

tivistische Konsequenzen. Ein (nichtepistemischer) Vorteil dieser Haltung epistemischer Demut sei ihre Förderung religiöser Toleranz (151).

K.s. „Reduzierungsthese“, dass die Wahrnehmung von religiösem *peer disagreement* prima facie das Vertrauen in den epistemischen Rechtfertigungsgrad (und damit die Gewissheit über die Wahrheit der eigenen Überzeugung) reduziere, halte ich für richtig und von K. im Wesentlichen gut begründet. Nicht teile ich die Zuordnung exklusivistischer Positionen zu den neutralen Ansätzen; Plantingas reformierte Erkenntnistheorie etwa passt nicht ohne Probleme in dieses Schema. Zudem lässt sich diskutieren, ob Alston ohne Weiteres zu den Nichtreduktivisten gezählt werden kann. Er räumt selbst in „Perceiving God“ ein, dass ohne das Vorliegen des religiösen Dissenses Gläubige sich der Zuverlässigkeit ihrer Glaubenstradition weitaus gewisser wären (ebd. 275). Diese Anmerkungen sollen aber nicht davon ablenken, dass es sich bei K.s. Publikation um eine wichtige und wertvolle Veröffentlichung handelt. Der Autor stellt wichtige Theorien und Diskussionen der zeitgenössischen analytischen Erkenntnistheorie so dar, dass auch Nichtfachleute sie verstehen können. Dazu tragen neben seiner verständlichen Sprache vor allem die vielen Beispiele bei, die er einstreut und diskutiert. Das Buch sei besonders jenen empfohlen, die sich für die epistemischen Aspekte religiöser Vielfalt interessieren oder eine Einführung in die gegenwärtige Epistemologie religiöser Überzeugungen vor dem Hintergrund religiöser Meinungsverschiedenheiten suchen.

O. J. WIERTZ

KODALLE, KLAUS-MICHAEL, *Verzeihung denken*. Die verkannte Grundlage humaner Verhältnisse. Paderborn: Fink 2013. 487 S., ISBN 978-3-7705-5632-8.

Die „Theorie der Verzeihung steht immer noch in den Anfängen“ (26), so Klaus-Michael Kodalle (= K.). Der emeritierte Jenaer Philosophieprofessor möchte mit dem vorliegenden Band helfen, über diese Anfänge hinauszugehen. Abgesehen von einführenden Bemerkungen (9–25) entfaltet er jedoch keine eigene systematische Theorie des Verzeihens. Diese findet sich in vielfältigen kleineren Publikationen zum Thema, an dem K. seit den frühen 1990er-Jahren intensiv forscht (vgl. 481 f.). Im vorliegenden Band stellt er die Konzepte anderer kritisch vor und prüft in großen Entwürfen vor allem der europäischen Philosophiegeschichte, inwieweit in ihnen ein „Geist der Verzeihung“ (11) zu finden ist. Mit dieser Wendung bezeichnet er eine Potenzialität der Gabe, die den Willen zur Entschuldung oder die Bereitschaft zur Nachsicht umfasse. Sie trete zufällig in Erscheinung, durchkreuze mit einem Hang zum Guten reaktiv die Realität des Bösen und richte sich gegen die Neigung, sich egoistisch selbst in den Mittelpunkt zu stellen (vgl. 11 f.). Der Autor forscht also nicht in den reichlich vorliegenden Phänomenologien nach verschiedenen Formen oder Bedingungen des Verzeihens, sondern in philosophischen Systemen nach der Möglichkeit, Verzeihung überhaupt sinnvoll zu denken. So kann K. einerseits „gnadenlose Denker“ (27) entdecken, andererseits aber Autoren, die sich auch dem Unerwarteten, nicht Einforderbaren, der Nachsicht widmen und für so etwas wie eine Logik der Überfülle sensibel sind.

Die Untersuchung beginnt mit Entwürfen aus der zweiten Hälfte des 20. Jhdts. (31–148), die sich großenteils mit dem Verzeihen angesichts der nationalsozialistischen Verbrechen beschäftigen. Der Einstieg mit W. Benjamin und H. Arendt liegt nicht nur zeitlich, sondern auch thematisch nahe, weil mit ihnen der Begriff in seinen verschiedenen ethischen, politischen und religiösen Dimensionen entfaltet werden kann (32–43). Ausführlich stellt K. das Denken der Vergebung bei Levinas (50–63) und Derrida (63–71) vor, deren Philosophie der Gabe er rezipiert. Im Kapitel zu Habermas (114–131) ist besonders aufschlussreich, wie der zunächst ausgeblendete Gedanke der Verzeihung im Verlauf der philosophischen Entwicklung in den Blick kommt. Angesichts der „Neuen Unübersichtlichkeit“ (122) der Welt brauche es ein Prinzip der Angemessenheit. Seitdem Habermas außerdem das nachmetaphysische Denken als komplementär mit einem religiösen Bewusstsein auffasse, ziehe er Verzeihung und Gnade als Praxisformen in Betracht, in denen man vom Säkular-Profanen ins Unbedingt-Absolute übergehe (vgl. 130).

Sodann widmet sich K. den großen philosophischen Entwürfen der Neuzeit, vor allem denen von Kant und Hegel sowie jeweils weiteren Philosophen, die ihnen folgen.

Auch wenn in Kants Philosophie das Verzeihen keinen systematischen Ort habe, begegne über die Pflichtenethik hinaus eine überraschende Offenheit für das Thema der Nachsicht, etwa in Ausnahmesituationen (160–181). Fichte, Schelling und Schopenhauer reiht K. allerdings unter die nachkantischen ‚gnadenlosen Denker‘ ein. Bei Hegel kann K. den Verzeihens-Diskurs als zentral erkennen: nicht nur im Strafrecht, sondern auch theoretisch gegenüber Absolutsetzungen eines Identitätsdenkens (204–212). Zum Abschluss des Kapitels stehen Kierkegaards tiefgründige Erforschung der Verzeihung und Nietzsches Charakteristik des selbstgenügsamen, verzeihungsfeindlichen ‚letzten‘ Menschen einander gegenüber (217–236) – als Vorboten einer in dieser Sache höchst ambivalenten Moderne?

K. sucht weiter nach den Wurzeln des Begriffs, und zwar in der Antike (237–265). Das griechische Denken kenne nur ein mitfühlendes Entschuldigen, nicht die Gnade der Verzeihung. Doch sieht man den Geist der Verzeihung geradezu am Erwachen: von der Verrechtlichung der Vergeltung über das Anerkennen von Entschuldigungsgründen angesichts menschlicher Defizite bis hin zur Epikie, in der sich Verzeihung zum ersten Mal als Grundorientierung zeige, und zur Haltung der Nachsicht in der Stoa. K. untersucht in schönen kleinen Studien neben philosophischen Positionen auch Rechtstexte, Gerichtsreden, Dramen, Epen und Politologien.

Wären danach vielleicht nachklassische und mittelalterliche Denker zu erwarten, mit denen das Wechselspiel von philosophisch und theologisch bestimmter Verzeihung bedacht werden könnte, ändert sich nun das Gliederungsprinzip. Es folgt die thematische Rubrik „Christentum“ (267–359). Als „Zugangsweisen zur Verschränkung von göttlicher und menschlicher interpersoneller Verzeihung“ (287) stellt K. drei Konzepte aus dem 20. Jhd. vor: K. Rahner, T. Koch und K. Løgstrup (287–296). Insgesamt möchte er untersuchen, ob durch theologisch-autoritative Konzeptionen die Spielräume zwischenmenschlichen Verzeihens erweitert oder verengt wurden (vgl. 268). Jesu Bedingungslosigkeit der Vergebung sei der Höhepunkt der Manifestationen des Geistes der Verzeihung, der kirchliche und theologische Umgang damit bleibe jedoch zumeist deutlich hinter diesem Anspruch zurück: Eine „metaphysische Hybridkonstruktion“ (285) oder ein problematisches „Interpretationskonstrukt“ (287) könne ihn entstellen. So wird die augustinische Erbsünden- und Prädestinationslehre mit K. Flasch kritisiert; besonders engagierter Kritik unterzieht K. Beichte und Ablass (320–359): Die Entstehung des Bußsakraments habe der Kirche „eine bestimmte Kontrolle über die Seelen und die Verfügung über den Geist der Verzeihung zu sichern vermocht“, und Beichte stehe unter dem Verdacht, „leichtfertig mit dem Verzeihen umzugehen“ (320). Beide Prämissen, in deren Licht sich das Kapitel entfaltet, können sich allerdings nicht auf seriöse aktuelle Sakramententheologien berufen. Was Bekenntnis und Absolution theologisch bedeuten und bewirken können, wird nicht ausreichend bedacht. Im gesamten Kapitel fällt eine kirchenkritische Position auf. Die zwei Schlusskapitel zum Lebensprojekt der Versöhnung durch Psychoanalyse/Psychotherapie (361–373) und zur Gnade im Rechtsstaat (375–389) fallen deutlich kürzer aus, sprechen aber dennoch wichtige Punkte an, die in einer umfassenden Theorie des Verzeihens nicht fehlen dürfen.

Durchgehend arbeitet K. mit der Methode, Autoren oder Themen in dichten, in sich geschlossenen kurzen Studien kritisch darzustellen. Dadurch eröffnet sich ein facettenreiches thematisches Panorama, das durch eine sinnvolle Anordnung der Kapitel auch systematisch das Denken der Verzeihung erschließt, ohne dass ein geschlossenes System entstünde. Die in einzelnen Kapiteln mitherangezogenen literarischen Zeugnisse sind sehr gelungen ausgewählt. Dies gilt insbesondere für die Dokumentation (393–466), mit der K. bewusst das Werk beschließt, weil das Zeugnis vom konkreten Leben der Verzeihung jegliche Theorie übertreffe (vgl. 29). Hier zeigt sich praktisch der für das Denken der Verzeihung konstitutive Vorzug des Einzelnen und Besonderen vor dem Allgemeinen der Theorie. Verzeihung ist nicht einfach eine abstrakt zu beschreibende Geste, sondern durch vielfältige Kontexte bedingt (vgl. 393). K. stellt ausschließlich Texte und Autoren vor, die sich mit der Frage der Verzeihung angesichts des Holocausts befassen. Zunächst thematisiert er die Problematik einer kollektiven Zuschreibung von Schuld und Verzeihung. Es folgt ein eindruckliches Panorama von Zeugnissen für den „hassüberwindenden

Blick“ (405). Der Autor schließt mit drei prominenten Fällen, anhand derer Verzeihung in der BRD kontrovers diskutiert wurde: S. Wiesenthal, A. Speer, W. Koeppen.

K. plant die Veröffentlichung einer ähnlichen Dokumentation über den Holocaust hinaus in Buchform (vgl. 393). Zu hoffen bleibt, dass er auch seine verstreut vorliegenden Ansätze einer Theorie der Verzeihung einmal in ausführlicher systematischer Form vorstellen wird. Wer Verzeihung denken möchte, wird aber auch das vorliegende Werk keinesfalls außer Acht lassen.

B. KNORN SJ

BIERI, PETER, *Eine Art zu leben*. Über die Vielfalt menschlicher Würde. München: Hanser 2013. 384 S., ISBN 978-3-446-24349-1.

Peter Bieri (= B.) verfolgt in seinem jüngsten Werk ein Projekt, das er bereits in seinem letzten Buch „Wie wollen wir leben?“ (2007) angedeutet hat. Er versucht, im Hinblick auf den Begriff der Würde eine „weitläufige Landkarte der menschlichen Existenz“ (5) zu zeichnen, so das Zitat von Pedro Vasco de Almeida Prado, welches er seinem Werk voranstellt. Der Begriff der Würde, dem insbesondere in der westlichen Welt ein großes Gewicht zukommt, ist laut B. bei genauerem Hinsehen inhaltlich vage; seine Bedeutung lässt sich nicht einfach festlegen. Anhand von Beispielen aus der Literatur und seiner eigenen Erfahrung versucht B., in seinem Werk als behutsam analysierender Betrachter von konkreten Lebenssituationen den Begriff „Würde“ aus seinen vielfältigen Anwendungen heraus zu verstehen (B. spricht von einem „Geflecht von Erfahrungen“ (14), die wir mit dem Begriff der Würde verknüpfen). Durch dieses Vorgehen, das an Wittgensteins Methode, durch eine Analyse des alltagssprachlichen Gebrauchs eines Begriffs Klarheit über diesen zu erlangen, erinnert, will B. „begriffliches Licht“ (11) in diese wichtige Erfahrung des menschlichen Lebens bringen. B. verfasst dezidiert keine metaphysische Abhandlung über Würde als intrinsische Eigenschaft oder Wesensmerkmal des Menschen. Es geht ihm um begriffliche Klärung, nicht um das Erstellen einer Theorie der Würde oder einer begrifflichen Definition. Dabei behauptet der Autor nicht, eine vollständige und abgeschlossene Darstellung des Begriffs der Würde in allen Facetten zu geben, sondern sein Ziel besteht darin, die Leser in seine „Gedankengänge zu verwickeln“ (17). „Würde“ ist keine eindeutig zu bestimmende intrinsische Eigenschaft im Sinne eines Anrechts auf eine bestimmte Art der Achtung und Behandlung, sondern eine „Art zu leben“, eine Lebensform.

Wenn Würde dennoch nicht angetastet werden darf, also etwas Schützenswertes ist, dessen Verlust für den Menschen einen Makel, ein existentielles Problem darstellt – was ist sie dann genau? Was macht ihren Verlust so bedrohlich? B. bezeichnet Würde als „existentielle Antwort auf die existentielle Erfahrung der Gefährdung [des Lebens, d. Rez.]“ (15). Das Leben ist – aufgrund seiner verschiedenen Gefährdungen und Herausforderungen – insgesamt eine Herausforderung. Würde ist eine Art zu leben, deren Kern darin besteht, in jeder möglichen Situation sagen zu können: „Ich nehme diese Herausforderung an.“ (15) Sie ist damit für B. immer eng verbunden mit dem Begriff der Selbstbestimmung, ohne die für ihn letztlich ein Leben in Würde nicht möglich ist. Auch wenn sich B. vorstellen kann, dass es andere Kulturen gibt, in deren Rahmen sich andere Erfahrungen, Bedrohungen und Herausforderungen stellen bzw. diese anders bewertet werden, nimmt er dennoch an, dass Würde, verstanden als eine Art und Weise zu leben, nicht eine unter vielen möglichen ist, sondern dass sich Formen der Würde, wie er sie beschreibt, in allen Kulturen finden lassen. Um zu sehen, worin die wesentlichen Gefährdungen des Lebens bestehen und wie die Lebensform der Würde auf diese eine Antwort geben kann, ist es vonnöten, das menschliche Leben insgesamt in den Blick zu nehmen, gleichsam als „Vergewisserung über das menschliche Leben insgesamt“ (15).

Die Lebensform der Würde fächert sich für B. in drei Dimensionen auf, die sich gedanklich unterscheiden lassen, sich aber in der konkreten Erfahrung gegenseitig durchdringen. Deutlich werden diese aus dem Zusammenhang von Würde und Selbstbestimmung. Zunächst stellt sich die Frage nach Wahrung oder Verlust meiner Würde im Verhalten der Mitmenschen zu mir. Hier geht es in erster Linie um Selbstbestimmung als Freiheit von äußeren Abhängigkeiten und Zwängen. Nimmt man einem Menschen die