

wickeln, und man kann schließlich die These vertreten, dass die Philosophie selbst unter den Bedingungen des nachmetaphysischen Denkens „ihre eigene Limitierung in der Anerkennung eines theologischen ‚Anteils‘ an der gemeinsamen Vernunft eingestehen muss“ (8). Ein weiterer Problemkern, auf den die Herausgeber hinweisen, ist die Frage, inwieweit religiöse Überzeugungen als vernünftige Argumente in einer säkularen Öffentlichkeit geltend gemacht werden dürfen oder nicht doch der Übersetzung in eine säkulare, nicht an religiöse Voraussetzungen gebundene Sprache angewiesen sind.

Von Habermas sind ohne Zweifel vielfältige Anregungen für den gegenwärtigen Religionsdiskurs ausgegangen. Auch wenn der vorliegende Sammelbd. nicht den Anspruch erhebt, diese Anregungen umfassend zu dokumentieren, gibt er doch immerhin einen Einblick in die weitverzweigte Diskussion, die von einem Denker angestoßen worden ist, der, obwohl „religiös unmusikalisch“, um Fairness gegenüber der Religion bemüht ist und sich wohlthuend von den Vertretern eines populistischen und aggressiven Atheismus unterscheidet, die sich neuerdings lautstark zu Wort melden. H.-L. OLLIG S. J.

MÜLLER, KLAUS, *Glauben – Fragen – Denken; Band II: Weisen der Weltbeziehung*. Münster: Aschendorff 2008. XXIV/864 S., ISBN 978-3-402-00421-0.

Band 2 der Lehrbuch-Trilogie zur Christlichen Philosophie von Klaus Müller (= M.) führt, wie bereits im ersten Bd. angekündigt, nicht zu neuen oder spezifischeren Themen, sondern vertieft dessen Basisprogramm auf Master- bzw. Diplomebene. War im Bachelor-Kurs die Sprachphilosophie eigener Gegenstand, so tritt nun an deren Stelle im Master-Studiengang die Ontologie – ein Unterschied besteht sonst nicht in den Themen, sondern in den gewählten „Zugriffsperspektiven“ (XXIII). Der aktuelle Bd. gliedert sich in drei Hauptblöcke mit den Titeln *Wissen und Wahrnehmen* (1–259), *Verstehen, Handeln und die Einheit der Vernunft* (261–592) und *Ontologie* (593–854); ein Personenregister beschließt ihn (855–864).

M. macht dem Leser bereits auf den ersten Seiten deutlich, dass er die Grundlagen „christlicher Philosophie“ als „theologischer Propädeutik“ dezidiert in aktueller Perspektive und damit nicht nur als theoretische Grundlagenvermittlung, sondern auch als Reflexion über die Probleme unserer Zeit versteht (3–6). Das Bedürfnis nach Philosophie entspringt heute einer profunden, in ihrer Radikalität noch nicht da gewesenen Vernunftkrise, welche die herkömmlichen Begründungsformen wie Tradition, Reflexion der Lebenspraxis oder Wissenschaft überwindet – trotz der zeitgenössischen „Neubesinnungen“ auf diese Dimensionen durch Wittgenstein, Lukács und Heidegger (6–8). So setzt der Autor mit epistemologischen Grundreflexionen ein und erreicht das Ergebnis, dass sich ein Wissensanspruch nur dann rechtfertigen lässt, „wenn die fundierenden Gründe für Wissen nicht mehr selbst den Charakter von Wissen haben, wenn also wahre Überzeugung als hinreichende Bedingung für Wissen anerkannt wird“, da man sonst dem infiniten Begründungsregress nicht entgeht (26). Damit können sich „Wissen“ und „Glauben“ nicht im Gewissheitsgrad unterscheiden; „Wissen [kann also] nicht ‚härter‘ sein als Glauben“ (32, 36). Ihren Wissenschaftscharakter erhält die Theologie dagegen „von der Annahme einer sie begründenden Wirklichkeit her“ (36); darüber hinaus sind auch die Einzelwissenschaften „nicht unabhängig von so genannten ‚Paradigmen‘“ (37). Schließlich individualisiert M. die Mystik als „epistemische Einstellung“ – historisch-systematisch sei sie niemals etwas anderes gewesen (39–46) –, insofern sie als „Konsequenz einer philosophischen Grundentscheidung“ für die „Autonomie der menschlichen Vernunft“ interpretiert werde. Deshalb sei es auch in der Neuzeit folgerichtig, dass in „dem Augenblick, in dem die Autonomie des Menschen ernsthaft Thema der Philosophie wurde, [...] notwendig eine spekulative Mystik auftreten“ musste (44). Es ist überhaupt die Stärke des vorliegenden Lehrbuchs, solche Zusammenhänge aufzuzeigen und damit geistesgeschichtliche Kontinuitäten einsichtig zu machen, welche gerade im theologischen Kontext zu einem neuen und konstruktiven Verständnis der modernen Philosophie führen.

Im zweiten Kap. des ersten Teils erörtert der Autor das *Philosophieren aus der Vernunftform* „Wissenschaft“ (47–121), worunter er den analytischen Ansatz, der mit Wittgenstein anhebt, versteht. Dieser wird u. a. auf *Biblisches und Theologisches* wie das Sa-

kramentsverständnis oder die Gleichnistheorie appliziert (94–102). Es ist sodann die Rationalitätskritik von Popper, Albert, Lakatos oder Feyerabend, die paradoxerweise zu einem letzten „Subjektgedanken“ weitergeführt werden kann, wenn an ihr, wie dies M. tut, die subjekttheoretische Letztbegründung im Modus der „Selbstvollendung als Selbstüberwindung“ durchgeführt wird (120). Damit ist der Autor bei der Frage nach dem „Grund“ angelangt (123–209), der nicht prinzipiell, also „fundamentalistisch“, ausgeschlossen werden dürfe: „Dann verkehrt sich nämlich genau diese [den Grund ausschließende; M. K.] Position selbst strukturell in eine fundamentalisierende Attitüde, tut also genau das, was sie den auf Begründung beharrenden Fundamentaltheologien vorwirft“ (129). Gerade dieses Kap. macht die metaphysische Dimension der subjekttheoretischen Letztbegründung und mithin des philosophisch-theologischen Programms M.s deutlich. So beobachtet er selbst irritiert, dass „die religionswissenschaftlichen und philosophischen Vorbehalte gegen Begründungsgedanken längst Verstärkung aus dem Lager der Theologie selbst erhalten“ (132), nicht zuletzt von Ratzinger selbst (133f., 136) – M. nimmt darin einen „[f]ideistische[n] Zirkel“ wahr, dem er gerade durch sein subjekttheoretisches Letztbegründungsprogramm in transzendental-starker Weise begegnen möchte. Darin wird der „Begriff des Unbedingten schon vor seiner Ingebrauchnahme für die Bestimmung des Grundaktes praktischer Vernunft“ stabilisiert, wobei diese Weise von Weltbeschreibung „transzendentallogisch untrennbar“ an „das Auftreten [...] von Selbstbeschreibungen als Bedingung ihrer Möglichkeit gebunden ist“ (149). Gleichzeitig wird der Letztbegründungsdiskurs in seiner historisch-diachronen Bedeutung von Augustinus bis Husserl entfaltet, und es werden zudem die „kontrafaktische[n] Erstphilosophien“ wie diejenige von Levinas, aber auch ästhetische Ansätze einbezogen (163–181). Eine weitere Variante „kontrafaktischer Erstphilosophie“ ist der Ansatz des „schwachen Denkens“ (*pensiero debole*) Gianni Vattimos, der eben religiöse Letztbegründung unter dezidiert – und von M. als gefährlich eingeschätzter – „Abschwächung starker Geltungsansprüche“ durchführt (183), dieses Programm dabei ausdrücklich mit dem christlichen „Kenosis“- und „Liebe“-Gedanken in Verbindung bringend. An allen „kontrafaktischen Erstphilosophien“ weist der Autor jedoch auf, dass sie „von einer ihrerseits nicht nochmals zu hintergehenden – also erstphilosophischen – Bedingung ihrer Möglichkeit zehr[en]“, was aber gleichzeitig „aufs Unmittelbarste“ aus dem „Selbstverständnis christlicher Theologie“ resultiere (187), weswegen folgerichtig am Ende des „Gründespiel[s]“ das Thema *Theologie und Letztbegründung* ausführlich behandelt wird (188–209). Damit ist der erste Teil aber noch nicht beschlossen: Die Stärke der durch den Autor vorgenommenen Einführung in die „christliche Philosophie“ liegt darin, ihre Ergebnisse stets nochmals aktuell und kritisch herauszufordern: hier anhand ihrer Spiegelung an der „völlig neuen Herausforderung“ durch *Cyberworld und Technotheologie* (211–259). In diesen Phänomenen wirke hintergründig die „Homo perfectus“-Theorie, wodurch M. eine wesentlich tiefere Analyse vorlegt als die üblicherweise theologischerseits geäußerte Kritik der Leibfeindlichkeit oder Misanthropie (248f.). Die in diesem Sinne aufzeigbaren Giordano Bruno-Motive lassen sich dann als „Techno-Magie“, „Zeichen-Alchemie“ und „theotechnische Kabbala“ interpretieren, womit M. eine nicht nur begrifflich innovative Interpretation von aktuellen Herausforderungen in geistesgeschichtlicher Tiefe vorlegt. Gleichzeitig verweisen diese Analysen auf die Ontologie-Abschnitte sowohl des vorliegenden zweiten als auch des folgenden dritten Bds. (258).

Gemäß der im ersten Bd. der Lehrbuch-Trilogie entwickelten Systematik werden die epistemologischen Ausgangsthemen im zweiten Teil dieses zweiten Bds. nun hermeneutisch, ethisch und ästhetisch vertieft. Dieser beginnt, ganz M.-typisch, mit einem seiner zahlreichen bündigen Sätze, mit denen er allen begegnet, die philosophisches Geschäft in der Theologie ablehnen: Christliche Theologie sei „Rede davon, dass Gott geredet hat, und die Rede von dem, was er geredet hat. [...] Bedeutung kommt durch Deutung zustande“ (263), wobei die hermeneutische Dimension der Theologie sofort mit Schleiermacher als ethische Dimension vorgestellt (264, 303–321) und die notwendige Einheit von theoretischer und praktischer Vernunft ästhetisch reflektiert wird (266, 553–592). Die Hermeneutik wird einerseits historisch-diachron (267–302), andererseits systematisch-synchron als *Vernunftform* entwickelt (323–366), bevor sie dann durch ihr subjek-

tivitätsdekonstruktives, noch bei Gadamer vorherrschendes Potenzial hindurch zur ricœurschen Perspektive geführt wird, „[v]erstehendes Handeln“ als ethische Perspektive, als „Besonnenheit“ und damit als „Dienst einer Philosophie des gebrochenen, vermittelten Subjekts“ zu erfassen (399). Dies eröffnet dann auch insofern die theologische Perspektive, als „das gebrochene Subjekt das Abenteuer, von sich weg zu gehen, sich zu verlieren an das Andere, um aus ihm verwandelt und refiguriert trotzdem als es selbst geworden zurückzukehren, wohl nur unter dem Schirm wenigstens eines Gottesgedankens wirklich wagen kann. Und vielleicht sogar nur unter dem Schirm des Gedankens von einem Gott, der einen solchen Weg selbst gegangen ist“ (400). Dieses Ergebnis wird auf den Diskussionsstand *postmoderner Theologien* appliziert (401–404), um dann von ihm, wie sich bereits aus der Gedankenführung ergeben hat, zur Ethik überzuleiten.

Die ethische Reflexion (405–484) geht vom Bewusstsein aus, dass „ein einfacher Rückgriff auf früher entwickelte ethische Konzepte den Herausforderungen der Gegenwart in keiner Weise gewachsen ist“ (408), wenn dies auch keinesfalls dazu berechtigt, diese einfach beiseitezuschieben. Im Gegenteil, M. stellt die Ethik in philosophisch-theologischer Perspektive gerade im Spannungsfeld der beiden „Konstanten“ Aristoteles und Kant dar (411, 429–484), das durch fundamentalethische Grundüberlegungen, Begriffsklärungen und alle von einem philosophisch-theologischen Lehrbuch erwarteten Grundinformationen vorbereitet wird (412–428). Natürlich würde es dem m.schen Stil wie auch der Gewissenhaftigkeit seines Lehrbuchs widersprechen, beschränkte er sich auf die Beschreibung dieser beiden Positionen ohne deren historische Einordnung (insbes. Platon) bzw. systematisch-argumentative Kontextualisierung (insbes. die Libertarismus-Kommunitarismus-Debatte, Utilitarismus, Diskursethik). Vor allem in Auseinandersetzung mit der Diskursethik macht der Autor den „fundamentalen Defekt[] in der Begründungsleistung“ ausfindig (482), welcher darin bestehe, dass diese von einer gewissen idealen Situation ausgehe, die aber *de facto* nicht gegeben sei. Dieses Bewusstsein deckt M. dann bei Apel selbst auf: So gestehe dieser nicht nur auf dem Weg in das „utopische“ Ideal strategisches Handeln durchaus zu; ebenso wenig komme seine Diskurstheorie mit den Phänomenen von Schuld und Tod zurecht. „Liegt nicht genau darin die Ohnmächtigkeit der idealen Kommunikationsgemeinschaft gegenüber den realen nicht-idealen, also strategisches Handeln erfordernden, Situationen, dass es aufgrund der Verfasstheit des Menschen kommunikativ gesehen ausschließlich nicht-ideale Situationen geben kann“ (483)? Gleichermaßen sei die Diskursgemeinschaft nicht von der Hypothese eines „allmächtigen Lügengeist[s]“ gefeit, weswegen sie die Letztbegründungsleistung unmöglich aufbringen könne, sondern dagegen selbst – gemäß der Strategie des Autors, die Problematik philosophischer Positionen gerade in deren Durchgang und Durchdenken bis zu ihren letzten Konsequenzen aufzuzeigen – das „unvertretbare Subjekt“ fordere (483).

Nach diesem Ethik-Durchgang anhand seiner historischen Hauptpositionen wendet sich der Blick in die nachidealistische Gegenwartsphilosophie, die sich auf Sprache und Gesellschaft als jene Referenzpunkte bezieht, die „am unmittelbarsten als etwas Allgemeines und das Denken Verbindendes noch zur Verfügung standen“ (485). Im ersten Fall, der Gesellschaftskritik, spaltet sich das Feld in die Kritik von ‚links‘ wie von ‚rechts‘ auf (485–520, 521–538), wobei für erstere Position die Theorien Horkheimers, Adornos, Benjamins, Blochs, Arendts und Habermas’ dargestellt werden, während bezüglich letzterer hingegen auf de Bonald, de Maistre, Cortés, Schmitt, aber auch auf Lübke und Spaemann rekuriert wird. Signifikanterweise fehlt in der Reihe letzterer nicht das Böckenförde-Diktum (531). Beide Linien erfüllen aber nicht, was M. als das spezifische Unterfangen der Philosophie, erst recht in christlicher Perspektive, herausstellt: das Begründungsproblem (537). An diesem ausgerichtet, ist das Letztbegründungsinteresse des Autors kritisch nicht nur dem ‚linken‘, sondern auch dem ‚rechten‘ Lager gegenüber, insofern auf beiden Seiten das begründungstheoretische Vernunftpotenzial nicht erkannt bzw. reflektiert wird. Vor allem bei den hier geschilderten ‚rechten‘ Positionen wird das Paradox in der Position Marquards deutlich: Verzichtet das Christentum auf die Letztbegründungsreflexion, so werden „die jüdisch-christliche Tradition verantwortlich für die Irrtümer und die Unwirklichkeit der neuzeitlichen Welt“ und der

Monotheismus in Richtung des „Lob[s] des Polytheismus“ verlassen (534f.). Auch diese Analyse kann M. anhand aktueller Zeitphänomene nachvollziehen: „Die Grenzen mancher philosophischen Neuen Rechten zu Gruppen, die vorchristliche Götter-Kulte erneuern, sind fließend, das lässt sich etwa am so genannten ‚Thule‘-Seminar beobachten“ (536).

Als Figur, die nicht nur sowohl an die dargestellte ‚Linke‘ als auch ‚Rechte‘ anknüpfungsfähig ist, sondern zudem das Potenzial besitzt, diesen Antagonismus produktiv zu überwinden, präsentiert sich unserem Autor wohl nicht zufällig Johann Gottlieb Fichte.

Diesem ist das achte Kap. des zweiten Teils gewidmet (539–552): Es steht im Zeichen des interpretativen Interesses, dessen konsequente Begründung moralischen Handelns in Freiheit nachzuvollziehen – wie sie durch Kant angedacht worden war. Eben das „absolute Ich“ ist jene letzte Einheit, die erst das Denken von Differenz erlaubt (540). Der späte Fichte findet dann nach dem Atheismusstreit zum transzendentalen Bildgedanken, mit welchem der Autor jene Instanz aufdeckt, auf die bislang der Spannungsbogen zielte: eine Instanz, der es gelingt, „Absolutes und Endliches so zusammenzudenken, dass die Absolutheit des notwendigerweise einen Unbedingten durch Bedingtes nicht doch heimlich eingeschränkt und damit völlig aufgehoben wird“ (544). Indem hierdurch Freiheit zum „Bild des Absoluten“ wird, stehen „menschliche Freiheit als unbedingte“ und „absolutes Sein“ nicht länger antagonistisch und gegenseitig ausschließend gegenüber (545). Eine solche transzendente Begründung der Freiheit muss freilich noch intersubjektiv vermittelt werden, wodurch aus einem „dialektischen Anerkennungsverhältnis“ eben „[s]elbstbewusste Subjektivität“ hervorgeht (546). Daraus wird gleichzeitig die konstitutive Geschichts- und Gesellschaftsverflochtenheit des Selbstbewusstseins deutlich (547). Wenn aber gerade in dieser geschichtlichen und gesellschaftlichen Intersubjektivität und gegenseitigen Anerkennung das Absolute zur Äußerung kommt, dann wird dies zu einem philosophisch-reflexiven Nachvollzug des christlichen Doppelgebots von Gottes- und Nächstenliebe (548). Nach einer Kritik und Vermessung der Grenzen der fichteschen Konzeption (549f.) wird die Perspektive aufgezeigt, auf die diese selbst verweist: den fehlenden „Rahmen einer umfassenden wie gleichermaßen konkreten philosophischen Beschreibung menschlicher Existenz“, d. h. Anthropologie und Naturphilosophie (552). Über diesen engeren, disziplinären Rahmen hinaus fällt dann der Blick fast von selbst auf die Ästhetik (553–592) als das „geeignete Instrumentar, um Individuelles als solches überhaupt adäquat zu fassen und so auch das Konkrete philosophisch anschlussfähig zu machen“ (554). Nach der Erörterung der systematischen Wurzeln bei Platon und Kant (553–564) werden hernach deren Dimensionen „Empfindung und Geschmack“ (565–569) und „Nicht-Identisches“ (570–576) als Verhältnisbestimmung derselben zur Ethik verhandelt, die jedoch von der spätmodernen Lebenswelt des „window dressing“ individueller Lebensführung und gesellschaftlich-praktischer Formationen“ bzw. der aktuellen „Ästhetisierungsoffensive des öffentlichen Lebens“ (576f.), der nur die Störelemente der Religion etwas entgegenzusetzen haben, überlagert werden: „Klage, Kleiderzerreißen, Todesgedächtnis, das christliche Aschenkreuz am Aschermittwoch etwa sind solche Störsignale“ (578). Kritisch zu von Balthasar arbeitet M. mit Verwey jedoch heraus, dass das „Christliche [...] nicht nur schön“ ist, sondern auch durch die „deformitas Christi“ geprägt ist und somit auch „Misslungenheit, Schmerz, Leiden, Tod“ Raum gibt (586), sodass „im Fall des Christentums eine Beziehung sui generis zum Ästhetischen vor[liegt]“ (589). Wird dadurch bereits der argumentative Weg für die Behandlung von Anthropologie, Naturphilosophie und Religionsphilosophie im dritten Bd. gelegt, so arbeitet der zweite Bd. im dritten und letzten Teil – *Ontologie* – die notwendigen Voraussetzungen für diese Reflexion aus.

M. beginnt seine ausführliche Abschlussdarstellung mit einer Reflexion auf die Begriffsgeschichte dieses Terminus (596–601), der sogleich „ins Denken verstrick[t]“ (602). Diese Verstrickung beginnt sich erst dann aufzulösen, wenn „das, was sprachlich im Gang eines Gedankens so irritierende Gestalt annimmt, den Blick auf etwas frei[gibt], was anders nicht zum Ausdruck zu kommen vermag“ (610): Dies ist mit anderen, salopp-m.schen Worten die dialektische Methode, die „Denkbarkeit von Zusammenhängen, die nach dem Maßstab der natürlichen Begriffe als nicht denkbar gelten“ (611). Damit ist die Grundlage geschaffen, um das Verhältnis Einheit–Vielheit oder Un-

endliches–Endliches bei Hegel darzulegen (613), dessen Ansatz aber sogleich auf die christliche Trinitätslehre „religiös“ – also: nicht-hegelianisch, im Sinne der Grenze der Dialektik – zu übersteigen (614). Nach dieser methodischen Ausgangsbestimmung der weiteren Untersuchung werden dann die Themen des „Seienden“ und seines „Ursprungs“ abgehandelt sowie die antike, sokratisch-platonische und die christlich-metaphysische Perspektive von Ontologie einander gegenübergestellt. Die analytische Ontologie ist sodann Thema des vorletzten Schritts, bevor die ontologische Reflexion dieses dritten Teils in der dialektischen Rekapitulation schließlich ‚versöhnend‘ beschlossen wird.

Im ersten Schritt wird die Frage nach dem Seienden aristotelisch grundgelegt (620–639), diese dann aber nicht als *fundamentum inconcussum* zum Ausgangspunkt einer klassisch-farblosen Darstellung gemacht – dies wäre gänzlich M.-untypisch –, sondern sie wird in Richtung ihres Ursprungs übersteigen (641–653), wonach die vorsokratische Frage an Ursprungsurskursen außerhalb unserer Denktradition gespiegelt wird (654–666). Anschließend daran wird die abendländische Denkform der Ontologie nach ihrem sokratisch-platonischen Fundament dargestellt, wobei Sokrates nicht einfach ‚platonisch‘ präsentiert wird, sondern auch in seiner hegelschen, kierkegaardschen, nietzscheanischer und jasperscher Interpretation (667–708). Hieran schließt sich die Ideenlehre Platons an (709–727), die M. keinesfalls dualistisch, sondern anhand seiner „theologischen Ressourcen“ pantheistisch interpretiert und in der „Prinzipialität eines Guten, das selber reine Güte ist“, gipfeln sieht (722, 720). Trotz aller durch Augustinus bestätigten Affinitäten zu Platon sollte es jedoch Aristoteles sein, der „den Takt für die Komposition der klassisch-abendländischen Metaphysik vorgibt, wie sie im Hochmittelalter Gestalt gewinnt“ (726). Dieser Metaphysik haftet eine irreduzible „Christizität“ an (730), die sich bis in die moderne Metaphysik Hegels durchhält und nicht zuletzt durch die Metaphysikkritik der Theologie ihre Konturen erhält (731). Wird dadurch bereits ein problematisches Verhältnis der Theologie zur hegelischen Philosophie statuiert, ist auch sogleich deutlich, dass eine banale Hellenisierungstheorie durch die Vorstellung eines komplexen Übersetzungsvorganges abgelöst werden muss (734). Dies macht M. am *Übersetzungsparadigma* „Schöpfungsmetaphysik“ (738–750) deutlich, was zum Seinsverständnis als *actus* im Sinne der *perfectio* führt (751–757): Das Sein gliedert sich von nun an in substanzielles und akzidentelles Sein, wohingegen es aristotelisch durch die Bestimmungsformen des Urteils nur in der Differenz von unveränderlicher Substanz und hinzutretenden Prädikaten erfasst wurde (754). Hernach handelt M. die Transzendentalien ab (758–769), womit *Ontologie als Transzendentalwissenschaft* bestimmt werden kann (770–778): Mit dieser ‚franziskanischen Wendung‘ in der Ontologie wird das *Universalienproblem* eröffnet (779–796) und somit auch gleichzeitig der Weg zur Behandlung der analytischen Ontologie geebnet (797–828). Der Abschluss dieses Teiles gebührt jedoch der Darstellung Hegels (829–854), und zwar nicht im Sinne einer „Einführung“, sondern als „Blick auf die ontologische Relevanz der Grundoperation des hegelschen Denkens“ (829). Hegel geht gerade in dem Punkt produktiv über Fichte hinaus, als er die Personalität – und mithin das Bewusstsein – des Absoluten nicht aufgeben und mit der moralischen Ordnung identifizieren muss: Gott kommt nicht „lediglich“ im Menschen zu Bewusstsein, sondern diese Struktur, so paraphrasiert M. den hegelschen Gedankengang, muss bereits im Absoluten selbst gegeben sein. „Und das wiederum ist die begriffliche Einholung des alten theologischen Unterschiedes von immanenter und ökonomischer Trinität“ (838). M. fasst das Leistungsvermögen dieser hegelschen Ontologie in den folgenden Themen zusammen: Identität im Wandel, Individuum, Erkenntnis, volitive Akte, Selbstbewusstsein. Insbesondere bezüglich letzterem erweist sie ihre Stärke: „Auch das rätselhafteste Phänomen der Wirklichkeit – Selbstbewusstsein – kann mit der spekulativen Denkform relativ unproblematisch gefasst werden“ (841f.). Die Gegenprobe dieser Leistungen sucht M. als Rückübersetzung der Ergebnisse in „die Sprache der natürlichen Wirklichkeit“ zu erbringen, woraus folgende Begriffe resultieren: Prozess (Dynamik aus Andersheit), Einzelnes (Konkretheit in Entwicklung als Einheit und Differenz), Erkenntnis und Selbsterkenntnis (selbstbezügliche Andersheit), System (Einzeldinge in Ordnung, Proportionen, Syllogismus) und Geist (Absolutes) (842–

854). Freilich kann kritisch die Frage an die Hegelinterpretation M.s gestellt werden, ob wirklich die Kategorien Einzelheit (Individualität), Freiheit (Selbsterkenntnis) und absolutes Sein (Gott) in ihrer ontologischen Dimension der Differenz genügend zum Ausdruck kommen und nicht vielmehr in der All-Einheit nur noch als unselbstständige Momente fungieren bzw., ob nicht – m. a. W. – die zuvor herausgestellte Aktualität der Seienden (751–757), welche hinter einer christlich-metaphysischen Deklination dieser Konzepte steht, im hegelschen Denken logisch reduziert wird. An diesem Punkt, den etwa Antonio Rosmini in seiner Hegelkritik deutlich herausstellt, setzt dann das an Hegel geschulte, sich jedoch als Kontraprojekt begreifende Unternehmen einer „trinitarischen Ontologie“ an.

Zweifelsohne gelingt es M., die Metaphysik Hegels als ein originelles Denken zentraler Inhalte christlicher Metaphysik aufzubereiten, d. h., sie in einer Weise zu reflektieren, wie es der klassischen Metaphysik nicht gelungen ist. Daher stellt M. die provokativ rhetorische Anfrage an die Theologie: „Was aber, wenn anerkannt werden muss, dass die spekulative Ontologie die ersichtlich kohärentere und luzidere Durchdringung der Wirklichkeit leistet, die sich auch noch praktisch in der Führung eines bewussten Lebens bewährt? Muss sich dann nicht die philosophische Theologie gerade um ihres emphatischen Anspruchs auf Wahrheit willen gegen alle Widerstände des natürlichen Denkens [...] auf genau den Weg machen, der ihr vom Gang der Ontologie angesonnen wird“ (854)? Diese Frage stellen zu können, inklusive ihrer gelungenen Begründung, ist das Verdienst dieses vorliegenden zweiten Bds. des Lehrbuchs. In ihm wird erneut deutlich, dass M. zum Denken anleitet und motiviert, sowie dabei gleichzeitig die erforderlichen Grundlagen liefert.

Insgesamt basiert der Ansatz M.s auf der kritischen Infragestellung eines weitverbreiteten Vorurteils im aktuellen christlichen Denken, dass nämlich der Subjektgedanke mit „Herrschaft, Macht und Unterwerfung“, mit menschlicher Hybris, verknüpft sei. Er stellt die Frage, ob die Theologie durch diese Identifikation nicht vielmehr einer gänzlich anti-theologischen, auf Nietzsche und Heidegger zurückgehenden Interpretation aufsitze. So bedauert M., dass „[a]uch Theologiestimmen [...] in nicht geringem Umfang den Chor der Abgesänge auf das Subjekt verstärkt [haben], obwohl der Subjektgedanke und alles, was an ihm hängt, wesentlich auch aus christlich-theologischen Wurzeln hervorgegangen ist“ (388 f.). Wie deutlich wurde, eröffnet die in diesem Lehrbuch präsentierte Interpretation einen neuen Blick auf „christliche Philosophie“, die nicht mit Descartes endet, sondern mit ihm erst so richtig beginnt. In dieser Perspektive bedeuten Kant und die Analytische Philosophie längst nicht mehr die Überwindung der Metaphysik (729). Das christliche Denken muss sich nicht länger vor der intellektuellen Auseinandersetzung verstecken und sich in vornezeitliche Schemata zurückziehen, sondern hat gelernt, ihnen gerade in ihrer Applikation auf aktuelle Herausforderungen treu zu bleiben. Dank Müllers Lehrbuch kann es gelingen, diese philosophisch-theologische Erkenntnis auch didaktisch in den akademischen Alltag hinein zu vermitteln.

M. KRIENKE

2. Biblische und Historische Theologie

JOCHUM-BORTFELD, CARSTEN, *Die Verachteten stehen auf*. Widersprüche und Gegenentwürfe des Markusevangeliums zu den Menschenbildern seiner Zeit (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament; 178). Stuttgart: Kohlhammer 2008. 435 S., ISBN 3-17-020162-0.

In seiner von der Ruhruniversität Bochum 2006 als Habilitationsschrift angenommenen Studie untersucht Carsten Jochum-Bortfeld (= J.-B.), wie Konstruktionen vom Menschen im Rahmen antiker Weltbilder und Sinndeutungen soziales Handeln koordinieren. Ausgangspunkt seiner Beschäftigung mit Menschenbildern ist die Problemanzeige, dass die anthropologischen Untersuchungen zum Neuen Testament zumeist von defizitären Konstrukten bspw. als Sünder bestimmt sind und die Menschheitskonzeptionen