

geleistet werden. Seit 1810 betrachtet Schelling das Verhältnis des Menschen zum Absoluten und zu sich selbst als christologisch vermittelt. Christus bewahrt das menschliche Bewußtsein, das aufgrund des Sündenfalls nicht mehr in und aus sich selbst bestehen kann, vor der Zerstörung. Er gibt den außer sich geratenen Menschen sich selbst zurück. Die Christologie der Spätphilosophie kann konstitutiv genannt werden, weil sie »Grundlage für alle Vermittlungen des Bewußtseins geworden ist« (98). Auch für das Sein Gottes und das Sein der Welt ist der Logos konstitutiv. Durch den Sohn wird die »diffuse Einheit der Potenzen in der göttlichen Natur« geschieden, d. h. Zweiheit gesetzt. Somit kann der Sohn auch »Befreier und Erlöser des Vaters« (97) genannt werden.

Grundsätzlich ist zu monieren, daß R. die in der »Philosophie der Offenbarung« ausgeführte, zugebenermaßen komplizierte Potenzenlehre nicht im erforderlichen Maß in seine Analysen einbezieht. Er übersieht deshalb, daß Schellings späte Christologie in der Gotteslehre verankert ist (vgl. die 11., 12. und 15. Vorlesung der »Philosophie der Offenbarung«). Für R. scheint es unwesentlich zu sein, daß Schelling vom Gedanken der absoluten Freiheit Gottes ausgehend zuerst den Begriff des »Vaters« (XIII, 311) entwickelt. R. isoliert in seiner Interpretation die Christologie in unzulässiger Weise von der Gotteslehre. Eine gründliche Auseinandersetzung mit der Potenzenlehre, die R. leider für überflüssig hält (vgl. 124), hätte diese Isolierung verhindern können. Für den systematischen Gang der Untersuchung hätte die Berücksichtigung der Potenzenlehre unverzichtbare zusätzliche Einsichten erbracht.

R.s Versuch, die Christologie Schellings ausschließlich von der Differenz Macht/Ohnmacht der Vernunft her zu rekonstruieren, muß als unsachgemäß zurückgewiesen werden. Die bei Schelling ohne Zweifel entscheidende Differenz zweier Vernunftbegriffe wirkt sich nicht in dem Maße auf die Christologie aus, wie R. dies behauptet. Sie betrifft unmittelbar nur Schellings Konstruktion des Gottesbegriffes, mittelbar selbstverständlich auch die Christologie. Von der »soteriologischen« Macht (bzw. Ohnmacht) der Vernunft kann nur in einem sehr eingeschränkten Sinn gesprochen werden, da es in der Identitätsphilosophie weniger um »Erlösung« denn um Erkenntnis geht. R.s These von der ästhetisch-soteriologischen Macht der Vernunft könnte bestenfalls mit einer bestimmten Version »gnostischer Christologie« in Zusammenhang gebracht werden. Doch das Stichwort »Gnosis« wird in R.s Dissertation an keiner Stelle genannt. Weiter ist

anzumerken, daß in der vorliegenden Arbeit der theologische (soteriologische) Begriff der »Vermittlung« nicht genügend unterschieden wird vom philosophischen (idealistischen) Begriff der »Vermittlung«. – Trotz dieser zahlreichen Einwände muß man R. insgesamt bescheinigen, daß er seine Interpretationsabsicht mit beachtlicher Konsequenz durchführt.

Josef Kreiml, Regensburg

Engelhardt, Paulus (Hg.), *Glück und geglücktes Leben. Philosophische und theologische Untersuchungen zur Bestimmung des Lebensziels*, Matthias Grinewald Verlag, Mainz 1985, (Walberberger Studien, Philosophische Reihe, Bd. 7), 260 S., Ln., DM 42,-.

Das zu besprechende Buch ist ein Sammelband der Beiträge, die während der zweiwöchigen Diskussion der 23. philosophisch-theologischen Arbeitsgemeinschaft der Dominikanerhochschule Walberberg im Herbst 1975 vorgelegt wurden. Der Ausgangspunkt der Diskussionen war ein Ausspruch des Aristoteles: »Glück(seligkeit) nennen es die Menge und die feineren Köpfe ... Was aber Glückseligkeit sein soll, darüber entzweit man sich« (NE I 2: 1035a 17–20). Der späte Zeitpunkt der Veröffentlichung dieses Buches hat Positives zur Folge – die Mehrheit der Beiträge wurde neu bearbeitet – wie auch Negatives – einige Beiträge wurden inzwischen an anderer Stelle veröffentlicht (z. B. H. Jorissen, *Christliches Verständnis von Welt, Mensch und Geschichte aus dem Glauben an die Menschwerdung Gottes*, in: H. Waldenfels (Hg.), *Theologie – Grund und Grenzen*. Festgabe H. Dolch, Paderborn 1982, 125–146). Der Herausgeber hat noch zwei Artikel hinzugefügt (E. Biser, *Der Weg zum geglückten Leben*; H. Deuser, *Die Frage nach dem Glück in Kierkegaards Stadienlehre*).

Mehr als einmal wird bestätigt, daß seit 20 Jahren immer öfter und immer dringlicher die Frage nach dem Glück gestellt wird; auch die Theologie zeigt großes Interesse an diesem Thema und versucht die Gnadlehre mit einem Glückskonzept besser erklären zu können. Es ist bekannt, daß man vom menschlichen Glück, von sozialem Frieden, von Gerechtigkeit besonders in schwierigen Zeiten träumt; während der Krisen entwickelt man eine Vision der neuen, besseren Welt, die kommen soll; über das Glück, ein geglücktes Leben wird gerade dann am meisten geschrieben. Wenn diese Erfahrung aus der Geschichte wirklich zutrifft, so sagt das Interesse für die Glücksproblematik sehr viel über die heutige

Situation der Welt und des Menschen aus, es könnte ein Zeichen der Zeit sein. Verschafft man sich einen Kurzüberblick über die Walberberger Diskussionen, kommt man zu einer anderen Meinung: Die Situation ist doch gar nicht so tragisch. Die Hauptproblematik konzentriert sich nämlich um das individuelle, lustorientierte (»Genuß ohne Reue«) Glück.

Das allgemein übliche Wissen sagt uns, daß Glück ein Schlüsselbegriff ist, mit dem das ganze Leben des Menschen zu interpretieren und zu verstehen ist. Das Glück »beginnt« – gemäß den alltäglichen Erfahrungen –, wenn die Bedrohungen besiegt sind, wenn die Sicherheit des Menschen als Person garantiert ist. Diese geschaffene und gegebene Atmosphäre des menschlichen Lebens kann man als Geborgenheit bezeichnen. Das Glück ist »erfüllt«, wenn der Mensch in *communio* mit Gott steht. Der Mensch ist anthropologisch auf Partizipation hingeordnet. Wir haben zwei Grundbegriffe, innerhalb denen sich die ganze Glücksproblematik darstellt: Geborgenheit/Sicherheit und Partizipation. Die Religionen und die philosophischen Systeme beschäftigen sich mit diesen Begriffen; sie suchen die Bedrohungen des Menschen zu erkennen, zu identifizieren, und glauben, dagegen die entsprechenden Mittel zu bieten. Sie zeigen die Möglichkeiten der sinnvollsten Partizipation und Erfüllung des menschlichen Lebens auf.

Die Beiträge des vorliegenden Bandes führen uns zu den eher philosophischen Denkmöglichkeiten von Geborgenheit/Sicherheit und Partizipation im menschlichen Leben.

Der Sammelband wird eröffnet mit der platonischen Vision des Glückes (K. Albert, Religionsphilosophische Bemerkungen zum platonischen Glücksbegriff). Nach Platon gehört der Mensch wesentlich zu Gott. In seinem irdischen Leben wird ihm durch Religion und auch Philosophie ermöglicht, die Ewigkeit zu erfahren. Das Glück ist immer eine Frucht der Partizipation, ein Geschenk, eine Gnade. Es soll hier noch erwähnt werden, daß die von Platon vertretene Ansicht ein Fundament des religiösen Verständnisses vom Glück ist (E. Biser, Der Weg zum geglückten Leben).

Das erste Problem, das es in bezug auf Glück und Sinn des Lebens zu lösen gilt, ist das Problem der Bedrohung durch den Tod. Angesichts des Todes konzentriert sich der Mensch auf sein Glück (*Solipsismus*), er versäumt die Teilnahme am sozialen Leben (*Entpolitisierung*). Eine Lösung, die der Antike entstammt und die in den letzten 100 Jahren immer wieder neu aufgenommen wurde, schlägt dem Menschen vor, so zu

leben »etsi mors non daretur«, »als ob es keinen Tod und keine Bedrohungen geben würde«. In solcher Haltung wird der Mensch Gott ähnlich. In der Erfahrung der Lust ergibt sich eine Partizipation an der Ewigkeit. Dieser Partizipationsgedanke findet sich auch in anderen Systemen wieder; er umfaßt den ewigen Prozeß des Lebens, die Evolution des Kosmos und die fortschreitende Entwicklung der Menschheitsgeschichte bis zur klassenlosen Gesellschaft. Auf dieser Ideenbahn entwickelt sich die Vision des Glückes von Epikur (K. Held, *Entpolitisierte Verwirklichung des Glückes*), von J. Bentham und J. St. Mill (G. Bien, *Das Glück, die »erste Freude«* und die menschliche Natur), von Nietzsche, Marx und Marcuse (vgl. K. Held, 121–127).

S. Kierkegaard (H. Deuser, *Die Frage nach dem Glück in Kierkegaards Stadienlehre*) gilt als der Vater der Existentialisten, sein Einfluß auf das philosophische und theologische Denken ist unbestritten; durch seine literarischen Werke wurde Kierkegaard populär. Kierkegaard fragte nach der Wahrheit, die die Existenz des Menschen sinnvoll macht, weil es im Leben Widersprüche und Paradoxien gibt, was die Idealisten übersehen haben. Um diese Wahrheit zu finden, untersucht Kierkegaard drei Lebensformen: die ästhetische, ethische und auch die religiöse (*Stadienlehre*). »Die Religion, das Christentum, ist der Sinn der Stadienlehre, Sinn des Gesamtwerks, das die urchristliche, neutestamentliche Reinheit der ursprünglichen Kollision von Gott und Mensch im absoluten Paradox der Christologie wiederherzustellen sucht« (175). Wenn man in der ästhetischen Lebensform bleibt, dann distanziert man sich von der Wirklichkeit, man kann sie nur wiedergeben, aber nicht erklären; dasselbe gilt für die ethische Lebensform, die eine absolute Wahl nicht geben kann. Es geht um eine sichere Basis, auf die sich der Mensch verlassen kann; Ästhetik und Ethik führen zur Religion, weil diese eine Sicherheit, eine Befreiung von der Bedrohung der Verzweiflung anbietet. Der Übergang von beiden zur Religion wird als Sprung in den Glauben als Überwindung der Verzweiflung bezeichnet. Die Frage nach dem Glück ist sodann eine christologische Frage: das Glück hat das Antlitz des Schicksals Christi. Am Paradox Christi zeigt er dem Menschen den Weg, wie er an Gott partizipieren kann.

In einer Welt, in der nichts so sicher ist als Einsamkeit und nichts so gewiß kommt als der Tod, in einer Welt, in der die Religion keine Geborgenheit/Sicherheit bietet, sucht man ein Fundament in der Solidarität der Menschen (R. Neudeck, *Glück, Natur und Solidarität bei Albert*

Camus). Wenn der Mensch seine eigene Natur, Geschichte, Kultur, sein Schicksal zu verstehen versucht, übernimmt er selbst große Verantwortung für die ganze Menschheit. Im Namen der Solidarität gilt: »Man kann sich schämen, allein glücklich zu sein« (»Die Pest«), im Namen der Solidarität soll man für die anderen Verantwortung tragen. Die Geborgenheit/Sicherheit ergibt sich aus der Solidarität der Menschlichkeit (Natur, Kultur), die Partizipation als Zeichen der Solidarität führt zu Heiligkeit.

Der Autor gibt im Anschluß an Camus folgende Definition des Glücks: »Glück beginnt deshalb damit, daß jemand sich nicht mehr schämt, weil er nicht für sich allein sein Glück macht« (253). Das Glück läßt sich – nach Camus – sehr schwer erreichen, jedoch erfährt der Mensch durch es seine Würde; es ist ein aristokratisches Glück, nur für wenige, nur für auserwählte Menschen.

Kierkegaard und Camus beginnen mit ähnlichen Voraussetzungen. Kierkegaard läßt sich vom Göttlichen besiegen; er findet das Beispiel des »Glückes« im Schicksal Christi. Camus hingegen weist das Göttliche zurück und überwindet die Absurdität des Lebens in der solidarischen Ethik.

Ein Beitrag von besonderer Bedeutung ist jener von P. Engelhardt: Wer ist für das Glück verantwortlich? Seinen Ausgangspunkt bilden die Briefe der Deutschen Bischöfe vom 7. 5. 1976 und 22. 9. 1977, in denen diese von den politischen Mächten den Schutz der gesellschaftlichen Werte und des menschlichen Glücks verlangen. Gesagt wird, daß in umfassendem Sinn Glück eine Sinnerfüllung des menschlichen Lebens ist. Die politische Aufgabe ist die Wahrung, Gewährleistung und Verbesserung der »Chancen des menschlichen Glückes«, der richtigen Verhältnisse vom einzelnen und Gemeinschaft (Prinzip der Solidarität und Gemeinwohl); vor allem sollte die Freiheit und die Würde des Menschen respektiert werden. Die Bischöfe berufen sich in ihren Formulierungen wesentlich auf Thomas von Aquin. Vertreter der politischen Macht behaupten, daß sie sich nur um Lebensqualität der Menschen kümmern könnten und sollten, nicht aber um Sinnorientierungen, Werthaltungen und sittliche Grundwerte. Diese Position stammt von Mill (Günther Bien, Das Glück, die »erste Freude« und die menschliche Natur) und vor allem von Kant.

Kant gibt verschiedene Definitionen von Glück, die vom Ziel der Handlung des Menschen (pragmatisches, moralisches, politisches) abhängen und Zufriedenheit, Seelenruhe, Vollkommenheit, Selbstidentität heißen. Die politische Macht muß drei Prinzipien respektieren:

Freiheit – ist zu verstehen als »ein Verhältnis freier Menschen«, als »Privatsache« (im liberalen Sinn), als die Aufgabe zu partizipieren;

Gleichheit – soll durch Gesetz garantiert werden und ist zu verstehen als »gleiche Chancen« in der Selbstbestimmung des Glückes, in der eigenen Entwicklung;

Selbständigkeit – ist vor allem ein Vollzug der Freiheit und Gleichheit im Konkreten; sie wird immer wieder bestimmt durch Partizipation (Solidarität, Brüderlichkeit, Freundschaft).

Engelhardt kommt zu einer wichtigen Konklusion: Thomas von Aquin ist immer aktuell, weil von ihm ausgehend bestimmte Gesellschaftsformen und politische Vorgänge kritisiert und abgelehnt werden können; er bleibt wirksamer Denkhintergrund. Weil das moderne Ethos stark von Kant beeinflusst ist, kann Thomas zu einer produktiven Diskussion führen. In der pluralistischen Welt, die weder Thomas noch Kant vorhergesehen haben, in der die Freiheit der Menschen eine so große Rolle spielt und zur Identitätsgewinnung führt (Kant), darf »privates Glück« nicht abgeschafft werden. Die politische Macht ist dafür verantwortlich, menschliche Geborgenheit zu schaffen, d.h. die Bedingungen, in denen sich jeder Mensch als Person bestimmen kann. Diese Bedingungen sind durch verantwortliche Partizipation aller zu finden, um das »private Glück« jedes Menschen, jeder Familie, jeder Gruppe zu gestalten. Die politische Macht soll die Partizipation unterstützen und sich von ihr auch korrigieren lassen.

Abschließend sei noch auf einen Beitrag über die phänomenologische Analyse der alltäglichen Entscheidungen hingewiesen, in denen sich der Mensch selbst transzendiert und den Sinn des eigenen Lebens zu finden versucht: Gebert Meyer, Das Alltagswissen und die Kriterien des ge- glückten Lebens.

Bronisław Sieńczak, Kraków

*Schmucker-von Koch, Joseph F., Autonomie und Transzendenz. Untersuchungen zur Religionsphilosophie Romano Guardinis, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1985, 174 S., Kt., DM 32,-.*

Seinen »Untersuchungen zur Religionsphilosophie Guardinis« stellt Vf. einige Bemerkungen zum Begriff der Autonomie als einem Zentralbegriff der philosophischen und politischen Diskussion der Gegenwart und der Neuzeit voraus und schafft so einen Rahmen für seine Darstellung der zentralen Gedanken des Philosophierens Guardinis.