verwiesen wird, bezieht sich auf T.s Umgang mit der Tradition. Konkret geht es hier um T.s „Steinbruch-Methode“. Bonheim merkt hierzu an: Insofern T. die „intellektuelle Redlichkeit“ zur Wächterin erhebt, vor deren kritischem Blick die

Vorstellungen der Alten sich bewähren müssen und der Ein-Gott-Glaube kläglich versagt, müssen sich an diesem Maßstab auch T.s eigene Hervorbringungen und Herleitungen messen lassen. Vor allem stellt sich in diesem Zusammenhang für Bonheim die Frage, ob es denn tatsächlich angehe, Texte als einen Steinbruch zu betrachten, „aus dem das brauchbar Erscheinende einfach herausgelöst werden kann, ohne dass es bei dieser Aktion Schaden nimmt oder schlimmstenfalls völlig zerstört wird“ (141). Speziell für die Mystik sieht Bonheim das Problem, was von dieser letztendlich noch übrig bliebe, wenn es tatsächlich gelänge, alle kosmologischen Spekulationen und alle biblischen Bezüge zu entfernen. Es ist für ihn auch keineswegs überraschend, „dass die aus verschiedenen Kulturen inspirierte und von allen religiösen Beimischungen gereinigte Mystik Tugendhats“ (ebd.) mit den überlieferten Schriften der christlichen Tradition in wesentlichen Punkten nicht nur nicht übereinstimmt, sondern ihnen eher zuwiderläuft (ebd.). T. s Option für das selektive Steinbruch-Verfahren hält Bonheim nicht nur von den Texten her für bedauerlich; sie erscheint ihm auch „mit Blick auf den philosophisch-wissenschaftlichen Anspruch, dem T. ja fraglos genügen will, und im Speziellen [] auf das von ihm hochgehaltene Panier der ‚intellektuellen Redlichkeit‘“ als „sehr erstaunlich und eigentlich nicht recht nachvollziehbar“ (142). Sinnvoller und verständlicher wäre, wie Bonheim betont, eine interpretative Alternative zur Steinbruch-Methode gewesen, die er beschreibt als „neugieriges Sich-Hineinbegeben in die Texte“ und zugleich als Bemühen um ein „umfassenderes, nicht gleich nach ‚brauchbar‘ und ‚unbrauchbar‘ sortierendes Verstehen-Wollen“ (ebd.) derselben. Im Blick auf T.s ernstes Anliegen hätte sich so eine Möglichkeit geboten, „über eine unspezifische Einheitsmystik mit ihrem ‚Nimm dich nicht so wichtig‘“ (ebd.) hinauszukommen.

T.s Überlegungen in Bezug auf Religion und Mystik dürfen – das macht die Kritik Bonheims deutlich – nicht überinterpretiert werden. Einerseits zeigt er zweifellos ein Interesse für spirituelle Fragen, und das unterscheidet ihn von vielen Zeitgenossen, denen jedes Gespür für solche Fragen abgeht. Fraglich ist freilich, ob dieses Interesse auch mit einer wirklichen Bereitschaft einhergeht, sich das überkommene mystische und religiöse Erbe von innen her anzueignen. Bezeichnend für T.s Reserviertheit gegenüber einer weltanschaulichen Festlegung ist sein Hinweis, dass das Spirituelle in diversen Traditionen durchaus verschieden akzentuiert worden sei, und seine Feststellung, dass es eine offene Frage sei, welche konkrete Gestalt eine solche Akzentuierung heute annehmen müsse. Seinen eigenen Part sieht er im Wesentlichen darin, eine Sensibilität für die spirituelle Dimension offenzuhalten, die, wenngleich auch „mehr als Aufgabe denn als Tatbestand“ (173), wesentlich zum menschlichen Leben dazugehört. H.-L. OLLIG SJ

KUTSCHERA, FRANZ VON, *Ungegenständliches Erkennen*. Paderborn: Mentis 2012. 154 S., ISBN 978-3-89785-781-0.

Ungegenständliche Erfahrungen und Transzendenzenerfahrungen, wie sie aus allen mystischen Traditionen bekannt sind, werden von der Philosophie üblicherweise mit Skepsis betrachtet; sie entziehen sich der Sprache und damit scheinbar auch der Vernunft. Zu zeigen, dass es dennoch möglich ist, ein rationales Verständnis dieser Erfahrungen zu entwickeln, ist das Ziel von Kutscheras (= K.s) kurzem Buch. Im ersten Kap. widmet sich K. zunächst dem Begriff der Erfahrung und entwickelt anhand einiger subtiler und präziser Begriffsanalysen das terminologische Werkzeug für seine Untersuchung. Er unterscheidet dazu ein explizites, intentionales Bewusstsein, das Subjekt-Objekt-Struktur hat, von einem impliziten Bewusstsein, das nicht intentional verfasst ist und das er als das Innesein des Subjekts bezeichnet (11). Anschließend grenzt er zwei Typen von Erfahrung voneinander ab: das Erleben, das eine innere Anteilnahme am Gegenstand der Erfahrung beinhaltet, und das Beobachten, bei dem das Subjekt nicht in diesem Sinne involviert ist. Danach unterscheidet K. noch das Begreifen als begriffliches Bestimmen eines Erfahrungsinhalts von der bloßen Erfahrung und nennt Erfahrungen, die sich begrifflich klar bestimmen lassen, distinkt. Nicht jede Erfahrung, die einen anschaulichen Gehalt hat, betont K., muss auch zugleich distinkt sein, ebenso wenig, wie sie objektiv sein muss (20); denn eine Erfahrung ist dann objektiv, wenn sie keine Implikationen über das Subjekt der Erfahrung enthält. Daraus folgt für K., dass es im