

zumindest versuchsweise in das Denken anderer Menschen hineinzusetzen. In einem weiteren Schritt mag die Wissenschaftsethik sie dazu befähigen, Werkzeug anzubieten, um der Antwort darauf, welche Handlungsoption die beste sei, ein Stück näher zu kommen. Dies kann aber nur bewältigt werden, wenn erstens das gesamte Spektrum der Handlungsoptionen bekannt ist, man zweitens weiß, wer von welchen Optionen in welcher Weise betroffen ist bzw. drittens, welche normativen Zugänge was implizieren, und wenn man viertens ausreichend Zeit hat, Pro und Kontra der verschiedenen möglichen Entscheidungen ausreichend abzuwägen.

Entgegen der nach wie vor verbreiteten Behauptung, dass Wissenschaft frei von nichtepistemischen Werten sei bzw. sein soll, zeigt R. im dritten Kapitel auf, warum es weder möglich noch wünschenswert ist, die Wissenschaft völlig wertfrei zu halten. In der Folge argumentiert er dafür, die Trennung zwischen „reiner“ und „anwendungsbezogener“ Forschung fallen zu lassen, sich bewusst zu machen, dass „die Produktion von Wissen [immer] für bestimmte Zwecke ausgerichtet ist“ (58), und sich von daher zu überlegen, ob man die Wertfrage nicht neu bzw. anders stellen und Wissenschaft im Dienst der Verbesserung der Lebensumstände für den Menschen auffassen sollte.

Im anschließenden Textabschnitt (4. Die wissenschaftsinterne Verantwortung des Wissenschaftlers) wendet sich R. der Verantwortungsethik und damit einem normativen Ansatz zu, der in den letzten Jahren für verschiedene Bereichsethiken (etwa auch die Medientechnik) ausbuchstabiert wurde und insbesondere in der Wissenschaftsethik vielversprechend zu sein scheint. Auf eine theoretische Grundlegung folgt die Diskussion eines konkreten Beispiels – nämlich das der Veröffentlichungspraxis –, bei dem es sich zwar möglicherweise nicht um das brisanteste Problem der Wissenschaftsethik handelt, sehr wohl aber um eine Frage, der sich jeder Nachwuchswissenschaftler früher oder später stellen muss. In Kapitel 5 wird die Entfaltung des Verantwortungsbegriffs fortgesetzt, wobei exemplarisch die Positionen von Hans Jonas, Francis Bacon und Ulrich Beck herausgegriffen werden. Schließlich scheint die Debatte um die „wissenschaftsexterne Verantwortung des Wissenschaftlers“ auf eine Entscheidung hinauszulaufen, ob man nämlich Wissenschaftsethik als eine positive Ethik – Forschung zur Verbesserung der menschlichen Lebensumstände – oder eine negative Ethik – Forschung, ohne Schaden zu verursachen – verstehen will.

Die letzten beiden Textblöcke befassen sich mit der guten wissenschaftlichen Praxis (6) und – gewissermaßen als Ausblick – der Ethik im Wissenschaftsmanagement (7). Dabei betont R. zu Recht, dass die Rede von der guten wissenschaftlichen Praxis nicht dazu führen sollte, ein starres Korsett an Regeln zu entwerfen, sondern vielmehr dazu, die Akteure zu sensibilisieren und einen – sowohl in der wissenschaftlichen Community als auch in der Gesellschaft geführten – Austausch darüber in Gang zu setzen, was moralisch gutes Handeln im Wissenschaftsbetrieb ausmacht. Mit diesem Schlussimpuls entlässt der Verf. seine Leser in die Eigenverantwortung und hat mit seinem durchaus gelungenen Einführungsbändchen gewiss dazu beigetragen, dass sie diese bewusst(er) wahrnehmen und gestalten werden.

C. PAGANINI

HERMANNI, FRIEDRICH, *Metaphysik*. Versuche über letzte Fragen. Tübingen: Mohr Siebeck 2011. 251 S., ISBN 978-3-16-150622-2.

Die vorliegende Publikation, die schlicht mit ‚Metaphysik‘ überschrieben ist, enthält eine Reihe von Beiträgen zu metaphysischen Themen, die auf Veröffentlichungen des Verf.s in den letzten Jahren zurückgehen. Auf die aktuelle Diskussion über den Metaphysikbegriff geht Hermanni (= H.) nicht näher ein, sondern wartet mit einer eigenen Definition von Metaphysik auf, die darauf abhebt, bei der Metaphysik handle es sich um den „Versuch, letzte Fragen mit Hilfe der Vernunft zu beantworten“ (1). Solche Fragen betreffen ihm zufolge „die Welt als ganze, den Grund der Welt und den Platz des Menschen in der Welt“ (ebd.). Wesentlich für diese Fragen ist, dass sie sich unvermeidlich einstellen und doch von den Einzelwissenschaften nicht beantwortet werden können. Auch wenn H. einräumt, dass die Antworten, welche die Metaphysik gegeben hat, in vielen Fällen einer kritischen Prüfung nicht standgehalten haben, so findet er andererseits ältere und neuere Programme, welche die Metaphysik grundsätzlich verabschieden wollen, ebenso wenig überzeugend, da diese stets mit Voraussetzungen operieren, die „ihrerseits von metaphysi-

scher Art sind“ (ebd.). Dies führt nach H. dazu, dass die Vernunft am Ende nicht die Frage stellt, ob sie überhaupt Metaphysik betreiben will, sondern einzig und allein danach fragt, in welcher Weise sie das tun möchte. H. listet sodann eine ganze Reihe von Fragen auf, die er „im kritischen Gespräch mit der Geschichte der Metaphysik und ihren gegenwärtigen Gestalten [ ] im Zusammenhang [ ] beantworten“ (ebd.) möchte. Im Einzelnen sind das die folgenden vier Fragen: Was ist der Grund für das Dasein und Sosein der Welt, und in welchem Zusammenhang steht dieser Grund zum Gedanken Gottes? Worin besteht das Wesen der menschlichen Freiheit, und was hat es mit den Übeln auf sich, die der Mensch tut und die ihm widerfahren? In welcher Beziehung stehen die seelischen Zustände des Menschen zu seinen körperlichen, und was darf der Mensch über seinen Tod hinaus hoffen, wenn er etwas hoffen darf? Wie ist das Verhältnis zwischen den Antworten einzuschätzen, welche die Weltreligionen auf diese Fragen gegeben haben?

Faktisch handelt es sich hier in der Tat um Fragen, die im Zentrum der gegenwärtigen weltanschaulichen Diskussion stehen. Naheliegenderweise beginnt H. im ersten Teil seines Buches mit der „Grundfrage der Metaphysik, warum überhaupt etwas wirklich ist und nicht vielmehr nichts“ (ebd.). Dabei geht es ihm darum, deutlich zu machen, dass diese Frage nicht, wie oft genug behauptet wird, abwegig ist. Im Einzelnen beschäftigt er sich in drei Kapiteln mit dem kosmologischen, dem ontologischen und dem teleologischen Argument. Das erste Kap., das das kosmologische Argument zum Thema hat, widmet sich „der eingeschränkten Frage, warum es Wirkliches gibt, das auch nicht sein kann“, bezieht sich also auf die „Frage nach dem Grund des Kontingenten“ (2). H. bescheinigt dem kosmologischen Argument eine „bemerkenswerte Unverwüstlichkeit“ (16). Auch wenn es im kontinentaleuropäischen Denken der Gegenwart oft wie ein toter Hund behandelt werde, so lasse sich andererseits nicht leugnen, dass es in der angloamerikanischen Theologie und Religionsphilosophie eine Reihe neuer Verteidiger gefunden habe. Idealtypisch lassen sich H. zufolge drei Versionen unterscheiden: 1) die sogenannte Kalam-Version, die von der Annahme ausgeht, dass die Welt nur eine endliche Vergangenheit haben kann; 2) die thomanische Version und 3) eine auf Leibniz und Samuel Clark zurückgehende Version, die beide die Möglichkeit einer unendlichen Vergangenheit der Welt einräumen. Eine weitere Differenz zwischen den drei Versionen besteht darin, dass die zweite Version ebenso wie die erste Version auf das Kausalprinzip rekurriert, während die dritte Version den Satz vom zureichenden Grund in Anspruch nimmt. Die Kalam-Version ist nach H. „schon deshalb zum Scheitern verurteilt, weil sich die Frage, ob die Welt ewig ist oder nicht, weder durch apriorische Argumente noch durch die heutige Physik entscheiden lässt“ (2). Auch die thomanische Version ist H. zufolge mit Problemen behaftet. Man muss nämlich „keineswegs annehmen, dass irgendwann gar nichts existieren würde, wenn es ausschließlich vergängliche Dinge [gibt]“ (31). Zudem kann Thomas „weder die Möglichkeit einer unendlichen Kausalkette ausschließen noch die Möglichkeit, dass es sich beim ersten Glied der Kette um eine unvergängliche Urmaterie handelt“ (ebd.). Einzig die dritte Version scheint nach H.s Worten „einer kritischen Prüfung standzuhalten“ (2). Dieser Version zufolge kann „der zureichende Grund [ ] nur in etwas gefunden werden, das notwendigerweise existiert“ (ebd.). Selbst wenn nämlich die Reihe der kontingenten Dinge ins Unendliche zurückginge und wenn sich jedes Element der Reihe durch andere Elemente erklären ließe, wäre immer noch nicht erklärt, warum es überhaupt Kontingentes gibt. Dafür aber müsse es eine Erklärung geben, wenn der Satz vom Grund gilt, dem zufolge alles einen Grund dafür hat, warum es überhaupt ist und warum es so und nicht anders ist. Ob die dritte Version als gelungen gelten kann, hängt nach H. im Wesentlichen von der Beantwortung dreier Fragenkomplexe ab: „1) Wäre mit der Erklärung jedes einzelnen kontingenten Dings auch die ganze Reihe der kontingenten Dinge zureichend erklärt, sodass die Erklärung der Welt ohne einen außerweltlichen Grund auskäme? 2) Ist der Satz vom zureichenden Grund gültig, und darf er auf die Welt als ganze angewendet werden? 3) Ist ein notwendig existierendes Wesen überhaupt denkbar, und ist man gegebenenfalls berechtigt, es mit Gott zu identifizieren“ (32f.)

Im Anschluss an das kosmologische Argument, das eine Antwort gibt auf die eingeschränkte Frage nach dem Grund, wendet sich H. im zweiten Kap. dem ontologischen Argument zu. Er setzt hier wie folgt an: Durch das kosmologische Argument sei Gottes Existenz und daher auch seine Möglichkeit bewiesen. Worin aber liegt der Grund für seine

notwendige Existenz, müsse man weiter fragen, wenn dieser, wie die Kritik am ontologischen Argument gezeigt habe, nicht darin liegen könne, dass Existenz zu seinem Begriff gehöre. Als Antwort auf diese Frage schlägt H. eine andere Form des ontologischen Arguments vor, die „auf der platonisch inspirierten und zu begründenden Annahme“ beruht, „dass das Gute von sich aus nach [dem] Sein strebt, und zwar in dem Grade, in dem es gut ist“ (3). Aus diesem Grund „hat das summum bonum, dasjenige also, was im höchsten Maße sein soll, die größtmögliche Tendenz, wirklich zu sein, es existiert mithin notwendigerweise. Mit anderen Worten: Es kann nicht nicht sein, weil es unbedingt sein soll“ (ebd.).

Im dritten Kap., das sich mit dem teleologischen Argument beschäftigt, geht H. von der Frage nach dem Dasein über zur Frage nach dem Grund des Soseins der Welt. Er konzentriert sich dabei auf das Problem, das s. E. in der gegenwärtigen Debatte um das teleologische Argument, soweit sie seriös geführt wird, im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit steht, der Frage nämlich, wie es zu erklären ist, „dass viele Parameter unseres Universums, zum Beispiel die Stärken der Grundkräfte und die Massen der Elementarteilchen, Werte besitzen, deren geringfügige Veränderung die Entstehung von Leben, wie wir es kennen, ausgeschlossen hätte“ (4). Zur Erklärung dieser Feinabstimmung setzen manche Physiker ihre Hoffnung auf eine endgültige physikalische Theorie; andere möchten die lebensfreundlichen Parameter-Werte unseres Universums durch eine Viele-Welten-Hypothese erklären. Wenn nämlich hinreichend viele Universen synchron oder diachron existierten, die sich durch ihre Parameterwerte unterschieden, seien, so argumentieren sie, „in einem oder mehreren dieser Universen Werte zu erwarten, die für die Entstehung des Lebens günstig sind“ (ebd.). Wenn eine dieser Erklärungen zutreffen sollte, dann könnte die Feinabstimmung des Universums nicht länger als Argument für eine intelligente Weltursache ins Feld geführt werden, die an der Entstehung des Lebens interessiert ist. Dennoch könnte man in einem solchen Fall nach H. nicht auf die Planungshypothese verzichten. Denn man stünde nun vor dem Problem einer Feinabstimmung zweiter Ordnung, die ihrerseits erklärungsbedürftig wäre und sich nur durch eine Planungshypothese erklären ließe. Das Manko des teleologischen Arguments sieht H. freilich darin, dass es nicht in der Lage ist, die Weltursache, auf die es rekurriert, „in quantitativer, qualitativer und modaler Hinsicht näher zu bestimmen“ (88). Es führt also „zu einem unbestimmten Ergebnis“ (89). H. ist der Meinung, diese Unbestimmtheit ließe sich nur „durch eine invertierte und alle Erfahrung umfassende Version des Argumentes vermeiden“ (ebd.). „Statt von einzelnen Beschaffenheiten der Welt“ auszugehen, müsste man „von einem wohlbestimmten Begriff der Weltursache ausgehen und die Existenz dieser Ursache durch Vordersage der faktischen Gesamtbeschaffenheiten der Wirkung nachweisen“ (ebd.). H. nennt als Beispiel für eine solche anspruchsvolle Version des teleologischen Arguments Schellings positive Philosophie. Schelling gehe davon aus, die Existenz Gottes sei „durch empirische Bestätigung der Erwartungen zu erweisen, die sich aus dem Gottesbegriff der reinen Vernunft für die Verfassung der natürlichen und geschichtlichen Welt ergeben“ (ebd.). Der Gottesbeweis wird aber dadurch, wie H. formuliert, „zu einem umfassenden und bis auf Weiteres nicht abschließbaren Projekt“ (ebd.).

Der zweite Teil von H.s Buch befasst sich mit dem Problem der menschlichen Freiheit und dem Problem des Übels in der Welt unter einer bestimmten Rücksicht, nämlich unter derjenigen, in welchem Verhältnis beide Probleme zum Gottesgedanken stehen. Zum Freiheitsproblem merkt H. an, es sei unstrittig, „dass freie Handlungen sowohl von fremdbestimmten als auch von zufälligen zu unterscheiden und daher als selbstbestimmte Handlungen zu verstehen sind“, strittig hingegen, „ob und in welchem Sinne alternative Handlungsmöglichkeiten bestehen müssen, damit eine Handlung frei ist“ (5). H. geht von einem kompatibilistischen Freiheitsverständnis aus. Handlungen sind für ihn dann und nur dann frei, wenn sie nicht zufällig geschehen, wenn sie weiterhin nicht unter äußerem oder innerem Zwang erfolgen und wenn schließlich die Überzeugungen und Wünsche, in denen sie gründen, nicht manipuliert wurden. Positiv ausgedrückt bedeutet dies: „Freie Handlungen sind von Wünschen und Überzeugungen bestimmt, die zum individuellen Charakter einer Person, ihrem Selbst gehören“ (ebd.). Gegen ein solches Freiheitskonzept könnte von inkompatibilistischer Seite eingewandt werden, dass hier einer notwendigen Bedingung von Freiheit nicht Rechnung getragen wird. Muss, so könnte man fragen, „ein Akteur seinen individuellen Charakter nicht

entweder selbst hervorgebracht haben oder beliebig verändern können, damit die Handlungen, die ihm entspringen, frei und zurechenbar sind“ (ebd.): Für H. beruht ein solcher Einwand auf einem Missverständnis. Er übersieht nämlich die Unhintergebarkeit des Selbst. Libertarier, die Personen ein Vermögen absoluter Spontaneität zusprechen, sollten ihm zufolge bedenken, „dass diese Personen keine weltlosen Subjekte sind, die gleichsam ‚von außen‘ auf die Welt einwirken können“ (115).

Beim Theodizeeproblem möchte H. zwischen einer logischen und einer empirischen Variante unterscheiden. Bei der logischen Variante geht es um die Frage, ob die beiden Annahmen, dass es Übel in der Welt gibt und dass ein allmächtiger vollkommener Gott existiert, im Verhältnis des Widerspruchs zueinander stehen. H. sieht hier keinen Widerspruch. Denn ein allmächtiges Wesen könnte zweifellos einen moralisch zureichenden Grund haben, Übel zuzulassen. Dieser Grund läge vor, wenn die Zulassung von Übeln logisch notwendig mit größeren Gütern verbunden wäre. H. verwirft zwar die *free will defense*, bringt aber stattdessen eine *no better world defense* ins Spiel, die davon ausgeht, dass eine unübertrefflich gute Welt nicht notwendigerweise übelfrei gut ist. Unter dieser Voraussetzung ist es „logisch möglich, anzunehmen, die wirkliche Welt sei unübertrefflich gut und unter den faktischen Übeln gebe es keine, ohne die sie besser wäre“ (6f.). Bei der zweiten Variante geht es um die Frage, „ob die Annahme, die Welt sei unübertrefflich gut, nicht nur logisch möglich, sondern auch empirisch plausibel ist“ (7). Nach H. kann eine solche Frage weder bejaht noch verneint werden, weil ihre Beantwortung unsere empirischen Erkenntnismöglichkeiten überschreite. Sie würde nämlich „nahezu Allwissenheit voraussetzen, um erstens den gesamten (mithin auch zukünftigen) Verlauf der wirklichen Welt halbwegs zu überblicken, um zweitens jenen veränderten Verlauf in etwa zu kennen, der sich aus der Verhinderung faktischer Übel ergäbe, und um drittens im Besitz einer rational verbindlichen Axiologie zur [ ] Bewertung möglicher Welten zu sein“ (ebd.). Abschließend geht H. auf den Vorwurf ein, der zum festen Bestandteil der deutschsprachigen Theodizeedebatte gehört, bei jeder Art von Theodizee handle es sich um ein fragwürdiges Unternehmen, das auf den Versuch hinauslaufe, sich hinter dem Rücken der Leidenden mit Gott zu versöhnen. Ein solcher Vorwurf wäre ihm zufolge freilich „dann und nur dann berechtigt, wenn zuvor auf theoretischer Ebene gezeigt würde, dass es unter den faktischen Übeln solche gibt, die ein theistischer Gott verhindert hätte und die deshalb gegen dessen Existenz sprechen“ (144). Da in der deutschsprachigen Diskussion aber kaum nennenswerte Anstrengungen unternommen werden, einen solchen Nachweis zu erbringen, vermutet H. theorieexterne Motive, die hier ins Spiel kommen. Nur so lasse sich nämlich erklären, dass Theorien des Bösen, die dessen Sinnlosigkeit nicht für ausgemacht hielten, von vornherein als sinnlos diskreditiert würden.

Im dritten Teil des Buches befasst sich H. mit den beiden Fragen, „in welchem Verhältnis die Seele des Menschen zu seinem Körper steht und was er über seinen Tod hinaus hoffen darf, wenn überhaupt Grund zur Hoffnung besteht“ (7). In seinen Ausführungen zum Leib-Seele-Problem kritisiert H. zunächst mit dem Dualismus und dem Physikalismus „die beiden gleichsam orthodoxen Positionen in der gegenwärtigen Philosophie des Geistes“ und macht dann „einen heterodoxen Gegenvorschlag zur Bewältigung des Leib-Seele-Problems“ (147). Seines Erachtens muss jede überzeugende Lösung des Leib-Seele-Problems drei Prinzipien gerecht werden, nämlich a) dem Prinzip der Erklärungsgeschlossenheit des Physischen, b) dem Prinzip der Erklärungsrelevanz des Mentalen und c) dem Prinzip der explanatorischen Irreduzibilität des Mentalen. Ohne Zweifel werden nun, wie H. betont, die beiden üblichen Versionen des Dualismus und Physikalismus diesen drei Prinzipien nicht gleichermaßen gerecht. Der interaktionistische Dualismus verletze das erste, der epiphänomenalistische Dualismus und der eliminative Materialismus das zweite und die physikalistische Identitätstheorie das dritte (und streng genommen auch das zweite) Prinzip. Für die von ihm favorisierte Lösung spricht nach H., dass sie „alle drei Prinzipien“ integriert, „indem sie eine nicht-physikalistische Identitätstheorie mit einem epistemischen Parallelismus verbindet“ (8). Was es mit der nichtphysikalistischen Identitätstheorie auf sich hat, erläutert H. wie folgt: Die Vertreter der physikalistischen Identitätstheorie nehmen an, mentale Zustände seien mit physischen und neuronalen Zuständen genau in dem Sinne identisch, in dem Blitze mit elektrischen Ladungen in der Atmosphäre identisch sind. Das Wort ‚ist‘

hat in diesem Falle also die Bedeutung von ‚ist nichts anderes als‘ oder ‚ist sonst nichts als‘. Demgegenüber müsse das ‚ist‘ im zweiten nichtreduktionistischen Sinn so verstanden werden, dass „psychophysische Identitätsaussagen die Bedeutung haben: Ein und dasselbe, was dieser konkrete mentale Zustand ist, ist aus anderer Perspektive auch dieser konkrete physische Zustand“ (161). Vor diesem Hintergrund plädiert H. dafür, die Identität von Leib und Seele und zwischen physischen und mentalen Zuständen so zu verstehen, dass dasselbe, was das Wesen des einen ist, auch das Wesen des anderen ausmacht. Da keine geeigneten Ausdrücke zur Bezeichnung des Dritten zur Verfügung stehen, könne man hier, so meint er, „auf eine Kennzeichnung vielleicht verzichten“; es sei aber auch möglich, „annäherungsweise von ‚Personen‘ und ‚personalen Zuständen‘ zu sprechen“, wobei man sich allerdings klar sein müsse, dass man damit „eine Unterbestimmung des Personalen“ (163) in Kauf nehmen würde. Hinsichtlich des epistemischen Parallelismus stellt H. fest: Dasjenige, was dem Mentalen und dem Physischen als Identisches zugrundeliege, erscheine ähnlich wie der römische Gott Janus in doppelter Gestalt. Wie dieser haben auch die Person und ihre Zustände ein doppeltes Gesicht, insofern sie sich von ‚außen‘ als Körper und körperliche Zustände und von ‚innen‘ als Seele und seelische Zustände zeigen. H. spricht auch von einer Doppelgestalt des Dritten, das „einerseits aus der Perspektive der dritten Person „als komplexe Einheit physischer Prozesse mit physikalisch geschlossenem Erklärungsprofil“ erscheine und andererseits „aus der Perspektive der ersten Person [ ] als Akteur mit bestimmten mentalen Zuständen und Kompetenzen, die sein Handeln bestimmen“ (8).

Bei der Behandlung der Frage nach dem Verständnis des Todes und der Denkbarkeit seiner Überwindung geht H. zunächst auf das „Standardmodell der christlichen Eschatologie“ (ebd.) ein, das die biblische Auferstehungshoffnung mit der platonischen Annahme vom Tod als der Trennung der unsterblichen Seele von ihrem Leib verknüpft. Eine Rezeption des platonischen Leib-Seele-Dualismus erschien H. der Tradition nach vor allem deshalb erforderlich, um das Problem der diachronen personalen Identität zu lösen, vor dem die christliche Auferstehungshoffnung steht. Denn nur die kontinuierliche Existenz der Seele, so glaubte man, könne die Identität des Auferweckten mit dem Verstorbenen gewährleisten. Nach H. sprechen nun aber „gewichtige Gründe gegen die [ ] Annahme, die Seele sei eine vom Körper abtrennbare Substanz“ (ebd.). Daher lege sich die Annahme nahe, dass der Tod das Ende des ganzen Menschen sei. Wenn die Lehre vom Ganztod des Menschen zutrifft, stellt sich freilich die Frage, wodurch die zeitübergreifende Identität der Person gewährleistet ist. H. diskutiert zwei Antwortversuche. Der erste geht davon aus, dass die personale Identität des Auferweckten mit dem jetzt Lebenden „durch die materielle Kontinuität zwischen dem irdischen und dem verherrlichten Leib oder durch die Selbigkeit ihrer materiellen Bestandteile gewährleistet“ (184) ist. Dieser Antwortversuch, der etwa von Van Inwagen vertreten wird, wird von H. verworfen. Stattdessen favorisiert er den anamnetischen Antwortversuch. Hier geht man davon aus, dass der Mensch im Tode ganz und gar zugrundegeht, aber im Gedächtnis Gottes weiterlebt. H. rekurriert hier auf Überlegungen von Hans Jonas. Jonas stellt die Frage, auf welche Weise die Vergangenheit gegenwärtig sein kann, so dass Aussagen über sie wahrheitsfähig sind, und gibt darauf zur Antwort: Man müsse annehmen, dass sie in einem umfassenden und ewigen Gedächtnis präsent bleiben. Da ein solches Gedächtnis aber ohne ein Subjekt nicht denkbar sei, müsse es seinen Sitz im Geiste Gottes haben. Zum Verständnis einer solchen Argumentation fügt H. an, die Rede von dem Weiterleben in Gottes Erinnerung könne „in der christlichen Theologie nicht an die Stelle der Auferstehungshoffnung treten“, sie könne vielmehr „nur die Aufgabe haben, die personale Identität der Auferweckten mit den jetzt Lebenden bzw. den Verstorbenen verständlich zu machen“ (187). Gegen die Behauptung, die göttliche Erinnerung könne die identitätsstiftende Rolle übernehmen, die im Standardmodell der unsterblichen Seele zugeordnet war, lässt sich allerdings ein Verdopplungseinwand ins Feld führen, der von der logischen Möglichkeit ausgeht, dass Gott eine in seinem Gedächtnis präsenste Person zweimal zu einem neuen selbständigen Leben erweckt“ (9). H. macht gegen eine solche Argumentation geltend: Wie jede andere Person ist auch eine bestimmte Person – H. nennt sie Oskar – „einmalig, weil [ ] durch [ihre] unverwechselbare Lebensgeschichte konstituiert“ (189). Wenn es nun wirklich Oskar wäre, der nach dem Tod in Gottes Ge-

dächtnis bliebe, dann könne er unmöglich mehrfach auferweckt werden. Wäre solches nämlich möglich, dann hätte sich Gott „nicht an Oskar in seiner biographischen Einmaligkeit erinnert, sondern nur an allgemeine Züge, die er mit anderen teilt“ (ebd.).

Im vierten und letzten Teil seines Buches behandelt H. die Frage, wie die Wahrheitsansprüche der Religionen zu beurteilen sind. Ist man der Auffassung, dass religiöse Wahrheitsansprüche nicht generell unberechtigt sind, hat man – idealtypisch gesehen – drei Antwortmöglichkeiten. Man kann sich erstens auf die Seite des Exklusivismus schlagen, der Wahrheitsansprüche nur einer Religion für berechtigt hält und die Wahrheitsansprüche aller übrigen bestreitet. Gegen eine solche Position lässt sich aber nach H. einwenden, dass es angesichts der historischen Zusammenhänge und der inhaltlichen Parallelen zwischen den Religionen schwer sei, plausibel zu machen, warum nur eine Religion eine Ausnahmestellung einnehmen sollte. Man kann zweitens für den Inklusivismus optieren. Diesem zufolge sind „die Wahrheitsansprüche mehrerer Religionen berechtigt, im höchsten Maße aber nur die einer einzigen“ (10). H. sieht bei einer solchen Position die folgende Schwierigkeit: In seiner dogmatischen Version setze der Inklusivismus die Wahrheit der eigenen Religion fraglos voraus und beurteile die anderen Religionen nach ihrer Nähe zur eigenen Religion. Wenn nun aber die anderen Religionen in gleicher Weise verführen, ergäbe sich „eine Vielheit von Inklusivismen, die [ ] unvermittelt [gegenüberstehen]“ (ebd.). Die dritte Option ist schließlich der Pluralismus, der von der Annahme ausgeht, „die Wahrheitsansprüche mehrerer Religionen seien im höchsten Maße berechtigt“ (ebd.). H. bezieht sich hier auf John Hick, der alle Weltreligionen zu dieser Gruppe zählt. Weiterhin geht Hick H. zufolge zwar davon aus, dass die Weltreligionen, weil sie gewisse soteriologische und ethische Kriterien erfüllten, auf die transzendente Wirklichkeit zurückzuführen seien. Gleichzeitig lässt er aber keinen Zweifel daran, dass diese transzendente Wirklichkeit unsere Vorstellungskraft übersteige, was zur Folge habe, dass alle konkurrierenden Vorstellungen, die sich die Weltreligionen von dieser transzendenten Wirklichkeit machten, unzutreffend seien. Verschiedenen Weltreligionen höchste Geltung zuzuschreiben hat also, wie H. formuliert, „die Preis, ihre Unterschiede aus der Wahrheit der Religion auszuschließen“ (ebd.). Im Blick auf die Defizite genannter Modelle resümiert H.: „Eine aussichtsreiche Theologie der Religionen sollte zwei Qualitäten vereinen: den Blick für die Vielheit und den spezifischen Charakter der religiösen Phänomene einerseits und die Kraft zu einer systematischen Gesamtdeutung andererseits“ (203). Da die Religionsphilosophien Hegels und Schellings diese Qualitäten in einem Maße aufweisen, das seinesgleichen sucht, besteht nach H. Grund zu der Vermutung, „dass von einem Rückgriff auf Hegel und Schelling innovative Impulse für die gegenwärtige religionstheologische Debatte ausgehen können“ (ebd.). Beide vertreten nämlich nach H. „einen kritischen Inklusivismus, der die Religionen nicht am externen Maßstab einer bestimmten Religion misst, sondern am Begriff der Religion, der allen Religionen zugrundeliegt und in dem ihre Vielheit gründet“ (10).

Konkret geht H. näher auf Hegel ein, bei dem der Begriff der Religion auf zwei Annahmen fußt. Für die Religion ist erstens wesentlich, dass sie „das endliche Bewusstsein vom Unendlichen“ (10) ist, und zweitens muss das Unendliche dieses Bewusstsein als Element einschließen. Stünde es ihm nämlich als ganz Anderes gegenüber, wäre es seinerseits endlich. Folglich ist Religion für Hegel „das Bewusstsein, in dem der göttliche Geist durch Vermittlung des [Menschen] von sich weiß“ (ebd.). Für Hegel liegt in diesem Begriff, wie H. betont, auch der Grund für die Vielheit der Religionen. Weil es dem Geist nämlich widerspricht, von Natur aus ein angemessenes Bewusstsein von sich zu haben, bestehe für ihn die Notwendigkeit, einen Prozess zu durchlaufen, um sich adäquat zu erkennen. Die Geschichte der Religionen ist mithin der Prozess, in dem „das, was [die] Religion nach ihrem Begriff ist, dem religiösen Bewusstsein zunehmend deutlich wird“ (ebd.). H. ist der Meinung, dass die gegenwärtige religionstheoretische Debatte von einem Rückgriff auf Hegel zweifellos profitieren könne; andererseits wären s. E. bei einer Rezeption der Hegelschen Religionsphilosophie gewiss auch „einige Revisionen erforderlich“, die vor allem das Bild der Religionsgeschichte betreffen, die offensichtlich „nicht als universale kontinuierlich zu Höherem fortschreitende Folge von Religionstypen aufgefasst werden kann“ (ebd.).

Im Ganzen belegt die vorliegende Publikation eindrucksvoll, dass die Theologie gut beraten ist, wenn sie bei zentralen Fragen des aktuellen weltanschaulichen Diskurses wie

dem Problem der Gottesbeweise und dem Theodizeeproblem, dem Freiheitsproblem und dem Leib-Seele-Problem, der Frage nach Tod und Auferstehungshoffnung und der Frage nach der Wahrheit der Religionen auf metaphysische Argumentationen zurückgreift – unabhängig davon, ob es sich um klassische Antworten handelt oder um Beiträge einer unter den Bedingungen der analytischen Philosophie neu formierten Metaphysik, welche die klassischen Antworten zu reformulieren und zugleich weiterzudenken suchen. Die Titelüberschrift „Metaphysik“ scheint freilich etwas zu hoch gegriffen. Denn um einen umfassenden Metaphysikentwurf, der in einem geschlossenen systematischen Gedankengang das Ganze der Metaphysik entfaltet – man denke etwa an der Metaphysikentwurf von E. Coreth – geht es bei der vorliegenden Publikation ja nicht. Es geht H. nicht um den Entwurf einer *metaphysica generalis*, sondern um eine Sammlung von Beiträgen zu Fragen der *metaphysica specialis*, die im Blick auf unterschiedliche Fragestellungen die Relevanz metaphysischer Argumentation dokumentieren. Immerhin kann das vorliegende Buch als Beleg für die Feststellung von U. J. Wenzel gelten, dass allen gegenwärtigen Grabgesängen zum Trotz in der Gegenwart weiterhin Metaphysik getrieben wird, wenn auch in unterschiedlichen Zusammenhängen, vergleichbar einer Währung, die in unterschiedlichen Noten und Münzen zirkuliert. H.-L. OLLIG SJ

## 2. Biblische und Historische Theologie

FISCHER, GEORG, *Theologien des Alten Testaments* (Neuer Stuttgarter Kommentar: Altes Testament; 31). Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2012. 328 S., ISBN 978-3-460-07311-1.

SCHMID, KONRAD, *Gibt es Theologie im Alten Testament? Zum Theologiebegriff in der alttestamentlichen Wissenschaft* (Theologische Studien, Neue Folge; 7). Zürich: Theologischer Verlag Zürich 2013. 147 S., ISBN 978-3-290-17806-2.

Der in den Buchtiteln bereits formulierte Hauptunterschied zwischen den beiden hier zu besprechenden Bänden besteht darin, dass Fischer (= F.) nicht nur voraussetzt, dass es im AT Theologie gibt, sondern dass er sogar ausgesprochen zahlreiche „Theologien“ ausmacht, während Schmid viel grundlegender erst einmal fragt, ob sich im AT überhaupt so etwas findet, was „Theologie“ genannt werden kann. Schmid (= S.) legt also keine „Theologie des AT“ vor, sondern problematisiert den Theologiebegriff in der atl. Wissenschaft. F. dagegen sagt eingangs kurz, was seiner Meinung nach „Theologie“ sei und reiht dann im Grunde die fast unzähligen Beispiele auf, die er findet. Es ist ein deutlich gegensätzlicher Theologiebegriff, den die beiden Autoren annehmen, der die Unterschiedlichkeit der beiden Zugänge ausmacht, wie er in den Buchtiteln zum Ausdruck kommt.

Es „Theologien des Alten Testaments“ gliedert sich in drei Hauptteile. Schon das vorangestellte Vorwort warnt den Leser davor, eine zusammenhängende Abhandlung zu erwarten, die man etwa durchgängig lesen könnte. Vielmehr sei das Buch zum Nachschlagen und Konsultieren gedacht (10), etwa in der Art eines Lexikons mit je in sich ruhenden Stichwortbehandlungen. Die drei Hauptteile sind: 1. die Einleitung, die einen „neuen Ansatz“ von Theologie stark machen möchte; sodann 2. „[D]ie Theologien der alttestamentlichen Bücher“ und schließlich 3. eine „Zusammenschau, die aus der vorangehenden Anthologie das eine oder andere Thema zusammenhängender betrachten möchte. Ein Literaturverzeichnis, ein Stellen- und ein Sachregister schließen das Buch ab und erleichtern seine Benutzung.

Das eigentliche Herzstück ist der zweite Hauptteil, der „das Reden von Gott“ in den einzelnen biblischen Büchern und Schriften – in der Art eines Florilegiums – aufreht. „Theologie“ ist hier verstanden als jedwede „Weise des Redens von Gott“, jedwedes geschichtlich entstandene und nun in der Bibel in literarischer Form vorliegende Zeugnis von Gott. F.s Buch will all diese Zeugnisse zunächst einfach nur einmal sammeln, nicht ordnen oder in ihrem Zusammenhang reflektieren. So steht dieses Buch eher dem nahe, was in der evangelischen Theologie „Bibelkunde“ heißt oder was an österreichi-