

mit Kurt Gödels Theorem (115–167), wobei auch hier die formale Argumentation in einen Appendix eingebettet ist. Das Argument der Erstursächlichkeit behandelt Sobel von Thomas v. Aquin ausgehend (168–193), wobei er auch auf die Instrumentalisierung der Big Bang-Kosmologie für diese Theorie hinweist. „Das Argument hat aber drei Schwächen: (1) gibt es keine guten Gründe, daß ein unendlicher Regreß von hervorbringenden Wirkursachen unmöglich ist; (2) auch wenn man zeigen könnte, daß es für Dinge, die hervorbringende Ursachen haben, eine einzelne, hervorbringende Erstursache gibt, ist kein Grund vorhanden, diese als gemeinsame Erstursache aller Dinge anzunehmen; (3) selbst wenn man dies dennoch zeigen könnte, gibt es keinen offensichtlichen Grund anzunehmen, daß diese Ursache überhaupt noch existiert.“ Liest man das Argument aber im Sinne einer Erhaltungursache, wäre klar, daß die erste Ursache noch existieren muß. Allerdings würde dies als „nonstarter“ für eine *demonstratio quia* fungieren. (194–195) Des Verf.s Widerlegung des Kalam-Argumentes von William Craig ist mit einer einzelnen Seite (198–199) allerdings recht dürftig ausgefallen. Das sechste Kap. behandelt die Kontingenzargumente (200–237), wobei Verf. v.a. das Prinzip des zureichenden Grundes analysiert. Er zeigt dabei, daß Notwendigkeiten nie Teile oder Gründe für Kontingenz sein könnten. Die gerade derzeit wieder stark diskutierten Argumente aus dem Design der Welt erfahren eine intensive Untersuchung (238–297), wobei Sobel auch intensiv Bayes Theorem (252–256) diskutiert. Während er hier außerordentlich scharfsinnig argumentiert, bleibt Kap. 8 über Wunder relativ schwach. Die umfangreiche Sekundärliteratur zu diesem Thema ist praktisch unberücksichtigt geblieben (299–341).

Der zweite Teil des Buches widmet sich der Aufdeckung von Widersprüchen im Wesen Gottes. Dabei macht eine Untersuchung des Allmachtsbegriffs den Auftakt (345–368), wobei das klassische Problem des unaufhebbaren Steins für Verf. eine entscheidende Rolle zu spielen scheint (363). Er folgert, daß eine „wesensnotwendige“ Allmacht in sich widersprüchlich ist (365). Ebenso ergeht es dann auch Gottes Allwissenheit (369–397), die Verf. als Aufhebung der menschlichen Freiheit interpretiert (auch 479–494). Der dritte Teil behandelt Argumente, die gegen die Existenz Gottes sprechen sollen, vor allem das Evidenzproblem des Bösen (401–435). Die klassische Theodizeefrage wird aber erst im nächsten Kap. gestellt (436–498), wo es um die logische Vereinbarkeit von Gott und Übel geht. Der Schlußteil ist den praktischen Argumenten für und gegen den theistischen Glauben gerichtet. Hierbei versucht der Verf. die Theorie von Pascals Wette anhand von rationalen Entscheidungsregeln zu widerlegen.

Die Verlegenheit des Rez., ein derartig diffizil argumentierendes *magnus opus* in eine Besprechung einzufangen, wird an dieser Stelle wohl deutlich. Die einzelnen Argumentationsschritte sind derart detailliert aufgebaut, daß eine Auflistung bzw. der Versuch einer Widerlegung wohl eine eigene Monographie erforderte. Darin liegen der Vorteil und der Nachteil des Werkes. Als schwer zu lesendes Werk, bei dem die formallogischen Argumente einen Gutteil des Buches ausmachen, ist es für Studenten ungeeignet und richtet sich eigentlich nur an den Spezialisten. Schon der Anmerkungsapparat (539–629), der zum Verständnis unerlässlich ist, ist eine eigene wissenschaftliche Abhandlung. Dafür ist es Verf. aber gelungen, eine Fülle von durchdachten Argumenten beizusteuern, die die Religionsphilosophie und die Theologie mit Dank aufnehmen und verarbeiten sollten.

U. L. LEHNER

ULRICH, FERDINAND, Logo-tokos. Der Mensch und das Wort. (Schriften; Band IV). Eingeleitet von Stefan Oster. Freiburg i. Br.: Johannes Verlag Einsiedeln 2003. XLVIII/697 S., ISBN 3-89411-383-9.

Anzuzeigen ist der IV. Band der „Schriften“ von F. Ulrich (= U.), der Neubearbeitungen von U.s Aufsätzen zur Sprachphilosophie bringt. Die Tradition, von der her U.s Sprachphilosophie entworfen ist, ist nicht die Theorie der Sprachsysteme im Sinne Humboldts oder de Saussures, auch nicht die Funktionsanalyse des logisch normierten oder des „wildern“ alltäglichen Sprachgebrauchs in der Linie Wittgensteins, sondern kann am ehesten durch Namen wie J. G. Hamann oder F. Ebner bezeichnet werden. Charakteristisch für diese ist es, daß sie den „Traum vom Idealismus“ (Ebner) aufgeben und eine größere Wachheit für Wort und Sprachgeschehen aus der Nähe zum Prolog des

Johannesevangelium erwarten, in dem von dem Ursprungs-Wort gesprochen wird, das in allem endlichen Sein und insbesondere in allem menschlichen Sagen, Hinhören und Antworten ermöglichend „da“ ist. Damit sind zwei Entscheidungen gefallen, die dem Phänomen des dialogischen Austauschs den Raum geben sollen: eine fundamentalphilosophische und eine fundamentaltheologische. Beide wirken, jedenfalls auf den ersten Eindruck, irritierend. Daß U. sie fällt, ist unübersehbar. Wie sind sie begründet?

Die fundamentalphilosophische Entscheidung betrifft das Verhältnis von Begriff (Geist) und Sprache (Wortgeschehen) unter der Frage: Was steht höher? U. teilt mit dem Idealismus und der Existenzphilosophie den Ausgang von der Dialektik zwischen dem Ich und seinem anderen, der Gegenwart der Freiheit und ihrer Bindung an das Gewesene bzw. ihrer Öffnung durch das Künftige. Es ist eine Dialektik, die zum Ich selbst gehört. Denn seine Struktur ist es, dialektisch ‚identisch‘ mit dem anderen und identisch mit sich (Ich=Ich) zu sein. Eine entscheidende Frage ist: Wie verhalten sich beide ‚Identitäten‘ zueinander? Was ist der Grund ihres notwendigen Verhältnisses (an sich, in der Wesensordnung), der zugleich die Ermöglichung ihres ‚gelungenen‘ existentiellen Vollzugs sein wird? In der Beantwortung dieser Frage setzt sich U. von einem Idealismus Hegelscher Prägung ab. Wenn das reflexive, seine Voraussetzungen einholende und alle Vorstufen in sich aufhebende Wissen das Höchste ist, dann steht die Wahrheit unter dem Vorzeichen des Ich (denn nur es reflektiert), der Rückschau und damit der Gewesenheit, der Aufhebung der Sinnlichkeit. Dagegen setzt U. den unabgeschlossenen, je neu zu versuchenden Dialog, die Zukunfts- und damit Lebensbezogenheit der Weisheit, die Priorität des Empfangens vor dem Denken und Reden.

Die fundamentaltheologische Entscheidung betrifft das Verhältnis von Philosophie und Glaube. Für U. ist Philosophie, wie für die klassischen Philosophen der Antike und des Mittelalters, Suche nach Weisheit, die das Leben von seinen letzten Horizonten her erhellt. Philosophieren ist ein „existenzielles“ Geschehen, das auf das Ganze ausgreift. Es ist nicht eine abgegrenzte Wissenschaft und akademische Technik. Und deswegen kann U. die künstliche Trennung von Theologie und Philosophie nicht mitmachen, die sich seit dem späten Mittelalter entwickelt hat, und zwar, wie H. de Lubac gezeigt hat, zum Schaden beider: Die Philosophie schnitt sich von den tiefsten menschlichen Erfahrungen ab, die Theologie wurde weltlos und steril. U. kann nicht anders denken als leben, und das heißt: als Christ. Aber gerade deswegen ist sein Denken nicht in der üblichen Weise theologisch, sondern weltlich. Es vollzieht sich im Gespräch mit den Philosophen der Moderne, mit der Psychoanalyse, mit dem Marxismus, und all dies im Kontext interkultureller Forschungen.

Durch diese Überlegungen ist man vorbereitet, U.s Entwurf selbst wahrzunehmen. Er besteht, in erster Näherung gesagt, in der gegenseitigen Verflechtung ursprungsontologischer und anthropologischer Analysen. Auf der einen, der ursprungsontologischen Seite, steht eine Erfahrung des Daseins, die, durch Überfülle oder Leiden motiviert, dessen Sinn als dankbar angenommene Gabe oder/und als zum Fragen zwingende Last thematisiert. Das Dasein ist nicht konstruiert, nicht gemacht. Es ist auch kein nacktes Faktum. Denn Fakten werden distanziiert konstatiert, Leben aber wird gewollt, bejaht, ist also als Gabe empfangen. Wer das Leben liebt, empfängt es aus einem als letztlich gut gehaltenen Ursprung (Gott). Diese allgemeine religiöse Empfindung wird nun bei U., nicht zuletzt angeregt durch die immense Tatsache des Leidens, in Richtung auf die spezifische Ursprungslehre des Christentums vertieft: Indem Gott Endliches entstehen läßt, gibt er nicht nur Sein, sondern darin sich selbst. Schöpfung ist Kenosis bis zum Kreuz. Sein ist Gabe, ist das Wort göttlicher Selbstaussage. Folglich ist das Grundgesetz endlichen, besonders menschlichen Lebens im Wechselverhältnis zwischen dem Ich und seinem anderen: Empfangen und Geben, Antwort und Wort.

So kommt U. zur anderen Seite, der der anthropologisch-existentiellen Analysen. Sie sind zugleich nach zwei Richtungen hin angelegt: von den Urtatsachen zu den Phänomenen absteigend und von diesen zu jenen sich hintastend. U. analysiert die Suchgestalten („Pseudogestalten“, „Versuchungen“, „Perversionen“ usw.) dieses Wechselverhältnisses, um indirekt, in negativistischer Methode, das richtige Verhältnis herauszustellen, das der ganzen Analyse als Voraussetzung dient: Sein als Gabe. Mitten in den Formen der Begierde und ihrer Perversionen ist schon verhüllt weggehend die reine, erlöste

Endlichkeit da, für U. dargestellt in der Gestalt Marias, die Gottes Wort empfängt und gebiert. Sinn der Analyse der unwahren Gestalten ist die ‚Erinnerung‘ an den wahren Ursprung – der freilich für den einzelnen, der faktisch verfallend (unter der ‚Ersünde‘) lebt, immer auch ‚vorne‘ ist. Während bei Hegel der Rückblick auf das Gewordensein des eigenen (= nicht individuellen, sondern geschichtlich-kulturell-institutionellen) Selbstbewußtseins dominiert, ist es bei U. (ähnlich wie in Kierkegaards sokratischer Mäeutik) das Angebot, das der Lehrer der nach Wahrheit suchenden Seele des Lesers/Hörers macht. Es ist Mäeutik, aber nicht des immer schon wesenhaft Gewußten (wie bei Platon); es hat zugleich etwas Kerygmatisches: Sein als Gabe erschließt sich nie als bloße Tatsache, sondern nur einem Glauben, zu dem ein Wollen gehört, damit ein Sich-Öffnen, ein Annehmen und Weitergeben.

In den vier großen Essays des vorliegenden Bds., die alle komplette Bücher sein könnten, wird dieser Ansatz ausgefaltet auf eine Durchdringung der Phänomene des Sprachgeschehens und der Intersubjektivität hin. Der erste, einführende Aufsatz (1–163) trägt den Titel *Der Mensch und das Wort* (zuerst in: *Mysterium Salutis* Bd. II, Benziger 1967). Das Sprachgeschehen läßt sich, wenn es seine höchsten Möglichkeiten erreicht, vergleichen mit einem Lebens-Prozeß, zu dem die Elemente des Zeugens, des Empfangens, des Reifenlassens und schließlich des antwortenden Gebärens gehören. Von diesem Hervorbringen der Antwort her kann der Mensch den Titel *Logo-tokos* erhalten, wörtlich: Wort-Gebärer. Damit wird auf Maria angespielt, die im Konzil von Chalkedon (im Jahr 451) den Titel „Theotokos“ (Gottesmutter) erhielt: Sie empfing im glaubenden Hören das Wort Gottes, trug es in ihrem Herzen aus und verlieh ihm so irdisches Dasein. Dieses Geschehen vollzieht sich, so U., in großer Kühnheit, in jedem zwischenmenschlichen Ereignis. – Die zweite Abhandlung (165–349) steht unter der Überschrift *Mythos – Logos – Seinserfahrung*; sie stammt aus dem Beginn der 70er Jahre, als die Diskussion über die Entmythologisierung der Theologie und der Kultur überhaupt geführt wurde. Die mythisch-bildhafte Dimension der Sprache muß gewahrt bleiben, wenn diese nicht „logisiert“ und so unfähig werden soll, der „Überwesentlichkeit“ des Seins zu entsprechen. – Der dritte Aufsatz (351–505), *Die babylonische Transzendenz*, ist in seiner Erstfassung 1969 unter dem Titel *Der eine Logos und die vielen Sprachen* im „Salzburger Jahrbuch für Philosophie“ erschienen.

Etwas näher sei eingegangen auf die Abhandlung *Sprache der Begierde – Götzenzeit – reine Endlichkeit* (507–693), deren erste Fassung, bei Alber 1981 veröffentlicht, aus einem Arbeitskreis mit E. Lévinas und P. Ricœur hervorgegangen ist. Analysiert wird das Verhältnis des Ich zu anderen Menschen, zur Natur, zu seiner eigenen Vergangenheit und Zukunft, zu seinen Möglichkeiten und Notwendigkeiten etc., im Modus der Vorstellungen und Einstellungen, die es übernimmt und sich selbst bildet. Trotz aller Abhängigkeit ist das Ich in dieser produktiven Phantasie frei, ein Absolutum. Gott kann also unter den Gegenständen des Ich, wie es sich in der Moderne erfährt, nicht vorkommen. U. nimmt diesen A-theismus als Teil unserer geschichtlichen Situation ernst. Für das, was früher „Gott“ hieß, hat der moderne Geist keine Sprache mehr. Der A-theismus schafft jedoch eine Leere, die kaum ausgehalten wird. Sie wird allzu leicht verdrängt oder gefüllt mit Ersatz-Absoluta: sei es dem sterilen Verstand selbst, sei es der Materie, aus der alles besteht. In Hegels Rückblick auf frühere Zeiten erscheint Gott als Idol, bloße ‚Vorstellung‘ – und damit immerhin als Korrelat des menschlichen Geistes, der so indirekt zu einem ersten Selbstbewußtsein gelangt, wenngleich noch in unfreier, entfremdeter Gestalt. Auf dieser kindlichen Stufe stehenzubleiben, wäre freilich unmoralisch (so vor allem Nietzsche). U.s Analyse lehnt diese Moral der Autonomie nicht ab, sondern verschärft sie. Denn was weder Marx noch Freud befriedigend aufklären konnten, ist die Unfähigkeit zu reiner Endlichkeit und damit die Unausrottbarkeit des Triebes zur Idolisierung. Wie kann man davon – und so gegebenenfalls, durch den A-theismus hindurch, für den lebendigen Gott – frei werden? U.s Antwort: nur durch echtes Selbstsein! Wie aber kommt es zu diesem? Antwort: durch Selbstsetzung *aus* Selbstannahme *in* Selbstgabe.

Stefan Oster, der verdienstvolle Herausgeber des Bds., hat ihn auch eingeleitet. Bemerkenswert ist sein Versuch (XXXIII–XLVIII), die Sprachphilosophie von U. mit der Kommunikationstheorie von J. Habermas in Bezug zu setzen. Es sind zwei Entwürfe,

die in Stimmung und Begrifflichkeit kaum verschiedener gedacht werden können, in denen aber doch auch gemeinsame Züge entdeckt werden können. G. HAEFFNER S. J.

BRÖTJE, MICHAEL, *Bildsprache und intuitives Verstehen*. Exemplarisch: Dürer, Das Schweißtuch von zwei Engeln gehalten/Melencolia I/Magritte, Die Suche nach dem Absoluten. Hildesheim [u.a.]: Olms 2001. 311 S./Tafeln/1 Faltblatt, ISBN 3-487-11247-7.

Die Motti des Buchs erhellen den Titel: einmal ein Teufels-Wort aus dem ‚Doktor Faustus‘: „Ist wirklich nicht, was wirkt, und Wahrheit nicht Erlebnis und Gefühl?“ Sodann: (P. Bourdieu) „Eine wissenschaftliche Praxis, die es unterläßt, sich selbst in Frage zu stellen, weiß im eigentlichen Sinne nicht, was sie tut.“ In Frage gestellt wird hier die „Entmündigung des Laien“ (11) durch die wissenschaftliche Interpretation von Kunst. Das meint nicht nur Hegels berühmt-berüchtigtes Votum für die Wissenschaft von ihr gegenüber der Kunst selbst (14) und die Verdächtigung des Kunstliebhabers als lustvollen Konsumenten (21), sondern auch das vielberufene Diktum Kants von der Blindheit begriffloser Anschauung (32). Die Werkidentität von Michelangelos David – „Fleischstein“ oder „Steinfleisch?“ (34) – ist gedanklich uneinholbar, so daß gerade umgekehrt die „begriffsgesteuerte Anschauung“ „gegenüber dem Kunstwerk ‚blind‘“ ist: „sie verfehlt grundsätzlich dessen Ineinsbildung von Medium und Erscheinendem“ (37). So wird auch im Bild perspektivische Tiefe und Flachheit der Leinwand „transnatural“ (38) zusammengesehen. Und auf die Bildfläche, die auch bei Böhm zu wenig beachtet werde, kommt es Brötje (= B.) an. Sie vertritt ihm „im seelischen Aufnahmeakt das schlechthin Allgemeinste, Primärbestimmende“ (41): „Alles bildliche Datenmaterial ist nur eine subordinierte relative Abwandlung dieses Ersten, Absoluten!“ (41). In Auseinandersetzung vor allem mit Wiesing, dessen Theorie der Sichtbarkeit auf pures Zapping hinausläuft (47), findet er einzig bei Georg Picht Unterstützung (obwohl auch der Philosoph dann davor kapituliert, daß „Transzendenz“, „Ewigkeit“, „das Absolute“ heute als bloßer Schein gelten – 51). So stellt B. dem Ästhetischen („Sichtweise“) das Künstlerische entgegen („Offenbarung des Wesens des Menschen“ – 71); der „ästhetischen Erfahrung“ die „Erlebnisdifikation“, die er an fünf Momenten belegt: 1. Menschlichen Figuren messen wir „stets eine naturgerechte, mit unserer Realgröße korrespondierende Größe“ zu (86). 2. An den Figuren vollziehen wir – in „subjektiv-gefühlhafte[r] Bewegungsbegehrung der Gesten und Körperstellungen“ – „die fortgesetzte Wiedergeburt der Zeit und des Lebens“ (87). 3. Intuitiv sprechen wir ihnen „Verhaltens- und Reaktionsgemäßheit“ zu; wir leben mit. 4. Von einer „aus dem Bild ‚heraus‘sehenden Figur“ erfahren wir uns „direkt angeblickt“ (88). 5. Vor jedem großen Porträt, wie unterschiedlich ein jedes sein mag, begegnet uns: „So ist der Mensch“, ähnlich vor Stilben oder einer Landschaft: in „Seinsteilnahme an der Erscheinungswirklichkeit“ (89). Darum steht hier dem „Betrachter“ das „Ich“ gegenüber; das künstlerische Bild ist „nicht Abbild der wirklichen Dinge, sondern Bild vom In-der-Welt-sein des Selbst“ (K. Badt – 104). Und anstatt von der „Psyche“ muß wieder von „Seele“ gesprochen werden. Kernerweis für deren Existenz ist „das Mysterium der Musik“ (108). Schließlich tritt so anstelle von „Genuß“ „Beglückung“ (112). – Um die „Grundthese des hier vorgestellten Ansatzes“ ganz zu zitieren (63): „Was am Kunstwerk dem reflektierten Bewußtsein ein Rätsel, ein unbestimmbares und unauf löslich Befremdliches ist, das muß, weil das Werk vom Menschen kommt, sein Artikulationsmedium ist, für diesen auf einer anderen Realisationsebene ein gänzlich Offenbartes, Bestimmtes und Vertrautes sein. Und dies macht die Gegebenheit eines intuitiv-seelischen Verstehens unabweislich.“ (Leider folgt durch das ganze Buch hin dem „als“ fast ausnahmslos der falsche Dativ, nicht bloß anstelle, wie üblich, des Genetivus [54, 83, 90, 95, 3 x 118, 119, 130, 131, 149, 151, 162, 179, 267, 300], sondern auch für den Akkusativ [80, 133, 150, 174, 192, 225, 236 – korrekt 2 x 265], immerhin nicht für den Nominativ.)

Auf die theoretische Grundlegung erfolgt nun die paraktische Bewährung: als Kap. 2 und 3 dieses ersten Teils noch zu Dürers Schweißtuch und Magritte, als zweiter Teil (157–304) zur Melencolia I. – Natürlich versagt solch konkrete Auslegung sich dem üblichen Referat. Es geht um die „Spannung zwischen der imaginativen Erstellung einer