

als Kunst (C. J. Weber [61] „Um recht zu thun, braucht's wenig ... – aber um ungestraft unrecht zu thun, dazu gehört Studium“). – 3. Kultur und Kommerz. M. spricht für das „ökonomische Prinzip als Teil des kulturellen Prinzips“ im Wissen, dass dies schwierige Verhältnis „immer schwieriger zu werden beginnt“ (77). – 4. Bauen als Kulturleistung. Von Platon bis Kepler ist *der* Baumeister Gott. Heute herrscht der Selbstzweifel, obwohl M. auf eindrucksvolle Museen und Brücken hinweisen kann. Bauen geschieht in der „Leonardo-Welt“ eines umgreifenden konstruierenden Verstandes (96), samt der „schrecklichen politischen Erfindung der ‚Kunst am Bau‘“ (98). „Das Natürliche, das Konstruktive und das Anschauliche gehören zusammen“ (104 f.). – 5. Leonardo und die Leonardo-Welt: Der Halbgott und sein Werk, Erkennen als Sehen (Leonardo: Arithmetik und Geometrie stiften durch ihre Evidenzen Frieden. „Das können die trügerischen [absoluten] Geisteswissenschaften nicht bewirken“ [118]). „Homo faber zwischen Wachen und Träumen“ (127).

II. Lebensformen. – 6. Platon, die Liebe und was daraus wurde. Es geht um Platons Symposium und dessen Rolle (nach einem kurzen irritierten Blick auf Augustinus) in Cosimos Florentiner Akademie. Leider begegnet auch hier (139) als Vater des Eros „Reichtum, Überfluß“, als stünde dort *Ploutos* statt *Poros* (= Furt): Findigkeit („Durchwurstler“ – und Jer 31,3 findet sich [143] nicht im NT). Nach Schlegels *Lucinde* erscheint Diotima noch bei Musil, doch fällt M. zur neueren Liebe „nichts wirklich Neues mehr ein“ (150). – 7. Jugendwahn und Altersangst, ausgehend von Tithonos, für den Eos Unsterblichkeit erwirbt, aber nicht ewige Jugend, so dass er schließlich zur Zikade schrumpft. Für den Jugendwahn steht schon Achill, und nach Homers Aphrodite-Hymnus (v. 246) graust sogar den Göttern vor dem Alter (hierzu Quint Buchholz' Zeichnung „Einstein meets Monroe“, der, im Ausschnitt auf ihn, auch den Buchumschlag schmückt). Lebenslust und Altweibermühlen (besonders in der Frühneuzeit nach dem spätmittelalterlichen Todestriumph), Lebensrad und -treppe (vier oder sieben Stufen), schlagend *Klartext* von W. Vogt: „da da / bla bla / ga ga“ (174). – 8. Europa erfinden. Indem man seine Idee verwirklicht. Als deren Momente zählt M. auf: Dialektik von Gleichheit und Freiheit, Selbstbestimmung, Toleranz, argumentative Vernunft. Hier sind die Geisteswissenschaften gefordert (zu denen ich nicht die Philosophie zähle); denn diese Kultur ist Europas „Stern“ (199). – 9. Was kommt? Zum Umgang mit prognostischen Neigungen, von Sibyllen und Orakeln (besonders Delphi) bis zu heutigen Prognose-Instituten. Plädoyer für Nüchternheit gegenüber jenen, die nur glauben, was sie sehen, oder nur sehen, was sie glauben (211). – 10. Werbung oder die Lizenz zum Lügen: Als Ausklang fünf Thesen, auf zweieinhalb Seiten, zum Paradox, „daß man Glück, Erfolg und Liebe nicht kaufen, sehr wohl aber verkaufen kann“ (218).

Im Anhang Bilderverzeichnis (48 Schwarz-Weiß-Illustrationen im Text, an sich reizvoll, doch so qualitätsarm und z. T. so klein, dass auch eine Lupe nicht hilft), Drucknachweise, Personen- und Sachregister. Hölderlin würde den „heiligen Sokrates“ zitieren; hier stattdessen: Science meets living. J. SPLETT

WUCHTERL, KURT, *Kontingenz oder das Andere der Vernunft*. Zum Verhältnis von Philosophie, Naturwissenschaft und Religion. Wiesbaden: Franz Steiner 2011. 300 S., ISBN 978-3-515-09857-1.

Ausgangspunkt der Überlegungen von Wuchterl (= W.) sind menschliche Grunderfahrungen, die durch den Zusammenbruch bisheriger Ordnungen ausgelöst werden. Solche „Ordnungsbrüche“ werfen nämlich die Frage auf, „warum wir dazu bestimmt zu sein scheinen, in ... einer undurchschaubaren Welt zu leben, und warum sich in ihr so viele Bedrohungen, aber nur Spuren von einer letzten Erfüllung und von einem friedfertigen Zusammenleben der Menschen finden“ (11). Die in solchen Reflexionen mitgedachte „Möglichkeit eines Auch-Anders-Sein-Könnens“ (ebd.) fasst W. begrifflich als Kontingenz. Durch diesen Begriff erhält nach W. die Idee der Vernunftgrenzen einen genaueren Sinn, und außerdem lässt sich damit auch „das religiöse Sprechen von einem ‚ganz Anderen‘ präzisieren“ (ebd.). Konkret unterscheidet W. im Blick auf den Umgang mit solcher Kontingenz zwischen Kontingenzerfahrung, Kontingenzerkennung, Kontingenzbemächtigung und Kontingenzbegegnung. Schwerpunktmäßig setzt sich

W. vor allem mit dem Problem der Kontingenzbemächtigung und der Kontingenzbegegnung auseinander. Zum ersten Thema merkt er an, dass zweifellos heute die Versuchung groß sei, wissenschaftliche Vorgehensweisen zu verallgemeinern und der pauschalen Religionskritik zuzustimmen. Denn die Extrapolation gehöre in den Wissenschaften zur gängigen Arbeitsmethode. Vieles beginne mit induktiven Schlüssen, in denen von einzelnen beobachteten oder experimentell beherrschbaren Fällen auf noch unbekannte und unzugängliche Phänomene extrapoliert werde. Von daher sei es durchaus naheliegend, die Ergebnisse auf alle denkbaren Fälle zu übertragen. Solche Extrapolationen führten schließlich zur Aufstellung eines allumfassenden Prinzips der Selbstorganisation der Natur, welches besagt, „dass alles, was ist und geschieht, durch die in der Natur wirkenden Gesetzmäßigkeiten verständlich gemacht werden kann“ (86). In diesem Zusammenhang ist auch von der „naturgesetzlichen Abgeschlossenheit der Welt“ (ebd.) die Rede. Die universelle naturgesetzliche Determination, von der man in diesem Falle ausgeht, betrifft auch das Naturwesen Mensch mit seinen vielfältigen kulturellen Leistungen sowie jegliche bekannte und jede noch nicht erkundete Gesetzmäßigkeit.

W. bewertet das Theorem von der Selbstorganisation der Natur als dogmatische Extrapolation. Denn der hiermit erhobene Anspruch geht „weit über das hinaus, was in der Forschergemeinschaft als allgemeingültig eingefordert werden kann“ (86f.). Die Selbstorganisation stelle letzten Endes „einen Blankoscheck für alle zukünftigen wissenschaftlichen Begründungspflichten dar“, betrifft sie doch „zahlreiche Bereiche, die bis heute mit naturwissenschaftlichen Methoden nicht einmal andeutungsweise untersucht werden können und deren naturalistische Charakterisierung zu spekulativ ist und nicht zur Wissenschaftspraxis gehört“ (88). Faktisch erhalten die Naturgesetze „durch ihre Extrapolation zu Prinzipien des gesamten Seins ... einen ... ontologischen Status, der wissenschaftlich nicht mehr gerechtfertigt werden kann“ (89). Der Verführung zur Extrapolation naturgesetzlicher Erkenntnisse auf das Ganze des Seins entspricht nach W. „die Verführung, den partiellen Konsens auf die Gesamtheit der vernunftfähigen Wesen zu extrapolieren und diesen Prozess durch die Idee der Autonomie der Vernunft zu rechtfertigen oder latent vorauszusetzen“ (123). Misslich ist bei beiden Extrapolationen, dass sie den Zugang zur Kontingenzerkennung verhindern.

Nach W. führt die Einsicht in den dogmatischen Charakter der Selbstorganisation und der Vernunftautonomie „zwingend zur Kontingenzerkennung“ (13f.), die eine Vorstufe zur Kontingenzbegegnung ist, deren Behandlung, wie er betont, den „Kernpunkt“ (14) seiner Überlegungen darstellt. Soll nämlich die bloße Anerkennung von Kontingenz im Bannkreis von Skeptikern und Agnostikern sich nicht in permanentem Schweigen auflösen, muss sie – davon ist er überzeugt –, „entweder durch reflexive ... Begründungen in die Vernunftautonomie zurückfallen oder frei werden für die Begegnung eines anderen der Vernunft“ (ebd.). Zur Bezeichnung der „neuen, in der Kontingenzbegegnung angenommenen ‚Wirklichkeit‘“ greift er auf den in diesem Zusammenhang gebräuchlichen „Terminus des Religiösen“ zurück. Die Annahme, dass das Jenseits der Vernunftgrenze nicht definitiv als Nichts betrachtet werden muss, steht gleichwohl, wie W. betont, unter einem „ontischen Vorbehalt“ – sind doch die Aussagen, die dieses Religiöse betreffen, „stets von dem Bewusstsein begleitet, dass hier eigentlich von einem Unsagbaren und daher nur metaphorisch und in Chiffren gesprochen wird“ (ebd.). Das Prädikat ‚ontisch‘ drückt nach W. lediglich aus, „dass vom Anderen eine Wirkung ausgeht, die nicht von einer ontologisch beschreibbaren Ordnung ableitbar ist und nicht durch das Prinzip des zureichenden Grundes gestützt werden kann“ (ebd.).

Zentral ist für W. die Beantwortung der Frage, welche Möglichkeiten es gibt, das Unsagbare sprachlich zu umkreisen. W. rekurriert hier auf die Metapher, weil „deren Reichweite etwas über die Realisierung von Kontingenzbegegnungen aussagt“ (16). Konkret bezieht er sich auf Blumenbergs Theorie der absoluten Metaphern, die „bei ‚logischen Verlegenheiten‘ und ‚begreifend-begrifflich nicht erfüllbaren Lücken und Leerstellen‘ in Aktion treten“ (16f.). W. dienen diese absoluten Metaphern freilich „nicht als unhinterfragbare, immanente Komplemente zu Ordnungsbrüchen jedweder Art, sondern als Hinweis auf die Akzeptanz von Kontingenzbegegnungen“ (17). Für ihn hat der Gebrauch der absoluten Metaphern nur dann einen Sinn, „wenn sie gerade

als Hinweis auf das Misslingen jener Extrapolation verstanden werden, die durch die Selbstorganisation der Natur oder der Selbstermächtigung der Vernunft absolute Metaphern eigentlich überflüssig machen“ (ebd.). Im Übrigen bewährt sich die Funktion absoluter Metaphern für W. auch „in der theologischen Rede vom verborgenen Gott, für welche die ‚negative Theologie‘ zuständig ist“ (ebd.). Das zentrale Problem ist in diesem Falle die Frage der „Möglichkeit einer Rest-Affirmation“ (ebd.). W. verneint diese Möglichkeit. Er geht davon aus, dass stets versteckt logische, ontologische oder vor allem theologische Zusatzannahmen ins Spiel kommen, wenn man das Ziel verfolgt, Affirmationen zu erhalten. Dabei ist er sich durchaus bewusst, „dass mit der Ablehnung der Rest-Affirmation eine Kernthese auch radikaler Formen negativer Theologie bestätigt wird“ (ebd.). Während diese freilich in ihrer Radikalität der Versuchung erliegen, bestimmte immanente Ziele zu legitimieren – konkret denkt W. hier an die Befreiungstheologie –, geht es ihm lediglich um den Aufweis der Unmöglichkeit, über Negationen solche Legitimationen zu erreichen. Ausdrücklich betont W., bei seiner Verteidigung der Prinzipien einer radikalen negativen Theologie gehe es ihm nicht darum, für diese eine Sonderrolle zu reklamieren. Auch etablierte Theologien, die auf verschiedene Weise die traditionellen Vorstellungen in verschiedenen Zeiten neu interpretieren, haben ihm zufolge eine Existenzberechtigung, „wenn sie sich des ontischen Vorbehalts bewusst sind und diesen je nach Dialogpartner mehr oder weniger intensiv in das Bewusstsein heben“ (18).

Der letzte Schritt zur Erfahrung eines Begegnenden bleibt nach W. „Wagnis und fort-dauernde Aufgabe“ (ebd.). Die „Unbestimmtheit der im ontischen Vorbehalt ausgesprochenen Rücknahmen“ (ebd.) sei dabei ein Tribut, den wir der menschlichen Endlichkeit schulden müssen. Gleichzeitig distanziert er sich freilich von einer „ressentimentgeladenen Glorifizierung der Endlichkeit“, wie sie sich „bei Nietzsche und vielen anderen“ finde, und erinnert daran, „dass dieses Los im Allgemeinen immer wieder als schwere Last empfunden“ (271) wird. Stattdessen bringt er die Möglichkeit der religiösen Option ins Spiel, bei der ihre Anhänger im Ereignis der Kontingenzerkennung darauf vertrauen, „dass die erschreckende ‚Absolutheit der Wirklichkeit‘... nur vordergründiger Schein und selbst nur Möglichkeit ist“, und gibt zu bedenken, dass auch das Hoffen zu den möglichen Verhaltensformen im Hinblick auf Endlichkeit gehöre. In diesem Fall schlage die Möglichkeit, das Spezifikum der Kontingenz, in eine Positivität um, die unser Dasein erträglich macht. Um eine gewöhnliche Gewissheit handelt es sich hier freilich nicht, sondern um eine Haltung, die bis ans Lebensende „von der an jedem Tag neu geschöpften Hoffnung getragen sein“ (ebd.) muss. Es gibt also durchaus ‚Wege aus der Finsternis‘. Eine besondere Rolle spielt in diesem Zusammenhang Lévinas’ Gedanke von der Spur des Anderen im Antlitz des Menschen, die den Charakter der Kontingenzbegegnung verdeutlicht, „in der die Eigenmächtigkeit des Menschen durch die Öffnung für das ganz Andere überwunden ist“ (279).

W. hat ein gelehrtes Buch geschrieben, das den Versuch unternimmt, „mit Hilfe des Kontingenzbegriffs religionsphilosophische Kernfragen zu entfalten“ (280). Seiner zentralen These, dass es im Bereich naturwissenschaftlicher Prozessbeschreibungen und philosophischer Reflexionen derzeit zu problematischen Extrapolationen komme, die keinerlei Kontingenzen zulassen und das „von allen Menschen erfahrene existenziell Belangvolle“ (ebd.) eliminieren, wird man voll zustimmen können. Über die Zielgruppe, an die sich seine Publikation in erster Linie wendet, lässt er den Leser nicht im Unklaren, wenn er darauf verweist, dass seine Untersuchung in erster Linie „für solche Menschen geschrieben sei, denen das Andere der Vernunft eher fremd ist und die Aussagen darüber schnell als antiquierte Spekulationen, lebensfremde Träumereien und versteckte Bedürfnisse nach Geborgenheit abwerten“ (280). Auch auf die Schwierigkeiten, die ein nachdenklicher Leser mit seiner Publikation haben kann, geht er durchaus ein, wenn er schreibt: „Vielen mögen alle positiven Aspekte“ des religiösen Vorrugs, die genannt wurden, „nicht ausreichen. Einige schrecken vielleicht vor der Reichweite des ontischen Vorbehalts zurück und stellen nur Auflösungserscheinungen fest; nicht wenige dürften um die Diskursivität der Theologie bängen und fundamentale Affirmationen einfordern“ (272). W. stellt dagegen klar: Die Sorge um die Diskursivität der Theologie sei unbegründet, die Verwendung absoluter Metaphern in der Theologie ist ihm

zufolge „keine Demontage deren Diskursivität“ (280), metaphorische Akte bewirkten „keinen religiösen Substanzverlust“ (274). Grundsätzlich ist er der Meinung, dass sich der theologische Diskurs „nur wenig von der Struktur eines praktischen, insbesondere ethischen Gesprächs“ unterscheidet (273). W. versteht also Theologie als praktische Wissenschaft. Dass die Theologie auch metaphysische Implikationen hat, wie dies in der Rede von Gott als der alles bestimmenden Wirklichkeit zum Ausdruck kommt, wird bei ihm ausgeblendet. Bei der von W. vorgenommenen Akzentuierung des Theologiediskurses dürfte sicherlich auch W.s Lageeinschätzung eine Rolle spielen, dass heute die Metaphysik „aus dem Kanon der philosophischen Disziplinen verschwunden“ und zum „Inbegriff antiquierten Denkens“ (92) avanciert sei. Mit Blick auf den aktuellen, vor allem analytisch geprägten Metaphysikdiskurs wird man das sicher bestreiten können, ebenso wie man auch W.s These mit guten Gründen bestreiten kann, dass postmoderne Denken stelle die Vollendungsgestalt der Gegenwartsphilosophie dar. Bei allen Meriten von W.s Opus in der Aufarbeitung der einschlägigen Literatur bleibt am Ende die Frage, ob bei der von W. favorisierten metaphorischen Rettung theologischer Inhalte nicht doch auch etwas auf der Strecke bleibt. Geht es bei der Gottesfrage nur um ein Sprachproblem, oder geht es hier nicht auch um ein Problem des Wirklichkeitsverständnisses? Sollte Letzteres der Fall sein, so ist es nicht mehr möglich, von der Wirklichkeit Gottes nur in Anführungszeichen zu reden, man kommt um ontologische Klärungen nicht herum, was allerdings voraussetzt, dass man die Möglichkeit einer wie auch immer gearteten analogen Rede von Gott nicht rundweg verwirft.

H.-L. OLLIG S.J.

FISCHER, JOHANNES, *Verstehen statt begründen*. Warum es in der Ethik um mehr als nur um Handlungen geht. Stuttgart: Kohlhammer 2012. 176 S., ISBN 978-3-17-022334-9.

Dieses Buch ist „*cum ira et studio* geschrieben [...], und es hat daher über weite Strecken hinweg den Charakter einer Streitschrift“. Grund für Fischers (= F.s) Zorn sind seine Erfahrungen im akademischen Lehrbetrieb, „genauer: die *Indoktrination*, der die Studierenden darin unterworfen werden“ (21). Der Schluss trägt die Überschrift „Die Ideologisierung der Ethik und die Verwüstung des ethischen Denkens durch das moralische Klischee“ (173). Es sind vor allem folgende „Vorurteile“, gegen die F. sich wendet (vgl. 69f.): Im Mittelpunkt der Moral stehen moralische Urteile. Sie sind mit einem diskursiven Anspruch auf allgemeine Geltung verbunden. Kriterium ihrer Wahrheit ist ihre argumentative Begründung. Moralische Konflikte lassen sich mit Argumenten entscheiden. Emotionen tragen nichts zur moralischen Erkenntnis bei; der Narrativität kommt allenfalls ein heuristischer Wert zu. Moralische Erkenntnis vollzieht sich in der Subsumption von Einzelnem unter allgemeine Regeln und Prinzipien. Die Ethik folgt demselben Paradigma wie die theoretischen Disziplinen. F.s Zorn gilt vor allem der analytischen Ethik; bei näherem Hinsehen zeigt sich jedoch, dass hier grundlegende Positionen der aristotelischen Tradition in Frage gestellt werden.

Eine Auseinandersetzung mit F.s Kritik an den genannten „Vorurteilen“ ist im Rahmen einer Rezension nicht möglich. Ich muss mich deshalb darauf beschränken, die Position zu skizzieren, die F. ihnen entgegenstellt. Der zentrale Text dazu ist das dritte Kapitel „Geistveressenheit. Warum es in der Ethik um mehr als nur um Handlungen geht“. In der Moral, so die Grundüberzeugung der heutigen Ethik, dreht sich letztlich alles um das Handeln. Diese These bezieht ihre Überzeugungskraft daraus, dass die Moderne Freiheit und Selbstbestimmung zu den fundamentalsten Werten zählt. Dagegen vertritt F. „den Primat des Verhaltens gegenüber dem Handeln“ (105); das führt ihn zu den Thesen vom epistemischen „Primat des Guten gegenüber dem Richtigen“ (123) und von der „Unfreiheit des menschlichen Willens“ (124). Der Begriff des Verhaltens verbindet Handlung und Motiv. Als Beispiel bringt F. die Samaritererzählung Lk 10,30ff. Was wir hier als moralisch gut bewerten, ist nicht das Mitgefühl des Samariters rein für sich betrachtet, denn jemand könnte Mitgefühl empfinden, ohne zu helfen, und nicht sein Handeln rein für sich betrachtet, denn er könnte auch aus Berechnung so handeln, „sondern sein Handeln aus Mitgefühl, d. h. sein Verhalten“ (115). Der wichtigste Grund dafür, dem Verhalten eine eigene moralische Bedeutung zuzusprechen,