

Das Fazit: W. führt kraftvoll und nuanciert in die reichhaltige Landschaft juristischer Literatur der NS-Zeit ein: Radikale Befürworter, Verstärker und wissenschaftliche Absegner der NS-Rechtspolitik stehen vorsichtigeren, zurückhaltenderen Autoren gegenüber (48, Anm. 22; 49, Anm. 26). Nachdem dieses Verhältnis von Naturrecht (mit seinen Versionen) und NS-Ideologie noch nicht gründlich genug untersucht war, hat W. die Erkenntnis über Entlehnungen und Absagen ein wichtiges Stück vorangetrieben. Die von W. bearbeitete Stoffmenge ist enorm; den Urteilen W.s stimme ich, mit den oben gemachten Anfragen, weitgehend zu. Der Ton W.s ist gelegentlich ein wenig emotional-ablehnend, was zur Lebendigkeit des Traktats beiträgt, etwa gegenüber dem später in Würzburg tätigen Günther Küchenhoff (23 f.). Trägt W., der ja eine Zeit lang in Würzburg tätig war, hier noch eine Fehde aus? Dass Küchenhoff in Gewissensfragen den Führerbefehl an das Rechtsgewissen des Volks binden wollte (51, Anm. 28), verschweigt W. nicht. Wie sollte dies vor sich gehen, und wer sollte die Übereinstimmung oder die Differenz feststellen und wer Volksgewissen gegen Führerwillen durchsetzen? Es bleiben auch hier zahlreiche Fragen offen!

N. BRIESKORN S. J.

VERNUNFT UND GLAUBE. Perspektiven gegenwärtiger Philosophie. Herausgegeben von *Hanns-Gregor Nissing* (Wortmeldungen; 10). München: Institut zur Förderung der Glaubenslehre 2008. 200 S., ISBN 978-3-936909-10-4.

Der vorliegende Sammelbd. beleuchtet unter verschiedenen Perspektiven das Thema ‚Vernunft und Glaube‘, das seit der Regensburger Rede von Papst Benedikt wieder verstärkt in den Blickpunkt des öffentlichen Interesses getreten ist.

Die Aufsatzsammlung beginnt mit drei Beiträgen aus metaphysischer Perspektive. *H. Seidl* erörtert Möglichkeiten der Wiedergewinnung einer Ersten Philosophie auf realistischer Basis, da ein metaphysischer Realismus s. E. konstitutiv ist für jede echte Form von Religion. Wesentlich für seinen realistischen Ansatz ist „die Hervorhebung des intelligiblen Seins der Dinge als erster evidenter Voraussetzung aller Erkenntnis“ (11). Kritisch setzt er sich mit dem Versuch einer christlichen Realphänomenologie auseinander sowie einer Begründung der Ontologie mittels der Analyse ontologischer Strukturen. Der von ihm vertretene Realismus, so betont er ausdrücklich, sei kein naiver Realismus. Denn der Vorrang des Dings vor dem Denkinhalt besage nicht, dass alles, was uns in der Erfahrung begegne, real so ist, wie es uns erscheint. Vielmehr erfordere das inhaltlich Erfahrbare eine kritische Prüfung, bis es zur identischen Angleichung des Erkenntnisinhalts mit dem intelligiblen Wesensgehalt der Dinge kommen könne. Gleichwohl gilt: „Die Voraussetzung dieses Erkenntnisprozesses ist das formale Sein des Dinges, das vom Beginn an dem Intellekt bewußt ist, mag ihm auch anfänglich das Wesen des Dinges noch unbekannt sein“ (35).

*U. Meixner* interpretiert die *secunda via* des Thomas von Aquin mit den Mitteln der analytischen Philosophie als „Kausalmetaphysik“ (37), die in rationaler Argumentation eine „nichtphysische Verursachung von Physischem“ (12) erschließt. Meixner spricht bezüglich der Argumentation des Thomas in der *secunda via* von einer rationalen Indikation der Existenz Gottes. Es handelt sich hier, wie Meixner erläutert, um keine ‚probatio‘ im Sinne einer ‚demonstratio‘, sondern eben um eine ‚indicatio‘, ein „Weisen in Gottes Richtung“ (49). Wenn man in die Richtung einer offenbar tatsächlich vorhandenen ersten Ursache schaue, dann habe man dadurch einen gewissen Hinweis auf die Existenz Gottes. Das sei durchaus nicht nichts, sondern mehr, als man gemeint hat, sich nach Kant noch erhoffen zu dürfen. Man würde den Rahmen des Rationalen allerdings verlassen, wenn man beanspruchte, Beweise für Gott zu haben, und ebenso würde man mit einem solchen Anspruch den Rahmen des rechten Verhältnisses zu Gott verlassen. Denn „ein bewiesener Gott wäre nicht unser Gott“ (50).

*W. Löffler* vergleicht zwei Argumente für die Existenz Gottes, das sog. ‚Intelligent Design‘-Argument und das Urknall-Argument, und kommt dabei zu dem Schluss, dass das erstgenannte Argument als Argument für die Existenz Gottes sicher untauglich ist. Denn alles, was man hier über Gott und seine Weisheit als ‚Designer‘ zu erkennen meint, stamme „in Wahrheit nicht aus dem Argument, sondern aus den schöpfungstheologischen Hintergrundüberzeugungen seiner Vertreter“ (62). Anders ist es nach Löffler bei

dem letztgenannten Argument: Es lasse sich durchaus plausibel machen, dass am Anfang des Universums sämtliche innerweltlichen Erklärungsketten in einem einzigen Punkt zusammenlaufen, und es sei auch plausibel zu machen, diesen Beginn auf eine außerweltliche Ursache zurückzuführen. Erhellend sind auch die sechs allgemeinen Anforderungen an Argumente für die Existenz Gottes, die Löffler nennt, nämlich 1. ‚Empirischer Ausgangspunkt, 2. Weltanschaulicher Rahmen der Argumentation, 3. Plausibler Abbruch des Erklärungsregresses, 4. Klärung der Eigenschaften Gottes, 5. Einzigkeit des erwiesenen Gottes, 6. Logische Schlüssigkeit, wengleich nicht ‚Beweisbarkeit‘.

Der zweite Teil, der mit ‚Anthropologie‘ überschrieben ist, enthält zwei Beiträge. Im ersten Beitrag widmet sich *K.-H. Nusser* dem Problem des Personbegriffs. Im Rückgriff auf Thomas von Aquin betont er, wirklich gegeben sei die Person offensichtlich in der Weise eines genetischen Kontinuums. Denn „seltsam wäre die Vorstellung, die Vernunft trete erst sekundär und nachträglich zum einzelnen hinzu“ (82). Zudem wäre es falsch und verhängnisvoll, auch in Anbetracht des realen Vernunftwesens insgesamt, die Personqualität von den wechselseitigen Anerkennungsleistungen einiger Menschen, die bereits Bürgerrechte haben, abhängen zu lassen, wie das bei interaktionistischen Persontheorien der Fall ist. Denn die Versuchung eines ideologischen Perfektionismus wäre viel zu groß, vielen scheinbar zu kranken, zu alten oder zu unentwickelten Menschen die Personwürde abzuerkennen. Sachlich überzeugend ist für Nusser nur, „bereits dem Embryo die Schutzwürdigkeit der Person zuzuerkennen“ (ebd.). Nur in diesem Fall sei man vor Missbrauch gefeit. Nicht überzeugend ist für Nusser Spaemanns Ersetzung der individualisierenden Seele als Form des Leibes, die die ontologische Basis der Person darstellt, durch die These von der menschlichen Personalität als Paradigma des Seins. Denn in Spaemanns Theorie führten, wie Nusser kritisch bemerkt, „der Ausgang vom Traum und der Übergang in die Realität des Wachzustands durch das Resultat einer dialogischen Situation in die Nähe des Mißverständnisses, Person als Resultat von Anerkennungsverhältnissen zu verstehen“ (ebd.).

Im zweiten Beitrag diskutiert *E. Zwierlein* Spaemanns Überlegungen zu einem ‚letzten Gottesbeweis‘ auf dem Hintergrund des pascalschen Arguments der Wette. Pascal hatte in diesem Argument die Legitimität des Glaubens an Gott damit begründet, dass der Erwartungswert des Gewinns, der durch Glauben an Gott erreicht werden könne, stets größer sei als der Erwartungswert im Fall des Unglaubens. Spaemann hingegen setzt bei Nietzsches Destruktion des Wahrheitsbegriffs ein und geht von folgender Alternative aus: Entweder nehmen wir uns als freie Menschen ernst und glauben, dass wir in der Welt wahrheitsfähige Menschen sind. Dies aber setzt den Glauben an Gott voraus, bei dem im Sinne des *futurum exactum* „das Gegenwärtige als Vergangenheit des künftig Gegenwärtigen stets wahr ist und bleibt“ (14), oder wir streichen mit der Idee Gottes auch die Idee des Menschen durch, die wir von uns haben. Zwierleins These ist es nun, statt eines Gottesbeweises gehe es Spaemann wohl eher um eine Wette im Sinne Pascals, die von dem Interesse bestimmt ist, „die Wahrheitssuche als nicht prinzipiell sinnloses Projekt anzusehen“ (97). Allerdings werde die ‚Wette‘ bei Spaemann nicht mit den Mitteln eines probabilistischen Kalküls rekonstruiert. Es gehe vielmehr um eine fundamentale Wahl. In einem kognitiven Niemandsland, wo Argumente zuletzt nicht mehr entscheiden, müsse man „einen persönlich bindenden Schritt wagen, bevor uns die Dinge im Lichte unserer Wahl ihre eigentümliche Klarheit schenken“ (97 f.). Zwierlein spricht in diesem Zusammenhang von einer Grundsicht, die man als Metaphysik bezeichnen könne.

Der dritte Teil des Sammelbds. ist überschrieben mit ‚Weisheit, Bildung, Tugend‘. *B. Wald* beschreibt hier zunächst die Philosophie von Josef Pieper als ‚Positive Philosophie‘. Piepers Philosophieren ist ihm zufolge dem Denken des späten Schelling verwandt, der sich von einer reinen Vernunftwissenschaft abgegrenzt habe, die seit Kant die deutsche Philosophie bestimmte. Das Positive aller Erfahrung versteht Schelling als unableitbaren Anfang der Erkenntnis, der keinerlei Begründung fähig ist. Diese Neubegründung der Philosophie als Wirklichkeitswissenschaft erlaubt ihm einen Brückenschlag zur älteren Philosophie der Antike und des Mittelalters und bildet zugleich das Fundament für eine zur Offenbarung hin offene Philosophie. Dasjenige, was Pieper mit Schellings positiver Philosophie verbindet, sieht Wald vor allem in der These, dass „der

Wirklichkeit der Primat vor der logischen Denkmöglichkeit zukommt“ (109). Diese Wiederherstellung des Primats der Wirklichkeit vor der Denkmöglichkeit bildet ihm zufolge auch „die Grenzscheide zwischen einer von der spätmittelalterlichen Theologie abhängigen Philosophie, die im Deutschen Idealismus den spekulativen Erkenntnisanspruch auf die Spitze getrieben hat, und dem bescheideneren Selbstverständnis der modernen Philosophie“ (110), für das Pieper steht und das sich dadurch auszeichnet, dass es um einen neuen Zugang zu Aristoteles und Thomas bemüht ist.

Mit der Frage nach ‚Philosophie und Bildung‘ befasst sich *T. Kinzel*, der zur Beantwortung dieser Frage Überlegungen von Newman und Pieper heranzieht. Beide erinnern ihm zufolge deutlich daran, „daß es die Aufgabe einer philosophisch fundierten Universitätsbildung ist, grundsätzlich keinen denkbaren Aspekt der Wirklichkeit aus der Erörterung auszuschneiden“ (126). Es gehe vielmehr darum, einen Denkraum zu eröffnen, der die Wirklichkeit ohne ideologische Scheuklappen und Polarisierungen in den Blick nimmt. Allerdings stehen manche Überlegungen Piepers, wie der Herausgeber mit Recht in der Einleitung bemerkt, in deutlichem Kontrast zu den aktuellen universitären Gegebenheiten, so etwa die Feststellung, es sei ein Verrat am Akademischen, wenn dieses nicht auf ‚die Verehrung vor allem des Seienden selbst‘ gegründet sei. Noch bedenklicher erscheint Piepers Verteidigung des elitären Anspruchs des Akademischen, die, wie Kinzel zu Recht schreibt, „in ein Minenfeld hineinführt“ (125), vor allem, wenn man die Erläuterung Piepers hinzunimmt, der Begriff des Akademischen sei ein undemokratischer Begriff. Dennoch hält Kinzel Newmans und Piepers Überlegungen für wichtig als Plädoyer für eine philosophische Bildung, die auch im akademischen Raum ihren Ort haben muss.

*V. Nemoianu* stellt schließlich in seinem Aufsatz ‚Imperfection and hope‘ eine Verbindung der von Josef Pieper wiederentdeckten Tugendlehre mit der modernen Literatur her. Für Nemoianu sind es die Wechselwirkungen von Unvollkommenheit und Hoffnung, die die unverzichtbare Grundstruktur der Weltliteratur ausmachen. In unmittelbarer Parallele zu dieser Grundstruktur sieht er nun Piepers Interpretation der Hoffnung als Haltung, die dem Menschen als *homo viator* am meisten entspricht. Denn sie besagt zugleich eine Abwesenheit der Erfüllung und eine Hinordnung auf die Erfüllung und ist mithin „in der Mitte zwischen den falschen Extremen der Vorwegnahme und der Verzweiflung angesiedelt“ (17).

Der vierte Teil ist überschrieben mit ‚Herausforderungen der Moderne‘. Diesen Herausforderungen sind drei Beiträge gewidmet. *J. Splett* befasst sich mit dem Problem der Christlichkeit des hegelschen Denkens. Als problematisch erachtet er an Hegels Ansatz zunächst die Umdeutung des Bösen, das für Hegel ein Zustand ist, den es aufzuheben gilt. Splett hingegen betont, das Böse sei keineswegs nur das, was nicht bleiben soll, sondern das, was überhaupt nicht und unter keiner Bedingung sein soll, und das, auch wenn es geschehen ist, niemals hätte geschehen dürfen. Weiterhin vermisst er bei Hegel einen positiven Begriff von Vielheit bzw. Andersheit. Ein solcher Begriff ist s. E. „letztlich nur in Personal-Kategorien möglich“ (154), und zwar derart, „daß das personale Subjekt sich selbst als Zweiten (Anderen) denkt, als Du, als angeblickt. Noch deutlicher: als bejaht, sich verdankend“ (155). So gesehen bedeutet Seinsvollzug für Splett Sich-Verdanken bzw. Sich-Entgegennehmen. Eine solche Perspektive scheint Hegel völlig fremd zu sein. Er stellt sich zwar „mit äußerster Selbstrücknahme in den Dienst des Absoluten“ (161), doch schlägt eben dies in Aneignung um, der es um eine Aufhebung in das Ganze geht. Faktisch stellt Hegels System nach Splett einen einzigen großen Monolog dar, der sich, da er auf einen kohärenztheoretischen Wahrheitsbegriff gegründet ist, nicht widerlegen lässt. Was bei Hegels monologischem System logisch verknüpfter Sätze auf der Strecke bleibt, ist eine Philosophie, die die Freiheit zu ihrem Recht kommen lässt, die in der Lage ist, das Geheimnis so zu denken, dass es Geheimnis bleibt, und der Wirklichkeit des Opfers als dialogisch-personalem Geschehen gerecht zu werden vermag.

*H. Zaborowski* geht der viel verhandelten Frage nach, wie Heideggers Verhältnis zum Christentum und zum positiven Glauben verstanden werden müsse. Heideggers bleibendes Verdienst sieht er darin, erkannt zu haben, dass Glauben und Philosophieren nicht einfach zwei Verhaltensweisen des Menschen sind, deren Verhältnis ohne Probleme mit Hilfe einer „Aufgaben- oder Regionenbestimmung“ (184) geklärt werden

könnten, sondern dass es sich hierbei auch um unterschiedliche Vollzüge und Existenzweisen handelt, deren Differenzen nicht zu übersehen sind. Allerdings hat Heidegger nach Zaborowski über weite Strecken seines Denkwegs diese Differenz auch überbetont, nämlich „in einer Weise, die bloß voraussetzen scheint, aber nicht wirklich begründet, daß ein Miteinander von Glauben und Philosophieren als Weisen menschlicher Existenz nicht möglich ist“ (ebd.). Eine Rolle mag hier die Ablehnung der neuscholastischen Indienstnahme der philosophischen Vernunft für die Philosophie gespielt haben und der Einfluss der vor allem von Luther herkommenden theologischen Tradition. Beide Theorietraditionen haben sich wohl dahingehend ausgewirkt, dass Heidegger die Möglichkeiten einer wirklichen Beziehung von Philosophie und Theologie nicht gesehen hat. Eine solche Möglichkeit scheint sich freilich in Heideggers Aussagen aus den 1960er Jahren anzudeuten. Diese Möglichkeit wurde sowohl von der Philosophie als auch von der Theologie der zweiten Hälfte des 20. Jhdts. und des beginnenden 21. Jhdts. aufgegriffen und weiterentwickelt. Dies geschah nach Zaborowski „nicht zuletzt unter dem Einfluß der Vorlesungen des frühen Heidegger, in der bei aller Ambivalenz seines Zugangs die Möglichkeit eines philosophischen Zugangs zum Glauben, der die ‚Eigendimension‘ des religiösen Lebens achtet und anerkennt, wie auch die Möglichkeit eines Philosophierens aus der christlichen Faktizität deutlich wird“ (ebd.).

Den Sammelbd. beschließt ein Beitrag von *B. Irlenborn* zu Habermas' Religionstheorie. Zu Recht weist Irlenborn darauf hin, man müsse sich klarmachen, dass die Offenheit des habermasschen Ansatzes für semantische Ressourcen des christlichen Glaubens „im Kontext gegenwärtiger deutschsprachiger Philosophie sicherlich eher die Ausnahme als die Regel darstellt“ (193). Er nennt sodann vier Punkte, die die hohe Anschlussfähigkeit der habermasschen Position für eine christliche Selbstvergewisserung im Kontext der heutigen säkularen und pluralistischen Gesellschaft belegen, nämlich „1. Die erkenntniskritische Konzeption einer sich als fallibel, wohl aber nicht als defaitistisch verstehenden Vernunft. 2. Die religionsphilosophische Aufforderung zur Lernbereitschaft der Philosophie gegenüber religiösen Überlieferungen. 3. Das hermeneutische Plädoyer für eine nicht nur einseitige, sondern kooperative Übersetzung semantischer Potenziale religiöser Überzeugungen in eine säkulare Sprache. 4. Die rechtsphilosophische Verhältnisbestimmung zwischen säkularem Staat und Religion als Partnerschaft zweier getrennter, jedoch komplementär aufeinander angewiesener Bereiche“ (194). Irlenborn will natürlich nicht leugnen, dass Habermas' Konzept auch eine Reihe von Fragen aufwirft – er verweist u. a. auf die Frage nach Bedeutung, Umfang und Grenzen des Begriffs ‚Übersetzung‘ –, aber er betont doch zugleich, dass dieses Konzept „gerade aus christlicher Sicht eine höchst bedeutsame und anregende Diskussionsgrundlage für die gegenwärtige Bestimmung des Verhältnisses von Glaube und Vernunft darstellt“ (195).

Versucht man ein abschließendes Fazit, so wird man sagen können, dass der vorliegende Sammelbd. einen guten Einblick in die gegenwärtigen Bemühungen einer christlichen Philosophie gibt. Ohne Zweifel ist die thematische Bandbreite der einzelnen Beiträge beträchtlich. Auch methodisch sind durchaus unterschiedliche Tendenzen erkennbar. Deutlich wird dies etwa bei den metaphysischen Beiträgen. In der Einleitung weist der Herausgeber darauf hin, bei dem vorliegenden Sammelbd. handle es sich um einen ‚Werkstattbericht‘, der nur ein erstes Wort, einen Auftakt für ein philosophisches Gespräch darstelle. Man darf auf die Fortsetzung dieses philosophischen Gesprächs gespannt sein.

H.-L. OLLIG S. J.

FREIHEIT IN PHILOSOPHISCHER, NEUROWISSENSCHAFTLICHER UND PSYCHOTHERAPEUTISCHER PERSPEKTIVE. Herausgegeben von *Emmanuel J. Bauer*. München: Fink 2007. 262 S., ISBN 978-3-7705-4452-3.

Der Bd. ist ein interdisziplinärer Beitrag zur aktuellen durch die Neurowissenschaftler Gerhard Roth und Wolf Singer ausgelösten Debatte über die Freiheit; er geht zurück auf ein Symposium anlässlich des 100. Geburtstags von Viktor E. Frankl am Fachbereich Philosophie der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Salzburg im Herbst 2005. Schwerpunkt, so betont der Herausgeber, soll nicht eine von den Ergebnissen der