

werden kann. (Dem Rez. scheint z.B., daß das S. 35 zu Parmenides Gesagte mit dem Denken des Philosophen von Elea so gut wie nichts zu tun hat.) So wird man diesen Teil des Buches eher so lesen dürfen, daß sich hier schon die Position des Verf. selbst zur Sache dokumentiert, als daß es sich um eine geschichtliche Darstellung handelt, die in jeder Hinsicht den Stand der Einzelforschung und wissenschaftlichen Diskussion wiedergäbe.

Der dritte, systematische Hauptteil (C: 99–241) ist so angelegt, daß der Weg philosophischer Gotteserkenntnis einem Kreisbogen von Auf- und Absteigen folgt. Der Gedankengang verläuft so, daß er zunächst von der Existenz der Welt zur Existenz Gottes aufsteigt: Hier werden die eigentlichen Gottesbeweise durchgeführt (3. Kap. 101–164). Als deren sozusagen »harten Kern« stellt sich das universelle Prinzip eines zureichenden Grundes dar. Es ist der gemeinsame Nenner aller verschiedenen Gottesbeweise. Verf. konzentriert sich dann auf drei Möglichkeiten des gedanklich schließenden »Aufstieges« zur Existenz Gottes: Vom Bewegten zum absoluten Beweger (120–133), vom Geordneten zum absoluten Ordner (134–147) und vom Menschen zum absoluten Du (147–164).

Das Kapitel IV (165–205) handelt dann über das Wesen des mit Hilfe der Gottesbeweise als existierend erkannten absoluten Gottes. Hier verweilt der Leser gleichsam an der Peripetie des gedanklichen Weges, den B. durchführt. Gott ist nach B., der darin Thomas von Aquin folgt, die Fülle des Seins, die unbegrenzte Vollkommenheit von Wirklichsein. Daher muß sein Wesen gedacht werden als reine, unendliche Aktualität von »Wirklichkeit«, die als personaler Selbstvollzug zu denken ist. Verf. scheut sich nicht, sogar bis zum Gedanken an eine Dreipersonalität von Gottes Wesen vorzustoßen. Damit führt er Überlegungen weiter, die er schon in seinem früheren Werk »Der Akt-Charakter des Seins« (München 1965) entwickelt hatte. Bemerkenswert scheinen dem Rez. auch die Überlegungen, die B. unter dem Begriff »Empfänglichkeit« Gottes (S. 202 ff.) anführt. Sie wäre wohl auch theologisch fruchtbar zu machen und zu vertiefen.

Gleichsam den gedanklichen »Abstieg« enthält dann das 5. Kapitel: Von Gott zur Welt. Der Ursprung der Welt aus Gott (207–241), in dem über Erschaffung (und Erhaltung) der Welt, über Gottes Mitwirkung im Wirken der Geschöpfe und über Gottes Vorsehung und das sog. Theodizeeproblem gehandelt wird. Zu letzterem: »Es läßt sich also nicht behaupten, daß Gott um der Verwirklichung des Schöpfungszieles willen das Böse

'zwangsläufig' zulassen (oder gar 'schicken') müßte; das Böse soll vielmehr nicht sein und ist schlechterdings entbehrlich. Aber immerhin: Sowohl im Hinblick auf die darin ausgedrückte göttliche Anerkennung geschöpflicher Freiheit als auch im Hinblick auf die Möglichkeit eines nachfolgenden umso größeren Guten erscheint die Zulassung des Bösen sinnvoll – ein unbegreifliches Geheimnis allmächtiger Freiheit, Weisheit und Liebe.« (231)

Ohne Zweifel ein zupackendes Buch. Es ist zu hoffen, daß seinem Anliegen Erfolg beschieden ist, dem Nachdenken über Gott, sein Wesen und sein Verhältnis zum Menschen, zur Geschichte und zur Welt, fruchtbare Impulse zu geben und dazu beizutragen, daß das Diktum Heideggers überholt werde, philosophisches Denken ziehe es heute vor, von Gott zu schweigen.

Walter Simonis, Würzburg

*Andreas Benk: Skeptische Anthropologie und Ethik. Die philosophische Anthropologie Helmut Plessners und ihre Bedeutung für die theologische Ethik (Europ. Hochschulschr., 23, 320), Verlag Peter Lang, Frankfurt a.M. – Bern 1987, 282 S.*

Der Verfasser gibt als Ziel seiner Arbeit aus, einmal einen »Beitrag zur vernachlässigten Plessner Rezeption zu erbringen« und zum anderen den schwierigen Weg »von der Anthropologie zur Ethik« zu gehen. Der Weg ist umso schwieriger, da Plessner selbst – wie auch der Autor darstellt (S. 156) – einen solchen Weg nicht gesucht hat. Schließlich soll auch nicht irgendeine Ethik mit Plessners Anthropologie zu begründen versucht werden, sondern eine theologische Ethik. Mit diesem Anliegen befindet sich der Autor jedoch in guter Gesellschaft. Evangelische wie auch katholische Theologen (z.B. W. Pannenberg und W. Korff) versuchen diesen Weg zu beschreiten. Schon aus der Einleitung geht hervor, auf welche Akzentsetzung es dem Autor ankommt. Es geht ihm nicht um »eine christliche Binnenmoral« (S. 11), die als Basis den Christusglauben voraussetzt, sondern sein Anliegen gleicht dem des Thomas von Aquin mit seiner »Summe gegen die Heiden«. Der Autor versucht – mit Böckle gesprochen – das »Christianum« in bezug auf die Ethik als »Humanum« auszuweisen (vgl. S. 12). Ein Unterfangen, das sehr leicht Gefahr läuft, als theologische Ethik ihren spezifisch christlichen Ethos aufzugeben. Ethos wird verstanden als Grundhaltung, aus der heraus sittliche Normen befolgt werden. Vermutlich wird jeder Vertreter

dieser ethischen Richtung einen solchen Verdacht zurückweisen, mit guten Gründen sogar. Denn die Aufgabe des christlichen Ethos wird weniger bewußt betrieben, sondern tritt mehr als Folge ein, indem man vielleicht darauf vertraut, daß die theologische Ethik ja eingebettet ist in weitere theologische Disziplinen an der Fakultät und die Ethik so in einen christlich imprägnierten Raum hineingesagt wird, sozusagen der christliche Ethos als Atmosphäre mitgeliefert wird und dies von einem Lehrstuhl für theologische Ethik aus nicht mehr gesagt zu werden braucht. Jeder, der ein Theologiestudium an einer theologischen Fakultät absolviert hat, weiß, wie wenig das zutreffen kann.

Der Verfasser jedenfalls wählt von vielen möglichen Akzentsetzungen bewußt den Akzent des Christianum nicht, sondern nennt demgegenüber Kommunikabilität oder sogar Konsenswilligkeit (!) (S. 18), wobei sich die Frage stellt, was bei einem etwaigen Konsens zur Disposition steht, und mit wem man einen Konsens erreichen will.

Neben diesen kritischen Bemerkungen muß dem Verfasser auch ein Lob ausgesprochen werden. In dem eben aufgezeigten Rahmen versucht der Verfasser, die Anthropologie Plessners als Fundament einer theologischen Ethik fruchtbar zu machen. Ein sehr begrüßenswertes Unterfangen, da mit diesem Ansatz eine einheitliche Idee des Menschen ja noch nicht aufgegeben wurde, sondern vielmehr vom Verfasser, entgegen vielfacher Nekrologe namhafter Philosophen auf die philosophische Anthropologie, weiterhin vertreten wird.

In scharfer Abgrenzung von Heidegger wird Plessners Weg zunächst als ein Ansatz dargestellt, der von einem elementaren Begriff des Lebendigen her die Idee des Humanen entwickelt. Menschsein wird so nicht als leibloses Geistsein erfaßt, im Vergleich zum Tier jedoch nicht zentrisch in diese Leibhabe verschlossen und gänzlich von ihr bestimmt, sondern als diesen Leib exzentrisch besitzend und so über ihn hinausragend. Gerade diese Exzentrizität befähigt ihn zu ethisch relevantem Verhalten und überhebt ihn dem Diktat von Trieben und Instinkten.

Der Verfasser beschreibt Plessners Anthropologie letztlich als eine skeptische Anthropologie. Die Skepsis einer kritischen Theologie, die zu recht von einem Deus absconditus spricht, verlagert Plessner schon in die Anthropologie, so daß er auch von einem homo absconditus spricht. Der Mensch wird nach Plessner als ein »in der Welt ausgesetztes Wesen« angesehen, das sich verborgen ist, eben »homo absconditus«. »Dieser ursprünglich dem unergründlichen Wesen Gottes

zugeordnete Begriff trifft die Natur des Menschen. Sie läßt sich nur als eine von ihrer biologischen Basis jeweils begrenzte und ermöglichte Lebensweise fassen, die den Menschen weiterer festlegender Bestimmung entzieht.« (S. 86f).

Von einer »skeptischen Anthropologie«, die sich zwar trotz ihrer Skepsis dazu anschiekt, eine universale Idee des Menschen ins Auge zu fassen, kann daher nicht erwartet werden, daß sie eine universale Moral entwickeln kann. Die Akzentsetzung des Verfassers auf Kommunikabilität und Konsenswilligkeit schließt dies als Ansinnen von vorneherein aus. Vielmehr geht es dem Verfasser darum, die »Vielfalt unterschiedlicher Moralsysteme nicht als einen zu überwindenden Notstand erscheinen (zu lassen), sondern als genuinen Ausdruck der 'conditio humana'« (S. 208) auszuweisen: Eine Konsequenz, die notwendig aus der das Christianum zugunsten eines unbestimmbaren Humanum preisgebenden Akzentuierung des Verfassers resultiert.

Helmut Müller, Weilheim

*Martin Rhonheimer, Natur als Grundlage der Moral. Die personale Struktur des Naturgesetzes bei Thomas von Aquin: Eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik. Tyrolia-Verlag Innsbruck – Wien 1987, 443 S.*

Dieser ausführlichen philosophischen Abhandlung eines jungen schweizer Priesters geht es laut Einführung um »eine Art philosophisch-ethischer Propädeutik in moral-theologischer Absicht«. Wenn sich der Verfasser auch vornimmt, dem Auftruf des 2. Vat. Konzils entsprechend, »den hl. Thomas als Meister der theologischen Arbeit und Ausbildung zu nehmen«, so geht es ihm dennoch keineswegs um eine Neuauflage oder »Aufwärmung« eines neu-scholastischen »Schulthomismus«, wohl aber um eine genaue, an den Originaltexten orientierte Aufarbeitung einzelner Lehrstücke des hl. Thomas (S. 21). Letzten Endes zielen seine tieferschürfenden Analysen darauf hin, darzulegen, daß bestimmte »mit intellektuellem Monopol-Anspruch auftretende theologische Modeströmungen« (S. 22) in Wirklichkeit jeglicher wissenschaftlichen Grundlage entbehren. Dieses eindeutige Urteil in bezug auf die meisten Versuche, die sich heute als Fundamental-moral anbieten, wird erhärtet mit dem Nachweis, daß »sie (die sog. teleologische Ethik) gar keinen dem Begriff des Sollens vorausliegenden Begriff des sittlich Guten kennt« (S. 292). Weiter wird unwiderlegbar klargestellt, daß, im Gegensatz zu der An-