



H.-G. Nissing (Hrsg.)

GRUNDTVOLLZÜGE DER PERSON

Dimensionen des
Menschseins bei
Robert Spaemann



Hanns-Gregor Nissing (Hrsg.)

Grundvollzüge der Person

Dimensionen des Menschseins
bei Robert Spaemann

Hanns-Gregor Nissing (Hrsg.)

Grundvollzüge der Person
Dimensionen des Menschseins bei Robert Spaemann

Wortmeldungen 9

Herausgegeben vom
Institut zur Förderung der Glaubenslehre (Stiftung)

Bibliographische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Alle Rechte vorbehalten - All rights reserved
Hergestellt in Deutschland - Printed in Germany
Druck: GGP media on demand, Pößneck
© Institut zur Förderung der Glaubenslehre - München 2008
ISSN 1610-935X (Wortmeldungen)
ISBN-13: 978-3-936909-09-8

www.denken-im-glauben.de

Inhalt

Vorwort.....7

Robert Spaemann

Wirklichkeit als Anthropomorphismus.....13

Thomas Buchheim

Erkannt, aber nicht aufbewahrt
Die Person, die Erfassung des Wahren und
Robert Spaemanns Gottesbeweis aus dem
futurum exactum.....37

Holger Zaborowski

Göttliche und menschliche Freiheit
Robert Spaemann Philosophie des *Personseins*
und die Möglichkeit einer Kriteriologie
von Religion.....55

Eduard Zwierlein

Gezeugt, nicht gemacht
Personsein zwischen Wert und Würde
Die Einsprüche Robert Spaemanns.....83

Martin Mosebach

Der Künstler – die „Un-Person“107

Robert Spaemann / Hanns-Gregor Nissing

Die Natur des Lebendigen und
das Ende des Denkens
Entwicklungen und Entfaltungen eines
philosophischen Werks – Ein Gespräch.....121

Hanns-Gregor Nissing

Robert Spaemann – Schriftenverzeichnis 1947-2007.....137

Autorenverzeichnis.....199

Vorwort

Der Begriff der Person ist zu Beginn des 21. Jahrhunderts zu einem Schlüsselbegriff für das Selbstverständnis des Menschen geworden. Er betrifft unser Verhältnis zu uns selbst ebenso wie unseren Umgang mit anderen. Von einer „Personvergessenheit“ hat Robert Spaemann in Anspielung an das Wort von der „Seinsvergessenheit“ gesprochen, mit dem Martin Heidegger im vergangenen Jahrhundert das zentrale Problem der modernen Philosophie beschrieben hat. Mit seinem Buch *Personen. Versuche zum Unterschied zwischen ‚etwas‘ und ‚jemand‘* (1996) hat Spaemann – angestoßen durch die zeitgenössischen Debatten um die Bestreitung des Personseins von kleinen Kindern oder geistig Behinderten oder die Ersetzung von Menschenrechten durch Personenrechte – eine grundlegende und maßgebliche Stellungnahme formuliert und zugleich seinen eigenen Beiträgen zu anthropologischen und ethischen Themen ein umfassendes Fundament verliehen.

Personsein heißt: eine Natur zu haben, eine Weise des Lebens nicht nur zu sein, sondern sich zu ihr zu verhalten. Personen sind unvertretbar Einzelne. Im Anschluß an die ‚klassische‘ Definition des Personbegriffs bei Boethius und Thomas von Aquin („persona est rationalis naturae individua substantia“) sind es verschiedene Phänomene, die für Spaemann menschliche Personalität konturieren: das Negative, Intentionalität und Transzendenz, Fiktion und Religion, Zeit und Tod, Gewissen, Anerkennung, Freiheit, Verzeihen und Versprechen. Die Betrachtung und Analyse dieser und anderer Verwirklichungsformen des Personalen bilden die Grundlage dafür, die Frage „Sind alle Menschen Personen?“ affirmativ zu beantworten: „Denn die Person *ist* der Mensch und nicht eine Eigenschaft des Menschen“.

In die Überlegungen des *Personen*-Buchs fließen dabei – wenn auch zum Teil implizit und in Andeutung – die verschiedenen Grundmotive des Denkens Robert Spaemanns ein: seine Wiederentdeckung der Naturteleologie, seine Lehre vom gelingenden Leben, seine Verteidigung des Gottesgedankens auf der Grundlage von Vernunft und Sprache sowie sein Verständnis vom künstlerisch-gestalterischen Tätigsein des Menschen. Der Begriff der Person erlangt damit den Status eines Grundbegriffs, der es umgekehrt erlaubt, die einzelnen Aspekte der Philosophie Robert Spaemanns von hier aus zu entfalten. Vor dem Hintergrund des Personverständnisses Robert Spaemanns gehen die Beiträge des vorliegenden Sammelbandes verschiedenen Dimensionen des Menschseins nach.

Nach Auffassung der antiken Philosophie waren es vor allem drei Grundvollzüge, in denen der Mensch sein Leben verwirklichte: die von Zwecken freie Betrachtung der höchsten Ursachen, das rechte Handeln und die in Handwerk, Kunst und Gestaltung hervorbringende, schöpferisch-ästhetische Tätigkeit. Die Trias von *Theoria*, *Praxis* und *Poiesis* gibt daher auch den folgenden Darlegungen ihren strukturierenden Rahmen.

Die grundlegende Bedeutung, die unserem Selbstverständnis als Personen für unseren Zugang zur Wirklichkeit überhaupt zukommt, entfaltet Robert Spaemann in seinem Beitrag *Wirklichkeit als Anthropomorphismus*, der zugleich als „Summe“ seiner Philosophie der Person verstanden werden kann: Personen sind das Paradigma von Wirklichkeit, denn Personen sind füreinander objektive Subjektivitäten, die über die Zeit hinweg ihre Identität bewahren. Sie geben einander zu verstehen, daß sie selbst noch etwas jenseits dessen sind, als was sie sich zeigen. Weil wir in uns selbst den ersten und grundlegenden Zugang zur Wirklichkeit besitzen, können wir auch außermenschliches Leben und überhaupt alle Wirklichkeit nicht anders betrachten als unter dem Aspekt ihrer größeren oder geringeren Ähnlichkeit mit uns: Wir müssen sie anthropomorph verstehen. Ein solcher Zugang zur Wirklichkeit markiert die notwendige Alternative zum Weltverständnis der modernen Naturwissenschaften. Denn er überwindet den für diese grundlegenden Dualismus von Subjekt und Objekt, Geist und Materie, Bewußtsein und Sein, in dem der Mensch nicht mehr teleologisch und als lebendige Substanz verstanden und die Wirklichkeit der Person letztlich zum Verschwinden gebracht wird.

„Die Personalität des Menschen steht und fällt mit seiner Wahrheitsfähigkeit“ (R. Spaemann). In der von Zwecken freien Betrachtung der göttlichen Wirklichkeit, der *Theoria*, erreicht diese Wahrheitsfähigkeit ihre höchste Vollendung. Zugleich ist es Gott, der die Wahrheit als eine Größe jenseits unserer subjektiven Perspektiven verbürgt. Gegen die Destruktion des Wahrheitsbegriffs durch Friedrich Nietzsche, jedoch im Anschluß an dessen Vermutung, daß wir Gott nicht los werden, „weil wir noch an die Grammatik glauben“, hat Robert Spaemann in den letzten Jahren einen Gottesbeweis aus dem *futurum exactum* entwickelt, der als ein *argumentum ad hominem* die Möglichkeit eröffnet, daß wir uns weiterhin als freie und wahrheitsfähige Wesen verstehen. In seinen Ausführungen *Erkannt, aber nicht aufbewahrt. Die Person, die Erfassung des Wahren und Robert Spaemanns Gottesbeweis aus dem „futurum exactum“* unterscheidet

Thomas Buchheim zwei verschiedene Fassungen dieses Gottesbeweises und hebt die entscheidende Rolle des Wahrheitsbegriffs für die Schlüssigkeit des Arguments hervor. Die Differenzierung zweier verschiedener Dimensionen des Wahrheitsbegriffs erlaubt, so Buchheim, eine modifizierte Formulierung des Gedankens. Demnach gehört es zur endlichen Person, mit dem Wahrheitsanspruch etwas voraussetzen zu müssen, dessen Konstitution die eigenen Kräfte übersteigt, doch ist es möglich, daß wir uns als wahrheitsfähige Wesen verstehen, auch ohne das Argument aus dem *futurum exactum* für ein überzeugendes *argumentum ad hominem* für die Existenz Gottes zu halten.

Die Frage des Menschen nach Gott ist dabei stets eingebettet in den religiösen Vollzug: „Immer schon präsent und als präsent gewußt ist das Absolute in der Weise der Religion“ (R. Spaemann). Wie Spaemanns Gottesbeweis den Zugang zu einer Gotteserkenntnis angesichts der neuzeitlichen Kritik der Gottesbeweise aufzeigen soll, so eröffnet sein Begriff von Religion die Möglichkeit einer normativen Kriteriologie angesichts moderner Religionskritik oder der Rede vom „Tod Gottes“. In seinem Beitrag *Göttliche und menschliche Freiheit. Robert Spaemanns Philosophie des Personseins und die Möglichkeit einer Kriteriologie von Religion* situiert Holger Zaborowski das Religionsverständnis Robert Spaemanns im Kontext des gegenwärtig neu erwachten Interesses an Religion und Religionsphilosophie. Unter dem Vorzeichen eines „Nebeneinander“ von Philosophie und Theologie, in dem die Eigendimensionen von Vernunft und Glauben gewahrt bleiben, sind drei zentrale Elemente für dieses Verständnis kennzeichnend: (1) die Charakterisierung des religiösen Vollzuges als eines Freiheitsgeschehens. Als solcher ist er nicht nur auf die Anerkennung des Absoluten als immer schon präsent angewiesen. Durch die Präsenz Gottes als Schöpfer ist er überhaupt allererst ermöglicht. Mit der Freiheit der menschlichen Person wird so zugleich die Freiheit eines personal gedachten Gottes sichtbar. (2) Es ist von daher der Gedanke der Wirklichkeit als Schöpfung, der das „Gemeintsein“ der Person ebenso verbürgt wie die Einheit der Wirklichkeit. (3) Schließlich macht das Bewußtsein der Freiheit der Person und der Freiheit Gottes den Versuch einer funktionalistischen Begründung von Religion unmöglich. Denn der religiöse Vollzug des Menschen findet sein Ziel im Dank und in der Verehrung Gottes um Gottes willen.

In einer Nicht-Funktionalisierbarkeit der Person besitzt das menschliche Handeln insgesamt, die *Praxis* unseres Umgangs miteinander, ihr entscheidendes Kriterium. Zumal am Anfang und am Ende seines Lebens sieht sich der Mensch unserer Zeit

Umgangsformen ausgesetzt, die auf eine ‚Verzweckung‘ der Person im Interesse von Wissenschaft und ökonomischem Nutzen gehen und den Aufweis notwendiger Handlungsgrenzen erforderlich machen. In seinen Darlegungen *Gezeugt, nicht gemacht. Personsein zwischen Wert und Würde. Die Einsprüche Robert Spaemanns* geht Eduard Zwierlein den Argumenten nach, die Robert Spaemann in den gesellschaftlichen Diskussionen der vergangenen Jahrzehnte um Abtreibung, aktive Sterbehilfe oder verbrauchende Embryonenforschung vorgebracht hat. Ihre Grundlage besitzen diese „Einsprüche“ in seiner natürlichen Auffassung menschlicher Personalität, die der Trennung von Menschenwürde und Menschenleben widerspricht und das Personsein als Eingriffsgrenze gegenüber allem wissenschaftlichen Interesse profiliert: „Es kann und darf nur ein einziges Kriterium für Personalität geben: die biologische Zugehörigkeit zum Menschengeschlecht. Darum können auch Anfang und Ende der Existenz der Person nicht getrennt werden vom Anfang und Ende des menschlichen Lebens“ (R. Spaemann). – Die Argumente Spaemanns umfassen daher einerseits eine Kritik funktionalistischer Denkweisen und ihrer Voraussetzungen in der Philosophie und Wissenschaft der Neuzeit mit ihrem Ideal einseitiger Naturbeherrschung und der daraus folgenden Herrschaft des Menschen über den Menschen. Sie problematisieren darüber hinaus andererseits ein in der Gegenwart geläufig gewordenes Personverständnis empiristischer Tradition, dem zufolge Personalität an der Identität des Bewußtseins festgemacht (Peter Singer im Gefolge John Lockes) oder der Personbegriff überhaupt als konventioneller Begriff in Frage gestellt wird (Derek Parfit im Anschluß an David Hume). Demgegenüber verteidigt Spaemann die Zugehörigkeit zur Spezies Mensch, die, wengleich sie nur als Disposition vorliegt, eine Unbedingtheit des Anspruchs auf Anerkennung fordert, als „das Selbstverständliche“: Der Mensch entwickelt sich *als* Mensch, und nicht *zum* Menschen, es gibt keinen Übergang von „etwas“ zu „jemand“. Freilich macht die fortschreitende argumentative Auflösung von Tabus in der Diskursgesellschaft den Rekurs auf „das Selbstverständliche“ zunehmend unmöglich. Auch mag mit dem Begriff der Disposition eine eigene Problematik verbunden sein. Mit dem Prinzip *in dubio pro persona* lenkt Zwierlein daher den Blick auf die unauflösbare Geheimnishaftigkeit des Menschen und hebt Scham und Scheu als fundamentale Begriffe des Ethischen hervor.

Die Nichtidentität mit unserer Natur ist es schließlich, in der künstlerische Betätigung, Fiktion und *Poiesis* wurzeln. Die ursprüngliche Bedeutung von „Person“ als „Maske“, „Rolle“ hat hier ihren Ort. „Für Personen steht das Leben selbst unter der Kategorie der *mimesis*“ (R. Spaemann). Zwar ist es stets die Person des Künstlers, die sich in den Werken der Kunst ihren Ausdruck verschafft. Doch gilt es, zugleich jene Dimension eines Werkes zu berücksichtigen, die sich nicht seinen eigenen Kräften verdankt. Als Kontrast zu einem Verständnis von Kunst, das vorrangig an Individualität und Originalität orientiert ist, zeichnet *Martin Mosebach* in seinem Essay *Der Künstler, die Unperson* daher das Bild einer unpersönlichen bzw. überpersönlichen Kunst. In ihr ist der Dichter – in Selbstverleugnung und Demut dem Werk untergeordnet – Gefäß für die Botschaft der Musen und Bote der Götter. Die Dichtung Homers, das Ausbildungsprogramm der französischen *École des Beaux-Arts* des 18. und 19. Jahrhunderts, die Schönheit von Gebrauchsgegenständen und die Tätigkeit des Übersetzers dienen ihm als Beispiele solcher Unterordnung. Dem vulkanischen Künstler, der im Selbstbewußtsein der eigenen Schöpferkraft in jedem Augenblick produktiv ist, stellt Mosebach den beständig an seinem Künstlertum zweifelnden gegenüber, der seine Kunst lediglich als Anwendung eines Regelwerks begreift, mit dem er in Bescheidenheit dem Geist einen Raum bereiten will. In seiner Bereitschaft, sich zu unterwerfen, ist dieser Künstlertypus dem Priester verwandt, der in der Liturgie der Kirche der Sichtbarmachung der höchsten Wahrheit und der Vergegenwärtigung Gottes dient. Ihr Ritus, das „große Gründungskunstwerk der Europäer“, eröffnet jedem Menschen den Weg, die Grenzen der eigenen Person zu sprengen und zu übersteigen.

Im Ganzen ist es das Verständnis einer zielgerichteten, teleologisch verstandenen Natur, das dem Personbegriff Robert Spaemanns seinen gedanklichen Untergrund und sein eigentümliches Profil verleiht: „Personen sind ‚jenseits des Seins‘. Sie sind nicht [nur], wie alles nichtpersonale Lebendige, ‚Aussein-auf-Sein‘. Ihr Aussein-auf Sein ist selbst etwas, das sie haben und wozu sie sich verhalten können“ (R. Spaemann). Die zentrale Bedeutung, die dem Gedanken der Naturteleologie in der Philosophie Spaemanns insgesamt zukommt, steht im Mittelpunkt des Gesprächs *Die Natur des Lebendigen und das Ende des Denkens. Entwicklungen und Entfaltungen eines philosophischen Werks*. Der Gedanke, daß die Natur „auf etwas hinaus will“, und „daß das Natürliche die Basis des Vernünftigen ist“, bildet den „roten

Faden“, der sich von der frühen Untersuchung der Gesellschaftstheorie de Bonalds über die Erörterung des theologischen Streits um die reine Gottesliebe zwischen Fénelon und Bossuet bis in die naturphilosophischen Vorlesungen *Die Frage Wozu?* und die ethischen Überlegungen in *Glück und Wohlwollen* durch die verschiedenen Themen und Schwerpunkte seines Werkes zieht. Indem das Gespräch seinen verschiedenen Stellungnahmen in ihrer zeitgeschichtlichen Entwicklung nachgeht, läßt es hinter der „Philosophie der Person“ Robert Spaemanns zugleich die Person des Philosophen Robert Spaemann erkennen.

Schließlich enthält der vorliegende Band ein umfassendes Verzeichnis der Schriften Robert Spaemanns und schließt damit eine Lücke, die seit der ersten, vor zwanzig Jahren in der Festschrift *Oikeiosis* erschienenen Bibliographie entstanden war. So gibt das vorliegende *Schriftenverzeichnis 1947-2007* einen summarischen Überblick über das Werk Spaemanns. Es integriert verschiedene Vorarbeiten und nimmt überdies eine systematische Zuordnung der Mehrfachveröffentlichungen und Übersetzungen vor. Die restlose Vollständigkeit der Angaben ist dabei ein Ideal, dem sich eine Bibliographie stets nur asymptotisch annähern kann. So mag die vorliegende Zusammenstellung für weitere Ergänzungen offen sein. Da für die Erstellung des Verzeichnisses die Durchsicht sämtlicher aufgeführter Titel erforderlich war, danke ich Markus A. Born, Burkhard Hafemann, Susanne Kummer, Thomas Nisters, P. Engelbert Recktenwald, Hans Otto Seit-schek, Jörg Splett, Hans Thomas, Holger Zaborowski sowie den Damen und Herren der Diözesan- und Dombibliothek Köln, namentlich Christoph Hutter, für ihre Hilfen bei der Beschaffung z.T. abgelegener Literatur. Für die Unterstützung bei der Korrekturlektüre danke ich Helena Krumm. Mein besonderer Dank gilt schließlich dem Leiter des Instituts zur Förderung der Glaubenslehre, Thomas Schumacher, für die freundliche Bereitschaft, den Band in die Reihe „Wortmeldungen“ aufzunehmen, und für die allzeit gute Zusammenarbeit bei den redaktionellen Arbeiten für die Drucklegung.

Die Beiträge des Bandes gehen zurück auf ein Philosophisches Symposium, das die Thomas-Morus-Akademie Bensberg anläßlich des 80. Geburtstags von Robert Spaemann im September 2007 veranstaltet hat und das zugleich Abschluß und Höhepunkt einer Philosophischen Sommerakademie für Studierende war. Ihre Publikation ist Ausdruck des Danks ihrer Autoren gegenüber Robert Spaemann.

Hanns-Gregor Nissing

Robert Spaemann

Wirklichkeit als Anthropomorphismus

Als wir Kinder waren, gab es einen Augenblick, wo wir, wenn uns eine Geschichte erzählt wurde, die Frage stellten: „War das mal wirklich?“ Wir erwarteten auf diese Frage eine schlichte Antwort, also nicht eine Antwort, die den Umfang des Begriffs „wirklich“ so lange dehnte, bis auch Märchen und Träume darunter subsumiert werden konnten. Träume waren ja gerade das, was wir mit unserer kindlichen Frage ausschließen wollten. Wer nach Wirklichkeit fragt, will immer etwas ausschließen. „Wirklich“ ist ein Begriff, der der Unterscheidung dient. Wirklichkeit ist ja nicht ein Merkmal, das zu dem, was es gibt, noch etwas hinzufügt. Existenz, so schreibt Immanuel Kant, „ist kein reales Prädikat“. Das Wirkliche unterscheidet sich vom Unwirklichen, und wenn wir wissen wollen, was jemand meint, wenn er nach dem fragt, was wirklich ist, müssen wir wissen, was er als unwirklich ausschließen will. Das Ausgeschlossene kann viele Namen haben: Traum, Fiktion, Lüge, Schein, Einbildung, Konstrukt, virtuelle Realität usw. Die Unterscheidung von Sein und Schein ist die erste und fundamentalste Unterscheidung, mit der die Philosophie beginnt. Allerdings erhob sich auch schon in den Anfängen der Philosophie, bei den Eleaten, Widerspruch gegen diese Unterscheidung. Deren Argument war einfach: Das Nicht-Wirkliche, also das Nicht-Seiende ist nicht, *per definitionem*. Also kann Sein keinen Gegensatz haben. Es gibt nicht das, was es nicht gibt. Der Traum ist ebenso eine Wirklichkeit wie das Wachen, und das Geträumte ebenso wie das im Wachen Erlebte. Was immer die virtuelle Realität von der nichtvirtuellen unterscheidet mag, sie heißt schließlich ebenso wie diese „Realität“.

Ja, haben wir denn überhaupt etwas anderes als virtuelle Realität? Mit dieser Verblüffungsfrage werden wir heute immer häufiger konfrontiert. Mit fundamentalen Distinktionen verhält es sich aber so: Wenn die eine Seite verschwindet, verschwindet auch die andere. Wenn es keinen Schein gibt, wenn Schein Sein ist, dann ist auch Sein nichts als Schein. „Esse est percipi“, sagte Berkeley. Und David Hume: „We never advance one step beyond ourselves“. Wenn wir etwas erleben, dann ist es eben et-

was von uns Erlebtes. Es spielt sich in uns ab, es ist unser Konstrukt. Falls es irgendwie von außen verursacht ist, können wir das nicht wissen. Ja sogar der Gedanke eines Außen ist wiederum nur ein Gedanke, der seine Metaphorik uns bekannten räumlichen Verhältnissen entleiht. Und auch der Gedanke eines anderen unserer selbst, der Gedanke von etwas, was jenseits unseres Denkens ist, bleibt doch unser Gedanke. Die Philosophie des 19. Jahrhunderts hat diese Art von Reflexion bis zum Exzeß durchgespielt.

Die Entwicklung der Technik am Ende des zweiten Jahrtausends vollzieht diese Reflexion nur in der Praxis nach. Die technische Simulation verdrängt nicht mehr nur die Wirklichkeit, sie gibt vor, deren Wesen zu enthüllen. Die kybernetischen Konstrukte ahmen nicht mehr nur das Lebendige nach, sie beanspruchen uns zu erklären, was Leben ist. Es ist nichts als diese Simulation. Onanie, Cybersex ist nicht mehr bloß Ersatzbefriedigung. Es tendiert dahin, sich als die Sache selbst zu präsentieren. „We never advance one step beyond ourselves“. Zwar sind wir so konstruiert, daß wir den anderen zu unserem Glück brauchen. Aber wie für jede funktionale Interpretation, so gilt auch für diese: Sie eröffnet den Spielraum für funktionale Äquivalente. Eine Simulation des anderen tut es auch. Wenn sie perfekt ist, ist sie der andere.

I. Ein Kriterium für das Wirkliche?

Aber ist sie es wirklich? Gibt es kein Kriterium, um das Wirkliche vom Unwirklichen zu unterscheiden? Gibt es keinen Unterschied? Doch, natürlich gibt es einen Unterschied, und es ist sogar der wichtigste aller Unterschiede. Aber ein Kriterium? Nein, das gibt es nicht. Denn Wirklichkeit ist, wie gesagt, keine Eigenschaft. Max Scheler meinte, das Wirkliche mache sich für uns durch Widerständigkeit bemerkbar. Wirklichkeitserfahrung sei Widerstandserfahrung. Aber das stimmt nicht. Auch im Traum erfahren wir Widerstand, Bedrohung, Überwältigung. Und es gibt Träume, in denen wir sogar das reflexive Bewußtsein haben, nicht zu träumen, ja wo wir uns durch empirische Experimente davon überzeugen, daß wir nicht träumen. Und darin wachen wir auf, und es war doch ein Traum. Manchmal ist sogar das Aufwachen geträumt. Wir träumen, daß wir geträumt haben und nun aufwachen. Kein Kriterium, sondern nur das nochmalige Aufwachen gibt uns die kriteriumslose Gewißheit, jetzt wirklich wach zu sein. Und daran ändert auch die Tatsache

nichts, daß wir im Traum die gleiche Gewißheit hatten. Der Zweifel, den wir daraus ableiten, bleibt rein theoretisch. Das heißt, er ist gar kein Zweifel, sondern nur die Feststellung, daß unsere Gewißheit sich nicht auf ein Kriterium stützt.

Aber auch das Umgekehrte gibt es, nämlich den Zweifel an der Wirklichkeit des Geträumten im Traum selbst. Als Fünfjähriger wurde ich im Traum von einer Hexe verfolgt. Sie rannte auf einer Dorfstraße hinter mir her. Ich rannte um mein Leben. Der Abstand verringerte sich ständig. Plötzlich fiel mir ein: Meine Mutter hatte mir gesagt: „Es gibt keine Hexen.“ Meine Mutter sagte immer die Wahrheit. So glaubte ich ihr mehr als dem Augenschein, und meine Schlußfolgerung war: Die Hexe muß geträumt sein. Es kann sich nun nur darum handeln, aufzuwachen, ehe die Hexe, deren Atem ich schon spüre, mich packt. Im Vertrauen auf das Wort meiner Mutter warf ich mich auf die Straße, wälzte mich hin und her und wachte auf. Es war kein empirisches Kriterium, aufgrund dessen die Hexe unwirklich war, es war ein Glaubensakt, der mich das Risiko eingehen ließ, sie für unwirklich zu halten. – Das war für mich übrigens immer auch ein Bild des christlichen Glaubens: Gegen allen Augenschein habe ich einfach geglaubt, was meine Mutter sagte.

II. Die wirkliche Welt ist die gemeinsame Welt

Aber was heißt hier: „wirklich“? Wann ist etwas nicht geträumt? Heraklit sagte: „Im Traum hat jeder seine eigene Welt. Im Wachen haben wir eine einzige und gemeinsame Welt“. Wenn ich mit einem Freund eine Bergwanderung mache und unterwegs bei einem Hüttenwirt einkehre, und es stellt sich später im Gespräch mit dem Freund heraus, daß er mit mir eine solche Wanderung nicht gemacht hat, und im Gespräch mit dem Hüttenwirt, daß bei ihm niemand eingekehrt ist, der mir oder meinem Freund ähnlich sah, dann muß ich die Wanderung wohl geträumt haben. Diesem negativen Kriterium entspricht indessen kein positives. Denn die positive Auskunft der beiden könnte ja ihrerseits wieder Teil des Traumes sein. Noch unwahrscheinlicher ist es, daß Freund und Hüttenwirt mit mir das Entsprechende zu dem erlebt haben, was ich mit ihnen erlebte, aber daß sie dieses Erlebte ihrerseits geträumt haben. Diesen Fall schließen wir von vorneherein wegen Unwahrscheinlichkeit aus, es sei denn, wir seien Anhänger von Leibniz' Theorie der prästabilierten Harmonie, wonach alle wirklichen Wesen, alle Monaden, fensterlos sind und nur in der Immanenz ihrer privaten Vorstel-

lungen leben, aber da Gott diese inneren Programme aller Monaden vollkommen aufeinander abgestimmt hat – denn er ist es, der die Programme gemacht hat –, macht es keinen Unterschied, ob wir in diesem Zusammenhang von Traum oder Wirklichkeit sprechen. Vollständig koordinierte Träume sind von einer Wirklichkeit füreinander transparenter Wesen nicht unterscheidbar. Übrigens hat Leibniz diese Theorie direkt abgeschrieben von der Engellehre des hl. Thomas von Aquin. Thomas fragt sich, wie Engel etwas wissen können, was außerhalb ihrer passiert, und er sagt genau dies: Sie haben ein von Gott eingestiftetes Programm, das entsprechend der Wirklichkeit abläuft. Es handelt sich also um eine Übertragung der klassischen Engellehre auf jedes bewußte Wesen.

Die wirkliche Welt, so sagte ich, ist die gemeinsame Welt. Das kann mißverstanden werden. Es kann so verstanden werden, als sei nur dasjenige wirklich, was von allen als wirklich erlebt und anerkannt wird. Das kann nicht sein. Denn es gibt bekanntlich Menschen, die vor der Wirklichkeit ihre Augen verschließen. Und es gibt, zum Beispiel in der Astrophysik, kontroverse Auffassungen über das, was es gibt und nicht gibt. Irgendwann entsteht vielleicht aufgrund neuer Beweise ein Konsens. Aber wir würden doch nicht sagen, daß die Wirklichkeit erst mit dem Konsens über sie entsteht. Nicht faktischer Konsens, sondern universelle Konsensfähigkeit ist charakteristisch für wahre Aussagen über das Wirkliche. Und wir halten etwas auch nicht deshalb für wahr, weil wir es für konsensfähig halten, sondern wir halten es für konsensfähig weil es wahr ist, also weil zum Beispiel ein Satz einer Wirklichkeit entspricht. Von neuem entgleitet uns also, was wir mit „wirklich“ meinen, bzw. was wir damit ausschließen wollen.

Ausschließen wollen wir zunächst den Traum und die Einbildung, also jene Seinsweise einer Sache, die sich nur endogen, also als Idiosynkrasie dessen erklären läßt, der die Sache oder den Sachverhalt vorstellt, also dasjenige, dessen Sein in seinem Objektsein aufgeht. Bloße Objekte sind auch dann, wenn über sie Konsens besteht, nicht wirklich.

Aber geht diese Behauptung nicht zu weit? Ich sagte, etwas sei wirklich, wenn es nicht für einige, sondern für alle objektiv ist. Und nun sage ich, es sei nicht wirklich, wenn es überhaupt nur objektiv ist, also wenn sein Sein nur besteht im Objektsein für Subjekte. Ich will erklären, was ich meine:

Stellen wir uns einen Menschen vor, der auf dem Sterbebett liegt. Er ist unfähig, noch irgendwelche Äußerungen von sich zu geben, die auf das schließen lassen, was in ihm vorgeht. Um ihn herum steht ein Ärztekonsortium. Aufgrund des Erscheinungsbildes und der medizinischen Meßdaten sind sich die Ärzte in der Überzeugung einig, daß der Patient keine Schmerzen hat und daß er nicht mehr hört, was um ihn herum gesprochen wird. Der Patient hat indessen wohl Schmerzen, und er hört auch, was die Ärzte über ihn sagen. Er weiß also, daß sie sich irren, aber er kann das nicht äußern, ehe er stirbt. Nehmen wir an, der Fall dieses Patienten beschäftige weiterhin die medizinische Wissenschaft. Die Daten werden mehrfach neu analysiert, aber am Ende kommt die *scientific community* zu dem Schluß, der Mensch sei tatsächlich nicht mehr imstande gewesen zu hören und Schmerzen zu empfinden zu dem Zeitpunkt, als das Konsortium sich mit ihm befaßte. Unter den lebenden Menschen und insbesondere den Wissenschaftlern herrscht also einstimmiger Konsens. Aber es ist ein Konsens über das Falsche. Denn was wirklich stattfand, wußte allein derjenige, der jetzt nicht mehr lebt. Es gibt also die Wahrheit, aber niemand weiß sie mehr.

Man könnte einwenden: Fühlen und Hören sind etwas Subjektives, aber keine objektive Wirklichkeit. Aber ein solcher Einwand spielt mit dem Begriff des Subjektiven, so als sei das Subjektive nur relativ und irgendwie weniger wirklich. Schmerzen empfinden und Hören sind subjektive Ereignisse. Aber sie sind zugleich streng objektiv und absolut in dem Sinne, daß sie zwar nur von einem Menschen erlebt werden, daß die Tatsache dieses Erlebens aber eine Wirklichkeit ist, die für das Urteil aller Menschen verbindlich ist, die überhaupt darüber urteilen. Daß ich Schmerzen habe, kann zwar nur ich mit letzter Sicherheit wissen, aber das heißt nicht, daß es nur wahr für mich wäre. Wenn jemand sagen würde: „Ich erlebe dich anders, als du dich erlebst. Für mich hast du keine Schmerzen“, so würde ich ihm antworten: „Es kommt überhaupt nicht darauf an, wie du oder sonst jemand mich erlebt oder welche wissenschaftlichen Feststellungen jemand über mich trifft. Die Wahrheit über meine Schmerzen kann nur ich wissen. Aber diese Wahrheit ist deshalb nicht eine Wahrheit nur für mich, sondern für jeden“.

Das ist übrigens die Bedeutung des „sum“ im cartesischen „cogito, sum“. Was fügt denn dieses „sum“, dieses „ich bin“, dem „cogito“, der Feststellung „ich denke“, hinzu? Es fügt hinzu, daß mein „ich denke“ nicht nur ein „ich denke, daß ich denke, daß ich denke“ und also nur für mich wahr ist, sondern daß

diese meine Subjektivität eine objektive Wirklichkeit ist – und das meinen wir mit Personen: Eine objektive Wirklichkeit, die für jedes wahre Urteil maßgebend ist.

Diese Unterscheidung zwischen dem „ich denke“ und dem „ich bin“ hat allerdings nur Sinn, wenn der Raum der Wirklichkeit größer ist als der Raum meines Bewußtseins. Und das ist er nur, wenn es noch andere Wesen gibt, für die es wahr ist, daß ich Bewußtsein habe. Wenn es nur meine Welt gäbe, dann könnte man diesen Satz streichen. Dann hätte es auch keinen Sinn, darüber nachzudenken, denn dann wäre alles so, wie es mir scheint, weil es gar nichts von außerhalb gibt. Dann ist nur das der Fall, von dem ich erlebe, daß es der Fall ist. Wenn es aber noch andere gibt, dann gilt nicht das gleiche.

Man könnte einwenden, daß ich hier einen Grenz- und Ausnahmefall einführe, einen Fall, in dem das Objekt, über das wir uns verständigen, selbst ein Bewußtseinssubjekt ist. Normalerweise sei Wirklichkeit gleichbedeutend mit Objektivität. Objekte würden als Objekte gewußt, erlebt, beobachtet. Natürlich seien sie nicht das, als was ein Einzelner sie erlebt. Sie sind gemeinsame Gegenstände, die jeder von einer anderen Seite sieht. Aber diese Perspektivität kann selbst wieder von uns reflektiert werden und in den Begriff der Sache eingehen. Die Wirklichkeit ist dann Gegenstand eines unendlichen Prozesses der Forschung. Aber es hat, so ist die Meinung, keinen Sinn von einer Wirklichkeit jenseits jeder möglichen Gegenständlichkeit zu sprechen. Man nennt diese Position gelegentlich „internen Realismus“ im Gegensatz zum „metaphysischen Realismus“.

Im Bezug auf andere Personen, mit denen wir über die Wirklichkeit sprechen, sind wir allerdings unvermeidlich metaphysische Realisten – insbesondere dann, wenn wir uns klarmachen, daß wir selbst ja die anderen der anderen sind. Und wir selbst können nicht im Ernst denken, daß wir in der Gegenständlichkeit für andere aufgehen. Die Wirklichkeit meiner Freude oder meines Schmerzes ist zwar etwas, worüber andere wissen und sprechen können, aber sie bleibt immer meine Freude und mein Schmerz – jenseits alles dessen, was von anderen darüber jemals gewußt werden kann. Ich habe darüber einmal ein Gespräch mit Hilary Putnam gehabt, der, glaube ich, der Erfinder der Unterscheidung von „metaphysischem Realismus“ und „internem Realismus“ ist und habe ihm dieses Beispiel vor Augen gestellt, in dem ich das Objekt des Redens anderer bin. Und ich weiß ja in einem absoluten Sinne, ob das wahr ist oder nicht. Putnam sagte, dies sei ein Ausnahmefall, da gelte das nicht. Meine These

ist nun: Dies ist kein Ausnahmefall, sondern der paradigmatische Fall, an dem wir überhaupt lernen, was Erkenntnis ist. Die Situation, wo ein seiner selbst bewußtes Subjekt sich als Gegenstand des Wissens anderer weiß, ist kein Grenz- oder Ausnahmefall, der nicht als Modell für unser Verhältnis zur Wirklichkeit dienen kann, sondern sie ist das Paradigma unseres Wirklichkeitsverhältnisses und unseres normalen Begriffs von Wahrheit.

III. Subjekte und Objekte

Die Rede von Subjekten und Objekten als zwei prinzipiell entgegengesetzten selbständigen Seinsbereichen geht an der Wirklichkeit vorbei. Genauer gesagt: Diese Sicht bringt so etwas wie Wirklichkeit überhaupt zum Verschwinden. Objekte, die nur Objekte sind, haben nur subjektives Sein. Sie sind nur wirklich als Gegenstände für ein Subjekt. Es macht keinen Unterschied, ob sie geträumt oder dem Wachbewußtsein gegeben sind, da sie ja nichts jenseits ihres Gegebenseins sind.

Aber können wir umgekehrt so etwas wie reine Subjektivität „wirklich“ nennen? Das cartesische „Cogito“ ist inhaltsleer, weil es nur instantan ist. Die absolute Selbstgewißheit des Bewußtseins ist nur ein punktuelles, ausdehnungsloses „Ich denke jetzt“. Und schon dies kann nicht ausgesprochen werden, denn wenn es ausgesprochen wird, ist bereits Zeit vergangen. Ich müßte also sagen: „Ich habe gedacht“. Aber diese Erinnerung ist nicht mehr unmittelbares Selbstbewußtsein, sondern bereits eine Selbstvergegenständlichung. Die Erinnerung an einen Schmerz ist nicht selbst dieser Schmerz. Der erinnerte Schmerz ist zum Objekt geworden. Aber er wird ja zugleich als der eigene Schmerz und nicht wie der Schmerz eines anderen erinnert. Die Subjektivität wird sich objektiv als zeitliche – und zwar als Subjektivität. Dies wiederum ist die Bedingung dafür, daß Subjekte einander objektiv werden. Wir können nur füreinander als Subjekte sichtbar werden, weil wir schon für uns selbst in unserem eigenen Lebensvollzug uns selbst objektiv werden. Die Subjektivität wird sich objektiv als zeitliche – und zwar als Subjektivität. Dies wiederum ist die Bedingung dafür, daß Subjekte einander objektiv werden können und zwar nicht so, daß ich für den anderen Objekt werde, sondern so, daß ich als Subjekt Objekt bin, das heißt Inhalt des Erlebens oder des Denkens und Wissens eines anderen.

Nur weil Subjekte sich selbst in der Erinnerung objektiv werden, können sie einander objektiv werden, ohne als Subjekte zu verschwinden. Nicht das punktuelle, inhaltslose, instantane

„Cogito“ ist wirklich. Wirklich sind Subjekte nur als zeitübergreifende objektive Subjekte, das heißt als Personen, als Personen mit einer Biographie, die sich konstituiert sowohl aus der eigenen Erinnerung als auch aus der Erinnerung anderer. Personen sind nicht instantane Subjektivitätspunkte. Das instantane Selbstbewußtsein ist vielmehr erst das Resultat der Reflexion eines Subjektes, das Resultat einer Rückkehr aus den vielen erlebten Inhalten zu sich selbst. Primär ist, wie Leibniz bemerkte, nicht das „Cogito“ des Descartes, sondern primär ist das Erlebnis: „Varia a me cogitantur“ – nicht der abstrakte Punkt des „ich denke“, sondern die Vielheit von Inhalten, die erlebt werden.

Vor allem aber: Personen sind nur im Plural wirklich, nämlich als füreinander objektive Subjektivitäten. Wir müssen bedenken, daß die Anwendung des Personbegriffs auf Gott – erstmals bei Tertullian – in der Trinitätslehre geschieht, also so, daß gesagt wird, Gott sei drei Personen. Gott als Person denken, führt in große spekulative Schwierigkeiten, wenn man ihn als singuläre Person denkt, weil es singuläre Personen gar nicht geben kann.

Dabei ist die Zahl drei von exemplarischer Bedeutung. Wir pflegen die Bedeutung des Dialogs zu überschätzen. Im Dialog sprechen zwei Personen miteinander, und sie sprechen über etwas. Das, worüber sie sprechen, nennen wir den Gegenstand, das Objekt. Im Dreiergespräch verhält es sich anders: hier kann immer einer den Dialog der beiden anderen objektiv beobachten und dann im nächsten Augenblick selbst wieder in ihn eintreten. Und umgekehrt: Zwei können sich über den dritten unterhalten. Sie können ihn als Subjekt objektivieren. Sie können sich fragen, was er gemeint hat und warum er etwas gesagt hat, aber er selbst kann jederzeit den Mund aufmachen und sich selbst interpretieren. Die Rollen des Womit und des Worüber des Gesprächs sind ständig austauschbar, weil Personen als Subjekte objektiv sind. Aber erst die Dreierbeziehung bringt das Wesen von Personalität zum Vorschein – weshalb auch die Liebe zweier Menschen ihre volle Gestalt erst gewinnt in ihrer Objektivierung als Institution, das heißt als Realität für alle, und im Kind.

Und ihr geht in der Regel die verbale Objektivierung in Liebeserklärungen und Treueschwüren voraus. Eine Liebe, die als bloßes Gefühl in der Innerlichkeit zweier Personen verschlossen bleibt, hat noch nicht eigentlich Wirklichkeit gewonnen. Unausgesprochene Gefühle sind noch in einem virtuellen Bereich, im Bereich der Potentialität. Erst als ausgesprochenes gewinnt das Gefühl objektive Realität.

Nachdem ich gezeigt habe, daß Personen füreinander wirklich sind, steht nun noch die Begründung der These aus, die Gegebenheitsweise anderer Personen sei das Paradigma für die Gegebenheit von Wirklichkeit überhaupt. Wieso kommen wir dazu, dem, worüber wir sprechen, ein Sein zuzusprechen, eine Wirklichkeit jenseits dessen, was das Begegnende für uns ist und als was wir es erfahren? Gibt es dafür noch einmal eine Basis in der Erfahrung selbst?

Es gibt eine solche Basis, und das ist die Kommunikation von Personen. Personen geben einander zu verstehen, daß sie selbst noch etwas jenseits dessen sind, als was sie sich zeigen. Der Schmerz des anderen ist nicht mein Schmerz. Zu einer absoluten Gewißheit aber wird uns diese Differenz dort, wo wir selbst diejenigen sind, zu denen und über die gesprochen wird. Ich mag mir einbilden, der andere sei nur mein Traum. Ich kann von mir nicht denken, ich sei nur der Traum des anderen.

Dieses Bewußtsein liegt jeder Anerkennung von Wirklichkeit jenseits der Gegenständlichkeit für uns zugrunde. Es lag auch dem kantischen Begriff eines „Dinges an sich“ zugrunde, der in der *Kritik der reinen Vernunft* zwar leer bleibt, in der *Kritik der praktischen Vernunft* aber einen konkreten Inhalt gewinnt, und der kann kein anderer sein als: personale Freiheit. Aber es ist klar, daß dieser Inhalt bereits die Voraussetzung dafür war, daß der Gedanke eines „Dinges an sich“ jenseits jeder möglichen Erfahrung überhaupt gefaßt werden konnte.

Dieser Schritt von unserer Selbsterfahrung zur Wirklichkeitserfahrung überhaupt ist uns am unmittelbarsten verständlich, wo es sich um höher entwickelte Tiere mit zentralem Nervensystem handelt. Wir billigen diesen Tieren Subjektivität zu. Darum reden Menschen zu Tieren, und darum gibt es Tierschutzgesetze, die der rücksichtslosen Objektivierung von Tieren Grenzen setzen. Wir betrachten sie als „wirklich“, wir billigen ihnen „Sein“ jenseits ihres Objektseins zu. Wir beanspruchen nicht, wissen zu können, wie es ist, eine Fledermaus zu sein. Aber wir setzen voraus, daß es irgendwie ist, eine Fledermaus zu sein, während es nicht irgendwie ist, ein Auto oder ein Computer zu sein. Das heißt, wir erkennen der Fledermaus „Sein“ zu. Dieses Sein, das sie mit uns gemeinsam hat, heißt „Leben“. „Leben“, schreibt Aristoteles, „ist das Sein der Lebewesen“. Leben, wie wir es selbst erfahren, ist nicht ein bestimmter komplexer Zustand von Materie. Ich erfahre mich nicht als Zustand von etwas, das nicht Mensch ist. Der Mensch ist, um mich wieder aristotelisch auszudrücken, lebendige Substanz, also eigentliche und primäre Wirklichkeit, von der vielerlei Zustände existieren kön-

nen, die aber selbst nicht Zustand, sondern basaler Träger und Inbegriff von Zuständen ist. Und so auch, nehmen wir an, die Fledermaus. Wir billigen ihr Leben, also Selbstsein zu.

Es ist nicht von ungefähr, daß ich in diesem Zusammenhang von „zubilligen“, „anerkennen“ usw. spreche. Wir sahen ja schon: Sein im Sinne von Wirklichkeit ist nicht ein empirisches Datum. Es zwingt sich nicht auf. Um es zu realisieren, bedarf es eines freien Aktes der Vernunft. Das muß nicht ein ausdrücklicher und reflektierter Akt sein, aber in diesem Erlebnis steckt schon Freiheit: die Möglichkeit, meine Zentralstellung aufzugeben und zu sehen, daß es außerhalb meiner ein Selbstsein gibt, das nicht durch Objektsein für mich definiert ist. Nur in einem Akt der Anerkennung ist die Person als Person gegeben. Aber das gilt für jede Wirklichkeitserfahrung in gewisser Weise. Ich muß eine Fledermaus nicht als wirklich betrachten, nicht als Lebewesen mit Subjektivität, das nicht nur von mir angesehen wird, sondern mich ansieht oder auf andere Art wahrnimmt. Ich kann es – wie die Cartesianer – als Maschine ansehen und die Schmerzáußerungen eines Tieres ebenso wie das Saufen des Pferdes oder den Freudentanz meines Hundes, wenn ich nach Hause komme, als Vorgänge, die sich von ihrer mechanischen Simulation nicht unterscheiden. Es gibt kein zwingendes Kriterium für die Wirklichkeit von Subjektivität. Aber es gibt gute Gründe dafür, solche anzunehmen, das heißt, nicht uns allein für lebendig zu halten, und es gibt deshalb eine moralische Mißbilligung derer, die die Anerkennung von Lebendigem als lebendig verweigern. Ontologie und Ethik sind nicht zu trennen. Liebe und Gerechtigkeit sind nicht möglich unter der Voraussetzung des Solipsismus, also unter der Annahme, daß die anderen Menschen und die anderen Lebewesen nur meine Träume sind. Menschlichkeit und Freude im Umgang mit Tieren sind nicht möglich, wenn Tiere nicht leben und erleben, das heißt wenn es nicht irgendwie ist, ein Tier dieser oder jener Art zu sein.

IV. Anthropomorphismus und Anthropozentrismus

Der bekannte Einwand lautet, man dürfe außermenschliches Leben nicht anthropomorph betrachten. Meine Antwort darauf lautet: Wir müssen es anthropomorph betrachten, wenn wir ihm gerecht werden wollen. Nur im Ausgang von bewußtem Leben, das wir selbst sind, können wir adäquat sprechen von nichtbewußtem Leben, von außermenschlichem Leben. Wir haben zu diesem Leben keinen direkten Zugang. Wir können es nur wie

bewußtes Leben abzüglich des Bewußtseins betrachten. Descartes meinte: Abzüglich des Bewußtseins ist Leben nichts. Die Cartesianer quälten Tiere und hielten deren Schmerzäußerungen für mechanische Reaktionen. Aber das entspricht nicht unserer Erfahrung. Wenn wir uns dessen bewußt werden, daß wir in heiterer Stimmung sind, daß wir Hunger oder leichte Kopfschmerzen haben, erleben wir diese Stimmung, diesen Hunger oder diese Kopfschmerzen als etwas, das wir schon hatten, ehe es uns zu Bewußtsein kam. Gefragt, was denn der Hunger war, ehe er uns bewußt wurde, können wir natürlich nicht antworten. Denn nur der bewußte Hunger ist uns bewußt. Und doch ist es Teil dieses Bewußtseins, daß der Hunger schon vorher da war und daß er durch das Bewußtwerden erst in ein neues Stadium eintritt. Vorher war er etwas Ähnliches wie der bewußte Hunger, also der bewußte Hunger abzüglich des Bewußtseins. Das kann ich nur negativ ausdrücken, aber ich kann dafür keine positive Formulierung finden. Und so ist es richtig und die einzige Möglichkeit, über wirkliches, nicht menschliches, nicht bewußtes Leben anthropomorph zu sprechen und sich dieses Anthropomorphismus zugleich bewußt zu sein.

Die Alternative zu dem so geschmähten Anthropomorphismus in der Biologie ist der Anthropozentrismus. Die moderne Welt ist wie keine zuvor anthropozentrisch. Auch das neue Umweltbewußtsein ändert nichts daran. Im Gegenteil: Indem alles außermenschliche Seiende als Umwelt definiert wird, wird es radikal auf den Menschen bezogen. Artenschutz hat mit Umweltbewußtsein etwas zu tun, weil die natürlichen Arten zum Reichtum unserer Welt gehören. Tierschutz hat damit im Grunde nichts zu tun, weil es in ihm um die Tiere selbst geht. Die moderne Wissenschaft ist anthropozentrisch. Sie fragt nicht nach dem, was wirklich ist und was deshalb den Charakter des Mitseins mit uns hat, sondern sie fragt danach, wie es uns als Objekt erscheint und wie es von uns manipulierbar ist. Eine Sache erkennen heißt, so schrieb schon einer der Väter des anthropozentrischen Denkens der neuzeitlichen Wissenschaft, Thomas Hobbes, „to know what we can do with it when we have it“. Um zu wissen, was ich mit einer Sache machen kann, muß ich nicht wissen, was sie wirklich als sie selbst ist. Ich kann deshalb auf den Anthropomorphismus zugunsten der Anthropozentrik verzichten. Die Dinge, insofern sie pure Objekte sind, stehen dem Subjekt gegenüber, sie haben nichts mit ihm gemeinsam. Die Wirklichkeit als sie selbst verstehen wollen, heißt, sie unter dem Aspekt größerer oder geringerer Ähnlichkeit mit uns zu

betrachten. Die objektivierende Wissenschaft kennt am besten das uns Entfernteste, das Verhalten der einfachsten Elemente der unbelebten Materie. Und sie versucht, das uns Nächste und uns selbst als komplexe Kombination aus diesen Elementen zu verstehen. Je komplexer, desto schwieriger ist dieses Verstehen. Wie aus einer solchen Kombination sich ein Streichquartett von Beethoven oder die Formeln der Relativitätstheorie ergeben haben sollen, liegt noch in undurchdringlichem Dunkel. Wenn wir nicht objektive Bestände aufnehmen, sondern Wirklichkeit verstehen wollen, liegt die Sache genau umgekehrt: Wir verstehen das Streichquartett oder die Relativitätstheorie besser, als wie es ist, ein Bakterium zu sein, falls es überhaupt irgendwie ist. Wenn nicht, dann können wir hier gar nichts mehr verstehen, sondern nur noch objektive Daten registrieren.

Denn auch für die uns ferne, unbelebte materielle Welt gilt: Sie als wirklich betrachten, ihr so etwas wie Selbstsein zuerkennen heißt, sie unter dem Aspekt der Ähnlichkeit mit uns, also anthropomorph betrachten, nicht als Objekt, sondern als Mitsein. Der Versuch, darauf zu verzichten, hat eine lange Geschichte. Sie beginnt mit dem programmatischen Verzicht auf jede Teleologie in der Naturbetrachtung, also auf jeden Gedanken einer Zielgerichtetheit natürlicher Prozesse. Bacon erklärte, solche Betrachtungen seien unfruchtbar wie gottgeweihte Jungfrauen. Die Zeit, in der man gottgeweihte Jungfrauen schätzte, war für Bacon vorbei. Zielgerichtetheit setzt, so heißt es von Johannes Buridan bis zu Wolfgang Stegmüller, Bewußtsein voraus. Unbewußte Tendenzen soll es nicht geben können. Was übrig blieb, war ungerichtete Kausalität, Wirkursächlichkeit. Aber auch diese enthüllte sich als Anthropomorphismus, wie schon der späte Kant sah. Was eine Ursache ist, wissen wir nämlich primär nur aus der Erfahrung unseres eigenen Handelns. Daß eine Sache aus der anderen folgt, daß A die Ursache von B ist, das erleben wir, wenn wir selbst unseren Arm bewegen, und die Kugel rollt. Bertrand Russell forderte deshalb, auch den Begriff der Ursache fallen zu lassen. Auch der sei ein Anthropomorphismus. Was es gibt, seien Bewegungsgesetze der Natur, die sich in mathematischer Sprache ausdrücken lassen.

Aber was ist Bewegung? „Die Wirklichkeit des Möglichen als des Möglichen“, so sagt Aristoteles, oder auch „die Wirklichkeit des Könnens“. Was Können heißt, wissen wir wiederum nur aus unserer Selbsterfahrung. Dasselbe gilt für den Begriff der Möglichkeit. Es gibt die Theorie der Megariker, die zuletzt von Nicolai Hartmann vertreten wurde, daß nur das Wirkliche möglich

ist, weil nur dasjenige möglich ist, zu dessen Verwirklichung alle Bedingungen erfüllt sind, und wenn sie erfüllt sind, ist die Sache wirklich. Wenn wir etwas möglich nennen, was nicht wirklich ist, so haben wir es schon wieder mit einem Anthropomorphismus zu tun. Frei handelnd nennen wir den, der auf eine bestimmte Weise handelt, während es ihm möglich gewesen wäre, auch anders zu handeln. Wir können von Freiheit nur sprechen unter Verwendung des Begriffs der Möglichkeit.

Und was nun die Bewegung betrifft: Einen Körper zu einem Zeitpunkt t_1 bewegt nennen, heißt, zu diesem Zeitpunkt bereits den Aufenthalt dieses Körpers an einem anderen Punkt zu einem künftigen Zeitpunkt t_2 antizipieren und dem Körper selbst diese Antizipation zuschreiben. Sonst können wir nicht sagen, was den bewegten Körper in einem bestimmten Augenblick vom unbewegten unterscheidet. Wir können es nur beschreiben, wenn wir eine Beschreibung des künftigen Status in die Definition des gegenwärtigen hineinnehmen und ihn dadurch als Bewegung charakterisieren. Es gibt keine instantane Bewegung. Das aber heißt: Wir sind schon wieder beim Anthropomorphismus, wenn wir von Bewegung sprechen. Wenn wir von Bewegung sprechen im Sinne der realen Möglichkeit eines Gegenstandes – der Wirklichkeit des Möglichen als des Möglichen, wie Aristoteles sagt –, dann gehen wir aus von unserer Erfahrung des realisierten Könnens eines Wesens, das auf etwas aus ist.

Der neuzeitlichen Physik ist es gelungen, Bewegung mit Hilfe der Infinitesimalrechnung zu vergegenständlichen. Die neuzeitliche Infinitesimalrechnung erlaubte es zwar, auf diesen Anthropomorphismus zu verzichten, indem sie die Bewegung in eine unendliche Zahl eng beieinander liegender Ruhezustände zerlegt. Was Bewegung ist, ist damit nicht verstanden. Die Bewegung wird zwar berechenbar, sie wird zu einem Gegenstand mathematischer Naturwissenschaft, aber nur um den Preis, daß das Phänomen der Bewegung als solches eliminiert wird. Leibniz, einer der beiden Erfinder der Infinitesimalrechnung, hat das genau gewußt: Die physikalische Vergegenständlichung der Bewegung hat nur ein Konstrukt zum Gegenstand. Wirkliche Bewegung kann nur verstanden werden, wenn wir ihr einen „conatus“, ein Streben zugrunde legen. Aber was Streben heißt, wissen wir wieder nur aus unserer Selbsterfahrung. Wenn wir diese nicht ins Spiel bringen, kommen wir nicht bis zur Wirklichkeit der Bewegung.

V. Das Verschwinden der Person

Und dasselbe gilt schließlich für das Bewegte. Bewegt sind Körper, Dinge als mit sich über eine gewisse Zeit hin identische Einheiten, von denen man sagen kann, daß sie sich zu verschiedenen Zeiten an verschiedenen Orten oder in verschiedenen Zuständen befinden. Nietzsche war wohl der erste, der darauf hinwies, daß auch die Idee solcher Einheiten, also die Idee von Dingen, ein Anthropomorphismus ist. Wir sind es, die sich als Einheiten erleben, als Einheiten, die über die Zeit hinweg ihre Identität bewahren. Wir erleben uns als Subjekte des Wollens und Handelns, die für ihre Handlungen Verantwortung tragen. Kinder schlagen den Tisch, wenn sie sich an ihm gestoßen haben. Aber wir tun dies in gewisser Weise alle, solange wir überhaupt von Dingen reden. Der Gedanke des Seins von Etwas ist unzertrennlich von dem Gedanken der Identität dessen, was ist. Und genau dieser Gedanke ist, wie Nietzsche meinte, ein fundamentaler Anthropomorphismus.

Wenn wir ihn allerdings einmal mit Bezug auf die Dinge verabschiedet haben, dann müssen wir ihn schließlich auch mit Bezug auf uns selbst verabschieden. Der Abschied vom Anthropomorphismus ist am Ende ein Abschied vom Menschen selbst, das heißt von der menschlichen Betrachtung des Menschen. Der Mensch wird sich selbst zum Anthropomorphismus. Er ist das letzte Ding, das sich auflöst. Aber damit verschwindet auch der Anthropozentrismus, der der neuzeitlichen Wissenschaft und Technik zugrunde liegt. Das Resultat ist eine subjektlose, gleichgültige Welt von Gegenständen, die niemandes Gegenstände mehr sind. Der Gedanke der Wirklichkeit verschwindet. Nietzsche hat Humes Überzeugung zur Vollendung gebracht: „We never do one step beyond ourselves.“ Nur zeigt sich, daß der Gedanke des Selbst seinerseits schon einen Schritt über das Selbst hinaus voraussetzt, also Selbsttranszendenz. Das hat übrigens Hume auch schon gesehen. Er erklärt offen, daß er sich nicht zu den Menschen rechnen könne, die sich eines Ich erfreuen. Und zwar deshalb nicht, weil Selbstsein kein Zustand, keine empirische Eigenschaft, sondern dasjenige ist, oder besser derjenige bzw. diejenige, die sich in bestimmten empirischen Zuständen befinden. Für den Empirismus gibt es aber nur diese Zustände.

Es ist deshalb auch kein Zufall, daß die Befürworter des Selbstmords, des assistierten Selbstmords und der Euthanasie in der Regel aus dem Bereich des Empirismus kommen. Für sie gibt es nur Zustände, wünschenswerte und nicht wünschens-

werte. Die nicht wünschenswerten, also Zustände des Leidens, sind zu beseitigen, und wenn das nicht anders möglich ist, dann durch die Beseitigung dessen, der leidet. Denn der Leidende hat nicht eigentlich eine Wirklichkeit, ein Sein, das etwas anderes wäre als die Gesamtheit der Zustände, in denen er sich befindet. Er ist nicht eigentlich jemand, der leidet, sondern er ist Leiden, das dahin tendiert, nicht zu sein. Und der Zustandskomplex tendiert kategorisch dahin, wenn das Leiden nicht aufgewogen wird durch Annehmlichkeiten. In diesem Fall ist es sinnvoll, den ganzen Zustandskomplex zu beseitigen.

Täuschen wir uns nicht. Die Konsequenzen dieser Auffassung mögen noch auf instinktive Abwehrreaktionen stoßen. Die Auffassung selbst findet inzwischen breite Akzeptanz. Was Heidegger „Seinsvergessenheit“ nannte, ist so allgemein geworden, daß der pejorative Ausdruck kaum mehr verstanden wird. Aber wer sich selber nicht wirklich ist, dem ist nichts wirklich. Es gibt für ihn nur Zustände, nicht jemanden, dem diese Zustände angehören. Dem entspricht eine Gesellschaft, wie sie der amerikanische Neopragmatist Richard Rorty propagiert, eine Gesellschaft, in der „nichts wichtiger ist als Lust und Schmerz“.

Tatsächlich sind Lust und Schmerz Erscheinungsweisen dessen, was die Alten Güter nannten, Erscheinungsweisen der Wirklichkeit des Lebens, das sich verwirklicht und steigert oder das bedroht und gefährdet ist. In diesen Erscheinungsweisen erlebt sich Leben. Platon hat ausführlich die Dekadenz einer Zivilisation analysiert, in der diese Erscheinungsweisen von dem abgekoppelt werden, was in ihnen zur Erscheinung kommt, also einer Erlebnisgesellschaft, in der es nur noch um die Herstellung von Erlebnissen geht und nicht um das, was erlebt wird, nicht um Wirklichkeit. Eine solche Zivilisation tendiert zur Selbstzerstörung. Sie bringt nämlich die Person zum Verschwinden und läßt nur abstrakte Erlebnissubjekte übrig, Subjekte ohne zeitliche Dimension, ohne biographische Identität. Der konsequente Hedonismus hebt sich, das hat Platon schon gewußt, selbst auf. Er kann so etwas wie dauerhaftes Wohlbefinden nicht sichern. Denn was will der Hedonist hören auf die Frage, ob ihm dieses oder jenes Vergnügen für die Zukunft schädlich sein wird oder nicht, also auf die Frage, was seinem langfristigen Wohlbefinden zuträglich oder abträglich ist? Will er eine wahre Antwort oder eine angenehme Antwort?

Angenehme Zustände partizipieren an der Wirklichkeit dessen, dessen Zustände sie sind. Sie sind ihrerseits wirklich, und insofern können Aussagen oder Annahmen über sie wahr

oder falsch sein, sie können aber auch angenehm oder unangenehm sein. Wer das langfristig Angenehme wählt, muß seinem gegenwärtigen Luststreben Grenzen setzen. Epikur war ein Lehrer der Askese; der konsequente Hedonist aber verzichtet auf seine Identität mit dem, der er zukünftig sein wird. Er verzichtet auf seine Wirklichkeit als Person. Er will nichts sein, als sein gegenwärtiger angenehmer Zustand. Wir kennen das von Drogensüchtigen.

VI. Der intentionale Charakter der Gefühle

Die Fixierung auf den eigenen angenehmen Zustand, auf das eigene Gefühl verkennt nicht nur den funktionalen Sinn dieser Zustände, sie verkennt vor allem den intentionalen Charakter der Gefühle, also die Wirklichkeit, die sich im Gefühl offenbart. Das Wohlbehagen, die Lust dessen, dem es nur um das angenehme Gefühl geht und nicht um irgendetwas, an dem man seine Freude hat, illustriert Sokrates einmal mit dem Vergnügen dessen, der die Krätze hat und sich infolgedessen immer kratzen kann. Direkt intendieren können wir überhaupt nur körperliche Lustzustände, die insofern die niedrigsten sind als sie mit Traurigkeit, Niedergeschlagenheit und Depression durchaus zusammengehen. Auch mit dem was man „Spaß“ nennt, kann man sich von Gefühlen innerer Leere ablenken. Es ist kein gutes Zeichen, daß das Wort „Spaß“ derart im Vordringen ist, daß sogar Gottesdienste damit empfohlen werden, daß sie Spaß machen. Freude ist etwas anderes als Spaß. Freude hat nicht nur eine Ursache, sie hat einen Inhalt und variiert mit ihren Inhalten. Die Freude über einen Frühlingsmorgen ist nicht dieselbe wie die Freude an einer Bach-Partita und diese nicht dieselbe wie die Freude an einer anderen Bach-Partita, und die Freude an Martin Mosebachs Buch *Die Türkin* ist eine andere als die am *Nebelfürsten*. Das alles sind nicht Ursachen einer immer gleich bleibende Freude, sondern die Freude selbst ist eine andere. Freude ist immer Öffnung für Wirklichkeit.

Diejenige Öffnung für Wirklichkeit, die der Wirklichkeit vollständig adäquat ist, nennen wir Liebe. Valentin Tomberg hat Liebe definiert als das Wirklichwerden des anderen für mich. In jener Liebe, die in der Sprache der Tradition *amor benevolentiae* hieß, hört der andere auf, Umwelt für mich zu sein, also ein vielleicht wichtiger Gegenstand, an dem ich hänge und der für mich große Bedeutung hat. In der Liebe reali-

sieren wir, daß der andere ebenso wirklich ist wie wir selbst, und wir lernen uns selbst als Teil der Welt des anderen sehen, so wie er Teil unserer Welt ist.

Auf einem Lastwagen sah ich einmal einen Aufkleber mit der Aufschrift „Denk an Deine Frau, fahr vorsichtig!“ Das ist ein Ausdruck von Personalität. Die Sorge, vielleicht meine Frau zu verlieren, teile ich mit anderen Lebewesen. Aber die Aufforderung, mich selbst als Teil einer Welt des anderen zu betrachten und deshalb vorsichtig mit mir umzugehen – das ist eine typisch personale Sichtweise.

VII. Das Mitsein der materiellen Welt

In diesem letzten Sinne wirklich können uns nur Personen werden. Aber ich habe darauf hingewiesen, daß das Sein, die Wirklichkeit von Personen nicht Bewußtsein, sondern Leben ist und daß uns deshalb nicht nur alles Bewußte, sondern alles Lebendige als wirklich gelten muß. Die cartesische Zweiteilung der Welt in Bewußtsein und Materie, die durch Ausdehnung definiert ist, diese Zweiteilung hat zur Entwirklichung der Wirklichkeit geführt, weil in ihr das Zwischenglied verschwunden ist, das seit Platon das Reden über Wirklichkeit bestimmte: Leben. Sein, Leben, Denken war die klassische Trichotomie. Leben aber war das eigentliche Paradigma des Seins. Bewußtsein galt als Steigerung von Leben. „Wer nicht erkennt,“ schreibt Thomas von Aquin, „der lebt nicht vollkommen, sondern hat nur ein halbes Leben“. Bewußtes Leben ist volles Leben, also volle Wirklichkeit. Unbewußtes Leben behält ein Moment von Unbestimmtheit, so wie unbewußte Gefühle, von denen es Sinn hat zu sagen, sie seien weniger wirklich als deutlich bewußte und sogar ausgesprochene. Es gibt Grade der Wirklichkeit.

Wie aber verhält es sich mit dem Sein unterhalb des Lebens? Solches Sein kommt zunächst innerhalb des Lebenszusammenhangs vor, als Umwelt, als Nahrung, als Teil unserer Nahrung, als Material für die Herstellung einer Welt des „Zuhandenen“, wie Heidegger es genannt hat. Und es kommt vor als Gegenstand der Physik und Chemie. Hat es Sinn, von einer Wirklichkeit dieser unbelebten Materie jenseits dessen zu sprechen, als was sie sich uns zeigt, also jenseits ihrer Gegenständlichkeit? Oder ist die physikalische Wirklichkeit nichts anderes als potentielle Realität, die ihre Wirklichkeit erst gewinnt, indem wir sie erkennen? Heideggers *Sein und Zeit* kennt dieses Jenseits nur als defiziente Form von Zuhandenheit. Was aus allen Lebensbezü-

gen herausgefallen ist, ist das „nur noch Vorhandene“. Die Kategorie des Mitseins scheidet hier aus. Aber ist das berechtigt? Das archaische Denken betrachtet die unbelebte Welt immer auch anthropomorph, also nach Analogie der belebten. Wasser und Feuer werden in den Psalmen zum Lob des Schöpfers aufgefördert, der hl. Franziskus spricht von Brüdern und Schwestern, wenn er die Elemente anspricht. Und in der Liturgie der katholischen Kirche wird in der Osternacht bei der Weihe des Taufwassers eine lange Rede gesungen, in der das Wasser angesprochen wird. Ist das ein infantiles Relikt? Es ist ein solches Relikt, wenn wir uns entschließen, die unbelebte Materie für unwirklich zu halten, also für etwas, das darin aufgeht, für Lebewesen zuzuhalten oder aber Gegenstand der Wissenschaft zu sein. Wenn wir dem materiellen Sein Wirklichkeit in dem hier entfalteten Sinn zusprechen, dann sprechen wir ihm Mitsein zu und müssen auch ihm gegenüber neben der anthropozentrischen Rede die anthropomorphe als die wesentlichere zulassen, ja sogar verlangen. Übrigens geht es in dieser Rede immer um Elemente, um natürliche Dinge, nicht um Artefakte. Artefakte sind Objekte, nicht Mitgeschöpfe. Es ist nicht irgendwie ein Auto zu sein, darum kann das Auto Gott nicht loben. Der Mensch kann höchstens dafür danken.

Der wohl bedeutendste Metaphysiker unseres zu Ende gegangenen Jahrhunderts, der englische Mathematiker und Physiker Alfred North Whitehead, hat auf höchstem Abstraktionsniveau eine solche anthropomorphe Redeweise entwickelt. Er begnügte sich nicht mit den unbewußten und unfreiwilligen Anthropomorphismen, die wir jederzeit anwenden, wenn wir von Dingen, von Identität, von Ursachen, von Möglichkeit, von Bewegung oder von Trägheit sprechen, das heißt also, wenn wir überhaupt sprechen. Er wußte, daß wir nur *per analogiam* sprechen können, wenn es sich um außermenschliche Entitäten handelt, sei es um Tiere, sei es um Moleküle, um Atome, um Elektronen oder um Quanten. Je weiter von uns weg, um so weniger können wir sagen, was das andere Glied der Analogie an sich selbst ist. Aber schon die Tatsache, daß wir von einem „an sich selbst“ sprechen, ist ein Beispiel für analoges Reden. Wir wissen schon nicht, wie es ist, eine Fledermaus zu sein. Wie es ist, ein Elementarteilchen zu sein, wissen wir noch weniger. Aber Whitehead geht davon aus, daß es irgendwie sein muß, falls wir berechtigt sind von Wirklichkeit zu sprechen. Denn Wirklichkeit ist nie nur Objektivität für Subjekte und nie bloß inhaltslose Subjektivität. Wirklich nennen wir etwas nur, wenn es eine, wenn auch noch so rudi-

mentäre Art von Subjektivität hat, und wenn diese Subjektivität einen objektiven Gehalt hat, wenn sie etwas „erlebt“. Ausdrücke wie „Tendenz“, „Erfüllung“, ja sogar „Freude“ mit Bezug auf die elementaren wirklichen Entitäten oder Ereignisse, die *actual entities*, wie Whitehead sagt, müssen natürlich so verstanden werden, daß alles im engeren Sinne Psychologische aus ihnen ferngehalten wird, alles, was wir mit bildhaften Vorstellungen füllen können. Wir wissen nicht, was nicht bewußtes Leben ist, so wenig wir wissen, was nicht bewußter Hunger ist. Es ist bewußter Hunger abzüglich des Bewußtseins. In einem ähnlichen abstrakten und formalisierten Sinne hatte aber schon Leibniz den Monaden der untersten Art „Perzeptionen“ zugesprochen und diese unterschieden von bewußten „Apperzeptionen“. Was heißt das? Apperzeptionen sind erlebte Einwirkungen. Aber was überhaupt Einwirkungen von etwas auf etwas sind, können wir nur denken, wenn wir von erlebten Eindrücken ausgehen und dann das Erleben abziehen. Wenn wir unbelebtem Seienden Wirklichkeit zusprechen wollen, dann können wir das nur, indem wir das Sein dieses Seienden als etwas dem Leben Ähnliches bestimmen, von dem wir bestimmte für Leben charakteristische Phänomene wie den Stoffwechsel abziehen, so wie wir Leben verstehen müssen als bewußtes Leben, von dem wir das Bewußtsein abziehen. Wirkliches Sein ist Mitsein oder es ist nicht wirklich.

VIII. Die Beziehung als eigentlich Wirkliches

Darin liegt nun ein Paradox. Bisher schien es so, daß das *ontos on*, wie die Griechen sagten, also das wirklich Seiende, dasjenige ist, was etwas als es selbst und für sich selbst ist, also jenseits seiner Gegenständlichkeit für anderes. Das Paradigma für solche Jenseitigkeit war unsere Selbsterfahrung, also die Erfahrung, daß wir selbst jemand sind jenseits alles dessen, als was wir anderen erscheinen. Nun hat es schon hiermit einen Haken. Es ist nämlich keineswegs so, daß wir selbst immer am besten wissen, wer wir sind. Andere können und müssen uns häufig über uns selbst aufklären, angefangen damit, daß sie uns von unserer Geburt erzählen, daß sie uns an Ereignisse erinnern, die wir selbst erlebt, aber vergessen haben, bis hin zu Deutungen unseres Verhaltens, in denen wir nicht umhin können, uns wieder zu erkennen, obwohl es uns vielleicht unangenehm ist. Vor allem aber: Jenes Selbstbewußtsein, das es uns erlaubt, uns von allem zu distanzieren, als was wir anderen erscheinen, ist selbst nicht

denkbar ohne eben jene anderen. Erst durch andere Personen lernen wir, unser eigenes Personsein zu aktualisieren. Erst mit Hilfe der Sprache entsteht Selbstbewußtsein, und erst durch die Anerkennung als „jemand“ durch andere „jemande“ gewinnen wir elementare Selbstachtung bzw. jene natürliche und fundamentale Selbstliebe, ohne die es keine Liebe geben kann. Das heißt, nur durch den Blick anderer werden wir uns selbst sichtbar und wirklich. Das Wirkliche ist also nicht das Beziehungslose, es ist nicht das aus jeder Beziehung herausgelöste, isolierte Glied einer Beziehung. Das Wirkliche ist die Beziehung selbst. Und das Einzigartige von Personen liegt darin, daß sie nicht nur in Beziehung stehen, sondern die Beziehung realisieren und sich deshalb selbst relativieren und mit den Augen des anderen sehen können – wenigstens versuchsweise. Diese Selbstrelativierung und Selbsttranszendenz ist es, die jede Person zu etwas Absolutem macht. Jede Person ist für sich wirklich, weil sie für sich das Ganze der Beziehung realisiert, in der sie *a priori* zu allen anderen Personen steht: die Beziehung der Anerkennung.

Die Beziehung selbst ist das Wirkliche. Ich erlebe etwas so und so, es ist möglich, daß ich mich irre, daß meine Perspektive die Realität verzerrt und anderen nicht gerecht wird. Das ändert nichts daran, daß das Erleben selbst, daß also die Verzerrung der Wirklichkeit ihrerseits wirklich ist. Nun verändert aber jede Rezeption das Rezipierte. „*Omne quod recipitur secundum modum recipientis recipitur*“, sagt ein scholastisches Adagium, „Alles, was aufgefaßt wird, wird auf die Weise des Auffassenden aufgefaßt“. Aber das Wort „verändert“ ist eigentlich unangemessen. Denn es suggeriert, eine Sache sähe vor ihrem Wahrgenommenwerden anders aus als in der Auffassung des Wahrnehmenden. Das aber setzt voraus, die Sache sähe vor aller Wahrnehmung und unabhängig von ihr überhaupt irgendwie aus. Das Wort „aussehen“ setzt schon den Blick von jemandem voraus, für den etwas so oder so aussieht. Es hat keinen Sinn zu sagen, unabhängig von der Betrachtung durch irgendwelche Subjekte sieht die Sache so oder anders aus. Aussehen ist wesentlich auf Sehen bezogen. So hätte es keinen Sinn, von Gestalten, von Körpern, von Mustern zu sprechen, wenn es nicht so etwas wie Gestaltwahrnehmung gäbe. Gestalten, aber auch die Muster auf der Oberfläche von Reptilien, Fischen und Vögeln, denen Adolf Portmann solche Aufmerksamkeit schenkte, sind daseinsrelativ auf mögliche Wahrnehmung. Es hat keinen Sinn zu sagen, es gäbe sie auch jenseits und unabhängig davon. Umgekehrt ist aber auch die Sinnesorganisation von Lebewesen darauf hingeeordnet, etwas

als Gestalt wahrzunehmen. So wenig wie ich das Gesehene ohne Sehen beschreiben kann, so wenig kann ich Sehen ohne Gesehenes beschreiben.

IX. Das Eigentümliche des Menschen

Es wäre nun ganz falsch, diese Daseinsrelativität relativistisch zu interpretieren, also so, als ob Gestalten etwas, wie man sagt, „nur Subjektives“ seien, etwas von Wahrnehmenden Konstruiertes. Was es gibt, sind Gestalten und deren Wahrnehmung, Farben und deren Wahrnehmung, Zahlen und deren Gedachtwerden, Werte und deren Gefühltwerden. Beide Seiten aber haben ihre Wirklichkeit jeweils nur in dieser Beziehung aufeinander. Es hat deshalb ebenso wenig Sinn zu sagen, die Gesetze der Mathematik und der Logik seien Produkte der menschlichen Psyche, wie es Sinn hat zu sagen, diese Gesetze würden auch dann existieren, wenn es überhaupt kein Denken gäbe. Wirklich ist jeweils das Ganze dieser polaren Struktur. Wirklich sind Farben und Töne, weil Sehen und Hören wirklich sind, aber Sehen und Hören sind nur wirklich, weil Farben und Töne wirklich sind. Wirklich ist jedes noch so ephemere Ereignis der *oikeiosis*, der Aneignung eines objektiven Gehaltes durch einen subjektiven Pol.

Das verkennt der Reduktionismus. Er reduziert die eine Seite der polaren Struktur auf die andere. Er ist monistisch. So glaubt er zum Beispiel, eine evolutionstheoretische Erklärung könne uns sagen, was Bewußtsein und Erkenntnis sind. Aber solche Erklärungen sind immer zirkulär. Sie setzen Gestalten voraus, zum Beispiel die des tierischen und des menschlichen Gehirns, sie setzen Kausalität voraus. Mutation und Selektion sind ja kausale Prozesse. Und dann nehmen sie diese Kategorien in Anspruch, um mit ihrer Hilfe Gestaltwahrnehmung und das Entstehen der Kategorie der Kausalität zu erklären. Das heißt, sie können das Entstehen der Kategorie gar nicht erklären, ohne diese Kategorien bereits in Anspruch zu nehmen. Aus der Wirklichkeit einer Beziehungsstruktur von Gestalt, von Bild und Wahrnehmung wird ein reduktionistisches Verfahren, in dem die eine Seite dieser Beziehung zum Epiphänomen und die andere allein als wirklich erklärt wird. Aber der Preis für diesen Reduktionismus ist die Zirkularität, die stillschweigende, unbewußte Voraussetzung dessen, was man beweisen wollte. Butlers Satz „Everything is what it is, and not another thing“ kann nur befolgt werden, wenn als das eigentlich Wirkliche die Beziehung

verstanden wird. Im Begriff der Person aber kommt dieser Gedanke erst zur Vollendung, weil in der gegenseitigen Anerkennung und in der Liebe von Personen die Beziehung von der Art ist, daß sie das in dieser Beziehung Stehende als jemanden, und das heißt als Selbstsein jenseits aller Beziehung konstituiert.

Die Glieder dieser Beziehung sind relativ aufeinander. Aber die Beziehung selbst ist das Wirkliche. Und sie als das Wirkliche, also Wirklichkeit als Wirklichkeit auffassen zu können, ist das Eigentümliche des Menschen. Es ist die höchste Form von geistiger Aktivität, Selbsttranszendenz. Es ist ein ganz falscher Gedanke, etwas werde um so adäquater erkannt, je passiver der Erkennende sich verhält. Wir wissen das doch aus dem gegenseitigen Verhältnis von Menschen. Ich kann nicht hoffen, dem Wesen eines anderen Menschen näherzukommen, wenn ich von mir selbst nichts investiere. Ich bleibe dann ganz an der Oberfläche. Wenn ich aber etwas investiere, wenn ich mich selbst in diese Beziehung einlasse, dann trägt die Erkenntnis natürlich die Spuren des Erkennenden, sie ist eine sehr persönliche. Aber anders ist Erkenntnis von Wirklichkeit nicht zu haben.

Ich möchte schließen mit einem Ausblick auf die bildende Kunst und ihre Rolle in einer Epoche sich zurückziehender Wirklichkeit. Jahrhunderte lang, wenigstens seit dem 17. Jahrhundert, war die europäische Kunst Illusionskunst. Entscheidend war die Einführung der Zentralperspektive in der Malerei. Das gleiche gilt auch für die Architektur und die Bildhauerei. Die Säulen unserer Barockkirchen sind in der Regel nicht aus Marmor, sondern sie sollen so aussehen, als wären sie aus Marmor. Und die Skulpturen, die so lebendig wirken, sind oft hohl und haben keine Rückseite. Die Kunst war es, die den Weg zur Virtualisierung der Realität gebahnt hat. Aber die Kunst ist es nun auch, die als erste auf diesem Weg Verlorene, die Wirklichkeit zu erinnern beginnt. In einer immer virtueller werdenden Welt übernimmt sie es, die Kostbarkeit des Seins darzustellen. Was bedeutet es, wenn in der Zeit der Reproduzierbarkeit des Kunstwerks, wo das Original von der Simulation immer weniger unterscheidbar ist, die Authentizität des Originals eine geradezu magische Bedeutung gewinnt, eine Bedeutung, die nur mit der der „Gültigkeit“ von Sakramenten vergleichbar ist? Diese Gültigkeit beruht ja auf der sinnlichen Realität einer Berührung, die auf der lückenlosen Folge von Handauflegen bis hin zum Stifter beruht. Die Authentizität des Kunstwerks beruht auf der originalen Berührung dieses Stük-

kes Leinwand durch diesen Künstler. Bei der zu einem Osterhasen umgeschmolzenen Kaiserkrone von Beuys hängt alles daran, daß sich diese Geschichte wirklich zugetragen hat. Denn ansehen kann man sie dem Hasen nicht. In einer immer mehr den Schein kultivierenden Welt übernimmt die Kunst in Umkehrung des traditionellen Verhältnisses die Rolle der Repräsentation der Wirklichkeit, des Seins, das sich in die Unsichtbarkeit zurückgezogen hat.

Beim verchromten Stab von ca. 1000 m Länge, den Walter de Maria anlässlich einer Kasseler Documenta in die Erde versenkt hat, sieht man die Schnittfläche des Stabes, eine kleine silberne Scheibe auf dem Boden. Das andere sieht man nicht, wie in dem Claudius-Gedicht: „Seht ihr den Mond dort stehen? –/ Er ist nur halb zu sehen/ und ist doch rund und schön./ So sind wohl manche Sachen,/ die wir getrost belachen,/ weil unsere Augen sie nicht sehn“. Nicht was man sieht, ist das Wesentliche, sondern worauf es ankommt, ist, von der Wirklichkeit des versenkten Stabes zu wissen, die durch diese kleine Scheibe repräsentiert wird. Worauf es ankommt, ist, die Aktivität des Betrachters, der sich das, was er nicht sieht, ausdrücklich zu Bewußtsein bringt. Auch hier übernimmt die Kunst eine quasi sakramentale Funktion. Und es ist die große Frage, ob die Kunst sich damit nicht übernimmt und nicht auf einer Fährte ist, die nicht ihre eigene ist, weil ihr eigentliches Wesen das Sichtbarmachen ist. Aber um nachzuvollziehen, was sich hier vollzieht, ist es sinnvoll, diese Beispiele ins Auge zu fassen, weil sie wirklich das imitieren, was das Sakrament tatsächlich tut. Die Kunst macht etwas unsichtbar, damit es als wirklich erinnert wird. In einer virtuellen Welt, einer Fassadenwelt, übernimmt sie es, die verlorene Wirklichkeit als unsichtbare zu vergegenwärtigen. Denn nur als unsichtbare ist die Wirklichkeit unzerstörbar.

Thomas Buchheim

Erkannt, aber nicht aufbewahrt

Die Person, die Erfassung des Wahren
und Robert Spaemanns Gottesbeweis
aus dem *futurum exactum*

„In irgendeinem abgelegenen Winkel des in zahllosen Sonnensystemen flimmernd ausgegossenen Weltalls gab es einmal ein Gestirn, auf dem kluge Tiere das Erkennen erfanden. Es war die hochmütigste und verlogenste Minute der ‚Weltgeschichte‘: aber doch nur eine Minute. Nach wenigen Atemzügen der Natur erstarrte das Gestirn, und die klugen Tiere mußten sterben.“¹

Robert Spaemanns Gedanke ist, daß die Minute des Erkennens, von der Nietzsche so höhnisch und herablassend spricht, wenn es wirklich *Erkennen* ist, doch nicht nur eine Minute, sondern eine Ewigkeit umspannt. Denn nach seiner These ist Erkennen nur möglich, wenn es, einmal gewonnen, einen Inhalt besitzt, der absolut und für immer festhält, was der Fall ist. Wenn es heute wirklich so ist, daß wir etwas erkennen, dann wird auf immer wahr sein, was wir erkannt haben. Ist es aber auf immer wahr, dann auch noch zu der Zeit, wenn unser Gestirn erkaltet ist und wir klugen Tiere ausgestorben. Was aber soll es dann noch heißen – so fragt Spaemann – daß dies Erkannte *wahr*, und es so gewesen und nicht vielmehr nicht gewesen ist? Wo und wie ist dann noch festgehalten und aufbewahrt, daß ein Unterschied bestand zwischen dem Sein oder Nichtsein des Erkannten? Es müßte dann *entweder* nicht mehr wahr sein, daß es so und nicht anders gewesen ist, wie unsere heutige Erkenntnis es feststellt; *oder* es muß auch dann noch aufbewahrt sein, was der Fall gewesen ist und nur deshalb Inhalt unserer Erkenntnis sein konnte. Jedoch, daß es irgendwann *nicht* mehr wahr sein wird (= erster Ast der Alternative), können wir nicht denken, wenn wir heute etwas wirklich zu erkennen behaupten. Also müssen

¹ F. Nietzsche, *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn*, in: ders., *Werke*, ed. K. Schlechta, Bd. 3, München 1954, 309.

wir nach Spaemann das *andere* unterstellen: Daß dieses Wahre auch dann noch feststehen wird – nämlich für ein unendliches, absolutes Bewußtsein, das Bewußtsein Gottes. Gott leiht uns mit unserer Erkenntnisfähigkeit schon heute das Unterpand eines alles Vergehen überrundenden Bewahrtseins dessen, was der Fall war, ist und sein wird. Ein schöner und wahrlich verlockender Gedanke, tröstlich und erhebend für all die, die sich selbst als vernunftbegabte Sterbliche auf einem vergänglichen Irrstern im explodierenden All wissen.

Spaemanns Gottesbeweis aus dem *futurum exactum* der Wahrheit sei, so schreibt er selbst, „sozusagen nietzsche-resistent“² und „das überzeugendste Argument für die Existenz Gottes – ein *argumentum ad hominem*“ für diejenigen, „die sich weiterhin als freie und wahrheitsfähige Wesen verstehen wollen“³. – Ein *argumentum ad hominem* ist ein Argument, das von einer Prämisse ausgeht, die der Hörer des Arguments gerne für wahr halten möchte, weil sie etwas ausdrückt, was ihn selbst betrifft und auszeichnet – hier: ein freies und wahrheitsfähiges Wesen zu sein. Wer möchte das im Ernst nicht? Dennoch ist auch ein solches *argumentum ad hominem* eben ein *Argument*, d.h. es soll beweisen oder den betreffenden Menschen aus logischen Gründen zwingen – wenn er dies, was er sich selbst zuschreiben möchte, für wahr halten will – etwas Weiteres, d.h. irgendwelche Folgerungen ebenfalls zu akzeptieren. Will er die Folgerungen nicht akzeptieren, so darf er nicht mehr ohne Selbsttäuschung an der Prämisse festhalten. Deshalb bedarf auch ein *argumentum ad hominem* einer durchsichtigen und genau festlegenden Form – anhand deren seine Voraussetzungen und Schlüssigkeit diskutierbar werden. Meines Wissens hat noch niemand Spaemanns Argument für die Existenz Gottes in eine solche Form gebracht, die seine Angelpunkte fixiert und damit die Stichhaltigkeit sichtbar und prüfbar werden läßt.

Ich werde zuerst deutlich machen, daß das Argument nicht hält, was es verspricht, wenn man nicht den *Wahrheitsbegriff* einbezieht. In früheren oder abgewandelten Formulierungen hat Spaemann ein ähnliches Argument aus dem *futurum exactum* des ‚Immer-gewesen-Seins‘ von Sachverhalten (ohne Behauptung der

² R. Spaemann, „Die Vernünftigkeit des Glaubens an Gott“, in: ders., *Der letzte Gottesbeweis*, München 2007, 31.

³ R. Spaemann, „Gottesbeweise nach Nietzsche“, in: ders., *Das unsterbliche Gerücht. Die Frage nach Gott und die Täuschung der Moderne*, Stuttgart 2007, 37-53, hier: 53.

Wahrheit) vorgetragen. Dies aber kann aus ziemlich naheliegenden Gründen nicht zugegeben werden. Erst danach wende ich mich der m.E. aussichtsreicheren Fassung des Arguments zu, die auf der Erhebung eines Wahrheitsanspruches für unsere Erkenntnis und damit auf dem *futurum exactum* des ‚Immer-wahrgewesen-Seins‘ einer jeden erkannten Wahrheit fußt.

I. Das Argument aus dem *futurum exactum* des Gewesenseins

Es lautet:

- (1) Wir wissen uns selbst in der Gegenwart als wirklich Seiende gegenüber von anderem Wirklichen. (*Ausgangsthese*, die wir von uns selbst für wahr halten möchten.)
- (2) Etwas Wirkliches, das wir jetzt als wirklich erfassen, *wird immer der Fall gewesen sein*. (*Konstitutionsthese*, wonach das Präsens von Wirklichkeit die Bejahung eines unbegrenzten *futurum exactum* einschließen muß.)⁴
- (3) ‚Gewesen sein‘ kann etwas nur, insofern es auch nach seinem Vergehen die Vergangenheit einer zukünftigen Gegenwart ist. (*Transfer-These*, wonach das Vergangene als Gewesenes für alle Zukunft erhalten bleiben wird.)⁵

⁴ Vgl. z.B. Spaemann, „Gottesbeweise nach Nietzsche“, 51: „[D]as *futurum exactum* gehört zur Konstitution des Präsens“.

⁵ Vgl. z.B. Spaemann, *Der letzte Gottesbeweis*, 31: „Das Gegenwärtige bleibt als Vergangenheit des künftig Gegenwärtigen immer wirklich.“ Vgl. ders., *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen ‚etwas‘ und ‚jemand‘*, Stuttgart 1996, 130: „Das *futurum exactum* ist die Form der Verewigung. Indem alles Präsentische zugleich ein solches ist, das gewesen sein wird – und zwar für immer und ewig –, gehört es immer schon der Dimension des Zeitlosen an. Als Künftiges wird es gegenwärtig, als Gegenwärtiges wird es zum Vergangenen, aber als Vergangenes wird es für alle Zukunft bleiben.“

- (4) Vergangenheit einer späteren Gegenwart zu sein, heißt, aus dieser Gegenwart als Gewesenes erinnert zu werden. (*Bewahrungsthese*, wonach das Erhaltenbleiben des Gewesenen ein es erinnerndes Bewußtsein erfordert.)⁶
- (5) Alle menschliche Gegenwart ist endlich und wird einmal nicht mehr sein. (*Endlichkeitsthese*.)

Konklusion:

Daß etwas für uns in der Gegenwart im vollen Sinne wirklich ist, erfordert strenggenommen die Unterstellung eines ewigen Bewußtseins, in dem alles Vergangene als Erinnertes aufbewahrt bleibt.

Es ist m.E. klar und gehört tatsächlich zu unserem Wesen als endliche Personen, daß man, gesetzt man will sich als eine solche endliche Person selbst verstehen und ernst nehmen, die Thesen (1), (2) und (5) für wahr halten muß:

Wir sind selbst wirklich Existierende und stehen so im Verhältnis zu wirklich existierendem Anderem – einem wie immer gearteten Selbstsein außer uns. Nicht alles, was wir erfahren, ist bloße Erscheinung für uns, sondern manches ist auch an sich und sogar umgekehrt: Wir sind für das betreffende Andere (= *These 1: Ausgangsthese*).

Zweitens ist zu akzeptieren, daß unsere Gegenwart im Verhältnis zu anderem Wirklichen konstituiert ist durch Anerkennung des *futurum exactum* in Bezug auf dieses Andere und uns selbst. Dieser ontologische Grundzug des Wirklichen in seiner Gegenwart läßt sich auch so formulieren, daß er die nicht mehr disponierbare *Entschiedenheit* des Wirklichen in Beziehung auf Sein oder Nichtsein für alle Zeit bedeutet. Was einmal Entschiedenheit erlangt hat, steht in Bezug darauf nicht mehr zur Disposition späterer Beziehung auf es. Es ist entweder so oder aber nicht so gewesen – Punkt. Keine spätere Reflexion oder Infrage-

⁶ Vgl. Spaemann, *Der letzte Gottesbeweis*, 31f.: „Mit der bewußten Gegenwart – und Gegenwart ist immer nur als bewußte Gegenwart zu verstehen – verschwindet auch die Vergangenheit [...]. Wir müssen ein Bewußtsein denken, in dem alles, was geschieht, aufgehoben ist, ein absolutes Bewußtsein.“ Vgl. „Gottesbeweise nach Nietzsche“, 52: „Wenn wir auf die Annahme eines definitiven Aufgehobenseins aller Ereignisse der Welt in einem göttlichen Innen verzichten, müssen wir die Wirklichkeit entwirklichen.“

stellung kann daran etwas ändern. Anders verhält es sich mit Trugbildern, Träumen und Erscheinungen. Diese wandeln womöglich noch ihre Gestalt in der Reflexion oder Rückschau oder der Interpretation, die sich später auf sie beziehen mag. Das Wirkliche hingegen nicht – es ist entschieden ein für allemal (= *These 2: Konstitutionsthese*).

Drittens ist auch die Endlichkeit und das Verschwinden menschlicher Gegenwart zu affirmieren – obwohl es Ansichten gibt, nach denen die menschliche Person trotz ihrer Endlichkeit *per se* unzerstörbar ist oder immer wiederkehrt. Zu bedenken ist, daß vielleicht auch auf diese Weise das *futurum exactum* unserer Gegenwart auf immer gesichert werden könnte. Jedoch gehört es zur Pointe von Spaemanns Argument, daß die Endlichkeit und damit Vergänglichkeit der sterblichen Person, was sie selbst betrifft, vorausgesetzt wird. Denn der Witz besteht eben darin, daß endliche Personen mit ihrer angenommenen Fähigkeit der bewußten Bezugnahme auf Wirklichkeit legitimerweise etwas in Anspruch nehmen, dessen Konstitutionsbedingungen alle endlichen Kräfte überschreiten (= *These 5: Endlichkeitsthese*).

II. Einwände gegen das Argument in dieser Form

Nach dem Gesagten bleibt übrig, die beiden Thesen (3) und (4) in Augenschein zu nehmen, die nach meiner Auffassung mit guten Gründen zurückzuweisen sind.

Was die *Transfer-These* (3) betrifft, so ist zu sagen, daß temporale Prädikate wie z.B. „Gewesensein“ nach üblicher Auffassung ein Ding in seiner ihm eigenen Beschaffenheit charakterisieren, *solange es existiert*, nicht aber die Modalität seines Seins, mit Blick auf die wir Aussagen von ihm treffen. Die Zeitlichkeit gehört zum prädikativen Charakter des Sachverhalts, nicht zur Weise seines Stattfindens oder Nichtstattfindens. Es gibt Dinge und Verhältnisse unter Dingen, die so sind, daß sie temporalen Charakter haben; und es gibt Dinge und Verhältnisse unter Dingen, die keinerlei temporalen Charakter haben. Z.B. ist die ‚Lehrerschaft‘ von Sokrates im Verhältnis zu Platon ein temporaler Sachverhalt: Sie dauerte von dann bis dann, und die Relation der Lehrerschaft, allgemein gesprochen, ist immer ein temporaler Sachverhalt. Dagegen ist die Relation „Summe von zwei Zahlen“ ganz und gar unzeitlich. „Fünf ist die Summe von Drei und Zwei“ und alle solchen Summenbeziehungen bestehen ohne jeden zeitlichen Sinn. Daraus ist zu entnehmen: Alle temporalen Termini in Aussagen welcher Art auch immer müssen in einer

Bedeutungsanalyse dieser Aussagen auf die behaupteten Sachverhalte bezogen werden, nicht ihr behauptetes oder behauptbares Sein.

Dies bedeutet aber nicht, daß die zeitlich bestimmte Existenz – etwa das Leben eines Menschen – nichts zu tun hätte mit der in Aussagen behauptbaren Existenz oder Nichtexistenz von Gegenständen. Wenn man sagt: „Es gibt oder gab Sokrates und Hegel wirklich – im Unterschied zu Diotima – und sie sind berühmte philosophische Lehrer gewesen“, so bedeutet dies, daß sie alle jeweils als das, wodurch sie charakterisiert werden, entweder existieren oder nicht existieren. Und zu ihrer Charakterisierung gehört bei Menschen ein bestimmter Abschnitt der Geschichte. Diotima existiert entweder in dem betreffenden Abschnitt oder gar nicht. So wie sie entweder als eine philosophische Lehrerin von Sokrates existiert oder eben nicht existiert. Alles kann nur als das, wodurch es charakterisiert ist, existieren und nicht als etwas anderes. Die zeitlichen Prädikate gehören dieser Charakterisierung an, nicht der ausgesagten Existenz.

Zur *Bewahrungsthese* (4) ist zunächst zu fragen, ob auch dann, wenn nach den Dinosauriern kein Lebewesen mit Erinnerung existiert hätte, jenes ewige Bewußtsein existieren müßte, um deren Gewesensein festzuhalten? Daß irgendein Faktum der Vergangenheit gewesen ist, scheint von sich her nichts dafür auszutragen, ob es in gewissem Sinn die zu einer späteren Gegenwart *gehörige* Vergangenheit ist oder nicht. Darüber entscheidet vielmehr allein die Art und Beschaffenheit der späteren Gegenwart. Diese ‚hat‘ eine Vergangenheit, derer sie sich erinnert oder auch nicht. Zudem ist nicht alles, was die Vergangenheit einer künftigen Gegenwart ausmacht, etwas Gewesenes. Vieles davon ist vielmehr auch Nichtgewesenes, z.B. daß ein Mann nicht aus dem Kriege heimgekehrt ist; oder daß *homo habilis* kein Vorläufer (sondern Konkurrent von Vorläufern) von *homo sapiens* gewesen ist, sind wichtige Fakten unserer Vergangenheit und mögliche Inhalte unserer Erinnerung – ohne jemals gewesen zu sein. Da also immer das Künftige Maßstab dafür ist, was seine Vergangenheit ist, und weil zudem vieles (aber nicht alles mögliche) Nichtgewesene in dessen Erinnerung eingeht und so aufbewahrt wird, ist gewesen zu sein weder eine notwendige, noch eine hinreichende Bedingung dafür, eine ewige Aufbewahrtheit dafür zu fordern.

Ich möchte noch einmal zusammenfassend die Argumente aufzählen, die mir gegen die Thesen (3) und (4) zu sprechen scheinen:

1. Temporale Prädikate gehören zum Charakter der *res*, nicht zu ihrer ontologischen Modalität (so wie das Möglich- oder Wirklich- oder Notwendigsein).

2. Vieles faktisch Gewesene ist aus physikalischen Gründen im später folgenden verloren (z.B. die Gestalt, die eine in den Kaffee gegossene Milchwolke hatte, bevor sie sich einheitlich verteilte). Gäbe es einen Transfer des Gewesenseins, müßte man aus physikalischen Gründen die Existenz Gottes annehmen.

3. Was gewesen ist, ist entweder heute noch oder heute nicht mehr. Zum Beispiel ist die Sonne gewesen und ist heute noch; Cäsar ist gewesen, ist aber heute nicht mehr. Gäbe es einen Transfer des Seins qua Gewesenseins, dann wäre kraft dieses Gewesenseins Cäsar heute so wie die Sonne – oder aber das Gewesensein ist *generell* ein ganz anderes Sein als dasjenige, das ein Ding in seinem Sein eben hat. Dies aber würde bedeuten, das Seiende unnötig zu vervielfachen. Man hätte außer dem jeweiligen temporalen Sein der Dinge auch noch eine Art ontologischen Schattenwurf: nämlich ihr prinzipiell ewiges Gewesensein. Dies wäre eine Art von Platonismus, den man als ontologische These zwar aufstellen kann, der aber dann kein Argument mehr liefern könnte für die Existenz Gottes. Denn ein platonisches, ewiges Gewesensein ist ewig gegeben, „etsi non esset Deus“. Das gleiche würde übrigens auch gelten, wenn man z.B. mit Frege von der zeitlosen und darum immer gegebenen Existenz der Gedanken oder Propositionen, die das Wahre bedeuten, ausgehen würde. Auch sie würden sein, ohne zu ihrer Stützung den Geist Gottes zu benötigen.

4. Das Nichtgewesene kann für eine spätere Gegenwart so wichtig sein wie Gewesenes. Zum Beispiel die knappe Verfehlung der Erde durch einen großen Meteoriten vor vielen Millionen Jahren. Gibt es in solchen Fällen auch einen Transfer des Nichtgewesenen qua Nichtgewesensein?

5. Die Vergangenheit einer späteren Gegenwart wird, dem ersten Anschein entgegen, nicht vom Vergangenen gemacht oder gleichsam auf Schienen in die Zukunft gesetzt, sondern von dem, was ihm gegebenenfalls *folgt* und was somit erstens *überhaupt* eine mit dem Gewesenen zusammenhängende Vergangenheit hat und sich zweitens auch dafür interessiert, *welche* Vergangenheit es hat. Dieses letztere hat die Macht der Auswahl aus allem Gewesenen und Nichtgewesenen, nicht das Vergangene hat diese Macht. Wenn Gott zu einer bestimmten Zeit einen neuen Menschen schaffen würde, dann wäre die Welt bis dato nicht die Vergangenheit von dessen Gegenwart. Dennoch wäre alles in ihr so gewesen, wie es war, und dieser Mensch könnte

erforschen, wie es vor ihm gewesen ist. Und wären alle Menschen in der Welt auf diese Weise neu geschaffen, wäre die übrige Welt ebenfalls genauso gewesen, wie sie war.

Gewesensein ist daher, wie diese Argumente zeigen, unabhängig davon, ob es die Vergangenheit einer späteren Gegenwart ist oder nicht. Gewesen zu sein fügt dem, was etwas ist und nicht ist (und später war und nicht war), nicht das Mindeste hinzu. Es gibt also keinen ‚Transfer‘ des Gewesenseins in die Zukunft durch das betreffende Seiende selbst. Und es gibt auch keine transtemporale magnetische Kraft, mit der sich Gewesenes mehr der Erinnerung empfiehlt als Nichtgewesenes. Es fehlt somit ein Grund, warum sich das Aufgehobensein in ewiger Erinnerung auf Gewesenes, nicht aber auch auf alles mögliche Nichtgewesene erstrecken sollte. Wenn aber letzteres, dann wäre das so zu verstehen wie bei Leibniz, daß alle möglichen Welten in Gottes Verstand existieren. Dies wäre jedoch kein Argument für die Existenz Gottes mehr, sondern eine These über den ontologischen Status von Möglichkeiten, von der nicht abzusehen ist, ob man sie teilen muß. M.E. ist zwar zuzugeben, daß Möglichkeiten nicht von selbst gegeben sind; aber ihre Voraussetzung ist kein göttlicher Verstand, sondern eine bestimmte Art und Verfassung des Wirklichen.

Die Sätze (3) und (4) müssen deshalb in dieser Form des Arguments zurückgewiesen werden.

III. Darstellung des Arguments aus dem *futurum exactum* der Wahrheit

Beide zentralen Probleme des Arguments in der ersten Form können sehr viel besser gelöst werden, wenn man den Begriff der Wahrheit einbezieht. Denn die Wahrheit ist kein temporales Prädikat und begründet zugleich einen Vorzug des einen vor dem anderen für die Erinnerung. Zunächst stelle ich wieder das Argument in einer Folge von Thesen dar:

- (1) Uns ist es in der Gegenwart möglich zu erkennen, was wirklich der Fall ist. (*Ausgangsthese*, die wir von uns selbst für wahr halten möchten = Prämisse a)
- (2) Erkennen wir, was wirklich der Fall ist, so ist die Behauptung des erkannten Sachverhalts wahr. (Explikation von (1), bezogen auf einen angenommenen Fall)

- (3) Die wahre Behauptung eines Sachverhalts impliziert, daß *das mit ihr Ausgesagte immer wahr gewesen sein wird*, auch wenn der Sachverhalt selbst nicht mehr besteht. (*Konstitutionsthese*, wonach Wahrheit zu einer Zeit in der Gegenwart Wahrheit für alle Zukunft voraussetzen muß = Prämisse b)
- (4) Wahrheit ist zu definieren als „*adaequatio rei et intellectus*“. (Standarddefinition der Wahrheit nach Thomas von Aquin und anderen = Prämisse c)
- (5) Alles Wahre auch in beliebig ferner Zukunft impliziert gegebene Adäquatheit zwischen einem ausgesagten Sachverhalt und einem Aussage formulierenden Intellekt. (*Korrespondenzthese* als Folgerung aus (4))
- (6) Aller menschliche Intellekt wird einmal vergangen sein. (*Endlichkeitsthese* = Prämisse d)

Konklusion:

Indem wir in der Gegenwart mit vollem Ernst die *Wahrheit* eines erkannten Sachverhalts behaupten, müssen wir annehmen, daß das Wahrsein des Behaupteten nicht nur für uns, sondern für einen ewigen Intellekt feststeht.

Hierzu ist zunächst einmal zu sagen, daß das Argument in dieser Form bedeutend besser funktioniert als in der zuerst besprochenen.

Denn hier haben wir erstens ein *Transferprinzip*, um das, was stattfindet, über die Zeit, in der es stattfindet, hinauszuhieven. Dies leistet nämlich sein Wahrsein, das, wie Thomas von Aquin sagt, nicht schon mit dem Seienden selbst gegeben ist, sondern erst durch dessen Hinordnung und Konvenienz gegenüber einem anderen, das bestimmte Qualifikationen besitzen muß. Wahrsein drückt nämlich immer einen Modus des Seienden aus „*secundum quod consequitur unumquodque ens in ordine ad aliud*“⁷, und zwar, genauer gesprochen, eine Ordnung der Entsprechung oder Übereinstimmung („*convenientia*“) mit ihm.

⁷ Thomas von Aquin, *Quaestiones disputatae de veritate* I 1 c., in: ders., *Von der Wahrheit – De veritate (Quaestio I)*, ed. A. Zimmermann, Hamburg 1986, 4/5.

Wenn nun immer, wenn etwas wahr ist, eine solche Übereinstimmungsbeziehung bestehen muß und etwas, das wahr gewesen ist, in alle Zukunft wahr bleibt, dann muß eben in alle Zukunft eine solche Übereinstimmungsbeziehung zu ihm bestehen.

Zweitens haben wir zugleich damit auch ein *Auswahlprinzip* für das Nichtgewesene, das zur Vergangenheit künftiger Gegenwart gehört, weil durch das Wahre alles mögliche Nichtgewesene unterschieden wird in solches, was für das Gewesene relevant und anderes, was dafür irrelevant ist. Der wahrheitsrelevante Teil des Nichtgewesenen dürfte aber kleiner als alles Mögliche sein.

Das Problem der Aufbewahrung des Vergangenen und seines Transfers in die Zukunft fallen in der Korrespondenzthese zusammen, weil Wahrheit in sich sowohl eine verstandesförmige Darstellung des Sachverhalts voraussetzt als auch deren Übereinstimmung mit dem Sachverhalt zu irgendeiner Zeit Übereinstimmung zu jeder Zeit zu implizieren scheint.

In meinen folgenden Überlegungen zur Kritik des Arguments auch in dieser Form möchte ich die *Prämisse a* (Satz (1): daß es uns möglich ist, zu erkennen, was wirklich der Fall ist) sowie *Prämisse d* (Satz (6): daß aller menschliche Intellekt einmal nicht mehr sein wird) unangetastet lassen. Denn es bildet gerade das Motiv von Spaemanns Argument, daß wir einerseits zu wahrer Erkenntnis fähig sind, andererseits aber nur *endliches*, d.h. irgendwann nicht mehr existierendes Bewußtsein sind. Der Witz liegt nämlich darin, daß wir mit wahrer Erkenntnis legitimerweise etwas zu beanspruchen scheinen, dessen zuverlässig garantierter Besitz die in ihm selbst liegenden Kräfte eines endlichen Bewußtseins überschreitet. Daher gilt: Wollen wir das eine nicht missen, scheinen wir das andere unterstellen zu müssen. Nietzsche, so Spaemanns These, hat diesen Zusammenhang klar gesehen und daher den Anspruch auf Wahrheitserkenntnis als ungerechtfertigt verworfen, um jene damit einhergehende Unterstellung (über die Existenz Gottes oder eines unendlichen Verstandes) als grundlose Illusion zu entlarven.

Ich beginne mit einigen Bemerkungen zu *Satz (2)* des Arguments („Erkennen wir, was wirklich der Fall ist, so ist die Behauptung des erkannten Sachverhalts wahr“). Es fällt auf, daß hier eine für das Argument zwar notwendige, aber in der Sache gleichwohl unbegründete Einengung des Wahrheitsverständnisses vorgenommen wird: Wahr ist nämlich nicht nur das, was jemand, der einen Sachverhalt erkannt hat, mit behauptender Kraft aussagt.

Sondern wahr ist unter Umständen auch eine Aussage, die ohne behauptende Kraft und ohne Erkenntnis des Sachverhalts formuliert oder ausgesprochen wird; und zwar ist entweder diese Aussage oder ihre Verneinung wahr und deshalb unter allen Umständen eine Disjunktion von jeder wohlformulierten Aussage mit ihrer Verneinung (Bivalenzprinzip). Diese Eigenart des Wahren darf deshalb nicht übersehen werden, weil es dann offenkundig nur eine Frage der *Formulierung*, nicht aber der Erkenntnis ist, ob Wahres gesagt wird oder nicht.

Der Begriff der Wahrheit hat also *zwei* Bedeutungen, von denen das Spaemannsche Argument, wie es scheint, nur die eine, nicht aber die andere nutzen kann. Wahrheit ist nämlich zum einen das intendierte *Formalobjekt* aller Arten von Erkenntnis oder Erfassung dessen, was ist. Zum anderen ist Wahrheit ein Prädikat, d.h. Auszeichnung von den einer bestimmten Form genügenden Behauptungen, Aussagen oder Urteilen. Wir können dies Wahrheit im *instrumentellen* Sinn nennen, welche, um es noch einmal zu sagen, nur eine bestimmte *Formulierung* von Sachverhalten, nicht aber eine Erkenntnis oder einen Erkenntnisversuch bezüglich derselben voraussetzt. Meine zentrale kritische These wird sein, daß das Argument aus dem *futurum exactum* der Wahrheit nur die instrumentelle, nicht aber die intendierte Bedeutung der Wahrheit voraussetzen muß – die bezüglich einer bestimmten Aussage allerdings trivialerweise immer erfüllt ist, wenn sie überhaupt irgendwann erfüllt ist.

Ich wende mich nun dem zentralen *Satz (3)* des Arguments zu und frage nach der genauen Bedeutung des Gedankens „*das von einer (wahren) Behauptung Ausgesagte wird immer wahr gewesen sein*“.

(a) Zunächst ist es eine sicher gültige Umformung, den Inhalt der Behauptung als den betreffenden, von der Aussage gefaßten Sachverhalt in einen von „wahr gewesen sein“ abhängigen „daß-Satz“ zu verschieben. Also gleichbedeutend müßte sein:

„Es wird immer wahr gewesen sein, daß Sachverhalt x besteht.“

Zum Beispiel:

„Es wird immer wahr gewesen sein, daß Robert Spaemann an der Sommerakademie ‚Der Mensch ist Person‘ teilnimmt.“

(b) Weiterhin ist klar, daß das Wort „gewesen“ auch hier nicht auf das Wahrsein bezogen werden darf, sondern wiederum auf den ausgesagten Sachverhalt. Denn es soll ja nicht in einer früheren Vergangenheit wahr gewesen, irgendwann später aber womöglich nicht mehr wahr sein, sondern es soll auch dann immer noch genauso wahr sein. Hingegen ist der ausgesagte Sachverhalt natürlich ein temporaler, zu bestimmter Zeit stattfindender Sachverhalt. Unser Beispielsatz ist also so zu formulieren:

„Es wird immer wahr sein, daß Robert Spaemann an der Sommerakademie ‚Der Mensch ist Person‘ teilgenommen hat.“

Oder allgemein:

„Es wird immer wahr sein, daß Sachverhalt x gewesen ist oder bestanden hat.“

(c) Nehmen wir nun die Definition des Wahren nach Thomas von Aquin hinzu, die darin besteht, daß, wo immer Wahres ist, eine Konvenienz zwischen einer Sache (dem betreffenden Sachverhalt) und einer ihr entsprechenden Formulierung im Intellekt bestehen muß, so wird m.E. der im Argument verborgene Irrtum sehr schnell offenkundig.

„Es wird immer Konvenienz bestehen zwischen <Sachverhalt x, wie er gewesen ist> und der Formulierung von <Sachverhalt x ist gewesen> in einem Verstand.“

Diese zuletzt gegebene Umformung der Ausgangsbehauptung (3) läßt nun wiederum zwei verschiedene Explikationen zu, von denen die eine unnötig stark und mit den oben erklärten Prinzipien strenggenommen nicht in Einklang ist, während die andere völlig angemessen ist und ausreicht, um unsere Wahrheits- und Erkenntnisfähigkeit im vollen Sinn aufrechtzuerhalten, ohne die Konklusion zu akzeptieren.

Die erste (zu starke) Explikation lautet wie folgt:

„Es wird immer die Formulierung von <Sachverhalt x ist gewesen> durch einen Verstand geben, die in Konvenienz ist mit <Sachverhalt x, wie er gewesen ist>.“

Die andere (schwächere, aber m.E. allein angemessene) Explikation lautet demgegenüber:

„Es wird immer Konvenienz bestehen zwischen der Formulierung von <Sachverhalt x ist gewesen> durch einen Verstand und dem <Sachverhalt x, wie er gewesen ist>.“

In der zweiten und m.E. korrekten Explikation bildet die Formulierung des Sachverhalts eine *Bedingung* für die Implikation möglicher Wahrheit. Während in der ersten Explikation das Zutreffen dieser Bedingung selbst affirmiert und daraus wiederum eine Folgerung gezogen wird. Doch läßt sich, wie Satz (3) selber hervorhebt, die Wahrheit als ein mögliches Prädikat von Aussagen niemals von der Aussageform trennen, in der ein Sachverhalt (wenn er gewesen ist und selbst gar nicht mehr existiert) präsentiert wird. Der Sachverhalt ist ja nicht mehr, doch soll der *ausgesagte* Sachverhalt oder die *Behauptung* des Sachverhalts immer wahr sein. Also ist das Ausgesagtwerden oder Formuliertwerden die *Bedingung* für die Fixierung dessen, dem Wahrheit zukommen kann.

Satz (3) „Die wahre Behauptung eines Sachverhalts impliziert, daß *das mit ihr Ausgesagte immer wahr gewesen sein wird*, auch wenn der Sachverhalt selbst nicht mehr besteht“ statuiert einen *begrifflichen* Zusammenhang zwischen dem Begriff der Wahrheit und formulierten Sachverhalten, nämlich den Zusammenhang, daß das, was sich einmal entspricht, immer entspricht, wenn eine äquivalente Formulierung gegeben wird. Es handelt sich nicht um eine Existenzimplikation. Begriffszusammenhängen darf kein *ontological commitment* unterstellt werden, sonst könnte die Aussage „Gottes Allmacht impliziert seine Allwissenheit“ nicht wahr sein, ohne die Existenz Gottes vorauszusetzen.⁸

Weil das Argument aus dem *futurum exactum* der Wahrheit von der uns möglichen *Erkenntnis* des Wahren ausgeht, d.h. den Begriff der Wahrheit als intendiertes Formalobjekt zugrundelegt, anstatt als mögliches Prädikat von bestimmt formulierten Sachverhalten, entsteht leichter die Suggestion, man benötige, um Wahrheit in ferner Zukunft anzunehmen, einen sie dann noch erkennenden Verstand. Dies ist indessen nicht der Fall, sondern

⁸ Oder: Der Begriff „rundes Quadrat“ impliziert, daß die Umrißlinie des Quadrats überall gleich weit vom Schnittpunkt der Diagonalen entfernt ist – dieser Satz könnte nicht wahr sein, ohne die Existenz eines runden Quadrats vorauszusetzen. Jedoch kann es eben deshalb kein rundes Quadrat geben, weil die formulierte Begriffsbedingung einen Widerspruch enthält. Dies wäre nun seinerseits nicht wahr, wenn eben der Satz nicht wahr wäre.

das einzige, was man braucht, ist eine meiner jetzigen äquivalenten *Formulierung* des Sachverhalts. Daß (zu beliebiger Zeit) eine äquivalente Formulierung des Sachverhalts angebbbar ist, ist aber ganz und gar unabhängig davon, ob es zu irgendeiner Zeit einen Verstand gibt, der diese Formulierung bereitstellt. Schon meine *jetzige* Formulierung des Sachverhalts ist als *logische Form* die gesamte Äquivalenzklasse solcher Formulierungen zu beliebiger Zeit, falls nicht der Psychologismus in der Logik wieder seinen Einzug halten soll. So beweist meine heutige äquivalente Formulierung die Formulierbarkeit des Sachverhalts für alle Zeiten, egal, ob es jemand gibt, der dies dann durchführt oder nicht. Und die Konstitutionsthese (3), daß das *futurum exactum* der Wahrheit für Wahrheit in der Gegenwart vorausgesetzt werden muß, ist nur die Behauptung eines begrifflichen Zusammenhangs zwischen einer äquivalenten Formulierung überhaupt und deren Übereinstimmung mit dem Sachverhalt, falls die Aussage wahr ist.

Zur in *Satz (4)* zugrundegelegten Definition der Wahrheit (Prämisse c) ist außerdem zu sagen, daß das Argument nicht mehr schlüssig ist, wenn man den großen Konkurrenten für diese Definition einsetzt, nämlich die Kohärenztheorie (statt Adäquationstheorie) der Wahrheit. Denn Kohärenz mit allem bereits gefundenen Wissen und mit allen standardgemäßen Wahrnehmungen verbindet sich von vornherein einem nur kontingent existierenden Systemzusammenhang wahrer Rede. Man kann aber gut die These verteidigen, daß die Kohärenztheorie der Wahrheit sich ebenso auf das Moment der Adäquatheit des als wahr Behaupteten (z.B. gegenüber einem empirischen Zugang zur Sache) stützen muß, wie umgekehrt die Adäquationstheorie der Wahrheit immer einen Zusammenhang voraussetzen muß, in dem die Entsprechung des Sachverhalts mit einer gegebenen Formulierung allererst entscheidbar werden kann. Es ist also zu befürchten, daß auch eine reinblütige Adäquationstheorie – wie die Thomas von Aquins – eine Kohärenz des erkannten Sachverhalts mit dem, was Gott so und nicht anders geschaffen hat, bereits voraussetzt⁹ – und deshalb natürlich kein von dieser Voraussetzung *unabhängiges* Argument für die Existenz Gottes unterstützen kann.

⁹ Vgl. Thomas von Aquin, *Quaestiones disputatae de veritate* I 2: „utrum veritas principalius inveniatur in intellectu quam in rebus“, in: ders., *Von der Wahrheit – De veritate (Quaestio I)* (Anm. 7), 18/19.

So können wir uns demnach, wenn meine Überlegungen zutreffen, legitimerweise als wahrheitsfähige Wesen verstehen, auch ohne das Argument aus dem *futurum exactum* der Wahrheit als ein überzeugendes *argumentum ad hominem* für die Existenz Gottes zu halten. Wahrheitsfähig wären wir selbst dann, wenn wir niemals gewiß wären, eine nicht analytische Wahrheit zu erkennen (vgl. oben die Bemerkung zu Satz (2) des Arguments). Denn auch dann könnten wir den uns gegebenen Sachverhalten eine Formulierung geben, die entweder selbst oder deren Gegenteil wahr ist. Ohne Erkenntnis wären wir im Besitz eines Instrumentes der Wahrheit, das uns einen gewissen Respekt für die Kunst und Haltung seiner Bediener abnötigen kann.

Dies halte ich im übrigen auch deshalb für wichtig, weil ein Dissens über die Wahrheit des Gottesglaubens unter uns Menschen nicht dazu führen sollte, den, der Gottes Existenz mit Wahrheitsanspruch leugnet, einer Inkonsistenz bezichtigen zu können. Vielmehr ist die Leugnung Gottes mit Wahrheitsanspruch konsistent und kann allein deshalb als Verstocktheit des Herzens Sünde sein. Wäre das Argument aus dem *futurum exactum* der Wahrheit triftig, dann wäre ein wahrheitsliebender, seine Überzeugung bekennender Atheist eine *contradictio in adiecto* und umgekehrt: Der, der Gottes Existenz einräumt, wäre jemand, der expliziert, was er unter „Wahrheit“ verstehen möchte.

IV. Personale Züge der Wahrheitsfähigkeit

Ich möchte meine Überlegungen aber nicht beenden, ohne kurz angesprochen zu haben, was nach meiner Auffassung tatsächlich vorausgesetzt werden muß, wenn wir uns selbst legitimerweise Wahrheitsfähigkeit zugestehen möchten. Dies ist, so weit ich sehe, immerhin dreierlei:

Wir müssen *erstens* einen vom urteilenden Subjekt unabhängigen, ihm unverfügbaren Raum der Dinge und Sachverhalte annehmen, auf dessen So- oder Nicht-So-Sein wir uns verlassen, indem wir mit Wahrheitsanspruch darüber urteilen. Wahrheitsfähig sind wir nicht, wenn wir den Schein der auf uns fallenden Erscheinung für unüberschreitbar in Richtung auf eine objektive Wirklichkeit halten. Es bleibt also bei dem, was schon gesagt wurde und was ein wichtiges Motiv von Spaemanns Argument gewesen ist: daß es zur endlichen Person gehört, mit dem Wahrheitsanspruch etwas voraussetzen zu müssen, dessen Konstitution ihre eigenen Kräfte überschreitet. Wir wissen allerdings nicht, welche ontologische Statur dieser uns unverfügbare Raum der Dinge und Sachverhalte hat, insbesondere nicht, ob er ein

insgesamt endlicher und vergänglicher ist, oder aber einer, der in Unvergänglichem und Unendlichem fundiert ist. Die personale, mit Wahrheitsfähigkeit verbundene Qualität, die mit dieser ersten Voraussetzung unnachlässig verbunden ist, heißt nach Aristoteles *pistis*, d.h. Glaube an das verlässliche So- und Nichtanders-Sein des von uns unabhängigen Wirklichen.

Das *zweite*, was für Wahrheitsfähigkeit vorausgesetzt werden muß, ist eine auf die Dinge bezogene Formulierungskunst, die sie nicht nur bezeichnet, sondern auch davon aussagt, was entweder zutrifft oder nicht zutrifft. Ein Netz des Entweder-Oder, das wir durch den Intellekt knüpfen, muß über sie ausgespannt werden, so daß nichts prinzipiell davon verschont bleibt, dem Formulierbaren entweder zu entsprechen oder nicht. Durch dieses Netz fangen wir die Entschiedenheit des Wirklichen ein. Das erfordert die personale Qualität und Fähigkeit der Verneinung im Unterschied zur Bejahung, ohne die auch Wahrheitsfähigkeit nicht gegeben sein könnte.

Schließlich *drittens* muß nicht nur mit der Sache, wie sie mir erscheint, Übereinstimmung erzielt werden können, sondern mit ihr, wie sie auch *anderen* erscheint, so daß eben auch zwischen mehreren Personen Übereinstimmung und Verständigung möglich ist über die Dinge, nicht wie sie jemandem je anders erscheinen, sondern vielmehr, wie sie an sich sind. Die Wahrheitsfähigkeit des einzelnen erfordert Verständigungsfähigkeit mit anderen, denen ebenfalls Wahrheitsfähigkeit zugebilligt wird. Keiner kann für sich allein im Besitze einer unmitteilbaren Wahrheit sein.

Es sind also drei charakteristische Kennzeichen der Person, die mit ihrer Wahrheitsfähigkeit einhergehen und an denen man festhalten muß, will man das Interesse an und die Fähigkeit zur Wahrheit nicht aufgeben: (1) sich verlassen können auf von mir unabhängig Seiendes (d.h. Glaube); (2) verneinen (und damit auch bejahen) können; (3) sich miteinander verständigen können über dasselbe. Alle drei sind, recht verstanden, Indizien für die Existenz Gottes, aber noch keine Beweise.

Denn ich kann *erstens* zumindest nicht mich selbst als ein mögliches Prinzip des von mir unabhängig Seienden verstehen. Alles andere Unabhängige von mir – außer Gott – scheint aber – als endlich und vergänglich in seiner Natur – ebenfalls nicht Prinzip eben davon sein zu können.

Verneinung kann *zweitens*, wie Hegel demonstriert hat, in ursprünglicher Selbstbezüglichkeit begriffen, als Form des Absoluten verstanden werden, durch die es nicht existieren könn-

te. Das Absolute oder notwendig Existierende aber ist ein klassischer Ausdruck für das, was wir Gott nennen.

Schließlich und *drittens* hat beispielsweise Leibniz vorgeführt, daß gegenseitige Verständigung zwischen endlichen Geistern nur möglich ist durch die Vermittlung des unendlichen Geistes Gottes, so daß das Stattfinden wirklicher Verständigung zwischen mehreren von uns über das, was in Wirklichkeit ist, ein klares Indiz für die Existenz Gottes ist.

Doch kann für einen Gläubigen fast alles zum klaren Indiz für die Existenz Gottes werden – so wie ein an der Debatte interessierter Atheist seit jeher imstande gewesen ist, die klarsten Indizien als trügerisch und die zwingendsten Beweise als abhängig von ihm ungläublichen Prämissen darzutun. So werden die „Klugen“ unter uns – ob „Tiere“ oder nicht – annehmen, daß, solange Menschen existieren, niemals der letzte Beweis für die Existenz Gottes geführt und auch nie eine ultimative Anzweiflung klarer Indizien für sein Wirken unwidersprochen geblieben sein wird – um so dem *futurum exactum* das letzte Wort zuzubilligen.

Göttliche und menschliche Freiheit

Robert Spaemanns Philosophie des Personseins
und die Möglichkeit einer Krieteriologie von Religion

I. Eine „Renaissance“ der Religion nach dem „Tode Gottes“

Seit den Ereignissen des 11. September 2001 steht Religion wieder verstärkt im Mittelpunkt des öffentlichen Interesses. Lange schien es so, als sei Religion ein zunehmend vernachlässigbarer Faktor im öffentlichen Leben der westlichen Welt, als sei Religion eher ein „conversation-stopper“¹ als Gegenstand öffentlicher oder auch privater Diskussionen und als sei damit das Paradigma von Aufklärung, Säkularisierung und Religionskritik an die Stelle der Religion und des religiösen Vollzuges getreten. Nun wird aber mehr und mehr anerkannt, daß Religion eine wichtige Rolle im Leben des Einzelnen wie auch im gesellschaftlichen, politischen, sozialen und wirtschaftlichen Leben spielt – und auch spielen sollte.² Dies mag für manche Beobachter – wie etwa für Jürgen Habermas – eine zunächst einmal „unerwartete Revitalisierung“ von Religion sein.³

¹ Vgl. hierzu etwa die oft zitierten Überlegungen von R. Rorty, *Religion as Conversation-stopper*, in: ders., *Philosophy and Social Hope*, London 1999, 168-174. Vgl. zu Rortys Verständnis von Religion auch: R. Rorty/G. Vattimo, *Die Zukunft der Religion*, ed. S. Zabala, Frankfurt/M. 2006.

² Vgl. hierzu etwa aus theologischer, historischer und religionswissenschaftlicher Perspektive F. W. Graf, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, München 2007; vgl. zur Wiederkehr der Religion auch ders., *Moses Vermächtnis. Über göttliche und menschliche Gesetze*, München 2006.

³ J. Habermas, *Einleitung*, in: ders., *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt/M. 2005, 7. Eine genauere historische Analyse würde freilich zeigen, daß diese „Revitalisierung“ von Religion vielleicht doch nicht ein so „unerwartetes“ Geschehen war und daß Religion auch im 20. Jahrhundert „vital“ gewesen ist. Teilweise wird man hier stärker zwischen verschiedenen Ländern, Regionen oder Bevölkerungsgruppen zu unterscheiden haben, teilweise zwischen verschiedenen Formen und Erscheinungsweisen von Religion. Denn daß Religion in einer bestimmten Form keine Rolle spielt, bedeutet nicht, daß Religion überhaupt keine Rolle mehr spielt.

Die Anschläge des 11. September 2001 haben sehr problematische Dimensionen einer solchen „Revitalisierung“ von Religion gezeigt – nämlich die Radikalisierung, Politisierung und in gewissem Maße auch die Instrumentalisierung von religiösen Wahrheitsansprüchen wie auch den geschichtlich immer wieder aufweisbaren Zusammenhang von Religion und Gewalt. Dagegen wurden im Anschluß an die Anschläge in einer intensiven Diskussion über die öffentliche und private Rolle von Religion auch die positiven Dimensionen von Religion und die Grenzen des Säkularisierungsparadigmas und der Religionskritik des 19. Jahrhunderts thematisiert.

Wir leben daher, so etwa Habermas, in einer „postsäkularen“ Zeit⁴: Das bedeutet nun, so Habermas weiter, daß auch der „religiös unmusikalische Bürger“ sich mit der „keineswegs triviale[n] Aufforderung“ konfrontiert sieht, „das Verhältnis von Glauben und Wissen aus der Perspektive des Weltwissens *selbstkritisch* zu bestimmen“⁵. Modernisierung bedeutet also nicht mehr vornehmlich Kritik der Religion, sondern auch selbstkritische Auseinandersetzung der Vernunft mit den Ansprüchen von Glauben und Religion.⁶ Diese Auseinandersetzung ist immer auch mit einer notwendigen *Selbstbegrenzung* der bloßen Vernunft verbunden und hat neben theoretischen auch praktisch-politische Implikationen: „In der politischen Öffentlichkeit“, so Habermas, „genießen deshalb naturalistische Weltbilder, die sich einer spekulativen Verarbeitung wissenschaftlicher Informationen verdanken und für das ethische Selbstverständnis der Bürger relevant sind, keineswegs *prima facie* Vorrang vor konkurrierenden weltanschaulichen oder religiösen Auffassungen“⁷.

⁴ J. Habermas, *Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?*, in: ders., *Zwischen Naturalismus und Religion* (Anm. 3), 116. – Vgl. hierzu auch ders., *Glauben und Wissen*, Frankfurt/M. 2001, 12-15; F. W. Graf, *Die Wiederkehr der Götter* (Anm. 2), 227ff.; H. Lübke, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Freiburg – München ³2003, 143ff.

⁵ J. Habermas, *Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?* (Anm. 4), 118; vgl. auch ders., *Glauben und Wissen* (Anm. 4), 20ff.

⁶ In diesem Zusammenhang ist auch an die „Regensburger Rede“ Benedikt XVI. und die durch sie hervorgerufene lebhaftige Diskussion des Verhältnisses von Glaube und Vernunft zu denken: vgl. Benedikt XVI., *Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung*, Freiburg – Basel – Wien 2006 sowie C. Dohmen (ed.), *Die ‚Regensburger Vorlesung‘ Papst Benedikts XVI. im Dialog der Wissenschaften*, Regensburg 2007.

⁷ J. Habermas, *Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?* (Anm. 4), 118.

In der Philosophie werden deshalb gegenwärtig Fragen der Religionsphilosophie sehr intensiv diskutiert, und zwar nicht erst seit dem Beginn des 21. Jahrhunderts. Denn bereits in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts kam es etwa in der phänomenologischen Philosophie, die auch als eine *Selbstbeschränkung* der bloßen Vernunft angesichts der „Sachen selbst“ verstanden werden kann, zu einer „Neuentdeckung“ von Religion und damit zu einer erneuten philosophischen Reflektion auf den „Gehalt“ des Gottesbegriffes und das philosophisch nicht aufhebbare Geschehen von Religion.⁸ Damit begann eine neue Phase im Verhältnis von Religion bzw. Theologie auf der einen Seite und Philosophie auf der anderen, nachdem das moderne Denken – vereinfachend gesprochen – dazu tendiert hatte, Religion entweder philosophisch aufzuheben, radikal zu kritisieren oder in ihrer Bedeutung und ihren Erkenntnis- und Wahrheitsansprüchen einzuschränken und zu marginalisieren.

Denn so sehr die neuzeitliche Philosophie oft auch in einem Abhängigkeitsverhältnis von der Religion – und das bedeutet vor allem auch in einer Abhängigkeit von der christlichen Theologie – stand, so sehr verstand die Philosophie in der Moderne sich selbst oft auch als „wahrer Erbe“ der positiven geschichtlichen Religion, so daß etwa nur diejenigen Glaubensgehalte weiter Gültigkeit beanspruchen konnten, die sich auch vor dem Forum der Vernunft verantworten und universal begründen ließen.⁹ Diese Entwicklung hin zu einer philosophischen Durch-

⁸ Kritiker wie etwa Dominic Janicaud haben in diesem Zusammenhang von einer religiösen Wende der (französischen) Phänomenologie gesprochen und dies als Verrat an der Phänomenologie gedeutet: vgl. D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas 1991. Vgl. hierzu auch H. de Vries, *Philosophy and the Turn to Religion*, Baltimore – London 1999; J. Derrida/ G. Vattimo (eds.), *Die Religion*, Frankfurt/M. 2001, und zahlreiche der Beiträge in M. Enders/ H. Zaborowski (eds.), *Phänomenologie der Religion. Zugänge und Grundfragen*, Freiburg – München 2004. – Für eine geschichtliche Einordnung und Deutung der jüngeren Geschichte der französischen Phänomenologie vgl. auch K. Wolf, *Religionsphilosophie in Frankreich. Der ‚ganz Andere‘ und die personale Struktur der Welt*, München 1999.

⁹ Vgl. in diesem Zusammenhang auch R. Spaemann, *Christentum und Philosophie der Neuzeit*, in: ders., *Das unsterbliche Gerücht. Die Frage nach Gott und die Täuschung der Moderne*, Stuttgart 2007, 65-91; J. Habermas, *Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie*, in: ders., *Zwischen Naturalismus und Religion* (Anm. 3), 216-257. – Zu Kants Religionsphilosophie (und zur Ambivalenz von Kants Position) im Vergleich zu Schel-

dringung und Aufhebung von Religion führte letztlich auch zu einer radikalen anthropologisch orientierten Religionskritik, wie wir sie bei Ludwig Feuerbach, Karl Marx oder Sigmund Freud vorfinden. Die Kritik der Religion wird von diesen Denkern als ein Akt der Befreiung verstanden: als eine Befreiung von der Illusion des Glaubens an Gott oder von religiös gerechtfertigten Zwängen.

Daß aber diese Befreiung von der Religion selbst ein zutiefst ambivalentes Phänomen ist, hat im 19. Jahrhundert – neben Friedrich Hölderlin – kaum ein Denker so deutlich gesehen wie Friedrich Nietzsche. In jenem Paragraphen aus *Die fröhliche Wissenschaft*, der dem berühmten Text vom „tollen Menschen“ unmittelbar vorausgeht (und Nietzsches intensiven Dialog mit Pascal zeigt), zeigt sich sehr klar diese Ambivalenz der modernen Erfahrung von Freiheit nach dem „Tode Gottes“. Unter dem Titel „Im Horizont des Unendlichen“ heißt es dort:

*Wir haben das Land verlassen und sind zu Schiff gegangen!
Wir haben die Brücke hinter uns – mehr noch, wir haben das
Land hinter uns abgebrochen! [...] Aber es kommen Stunden,
wo du erkennen wirst, daß er [scil. der Ozean, H.Z.] unendlich
ist und daß es nichts Furchtbareres gibt als Unendlichkeit. O
des armen Vogels, der sich frei gefühlt hat und nun an die
Wände dieses Käfigs stößt! Wehe, wenn das Land-Heimweh
dich befällt, als ob dort mehr Freiheit gewesen wäre, – und es
gibt kein ‚Land‘ mehr!¹⁰*

Die Erfahrung der Unendlichkeit und der Befreiung vom Glauben an Gott und von Sicherheit gebenden Überzeugungen ist eine erschreckende und „furchtbare“ Erfahrung: Wir haben, so der tolle Mensch, „Gott getötet“, wir haben „das Meer ausgetrunken“, wir haben „mit einem Schwamm den ganzen Horizont weggewischt“, und wir haben „diese Erde von ihrer Sonne“ losgekettet.¹¹ Die Welt, in der wir nach dieser Tat leben, ist eine von jeglichem Sinn und jeglicher gegebener Ordnung entleerte

lings Philosophie vgl. auch H. Zaborowski, *Spekulation oder Kritik? Schelling, Kant und das Verhältnis der Philosophie zur Religion*, in: F. W. J. Schelling, *Philosophie und Religion*, ed. A. Denker/ H. Zaborowski (= Interpretationen und Quellen, 1), Freiburg – München 2008, 108-130.

¹⁰ F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, § 124. – Vgl. hierzu und zum Verhältnis Nietzsches zu Pascal auch H. Blumenberg, *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher*, Frankfurt/M. 1997, 23f.

¹¹ F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, § 125.

Welt. Der Mensch steht vor der Aufgabe, selbst Sinn zu schaffen und neue Rituale zu erfinden:

*Das Heiligste und Mächtigste, was die Welt bisher besaß, es ist unter unseren Messern verblutet – wer wischt dies Blut von uns ab? Mit welchem Wasser können wir uns reinigen? Welche Sühne feiern, welche heiligen Spiele werden wir erfinden müssen?*¹²

Das aber – die Aufgabe des „Übermenschen“ – ist kaum möglich: „Ist nicht“, so fragt der tolle Mensch in fast prophetischer Klarheit, „die Größe dieser Tat zu groß für uns?“¹³

Die Befreiung des Menschen von Gott – der vom Menschen verursachte „Tod Gottes“ – scheint damit einer eigenartigen Dialektik zu unterliegen: Der Mensch scheint *dieser* Freiheit zumindest noch nicht fähig zu sein. Freiheit erschien daher auch als ein Fluch und eine Last. Befreiung und der „Tod Gottes“ waren mithin zutiefst ambivalente Geschehen, die auch zu neuen Formen der Beschränkung der Freiheit führten. Die gegenwärtige „Renaissance“ der Religion mag aus dieser Perspektive zumindest teilweise eine Korrektur oder Ergänzung des modernen Bewußtseins darstellen: kein „Ereignis“ wider die Moderne, sondern eine Geschehen, das zur Moderne selbst gehört.

II. Die Philosophie angesichts der „Renaissance“ der Religion

Wenn nun von einer „Renaissance“ der Religion gesprochen wird, dann ist dies nicht nur aus soziologischer, historischer, religionswissenschaftlicher, theologischer oder politologischer Sicht von Interesse, sondern auch aus philosophischer Perspektive. Denn die Philosophie hat angesichts der „Renaissance“ der Religion wichtige Aufgaben sowohl normativer als auch deskriptiver Natur.

Zum einen stellt sich gerade der Philosophie die Frage, wie denn eigentlich diese viel diskutierte „Renaissance“ der Religion zu verstehen sei. Dabei geht es nicht nur darum, zu fragen, um was für ein Ereignis es sich eigentlich handelt und ob es sich tatsächlich eine „Renaissance“ festgestellt werden kann, sondern auch darum, den weiteren (ideen-)geschichtlichen Kontext die-

¹² *Ebd.*

¹³ *Ebd.*

ses geschichtlichen Geschehens zu erörtern. Der Philosoph muß daher – sei er nun selbst ein religiöser Mensch oder nicht – zu verstehen suchen, warum in einer Situation, die als Post- oder Spätmoderne bezeichnet werden kann, Religion „wiederkehrt“, obwohl die Prämissen eines säkularen Wirklichkeitsverständnisses in der Regel davon ausgingen, daß es jenseits des geschichtlich realisierten säkularen Bewußtseins keine Möglichkeit zum Übergang in eine *post*-säkulare Zeit gebe – es sei denn im Sinne eines *Rückfalls* in eine *prä*-säkulare Zeit.¹⁴ Zur Diskussion steht hiermit auch der Status der Moderne und die Frage nach den Möglichkeiten einer Ergänzung oder Transzendierung des modernen Bewußtseins in einer Weise, die die Ambivalenz neuzeitlicher Freiheitserfahrung im Horizont radikaler Religionskritik oder des „Todes Gottes“ überwindet. Als kritisches Bewußtsein und Reflexivwerden ihrer je eigenen Gegenwart stellt sich der Philosophie hier die zunehmend wahrgenommene Aufgabe der Beschreibung und verstehenden Analyse.

Diese Aufgabe soll hier allerdings nicht im Vordergrund stehen, sondern eine andere Aufgabe, die mit der Frage nach einer normativen *Kriteriologie* von Religion verbunden ist, also der Frage danach, ob zwischen einem eigentlichen (wesentlichen) und einem uneigentlichen (unwesentlichen) Vollzug von Religion unterschieden werden kann und, falls ja, worin eine solche Unterscheidung bestehen kann. Denn es gab und gibt ja tatsächlich Fehlformen des Religiösen oder des Verständnisses von Religion, auf die aus normativer Sicht zu reagieren ist. Bei dieser Aufgabe, einen normativen Zugang zu Religion zu entwickeln, spielte die Philosophie in der Neuzeit eine wichtige – und durchaus oft auch ambivalente – Rolle.

Diese normative Fragestellung ist der Philosophie daher nicht fremd. Ein Bewußtsein von dieser Fragestellung zeigte sich historisch auch dort noch, wo das Bemühen um ein normatives Verständnis von Religion zu einer radikalen Kritik von Religion und von religiösen Wahrheitsansprüchen führt. Diese radikale Kritik war aus normativer Sicht auch nicht gänzlich falsch, sondern verwies auf durchaus problematische Aspekte gelebter Religion. Das Problem dieser radikalen Formen der Religionskritik bestand allerdings darin, daß der Zugang zur Religion ein sehr einseitiger Zugang war. Denn es wurde nicht die Frage gestellt, ob, statt Religion an sich radikal in Frage zu stellen,

¹⁴ Vgl. in diesem Zusammenhang neben H. Lübbes ideengeschichtlicher Untersuchung des Säkularisierungsgeschehens auch die wichtigen Überlegungen von C. Taylor, *A Secular Age*, Cambridge, Mass., 2007.

nicht zwischen dem Wesen und dem Unwesen von Religion schärfer zu unterscheiden sei.¹⁵ Noch bei Kant hatte sich ja, wie Jürgen Habermas zu Recht bemerkt, Religionskritik „mit dem Motiv der *rettenden Aneignung*“ verbunden.¹⁶

In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhundert hat die Philosophie allerdings, wie es scheint, eine gewisse „Epoché“ in Fragen eines normativen Religionsverständnisses an den Tag gelegt. Dies hat verschiedene Gründe gehabt: Neben der Tatsache, daß Religion auch im philosophischen Denken erst „wiederentdeckt“ werden mußte, gibt es einen anderen wichtigen Grund für diese „Epoché“. Denn nicht nur seitens der Philosophie, sondern auch von der Religionswissenschaft und der Theologie wurde die Frage gestellt, ob es überhaupt einen normativen Religionsbegriff geben könne und ob die gelebte Vielfalt des religiösen Verhältnisses – des Geschens von Religion – nicht dem Zugriff auf universale Strukturmomente oder Wesenseigenschaften von Religion immer schon entgehe.¹⁷ Die Distanz von der Religion verband sich hier oft mit dem hermeneutisch sensiblen Respekt vor der Religion und der ihr eigenen Sphäre und Lebenswirklichkeit. Normative Festlegungen erschienen daher als Grenzverletzung oder als Überbleibsel eines einer vergangenen Zeit zugehörigen Philosophie- oder Religionsverständnisses.

Vor allem angesichts einer „Renaissance“ der radikalen Religionskritik im 21. Jahrhundert¹⁸ und der Versuche, Wirklichkeit gänzlich zu naturalisieren und Religion damit – bestenfalls – als Funktion der Humanbiologie oder der Genetik zu verstehen, stellt sich aber erneut die Frage nach einer philosophischen Krieteriologie von Religion. Denn die These, daß jegliche Form von Religion oder Gottesglauben als letztlich

¹⁵ Vgl. hierzu auch B. Welte, *Vom Wesen und Unwesen der Religion*, in: ders., *Auf der Spur des Ewigen*, Freiburg/Br. 1965, 279-296.

¹⁶ J. Habermas, *Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie* (Anm. 9), 218.

¹⁷ Vgl. hierzu kritisch auch F. W. Graf, *Die Wiederkehr der Götter* (Anm. 2), 227ff.

¹⁸ Zu nennen sind in diesem Zusammenhang die öffentlich sehr intensiv diskutierten Arbeiten von Richard Dawkins (*The God Delusion*, Boston – New York 2008), Sam Harris (*The End of Faith. Religion, Terror, and the Future of Reason*, London 2006; *Letter to a Christian Nation*, New York 2006), Christopher Hitchens (*God is Not Great. How Religion Poisons Everything*, New York – Boston 2007) und Daniel C. Dennett (*Breaking the spell. Religion as a Natural Phenomenon*, London 2007). Vgl. kritisch zu Dawkins' Religionskritik A. McGrath/ J. Collicutt McGrath, *The Dawkins Delusion? Atheist Fundamentalism and the Denial of the Divine*, Downers Grove, Ill., 2007.

Religion oder Gottesglauben als letztlich illusorisch oder entfremdend zu kritisieren sei, kann etwa unter der Voraussetzung einer im Kontext der Spätmoderne notwendig gewordenen *Selbstbegrenzung* der Vernunft philosophisch nicht befriedigen. Diese Kriteriologie müßte daher derart differenziert sein, daß sie Kritik zumindest mit dem Nachweis der prinzipiellen Möglichkeit eines „wesentlichen“ religiösen Vollzuges von Religion verbindet und dadurch ein Argumentationsniveau erreicht, das vor dem Befund der Komplexität sehr verschiedener historischer Erscheinungsweisen von Religion und der nach wie vor gegebenen positiv einzuschätzenden Bedeutungen oder Dimensionen von Religion Bestand haben kann. Die „rettende Aneignung“ von Religion in ihrer unableitbaren Eigendimension darf daher nicht *a priori* ausgeschlossen werden.

So wie Robert Spaemann die Frage gestellt (und positiv beantwortet) hat, ob es möglich sei, einen „Gottesbeweis“ angesichts (und nicht in Verdrängung) der neuzeitlichen Kritik der Gottesbeweise zu entwickeln¹⁹, stellt sich der Philosophie damit gegenwärtig die Frage danach, ob es einen Vollzug von Religion gibt, der nicht Gegenstand der auch heute noch gerechtfertigten Momente der Religionskritik des 19., 20. und des 21. Jahrhunderts ist und daher diejenigen Momente von Religion ausschließt, die in dieser Kritik als Momente des Unwesens von Religion zu Recht aufgezeigt wurden.

Diese Frage ist auch aus zeitgeschichtlichen Gründen von nicht zu unterschätzender Bedeutung: Zu denken ist dabei nicht nur an die genannten neuen Formen einer radikalen Religionskritik, sondern auch an Erscheinungsformen des Religiösen, die – wider die verbreitete Tendenz zu einer Resistenz gegenüber einem normativen Religionsbegriff – als Verfallsformen des religiösen Verhältnisses gedeutet werden *müssen* und die Kritik eines jeglichen normativen Religionsbegriffes *ad absurdum* führen.

Mit dieser Aufgabe stellt sich der Philosophie eine Aufgabe, die weit über das Bedenken des historischen Faktums einer „Wiederkehr“ von Religion hinausgeht, angesichts derer sie aber sofort ihrer eigenen Grenzen inne wird. Denn „Religion“ ist nicht nur ein psychologisch, gesellschaftlich oder politisch faßbares Phänomen, das aus der Außenperspektive heraus in der Begrifflichkeit einer bestimmten philosophischen Theorie faßbar wäre.²⁰ „Religion“ ist vor allem auch der religiöse Vollzug des je

¹⁹ Vgl. hierzu R. Spaemann, *Der letzte Gottesbeweis*, München 2007.

²⁰ Vgl. hierzu auch R. Spaemann, *Vorwort*, in: ders., *Das unsterbliche Ge-rücht* (Anm. 9), 7ff.

einzelnen, ist das Geschehen von Religion. Angesichts dieses Vollzuges erfährt der Philosoph eine eigenartige Begrenzung: nämlich eine Begrenzung seiner Denkvollmacht. Denn so sehr Religion aus der Außenperspektive heraus betrachtet werden kann, so sehr zeigt sich aus der Innenperspektive heraus eine Objektivierungsresistenz des religiösen Vollzuges. Denn die Objektivierung des religiösen Vollzuges – geschehe sie nun in religionskritischer oder apologetischer Absicht – widerspricht der eigenartigen Absolutheits- oder Unbedingtheitserfahrung, die für den religiösen Vollzug konstitutiv ist. Darauf hat – wie Robert Spaemann darlegt – bereits der Apostel Paulus aufmerksam gemacht: „Der geisterfüllte Mensch urteilt über alles, ihn aber vermag niemand zu beurteilen.“²¹

Der Philosoph kann sich nun nicht einfach zurückziehen, da das Verständnis von Religion immer schon mit dem Selbstverständnis des religiösen Menschen in seinem religiösen Vollzug zusammenfalle und es jenseits dieses Selbstverständnisses keine Möglichkeit des Verstehens gebe. Er strebt nicht nur danach, zu verstehen, was Religion eigentlich sei, es gibt auch eine philosophische Aufgabe und Möglichkeit, Religion zu verstehen, soweit dies aus der philosophischen Perspektive heraus möglich ist. Das hat nicht nur mit dem der Philosophie eigenen Absolutheitsanspruch zu tun, sondern auch damit, daß nicht zuletzt der religiöse Mensch selbst eine durchaus auch philosophisch relevante Außenperspektive einnehmen kann und muß, will er nicht zum Vertreter einer fanatischen Position werden: „Wer aber unfähig ist“, so Robert Spaemann, „sich in die Außenperspektive zu versetzen, von der aus die christliche Religion eine Weltsicht unter anderen ist, der wird zum Sektierer oder zum Fanatiker, der sich gegen die Universalität der Vernunft verschließt“²².

Diese Aufgabe, im Hinblick auf Religion und den religiösen Vollzug die Außenperspektive einzunehmen, stellt sich nicht nur aufgrund des universalen Charakters der Vernunft, sondern auch angesichts der Aufgabe eines interreligiösen Zusammenlebens, Verstehens und Gespräches, bei deren Bewältigung die Philosophie – wie bereits zur Zeit der innerchristlichen konfes-

²¹ 1 Kor 2, 15. Vgl. hierzu auch R. Spaemann, *Vorwort* (Anm. 20), 9. Auch Martin Heidegger hat die Grenzen eines philosophischen Begreifens des religiösen Vollzuges klar gesehen. Vgl. hierzu seine auch aus methodischer Sicht wichtigen Überlegungen in: M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens* (GA 60), ed. M. Jung/ T. Regehly/ C. Strube, Frankfurt/M. 1995.

²² R. Spaemann, *Vorwort* (Anm. 20), 9.

sionellen Auseinandersetzungen im 17. Jahrhundert – eine vermittelnde Rolle übernehmen und damit die Gefahr des Fanatismus reduzieren kann.

Dabei kann es nicht darum gehen, Innen- und Außenperspektive miteinander zu vermitteln und in einem Dritten dialektisch aufzuheben. Es muß vielmehr darum gehen, die Spannung zwischen diesen beiden Perspektiven als konstitutiv aufrecht zu halten und auszuhalten. Genau so, wie es gilt, einen Subjektivismus im Zugang zu Religion (als ließe sich *nur* aus der Binnenperspektive über Religion sprechen) zu vermeiden und dabei gleichzeitig das subjektiv-personale Vollzugsmoment von Religion zu bewahren, muß ein weiteres Anliegen eines jeden philosophischen Zugangs zu Religion darin bestehen, die objektiv-geschichtliche Dimension von Religion anzuerkennen und dabei gleichzeitig einen Objektivismus im Zugang zu Religion auszuschließen, der Religion auf die vermeintlich Objektivität religiöser Phänomene, Akte oder Anschauungen oder die Abstraktheit eines universal anwendbaren Religionsbegriffes reduziert.

Die Philosophie – als *Religionsphilosophie* – sieht sich hier zunächst selbst auch auf ein Gespräch verwiesen: und zwar auf ein Gespräch mit anderen Zugängen zum Verständnis dessen, was mit Religion gemeint sein kann. Dabei ist zunächst an die Religionswissenschaft und die Theologie zu denken. Jean Greisch hat in diesem Zusammenhang von der Notwendigkeit einer „conversation triangulaire“ gesprochen.²³ Zusätzlich ist aber immer auch die religiöse Innenperspektive selbst in dieses Gespräch mit einzubringen. Auch der rein philosophisch motivierte Zugang zu Religion bleibt immer auch auf Zeugnisse aus der Innenperspektive heraus angewiesen und muß sich um eine methodisch adäquate Zugangsweise zu diesen Zeugnissen bemühen.

Zudem vermag das philosophische Denken selbst in einer „thematischen Nähe“ zur Religion zu geschehen. Es zeigt sich, wenn Philosophie wirklich vorurteilsfrei geschieht, eine Nähe zwischen Philosophie und Religion²⁴, die nicht nur erklärt, warum es geschichtlich immer wieder fruchtbare Begegnungen von Religion und Philosophie gegeben hat, sondern auch, warum das Verhältnis von positiver Religion und Philosophie oft auch

²³ Vgl. hierzu J. Greisch, *Die hermeneutische Wende der Religionsphilosophie*, in: M. Enders/ H. Zaborowski (eds.), *Phänomenologie der Religion* (Anm. 8), 101-121, v.a. 115f.; J. Greisch, *Phénoménologie de la religion et sciences religieuses. Plaidoyer pour une ‚conversation triangulaire‘*, in: J. Joncheray (ed.), *Approches scientifiques des faits religieux*, Paris 1997, 189-218.

²⁴ Vgl. hierzu auch J. Habermas, *Glauben und Wissen* (Anm. 4), 20-29.

ein sehr spannungsvolles Verhältnis war: Der „Grenzbereich zwischen Philosophie und Religion ist freilich“, so auch Habermas in lakonischer Kürze, „ein vermintes Gelände“²⁵. Denn Gott oder das Absolute ist ja zunächst einmal als Gedanke auch in der Philosophie thematisiert und gegenwärtig. Daher stellt sich unweigerlich die Frage, wie sich der philosophische Gedanke des Absoluten zur positiven Religion – etwa zum Christentum – und zur geschichtlichen Selbstoffenbarung Gottes verhalte. Athen, so schien es oft, schien nichts mit Jerusalem zu tun zu haben. Und doch konnte sich weder historisch noch systematisch diese Dichotomisierung von Philosophie oder Vernunft auf der einen und biblisch-christlichem Glauben auf der anderen Seite halten. Der Gedanke einer Einheit der Wirklichkeit setzt letztlich auch die Einheit des biblischen und des philosophischen Gottes voraus.²⁶

III. Robert Spaemann und das „Nebeneinander“ von Theologie und Philosophie: Momente einer philosophischen Krieteriologie von Religion

Zahlreiche der jüngeren philosophischen Zugänge zu Religion oder zu Fragen, die in den Raum gehören, der durch die Religion oder den religiösen Vollzug eröffnet ist, sind angesichts der genannten Herausforderungen an das Verstehen von Religion entwickelt worden. Damit stehen Philosophie und Theologie oft nicht mehr in einem Konkurrenz-, Abhängigkeits- oder Aufhebungsverhältnis, sondern in einem dialogischen Verhältnis, das von den Eigendimensionen sowohl der Philosophie als auch der Theologie und der wechselseitigen Anerkennung ihrer Bedingungen, Möglichkeiten und Grenzen ausgeht und dadurch ein wechselseitiges Lernen voneinander ermöglicht.

Was das zukünftige Verhältnis zwischen Christentum und Philosophie betrifft, hat Robert Spaemann daher die folgende Vermutung geäußert: „Die Zukunft scheint mir durch ein Nebeneinander bestimmt zu sein, eine Bemühung von Theologie und Philosophie um gemeinsame Themen, ohne daß diese Bemühungen durch eine methodische Vorentscheidung koordiniert werden.“²⁷ Ein Versuch, diese Bemühungen zu koordinie-

²⁵ *Ebd.*, 28.

²⁶ Vgl. hierzu auch R. Spaemann, *Vorwort* (Anm. 20), 10.

²⁷ R. Spaemann, *Christentum und Philosophie der Neuzeit* (Anm. 9), 91.

ren, könnte ja – wie im Mittelalter oder in der Moderne – zu einem hierarchischen Abhängigkeits-, Unterordnungs- oder Aufhebungsverhältnis führen. Das aber scheint für Spaemann kein gangbarer Weg: Wir können hinter die geschichtlichen Bedingungen unseres Denkens nicht zurück, sondern müssen immer im Zusammenhang unserer eigenen geschichtlichen Situation denken – und diese erlaubt, so zumindest Spaemanns Sicht, keine *a priori* vorgenommene Bestimmung des Verhältnisses von Theologie und Philosophie mehr, sondern setzt die relative Autonomie einer jeden Disziplin voraus.

Wie aber kann eine Philosophie aussehen, die *neben* der Theologie Bestand haben kann, ohne die Theologie sich unterzuordnen oder von der Theologie funktional untergeordnet zu werden? Spaemanns eigene Philosophie kann als ein Beispiel für eine solche Weise, Philosophie zu verstehen und zu betreiben, interpretiert werden – und zwar als eine Weise des Philosophierens, die auch Momente einer Kriteriologie von Religion aufzeigt, die als konstitutiv für eigentliche oder wesentliche Religion verstanden werden können. Aus philosophischer Sicht scheinen dabei die folgenden Momente besonders wichtig: (1) Der Vollzug von Religion ist als Vollzug von *Personsein* ein Freiheitsgeschehen; (2) Wirklichkeit ist als Schöpfung Gottes zu verstehen und (3) der Glaube an Gott und der Gottesgedanke selbst können aufgrund des mit dem Gottesgedanken unmittelbar verbundenen Gedankens der Unbedingtheit und Freiheit Gottes nicht im Rahmen einer einen Totalanspruch stellenden Theorie eingeholt werden.

Hiermit sind drei wichtige (also nicht die einzigen) Momente von Religion angezeigt, die es erlauben – so unsere These –, aus philosophischer Sicht eine Unterscheidung zwischen eigentlicher oder wesentlicher und uneigentlicher Religion zu entwickeln. Religiöse Vollzüge, die nicht immer auch Vollzüge von Freiheit sind, die nicht als Antwort auf eine freie Schöpfungstat Gottes verstanden werden können, die nicht Wirklichkeit in ihrer Einheit als Schöpfung verstehen und die Gott oder den Glauben an Gott in einer theoretisch – etwa funktionalistisch – begründeten Weise einzuholen oder zu erklären beanspruchen, erweisen sich demzufolge als Verfallsformen des Religiösen. Von besonderer Bedeutung dürfte diese Kriteriologie von Religion insofern sein, als sie nicht auf der Grundlage eines transzendentalen Apriorismus entwickelt wird, sondern – in der Philosophie Robert Spaemanns – in einer Weise, in der die Philosophie im Bewußtsein der Kontingenz ihres eigenen Vollzuges sich selbst der positiv gelebten Religion in prinzipieller Lernbe-

reitschaft geöffnet hat, ohne die Grenze zwischen Philosophie und Religion zu verwischen oder zu überschreiten – etwa in Richtung einer philosophisch nicht zu rechtfertigenden „Schwärmerei“ oder einer radikalen Religionskritik. Was das näherhin bedeutet, wird im folgenden entfaltet.

3.1. Religion als Freiheitsgeschehen

Robert Spaemann hat die systematisch vielleicht geschlossenste Darstellung seiner Überlegungen zur Religion in dem Kapitel „Religion“ seines Buches *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen ‚etwas‘ und ‚jemand‘* entwickelt.²⁸ Dies mag ein erster Ansatz zur Interpretation sein: Der Kontext, in dem aus philosophischer Sicht über Religion zu sprechen ist, ist derjenige Kontext (oder Horizont), der in der Erfahrung von *Personsein* immer schon eröffnet ist.

Darauf verweist auch der Ausgangspunkt von Spaemanns Überlegungen in diesem Kapitel, nämlich die Erfahrung der Instabilität des „Gleichgewichts zwischen Transzendenz und Reflexion“ im Denken von Personen, zu deren Wesen es ja gehört, über das Verhältnis von Seinstranszendenz und Bewußtseinsreflexion eigens nachzudenken.²⁹ Zum einen, so Spaemann, stellen Transzendenz und Reflektion komplementäre Bewegungen dar, zum anderen tendiert jede dieser beiden Bewegungen dazu, die jeweils andere als Moment ihrer selbst zu begreifen und sich daher unterzuordnen. Was bedeutet dies nun? Ich kann, was die Komplementarität von Transzendenz und Reflektion betrifft, in der Bewegung der Transzendenz auf ein An-Sich jenseits jeder Gegenständlichkeit oder Bezogenheit auf ein Bewußtsein dies nur denken als etwas, das auch für mich gegeben ist: Eine radikale Transzendenz ist insofern nicht denkbar, da sie als denkbar immer auch unter das Gesetz der Reflektion fällt. Auf der anderen Seite ist Reflektion nur dann sinnvoll und nicht leer, so Spaemann, wenn es jenseits dessen, was für mich gegeben ist, etwas gibt, das auch an sich ist. Für das menschliche Bewußtsein bleiben An-Sich und Für-Mich in unaufhebbarer Weise aufeinander verwiesen.

²⁸ Robert Spaemann, *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen ‚etwas‘ und ‚jemand‘*, Stuttgart 1996, 102-110. Vgl. hierzu auch H. Zabrowski, *Ethik, Metaphysik und die Frage nach Gott*, in: *Jahrbuch für Religionsphilosophie* 1 (2002), 120-137.

²⁹ Vgl. hierzu R. Spaemann, *Personen* (Anm. 28), 84f.

Wenn man nun weiter über dieses Verhältnis nachdenkt, zeigt sich, warum es sich um ein instabiles „Gleichgewicht“ handelt: Das bloße Denken wird zunächst einmal nie an eine Grenze und damit auf einen Ruhepunkt stoßen: Jeder immer auch notwendige Ausgriff auf etwas, das als „Sein“ die Gegenstände des bloßen Denkens – d.h. den Bereich der bloßen Seinsmeinung – transzendiert, kann selbst noch einmal als ein bloßer Gedanke gedeutet werden, der wiederum dann nur als sinnvoll und nicht-tautologisch erscheint, wenn er unter der Voraussetzung eines ihm transzendenten Seins steht, dessen Annahme wiederum als ein bloßer Gedanke verstanden werden kann. Wir scheinen uns hier im Unendlichen zu verlieren.

Spaemann verweist darauf, daß Hegel diese Dialektik bzw. diesen Prozeß zu einem Konstruktionsprinzip der *Phänomenologie des Geistes* gemacht habe.³⁰ Was den Erfolg des Hegelschen Projektes betrifft, scheint Spaemann allerdings kritisch zu sein. Er hält zwar die Frage offen, ob „die Einholung dieser Präsenz durch den Gedanken und damit die Aufhebung der Differenz von Seinsmeinung und Sein möglich ist und von Hegel geleistet wird“, scheint sich aber der Kritik Schellings anzuschließen, daß Hegels Philosophie der Dialektik von Seinsgedanke und Seinswirklichkeit auch nicht entgehe, daß – in anderen Worten – auch bei Hegel ein letztlich instabiles Verhältnis von Reflektion und Transzendenz vorliege. Das bloße Denken, diejenige Philosophie, die Schelling eine „negative Philosophie“ genannt hat, scheint an eine unüberwindbare Grenze zu stoßen.

Das bedeutet nun nicht, daß damit jede Philosophie an ihre Grenze stoßen würde. Denn ähnlich wie Schelling nimmt Spaemann an, daß es ein philosophisches Denken gibt, in dem ein Gleichgewicht zwischen Reflektion und Transzendenz gefunden werden kann. Schelling hat in diesem Zusammenhang von einer positiven oder geschichtlichen Philosophie gesprochen, deren Ausgangspunkt in der nicht transzendental ableitbaren Tat der göttlichen Freiheit liegt.³¹ Spaemann scheint *mutatis mutandis*

³⁰ Vgl. hierzu *ebd.*, 102f.

³¹ Vgl. hierzu zum Beispiel F. W. J. Schelling, *System der Weltalter. Münchener Vorlesung 1828/27 in einer Nachschrift von Ernst von Lausaulx*, ed. Siegbert Peetz, Frankfurt/M. 21998, 22ff. Zur Ambivalenz der Schellingschen Spätphilosophie vgl. auch H. Zaborowski, *Geschichte, Freiheit, Schöpfung und die Herrlichkeit Gottes. Das ‚System der Freiheit‘ und die Ambivalenz der Philosophie Schellings*, in: ders./ A. Denker (eds.), *System-Freiheit – Geschichte. Schellings Einleitung in die Philosophie (1830) im Kontext seines Werkes* (= Schellingiana, 16), Stuttgart 2004, 26-47.

eine ähnliche Bestimmung der Philosophie im Sinn zu haben, denn er bezieht sich nicht nur auf Schellings Kritik an Hegel, sondern greift auch einen der für Schellings positive Philosophie zentralen Gedanken auf, ohne diesen ausdrücklich Schelling zuzuschreiben: „Sein bleibt immer ‚unvordenklich‘.“³² Was bedeutet es, daß Sein „unvordenklich“ ist und immer „unvordenklich“ bleibt? Es bedeutet, daß sich Sein, die immer schon geschichtliche Tatsache, daß etwas ist und nicht vielmehr nichts, immer nur als bereits gegeben oder präsent ins Denken holen läßt, daß es nicht im Rahmen eines transdentalen Denkens vor-gedacht werden kann, so wie es ein prinzipiell geschichtsloses Denkens beanspruchen könnte.

Sein kann allerdings, so Spaemann, nur dann als „unvordenklich“ – sprich: als immer schon gegeben – verstanden werden, wenn es „im Gottesgedanken präsent“ ist: „Im Gedanken Gottes und des Geschaffenseins durch Gott kommt“, so sein Gedanke, „die Reflexion zum Stehen, indem sie sich selbst als Sein begreift; aber nicht wie im naturalistischen Monismus, der uns erklärt, daß unser Selbstverständnis als Subjektivität supervenient, ontologisch sekundär und also ein evolutionär erklärbares Selbstmißverständnis ist“³³.

Fragen wir zunächst, wie die Reflektion aus naturalistisch-monistischer Sicht zum Stehen kommen kann, um die Bedeutung des Gottesgedankens besser einschätzen zu können. Die Reflektion kommt aus einer solchen Sicht zum Stehen, indem jeder Ausgriff des Denkens auf Seinstranzendenz von seinen Bedingungen her erklärt und damit der Reflektionsbewegung des menschlichen Geistes untergeordnet wird. Auf dieser Grundlage kann aber personales Selbstsein (und damit auch Freiheit) nicht mehr verstanden werden, da Selbstsein ja – ein zentraler Gedanke Spaemanns – nur als Emanzipation von den Bedingungen seiner Genese verstanden werden kann.³⁴ Die naturalistische „Lösung“ hat also einen hohen Preis: die Auflösung unseres Selbstverständnisses als Person.

³² R. Spaemann, *Personen* (Anm. 28), 103. Vgl. für Spaemanns Verständnis des „Unvordenklichen“ auch ders., *Die Herausforderung des ärztlichen Berufsethos*, in: ders., *Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns*, Stuttgart 2001, 337. Vgl. für Schellings Verständnis des „Unvordenklichen“ etwa F. W. J. Schelling, *System der Weltalter* (Anm. 31), 131: „Die Philosophie muss jenes Unvordenkliche schon zum *Subject* gesetzt haben, wir sezen es ehe wir denken, und zwar nicht denkend.“

³³ R. Spaemann, *Personen* (Anm. 28), 103.

³⁴ Vgl. hierzu etwa *ebd.*, 51.

Wenn die Philosophie unser Selbstverständnis retten will, sieht sie sich also verwiesen auf Gott oder das Absolute, aber nicht auf den *bloßen* Gedanken des Absoluten, wie Hegel annahm, sondern auf die Weise, in der, wie Spaemann schreibt, das Absolute „immer schon präsent und als präsent gewußt ist“, nämlich in der Weise der Religion.³⁵ Die Philosophie bleibt also, will sie das Verhältnis von Reflektion und Transzendenz in einer Weise stabilisieren, die Selbstsein in seiner Wirklichkeit bewahrt und die nicht noch einmal selbst als *bloßer* Gedanke eingeholt werden kann, auf die Anerkennung des Absoluten als immer schon präsent und damit auf Religion angewiesen. Denn, so Spaemann, „in der Religion und nur in der Religion“ gebe sich die Subjektivität „*Wirklichkeit*, Substantialität, ohne sich als Subjektivität durchstreichen zu müssen“³⁶. Nur wenn man davon ausgehe, daß ein selbst als personal gedachter Gott die Subjektivität des Menschen „gemeint“ habe, so Spaemann zusammenfassend, lasse sich die naturalistische Auflösung der Subjektivität vermeiden und gleichzeitig ein Gleichgewicht in der Dialektik von Transzendenz und Reflektion finden.³⁷

Diese Sicht von Wirklichkeit ist nun in keiner Weise theoretisch zwingend, sondern beruht auf der freien Anerkennung der Wirklichkeit des anderen und seiner selbst: „Den Anderen für ein wirkliches Selbst und nicht für eine Simulation zu halten, enthält ein Moment der Freiheit.“³⁸ Es handelt sich somit um einen *Freiheitsakt*, der es – in einem unaufhebbaren Zirkel – gleichzeitig erlaubt, Freiheit – als „Haben“ unserer Natur – allererst zu verstehen.³⁹ Denn es sei, so Spaemann weiter, nur die Religion, die „Natur im ganzen nicht als ein unhintergebares Letztes, sondern als ein [*scil.* in Freiheit, H.Z.] ‚Gehabtes‘ versteht, als Schöpfung, aus deren teleologischen Strukturen für den Menschen der Wille des Schöpfers ablesbar ist“⁴⁰. Damit zeigt sich, daß Religion nicht nur selbst ein Freiheitsgeschehen ist, sondern aufgrund der Präsenz Gottes als des Schöpfers in der Religion allererst wirkliche Freiheitsgeschehen ermög-

³⁵ *Ebd.*, 103. Für Spaemann gibt es also nicht – wie für Habermas – eine mögliche Position zwischen Naturalismus und Religion, sondern nur die Entscheidung zwischen Naturalismus und Religion.

³⁶ *Ebd.*, 103.

³⁷ Vgl. *ebd.*, 103f.

³⁸ *Ebd.*, 87.

³⁹ Vgl. hierzu auch *ebd.*, 107.

⁴⁰ *Ebd.*, 105.

licht.⁴¹ Damit haben wir bereits ein zweites Moment einer möglichen Kriteriologie von Religion thematisiert.

3.2. *Wirklichkeit als Schöpfung*

Spaemann verweist in seinen philosophischen Überlegungen zu Religion auf die *Tatsache* der Schöpfung oder des Gemeint- und Geschaffenseins. Das mag zunächst verwundern, scheint sich hiermit doch ein theologischer oder religiöser Begriff in den philosophischen Gedankengang eingeschlichen zu haben. Daher stellt sich die Frage, ob Spaemann hier die Grenzen zur Theologie oder positiven Religion hin überschreitet. Eine genauere Interpretation seiner Philosophie zeigt, daß dies nicht der Fall ist. Er geht zwar ausdrücklich vom Paradigma der christlichen Religion aus⁴², argumentiert aber nicht innerhalb dieses Paradigmas in einer Weise, die selbst als religiös oder theologisch bezeichnet werden müßte. Wir haben es hier weit eher mit dem Fall zu tun, daß Theologie und Philosophie dieselben Themen bedenken, ohne daß dies methodisch vorher koordiniert worden wäre – etwa in dem Sinne, daß der Begriff oder die Sache der Schöpfung oder des „Gemeintseins“ *a priori* der Theologie zu- und der Philosophie abgesprochen würde. Denn Spaemann verwendet den Schöpfungsbegriff in *Personen* in sehr formaler und theologisch oder religiös nicht näher spezifizierter (aber daher in einem zweiten Schritt spezifizierbarer) Hinsicht. Die Frage, ob wir Wirklichkeit als Schöpfung verstehen oder nicht, wird nicht mit Bezug auf die Autorität etwa eines bestimmten religiösen Textes beantwortet, sondern mit Bezug auf die philosophisch relevante Frage, wie wir überhaupt Wirklichkeit (und damit auch uns selbst) verstehen wollen. Und bei diesem Bemühen um ein Verständnis von Wirklichkeit hilft dem Philosophen ein lernbereiter Dialog mit der Theologie oder positiven Religion und der Versuch, die theologisch-dogmatischen Gehalte ins Philosophische zu übersetzen, soweit dies überhaupt möglich ist.

Handelt es sich aber dabei nicht um eine Denk-Voraussetzung, die das Gebot der philosophischen Voraussetzungslosigkeit verletzt? So mag man denken, wenn man daran festhält,

⁴¹ Auch Klaus Hemmerle hat von Schelling her einen Zugang zu Religion auf der Grundlage einer Phänomenologie der Freiheit entwickelt. Vgl. hierzu neben Hemmerles eigenen Schriften auch St. Loos, *Religion als Freiheit. Eine hermeneutische Phänomenologie der Religion nach Klaus Hemmerle*, Freiburg – München 2006.

⁴² Vgl. *ebd.*, 103.

daß die Philosophie voraussetzungslos sein soll. Aber mit dieser Voraussetzung(!) verleiht man nur einem bestimmten Verständnis von Philosophie Ausdruck, das überdies an seinen eigenen Ansprüchen scheitern muß. Denn in Wahrheit stehen philosophische Verständnisse von Wirklichkeit – selbst das nicht ohne Widerspruch zu denkende Verständnis einer völlig voraussetzungslosen Philosophie – immer schon unter Voraussetzungen. Daher kommt es eher darauf an, diese Voraussetzungen zu thematisieren, als auf sie – wider bessere Einsicht – verzichten zu wollen. Spricht Spaemann nämlich von einem „Gemeintsein“ der Person, dann macht er zwar eine Voraussetzung, aber darin besteht gerade nicht die Differenz zu einer naturalistischen oder ausdrücklich nicht-religiösen Sicht von Wirklichkeit. Denn diese Sicht ist nicht etwa nicht auf philosophisch uneinholbare oder unbeweisbare Voraussetzungen angewiesen, sondern setzt lediglich andere Voraussetzungen voraus. So steht der Naturalismus etwa unter der metaphysisch starken Voraussetzung, daß unsere intuitive Selbst- und Wirklichkeitserfahrung als Person letztlich illusionär ist. Der Gedanke, daß Wirklichkeit als Schöpfung Gottes zu begreifen ist, nimmt auf der anderen Seite die Erfahrung, die wir mit der Wirklichkeit machen, ernst und läßt damit das Denken selbst – im Sinne Schellings – positiv werden: „Wenn wir das Wirkliche als wirklich denken wollen“, so Spaemann, „müssen wir Gott denken“⁴³.

Damit nehmen wir auch die Einheit von Wirklichkeit ernst: „Wer an der Einheit der Wirklichkeit festhalten will [...] kann dies nur“, so Spaemann, „wenn er den Gedanken der Schöpfung ins Spiel bringt, nach welchem der Prozeß der natürlichen Entstehung des Lebens und der Arten des Lebendigen einschließlich des Menschen in demselben Willen einer göttlichen Weisheit gründet, der auch das Ergebnis dieses Prozesses will, nämlich ein natürliches Wesen, das seinen natürlichen Ursprung entdeckt und dem Schöpfer für das Leben, also für sein Dasein dankt“⁴⁴. Ohne den Gedanken der Schöpfung würden wir nämlich der Gefahr einer Dialektik von Materialismus und Idealismus unterliegen. Denn dieser Gedanke erlaubt es, den Dualis-

⁴³ R. Spaemann, *Das unsterbliche Gerücht*, in: ders., *Das unsterbliche Gerücht* (Anm. 9), 11-36, 36. – Vgl. hierzu auch ders., *Gottesbeweise nach Nietzsche*, in: *ebd.*, 37-53, hier 52: „Wenn wir auf die Annahme eines definitiven Aufgehobenseins aller Ereignisse der Welt in einem göttlichen Innen verzichten, müssen wir die Wirklichkeit entwirklichen.“

⁴⁴ R. Spaemann, *Deszendenz und Intelligent Design*, in: ders., *Das unsterbliche Gerücht* (Anm. 9), 62.

mus von Außen- und Innenperspektive – und das bedeutet: von einem wissenschaftlichen Zugang zur Wirklichkeit auf der einen Seite und unserem vor-wissenschaftlichen Selbstverständnis auf der anderen – aufrecht zu erhalten, ohne dabei auf den Gedanken einer aller Wirklichkeit zugrunde liegenden Einheit zu verzichten. Wer die Tatsache eines Geschaffenseins von Wirklichkeit voraussetzt, kann voraussetzen, daß zumindest in Gott die beiden Perspektiven vereinigt sind und der Dualismus dieser Perspektiven der Endlichkeit des Menschen geschuldet ist und damit unter einem Vorbehalt steht.

Ohne den Schöpfungsgedanken würden wir allerdings, so setzt Spaemann voraus, nicht einfach auf die Einheit der Wirklichkeit verzichten, sondern dazu tendieren, um dieser Einheit willen entweder die wissenschaftliche Sicht idealistisch unserer Selbsterfahrung bzw. unserem Selbstverständnis unterzuordnen oder umgekehrt unser Selbstverständnis, daß wir freie Personen sind, der wissenschaftlichen Sicht unterzuordnen und uns selbst und die Wirklichkeit materialistisch zu erklären. Wir würden also entweder dauerhaft eine Einheit des Natürlichen auf Kosten der Freiheit oder eine Einheit der Freiheit auf Kosten des Natürlichen denken oder unvermittelt von einer Perspektive zur anderen wechseln und die jeweilige Perspektive als ontologisch grundlegend erachten, weil ein überhaupt nicht vermittelter oder aufgehobener Dualismus in unserem Zugang zur Wirklichkeit uns auf Dauer überfordern würde.

Es zeigt sich also, daß der Gedanke der Schöpfung philosophisch durchaus aufgegriffen werden kann – in jenem Arbeiten an gemeinsamen Themen, das nach Spaemann die Philosophie und Theologie heute miteinander verbindet und das auch einen wechselseitigen Lernprozeß ermöglicht. Auch nach Habermas scheint dies möglich zu sein. Er hat ja ausdrücklich darauf hingewiesen, daß sich eine „Lernbereitschaft der Philosophie gegenüber der Religion begründen“ lasse, „und zwar nicht aus funktionalen, sondern – in Erinnerung ihrer erfolgreichen ‚hegelianischen‘ Lernprozesse – aus inhaltlichen Gründen“⁴⁵. Auf den Schöpfungsbegriff geht Habermas dabei auch ausdrücklich ein –

⁴⁵ J. Habermas, *Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?* (Anm. 4), 115. Habermas geht auch ausdrücklich darauf ein, daß bereits seit der sogenannten „Hellenisierung“ des Christentums das Verhältnis zwischen Theologie und Philosophie ein Prozeß gegenseitigen Lernens war. Vgl. hierzu auch R. Spaemann, *Christentum und Philosophie der Neuzeit* (Anm. 9), 88f.

allerdings mit Bezug auf Hegels nicht unproblematisches Verständnis von Schöpfung. In seiner Vorlesung *Glauben und Wissen* verweist Habermas darauf, daß die christliche Rede von der „Geschöpflichkeit des Ebenbildes“ eine „Intuition“ ausdrücke, „die in unserem Zusammenhang auch dem religiös Unmusikalischen etwas sagen kann. Hegel hatte ein Gespür für den Unterschied zwischen göttlicher ‚Schöpfung‘ und dem bloßen ‚Hervorgehen‘ aus Gott. Gott bleibt nur so lange ein ‚Gott freier Menschen‘, wie wir die absolute Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf nicht einebnen“⁴⁶.

Auf die „Intuition“ des Schöpfungsgedankens in einem philosophischen Kontext zu verzichten, bedeutet daher, gravierende Auswirkungen für das menschliche Selbstverständnis in Kauf zu nehmen. Es mag nämlich nur unter bestimmten Bedingungen, die sich nicht *a priori* beweisen oder einholen lassen, möglich sein, diesem Selbstverständnis auch denkerisch Ausdruck zu verleihen. Auf die philosophische Bedeutung des Schöpfungsgedankens verweist dabei auch, daß nicht nur aus systematischer, sondern auch aus historischer Perspektive der Gedanke der Schöpfung in der Philosophie eine wichtige Aufgabe in der Zurückweisung sowohl der „Logisierung“ als auch der „Naturalisierung“ von Wirklichkeit gehabt hat. Schelling, der sich sowohl gegen die Aufhebung von Wirklichkeit in den philosophischen Gedanken der negativen Philosophie Hegels wie auch gegen den zunehmenden Einfluß gewinnenden Naturalismus wandte, stellte – dabei weit über Hegel und sein Schöpfungsverständnis hinausgehend – den Begriff der Schöpfung (und der Freiheit Gottes) in das Zentrum seiner positiven Philosophie: Gott war für ihn „Herr des Seins“⁴⁷, der Schöpfer der Wirklichkeit.

Die philosophische Rede von Wirklichkeit als geschaffener oder „gemeinter“, d.h. in ihrer Faktizität sich nicht selbst gründender oder bedingender Wirklichkeit mag daher ein weiteres Beispiel für das sein, was Habermas eine „rettende Übersetzung“ nennt: Denn so wie die Rede von der gleichen und unbedingt zu achtenden Würde aller Menschen das Theologumenon von der Gottesebenbildlichkeit in den Raum der weltlichen Philosophie hinein übersetzt – so ein Beispiel Habermas’ für eine „rettende Übersetzung“⁴⁸ –, so übersetzt die Rede vom Geschaf-

⁴⁶ J. Habermas, *Glauben und Wissen* (Anm. 4), 30.

⁴⁷ Vgl. hierzu v.a. F. W. J. Schelling, *System der Weltalter* (Anm. 30), 103ff.

⁴⁸ Vgl. J. Habermas, *Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?* (Anm. 4), 115f.

fensein und damit der philosophisch-formale Schöpfungsbegriff einen theologischen Gedanken ins Philosophische und erlaubt es dadurch, am Gedanken der Wirklichkeit der Wirklichen festzuhalten, der Virtualisierung von Wirklichkeit entgegenzutreten und die Freiheit des Menschen zu bewahren.

Unter dieser Perspektive ist „Schöpfung“ nicht nur ein theologisch oder religiös relevanter Begriff, sondern ein auch philosophisch bedeutsamer Begriff, dessen Bedeutung sich nicht nur auf den im engeren Sinne religionsphilosophischen Bereich beschränkt, sondern der auch im Bereich der Ethik wichtig ist: Denn nur der Gottes- und Schöpfungsgedanke, so Spaemann, entlastet den Menschen von universaler Verantwortung⁴⁹ und macht Verzeihung möglich.⁵⁰

Gleichzeitig aber ist wichtig, nicht zu übersehen, daß die „Rettung“ in zwei Richtungen verläuft, denn das, was mit Schöpfung gemeint ist, wird in der Übersetzung ja nicht nur für den philosophischen Diskurs gerettet oder bewahrt. Diese „Rettung“ strahlt gewissermaßen auch auf die gelebte Religion oder die theologische Reflexion zurück – als Moment einer Krieteriologie von Religion, die auch den Vollzug von Religion „retten“ mag, nämlich davor, den Unterschied von Schöpfer und Geschöpf pantheistisch zu nivellieren oder so stark zu betonen, daß noch nicht einmal der „Begriff“ der Analogie oder der Bildlichkeit das freie Verhältnis von Schöpfer und Geschöpf zu beschreiben vermag.

3.3. *Die Freiheit Gottes und die Unmöglichkeit einer funktionalistischen Religionsbegründung*

Religion als Freiheitsgeschehen zu verstehen, hat auch eine Bedeutung für unser Verständnis des Gottesbegriffes. Denn die Freiheit des Menschen findet ihr „Urbild“ in der Freiheit Gottes. Für Spaemann ist Gott – wie auch für Schelling – selbst frei. „Der Begriff ‚Gott‘ in seiner üblichen, von der biblischen Tradition inspirierten Bedeutung meint das Absolute als Person“ und damit ein freies Wesen.⁵¹ Gott sei daher, so Spaemann, eine „unvordenkliche Freiheit“⁵². Andernfalls – wenn also Gott als das Unvordenkliche selbst nicht als personal gedacht werde – könnte auch die Freiheit des Menschen nicht verstanden wer-

⁴⁹ Vgl. hierzu R. Spaemann, *Personen* (Anm. 28), 106-109.

⁵⁰ Vgl. hierzu *ebd.*, 109f.

⁵¹ R. Spaemann, *Das unsterbliche Gerücht* (Anm. 43), 15.

⁵² Vgl. hierzu *ebd.*, 34.

den.⁵³ Gott hat daher, in den Worten Schellings, „die Welt freiwillig erschaffen – wodurch kein logisches faktum ausgesprochen, sondern eine That gegeben ist“⁵⁴.

Wenn Gott nun als Person oder als Freiheit selbst unvor-denklich und damit auch un-bedingt ist, verbietet sich jedes Verhältnis zu Gott, das die Existenz Gott oder den Glauben an Gott selbst noch einmal begrifflich voll einzuholen beansprucht – etwa im Rahmen einer funktionalistischen Religions-theorie oder –begründung. Denn das würde die Transzendenz Gottes und das freie Verhältnis zwischen Mensch und Gott zu nichts anderem als einem Objekt der Reflektion machen und damit die spezifische Unbedingtheitserfahrung, die sich im Gedanken Gottes und in unserem religiösen Verhältnis zu Gott ausdrückt, als illusionär, d.h. nicht-wirklich erweisen.⁵⁵ Dies aber ist überhaupt nicht möglich ohne Selbstwiderspruch, da jede Wirklichkeitserfahrung unter der Voraussetzung der Wirklichkeit dieser speziellen Unbedingtheitserfahrung steht.

Dies erklärt, warum sich Spaemann immer wieder gegen funktionalistische Versuche, den Glauben an Gott oder den Gottesbegriff zu begründen oder zu kritisieren, gewandt hat. Bereits in seiner Dissertation hat sich Spaemann kritisch mit einer Apologie des Christentums – genauer: der katholischen Kirche – auseinandergesetzt, in deren Zentrum politische Gründe standen.⁵⁶ Diese Apologie aus der Feder de Bonalds, so Spaemanns Einsicht, sei nicht nur die Geburtsstunde der modernen Soziologie und der soziologischen Religionsbetrachtung gewesen, sondern habe auch die Möglichkeit einer funktionalen Ersetzung von Religion oder des Gottesbegriffs zumindest implizit aufgezeigt. Der von de Bonald entwickelte funktionalistische Zugang ist im Verlaufe des 19. und 20. Jahrhunderts nicht nur mit der Intention der Verteidigung der überlieferten Religion weiterentwickelt worden, sondern auch mit der Intention der radikalen Religionskritik – bis hin zu soziobiologischen oder evolutionsbiologischen Versuchen in der Gegenwart, die das Wesen der Religion ausschließlich funktional bestimmen.

In seiner Kritik an diesem Zugang zum Gottesgedanken bzw. zur Religion verweist Spaemann darauf, daß es einen Wider-

⁵³ Vgl. hierzu R. Spaemann, *Personen* (Anm. 28), 104.

⁵⁴ F. W. J. Schelling, *System der Weltalter* (Anm. 31), 11.

⁵⁵ Vgl. auch hierzu R. Spaemann, *Funktionale Religionsbegründung und Religion*, in: *Das unsterbliche Gerücht* (Anm. 9), 106.

⁵⁶ Vgl. hierzu R. Spaemann, *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration. Studien über L. G. A. de Bonald*, Stuttgart 21998.

spruch zwischen dem Gottesgedanken und dem funktionalistischen Zugang zum Gottesgedanken oder zur Religion gebe. Es gehöre nämlich zur „Funktion Gottes“, so Spaemann, „durch keine Funktion definierbar, also auch durch kein funktionales Äquivalent substituierbar zu sein“⁵⁷. Ein funktionalistisches Religionsverständnis wäre somit mit der Aufhebung von Religion gleichzusetzen⁵⁸ – und zwar auch und gerade dort, wo der Funktionalismus das religiöse *Selbstverständnis* zum Ausdruck bringt – etwa in Formen der Politisierung von religiösen Wahrheitsansprüchen.

3.4. Grundmomente einer philosophischen Krieteriologie von Religion

In der Auseinandersetzung mit Robert Spaemanns philosophischem Verständnis von Religion und Gott und mit seinen Versuchen „rettender Aneignungen“ zeigen sich – zumindest – drei zentrale Momente einer philosophisch zu rechtfertigen Krieteriologie von Religion. Im Vordergrund seines Zugangs zu Religion steht die Freiheit der Person und die Freiheit Gottes: Der religiöse Vollzug ist immer auch ein Freiheitsvollzug und als ein solcher nicht funktionalisierbar und nicht objektivierbar. Religion ist aber in einem noch viel tieferen Sinne ein Freiheitsgeschehen als in dem Sinne, daß der religiöse Vollzug nur als ein Vollzug von Personen, die ihre Natur in Freiheit haben, ein eigentlicher Vollzug sein kann. Denn wenn Sein „unvordenklich“

⁵⁷ R. Spaemann, *Das unsterbliche Gerücht* (Anm. 43), 28.

⁵⁸ Auch Habermas scheint sich der Grenzen eines rein funktionalen Zugangs zur Religion bewußt zu sein: Der funktionale Zugang zu Religion spielt in seinen Überlegungen zwar eine Rolle (wogegen insofern nichts einzuwenden ist, als die Kritik an einem funktionalistischen Religionsverständnis nicht in Abrede stellt, daß Religion und auch der Gottesgedanke durchaus Funktionen erfüllt), aber er betont auch, daß der Zugang der Philosophie zur Religion nicht ausschließlich funktional sein dürfe, da es darüber hinaus gelte, die inhaltliche Eigendimension von Religion anzuerkennen. Vgl. hierzu etwa J. Habermas, *Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?* (Anm. 4), 113 und vor allem 116f.: „Der Ausdruck ‚postsäkular‘ zollt den Religionsgemeinschaften auch nicht nur öffentliche Anerkennung für den funktionalen Beitrag, den sie für die Reproduktion erwünschter Motive und Einstellungen leisten. [...] In der postsäkularen Gesellschaft setzt sich die Erkenntnis durch, daß die ‚Modernisierung des öffentlichen Bewußtseins‘ phasenverschoben religiöse wie weltliche Mentalitäten erfaßt und reflexiv verändert. Beide Seiten können, wenn sie die Säkularisierung der Gesellschaft gemeinsam als einen *komplementären* Lernprozeß begreifen, ihre Beiträge zu kontroversen Themen in der Öffentlichkeit dann auch aus kognitiven Gründen gegenseitig ernst nehmen.“

ist, dann kann es letztlich nur aus der Freiheit Gottes heraus verstanden werden: Gott selbst muß als frei gedacht werden, sein Verhältnis zum Sein muß das der Souveränität sein. Es muß, in Schellings Worten, ein Verhältnis der Herrlichkeit sein. Gott ist mithin – so Spaemann – als die „Einheit von Allmacht und Güte“ zu denken.⁵⁹

Der religiöse Vollzug kann daher letztlich nicht aus einer funktionalistischen Perspektive heraus verstanden werden, da die Freiheit Gottes – wie auch die Freiheit des Menschen – einer jeden Betrachtung entgeht, die nicht die Grenzen eines jeden funktionalen Zugangs zu Gott und zur Religion sieht. Daher wird es für die Philosophie darum gehen müssen, im Bewußtsein um die Grenzen einer funktionalistischen Religionsbegründung das auch funktional nicht faßbare Moment des Religionsvollzuges zu artikulieren: nämlich den Dank und die Verehrung Gottes um Gottes selbst willen. Es wird aber auch darum gehen müssen, ein Verständnis von Gott zu entwickeln, das von dem Primat Gottes vor dem Denken ausgeht, d.h. das Gott nicht zu einem Objekt oder Gegenstand des Denkens macht, sondern denkerisch die „Unvordenklichkeit des Seins“ anzeigt und damit einen Gottesbegriff voraussetzt, der einem göttlichen Gott gemäß ist, einem Gott, der nicht ein Gott des *bloßen* Denkens ist, aber durchaus im Gedanken Gottes und des freien Geschaffen- oder Gemeintseins aller Wirklichkeit im Denken präsent sein kann und, wird Wirklichkeit als wirklich und unsere Freiheitserfahrung als nicht-illusorisch verstanden, immer schon ist. Die Frage, ob Wirklichkeit als wirklich verstanden wird, ist aber letztlich nicht eine Frage der Theorie oder des Wissens, sondern des Wollens, in dem Freiheit immer schon herausgefordert ist.

Wenn man Spaemann in diesen Gedanken folgt und die drei zentralen Momente seines Religionsverständnisses als zentrale Momente einer Krieriologie von Religion versteht, wird man sich vor allem gegen die folgenden Verfallsformen von Religion kritisch wenden müssen: (1) Formen von Religion bzw. Vollzüge von Religion, bei denen die Bedeutung der Freiheit vor allem auch im religiösen Vollzug und damit auch die Religionsfreiheit geleugnet wird und die Anwendung von Zwang oder Gewalt in der Religion gerechtfertigt wird, (2) Formen von Religion, die auf einer noch nicht einmal in Gott vermittelten dualistischen oder auf einer naturalistisch-monistischen Sicht von Wirklichkeit basieren oder auf eine Leugnung von Wirklichkeit hinauslaufen,

⁵⁹ R. Spaemann, *Das unsterbliche Gerücht* (Anm. 43), 21f.

und (3) Formen von Religion, bei der der religiöse Vollzug einem anderen End- oder Hauptzweck als der Gottesverehrung um Gottes selbst willen untergeordnet wird und bei der daher eine Relativierung der für Religion konstitutiven Erfahrung des Absoluten oder Unbedingten geschieht.

IV. Schelling, Spaemann und die Kontingenz der Philosophie

Es verwundert kaum, daß im Hintergrund von Spaemanns Überlegungen das Denken F.W.J. Schellings steht. Schelling hat in seinem eigenen Denken die Dialektik von Transzendenz und Reflektion wie wenige andere vor ihm – und nach ihm – durchdacht. Schelling sah sehr deutlich, daß die Philosophie des Deutschen Idealismus – und damit auch seine eigene frühe Philosophie – einer Ergänzung bedurfte: nämlich einer Ergänzung durch eine positive geschichtliche Philosophie, die ihre Vollenkung in einer „Philosophie der Offenbarung“ finden sollte. Spaemann hat in diesem Zusammenhang von einem „neuen Anfang der Philosophie“ gesprochen⁶⁰: Bis zu Schellings später Philosophie, so Spaemann, sei eine „positive Philosophie“ ein hölzernes Eisen gewesen, „denn Philosophie ist nicht positiv. [...] Hier [*scil.* in Schellings positiver Philosophie, H.Z.] hört Philosophie ausdrücklich auf, bloße Vernunftwissenschaft zu sein, bloße Theorie des Notwendigen und des Möglichen. Philosophie beansprucht, ‚positiv‘ zu werden in dem Sinne, wie die kontingente Wirklichkeit selbst von der Philosophie gedacht werden soll. Philosophie wird damit zu einer Art spekulativen Empirismus“⁶¹. Die Philosophie Schellings bedenkt daher das, was kontingenterweise ist. Als spekulativer Empirismus nimmt sie dabei Grundstrukturen der Philosophie des Personseins vorweg, die Spaemann entfaltet hat. Denn auch Spaemanns Philosophie des Personseins kann als „spekulativer Empirismus“ – als spekulative Ernstnahme und Durchdringung dessen, was unserer Erfahrung gegeben ist – verstanden werden: eine Philosophie, die selbst positiv ist und darin die historische und transzendental unableitbare Tat der Schöpfung ernst nimmt.

Dabei gibt es einen wichtigen Unterschied zwischen dem Denken Spaemanns und Schelling: Auch Schellings Spätwerk atmet noch den Geist idealistischen Denkens. Nach Schelling ist

⁶⁰ R. Spaemann, *Christentum und Philosophie der Neuzeit* (Anm. 9), 87.

⁶¹ *Ebd.*, 85f.

das Denken noch begrenzter, es ist, in anderen Worten, noch positiver oder geschichtlicher geworden: Es erfährt sich als je neuer kontingenter Versuch, das Kontingente zu denken. Spaemann ist sich der Kontingenz seines eigenen Denkens – wie eben auch der Kontingenz eines jeden philosophischen Denkens – bewußt. Das drückt sich nicht zuletzt darin aus, daß er seine Arbeiten oft als „Versuche“ oder „Essays“ versteht – so, wie für ihn auch Spinozas *Ethik* oder Hegels *Logik* Essays sind.⁶² Er orientiert sich ja auch ausdrücklich am – aus philosophischer Sicht letztlich kontingenten – Paradigma des Christentums.⁶³ Für Spaemann ist auch Schellings positive Philosophie daher „selbst unvermeidlich kontingent“⁶⁴.

Nach Spaemanns Interpretation war sich auch Schelling dieser Kontingenz des Denkens bewußt: „Auch die Tatsache“, so Spaemann, „daß diese Deutung der Geschichte nicht die einzig mögliche, also notwendige ist, sondern daß sie an bestimmten Glaubensvoraussetzungen hängt, läßt Schelling als Einwand nicht gelten. Ein Nachdenken über das im strikten Sinne Kontingente und dessen Verhältnis zum Absoluten wird selbst kontingent sein, kann also nicht den Anspruch erheben, die einzig mögliche Theorie zu sein“⁶⁵. Hier stellt sich die Frage, ob diese Interpretation nicht viel eher Spaemanns eigenes Selbstverständnis beschreibt als das Schellings. Denn so sehr Schelling auch die Freiheit Gottes und des Menschen betont, so sehr für ihn Freiheit „unser und der Gottheit Höchstes“⁶⁶ ist und so sehr er deshalb Philosophieren als Freiheitsgeschehen versteht, so sehr entgeht ihm letztlich die Einsicht in die Kontingenz seiner eigenen Überlegungen. Sein Denken bleibt letztlich doch dem wissenschaftlichen Anspruch des neuzeitlichen Philosophierens verpflichtet. Die positive Philosophie ist für ihn die schlichtweg „wissende Wissenschaft“⁶⁷, sein Anspruch bleibt, ein abschließendes System der Freiheit zu denken.⁶⁸ Der Universalitätsanspruch des Christentums wirkt sich bei ihm noch sehr stark in einer philosophisch transformierten Weise aus.

⁶² Vgl. hierzu R. Spaemann, *Einleitung*, in: ders., *Philosophische Essays*, Stuttgart 1993, 3-18, 5.

⁶³ Vgl. hierzu R. Spaemann, *Personen* (Anm. 28), 103.

⁶⁴ R. Spaemann, *Christentum und Philosophie der Neuzeit* (Anm. 9), 91.

⁶⁵ *Ebd.*, 86.

⁶⁶ F. W. J. Schelling, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, Bd. 1, ed. W. E. Ehrhardt, Hamburg 1992, 79.

⁶⁷ F. W. J. Schelling, *System der Weltalter* (Anm. 31), 18.

⁶⁸ Vgl. hierzu etwa F. W. J. Schelling, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, Bd. 1 (Anm. 66), 3.

Insofern die Voraussetzungen, unter denen Schelling diesen philosophischen Ansatz entwickeln konnte, nicht mehr gegeben sind, wird man heute eher Spaemann als Schelling folgen wollen und die Kontingenz des eigenen Denkens stärker betonen: in jener Spannung von Universalität und Partikularismus, die jedem philosophischen Denken zueigen ist. Spaemann geht somit einen wichtigen Schritt über Schellings positive Philosophie hinaus, indem er die Kontingenz seines eigenen Gedankens einholt. Philosophie gibt es, so Spaemann, als freies „Selbstdenken“ „nur als das bestimmte Denken bestimmter einzelner Individuen“⁶⁹. Das zeigt sich nicht zuletzt daran, daß für Spaemann die Frage, ob wir Wirklichkeit als wirklich wahrnehmen oder entweder idealistisch oder materialistisch aufheben, letztlich keine theoretische Frage ist, bei der das individuelle Subjekte, das diese Frage stellt, keine Rolle spielte. Es ist vielmehr eine zutiefst praktische Frage, deren Antwort auch vom *Willen* des Fragenden bestimmt ist. Denn das Denken der Freiheit kann immer nur ein freies Denken, ein Selbstdenken sein – und zwar von Wesen, die sich als Selbstsein und damit als Personen verstehen und verstehen wollen.

Wenn es in dieser Freiheit des Denkens aber einen normativ signifikanten Zugang zu Religion gibt, dann handelt es sich eben nicht um einen apriorischen und noch nicht einmal um einen im strengen Sinne universalen oder wissenschaftlichen Begriff von Religion, sondern um ein Verständnis von Religion, das selbst unter dem Vorbehalt der Kontingenz und in der Spannung von universalem Anspruch und partikularer Artikulationsweise dieses Anspruchs steht. Auch dieser Zugang zu Religion ist – wie jeder andere mögliche Zugang – bedingt und unterliegt somit auch den Bedingungen endlicher Erkenntnis. Damit ist er aber nicht falsch oder *a priori* als philosophisch nicht plausibel diskreditiert, sondern lediglich als Zugang zu Religion unter einen Vorbehalt gestellt. Insofern in ihrem Zentrum die Freiheit des Menschen und Gottes steht, wird die hier entwickelte philosophische Krieteriologie nicht nur zentralen Einsichten des neuzeitlichen Denkens gerecht, sondern *muß* immer auch ihre Kontingenz als unaufhebbares Moment ihrer selbst begreifen. Gewissermaßen haben wir es daher mit einer „schwachen“ Krieteriologie von Religion zu tun – der allerdings einzig möglichen Weise, in der überhaupt eine Krieteriologie entwickelt werden

⁶⁹ R. Spaemann, *Die kontroverse Natur der Philosophie*, in: ders., *Philosophische Essays*, Stuttgart 1993, 117.

kann. Bewähren muß sie sich vor allem in jenem Gespräch über Religion, das durch die „Wiederkehr“ von Religion angeregt und wieder notwendig wurde und zu dem die Philosophie einen kleinen, aber nicht unwichtigen Beitrag leisten kann.

Gezeugt, nicht gemacht

Personsein zwischen Wert und Würde
Die Einsprüche Robert Spaemanns

I. Dreams do come true

Ein bedeutender Teil der Arbeiten Robert Spaemanns kreist um den Gedanken notwendiger Handlungsgrenzen, die ihn zu Reflexionen auf den verschiedensten Gebieten von der Medizinethik über Gen-Ethik bis hin zu Fragen der ökologischen Ethik führen.¹ Die Grenzreflexionen verbinden sich notwendig mit anthropologischen Grundfragen, insbesondere mit der, was Personsein heißt.² Um die Argumentation zu illustrieren, greife ich auf ein aktuelles Beispiel zurück, dessen Eigendarstellung aus dem Jahr 2006 ich paraphrasiere.

Das *Abraham Center of Life*, das den Namen des Stammvaters Abraham trägt, um an das Unfruchtbarkeitsthema um Sarah und Hagar zu erinnern und in San Antonio in Texas gelegen ist, nennt sich selbst die erste Embryonenbank der Welt. Hier werden Träume wahr, indem Familien geschaffen werden, natürlich „with full service“.

Unfruchtbare Paare oder Singles können dort für einige tausend Dollar, billiger als eine konventionelle Adoption und eine gewöhnliche künstliche Befruchtung, einen Embryo erwerben, der im Labor aus Samen und Eizelle hergestellt wird und von „qualifizierten“ Spendern stammt. Als qualifizierte Spenderinnen gelten solche, die beispielsweise ein College besucht haben, sich bei ausgezeichneter Gesundheit befinden, eine intakte Familiengeschichte vorweisen können und nicht älter als dreißig Jahre alt sind. Männliche Spender müssen über einen Dokortitel

¹ Zitate bzw. Zitatkompilationen sind in diesem überarbeiteten Vortrag nicht eigens gekennzeichnet. Neben vielen einschlägigen Vorträgen und Zeitungsartikeln vgl. aber vor allem R. Spaemann, *Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns*, Stuttgart 2001, sowie ders., *Glück und Wohltollen. Versuch über Ethik*, Stuttgart 1989.

² Vgl. R. Spaemann, *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen ‚etwas‘ und ‚jemand‘*, Stuttgart 1996.

verfügen und einen hohen Intelligenzquotienten besitzen. Die Spender müssen Fotos aus ihrem Kleinkindalter zur Verfügung stellen, damit der Käufer sehen kann, was aus dem Embryo einmal werden könnte.

Die Geschäftsführung des Centers reagiert auf Kritik insbesondere von religiösen Gruppen mit dem ironischen Hinweis, daß schließlich auch Jesus nicht auf normalem Weg empfangen wurde und man jedenfalls keine schlaflosen Nächte im Blick auf das habe, was man im *Abraham Center of Life* tue. Denn was man tue, sei durchweg positiv: „We are putting good genes back into the universe.“ Auch das Diskriminierungsthema ist klar gefaßt. Warum sollte man nicht Kindern die besten Chancen im Blick auf Gesundheit, Intelligenz, Liebe, Schönheit oder Erfolg geben? Warum sollte man Kindern irgendeinen körperlichen oder geistigen Nachteil zumuten, wenn man doch eine Alternative hat? Man sollte nicht von Diskriminierung sprechen, wenn man eine klare und jedem zugängliche Präferenz zugunsten von gesunden und intelligenten Menschen vertritt.

Offensichtlich hat sich die Büchse der Pandora weiter geöffnet. In dieser Designer-Embryonenbank oder Embryonen-Manufaktur werden selektierte Embryonen aus industrieller Kinderproduktion, Embryonen von der Stange in angeblich bester Qualität verkauft. Konkret bedeutet das, daß zwei Menschen, die sich nicht kennen, ein oder mehrere Kinder miteinander haben, die, wenn sie von verschiedenen Frauen ausgetragen werden, Geschwister haben, die sie nicht kennen und zwei biologische Mütter. Kinder sind hier kein Geschenk mehr, sondern Handelsware und damit Objekte von Profitstreben. Die Zeugung aus dem Liebesakt zweier Personen ist ersetzt durch industrielle Reproduktion und Fortpflanzungstechnik. Kindern wird das Recht vorenthalten, ihre Geschwister und ihre genetischen Eltern kennenzulernen und mit ihnen als Familie aufzuwachsen. Theoretisch wird es auch möglich, daß sich leibliche, genetische Geschwister kennenlernen, ohne zu wissen, daß sie Geschwister sind. Folgeprobleme ungeahnter Art bahnen sich an. Der eugenische und kommerzielle Handel mit ungeborenen Menschen und ihre Vermarktung als Ware sind eröffnet. Eugenisches Screening, Diskriminierung, Qualitätskontrolle und Warenfunktionalismus gehen Hand in Hand. Die vollständige Kommerzialisierung menschlichen Lebens hat hier einen weiteren Schritt unternommen. Für eine milliardenschwere Industrie mit tiefgefrorenen Embryonen, mit Designer-Embryonen, Fruchtbarkeitshändlern und Babyfarmen erweist sich der Embryo als Rohstoff oder Endprodukt für das Big Business.

Das Design der Ungeborenen erstreckt sich direkt oder indirekt in den Wahlalternativen beispielsweise auf Geschlecht, Augen- und Haarfarbe sowie Intelligenzquotient. Da aber nichts garantiert, daß die Frucht von zwei attraktiven, intelligenten und gesunden Spendern nicht zu einem häßlichen, kranken und dummen Kind führt, was soll dann mit diesem Resultat geschehen? Was wird, wenn der Superembryo nur zu einem mittelmäßigen Kind führt? Werden seine Eltern es dann trotzdem lieben und sich um es kümmern? Werden sie das „geringwertigere“ Kind zur Adoption freigeben? Oder kann es als fehlerhaftes Produkt zurückgegeben werden? Kann man das *Abraham Center* oder die Spender in Haftung nehmen für eine mißlungene Zeugung und den emotionalen Stress der Eltern? Manche werden vielleicht mit Grauen daran denken, daß vor einiger Zeit über die Kombination von menschlichem und tierischem Erbgut aus England berichtet wurde, eine Chimärenbildung, die bis vor kurzem noch von denjenigen, die sie jetzt als unvermeidlich hilfreich darstellen, als moralisch unmöglich behauptet wurde. Überhaupt könnte man die Liste der genetischen Interventionen wahrscheinlich im wesentlichen als Geschichte gebrochener Versprechen darstellen, nach dem Motto: Auch in der Gen-Ethik muß man den Hund so lange streicheln, bis der Maulkorb fertig ist. Das *Abraham Center of Life* ergänzt diese Geschichte durch ein weiteres fatales Mosaiksteinchen.

II. Robert Spaemanns Grundanliegen bei der These „Gezeugt, nicht gemacht“

Was will Robert Spaemann verteidigen? Gegen wen oder was wendet er sich? In allgemeinsten Formulierung gesprochen, wendet er sich gegen das Auseinandertreten der beiden Rechtsgüter *Menschenwürde* und *Menschenleben*. – Der Würdebegriff wird einerseits immer mehr inflationiert und zugleich wird ihm seine Erdung genommen: er wird spiritualisiert, vom Selbsterleben der Subjektivität her interpretiert, nicht vom Lebendigen. Aber Leben im aristotelischen Verständnis ist doch das Sein des Lebendigen, und Geist ist eine Weise von Leben. Leben aber, wo es immer mehr als materialistisch verfügbares Gut verstanden wird, das dem Wohlbefinden von Subjektivität zu dienen hat, wird zunehmend naturalisiert.

Die Grammatik des neuzeitlichen Dualismus wird deutlich. Der Mensch erscheint als ein Geist in einer Maschine. Die Dialektik von Spiritualismus und Naturalismus, in dem das *sacrum*

commercium von Geist und Natur im Menschen selbst oszilliert, ist das Signum unseres Zeitalters. Es geht daher um den Kampf für eine spirituelle Auffassung der menschlichen Natur und eine natürliche Auffassung menschlicher Personalität. Sie ist für Spaemann der wichtigste praktische Beitrag zur Bewahrung einer humanen Kultur und gegen die „Abschaffung des Menschen“³.

Wir leben in einer wissenschaftlich-technischen Zivilisation. Die Praxis dieser Zivilisation gefährdet oder verletzt die Menschenwürde. Wenn wir etwa von ökologischen oder militärischen Problemen absehen, geschieht dies vor allem durch Interventionen am Anfang und Ende des menschlichen Lebens, also dort, wo es in der Regel am hilflosesten, schwächsten und am zerbrechlichsten ist. Hier wächst das Interesse der Manipulation, ist der Wille zum Machen am stärksten ausgeprägt und dokumentiert sich in Bereichen, für die Präimplantationsdiagnostik, verwendende Embryonenforschung, Abtreibung, Eugenik und aktive Sterbehilfe charakteristische Stichworte liefern.

„Gezeugt, nicht gemacht“, diese ursprünglich theologische Formel des Nizänischen Credo vom Sohn Gottes, verdeutlicht, auf die Entstehung von Menschen übertragen, daß es der Würde von Menschen angemessen ist, auf eine besondere Weise ins Dasein zu treten, nämlich als Gezeugte, und daß es bereits würdevollverletzend ist, Zeugen durch Machen zu ersetzen.

III. Einige Assoziationen zum Stichwort „zeugen“

Der natürliche und selbstverständliche Zusammenhang, durch den Menschen entstehen, ist der der Zeugung. Durch die Zeugung wird der Fortbestand der Gattung gewährleistet. Welche Vorstellungen gehen in den Begriff des „Zeugens“ ein?

Die Zeugung eines neuen Menschen selbst ist die in der Regel indirekte Wirkung eines selbstvergessenen Aktes der Hingabe zweier Menschen, die sich ekstatisch aneinander verschenken, verlieren und hingeben, so daß neues Leben entsteht. Dabei ist der Zufall prinzipiell nicht durch rationale und methodische Planung von dritter Seite ersetzt. Natürlich verdankt jeder sein genetisches Sosein der Präferenz seiner Eltern füreinander. Aber diese Präferenz entspringt eben gerade nicht detaillierten Vor-

³ C.S. Lewis, *Die Abschaffung des Menschen (The Abolition of Men)*, Einsiedeln ©2007.

stellungen über einzelne Eigenschaften der Nachkommen. Zugleich ist das neue Wesen Fleisch von meinem Fleisch, also gleichen Wesens. Die Einheit von Natur und Personalität in einem lebendigen Menschen hat ja ihren Anfang in der Einheit von geschlechtlicher Vereinigung und Zeugung. Im gewöhnlichen und guten Fall ist der Mensch, der sich diesem Zeugungsakt verdankt, willkommenes und angenommenes Kind, so wie es eben zur Welt kommt, und wird in die personalen Bezüge seiner Familie gestellt werden. Es gibt ein schicksalhaftes Entgegenkommen des neuen Selbstseins. Das gezeugte Wesen ist anvertrauter Selbststand, nicht zu verwaltendes Produkt und auch keine Ware mit einem Preis. Gezeugte Wesen sind in ihrem materiellen Substrat nicht manipuliert. Sie unterliegen auch keiner Qualitätsvorgabe oder Qualitätskontrolle. Und schließlich: Typischerweise kennt der Gezeugte seine Erzeuger.

In dem Fall, wo Menschen nicht indirektes Geschenk eines zugleich natürlichen und schicksalhaften Prozesses sind, sondern Gegenstand von gezielten Manipulationen werden, werden sie zu Objekten der Bearbeitung und Bewertung. Das Tabu der Würde kollabiert. Ein solcher Mensch hat nur noch irgendeinen ihm von außen beigelegten Wert. Menschen werden am Ende zu Waren und unterliegen einer selektiven Steuerung, die auch ihre Beseitigung mit einschließen kann. Um diesem Machen Einhalt zu gebieten, muß verständlich werden, wodurch die Menschenwürde gefährdet oder verletzt wird, was sie eigentlich ist und wem sie zukommt.

IV. Architektur der Argumente und roter Faden der Gedanken

1. Die wissenschaftliche Bedrohung von Personsein und Menschenwürde im Grundzug

Die wissenschaftlich-technische Zivilisation wird durch Logik und Dynamik der neuzeitlichen Wissenschaften geprägt. Zu ihren Grundlagen gehören sehr spezifische Aspekte. Man kann den neuzeitlichen Wissenschaftstypus zunächst als hypothetisch-funktionale (ateleologische) Bedingungsforschung kennzeichnen, zu dessen Gegenständen *per definitionem* nicht das Unbedingte gehört, also weder Gott, absolute Verbote oder das Gewissen als Ort absoluter Selbstpräsenz. Die funktionale Denkweise ist darauf aus, stets das eine durch das andere zu erklären oder zu ersetzen. Dieser reduktive beziehungsweise

substitutive Prozeß akzeptiert kein Selbstsein. Alles, was ist, ist eine Funktion von irgendetwas anderem und kann durch Äquivalente ersetzt werden. Die neuzeitliche Wissenschaft eliminiert durch ihren funktionalen Grundzug auch Teleologie und ersetzt sie durch irgendetwas, was so aussieht „als ob“ und das dann „teleonomisch“ oder „teleoklin“ genannt wird. Dem ateleologischen Prozeß der Wissenschaft sind nur Objekte gegeben, Subjekte, Selbstsein, Personalität hingegen werden systematisch ausgeblendet. Schließlich findet eine Homogenisierung des Erfahrungsbegriffs statt, indem Erfahrung im Grunde genommen nur als wissenschaftliche, experimentell reproduzierbare Erfahrung akzeptiert wird.

Mit enormem Selbstbewußtsein und großartigen Fortschritten ist diese Art von Wissenschaft zur Lokomotive für Neuzeit und Moderne geworden. Die Geschichte von Naturwissenschaft und Technik ist zu einer großen Erfolgsgeschichte geworden. Alle ihre wertvollen Seiten werden aber davon begleitet, daß ein Preis zu zahlen ist. Was ein eingeschränktes und relatives Recht im Feld der Wissenschaft hat, wird problematisch und hypertroph im Szientismus, also dort, wo Wissenschaft total wird und das Deutungsmonopol auf alles erhebt und am Ende vielleicht in eine Skinner-Welt „beyond freedom and dignity“ mündet. Hier wird dann die Rede vom Unbedingten in der Tat sinnlos. Dann kann alles durch funktionale Äquivalente ersetzt werden, dann gelten keine unbedingten Überzeugungen mehr, dann ist auch Selbstsein, Subjektivität und Personsein Illusion.

Wir werden eingeschüchtert, uns nicht mehr so zu verstehen, wie wir uns von uns selbst her verstehen. Indem wir dem uns der eigenen Selbsterfahrung entfremdenden Blick der Naturwissenschaften folgen, werden wir uns zunehmend selbst zum Anthropomorphismus. Der euphorische Zug, sich für den eigentlich oder einzig legitimen Zugang zur Wirklichkeit zu halten, und der andere, damit verbundene szientistische Zug zur Entgrenzung, sich totalisierend auf alles auszubreiten und für alles zuständig zu sein, ist in modernen Gesellschaften einigermaßen gebändigt durch universale Menschenrechte, die aus der Menschenwürde hervorgehen und sie konkretisieren. Sie sind das Gegengift gegen unseren Typus von Wissenschaft. Menschenwürde ist dabei in Robert Spaemanns Sicht eigentlich nicht etwas, das Probleme löst, sondern allem Problemlösen Grenzen setzt. Wo diese Grenzen ausgehebelt werden und der Mensch gezwungen wird, sich, falls er sich richtig denken wollte, primär oder nur noch nach Art des wissenschaftlichen Wissens zu kennen, verliert er sich selbst. Um nicht für sich selbst zum Anthro-

pomorphismus zu werden, fordert Spaemann, daß wir wieder den Mut haben müssen, zu sagen, daß wir bestimmte Dinge nicht wollen. Nicht weil uns die Wissenschaft diese Dinge verbieten würde, denn sie kann ja (ihrem Selbstverständnis nach) gar nichts verbieten, sondern weil wir es als Menschen nicht wollen. Grenzen setzen bedeutet, *eidōs*, also Scheu oder Scham, zu aktualisieren, und stellt einen fundamentalen Begriff des Ethischen dar, daß man bestimmte Dinge nicht tun darf, weil sie uns in unserem Selbstverständnis, unserer personalen Integrität oder personalen Selbstdarstellung zum Verschwinden bringen.

Der Theorie der neuzeitlichen Wissenschaft folgt leicht die problematische Praxis nach, weil alles, was der Naturbeherrschung möglich ist, auch auf den Menschen als Objekt angewandt werden kann. Denn auch er ist ein natürliches Wesen. An diesem Punkt sind wir heute aber angelangt: Der Gedanke der Naturbeherrschung durch den Menschen, so Spaemann, schlägt um in einen Gedanken der Herrschaft des Menschen über den Menschen bis hinein in die Genstruktur. Naturbeherrschung ist nicht mehr länger ein Instrument zur Befreiung des Menschen, sondern ein Projekt, in dem sich der Mensch selbst so radikal vergegenständlicht, daß keine Freiheit mehr übrig bleibt. Immer mehr werden wir in diesem Prozeß zu wissenschaftlich-technischen Riesen, während wir zugleich als ethische Zwerge hinter den neuen Optionen zurückbleiben.

Man kann die wissenschaftlich-technische Zivilisation als organisierten Kampf gegen alles Schicksalhafte auffassen. Eine Gesellschaft, die durch Eugenik und Euthanasie Kontingenz minimieren will, auf Leidlosigkeit zielt und dabei Leid produziert, eine Gesellschaft der eugenischen Idealität, die sich dem Gesetz des Machens verschreibt, tendiert zum Hedonismus, weil Lust das ist, was sich machen läßt. Richard Rorty zufolge gibt es nichts Wirklicheres als Lust und Schmerz.⁴ Unlustvermeidung ist der treibende Faktor, all das auszumerzen, was nicht schön, normal, sondern schmerzhaft oder leidvoll ist. Dieses begrenzt legitime Interesse sabotiert sich jedoch spätestens dort, wo es, da es das Leiden nicht beseitigen kann, die Leidenden und Störenden beseitigt, wie es in Euthanasie und Abtreibung vielfach der Fall ist. Übrig bleiben die Exemplare, die sich mehr und mehr einer eugenischen Qualitätsprüfung annähern. Eine durch und durch hedonistische Gesellschaft ist

⁴ Vgl. R. Rorty, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt/M. 1989.

im Grunde eine erbarmungslose Gesellschaft, da es in ihr und für sie gegen schmerzlose Tötung kein durchschlagendes Argument mehr geben kann.

Gegen die Gefahr einer Verwissenschaftlichung der Lebenswelt, des Alltags, der Praxis und der Selbsterfahrung der Menschen müßte Philosophie als Vermittlerin zwischen der Hermeneutik der Selbsterfahrung einerseits und der wissenschaftlichen Naturgeschichte andererseits auftreten. Wo sie diese Vermittlung nicht leisten kann, muß sie doch zum Schutz gegen die szientistische Ideologie auf dem Dualismus zweier Hinsichten bestehen.

Wir haben nämlich einen zweifachen Zugang zur Wirklichkeit bzw. wir können zwei fundamentale Zugänge zur Wirklichkeit gelten lassen: den der Subjektivität und den der Objektivität, der Innenwelt und der Außenwelt, des Verstehens und des Erklärens. Im Unterschied zur systematischen Ausblendung von Subjektivität in den Wissenschaften ist die Doppelcodierung der Welt zu bewahren und damit das Personsein und das subjektive Erleben von Leben als legitimer und irreduzibler hermeneutischer Schlüssel. Die Innenseite unseres Daseins, die existentielle und geschichtliche Hermeneutik der Subjektivität steht gegen die naturalistische Reduktion. So lange niemand einen Deutungsschlüssel höherer Ordnung hat, in dem beide Seiten unverkürzt vorkommen, sollte man Hermeneutik und Naturgeschichte unvermittelt lassen. Und so lange auch die Philosophie diese Vermittlung nicht leisten kann, muß sie ihre Aufgabe darin sehen, vor allem die Selbsterfahrung des Menschen gegen jeden Reduktionismus zu verteidigen und das Nebeneinander von Wissenschaft und Hermeneutik der Selbsterfahrung und Selbstauffassung einzufordern.

2. *Die wissenschaftliche Bedrohung von Personsein und Menschenwürde in concreto*

Nun ermöglicht das Herauslösen der Entstehung des Menschen aus dem Akt der Zeugung natürlich auf ungeheure Weise die Verfügbarkeit des humanen Materials und damit die Manipulationschancen des Machens. Aber ist dies so schlimm? Denn, so versichert man uns treuherzig, alle negative und positive Eugenik sei doch schließlich im wohlverstandenen Interesse der direkt und indirekt Betroffenen. Mit welchen Argumenten versucht Robert Spaemann dieser szientistischen Tendenz zu begegnen?

Zum einen gibt es umfassende Argumente gegenüber den Annahmen der Wissenschaft, die grundsätzlich die Nichteliminierbarkeit von Würde, Subjektivität, Selbstsein und Personalität aufzeigen sollen. Wenn Träger von Menschenwürde nur als Mittel zu einem Zweck der anderen oder nur als ihr Objekt behandelt werden, nicht aber zugleich als Subjekt und Selbstzweck, wird ihre Würde mißachtet. Bei den zentralen Fragen des Menschen und bei den Fragen der Philosophie, die diese Fragen methodisch und systematisch erörtert, steht dabei am Anfang, wie bei einem Gerichtsprozeß, eine Entscheidung über die Verteilung der Beweislast beziehungsweise der Begründungspflicht. Indem die Wissenschaft etwas bestreitet, was doch allgemeiner Konsens ist, fällt ihr zu, zwingende Beweise für ihr Interesse und ihre Interventionsabsichten zu liefern.

Wird durch das wissenschaftliche Machen der Konsens der von allen geteilten Menschenwürde dadurch aufgekündigt, daß einige Menschen zu Nicht-Personen umdefiniert und mithin der Objektivierung und Manipulation zugänglich gemacht werden sollen, so gilt: Die Definitionsherrschaft derjenigen, die sich für privilegiert halten, aufgrund von irgendwelchen Prädikaten Personsein ab- oder zuzusprechen, ist potentiell terroristisch. Sie zerreißt, was für Menschenwürde unverzichtbar ist, die Solidarität, von sich aus dazuzugehören, ohne kooptiert worden zu sein. Wenn es überhaupt so etwas wie Rechte der Person geben soll, kann es sie nur unter der Voraussetzung geben, daß niemand befugt ist, darüber zu urteilen, wer Subjekt solcher Rechte ist. Gegen eine geistige Zulassungsbehörde von Rechtssubjekten, eine Art Selektionsbehörde, die nach wechselnden Kriterien den Daumen hebt oder senkt, begründet allein die Zugehörigkeit zur Spezies *homo sapiens* die wechselseitige Anerkennung der Menschenwürde und des Personseins. Das „Wir“, das uns alle verbindet, ist unsere gemeinsame Naturwüchsigkeit. Menschen werden gezeugt, nicht gemacht. Daß wir solche Diskussionen führen müssen, macht allerdings bereits deutlich, daß die schiefe Bahn in der Diskussion um Anfang, Wert und Ende des personalen Lebens betreten ist. In der Trutzburg der Menschenwürde und Menschenrechte steht bereits das trojanische Pferd des Szientismus, in dem tödliche Überraschungen lauern, die aushöhlen, was mühsam errungen wurde.

Im Detail gilt zum anderen für das wissenschaftliche Machen bei der Entstehung von Menschen, daß überzählige Embryonen zu töten heißt, Träger von Menschenwürde zu töten. Verbrauchen- de Embryonenforschung ist – für welchen Zweck auch immer –

unstatthaft. Dabei baut die Verwertung embryonalen oder fötalen Materials im Namen der Zukunft das Glück der Kommenden auf einem Berg von Blut der Heutigen, indem die Würde der einen dem Glück der anderen geopfert wird. Qualitätsselektionen aufgrund von Merkmalen erniedrigen Menschen jedoch zur Ware. Sie werden dann nur noch unter den Gesichtspunkten von Werten betrachtet. Zugleich verändern Manipulationen im materiellen Substrat des Menschen sein Sosein durch die bewußte wissenschaftliche Tat. Man verdankt sich nun nicht mehr naturwüchsigem Schicksal, sondern der Planung und Züchtung durch Geningenieure. Wenn sich das Sosein derart den geplanten Präferenzen von anderen verdankt, die im tiefsten materiellen Kern der Identität Schicksal für andere spielen, wird sich das Freiheitsrecht des Menschen jetzt auch auf seine Entstehung beziehen können, während wir bisher uns alle in unserem Ursprung den gleichen Kräften verdanken: der Natur, die uns dieser Rechtfertigungspflicht entthob.

Die Ersetzung naturwüchsiger Evolution durch rationale biologische Planwirtschaft möchte den Genpool der Menschen verbessern. Aber es fehlen doch die Kriterien für eine systematische Verbesserung. Was ist ein wünschenswerter Mensch? Soll er intelligenter sein? Warmherziger? Robuster? Kreativer? Genügsamer? Nach Spaemann käme es zu einer unverantwortlichen Dominanz der Heutigen über die Zukünftigen, der Toten über die Lebenden, einer Sklavengesellschaft für morgen. Klone des weiteren, also zeitversetzte eineiige Zwillinge, werden, hier folgt Spaemann Hans Jonas⁵, dem lebens- und freiheitsbeschränkenden Blick ausgesetzt, in meinem älteren Zwilling in gewisser Weise schon meine eigene Zukunft vorweg gelebt zu sehen. Auch wenn jemand versuchen würde, die diesbezüglichen Erwartungen der Umwelt zu durchkreuzen, bliebe er negativ auf diesen Zwilling oder Drilling fixiert. Ein geklonter Mensch sieht, wenn er im Entwicklungsalter ist, seinen eineiigen Zwilling im Alter von dreißig oder vierzig Jahren vor sich. Es wird ihm damit eine unerträgliche Last aufgebürdet, indem ihm gesagt wird, „so wirst du aussehen, so wird ungefähr dein Leben verlaufen, so werden deine Eigenschaften sein“. Die offene Zukunft, auf die jeder Mensch ein Recht hat, wird ihm dadurch prinzipiell verstellt. Und nicht zuletzt darf keinem Menschen das Recht auf Kenntnis seiner Eltern genommen werden.

⁵ Vgl. H. Jonas, *Technik, Medizin und Ethik. Praxis des Prinzips Verantwortung*, Frankfurt/M. 1987

Die Schlachten in dieser Debatte werden natürlich auch von wissenschaftlicher Seite weiter geschlagen. Einige vertreten die Ansicht, Spaemann sei noch nicht in der Gegenwart höchstentfalteter Wissenschaft, vor allem des Evolutionismus, angekommen, mit der doch alles, was ist, erklärt werden könne. Diesen Strang will ich nicht weiter verfolgen.⁶ Andere halten am Begriff der Menschenwürde fest, wollen ihn aber auf eine diskontinuierliche Entwicklung des Menschen beziehen, so daß es neben Trägern von Menschenwürde solche Gattungsglieder oder Gattungszustände geben soll, wo man aufgrund bestimmter Eigenschaften oder Merkmale Menschenwürde entweder noch nicht oder nicht mehr besitzt. Wir hatten allerdings schon darauf aufmerksam gemacht, daß eine solche Sicht unmittelbar in die Falle der Definitionsherrschaft führt. Doch zugleich findet eine solche wissenschaftliche Positionierung philosophische Unterstützung und verlangt in dieser Hinsicht, noch klarer zum Begriff der Menschenwürde und der Frage, wer denn Träger von Menschenwürde sei, Stellung zu beziehen.

3. Zur philosophischen Subversion der Menschenwürde

Robert Spaemann folgt Immanuel Kant in der Definition von Würde, daß sie darin bestehe, den anderen immer zugleich als Selbstzweck, als Person zu achten und niemals nur als Mittel zu einem Zweck zu gebrauchen.⁷ So bedeutet Würde zu besitzen, über allen Preis erhaben, inkommensurabel zu sein, ein unbedingtes Tabu zu erhalten und nicht nur ein Wert, Mittel oder Objekt, ein „etwas“ für irgend jemanden, sondern selbst ein Zentrum oder Subjekt von Werten, ein Selbstzweck, also ein „jemand“ zu sein und als solcher den unbedingten Respekt von anderen verlangen zu können.

Viele nun, die den Begriff der Menschenwürde und der Person für nutzlos, brüchig, inhaltsleer oder für ein unbrauchbares Schlagwort halten, decken ihre Position philosophisch mit einer Tradition, die von John Locke und David Hume bis hin zu Peter Singer und Derek Parfit reicht. In der Sicht von Locke und Singer sind die Begriffe der Person und des Menschen zu trennen.

⁶ Ich verweise nur auf R. Spaemann/R. Löw, *Natürliche Ziele. Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, Stuttgart 2005, sowie R. Spaemann, *Das Natürliche und das Vernünftige. Aufsätze zur Anthropologie*, München 1987.

⁷ Vgl. I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: ders., *Werke*, Akademie-Ausgabe Bd. IV, 429, 10-12.

Bestimmte Merkmale, wie Rationalität, Selbstbewußtsein oder Zukunftsbezug, werden von Singer als Indikatoren des Personenbegriffs eingeführt.⁸ Dies ist eine Paraphrase zu Lockes Gedanken, daß Identität des Bewußtseins Bewußtsein der Identität ist.⁹ Dem ist aber mit Spaemann zunächst zweierlei zu entgegenen. Wieder würde damit erstens die Definitionsherrschaft derjenigen über die anderen aufgerichtet, die sich für privilegiert ansehen, solche Eigenschaften oder Merkmale zu verteilen, während dem mit Kant aus dem ersten Teil der *Metaphysik der Sitten* unter § 28 zum Elternrecht entgegenzuhalten ist:

Denn da das Erzeugte eine Person ist, und es unmöglich ist, sich von der Erzeugung eines mit Freiheit begabten Wesens durch eine physische Operation einen Begriff zu machen, so ist es eine in praktischer Hinsicht ganz richtige und auch notwendige Idee, den Akt der Zeugung als einen solchen anzusehen, wodurch wir eine Person [...] auf die Welt gesetzt haben.¹⁰

Konsequent zu Ende gedacht, würde Lockes und Singers Position aber zweitens bedeuten, daß man jeden Schlafenden oder Narkotisierten töten könnte, weil er nicht aktual über die gewünschten Eigenschaften verfügt. Allenfalls sozialhygienische Gründe oder der Wunsch, ruhig einschlafen zu können, könnten hier eventuell wirksam werden.

Noch radikaler ist die Position Derek Parfits als Epigone von David Hume.¹¹ Hiernach gibt es gar keine Personen. „Person“ sei ein genau so konventioneller Begriff wie etwa der eines Sportvereins. Dem ist aber zunächst entgegenzuhalten, daß es sich hierbei um eine äußerst kontraintuitive Sicht handelt, die der selbstverständlichen Lebenspraxis und unseren fundamentalen Intuitionen entgegensteht und die darum die Beweislast oder Begründungspflicht trägt, etwas Besseres an die Stelle des Kritisierten zu setzen. Hier wird das Selbstverständliche ohne zwingende Argumente in Frage gestellt. Außerdem scheint diese Position aus einer verwechselnden Identifikation von Person mit

⁸ Vgl. P. Singer, *Praktische Ethik*, Stuttgart 1994.

⁹ Vgl. J. Locke, *An Essay on Human Understanding* II 27, ed. P.H. Niddich, Oxford 1975, 335.

¹⁰ I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, in: ders., *Werke, Akademie-Ausgabe*, Bd. VI, 280, 23-281, 3.

¹¹ Vgl. D. Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford 1984; D. Hume, *A Treatise of Human Nature* I 2, 6; deutsch: *Traktat über die menschliche Natur*, ed. T. Lipps/ R. Brandt, 2 Bde., Hamburg 1978 und 1989.

Rationalität statt mit Intentionalität zu erwachsen. Personen zeichnen sich durch Intentionalität aus, ohne rational sein zu müssen. Wie soll man sich weiterhin grundlegende Erfahrungen wie die der Liebe oder der Freundschaft ohne Personen oder ohne kontinuierliche Subjekte denken können? Vielleicht ist in all diesen Positionen viel zu sehr auf die Perspektive der ersten oder der dritten Person geschaut, die Ich-Du-Beziehung aber, in der wir die eigentlichen personalen Erfahrungen machen, zu wenig gewürdigt. Schließlich: Das Argument des Schlafs oder der Narkose gilt auch hier wie im obigen Fall.

Wie aber ist die Alternative zu diesen philosophischen Strömungen zu denken? Wie erläutert Spaemann, wer Träger von Menschenwürde und Menschenrechten ist? Wer ist „jemand“?

Menschen sind „jemand“. Und sie sind es immer. Von „unbewußt“ zu „bewußt“ gibt es einen gleitenden Übergang, aber nicht von „etwas“ zu „jemand“. Was soll das heißen? Wie ist das zu verstehen? Kants Textstelle aus der *Metaphysik der Sitten* hat den Begriff der Zeugung in Verbindung mit dem der Person bereits so ins Spiel gebracht, daß das Argument gegen eine inhaltliche Definitionsherrschaft plausibel wird. Demnach würde Menschenwürde nicht durch andere verliehen. Niemand wäre von der Gnade eines anderen abhängig; jeder wäre geborenes, nicht kooptiertes Mitglied in der Familie der Menschenwürde-subjekte. Denn wer Träger von Menschenwürde wäre, wäre klar: Was immer von Menschen gezeugt ist, ist ein „jemand“. Aber noch einmal, was spricht dafür? Nun, man könnte sagen: Was spricht dagegen? Liegt das *onus probandi* nicht bei denen, die das Selbstverständliche in Frage stellen? Doch kann man noch ein Stück weiter verdeutlichen, was gemeint ist.

Das individuelle Personsein, das wir von Natur aus sind, liegt als Disposition vor. Es zeigt sich ja gewöhnlich bei normalen Erwachsenen in Rationalität, Selbstbewußtsein, Sittlichkeit, in Vernunft und Freiheit. Aber, ob es sich zeigt, liegt nicht in unserer Hand. Es kann sich zeigen, aber es muß es nicht. Die Merkmale des Sich-Zeigens sind nicht konstitutiv für die Menschenwürde. Können als Disposition läßt sich illustrieren an der Fähigkeit, Klavier spielen zu können, auch wenn (aktual) kein Klavier da ist, an dem ich dieses Können für andere manifest einlösen könnte. Hier zeigt sich, daß Personalität in einem zerbrechlichen Gefäß lebendig existiert. Wir haben Subjektivität und Sinn nur in den irdenen Gefäßen des Leibes, der Zeit, der Geschichte und dem Schicksal ausgeliefert. Die Welt des Zeugens ist nicht die des Machens. Sie ist durch Anerkennung, Un-

terstützung und Beistehen im Wachsen, Werden und Entwickeln charakterisiert. Wenn die Personalität sich noch nicht zeigt, werden wir warten, hoffen, geduldig umsorgen, unterstützen; wenn sie sich entzieht, werden wir im Bild der Krankheit denken und nach Heilung suchen; wenn sie sich kontinuierlich entzieht, werden wir handeln, wie die Krankenschwester, die einen Komapatienten nicht als Sache ansieht, sondern ihn als Person anspricht, indem sie ihm sagt und erläutert, was sie nun gerade tun wird, wenn sie ihn wäscht oder pflegt.

Als minimale Eindrucksqualität werden wir allerdings Teleologie und Intentionalität verlangen, um von der Präsenz einer Person sprechen zu können. Hier müssen wir uns frei machen vom cartesischen Dualismus der *res cogitans* und *res extensa* und zur alten Trias von Sein, Leben und Geist zurückkehren. Der Geist ist das höchste Leben. Es ist das Leben von Personen. In der Spezies Mensch ist dieses Leben wesentlich mit diesem Geist verwoben und verbunden. Der Geist ist kein Homunculus in der Maschine des Körpers. Der Mensch in diesem vollen Sinne entwickelt sich stets *als* Mensch und nicht *zum* Menschen. Alle Zäsuren, alle Diskontinuitäten, alle sich je nach Interesse oder vermeintlichem Fortschritt wandelnden Merkmale und Eigenschaften sind demgegenüber nichts als Willkür und Ausgrenzung. So weit und so lange menschliches Leben vorliegt (Teleologie und Intentionalität), respektieren wir mit ihm zugleich die Präsenz des Geistes, ob er sich nun aktuell zeigt oder nicht.

Man darf an dieser Stelle vielleicht daran erinnern, daß Gewalt in der Regel in der Sprache beginnt. Wir erinnern uns. Zuerst wird die Menschenwürde in der Sprache aberkannt. Die anderen sind dann Geschmeiß, Dreck, Aussatz, Parasiten und Ungeziefer oder eben „human vegetables“, „wrongful existence“, „hopeful monsters“ und biologisches Material. In den Wörtern lauert bereits das „mercy killing“ oder die Instrumentalisierung. Das erste, was wir hier lernen können, ist, daß die Sprache die Gewaltstrukturen regelt. Am Anfang steht die Definitionsherrschaft, der Kampf um Bedeutungen, der eine geschickte Aberkennung der Menschenwürde einschließt. Der schleichende Bedeutungswandel verändert Begriffe wie Prävention, Therapie oder Lebensqualität unter der Hand zu Euphemismen des Todes, entdramatisiert Tötungshandlungen und suggeriert vormals schamgeschützte Tabus als selbstverständliche oder normative Optionen. Der Kampf um die Bedeutung der Wörter bahnt den Weg zu tödlichen Taten. Der Feldherr der Worte benutzt genau diese als trojanische Pferde, die sodann die tödlichen Überras-

schungen in sich bergen. Erst werden Menschen in der Sprache entpersönlicht, diskriminiert und stigmatisiert, dann werden sie beseitigt. Die Sprache bereitet die blutige Tat vor. Dem Akt der sprachlichen Vernichtung folgt die physische. Erst wird die symbolische Auslöschung vollzogen, dann die wirkliche.

So mündet also die Verteidigung Spaemanns von Person, Subjektivität und Selbstsein als Träger der Menschenwürde schließlich in einen Gedanken von David Wiggins¹², daß Personen alle die Wesen sind, die einer Spezies zugehören, deren normale erwachsene Exemplare die Eigenschaften zeigen, die typischerweise als Prädikate von Personalität aufgefaßt werden. Falls es überhaupt ein Interesse daran gibt, sich als Person zu verstehen, dann sollten wir uns in diesem Sinne als Personen verstehen und wechselseitig anerkennen und freilassen. Ein solches Personsein, das alle Akte und Eigenschaften fundiert, ist jedem von Menschen gezeugten Wesen *per se* zuzusprechen als die Substanz seines Wesens. Ein solches Personsein steht als Eingriffsgrenze auch allem wissenschaftlichen Interesse entgegen. Würde ist entsprechend ein Wesensmerkmal, keine Eigenschaft. Sie konstituiert sich nicht erst durch irgendwelche Merkmale, Termine oder inhaltliche Bedingungen, was ja so viel hieße, wie der Definitionsmacht anderer ausgeliefert zu sein und das zu verlieren, was jenseits dieser Definitionsmacht liegt.

4. Die metaphysisch-theologischen Prämissen der Argumentation

Robert Spaemann weist immer wieder auf eine Dialektik der Aufklärung hin, die dabei sei, ihre Freiheits- und Emanzipationsgeschichte im naturwüchsigen Schicksal wissenschaftlich-technischen Machens zu verspielen. Emanzipation schliege dann um in Entfremdung. Dieses Resultat entspräche Nietzsches Gedanken, daß sich die Aufklärung selbst abschaffen würde, wenn sie ihr Werk getan hat.¹³ Die Aufklärung kann offensichtlich nur dann vermeiden, sich selbst zu beseitigen, wenn sie sich daran erinnert, daß sie auf Voraussetzungen ruht, die sie erst möglich gemacht haben, die ihr vorausliegen und nicht von ihr selbst produziert werden. Gibt sie diese preis, gibt sie sich selbst preis. Wir leben, mit Novalis gesprochen, „von der Frucht besserer

¹² Vgl. D. Wiggins, *Sameness and Substance Renewed*, Cambridge 2001.

¹³ Vgl. F. Nietzsche, *Menschliches Allzumenschliches II*, in: ders., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, ed. G. Colli/ M. Montinari, Bd. 2, München²1988, 654.

Zeiten“¹⁴. „Untergehenden Völkern aber schwindet zuerst das Maß“¹⁵. – Worum geht es?

Vielleicht ist es möglich, Entscheidendes darüber zu sagen, was Menschenwürde ist, wer Träger der Menschenwürde ist und wodurch Menschenwürde verletzt wird, ohne sich unmittelbar auf den Gottesgedanken beziehen zu müssen. Aber spätestens dann, wenn verstanden wird, daß Personsein mit Wahrheitsfähigkeit verbunden ist, daß Menschenwürde Selbsttranszendenz und Selbstrelativierung bedeutet, das Wirklichwerden des anderen als anderen für mich, wenn verstanden wird, daß die Diskussion über all diese Fragen Wahrheitsfähigkeit voraussetzt, dann kommt die Gottesfrage nach Spaemann doch ins Spiel.

Alle Verteidigung der universalen Menschenwürde gegen ihre wissenschaftlich-technische und philosophische Bedrohung ruht darauf, daß Wahrheit ist, daß in der menschlichen Vernunft Wahrheit möglich ist, daß der Mensch wahrheitsfähig ist. Menschenwürde ist nur als Freiheit und Wahrheit zu haben. Daß der Mensch potentiell sittlich sein kann, unterstellt, daß seine Vernunft wahrheitsfähig sich auf gut und böse beziehen können muß. Das Sein der Welt, die im Bewußtsein symbolisch sich wiederholt, muß sinnvoll sein, damit sie es verdient, zur Kenntnis genommen zu werden. Die Personalität des Menschen steht und fällt mit seiner Wahrheitsfähigkeit. Diese wird heute aber gerade von Biologen, Evolutionstheoretikern und Neurowissenschaftlern in Frage gestellt.

Hier nun setzt der radikalste Punkt der Diskussion um Voraussetzungen ein, der wenigstens kurz berührt werden soll.¹⁶ Derjenige, der in Robert Spaemanns Verständnis die ganze Argumentationswelt aus den Angeln zu heben droht und das gesamte Problem in seiner Radikalität gesehen haben dürfte, ist Friedrich Nietzsche. Traditionelle Gottesbeweise setzen stillschweigend

¹⁴ Novalis, *Vorarbeiten zu verschiedenen Fragmentsammlungen 1798*, in: ders., *Schriften*, Bd. 2: *Das philosophisch-theoretische Werk*, ed. H.-J. Mähl, Darmstadt 1999, 334.

¹⁵ A. Stifter, *Bunte Steine*, Einleitung, in: ders., *Gesammelte Werke in sechs Bänden*, Bd. 3, Wiesbaden 1959, 7ff.

¹⁶ Ich referiere einige Kerngedanken aus R. Spaemann, *Das unsterbliche Gerücht. Die Frage nach Gott und die Täuschung der Moderne*, Stuttgart 2007, sowie ders., *Der letzte Gottesbeweis*, München 2007. – Gleichzeitig darf ich darauf aufmerksam machen, daß ich Nietzsches philosophischen Entwurf grundsätzlich anders einschätze, vgl. E. Zwierlein, *Existenz und Vernunft. Studien zu Pascal, Descartes und Nietzsche*, Würzburg 2001.

die Vernünftigkeit, die Intelligibilität der Welt voraus. Sie gehen davon aus, daß die Welt eine vernünftige Struktur hat. Den entscheidenden Schlag hiergegen führt Nietzsche aus, wenn er die Wahrheitsfähigkeit der Vernunft und damit den Gedanken von so etwas wie Wahrheit überhaupt prinzipiell in Frage stellt. Dieser Gedanke hat für ihn nämlich eine theologische Voraussetzung, die Voraussetzung, daß Gott ist. Nur wenn Gott ist, gibt es etwas anderes als subjektive Weltbilder. Wenn es den Blick Gottes nicht gibt, gibt es keine Wahrheit jenseits unserer subjektiven Perspektiven. Der Gedanke der Vernünftigkeit der Welt, der Gedanke der Zugänglichkeit der Welt für die Vernunft selbst hat demnach schon einen theologischen Grund.

Mit der Verabschiedung der Gottesidee müssen wir auch die Idee der Ursächlichkeit, die Idee der Person und die Idee von Dingen aufgeben, denn sie sind nur anthropomorphe Vorstellungen von Einheiten, die es in Wirklichkeit gar nicht gibt. Mit Gott stirbt auch der Glauben an die Wahrheit. Gegen Nietzsche verfährt aber auch die *reductio ad absurdum* nicht mehr. Denn er hält es ja für möglich, daß wir im Absurden leben, sinnwidrig existieren, und daß auch die Geltung des Widerspruchsprinzips nur ein nützlicher Irrtum ist. Wer Nietzsche folgt, den schreckt Spaemann zufolge nicht, daß wir uns in Widersprüche verwickeln müssen: Die Verzweiflung der Vernunft an sich selbst kann sich nicht noch einmal in logisch konsistenter Form artikulieren.

Im kritischen Bewußtsein nach Nietzsche können wir nicht mehr auf dem sicheren Grund der Wahrheitsfähigkeit des Menschen Beweise für die Existenz Gottes führen, denn dieser Grund ist nur sicher unter der Voraussetzung der Existenz Gottes. Wir können also nur noch beides zugleich haben. Wir wissen nicht, wer wir sind, ehe wir wissen, wer Gott ist, aber wir können nicht von Gott wissen, wenn wir die Spur Gottes nicht wahrnehmen wollen, die wir selber sind, wir als Personen, als endliche, aber freie und wahrheitsfähige Wesen. Die Spur Gottes in der Welt, von der wir heute ausgehen müssen, ist der Mensch, sind wir selbst.

Ohne also ins Detail über Robert Spaemanns „Gottesbeweis“ des *futurum exactum* zu gehen, ist doch hier zu verstehen, daß wir, wenn es Gott nicht gibt, überhaupt nichts denken können. Wer die Wahrheitsfähigkeit der Vernunft, wer die Geltung des Widerspruchsprinzips leugnet, der kann überhaupt nichts mehr sagen. Der untrennbare Zusammenhang des Glaubens an die Existenz Gottes mit dem Gedanken der Wahrheit und der Wahrheitsfähigkeit des Menschen, bildet die Art von natürlicher Theologie, ohne die wir nach Spaemann uns selbst als vernünfti-

ge, wahrheitsfähige und freie Wesen verlieren. So entsteht für Spaemann die Alternative, daß wir uns entweder selbst als Personen ernst nehmen und glauben, daß wir in der Welt tatsächlich freie und wahrheitsfähige Wesen sind, was die Gottesidee impliziert, oder aber wir streichen mit der Idee Gottes auch zugleich die Idee des Menschen durch, die wir von uns haben.

Daß die Vernunft wahrheitsfähig ist und wir Personen sind, ist also ohne eine Art von natürlicher Theologie nicht zu haben. Dies ist zwar kein strikter Beweis, aber läuft doch auf ein Argument hinaus, das die Vernünftigkeit des Gottglaubens zeigen soll. Ohne Gott gibt es weder Wahrheit noch Sinn. Der Zwang zum sinnhaften Denken strukturiert die Wirklichkeit, die wir als sinnvoll aufgebaut denken. Wenn Nietzsche fürchtet, Gott nicht los werden zu können, weil wir noch an die Grammatik glauben¹⁷, so reflektiert er diesen Zwang. Offensichtlich können wir nicht umhin, an die Grammatik zu glauben. Und auch Nietzsche konnte nur schreiben, was er schrieb, weil er das, was er sagen wollte, der Grammatik anvertraute. Zuletzt in dieser Unvermeidlichkeit, doch sonst eher offen und wahrnehmbar liegt das Gerücht von Gott überall, wo Menschen sind, in wie deformierter Gestalt auch immer, gleichsam in der Luft. Es ist das Selbstverständliche. Auch hier liegt die Beweislast zwingender Argumente auf den Schultern derer, die dieses Gerücht und seinen Realitätsanspruch bestreiten wollen. Ein solches zwingendes Argument jedoch findet sich nirgends.

V. Kritische Anmerkungen

Zwei Aspekte scheinen mir in den Argumentationen Robert Spaemanns bedenkenswert:

1. Betrachten wir zunächst kurz den Versuch Spaemanns, Personsein als Disposition zu verstehen. Nicht jeder, der Klavier spielen kann, spielt tatsächlich Klavier, denn vielleicht hat er kein Klavier, oder es bietet sich ihm keine Gelegenheit. Fähigkeiten sind Dispositionseigenschaften, die einem Subjekt auch dann zugeschrieben werden können, wenn es sie nicht aktualisiert. Allerdings reicht die bloße Anlage zum Zusprechen der Fähigkeit nicht aus. Wenn auch jeder Klavier spielen könnte, verfügt

¹⁷ Vgl. F. Nietzsche, *Götzendämmerung*, in: ders., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, ed. G. Colli/ M. Montinari, Bd. 6, München 1988, 78.

er nicht dadurch, daß er dazu prinzipiell begabt ist, bereits über die Disposition. Fehlten mir die Hände, könnte ich nicht nur das Klavierspielen nicht ausüben, sondern gar nicht erst erwerben, da mich ungünstige Bedingungen daran hindern. Wenn der Personenstatus nun an bestimmte Fähigkeiten dispositionell gebunden wird, dann ist der wirkliche Besitz dieser Fähigkeiten entscheidend, nicht natürlich, ob ich diese aktual ausübe. Wenn also Personalität durch Fähigkeiten konstituiert wird, reicht die Anlage (als Fähigkeit zu diesen Fähigkeiten wie Selbstbewußtsein oder Rationalität) nicht aus, um zu sagen, daß ich diese Fähigkeiten aufgrund der Anlage bereits erworben habe, sondern nur, daß ich sie noch erwerben kann. Die Dispositionsthese Spaemanns könnte seiner ansonsten vertretenen These, daß Personen immer wirklich sind, doch einige Schwierigkeiten bereiten.

2. Auch die Rechtsfigur des *onus probandi* scheint mir für Spaemanns Position problematisch zu sein. Die Beweislast impliziert das „Selbstverständliche“, impliziert gute Sitte, herrschende Kulturanschauungen etc. Aber gerade diese sind es, auf die er sich nicht mehr oder zunehmend nicht mehr berufen kann. Tabus, also stillschweigendes Einverständnis über das, was sich von selbst versteht, sind in einer Diskursgesellschaft fortlaufend und weithin argumentativer Auflösung ausgesetzt. Viele Einwände gegen Spaemann argumentieren gerade damit, daß er fundamentale Intuitionen der Menschen (im Blick auf Embryonen und Föten) oder das wissenschaftliche Selbstverständnis nicht angemessen aufgreife. Was daran interessant ist, ist, daß das Selbstverständliche (von wohl wenigen basalen Anthropologica abgesehen) höchst variabel, kulturell relativ und geschichtlich zu sein scheint. Die Gewohnheiten, die uns zur zweiten Natur werden, nachdem wir die erste verloren haben und uns als selbstverständlich imponieren, sind wohl hochgradig plastisch und wandelbar.

Daher möchte ich vorschlagen, in diesem Zusammenhang eher auf eine andere Figur zu setzen, nämlich die des *in dubio pro*, und zwar als *in dubio pro persona*. Wenn es ein argumentatives Patt oder eine unsichere Lage geben sollte, dann gelte diese Regel. Dafür müssen wir nur zeigen, daß ein *dubium* besteht. Das allerdings ist recht überzeugend darzulegen. Niemand weiß, wie die beiden Hinsichten, die wir Leib und Seele, Körper und Geist, Vitalität und Rationalität usw. nennen, wirklich zu verstehen sind und miteinander zusammenhängen mögen. Niemand weiß, wie notwendig oder unzerreißbar beide von Anfang an zusammengehören könnten. Der, der hier sicher weiß, weiß mehr, als

er wissen kann. Niemand kennt den Stein der Weisen. Keiner hat eine definitive Antwort. Der Mensch ist und bleibt mit einer Formulierung Augustins aus dem vierten Buch seiner *Confessiones* eine *magna quaestio*.¹⁸ Eine negative Anthropologie, die dies zeigt, daß der Mensch den Menschen unendlich übersteigt, daß er ein *homo absconditus* ist, daß gerade hier Entzug herrscht und Definitionsherrschaft ausgeschlossen bleibt, schützt die Würde des Menschen als Mysterium. Wo es sich aber so verhält, da gilt: im Zweifel für die Person.¹⁹

Man kann den Streit der Optionen kaum entscheiden, ohne sich wählend auf die eine oder andere Seite zu schlagen. Die Suggestion, daß die Dinge klar oder entschieden seien, ist unredlich. Es scheint eher so, als ermächtigte sich die definitonische Willkür oder Definitionsherrschaft derjenigen, die sich für privilegiert erachten, qualitative Standards und Zugangsregeln zu erheben. Gegen diese philosophischen Türhüter sollte man sich daran erinnern, daß niemand in der Lage und darum auch nicht berechtigt ist, durch eine inhaltliche Liste von Qualitätsmerkmalen das Prädikat der Personalität zu vergeben. Aus anthropologisch-erkenntnistheoretischer Sicht gilt wohl eher, daß inhaltlich-selektive Kriterien die Universalität der Menschenwürde und Menschenrechte zerstören. Selbst Peter Singer will in seiner *Praktischen Ethik* einer Art „Jägerregel“ folgen, die besagt: Wenn man im Gebüsch etwas sich bewegen sieht und nicht sicher ist, ob es ein Stück Wild oder ein Jäger ist, soll man nicht schießen.²⁰

Und wenn es auch abenteuerlich anmuten mag, daß Singer im Rahmen derart sensibler Diskussionen ausgerechnet auf Jagdregeln zurückgreifen will, so muß man doch sagen, daß er gemessen an den genannten Argumenten und an seinen eigenen Ansprüchen ein schlechter Jäger ist, der seiner eigenen Jagdmoral nicht gehorcht. Ohne Gewalt kann nämlich auch er nicht die Black-Box-Situationen, die hier vorliegen, in seinem Sinn erhehlen. Hält man sich das schwierige Verhältnis von Personalität und Vitalität vor Augen, so sind die Ausführungen über „Nichtpersonen“, gelinde gesagt, kühn. Da wir uns vorstellen können, daß Vitalität und Personalität von Anfang an eine unzerreißbare Einheit bilden könnten, können wir der Auffassung sein, daß

¹⁸ Vgl. Augustinus, *Confessiones* IV 4, 9, ed. J. Bernhart, Frankfurt/M. 1987, 150/151.

¹⁹ Vgl. dazu E. Zwierlein, *Begegnung und Verantwortung. Essays zum ärztlichen Ethos und zur medizinischen Ethik*, Würzburg 2007.

²⁰ Vgl. P. Singer, *Praktische Ethik* (Anm. 8), 158.

Menschen sich stets zäsurfrei *als* personale Lebewesen und nicht zu personalen Lebewesen entwickeln. Es gibt dann nur lebende Menschen, die stets Personen sind, auch wenn die Chancen, dies zu zeigen, von Fall zu Fall sehr verschieden sind. Aus dem Umstand, daß Personalität nicht manifest ist, kann ich nicht auf ihre Inexistenz schließen. Man verwechselt also die Möglichkeit, sich als Person zu zeigen, mit der Möglichkeit, eine Person zu sein. Die Verborgenheit der Personalität legitimiert nicht die Behauptung ihrer Abwesenheit. Personalität zeigt sich durch Medien, vor allem Sprache und Leib. Wo diese Medien so stark beschädigt sind, daß Kommunikationsdunkelheit eintritt, weil die Medien defekt sind und schweigen, vermag ich nicht die Inexistenz oder Defektivität der Personalität auszusagen.

Es lohnte sich wohl, den Sinn für die beiden unterschiedlichen Logiken zu schärfen: die des Sich-Zeigens und die des Seins. Das apokalyptische oder revelatorische Schema folgt der Differenz von verborgen und offenbar, von manifest und latent, von explizit und implizit, das des Seins unter dem Gesichtspunkt des Werdens folgt den Metaphern des Wachsens, Entwickelns oder Entfaltens und scheint kontinuierlich zu sein. Die Verwechslung von nicht-manifest mit inexistent müßte folglich ein gewichtiger Diskussionspunkt werden. Kommunikationsdunkelheit bedeutet jedenfalls nicht Inexistenz dessen, was sich in der Kommunikation normalerweise zeigt. In der Summe jedoch, und darauf kommt es hier entscheidend an, bleibt immer ein *dubium*, das die Regel des *in dubio pro persona* deckt.

Die wichtigsten Gedankengänge, die bisher dargelegt wurden, implizieren stets ein Moment der Wahl und Entscheidung, der Freiheit. Selbst in der Akzeptanz der Gottesidee steckt ein Moment von Option, und keineswegs handelt es sich um einen zwingenden Beweis. Diese Option ist nach Spaemann zwar eine starke Option, nämlich eine Option zugleich sowohl für die Vernunft als auch dafür, uns selbst noch ernst zu nehmen. Aber wir werden keine Option wahrnehmen, ohne daß wir sie wollen. Nur wir selbst sind es, die sich durchstreichen oder bewahren können.

Jeder Beweis ist nach Leibniz ein *argumentum ad hominem*²¹, das heißt voraussetzungsvoll dadurch, daß er an bei den Beweisadressaten Zugestandenes anknüpft. Statt eines Gottesbe-

²¹ Vgl. G.W. Leibniz, *Opusculum et fragmenta inédita*, ed. L. Couturat, Paris 1903, 183.

weises geht es darum wohl eher um eine Wette im Sinne Pascals²², weil es um ein praktisches Interesse geht, an das appelliert wird und das auf dem Spiel zu stehen scheint, nämlich das Interesse, sich als Person verstehen und bewahren zu können. Diese Sicht, die zwar in gewisser Weise in der Selbsterkenntnis dessen wurzelt, was der Mensch ist und will, ist nicht ohne einen Akt der freien Wahl und Entscheidung zu haben. Immer wenn wir die Dinge nicht genügend verstehen und sie uns entschwinden, stehen wir vor interpretationsbedürftigen Phänomenen in einer Zone des Nichtwissens. Dann müssen wir wählen. Wir werden entscheiden, raten, urteilen, bestimmen, wetten, in welches Licht wir die Dinge tauchen wollen. Dies ist auch hier nicht anders. So tief man auch schauen mag, am Ende muß man wählen. In einem kognitiven Niemandsland, wo Argumente zuletzt nichts mehr entscheiden, muß man einen persönlich bindenden Schritt wagen, bevor uns die Dinge im Lichte unserer Wahl ihre eigentümliche Klarheit schenken. Man kann diese Grundsicht als Metaphysik bezeichnen. Metaphysik ist der Entwurf einer Wahlhandlung angesichts von letztem Nichtwissen, die Dinge so zu sehen, wie man sie dann sieht. Metaphysik ist ein ethischer Akt angesichts einer spezifischen theoretischen Reflexion und eines spezifischen praktischen Interesses.

VI. Schlußgedanken

Mit Robert Spaemann ist für eine Sicht der Dinge zu plädieren, die mehr Ehrfurcht und Scheu zeigt. Der unauflösbare Geheimnischarakter der Verbindung von Vitalität und Personalität und die mit ihr gesetzten Intransparenzen sind zu respektieren. In diesem Geheimnis wurzelt wohl auch zuletzt der Anerkennungsbegriff der universalen Menschenwürde. Die valuativ-normative Sicht der Menschenwürde verdankt sich kognitiv dem Umstand, daß der Mensch ein *homo absconditus*, eine *black box* ist. Es gibt hier eine echte Negativität, eine wirkliche Nichteinholbarkeit, wonach, wie Pascal es formuliert, der Mensch den Menschen unendlich übersteigt.²³ Die wahre Definition des Menschen wäre also seine Nichtdefinierbarkeit. Wir

²² Vgl. B. Pascal, *Gedanken*, ed. J.-R. Armogathe, übers. v. U. Kunzmann, Stuttgart 1997, Frgm. 418. – Vgl. dazu E. Zwierlein, *Blaise Pascal zur Einführung*, Hamburg 1996.

²³ Vgl. B. Pascal, *Gedanken* (Anm. 22), Frgm. 131.

alle kommen geheimnisvoll aus dem unvordenklichen Anfang einer Zeugung, von der wir uns im Blick auf uns als freie und wahrheitsfähige Vernunftwesen keinen Begriff machen können. In diesem Freilassen aus erschwindelter Definitionsmächtigkeit, in dieser Anerkennung der Geheimnisdimension, einer Ethik des Nichtwissens oder der Intransparenz, wurzelt das, was wir Humanität nennen können. Es ist eine wichtige Leistung der Vernunft, sich keine illegitimen Kompetenzen anzumaßen und ihr erkenntnisfähiges Territorium besonnen abzustecken.

Sollte ein argumentatives Patt eintreten oder ein echter Zweifel bestehen, daß Personen getötet werden könnten, dann gilt in jedem Fall ein *in dubio pro persona*. Man muß wohl am Ende wählen zwischen Humanität und Selektion. Wo das Paradigma der Zeugung durch das des Machens ersetzt wird, handelt es sich um das präzise Uhrwerk einer im Kern tödlichen Philosophie. Die Sabotage oder selektive Verwendung des Personenbegriffs bietet darum auch keine menschlichen Antworten auf die Fragen, mit denen wir zu kämpfen haben. Sie funktioniert vielmehr im Sinne einer Ausschlußkontrolle. Von der Lebensqualitätsselektion sind gerade die besonders hilflosen, verborgenen und verhüllten Formen der Personalität betroffen. Neben die soziale Stigmatisierung tritt ihre utilitaristisch motivierte Ausgrenzung. Sie scheitern an Qualitätskatalogen. In der utilitaristischen Buchhaltung des Glücks rutschen die Stigmatisierten ganz nach unten. Eine freie Gesellschaft ist mit dieser Buchhaltung des Grauens nicht vereinbar. Humanität operiert nicht mit Menschen verschiedener Güteklassen. Sie existiert nur ohne anthropologische Qualitätskontrolle und Selektionsideologie.

Wo der Sinn des Menschen nur in Bruchstücken aufscheint, wo er uns gleichsam nur in verletzten oder verstümmelten Texten ansichtig wird und begegnet, da beweist sich unsere Humanität gerade darin, daß wir diese Texte nicht zerstören, sondern daß wir ihrem bedrängten Sinn helfen, ihm beistehen und ihn anerkennen. Theorien, die uns dies nehmen wollen, sind selbst ein Weniger an Humanität und ein Mehr an Leiden. Solidarität gegenüber den Schwächsten ist nicht die zufällige Gnade des Überflusses an Mitteln oder von Mitleid, sondern erwächst aus der wechselseitigen Anerkennung unbedingter Würde aller Menschen ohne qualitative Privilegierung oder Disqualifizierung. Wir sind den Schwächsten der Schwachen jedwede Hilfe schuldig. Alle unsere Überlegungen und Interventionen müssen dabei von der grundsätzlichen Ehrfurcht geleitet sein, daß wir in ihnen Menschen begegnen, deren

Selbstdarstellungschancen und Ausdrucksmöglichkeiten auf schmerzliche Weise, manchmal bis zur Unkenntlichkeit, schicksalhaft beschnitten sind. Stigmatisierungen und Diskriminierungen müssen in jedem Fall klar zurückgewiesen und bekämpft werden, rauben sie uns doch in arroganter Selbstüberschätzung die gemeinsame Wurzel universaler Menschenwürde. Unsere Humanität angesichts bedrängter, leidender und behinderter Mitmenschen zeigt sich gerade darin, daß wir ihnen mit allem Engagement helfen und beistehen, nicht aber darin, daß wir sie beseitigen.

Jeder gezeugte Mensch und natürlich auch jeder, den man „gemacht“ zu haben glaubt, muß über jeden Zweifel erhaben als vollwertiges und gleichberechtigtes Mitglied der Gesellschaft gelten und in ihr sicher und angenommen sein. Es ist traurig, daß wir solche Diskussionen führen müssen, aber es ist gut, daß in diesen Diskussionen ein Mitstreiter wie Robert Spaemann zur Seite steht.

Der Künstler, die Unperson

I. Der Bote der Götter

Wenn zu Beginn dieser kleinen Betrachtungen der größte von allen Dichtern, Homer, als Pate einer unpersönlichen oder überpersönlichen Kunst aufgerufen werden soll, dann nicht, um auf den notorischen Streit anzuspielen, ob der in sieben griechischen Städten zugleich Geborene überhaupt als historische Person gelebt habe. Man weiß, daß manche Leute *Ilias* und *Odyssee* für ein Gemeinschaftswerk mehrerer Autoren halten, andere sprechen vom Autor der *Odyssee* als einem vom Autor der *Ilias* unterschiedenen „Deuterohomer“. Aber wie passen zu solcher, in grauer Vorzeit verschwimmender Identität Techniken des Erzählens, die unseren Vorstellungen von archaischer Simplizität, von einer Ästhetik feierlicher Aneinanderreihung so deutlich widersprechen? Ist es nicht, als seien Homers archaische Formeln nur dazu da, um kunstvoll von der ausgefuchst virtuosen Konstruktion der Erzählung abzulenken? Der Verdacht, in Gestalt von *Ilias* und *Odyssee* nicht einem frühen, einem ersten Werk zu begegnen, sondern den reifen Früchten einer großen Tradition, drängt sich schon dem von philologischen Kenntnissen unbelasteten Leser auf, was immer der gegenwärtige Stand der wissenschaftlichen Forschung zu Homer sein mag.

So ließe sich das grundsätzliche Nachdenken über die Frage, wie sich die Person des Dichters in seinen Werken Ausdruck verschafft, wieviel von ihr in das Werk gerät, wie stark ihre Verleugnung dem Werk dient oder schadet, sehr gut mit der Frage nach dem Individuum Homer verbinden, aber hier soll genügen, was die Stimme des Dichters selbst zu diesem Verhältnis aussagt. Und sie selbst scheint den größten Wert darauf zu legen, im Hörer den Eindruck zu erzeugen, daß es nicht die Person des Dichters sei, die sich im Werk vernehmen läßt. Sie scheint die in den Gesängen offenkundige, durch eine Künstlerpersönlichkeit geprägte Leistung, die unübersehbar von einem überlegenen Geschmack gestaltete Dramaturgie der Erzählung geradezu für ein Pudendum zu halten, das möglichst nicht allzu aufmerksam wahrgenommen werden sollte. Dieser Dichter will

nur Gefäß für die Botschaft der Musen sein, ein Herr Niemand, wie sein verschlagener Held, dessen Taten keinen haftbar zu machenden Urheber haben und der sich im Gegensatz zu diesem Helden sogar versagt, später mit der eigenen Leistung zu prahlen.

In unserer Zeit wirkt das wie Künstlerkoketterie. Aber ist es nicht überschlau, die Möglichkeit einfach auszuschließen, daß es vielleicht doch wirkliche Frömmigkeit war, die Homer veranlaßte, sein Werk ausschließlich als Geschenk der Musen darzustellen, an dem seine Kunstfertigkeit nur einen untergeordneten Anteil habe? Warum sollte man nicht einmal versuchen, ihm zu glauben, daß er nicht nur einer rhetorischen Konvention gehorchte, wenn er sagte, der Dichter werde von himmlischen oder dämonischen Kräften, auf jeden Fall aber von außen, nicht aus sich selbst und aus dem eigenen Vermögen heraus zu seinen Leistungen befähigt? Warum sollten dieser Überzeugung nicht überaus konkrete Erfahrungen entsprochen haben?

Das Wort „Inspiration“ besitze keinerlei Bedeutung, so bemerkt T. S. Eliot in einem Aufsatz über Vergil und das Problem des prophetischen Charakters der berühmten vierten Ekloge, wenn es nicht einschließe, daß der Dichter in seinem Werk weit mehr aussage, als er beabsichtigte und sogar als er selbst zu verstehen in der Lage sei. Ein modernes Publikum, das längst gelernt hat, Träume nicht als von außen dem Schläfer zuge dachte Botschaften, sondern ausschließlich als die vom Unbewußten inszenierten Filmfetzen des eigenen Privatkinos anzusehen, würde wohl lächeln, wenn ein zeitgenössischer Schriftsteller sich wie Homer auf außer seiner Person liegende Kräfte berufen wollte, die ihm sein Werk vollenden halfen, und die Schriftsteller werden sich deshalb wohl hüten, dergleichen je zu Papier zu bringen. Nicht alles kann zu jeder Zeit mitgeteilt werden. Aber im Geheimsten wird auch heute mancher Autor sagen: „Ich weiß, was ich weiß“. Die wohlbekannte Künstlereitelkeit in ihrer Maßlosigkeit besitzt ein weniger bekanntes Pendant: die Zerknirschungen des Künstlers, seine nagende Selbstkritik. Was er zu leisten imstande und nicht imstande ist, das meint er zu wissen. Und deshalb kennt er den seltenen, manchmal schon ohne Hoffnung ersehnten Augenblick, in dem etwas Fertigewordenes vor ihm liegt, dessen Vollendung, wie er mit Gewißheit sagen kann, sich nicht seinen eigenen Kräften verdankt.

Ein solches Erlebnis mag nicht allen Arten von Künstlern begegnen; man kann sich bedeutende Künstler vorstellen, die es niemals kennenlernen. Thomas Manns Romane etwa stellen sich als ein vollständig seiner Mittel bewußtes, restlos in der Persön-

lichkeit seines Autors aufgehendes Werk dar – Mozarts Musik hingegen kennt Momente, die weder mit seiner eigenen, noch mit einer anderen menschlichen Persönlichkeit in Deckung zu bringen sind. Dies Beispiel erklärt nichts, läßt aber ahnen, wo die Regionen des grundsätzlich Nichtmittelbaren beginnen.

Die Konsequenz, die Homer aus seiner Überzeugung zog, nur Sprachrohr der Musen zu sein, zeigt, wie ernst es ihm damit war. Es geht um das Schicksal eines Dichters und Sängers seiner eigenen Erzählung. Die schlimmen Freier in der *Odyssee* haben eben nicht einfach nur gepfaßt und getrunken, als anspruchsvolle Aristokraten haben sie sich beim Mahl auch von einem Künstler unterhalten lassen. Odysseus, der Rächer, sieht diesen Sänger als Mitschuldigen. Er hat den Freiern bei ihrem Frevel die Zeit nicht lang werden lassen, und er hat mit seinen Auftritten die Inbesitznahme des Königspalastes auf triumphierende Weise deutlich gemacht – man denke nur an die Konzertreisen deutscher Musiker ins während des Zweiten Weltkriegs okkupierte Ausland. Nun will Odysseus ihn zusammen mit den Freiern töten. Aber Athene verbietet ihm das: Der Sänger ist ein Bote der Götter, sein Gesang ist unwillkürlich und muß erschallen, wann immer die Götter ihm diesen Gesang eingeben. Der Sänger ist nicht nur unschuldig, er ist schuldunfähig, der Verantwortung enthoben, er gleicht einem Kind, das etwas nachplappert oder einem Geisteskranken, der sich seinem Wahn überläßt. War es diese Überzeugung, die der Gestalt des Künstlers in so vielen kunstliebenden Jahrhunderten immer auch ein wenig Verachtung einbrachte?

II. Die Akademie – die Schönheit der Unpersönlichkeit

Es wird Zeit, daß die französische Akademie, die *École des Beaux-Arts* des 18. und 19. Jahrhunderts, wieder ins Zentrum unserer Betrachtung rückt. Lange genug war sie Objekt des Gespöts und der Mißbilligung. Die Künstler und Kunstschriftsteller der Kunstrevolution des frühen 20. Jahrhunderts etablierten erfolgreich das Bild einer ihrem Wesen nach zutiefst kunstfeindlichen Institution, die Originalität und Individualität der Künstler unterdrückte. Und verhielt es sich etwa zu den Zeiten ihrer höchsten Fruchtbarkeit und ihres legendären Glanzes nicht tatsächlich so? Es lohnt sich, den Prozeß zu rekapitulieren, den ein junger Künstler zu durchlaufen hatte, wenn er sich um den legendären *Prix de Rome* bewarb.

Zunächst hatte er Jahre zeichnerischen Drills im Saal der Gipsabgüsse hinter sich. Die *École des Beaux-Arts* besaß eine große, schier unerschöpfliche Sammlung solcher Abgüsse zu Studienzwecken; Ingres selbst hatte entscheidenden Anteil an ihrem Aufbau. Es ist gewiß kein Zufall, daß diese Sammlung im Jahr 1968 zertrümmert wurde, und es sei gern zugestanden, daß es jungen Leuten einen Heidenspaß machen muß, hunderte von Gipsstatuen vom Sockel zu stürzen. In ihrer Vorbildfunktion hatten sie ohnehin lange ausgedient.

Man stelle es sich noch einmal vor: Der junge Künstler wurde von vornherein mit einem unbedingt feststehenden, fraglos zu akzeptierenden Schönheitsideal konfrontiert, das er ohne weiteres zu übernehmen hatte, dem Ideal einer vorwiegend hellenistischen Antike, das als zeitunabhängig, ja ewigkeitlich, definiert wurde. Wenn er die Torsion einer Hüfte oder die Haltung einer Hand aus allen erdenklichen Perspektiven gleichsam im Schlaf mit genau festgelegten zeichnerischen Mitteln, mit präzis trainierten Schraffuren und Strichführungen zu reproduzieren gelernt hatte, fand er sich im Aktsaal vor lebendigen Modellen wieder, deren Körper freilich nicht so perfekt waren wie die Statuen. Hier war die Aufgabe, anatomische Akkuratess mit einem Wiederfinden jener idealen Schönheit zu verbinden, zu der das innere Auge des jungen Malers erzogen worden war. Dazu kam die Schule des Inkarnats, die Doktrin von der Erfassung der menschlichen Haut, einem Herzensanliegen der Akademie, wenn man den Gedanken gestattet, eine derart frostige Institution habe ein Herz besessen. Im Inkarnat gelangte die Akademie zu einer Meisterschaft, die alle vorangegangenen Jahrhunderte überflügelte. Duft und Schimmer der Haut, ihre Kühle, ihr pfirsichhafter Schmelz und ihre Durchblutetheit wurden mit Methoden gefeiert, die aus dem Studium der gesamten abendländischen Malerei seit van Eyck gewonnen worden waren.

Wer sich nach jahrelanger Vorbereitung zum Rompreis bewarb, erhielt ein Sujet aus der antiken Geschichte oder Mythologie, dessen Implikationen und dessen geistesgeschichtliche Bedeutung ihm selbst wenig sagen mochten. Er hatte danach einen Bildentwurf anzufertigen, dessen Größe genau bestimmt war. Die Genehmigung dieser Ölskizze war eine große Hürde, denn für jedes Thema gab es genau zu beachtende Konventionen der Darstellung, die Haltungen des Körpers waren wie ein zweites Alphabet und lesbar wie eine Schrift. Diesen Bildentwurf mußte der Kandidat, eingeschlossen in einen Verschluss, innerhalb zweier Wochen in letzter Vollendung ausgeführt haben, ohne im kleinsten Detail davon abzuweichen.

Das Akademie-System eine Zwangsjacke zu nennen, wäre wohl geschmeichelt. Weit entfernt war sie von heutigen Kunstschulen, die, wie es heißt, „Kreativität“ und „Selbstfindung“ fördern wollen. Wahrscheinlich hätten die Professoren der *École des Beaux-Arts* hier gar nicht widersprochen. Was sollte das denn für eine Persönlichkeit sein, deren Entwicklung den Verzicht auf die Erfahrung der Jahrhunderte aufgehoben hätte?

Man vermutet vielleicht, nach der Schilderung all dieser Schrecken der Ent-Persönlichung solle nun auf die Malgenies verwiesen werden, die aus ebendieser Akademie hervorgegangen sind, die Künstler extrem ausgeprägter Temperamente wie David und Ingres. Unbestreitbar ist, daß die Akademie die starke eigenwillige Person niemals unterdrücken konnte, sondern in Unterwerfung unter oder Aufstand gegen sie gleichermaßen die äußerste Individualität zu aktivieren vermochte. Wie sehr das gnadenlose Regime der Akademie die Zeitgenossen beeindruckte, ist selbst noch dem Prestige abzulesen, das die Kunstrevolutionäre sich so erfolgreich zulegten: Sie hatten gegen einen Riesen Goliath gekämpft. Aber es sind gar nicht die aus der Akademie hervorgegangenen Genies, die zu deren Gunsten ins Feld geführt werden müßten. Ein paar Genies gibt es immer; Genies können durch ihre Zeit begünstigt werden, aber sie helfen sich selbst. Es sind die Nicht-Genies, die Maler der zweiten und dritten Kategorie, die als die Gewinner und die edlen und nahrhaften Früchte der Akademie gepriesen werden müssen.

Wer sich die Bilder der Rom-Preis-Gewinner, der ersten, zweiten und dritten Preise der Jahre 1790 bis 1850 ansieht, diese Landschaften im Stil Poussins, Claude Lorrains und Gaspard Dughets, diese nicht selbstgeschauten, diese zitierenden, repetierten, einem nicht selbst etablierten Ideal entsprechenden „römischen“ Landschaften mit ihrer genau abgestimmten Tonigkeit, ihrer durchgearbeiteten Intensität, ihrer musikalischen Harmonie, der wird bei Malern, die keiner mehr kennt, nicht ein einziges schwaches Bild entdecken können, wenn er die Bilder mit den Augen einer Kennerschaft betrachtet, für die sie gemalt worden sind. Es ist gar nicht leicht, an ihnen die Merkmale festzumachen, die beweisen, daß sie nicht dem 17. Jahrhundert entstammen, vielleicht eine zarte Kühle von Porzellan und Lack, die der sinnlichen Erdhaftigkeit Poussins fremd wäre. Es fehlt jede Spur des Persönlichen in ihnen. Solche Anonymität auf höchstem Niveau hervorgebracht zu haben, war der Ruhm der Akademie. An solchen Bildern bildete sich der Geschmack eines großen Publikums, das wußte, wie ein handwerklich gut gemaltes Bild auszusehen hatte. Und wozu sollen Bilder dieser Art gut

sein? Um sie sich ins Zimmer zu hängen, mit ihnen alt zu werden, sie gelegentlich unverwandt zu betrachten und dabei zu murmeln: „Ist doch eigentlich gar nicht so schlecht gemacht!“

III. Das Ziel der Kunst ist Schönheit

Schönheit als Ziel der Kunst ist heute in allen ihren Disziplinen, in Literatur, Malerei, in Musik und Tanz heftig umstritten. Nur auf einem Gebiet darf sich die Schönheitssehnsucht ungeniert austoben: bei den Gebrauchsgegenständen. Bei den Objekten der industriellen Massenproduktion hat das Argument der Schönheit noch einen kommerziellen Wert. Wer sich davor hüten würde, für ein zeitgenössisches Kunstwerk die Kategorie der Schönheit auch nur in Betracht zu ziehen, rühmt bereitwillig die Schönheit einer Orangenpresse oder eines Radioweckers.

Wann begann die Herstellung von Gebrauchsgegenständen nach Entwürfen quasi wissenschaftlich ausgebildeter Quasi-Künstler, die das Wort „Design“ in die Höhe von Michelangelos „disegno“ gehoben haben? Am Anfang stand jedenfalls die Massenproduktion durch die neuen Fabriken des 19. Jahrhunderts. Es waren meist hochherzige Sozialisten, wirkliche Menschenfreunde wie William Morris, die sich fragten, ob die Zerstörung des Handwerkertums durch die Maschine zwangsläufig einen ästhetischen Verlust bedeute. Der Maschine, die seelenlos ein Stück Metall walze und stanze, sei es doch gleichgültig, ob sie am Ende etwas Häßliches oder etwas Schönes ausspucke. Wenn in der Vergangenheit Tafelgerät von Cellini, Wandteppiche von Boucher, Teetassen von Kändler oder Schreibtische von Roentgen nur einem kleinen Kreis um die Fürstenhöfe herum zugänglich waren, dann würden in Zukunft sogar die Armen in ihrem Hausrat Sachen besitzen, die von großen Künstlern entworfen wurden. Die Schönheit würde sich ausbreiten, bis es überhaupt gar nichts Häßliches mehr gebe, ein Ästhetentraum der Moderne, der mit den marxistischen politischen Träumen korrespondierte.

Was dabei vergessen wurde, war die überraschende Tatsache, daß es einen solchen Zustand auf Erden vor der Erfindung der Maschine schon einmal gegeben hatte. Aber es war wohl weniger die Maschine an sich, die diesen Zustand beendete, als gerade die verführerische Möglichkeit, von der Maschine Kunst oder nach künstlerischen Maßstäben entworfene Gegenstände und also Schönheit herstellen zu lassen.

Es sei nicht geleugnet, daß das gelegentlich sogar gelang, wenn auch ein Gang durch unsere Design-Museen mit ihren künstlerischen Fernsesseln, Blumenvasen und Kaffeelöffeln, die wie florentinische Kleinbronzen in Vitrinen mit ausgetüftelter Beleuchtung inszeniert werden, überaus erheiternd sein kann. Es ist inzwischen ein Gemeinplatz, daß die künstlerische Idee des „Funktionalismus“ im romantischen Traum eines fortschrittlichen Puritanismus und zugleich einer Berauschung an der Maschinenkälte entsprang und mit wirklicher Funktionalität niemals etwas zu tun hatte. Der „Funktionalismus“ als Stil brachte den Stuhl, auf dem man nicht sitzen kann – die sogenannten „ergonomischen Stühle“ sind die schlimmsten – die tropfende Teekanne, den aus der Hand gleitenden Wasserhahn hervor. Wenn dann auf der anderen Seite der Bilanz wenigstens ein bedeutender Zugewinn an Schönheit zu verzeichnen gewesen wäre. Meist sind es sehr kurzlebige Modelinien, die die Schönheit eher beschwören oder einen Schönheitsgestus nachahmen oder durch die Berufung auf ihre Herkunft aus Künstlerhand einfach behaupten wollen; meist hat der Designergegenstand nur etwas „Schönheitliches“, das den Sucher nach wirklicher Schönheit besonders verdrießt und sogar abstößt.

Das ist das Geheimnis der Schönheit von Gebrauchsgegenständen: Sie will nicht erjagt und nicht herbeigezwungen sein, sie will kommen, wenn niemand sie ruft und niemand sie erwartet. Was uns an der vorindustriellen Welt erstaunt, als der vom Künstler entworfene Gebrauchsgegenstand den Luxus von wenigen darstellte, das ist die allgemeine Verbreitung der Schönheit, ja, die wahrscheinlich sogar vollständige Abwesenheit von Häßlichkeit in den Häusern der Armen. Bei keinem Gegenstand, den man in einem solchen Haus fand, hatte der Hersteller Schönheit beabsichtigt. Funktionstüchtigkeit war der einzige Maßstab. Wer den Gegenstand herstellte, kannte dessen Funktionen genau, nicht nur aus eigener Erfahrung und Gebrauch, sondern aus der Erfahrung vieler weit zurückreichender Generationen, und er verfertigte sein Stück, damit es vielen zukünftigen Generationen diene. Er sah vor sich, wie die Hände der Ungeborenen das Holz, das Eisen, den Stein abriffen, abrieben, glänzend machten. Der Gegenstand wurde eben nicht von einer einzelnen Person geschaffen, man hätte seinen Hersteller gar nicht benennen können. Wenn er zerbrach, wurde er repariert. Die Reparatur fügte ihm ein neues Element hinzu; die Schönheit des kunstvoll Reparierten entdeckt zu haben, ist der Subtilität der japanischen Kultur vorbehalten gewesen. Wenn bei H. C. Andersen die Kochtöpfe und Brat-

pfannen zu sprechen begannen, dann konnte man sagen: Sie lebten, weil kein Mensch sich rühmen durfte, sie entworfen zu haben.

Sichtbar wurde die Schönheit der handwerklich hergestellten Gebrauchsgegenstände erst, als sie die Gelegenheit erhielten, sich vor dem Hintergrund serieller, entworfenen Häßlichkeit abzuheben. Adalbert Stifters Freiherr von Risach schon trägt alte Bauernwerkzeuge in seinem nachsommerlichen Rosenhaus zusammen, der Antiquitätenladen ist nicht mehr fern. Mirò verehrte eine alte hölzerne Heugabel wie einen afrikanischen Fetisch, dem sie tatsächlich auch glich, und Duchamp erklärte einen – wohl schon frühindustriellen, wahrscheinlich aber doch noch von einem Schmied zusammengeschweißten – Flaschentrockner zur Skulptur. Es war mit der Schönheit der von anonymer Hand und ohne Kunstwillen und Entwerferstolz, ohne einen anderen Ehrgeiz, als die Sache gebrauchsfähig und haltbar zu machen, hergestellten Gegenstände wie mit Venus aus der Vergilischen *Aeneis*: Erst als sie sich umwandte und davonging, sah man, daß sie eine Göttin war.

IV. Das Genie des Übersetzers

Zu den Kunstformen, die eine möglichst vollkommene Selbstverleugnung verlangen, gehört das Übersetzen. Hier gilt das Gebot der Unterordnung unter einen Dienst am Originaltext so bedingungslos, daß manche dem Übersetzen den Kunstcharakter wohl gar absprechen würden. Es gehört zu den Versuchungen eines guten Übersetzers, die Grenze zwischen Übersetzung und Interpretation zu überschreiten und es womöglich besser machen zu wollen als der Autor. Gelegenheit dazu gibt es genug: Auch große Schriftsteller schreiben oft nicht ausnahmslos gut, drücken sich unklar oder unfreiwillig zweideutig aus, gestatten sich Flüchtigkeiten, unschöne Wortwiederholungen und schroffe Übergänge. Oft könnte man solche Makel mühelos korrigieren. Die Versuchung dazu ist um so größer, als der Leser, der die Übersetzung nicht unablässig mit dem Original vergleicht, geneigt ist, stilistische Schwächen der Übersetzung anzulasten. Es wird vom getreuen Übersetzer also ein echtes Sacrificium verlangt, nicht nur unsichtbar soll er sein, er soll darüber hinaus auch noch unbegabt erscheinen.

Gerade die Deutschen, lange Zeit geradezu ein Übersetzervolk, kennen aber auch die Übersetzung, die als eigenes Sprachkunstwerk verehrt wird. Oft sind das Übersetzungen, in denen

der geniale Übersetzer die eigene Stimme recht laut hat erschallen lassen. Martin Luthers Kraft-Deutsch nimmt wenig Rücksicht auf die eigentümliche Farblosigkeit der Bibeltexte, die in ihrer Knappheit und Nüchternheit auf rhetorischen Schmelz und auf viele sich nach den Maßstäben der Romanschriftstellerei anbietende Wirkungsmöglichkeiten verzichten. In der Luther-Bibel ist die starkfarbige, aufbrausende Dichter- und Rhetorikerpersönlichkeit ihres Autors in jedem Satz präsent. Hier hat ein großer Sprachkünstler es wirklich besser zu machen versucht – von seinen theologisch begründeten Eingriffen einmal ganz abgesehen. Luther entspricht dem Typus des Propheten, der eine übernatürliche Offenbarung empfangen hat und sie nun mit seinem eigenen Temperament und dem eigenen Sprachstil seinen Zeitgenossen weitergibt, während ihm die Stimme aus dem Jenseits noch in den Ohren braust.

Aber auch der demütigste Übersetzer ist dazu verurteilt, seine Übersetzung mit der eigenen Persönlichkeit einzufärben, allein schon durch seine Zeitgenossenschaft, der er um so weniger entkommen kann, als sie ihm in ihren entscheidenden Eigenschaften unsichtbar bleibt. Erst die Nachwelt hört dann den Biedermeier-Ton in den großartigen Schlegel-Tieckschen Shakespeare-Übersetzungen, und deshalb bleibt der Wunsch nach einer Neuübersetzung grundsätzlich gerechtfertigt, auch wenn er trotz vielfacher Versuche bisher nicht in einer Weise in Erfüllung gehen will, die sich mit Schlegel-Tieck messen dürfte.

Selten aber gelingt ein Sprachkunstwerk als eine Übersetzung, deren makellose Gestalt sich derart eng an das Original schmiegt, daß es unmöglich scheint, das berühmte Blatt Papier dazwischenzuschieben. Daß es Goethe war, dem dies Wunder an Unterordnung gelang, legt den Schluß nahe, es müsse eben erst einmal eine Persönlichkeit vorhanden sein, wenn deren Verleugnung einen Ertrag bringen soll. Die Rede ist von Goethes Übersetzung von Diderots *Neveu de Rameau*, deren bemerkenswerte Geschichte er selbst rapportiert.

Diderot belieferte die Zarin Katharina mit Manuskripten, die zu ihrer alleinigen Lektüre bestimmt waren, und erhielt dafür ein sehr hohes Honorar. So blieb der *Neveu de Rameau* zu den Lebzeiten des Autors den Zeitgenossen vollständig unbekannt. Als der Weimarer Erbprinz mit der russischen Großfürstin Maria Paulowna verheiratet wurde, gestattete man Goethe, in dieses segregierte Manuskript Einblick zu nehmen. Er fertigte eine Übersetzung an und gab es dem russischen Offizier, der die Großfürstin nach Weimar begleitet hatte, wieder zurück. Als Goethes Übersetzung erschien, war das literarische Frankreich

empört. Ein Werk Diderots zuerst im Deutschen zu lesen, war eine solche Kränkung, daß ein französischer Übersetzer den Goethe-Text ins Französische zurückübersetzte und seine Arbeit als Original Diderots drucken ließ. Goethe erfuhr davon zu seinem großen Amusement; er wußte ja, daß man in Frankreich das Original nicht kennen konnte. Dann fand sich aber eine Abschrift des Diderot-Originals bei dessen Tochter, der Marquise de Vandeuil. Bei seiner Veröffentlichung wurde dieser Text von den Rückübersetzern der Goethe-Übersetzung heftig als unecht attackiert. Und es war jetzt Goethes deutsche Übersetzung, anhand deren die Authentizität der Abschrift bewiesen und die Rückübersetzung entlarvt werden konnte.

Es kann dennoch nicht überraschen: Wenn der heutige Leser Goethes Diderot-Übersetzung liest, was liest er da? Natürlich einen Goethe-Text. „Natürlich“ – das sagt sich so leicht. Wie der ureigene Duft und Klang in solcher, den handwerklichen Kopisten noch überbietenden Einfühlung unbeeinträchtigt bewahrt werden kann, das ist zu hören und zu sehen, aber kaum mit Begriffen festzunageln. Und wie soll man dieses Phänomen bewerten? Das Persönliche – ein Geschenk, das dem demütigen Arbeiter hinzugegeben wird? Oder der Fluch, der dem nach Selbstverleugnung strebenden Asketen anhaftet bis zum Ende der Welt?

V. Was ist Kunst? Wer ist Künstler?

Angeichts der vielen Definitionen, was Kunst sei, scheint die haltbarste das Axiom: Kunst ist, was ein Künstler macht – der aber hinzuzufügen wäre: Ein Künstler ist, wer Kunst macht. Wer der Phänomene Kunst und Künstler begrifflich habhaft werden will, mag von diesen Definitionen enttäuscht sein, aber zu einer Künstler-Psychologie taugen sie dennoch.

Im ersten Satz ist es die Persönlichkeit des Künstlers, die über den Kunstcharakter seiner Hervorbringung entscheidet. Wer aber ist Künstler? Die Umwelt weiß es vielleicht nicht – der Künstler, von dem dieser Satz spricht, weiß es von sich aber ganz genau. Er ist Künstler schon, bevor er die erste Zeile geschrieben und den ersten Pinselstrich getan hat. In sich sieht er eine Welt, die herausdrängt, und diese Welt ist ein Kriegsschauplatz, zu dessen Zeugenschaft die Zeitgenossen und die Nachgeborenen berufen sind. Er kennt den eigenen Rang. Er weiß, daß einen wie ihn die Erde nie zuvor getragen hat. Sein Schmerz ist das Rätsel des Weltalls. Mit ihm wird die Kunst neu geboren;

was er ausdrücken will, bedarf einer neuen Sprache, neuer Akkorde, neuer Bilder. Wenn dieser Künstlertypus gelegentlich neben seiner eigenen Produktion neue ästhetische und moralische Gesetze verkündet, wenn er, was gut und schlecht und Gut und Böse sei, neu zu definieren unternimmt, lenkt er von seinem wahren Antrieb nur ab, dem Hochkochen seiner Seelen-Magma, die sich in Lavaströmen über die Berghänge ergießen und alles, was nicht der Künstler selbst ist, unter sich begraben will. Wie es im Dasein Gottes keine bedeutungslosen Augenblicke gibt, weil jeder der göttlichen Zustände unablässig Wirklichkeiten gebiert, ist auch der vulkanische Künstler in jedem Augenblick produktiv. Er ginge nicht zu weit, wenn er jeden seiner Fingerabdrücke signierte, sind sie nicht authentische Zeugnisse seiner titanischen Person? So viel Spott das Treiben dieses Künstlertypus bei den Zeitgenossen oft auch hervorruft, es darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß einige der größten Meister diesem hier sehr grell entworfenen Bild entsprochen haben. Die wohlfeile Häme über ihre dauernde Selbstfeier hat sich im Nachhinein dann als peinlich philiströs erwiesen.

Wenn es aber wie in dem zweiten Satz die Kunst ist, die den Menschen, dem sie ihre Existenz verdankt, erst zum Künstler macht, dann ist von einem vollständig anderen Künstlertum die Rede. Sein wichtigstes Merkmal ist, daß der ihm entsprechende Künstler niemals den Zweifel besiegen kann, überhaupt Künstler zu sein. Seine Welt ist reich an Kunst, aber es ist Kunst von anderen, meist von Toten. Seine Hoffnung besteht weniger darin, etwas Andersartiges oder gar Besseres als die Vorgänger zu machen, sondern ihnen respektvoll zu folgen und sie vielleicht eines Tages zu erreichen. Wenn er in sich hineinschaut, entdeckt er dort eine große Leere. Da ist gar nichts, was etwa herausdränge. Alle Menschen haben, so kommt ihm vor, ein bedeutenderes Schicksal und eine reicher komponierte Seele als er selbst. Was in ihm steckt, ist nicht berichtenswert. Wenn er eine Geschichte erzählt, weiß er oder ahnt er, daß diese Geschichte schon tausendmal erzählt worden ist, weil die Anzahl möglicher Geschichten, geht man es systematisch an, überschaubar bleibt. Wenn er liest, „le style, c'est l'homme même“, erschauert er, weil sich ihm das Geheimnis des Stils damit endgültig entzieht: Er weiß ja nicht, wer er ist - worin also sollte sein Stil bestehen? Seine Muttersprache liegt in unabsehbarer Fülle vor ihm. Wie sollte er das Bedürfnis nach einer neuen, einer urpersönlichen Sprache entwickeln, wenn es ihm bereits als Herkules-Arbeit vorkommt, die vorgefundene Sprache halbwegs zu beherrschen? Nichts empfindet er deshalb so wenig künstlerisch, so wenig

schöpferisch, wie die Arbeit an seinen Erzählungen. Da liegt nun diese oftmals erzählte Geschichte vor ihm; gewiß, er hat sie nicht wie einen Polizeibericht oder ein Kind im „und dann und dann und dann“-Stil geschrieben, aber sein Arrangement ist dem lesenden Publikum aus vielen anderen Büchern bekannt: Die Art des Spannungsaufbaus, die Einfügung der Ritardandi, das Spiel mit Rückblicken, das Ruhenlassen eines Erzählstranges, um einen anderen aufzugreifen, all dies kommt ihm so alt vor wie die Welt, und das ist es auch. Er feilt an seinen Sätzen, gewiß, aber nach den biedersten Prinzipien: Stimmt die Zeitenfolge? Stimmt dies Bild? Stimmt dieser Genitiv, jene „um zu“-Konstruktion? Könnte man dieses Fremdwort durch ein deutsches ersetzen, ohne daß es präventios wirkt? Ist die Zahl der substantivischen Konstruktionen klein gehalten? Sind die abstrakten Begriffe nach Möglichkeit durch ein bildhaftes Wort ersetzt worden? Sind die Sätze nicht zu lang und nicht zu kurz? Kann man diesen und jenen Sachverhalt nicht ein wenig knapper fassen? Erforderliche Arbeiten, sicherlich – aber was hat das alles mit Kunst zu tun? Diese Frage stellt sich immer beunruhigender, je länger die Arbeit währt, und sie währt lange, denn es ist schwer oder gar unmöglich, einen längeren Text einigermaßen fehlerfrei hinzubekommen. Da denkt er an die tibetanischen und afrikanischen Schamanen, die aus Haarlocken und Hühnerfedern, Schweineknöchel und Kokosnüssen einen Zauberkreis auslegen und dabei eine Fülle von Regeln akribisch beachten, damit der Geist, den sie rufen, in diesen Kreis eintreten kann. Um seinetwillen ist das Regelwerk angewendet worden, aber der Geist ist, wie der Schamane allzu genau weiß, davon nicht abhängig. Er tritt in den einen Kreis und läßt einen anderen unbetreten. Der Kreis, in den er nicht eintritt, bleibt ein totes Sammelsurium. Der Kreis, in den er eintritt, wird alsbald vergessen, weil es nur noch der Geist ist, der alle Aufmerksamkeit auf sich zieht. Dann ist die Kunst da, und der schamanisch-pedantische Anordner des Zauberkreises mag sich in aller Bescheidenheit Künstler nennen, wenngleich ihm dabei immer ein wenig unbehaglich zumute sein wird.

VI. Der Priester als Unperson

Es kann nicht ausbleiben, im Gespräch über unpersönliche Formen der Kunst auch auf die überlieferten Liturgien der römischen und der griechischen Kirche zu kommen. Diese Liturgien sind das große Gründungskunstwerk der Europäer; moderne

Theologen hören so etwas gar nicht gern, aber mit denen soll in diesem Zusammenhang auch nicht gesprochen werden. Es wird um die römische und griechische Liturgie hier nur als ästhetisches Ereignis gehen, wobei es gewiß nicht überflüssig ist, daran zu erinnern, wie der Begriff Ästhetik verstanden werden will: mit Hilfe der Sinne Objektivität in ihrem bedeutungsträchtigen Glanz, anders gesagt: Wahrheit, zu erfahren, und zwar mit dem Anspruch, daß diese Erfahrungsweise die der Wahrheit angemessenste, die verbindlichste, die wesentlichste sei. Die Liturgie befaßt sich mit der Sichtbarmachung der Wahrheit schlechthin, nämlich Gottes, und zwar des inkarnierten, Materie gewordenen Gottes. Sie ist Theourgie und muß es sein, weil sie von ihrem Stifter zu diesem Akt anamnetischer Vergegenwärtigung aufgefordert ist. Ein unmöglicher, zum Scheitern verurteilter Auftrag wäre das, wenn man versuchte, ihn menschlicher Schöpferkraft anzuvertrauen und ihn gleichsam jedes Mal neu zu erfinden. Damit der Theourge unter der Last solcher Unmöglichkeit nicht zusammenbricht, oder schlimmer noch, sie als Versuchung mißverstehet, auf seine individuellen Fähigkeiten zu setzen, ist es erforderlich, ihn als Person auszulöschen. Der Theourge muß sich mit der Gewißheit beruhigen dürfen, daß er, der zur rituellen Vergegenwärtigung Gottes unbedingt Erforderliche, seine Person nicht in die Waagschale zu werfen hat, weil diese Person überhaupt nicht gefragt ist. Sowie er sich der Führung des Ritus unterwirft, ist er als Person der furchterregenden Verantwortung für den liturgischen Akt enthoben. Die Priesterkleidung, die er Stück um Stück unter Gebeten anlegt, indem er sie vom Altar aufnimmt, auf dem sie ausgebreitet liegt, entfernt ihn immer mehr von seiner zivilen Individualität. Kommt sein Ich in den rituellen Gebeten überhaupt zur Sprache, dann nur in der Passivität der Reuebekundung und der Hoffnung auf Vergebung. Zu der eigentlichen, der größten Hoffnung, daß nämlich das Werk gelingen werde, berechtigt ihn nur das Höchstmaß seiner Selbstauslöschung.

Ein zum Kunstmystiker ernannter Installationskünstler hat davon gesprochen, jeder Mensch sei Künstler. So durchsichtig bei diesem Wort die Absicht war, Verwirrung zu stiften – in der Liturgie trifft es zu. Jeder vermag tatsächlich in der Liturgie zu einem Künstler zu werden, dem das höchste Werk gelingt, so bescheiden seine Gaben, so erdenschwer sein Geist, so undurchdringlich sein Hirn auch seien. Was ihn dazu befähigt, sind nicht irgendwelche eigenen Leistungen, wenngleich die Fähigkeit, sich freiwillig und bewußt zu unterwerfen für unsere Zeit wohl die unheimlichste, die gefährlichste, die unverständlichste aller

geistigen Gaben darstellen dürfte. Eine Leistung ist sie deshalb aber noch nicht. Eher eine anthropologische Qualifikation, die eigentlich jedem Menschen erreichbar gemacht werden sollte, um ihm den Weg zu eröffnen, im Ritus die Grenzen der Person zu sprengen und zu übersteigen und dabei dies Wachstum noch nicht einmal als eigenes zu erleben. „Er muß wachsen, ich aber muß abnehmen“, sagte der Mann, den Jesus von Nazareth den „größten vom Weibe Geborenen“ nannte.

Robert Spaemann / Hanns-Gregor Nissing

Die Natur des Lebendigen und das Ende des Denkens

Entwicklungen und Entfaltungen
eines philosophischen Werks

- Ein Gespräch -

Herr Professor Spaemann, alles aus seinen Ursprüngen heraus zu betrachten, gilt als eines der Prinzipien der Philosophie des Aristoteles. Ihr Werk in seiner Entwicklung und seinen verschiedenen Schwerpunktsetzungen im Laufe der Jahrzehnte soll Gegenstand unseres Gesprächs sein. – Die ältesten Publikationen, die ich bei meinen bibliographischen Recherchen gefunden habe, datieren auf das Jahr 1947 und stammen aus der Zeitschrift „Ende und Anfang“. Bereits die Titel haben etwas Suchendes, Tastendes: „Der Rest – ratlos zwischen Völkern“ oder „Das Vertrauen, ein Wagnis“, ein Text, den Sie mit dem programmatischen Zitat aus dem 116. Psalm beginnen: „Jeder Mensch ist ein Lügner“. Wenn Sie sich an jene Zeit zurückerinnern: Welches war das Selbstverständnis, aus dem heraus Sie publizistisch tätig geworden sind? Was war die Haltung, aus der heraus Sie zu schreiben begonnen haben?

Natürlich war es immer letzten Endes das Bemühen um eine Selbstverständigung. Man schreibt ja, um sich über sich selbst klar zu werden. Publizistisch bin ich von Anfang meines Studiums an tätig gewesen. So habe ich in *Wissenschaft und Weisheit* oder in den *Frankfurter Heften* geschrieben. Streng philosophisch-wissenschaftlich ist darunter allerdings nur ein Aufsatz, den ich noch während meines Philosophiestudiums geschrieben und im *Philosophischen Jahrbuch* 1949 veröffentlicht habe: „Über die Notwendigkeit des Schöpfungswillens Gottes“.

Es herrschte damals ein allgemeines Klima, das man mit dem Wort „Existentialismus“ wohl richtig beschreibt. Ob das ein gutes Wort für die Philosophie ist, mag dahingestellt sein, wengleich Sartre damals der große Papst war. Vielleicht kam das Lebensgefühl der Zeit auch eher in den Theaterstücken von Jean Anouilh zum Ausdruck: in der *Antigone* oder *Eurydike*. Das

Inkommensurable einer Existenz wie derjenigen der Antigone zu den normalen, bürgerlichen Maßstäben machte diese Stücke sehr berühmt, und auch mich haben sie sehr bewegt. Es war im Grunde ein sehr romantisches Lebensgefühl, jedoch mit einem gewissen Zug zum Düsteren, zum Fatalistischen.

Mein Text „Das Vertrauen, ein Wagnis“ war vor diesem Hintergrund der Versuch, den Überschuß zu beschreiben, der im Vertrauen liegt. Vertrauen beruht nicht auf einem Kalkül. Man riskiert etwas. Es ist ein Überschuß hinaus über dasjenige, was man rein rational rechtfertigen kann. Der Text ist eigentlich ein phänomenologisches Stück, eine Phänomenologie des Vertrauens. Im Rückblick habe ich das Gefühl, daß die Tatsache, daß ich gerade dieses Thema gewählt habe, wohl mit der Stimmungslage jener Zeit zusammenhängt.

Im Jahr 1952 haben Sie Ihre philosophische Dissertation bei Joachim Ritter in Münster abgeschlossen. Im Mittelpunkt stand ein vergleichsweise unbekannter Autor: Louis-Gabriel-Ambroise Vicomte de Bonald, ein französischer Revolutionskritiker der Restaurationszeit, in dessen Denken sie den Ursprung der modernen Soziologie aufgezeigt haben. An de Bonalds Revolutionskritik, so haben Sie im Rückblick geschrieben, habe Sie seinerzeit interessiert, „daß hier erstmals eine streng funktionalistische Theorie der Gesellschaft mit dem Anspruch der philosophia prima auftritt“. In welchem Kontext in diese Arbeit „Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration“ entstanden?

Charakteristisch für Joachim Ritter war stets eine bestimmte Fragestellung, eine *intentio obliqua*. Er fragte bei bestimmten philosophischen Theorien immer: „Was heißt das? Was bedeutet das?“ Aber die Frage „Was bedeutet das?“ hieß bei Ritter nicht: „Was meint der Autor?“, sondern: „Welche Funktion hat eine Theorie in einem zeitgenössischen gesellschaftlichen Zusammenhang?“ – es war eine funktionale Frage. Sie nimmt eine Theorie nicht als das, was sie ist und als was sie sich selber versteht, sondern sie will sie besser verstehen, als sie sich selbst versteht, indem sie ihre Funktion im gesellschaftlichen Leben versteht. Sie will verstehen, wem sie nützt: dem Sozialismus, dem Fortschritt, der Emanzipation oder der Reaktion.

Mein De Bonald-Buch ist nun ein Buch, das zwar mit viel Sympathie für de Bonald geschrieben ist. Am Schluß aber enthält es eine Kritik an de Bonald – und zwar am Funktionalismus: De Bonald befragte Religion, Philosophie u.a. auf ihre gesellschaftliche Funktion hin. So ist das Buch eigentlich eine kritische Auseinandersetzung mit meinem Lehrer.

Als das Buch fünfzig Jahre später wieder aufgelegt wurde – vor wenigen Jahren ist sie auf Italienisch erschienen, jetzt soeben auf Französisch –, dachte ich: „Das ist ein seltenes Glück, das einem Buch zuteil wird“. Ich habe es seinerzeit schnell und wie in einem Rausch geschrieben.

Während Ihrer Assistenzzeit in Münster zwischen 1956 und 1962 waren Sie zugleich Mitglied im „Collegium philosophicum“ von Joachim Ritter, zu dem neben Hermann Lübbe und Odo Marquard auch Ernst-Wolfgang Böckenförde oder Ludger Oeing-Hanhoff gehörten – einem Kreis, der damals sicher zu den lebendigsten geistigen Zirkeln in Deutschland gehörte und dessen Mitglieder die Bundesrepublik in entscheidender Weise intellektuell geprägt haben. Im Hinblick auf die Bezeichnung Ritter-„Schule“ haben Sie – nicht zuletzt mit Blick auf die Verschiedenheit der Standpunkte – gelegentlich darauf hingewiesen, daß es sich eher um einen Freundeskreis handelte, der immerhin darin überein kam, das Politische ernster zu nehmen als etwa die Gadamer-Schule. – Das Politische tritt auch in Ihrem Werk zunächst sehr stark in den Vordergrund. In den fünfziger Jahre, der Zeit des Wiederaufbaus und der Adenauer-Ära, haben Sie in die Diskussionen um die Wiederbewaffnung der Bundesrepublik und die atomare Aufrüstung eingegriffen – dabei allerdings Positionen vertreten, mit denen Sie in einer deutlichen Distanz zur CDU standen und eher als „Linker“ erschienen...

Die Argumentation in jenen Fragen, die ich gemeinsam mit Ernst-Wolfgang Böckenförde vertreten habe, war zunächst einmal ganz traditionell: Wir versuchten die klassische katholische Lehre vom gerechten Krieg zu rehabilitieren und vertraten die Auffassung, daß ein wesentliches Bestandselement der Definitionselemente des „gerechten Krieges“ im Atomkrieg nicht mehr gegeben sei. Das war nicht Marxismus, sondern klassische Naturrechtslehre. Gewehrt haben wir uns allerdings gegen die Anpassungsfreudigkeit der katholischen Moralthologen. Mein Verhältnis zu den Moralthologen war nie das beste. Damals waren es die sieben bekanntesten und renommiertesten deutschen Moralthologen – darunter insbesondere P. Gundlach –, die die Atombombe verteidigten und für die atomare Bewaffnung plädierten – was sie freilich nur konnten, indem sie eins der traditionellen Elemente der Lehre vom gerechten Krieg fallen ließen.

Darüber hinaus haben wir uns gegen das Operieren mit dem Wertbegriff gewehrt, gegen die Rede, es ginge um eine Verteidigung der höchsten Werte, etwa der Freiheit, die der höchste Wert sei. Carl Schmitt hatte ein kleines Büchlein geschrieben: *Tyrannie der Werte*. Sowohl Böckenförde als auch mich hat der

Gedanke sehr beeinflußt, daß die Rede vom höchsten Wert eine ganz gefährliche Sache ist. Ich habe dies bis in die jüngste Zeit hinein verfolgt. Unlängst habe ich einen Aufsatz geschrieben mit dem Titel „Europa – Rechtsordnung oder Wertegemeinschaft?“, in dem ich mich vehement gewehrt habe gegen die Definition Europas als einer Wertegemeinschaft. Gesehen haben wir dies jedoch schon damals.

Von den 50er in die 60er Jahre: Von einem Jahrzehnt zum anderen scheinen die Fronten zu wechseln: War Ihr politisches Engagement zunächst durch eine Distanz zur Politik der Adenauer-Zeit bestimmt, treten bald die Auseinandersetzungen um die Themen „Utopie“ und „Emanzipation“ in den Mittelpunkt – von der Stuttgarter Rede „Politisches Engagement und Reflexion“ über die Diskussion mit Jürgen Habermas über die Utopie des guten Herrschers bis zur Organisation und Durchführung des Kongresses „Mut zur Erziehung“ in Bonn-Bad Godesberg 1978. Neben politische Fragen tritt die Pädagogik als eigenes Thema. Wie haben Sie diese politisch und gesellschaftlich unruhigen Jahre erlebt? Und wie würden Sie sich selbst in diesen Zeiten situieren? Wo liegen Kontinuitäten oder Veränderungen in den Entwicklungen?

Vielleicht kann man sagen, daß es politisch gesehen ein Bruch war. Allerdings sehe ich in meinem eigenen Denken eine ziemliche Kontinuität, so daß es eher die Verhältnisse und der *mainstream* sind, die sich geändert haben.

Emanzipation als politischer Grundbegriff schien mir immer etwas Unsinniges zu sein – es sei denn, man verstünde Gesellschaft als einen dynamischen Prozeß, in dem es eigentlich nur auf das Endziel ankommt, auf das man sich nur immer weiter und weiter zubewegen kann. Ein unendlicher Prozeß. Die Grundthese der Emanzipationsideologie lautet ja: „Wir sind alle noch nicht emanzipiert.“ Meine Gegenfrage darauf ist: „Wann sind wir denn emanzipiert? Was muß denn erfüllt sein?“ Darauf aber bekommt man keine Antwort. Denn wir sind immer konditioniert und leben immer unter bestimmten vorgegebenen Strukturen. Das geht gar nicht anders. – Emanzipation ist so lange ein guter Begriff, als er eine ganz bestimmte Diskriminierung oder Unterprivilegierung benennen und genau angeben kann, wann diese beseitigt ist. Emanzipation scheint mir nur dann ein sinnvoller Begriff zu sein, wenn man angeben kann, wann sie erreicht ist.

Und aus einem solchen Emanzipationsbegriff ergab sich zwangsläufig die Weigerung zu erziehen. Bei meiner Rede auf dem Kongreß „Mut zur Erziehung“ habe ich Rosa Luxemburg

als Beispiel für einen gebildeten Menschen dargestellt – was es der Gegenseite nicht so leicht machte, gegen den Vortrag etwas zu sagen. Zwar haben sich in der Zeit mehrere darauf eingeschossen, doch stand ich nie so im Zentrum der Angriffe wie etwa Hermann Lübbe. Mein Vortrag hat so zwar eine große Rolle in der Rezeption gespielt, aber nicht in der Polemik.

Wenn unsereiner Ihre Beiträge zu Pädagogik und Erziehung aus der damaligen Zeit liest, so hat er den Eindruck, daß hier sehr früh und pointiert als Warnung auf den Punkt gebracht wurde, was später dann weitgehende Wirklichkeit und eigene Erfahrung wurde. – Wie würden Sie positiv das zentrale Ziel von Erziehung definieren?

Mit sich selbst in Freundschaft leben können.

In den 70er Jahren beginnt dann Ihr Engagement für den Lebensschutz, der sich von da an wie ein roter Faden durch Ihr öffentliches Wirken zieht: von Stellungnahmen zur Abtreibungsfrage über das Thema Euthanasie, die Beteiligung der katholischen Kirche an der Schwangerenkonfliktberatung bis hin zu Fragen des Stammzellengesetzes in der Gegenwart. – Dazu kommen Auseinandersetzungen mit der Theologie (etwa um die Funktionalisierung des Gottesbegriffs), insbesondere mit der Moralthologie im Hinblick auf eine deontologische und teleologische Begründung christlicher Ethik. Nicht zuletzt Ihr Buch „Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik“ mit seiner Rehabilitierung der Ethik als Lehre vom gelingenden Leben und seinem Versuch, den Dualismus von antiker Glückseligkeitslehre und neuzeitlich-kantischem Universalismus zu überwinden, mag sich diesem Diskussionshorizont verdanken. Auch Ihr populärstes Werk, „Moralische Grundbegriffe“, entsteht – auf eine Sendereihe des Bayrischen Rundfunks zurückgehend – in jener Zeit. Kann man sagen, daß mit dieser Verlagerung Ihres Denkens und Schaffens auf ethische Fragen – geschärft und profiliert durch die Auseinandersetzung – der eigentliche Grundimpuls Ihres Denkens hervortritt?

Leider ist es so, daß ich in der allgemeinen Wahrnehmung tatsächlich als jemand betrachtet werde, dessen Schwerpunkt in der Ethik liegt. Dies ist jedoch etwas, das ich nie angestrebt habe und was ich sogar mit einem gewissen Mißbehagen zur Kenntnis nehme. Ich muß es aber wohl zur Kenntnis nehmen, wenn es der allgemeine Eindruck ist. Schließlich spielt die Ethik ja in der Menge dessen, was ich publiziert habe, quantitativ eine sehr große Rolle. Aber eigentlich wollte ich dies nie gerne. Ich hatte immer die Vorstellung von Philosophie als einer Lehre von dem, was immer ist. Und die höchste Form

der Philosophie schien mir immer die Metaphysik zu sein – oder, um es mit Hegel zu sagen: „die Frage nach dem, was in Wahrheit ist“.

Die ethischen Beiträge sind dagegen eigentlich allesamt durch Provokation entstanden. Ich fühlte mich stets herausgefordert. Manchmal fiel mir das Wort Rousseaus ein: „Ich würde mir nicht anmaßen, die Menschen belehren zu wollen, wenn ich nicht sähe, daß andere sie irre führen.“ Ähnlich ist es bei mir. Ich habe das Gefühl, mich immer – oder jedenfalls weitgehend – bestimmen zu lassen durch äußere Herausforderungen. Meine verstorbene Frau sagte mir manchmal: „Hör doch mal auf, dasjenige zu tun, was andere von dir wollen, und tu endlich die Dinge, die Du selbst machen willst.“ – Und da bin ich nun.

Wenn Ihr politisches und ethisches Engagement am Anfang steht und die theoretische Philosophie das eigentliche Interesse oder Ziel Ihres Denkens markiert, kann man dann vielleicht sagen, daß der naturphilosophischen Thematik – die Rehabilitierung der Naturteleologie, insbesondere im Buch „Die Frage Wozu?“ (später: „Natürliche Ziele“) – die Rolle eines Bindegliedes zukommt?

Ja, so ist es. Das Thema der Teleologie ist eigentlich der rote Faden durch alles, was ich seit dem Buch über de Bonald geschrieben habe. Dies ist mir mehr und mehr deutlich geworden. Schon bei de Bonald findet sich als Definition der menschlichen Existenz, der Mensch sei auf Erden, um die Mittel seiner physischen und psychischen Erhaltung zu perfektionieren. Das ist die „Unterordnung des Daseins unter die Bedingungen seiner Erhaltung“. Es ist das, was ich später als „Inversion der Teleologie“ bezeichnet habe. Es gibt aber etwas, das über die Erhaltung hinausgeht.

Die *Dialektik der Aufklärung* von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno hat an diesem Punkt für mich eine große Rolle gespielt. Dieses Buch habe ich 1949 in einer Buchhandlung entdeckt. Es war in Holland erschienen und noch ganz unbekannt. Die Formel „Unterordnung des Daseins unter die Bedingungen seiner Erhaltung“ stammt ja von dorthier. Sie ist für mich zu einem Schlüsselwort geworden. Ich hatte allerdings den Eindruck, daß Horkheimer und Adorno nicht zu einer positiven Begründung ihrer Kritik vordringen, weil sie keinen teleologischen Naturbegriff kennen. Für sie ist Natur einfach das Unmittelbare, das sich Drängende, sich Verwirklichende – ohne daß dieses Ganze eine Zielbestimmung hätte, auf die es hinzielt.

Auch in meiner Habilitation über Fénelon ist der Teleologiegedanke zentral. Es ging dort um den letzten großen Theologenstreit, der das ganze gebildete Europa in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts in Atem hielt, den Streit um die reine Gottesliebe („amour pur“). Für Fénelon ging es um die Frage: „Sollen wir Gott lieben um seiner selbst willen? Oder um unseretwillen, weil Gott etwas für uns tut – weil er unser Glück bedeutet?“ Fénelon vertrat gegen Bossuet die ekstatische Sicht, daß der Mensch sich selbst auf Gott hin transzendiere und daß er daher Gott mehr lieben müsse, als sich selbst. Dies sagen auch die großen christlichen Lehrer. Im Unterschied zu anderen lehrt etwa der hl. Thomas, daß jeder Mensch von Natur Gott mehr liebt als sich selbst. Mit anderen Worten: Wenn es nicht so etwas wie eine Tendenz in der Natur gibt, dann gibt es auch das Gute und das Schlechte nicht – in inhaltlicher Hinsicht. Dann bleibt es nur ein leeres Postulat, das man inhaltlich füllen kann.

Spinoza sprach vom „conatus sui conservandi“, davon, daß die Tendenz zur Selbsterhaltung das Wesen der Dinge sei. Dagegen habe ich immer Bedenken angemeldet – im übrigen auch von Nietzsche beeinflusst, der meinte, Spinoza habe so gedacht, weil er schwindsüchtig war und der Kranke immer an seiner Erhaltung interessiert sei, während es dem Gesunden um Verwirklichung gehe. Nur das Lebendige will seine Kraft auslassen, sagt Nietzsche – aber das ist auch nicht Teleologie. Das bloße Kraftauslassen führt ja nirgendwo hin. So etwas wie ein gutes Leben kann es nur geben, wenn es eine Natur des Menschen gibt, die in gewisser Weise seine möglichen Ziele antizipiert. Das Gute und das Schlechte gibt es auch schon vor dem Menschen – überall, wo es Leben gibt.

Dies hat vor einigen Jahren Philippa Foot in ihrem Buch *Natural Goodness* sehr schön zum Ausdruck gebracht. (Es ist im Deutschen mit dem Titel *Die Natur des Guten* schlecht übersetzt, denn es geht nicht um die Natur des Guten, sondern um das natürliche Gute.) Sie sagt: Eine Löwenmutter, die ihren Jungen nicht das Jagen beibringt, ist eine schlechte Löwenmutter, weil die Jungen dann nicht überleben können. Wo es Leben gibt, das gibt es das Falsche und das Richtige. Es kommt nicht erst mit dem Geist und mit dem Bewußtsein in die Welt, sondern es ist schon mit der Natur da.

So habe ich versucht, in *Die Frage Wozu?* die Geschichte des teleologischen Denkens darzustellen. Das Buch ist nicht perfekt. Es war ursprünglich eine Vorlesungsmitschrift, die von meinem damaligen Assistenten und späteren Freund und Kollegen Reinhard Löw redigiert und ergänzt worden ist.

Auch meine ethischen Beiträge sind von diesem Grundgedanken bestimmt, daß das Natürliche die Basis des Vernünftigen ist.

Gibt es für dieses Interesse an der Naturteleologie noch einmal einen tiefer gehenden persönlichen Haftpunkt?

Es ist wohl der elementare menschliche Wunsch, die Natur nicht nur betrachten zu müssen als Objekt unserer Herrschaft, sondern als etwas, mit dem wir in Gemeinschaft leben. Die Welt ist nicht nur ein Laboratorium von Objekten für uns, sondern eine Welt von uns ähnlichen Dingen. Der Hund ist mir in gewisser Weise ähnlich. Auch er hat Hunger und Durst. Und ähnliches gilt für die Pflanze.

Es gibt zwei Interessen des Menschen: zum einen das Interesse an der Beherrschung der Natur – und diesem Interesse muß der Mensch folgen, sonst kann er nicht überleben. Und zum anderen gibt es das Interesse an der Beheimatung in der Natur – und das war für mich eigentlich immer das höhere Interesse. Auch deshalb, weil die Neuzeit das Herrschaftsinteresse sowieso hinreichend akzentuiert hat. Dafür muß man nichts mehr tun. Wenn aber das andere verkümmert, dann wird der Mensch zu einem Fremdling in der Welt. Dann gilt wirklich das Wort Pascals: „Das Schweigen der unendlichen Räume erschreckt mich“.

Natürliche Dinge wollen auf etwas hinaus. Mein Begriff von Teleologie ist im übrigen nicht der einer Universalteleologie, d.h. ich behaupte nicht, daß die Natur im Ganzen ein Ziel hätte oder daß die Evolution zielgerichtet sei. Sondern was ich zunächst nur sage ist, ist dies, daß die einzelnen natürlichen Wesen eine teleologische Struktur haben.

Also ein Naturverständnis, das eher in Aristoteles als in Thomas von Aquin seinen Gewährsmann besitzt?

Die Universalteleologie geht auf die Stoa zurück, und Thomas versucht einen mittleren Weg. In dieser Hinsicht bin ich wirklich näher bei Aristoteles.

Ihr Buch „Die Frage Wozu?“ fällt gegen Ende der 70er Jahre in die Zeit der ökologischen Krise, die zugleich den Zusammenbruch einer einseitig interpretierten Fortschrittsidee von Emanzipation und progressiver Naturbeherrschung bedeutete. In diesem Zusammenhang hat Ihnen etwa die „taz“ die Bezeichnung „Ökophilosoph“ verliehen. Vom Naturthema aus ergibt sich in den 80er Jahren dann die Auseinander-

setzung mit der Evolutionsthematik auf Kongressen in München und Rom, die Diskussion um „Moderne und Postmoderne“ und die „Suche nach einem neuen Denken“. Es ist zugleich die Zeit der Schulbildung, aus der Peter Koslowski und Reinhard Löw, später dann Thomas Buchheim, Rolf Schönberger und Walter Schweidler hervorgehen, und der Gründung der Civitas, einer privaten und gemeinnützigen „Gesellschaft zur Förderung von Wissenschaft und Kunst“, die sich zum Ziel gesetzt hatte „zwischen dem unbefugten Glauben an Wissenschaft und Technik und den vorschnellen Konstruktionen neuer Wirklichkeiten und dem politischen Utopismus Potentiale humanen Fortschritts und sozialer Verbesserung ‚vorzudenken‘ und sichtbar zu machen“ (so die Formulierungen ihres eigenen Programms). In dem 1987 erschienenen Buch „Der Geist steht rechts“ von Claus Leggewie werden diese Aktivitäten in den Zusammenhang der Wende zum Konservatismus, die sich mit dem Regierungswechsel 1982 verbindet, eingeordnet – wobei die Spaemann-Schule als „die anregendste, aber auch gefährlichste Spielart“ des Konservatismus bezeichnet wird. Haben Sie sich auch im Zusammenhang eines solchen Lagerdenkens wahrgenommen und verstanden?

Nein, das kann man nicht sagen! Das Denken in Lagern sollte einem Philosophen fremd sein. Denn die Philosophie will die Spaltung verstehen. In der Festschrift für Golo Mann habe ich einen kleinen Aufsatz geschrieben mit dem Titel: „Zur Ontologie der Begriffe ‚rechts‘ und ‚links‘“: Dieser Beitrag ist weder „rechts“ noch „links“, sondern er ist der Versuch, zu verstehen, warum es überhaupt „rechts“ und „links“ gibt.

Meine These ist, daß diese Unterscheidung ein Spaltprodukt des Zerfalls der Teleologie ist. Denn in einer teleologischen Interpretation der Gesellschaft sind Erhaltung und Selbstverwirklichung dasselbe: Dasjenige, woraufhin sich eine Gesellschaft verwirklicht, ist auch das, worin sie erhalten wird. Das heißt das Gute – nicht im moralischen, sondern im Vollsinn des Wortes – muß etwas sein, was einerseits Verwirklichung und andererseits Erhaltung bedeutet. Beides kommt im Begriff des *telos* zusammen. Wenn aber der Begriff des *telos* verschwindet, dann treten beide Aspekte auseinander: auf der einen Seite die Erhaltungsdienlichkeit, auf der anderen Seite die Tendenz zur Selbstverwirklichung. Das eine ist klassischerweise die „rechte“, das andere die „linke“ Alternative. Beide aber werden, wenn sie sich absolut setzen, nihilistisch. Denn etwas als gutes Leben zu preisen, was mit der Erhaltung unvereinbar ist, ist Nihilismus, der das gute Leben letztlich preis gibt. Das heißt dann: „Wir wollen jetzt unsere Vorstellung vom Glück verwirklichen – und nach uns die Sintflut.“ Oder nehmen Sie die Verteidigung

des Individualismus als der „besseren Lebensform“. Hierzu kann ich nur sagen: Eine Lebensform kann nicht die bessere sein, wenn die Mehrheit damit nicht überleben kann. – Aber auch die andere Alternative – Erhaltung um jeden Preis ohne Rücksicht auf dasjenige, was erhalten werden soll – ist nicht weniger verderblich. Sie opfern die Menschen den Bedingungen ihrer Erhaltung.

In der Politik heißen die Schlüsselbegriffe auf der einen Seite „Freiheit“, auf der anderen „Sicherheit“. Das ist eine klassische Unterscheidung. Wenn sie als schlechthinniger Gegensatz verstanden wird, dann sind beide Parteien schlecht: die Partei der Freiheit ebenso wie die Partei der Sicherheit. Es muß also ein Begriff gefunden werden, in dem Sicherheit und Freiheit zusammenkommen, und das muß ein teleologischer Begriff sein. – So sind „rechts“ und „links“ die Lager, die aus dem Zerfall herühren. Die Philosophie aber darf sich nicht auf die eine oder andere Seite schlagen, sondern sie muß verstehen, was hier passiert. Hier ist Ritters Frage: „Was bedeutet das?“ eine sehr berechnete Frage: Was bedeutet es, wenn beide Aspekte auseinandertreten?

Wenn ich mich daher im Laufe der Zeit Lagern zugeordnet habe, so stets denen, von denen ich das Gefühl hatte, sie seien im Augenblick unterbewertet und ihre Sache komme nicht gebührend zur Geltung. In dieser Hinsicht kann ich wirklich mit Brecht sagen: „In mir habt ihr einen, auf den könnt ihr nicht bauen“.

In der Atomdebatte der 50er Jahre etwa war ich gegen die atomare Bewaffnung. Und als ich dann in den 80er Jahren für die atomare Nachrüstung plädierte, waren die Leute enttäuscht von mir. Aus dieser Zeit stammt auch ein Briefwechsel mit Heinrich Böll. Aber in der Nachrüstungsdebatte ging es nicht mehr um die Frage, ob ein künftiger Krieg auch mit atomaren Waffen ausgefochten werden sollte, sondern um die Frage, was wir tun können, um den Atomkrieg zu verhindern. Hier aber ist das Wichtigste, daß, solange Atomwaffen existieren, ein Gleichgewicht besteht. Anderenfalls ist die Versuchung viel zu groß, daß eine von beiden Parteien sie tatsächlich wirft. Ich habe also nicht die Seiten gewechselt, sondern die Situation war eine andere – und ich habe mich eben nicht von Lagern her definiert.

Wenn die Naturteleologie im Zentrum Ihres Werkes steht und eine Vermittlungsfunktion einnimmt, so ließe sich von hier aus mit Blick auf die Zeit nach Ihrer Emeritierung 1992 immerhin eine stärkere Entwicklung zur Theorie, zur Philosophie als „Lehre von dem, was immer ist“ konstatieren. Eine Schlüsselrolle mag in diesem Zusam-

menhang das „Personen“-Buch spielen. Darüber hinaus sind die 90er Jahre bestimmt durch die Hinwendung zur Thematik der Vernünftigkeit des Glaubens in der Diskussion um die Möglichkeit eines Gottesbeweises nach Nietzsche, und auch Fragen der Kunst spielen verstärkt eine Rolle.

Das heißt, daß ich langsam auf meine alten Tage dazu komme, das was ich immer wollte, auch zu tun.

Wobei allerdings auch hier immer wieder das Provoziertwerden eine große Rolle spielt. So enthält etwa das *Personen*-Buch am Ende zwar nur ein kleines Kapitel mit dem Titel „Sind alle Menschen Personen?“ Aber diese Frage und die dahinter stehende Auseinandersetzung mit Peter Singer war eigentlich die Herausforderung, die mich veranlaßt hat, tiefer nachzudenken über den Begriff der Person. Das ganze Buch erschöpft sich natürlich nicht in der Diskussion dieser Frage. Sie ist nur eine Art Appendix. Als ich das Buch schrieb, habe ich daran gar nicht mehr gedacht, und die Gedanken, die ich entwickle sind ganz frei davon. Daher hat es mich nicht sehr gefreut, daß die *Frankfurter Allgemeine Zeitung* seinerzeit Norbert Hoerster mit der Rezension beauftragt hat, der nur dieses letzte Kapitel zur Grundlage seiner Besprechung nahm, so daß die Leser denken mußten, es handle sich ausschließlich um eine Diskussion dieser Frage. Zum Glück, denke ich, habe ich eine Reihe von Überlegungen entwickeln können, die weiterführen – vor allem im positiven Sinne, indem ich einige Akte analysiere wie Versprechen, Verzeihen, Reue, die spezifisch personaler Natur sind und nur verstanden werden können, wenn man Person so versteht, wie ich es vorschlage.

Kann man das „Personen“-Buch als Summe oder als Konvergenzpunkt Ihrer Philosophie verstehen?

Das *Personen*-Buch setzt etwas voraus, was ich in ihm selbst nicht entfalte: den Naturbegriff. Im *Personen*-Buch ist klar, welche Rolle die Natur spielt, daß „Person sein“ bedeutet, eine Natur zu haben, und nicht, diese Natur zu sein. Nur gibt es gewisse Voraussetzungen, die meiner Meinung nach im Buch über die Teleologie begründet und in *Personen* einfach vorausgesetzt werden. Wenn man das mitbedenkt, kann man vielleicht sagen, daß meine Überlegungen im *Personen*-Buch gipfeln.

Ich würde es allerdings eher neben das Buch *Die Frage Wozu?* stellen. Und ich würde vielleicht auch noch *Glück und Wohlwollen* hinzunehmen. Man kann nicht sagen, daß alles zusammen-

fließt im *Personen*-Buch. Es ist eher eine Trilogie. Sie hängen natürlich zusammen – wie überhaupt auch hier wieder das Philosophische darin liegt, den Zusammenhang zu verstehen.

Ich habe mehrfach eine Einführung in die Philosophie gelesen und die These vertreten, daß die Philosophie drei Gestalten oder drei Anfänge hat: den Anfang mit dem Sein, den Anfang mit dem Bewußtsein und den Anfang mit der Sprache. Keinen kann man auf den anderen so zurückführen, daß nicht auch umgekehrt eine Integration möglich wäre. Man kann alles von diesen drei Seiten aus aufbauen – aber die Frage, wie diese drei zusammenhängen, käme dann noch einmal hinzu. In der Vorlesung habe ich dazu nichts gesagt. Aber darüber habe ich meine Gedanken. Die führen allerdings in die Theologie, in die Trinitätstheologie.

Im Allgemeinen muß ich sagen, daß bei meinen eigenen Beiträgen die Tendenz und die Abfolge sehr ungeplant sind. Es gibt Philosophen, die deduktiv arbeiten. Sie haben einen Grundgedanken und entfalten dann logisch daraus eine Abfolge von Schriften. Bei mir ist es so, daß mir der innere Zusammenhang der Dinge, die ich geschrieben habe, immer erst nachträglich deutlich wird. Manchmal wird er überhaupt erst von anderen entdeckt. Denn ich neige dazu, philosophische Fragen in *intentio directa* anzugehen. Wie mein Denken im Zusammenhang mit dem steht, was ich früher gedacht habe, kann ich nachträglich reflektieren. Es ist aber nicht leitend bei Arbeit. Es ist eher wie ein Puzzle ist, das hinterher zusammengesetzt plötzlich ein Bild ergibt.

Unter einem formalen Gesichtspunkt ließen sich m.E. zwei Dimensionen unterscheiden, die man an den „Medien“ festmachen könnte, in denen sie ihre Äußerung gefunden haben. Da ist einerseits der Zeitungsartikel mit der Stellungnahme zu einer aktuellen Frage (womit Sie wahrscheinlich die breiteste Wirkung erzielt haben) und andererseits der gelehrte Beitrag im Fachbuch oder einer wissenschaftlichen Zeitschrift, intellektuelles Engagement einerseits und akademisches Philosophieren andererseits. Bei den Themen Ihrer Promotion und Habilitation handelt es sich um vergleichsweise abgelegene Themen, so daß man zumal mit Blick auf die Anfänge vielleicht von einer gewissen „Zweigleisigkeit“ sprechen könnte. – Andererseits stehen Ihre drei genannten Hauptwerke in unmittelbarem Kontakt mit den intellektuellen Zeitströmungen: „Die Frage Wozu?“ mit der ökologischen Krise, „Glück und Wohlbefinden“ mit moraltheologischen Debatten und „Personen“ mit Fragen des Lebensschutzes. Wie würden Sie die beiden Dimensionen Ihres Schaffens zueinander in Beziehung setzen? Wie hängen sie miteinander zusammen? Und wie haben sie einander befruchtet?

Es gibt einen ständigen Einfluß der einen Linie auf die andere. Wenn ich auch den philosophischen Gang der Reflexion als einen in sich gründenden Weg sehe, so gibt es doch dauernd Auswirkungen auf das öffentlich Relevante. Und den Herausforderungen, die ich als Bürger oder als Teilnehmer an unserem Kulturprozeß wahrnehme, begegne ich mit einem Reservoir von Gedanken, die aus dem theoretischen Gang herkommen. Von „Zweigleisigkeit“ würde ich daher nicht sprechen. Beide Gleise laufen nicht selbständig nebeneinander her. Zwar gibt es eine Rückwirkung von dem publizistischen Zweig zu dem systematischen, aber den publizistischen kann man nicht verstehen, wenn man ihn nicht von den systematischen Überlegungen her versteht.

Sie haben mehrfach die Philosophie als „Zeitgeistkritik“ und als „Theorie der Moderne“ bestimmt: ihre Aufgabe bestehe in einer Selbstverständigung über die Aufklärung und in der Vergegenwärtigung ihrer verborgenen Voraussetzungen. Von hier aus ergibt sich ein kritischer Grundzug Ihrer Gedanken. Inwieweit ist dieser kritische Grundzug für Ihr Denken kennzeichnend? Oder wie würden Sie das Verhältnis von Kritik und Affirmation in Ihrem Werk bestimmen?

Meine Natur ist wohl eher kritisch, skeptisch. Aber ich fühle meine Intention am besten verstanden in dem, was Hegel über den sich vollbringenden Skeptizismus schreibt: daß er eine Skepsis sei, die sich am Ende gegen sich selbst wendet. Der radikale Skeptizismus, sagt Hegel, ist derjenige, der schließlich auch an der Skepsis zweifelt. In einem Zeitalter, das im Wesentlichen bestimmt ist durch Kritik und in dem Affirmation fast ein Schimpfwort geworden ist, wendet sich meine kritische Mentalität gegen die Kritik als herrschende Daseinsform.

Es gibt daher manchmal Leute, die Anstoß daran nehmen, daß ich oft apodiktisch rede, weil sie dies als anmaßend empfinden. Aber meine apodiktische Rede hat nicht den Sinn, zum Ausdruck zu bringen, daß ich meine, ich sei der liebe Gott, sondern sie hat den Sinn einer Herausforderung des Gegenarguments, vor dem ich mich beugen kann. Ich warte darauf, daß jemand anderes eine Gegenposition vertritt. Und wenn er mir die Bedingtheit dessen, was ich sage, vorwerfen will, dann muß er mir zunächst einmal zeigen, wie er das, was ich sehe, besser erklären kann. Deshalb werden wir auch nie die Kontroverse los. In diesem Sinne habe ich einmal einen Aufsatz geschrieben über „Die kontroverse Natur der Philosophie“: Es ist in gewissem Sinne eine paradoxe und tragische Situation. Wir müssen nämlich versuchen, bei jeder Kontroverse zur Einigung zu kommen, also die Kontroverse zu überwinden. Wenn wir sie aber überwun-

den haben, gibt es eine neue. Goethe hat das einmal sehr schön ausgedrückt in dem lapidaren Satz: „Jedes ausgesprochene Wort erregt den Gegensinn.“ Wenn wir wirklich in einem tieferen Einverständnis leben, dann sollten wir nicht den Inhalt dieses Einverständnisses benennen. Denn wenn wir ihn benennen, ist es auch schon vorbei mit dem Einverständnis.

Bereits im Jahr 1958 haben Sie in einem Aufsatz zunächst für ein französisches Publikum eine Bestandsaufnahme der damaligen philosophischen Strömungen in Deutschland vorgenommen und diese „zwischen Metaphysik und Geschichte“ bzw. Geschichtsphilosophie situiert – wobei Sie eine eigene leichte Tendenz zu einer Geschichtsphilosophie zu erkennen geben, „die ihr Verhältnis zur Metaphysik bedenkt“ statt zu einer „Metaphysik, die ihr Verhältnis zu Theologie und Geschichte neu zu bedenken hat, ohne darüber zur Theologie oder Geschichtsphilosophie zu werden“. Diese Bestandsaufnahme geschah wohl nicht zuletzt auch mit dem Interesse einer Einordnung des eigenen Denkweges in die philosophischen Traditionen. – Andererseits haben Sie in der kleinen Selbstdarstellung zu Beginn der „Philosophischen Essays“ Ihre Beiträge prononciert als „individuelle Versuche“ gekennzeichnet. Welchen Wert und welche Bedeutung hat für Ihr Denken der Anschluß an Traditionen? Und was meint der „Versuchsscharakter“ Ihrer Philosophie – schließlich tragen auch die Bücher „Glück und Wohlwollen“ und „Personen“ die vorsichtigen Untertitel „Versuch über Ethik“ bzw. „Versuch über den Unterschied von ‚etwas‘ und ‚jemand‘“?

Wenn die Philosophie entdeckt, daß sie einen bestimmten Standpunkt hat, dann hat sie ihn schon überwunden – oder sie muß ihn überwinden. Denn die Philosophie ist der vielleicht utopische Versuch, das Ganze zu denken. In dem Moment aber, in dem sie entdeckt, daß sie einen partikularen Standpunkt hat – und den hat sie natürlich immer –, muß sie versuchen, diesen zu denken, das heißt sie muß über ihn hinaussein. Ein Philosoph, der daher sagen würde: „Ich vertrete diesen und jenen Standpunkt“ ist für mich uninteressant. Denn wenn die Philosophie das Denken des Ganzen ist, wenn sie absolutes Denken sein will, dann muß sie auch versuchen, ihre eigene Außenseite mitzubedenken. Jede Philosophie hat immer eine Außenseite, so daß man sie von außen beurteilen kann. Das gelingt ihr freilich nur bis zu einem gewissen Punkt. So scheitert sie ständig, aber sie scheitert nie definitiv. Dies ist die tragische Lage der Philosophie.

Denn natürlich bleibt sie standpunktgebunden, ein kontingentes Denken in der Welt. Ich bin stets ein kontingentes Wesen in der Welt mit einem beschränkten Verstand und einem be-

schränkten Zugang zur Wirklichkeit. Aber ich bemühe mich, diese Beschränktheit zu verstehen. Und ich kann sie nicht nur von innen her verstehen. Wenn aber meine Philosophie eine Außenseite hat, die ich nicht reflektiere, bin ich schon unphilosophisch. Ich muß sie reflektieren, aufnehmen. Daher muß die Philosophie auch im Gespräch mit der Nichtphilosophie bleiben. Meine Laudatio auf Niklas Luhmann anlässlich der Verleihung des Hegel-Preises hatte diese Pointe: Luhmann war für mich *der* Antiphilosoph, den die Philosophie braucht.

Es ist ein mißlicher Zustand, wenn es in der Philosophie heute große Schulen gibt, die sich so sehr gegeneinander abschotten, daß sie eigentlich gar nicht voneinander wahrnehmen, was sie sagen, weil es sie nicht interessiert: die analytische Philosophie etwa oder die Hermeneutik – wobei die Hermeneutik heute insofern in der besseren Lage ist, als sie versucht, auch die andere Seite, die analytische Tradition zu verstehen. Trotzdem herrscht Sprachlosigkeit zwischen ihnen. Und das ist ein unphilosophischer Zustand, der eigentlich einen Philosophen zur Verzweiflung bringen könnte.

Zwar ist es richtig, daß man nie dazu kommen wird, das Ganze, in dem man steht, zu verstehen. Darum sage ich: die Philosophie ist ein in gewisser Hinsicht ohnmächtiges, aber unvermeidliches Unternehmen. Kant hat gesagt, die Philosophie werde durch Fragen behelligt, die sie nicht lösen kann, die sie aber nicht aufhören kann, zu stellen. Sie ist ein Versuch, der immer scheitert – aber nie definitiv scheitert.

Es heißt, ein Philosoph denke eigentlich immer nur einen einzigen großen Gedanken. Was wäre der Ihre? Was ist der Kerngedanke der Philosophie Robert Spaemanns? Oder was soll von Ihrem Werk als zentraler Gedanke bleiben?

Oh, können Sie mich nicht etwas Leichteres fragen? – Eigentlich kann es einem Philosophen nicht darum gehen, daß sein Gedanke bleibt, sondern, wenn denn an seinen Gedanken etwas Wahres ist, daß die Einsicht in dieses Wahre bleibt.

Mir geht es vor allem um zwei Einsichten. Die eine betrifft die Natur des Lebendigen. Mit dem Lebendigen tritt etwas in die Welt, das aus Nichtlebendigem nicht herleitbar ist. Was ist das? Es ist das, was ich mit Hegel Negativität nenne. Negativität ist aus Positivität, Minus aus Plus, Schmerz aus bloßem Vorhandensein nicht herleitbar. Lebendiges ist nicht einfach Faktizität, sondern Aus-sein-auf. Damit gibt es für Lebendiges die Differenz zwischen dem Richtigen und dem Falschen, dem

Gelingen und Mißlingen, dem Guten und dem Schlechten. Das bedeutet: es gibt eine fundamentale Ähnlichkeit zwischen uns und allem, was lebt. Natur ist nicht nur Objekt unserer Herrschaft, sondern „Mitsein“. Und es scheint mir für die Zukunft unserer Gattung entscheidend zu sein, daß diese Einsicht wiedergewonnen wird.

Die andere zentrale Einsicht ist das Ende des Denkens. Es ist die Einsicht: Gott ist. Es gibt das andere Ende des Denkens: die materialistische Annahme, Denken sei nur ein materieller Prozeß, und wir seien nicht, für was wir uns halten: wahrheitsfähige, freie Wesen. Dieses Ende ist Zusammenbruch. Das andere Ende bedeutet die Gründung des Denkens in unvordenklichem Licht. Nur diese Gründung rechtfertigt – das hat Nietzsche gesehen – das Vertrauen in unsere Vernunft. Glaube und Vernunft sind so wenig Gegensätze, daß vielmehr Vernunft selbst auf einem Glauben beruht. Descartes hat uns belehrt, daß wir auch am Evidentesten zweifeln können. Aber sogar der Zweifel setzt Gott voraus. Denn er setzt voraus, daß es einen Wahrheitsraum gibt, der nicht identisch ist mit dem Raum unseres Bewußtseins. Diesen Raum aber gibt es nur, wenn es Gott gibt. Es muß ja zu denken geben, daß es heute vor allem die Christgläubigen sind, die die Leistungsfähigkeit der Vernunft verteidigen.

Ich kann nur hoffen, daß ich die beiden Einsichten bei dem einen oder anderen Leser oder Hörer befördert habe. Vor allem aber hoffe ich, daß die eventuelle Schwäche meiner Argumente niemandem Anlaß zum Mißtrauen in die Sache selbst gegeben haben. Denn die Sache selbst ist wichtiger als die Philosophie.

Hanns-Gregor Nissing

**Robert Spaemann
Schriftenverzeichnis
1947-2007**

A. Monographien.....	139
B. Aufsatzsammlungen.....	142
C. Herausgeberschaften.....	143
D. Aufsätze, Beiträge und kleinere Schriften.....	145
E. Zeitungsartikel (Auswahl)	180
F. Gespräche und Interviews (Auswahl)	192
G. Festschriften.....	196
H. Wissenschaftliche Arbeiten zu Robert Spaemann (Auswahl) ...	196

In die vorliegende Bibliographie gingen folgende Teilbibliographien ein:

- Veröffentlichungen von Robert Spaemann [für den Zeitraum 1947-1987], in: Löw, Reinhard (Hg.): *Oikeiosis, Festschrift für Robert Spaemann*, Weinheim 1987, 321-339.
- Ries, Rita: *Bibliographie der Arbeiten von Robert Spaemann ab 5. Mai 1987 bis 5. Mai 1992*, München 1992 [pro manuscripto].
- Schönfeld SJ, Andreas: *Robert Spaemann – Bibliographie 1987 bis 2004*, Köln 2004 [pro manuscripto].

Sämtliche übernommene Angaben wurden überprüft und ggf. korrigiert und ergänzt.

Um Mehrfachnennungen und umständliche Querverweise zu vermeiden, orientiert sich die Angabe der Titel jeweils an der Erstveröffentlichung eines Textes. Spätere Wiederabdrucke, Aufnahmen in Sammelbände oder Übersetzungen sind jeweils als Ergänzung darunter vermerkt.

A. Monographien

- (A.1) *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration. Studien über L.C.A. de Bonald*, München 1959 [= Dissertation Universität Münster 5.1.1952]. – 2. Auflage Stuttgart 1998 [mit einem Vorwort zur Neuauflage].

Italienische Übersetzung: *L'origine della sociologia dallo spirito della Restaurazione. Studi su L.A. de Bonald. A cura di Carlo Galli e Leonardo Alodi* (= Biblioteca universale Laterza, 547), Rom – Bari 2002.

- (A.2) *Reflexion und Spontaneität. Studien über Fénelon*, Stuttgart 1963 [= Habilitation Universität Münster]. – 2. erweiterte Auflage Stuttgart 1990 [mit einem Vorwort zur zweiten Auflage].

Wiederabdruck einzelner Kapitel: *Bürgerliche Ethik und nichtteleologische Ontologie*, in: Ebeling, Hans (Hg.): *Subjektivität und Selbsterhaltung*, Frankfurt/M. 1976, 76-96 [= Kapitel 2].

Fénelon und Jean Paul, in: Wölfel, Kurt (Hg.): *Jahrbuch der Jean-Paul-Gesellschaft*, München 1980, 55-81 [= Anhang 1].

Schopenhauer und der Quietismus, in: Ebeling, Hans/ Lütkehaus, Ludger (Hg.): *Schopenhauer und Marx, Philosophie des Elends - Elend der Philosophie?*, Meisenheim 1980, 107-117 [= Anhang 2].

- (A.3) –/ Löw, Reinhard: *Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, München – Zürich 1981. – 2. Auflage als Taschenbuch (= Serie Piper, 402), München, 1985. – 3. erweiterte Neuauflage (= Serie Piper, 748), München 1991 [erweitert um den Beitrag *Teleologie und Teleonomie* (= D.137)].

Wiederabdruck mit neuem Vorwort unter dem Titel: *Natürliche Ziele. Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, Stuttgart 2005.

Wiederabdruck in Auszügen in: Bohnet-von der Thüsen, Heidi (Hg.): *Denkanstöße '85. Ein Lesebuch aus Philosophie, Natur- und Humanwissenschaften* (= Serie Piper, 371), München 1984, 46-51 [= Abschnitt: *Teleologie und Interesse*, 284-288].

Wiederabdruck in Auszügen in: Piper, Klaus (Hg.): *Piper-Lesebuch. Erzählungen – Gedichte – Biographisches – Musikalisches – Künstlerisches. Perspektiven der Wissenschaft* (= Serie Piper, 888), München 1987, 638-646. [= Abschnitt: *Die Frage „Warum“?*, 15-21].

Japanische Übersetzung: *Dotoku no kisoteki sjo gainen*. [Übersetzt von] Yoshizawa Denzaburo, Tokio 1987.

Tschechische Übersetzung: *Účelnost jako filosofický problém. Dějiny a znovuobjevení teleologického myšlení. Z německého originálu [...] přeložil Karel Šprunk (= Oikúmené, 104), Prag 2004.*

- (A.4) *Moralische Grundbegriffe* (= Beck'sche schwarze Reihe, 256), München 1982. – 6. Auflage München 1999. – Als Hörbuch (3 CDs): Müllheim/Baden 2007.

Wiederabdruck in Auszügen: *Organ, kein Orakel*, in: Sill, Bernhard (Hg.): *Phänomen Gewissen. Gedanken, die zu denken geben*, Hildesheim 1994, 288-298, 73-84. – 2. Auflage Paderborn 2006, 267ff. [= Kapitel 6: *Der Einzelne oder: Muß man seinem Gewissen folgen?*, 73-84].

Spanische Übersetzungen: *Etica. Cuestiones fundamentales. Versión española y prólogo de José María Yanguas* (= Biblioteca NT, Filosofía, 7), Pamplona 1987. – 7. Auflage (= Astrolabio, Filosofía, 116) Pamplona 2006. Englische Übersetzung: *Basic moral concepts. Translated by Timothy J. Armstrong*, London – New York 1989. – 2. Auflage 1991.

Italienische Übersetzung: *Concetti morali fondamentali. Presentazione di Rocco Buttiglione. Traduzione di Luca F. Tuninetti*, Casale Monferrato 1993.

Slowakische Übersetzung: *Hovoríme o etike. Prekl. Anton Kostál*, Bratislava 1994.

Tschechische Übersetzung: *Základní mravní pojmy a postoje. Z němčiny přeložil Karel Hlavoň* (= Filozofie a současnost), Prag 1995.

Französische Übersetzung: *Notions fondamentales de morale. Traduction et notes par Stéphane Robilliard* (= Champs, 417), Paris 1999.

Polnische Übersetzung: *Podstawowe pojęcia moralne. Przekł. Patrycja Mikulska, Jarosław Merecki*, Lublin 2000.

Ungarische Übersetzung: *Erkölcsei alapfogalmak. Ford. József Maleczki* (= Egyházfórum könyvei), Budapest 2001.

Wiederabdruck in Auszügen in spanischer Übersetzung: *Hay que seguir siempre la conciencia?*, in: *Humanitas* 11 (1998), 411-418 [= Kapitel 6: *Der Einzelne oder: Muß man seinem Gewissen folgen?*, 73-84].

- (A.5) *Glück und Wohltwollen. Versuch über Ethik*, Stuttgart 1989. – 4. Auflage Stuttgart 1998.

Spanische Übersetzung: *Felicidad y benevolencia. Traducción, notas y estudio introductorio José Luis del Barco* (= Colección Cuestiones fundamentales, 27), Madrid 1991.

Portugiesische Übersetzung: *Felicidade e benevolência. Ensaio sobre ética. Trad. Paulo Astor Soethe* (= Coleção Filosofia, 38), São Paulo 1996.

Polnische Übersetzung: *Szczęście a zycżliwość. Esej o etyce. Przekozyl Jarosław Merecki*, Lublin 1996.

Französische Übersetzung: *Bonheur et bienveillance. Essai de l'éthique. Traduit de l'allemand par Stéphane Robilliard* (= Philosophie morale), Paris 1997.

Italienische Übersetzung: *Felicità e benevolenza. Traduzione di Matteo Amori* (= Filosofia morale, 1), Mailand 1998.

Tschechische Übersetzung: *Štěstí a vůle k dobru (pokus o etiku). Z německého originálu přeložili Mario Stretti a Marian Zajíček*, Prag 1998.

Englische Übersetzung: *Happiness and benevolence. Afterword by Arthur Madigan, translated by Jeremiah Alberg*, Notre Dame – London 2000.

Wiederabdruck in Auszügen in spanischer Übersetzung: *La ética como doctrina de la vida lograda. Respuesta a la pregunta „Cómo se debe vivir“*, in: *Atlantida* 1/3, 1990, 17-27. [= Kapitel 1: *Ethik als Lehre vom gelingenden Leben*, 15-31].

(A.6) *Die Zweideutigkeit des Glücks* [Privatdruck], Stuttgart 1990.

Wiederabdruck in: Adolff, Peter/ Niemeyer, Horst (Hg.): *Denklinien – Zeitspuren. Vorträge 1982-1992. Landeskuratorium im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft*, Essen 1993, 75-83.

2., erweiterte Fassung (= D.165) in: *Zweckmäßigkeit und menschliches Glück. Bamberger Hegelwochen 1993. Bamberg 1994* (= C.11), 15-34.

Wiederabdruck in: *Grenzen* (= B.6), 95-107.

Polnische Übersetzung: *Dwuznaczność szczęścia*, in: *Granice* (= B.7), 129-146.

(A.7) *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen ‚etwas‘ und ‚jemand‘*, Stuttgart 1996. – 3. Auflage Stuttgart 2006.

Wiederabdruck in Auszügen: *Sind alle Menschen Personen?*, in: Bavastro, Paolo (Hrsg.): *Individualität und Ethik*. Stuttgart 1997, 251-266 [= Kapitel 18: *Sind alle Menschen Personen?*, 252-264].

Wiederabdruck in: Zaborowski, Holger (Hg.): *Wie machbar ist der Mensch?* Mainz 2003, 128-138. [= Kapitel 18: *Sind alle Menschen Personen?*, 252-264].

Spanische Übersetzung: *Personas: Acerca de la distinción entre ‚algo‘ y ‚alguien‘. Traducción y estudio introductorio José Luis del Barco Collazas* (= Publicaciones de la Facultad de Filosofía y letras de la Universidad de Navarra, Colección filosófica, 155), Pamplona 2000.

Polnische Übersetzung: *Osoby: o różnicy między czymś a kimś. Przel. Jarosław Merecki*, Warschau 2001.

Italienische Übersetzung: *Persone. Sulla differenza tra ‚qualcosa‘ e ‚qualcuno‘. A cura di Leonardo Allodi* (= Biblioteca universale Laterza, 577), Rom 2005. – 2. Auflage 2007.

Englische Übersetzung: *Persons. The difference between ‚someone‘ and ‚something‘. Translated by Oliver O'Donovan* (= Oxford studies in theological ethics), Oxford 2006.

- (A.8) *Der letzte Gottesbeweis, Mit einer Einführung in die großen Gottesbeweise und einem Kommentar zum Gottesbeweis Robert Spaemanns von Rolf Schönberger*, München 2007.

Erweiterte Fassung von (D.220).

B. Aufsatzsammlungen

- (B.1) *Zur Kritik der politischen Utopie. Zehn Kapitel politischer Philosophie*, Stuttgart 1977.

Spanische Übersetzung: *Crítica de las Utopías Políticas* (= Temas NT, 50), Pamplona 1980.

Italienische Übersetzung: *Per la critica dell'utopia politica. Traduzione e saggio introduttivo di Sergio Belardinelli* (= Per la storia della filosofia politica, 5), Mailand 1994.

- (B.2) *Einsprüche. Christliche Reden* (= Sammlung Horizonte, Neue Folge 12) Einsiedeln 1977.

- (B.3) *Rousseau – Bürger ohne Vaterland. Von der Polis zur Natur* (= Serie Piper, 203), München 1980. – Neuausgabe (= Serie Piper, 579), München 1992.

- (B.4) *Philosophische Essays* (= Reclams Universal-Bibliothek, 7961), Stuttgart 1983. – *Erweiterte Ausgabe* Stuttgart 1993 [Erweitert um die Beiträge *Sein und Gewordensein. Was erklärt die Evolutionstheorie* (= D.104), *Funktionale Religionsbegründung und Religion* (= D.116) und *Ende der Modernität?* (= D.130)].

Spanische Übersetzung: *Ensayos filosóficos. Traducción Leonardo Rodríguez Duplá* (= Biblioteca filosófica „El carro aldo“, Pensamiento y teología), Madrid 2004. – 2. Auflage Madrid 2007.

- (B.5) *Das Natürliche und das Vernünftige. Aufsätze zur philosophischen Anthropologie* (= Serie Piper, 702), München – Zürich 1987.

Spanische Übersetzung: *Lo natural y lo racional. Ensayos de antropología. Prólogo de Rafael Alvira. Traducción de Daniel Innerarity y Javier Olma* (= Naturaleza e historia, 54), Madrid 1989.

Italienische Übersetzung: *Natura a raggione. Saggi di antropologia. Presentazione di Luca F. Tuninetti*, Rom 2006.

- (B.6) *Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns*, Stuttgart 2001. – 2. Auflage 2002.

Spanische Übersetzung: *Límites. Acerca de la dimensión ética del actuar*. Traductores Javier Fernández Retenaga y José Mardomingo Sierra (= *Ética y sociedad*), Madrid 2003.

- (B.7) *Granice. O etycznym wymiarze dziania. Przel. Jaroslaw Miercki*, Warschau 2006. [Auswahl aus (B.1) und (B.6).]

- (B.8) *Das unsterbliche Gerücht. Die Frage nach Gott und die Täuschung der Moderne*, Stuttgart 2007.

- (B.9) *Ética, política y cristianismo. Edición y presentación José Maria Barrio. Traducción José Maria Barrio y Ricardo Barrio* (= *Biblioteca Palabra*, 32), Madrid 2007.

C. Herausgeberschaften

- (C.1) –/ Geach, Peter Thomas/ Inciarte, Fernando: *Persönliche Verantwortung* (= Lindenthal-Institut Colloquium – Köln 1982), Köln 1982.

- (C.2) –/ Kriele, Martin: *Anonymus d'Outre tombe [d.i. Valentin Tomberg]. Die Großen Arcana des Tarot, Meditationen. Einführung von Hans Urs von Balthasar* (= Sammlung Überlieferung und Weisheit):

Ausgabe A: 4 Bde., Freiburg/Br. 1983-1992. – 2. Auflage Freiburg/Br. 1989 (Band 1), 1992 (Band 2 und Band 3). – 3. Auflage Freiburg/Br. 1992 (Band 1);

Ausgabe B [mit einem Namen- und Sachregister erweiterte 2. Auflage]: 2 Bde., Freiburg/Br. 1983. – 3. Auflage Freiburg/Br. 1993.

Französische Übersetzung: *Méditations sur les 22 arcanes majeurs du tarot. Par un auteur qui a voulu conserver l'anonymat. Avant-propos Hans Urs von Balthasar*, Paris 1984. – Neuauflagen 1998, 2001 und 2003.

- (C.3) –/ Koslowski, Peter: *Evolutionstheorie und menschliches Selbstverständnis. Zur philosophischen Kritik eines Paradigmas moderner Wissenschaften* (= *Civitas-Resultate*, 6), Weinheim 1984.

- (C.4) –/ Löw, Reinhard/ Koslowski, Peter: *Evolutionismus und Christentum* (= Civitas-Resultate, 9), Weinheim 1986.
- (C.5) *Ethik-Lesebuch. Von Platon bis heute* (= Serie Piper, 764), München – Zürich 1987. – 3. Auflage 1991.
- Erweiterte Neuausgabe: –/ Schweidler, Walter: *Ethik – Lehr- und Lesebuch, Texte – Fragen – Antworten*, Stuttgart 2006.
- (C.6) –/ Böckenförde, Ernst-Wolfgang: *Menschenrechte und Menschenwürde. Historische Voraussetzungen – säkulare Gestalt – christliches Verständnis*, Stuttgart 1987.
- (C.7) –/ Koslowski, Peter/ Löw, Reinhard: *Moderne oder Postmoderne? Signatur des gegenwärtigen Zeitalters* (= Civitas-Resultate, 10), Weinheim 1987.
- (C.8) –/ Marquard, Odo/ Lübke, Hermann u.a.: *Disiecta Membra. Studien. Karlfried Gründer zum 60. Geburtstag*, Basel 1989.
- (C.9) –/ Löw, Reinhard/ Koslowski, Peter: *Expertenwissen und Politik* (= Civitas-Resultate, 12), Weinheim 1990.
- (C.10) –/ Schönborn, Christoph/ Görres, Albert: *Zur kirchlichen Erbsündenlehre. Stellungnahmen zu einer brennenden Frage* (= Kriterien, 87), Einsiedeln – Freiburg/Br. 1991. – 2. Auflage 1994.
- Polnische Übersetzung: *Grzech pierworodny w nauczaniu Kościoła. Głos psychologa, filozofa, teologa. Przel. Juliusz Zychowicz*, Posen 1997.
- (C.11) –/ Welsch, Wolfgang/ Zimmerli, Walther Ch.: *Zweckmäßigkeit und menschliches Glück. Bamberger Hegelwochen 1993*, Bamberg 1994.
- (C.12) –/ Fuchs, Thomas: *Töten oder sterben lassen? Worum es in der Euthanasiedebatte geht* (= Herder-Spektrum, 4571), Freiburg/Br. u.a. 1997 – 2. Auflage 1998.
- (C.13) Spaemann, Cordelia: *Gedichte und Prosa* [Privatdruck], Stuttgart 2005.

D. Aufsätze, Beiträge und kleinere Schriften

1947

- (D.1) *Der Dichter und das Ganze*, in: *Die Lücke. Zeitschrift für Kulturpolitik und Kunst* 1 (1947) [Heft 7/8], 20-23.

1948

- (D.2) *Der Spötter*, in: *Frankfurter Hefte* 3 (1948) [Heft 7], 640-644.
- (D.3) *Die Karsamstags-Prophetien. Gekürzt und ausgelegt für den Gebrauch in der Gemeinde*, Recklinghausen 1948.
- (D.4) *Die Geburt des Herrn. Zwei Weihnachtsbilder des Dirk Baegart. Herausgegeben von Anni Borgas (= Westfälische Bildmappen, Bildwerke westfälischer Kunst, 3)*, Freiburg/Br. – Berlin – Düsseldorf 1948.

1949

- (D.5) *Das Buch ‚Koheleth‘*, in: *Frankfurter Hefte* 4 (1949) [Heft 5], 413-421.
- (D.6) *Lourdes – pointiert im Glossenteil*, in: *Frankfurter Hefte* 4 (1949) [Heft 7], 797-798.

1950

- (D.7) *Zur Frage, der Notwendigkeit des Schöpfungswillens Gottes*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 60 (1950), 88-92.

1951

- (D.8) *Die Zäsur des neunzehnten Jahrhunderts*, in: *Wort und Wahrheit* 6 (1951), 71-73.

1952

- (D.9) *Gabriel Marcel, Das Große Erbe. Tradition, Dankbarkeit, Pietät*, Münster 1952. – Darin: *Vorwort* (7-11) und *Übersetzung von Über den Begriff des geistigen Erbes* (13-46) und *Der Begriff der Pietät bei Peter Wust* (47-86).

(D.10) *Das neue Dogma und die Dogmentheorie*, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 3 (1952), 151-160.

(D.11) [Rezension:] *Hildegard Domizlaff, Holzschnitte zur Bibel, Einsiedeln 1952*, in: *Hochland* 45 (1952/53), 482-484.

1953

(D.12) *Der Irrtum der Traditionalisten. Zur Soziologisierung der Gottesidee im 19. Jahrhundert*, in: *Wort und Wahrheit* 8 (1953), 493-498.

(D.13) *Politik zuerst? Das Schicksal der Action Française*, in: *Wort und Wahrheit* 8 (1953), 655-662.

(D.14) *Die Sendung der Jeanne d'Arc*, in: *Wort und Wahrheit* 8 (1953), 376-378.

(D.15) *Die Schwindsucht des Spinoza*, in: *Wort und Wahrheit* 8 (1953), 787-790.

1954

(D.16) *Christliche Antworten auf die soziale Frage. Franz Baader und die Romantiker*, in: *Die Mitarbeit* 3 (1954/55) [Nr. 8], 6-9.

(D.17) *Ein Schlüsselloch für die Ungläubigen? Die Öffentlichkeit des Kultes und die Fernsehübertragung der Messe*, in: *Wort und Wahrheit* 9 (1954), 165-168.

1955

(D.18) [Rezension:] *Karl Stern, Die Feuerwolke, Salzburg 1955*, in: *Freiburger Rundbrief* 8 (1955/56), 59-60.

1956

(D.19) *Wiedereinführung der Todesstrafe?*, in: *Wort und Wahrheit* 11 (1956), 49-53.

(D.20) *Das Zeichen, dem widersprochen wird. Ein Wort über die Kirche beim Kölner Katholikentag*, in: *Wort und Wahrheit* 11 (1956), 893-905.

1957

- (D.21) *Weltgeschichte und Heilsglaube*, in: *Hochland* 50 (1957/58), 297-311.

1958

- (D.22) *Courants philosophiques dans l'Allemagne d'aujourd'hui*, in: *Archives de philosophie* 21 (1958), 274-297.

Deutsche Übersetzung: *Philosophie zwischen Metaphysik und Geschichte, Philosophische Strömungen im heutigen Deutschland*, in: *Neue Zeitschrift für systematische Theologie* 1 (1959), 290-313.

1959

- (D.23) *Zur philosophisch-theologischen Diskussion um die Atombombe. Ein kritischer Bericht*, in: *Hochland* 51 (1959), 201-216.

Wiederabdruck in: Fleischmann, Rudolf (Hg.): *Atomare Kampfmittel und christliche Ethik*, München 1960, 77-100.

Wiederabdruck in: *Grenzen* (= B.6), 281-297.

1960

- (D.24) –/ Böckenförde, Ernst-Wolfgang: *Die Zerstörung der naturrechtlichen Kriegslehre. Erwidern an P. Gustav Gundlach SJ*, in: Fleischmann, Rudolf (Hg.): *Atomare Kampfmittel und christliche Ethik. Diskussionsbeiträge deutscher Katholiken*, München 1960, 161-196.

Wiederabdruck in: *Grenzen* (= B.6), 298-320.

Wiederabdruck in: Böckenförde, Ernst-Wolfgang: *Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit. Beiträge zur politisch-theologischen Verfassungsgeschichte 1957-2002* (= *Wissenschaftliche Paperbacks*, 25), Münster 2004 (2. erweiterte Auflage 2007), 57-83.

- (D.25) *Università e scuole superiori scientifiche*, in: *I problemi della pedagogia*, Sept.-Dez. 1960.

- (D.26) –/ Gründer, Karlfried [Art.] *Geschichtsphilosophie*, in: Höfer, Josef/ Rahner, Karl (Hg.): *Lexikon für Theologie und Kirche, Band 4*, 2. Auflage 1960, Sp. 783-791.

1961

- (D.27) –/ Böckenförde, Ernst-Wolfgang: *Christliche Moral und atomare Kampfmittel*, in: *Militärseelsorge. Zeitschrift des katholischen Militärbischofsamtes* 3 (1961) [Nr. 4], 267-301.

Wiederabdruck in: Böckenförde, Ernst-Wolfgang: *Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit. Beiträge zur politisch-theologischen Verfassungsgeschichte 1957-2002* (= Wissenschaftliche Paperbacks, 25), Münster 2004 (2. erweiterte Auflage 2007), 85-110.

- (D.28) *Dialektik und Pädagogik*, in: –/ Zielinski, Johannes (Hg.): *Pädagogische Aspekte in unserer Welt. Festschrift für Ernst Lichtenstein zum 60. Geburtstag 13.12.1960 von seinen Freunden, Kollegen und Schülern* (= *Pädagogische Rundschau* 15 [Heft 1], 1961), Ratingen 1961, 21-36.

Wiederabdruck in: Faber, Werner (Hg.): *Pädagogische Kontroversen I*, München 1969, 228-247.

1962

- (D.29) –/ Böckenförde, Ernst-Wolfgang: *Noch einmal: Christliche Moral und atomare Kampfmittel*, in: *Militärseelsorge. Zeitschrift des katholischen Militärbischofsamtes* 4 (1962) [Nr. 4], 213-229.
- (D.30) *Zwei katholische Patriarchate von Jerusalem*, in: *Hochland* 54 (1962), 576-579.

1964

- (D.31) *Theologie und Pädagogik*, in: Metz, Johann Baptist u.a. (Hg.): *Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner, Band 2*, Freiburg/Br. 1964, 663-680.

Wiederabdruck in: *Einsprüche* (= B.2), 94-115.

- (D.32) *Le droit à la vie*, in: *La table ronde* 192 (1964), 26-35.

1965

- (D.33) *Natürliche Existenz und politische Existenz bei Rousseau*, in: Böckenförde, Ernst-Wolfgang u.a. (Hg.): *Collegium philosophicum. Joachim Ritter zum 60. Geburtstag*, Stuttgart – Basel 1965, 373-388.

Wiederabdruck in: *Rousseau – Bürger ohne Vaterland* (= B.3), 15-33.

- (D.34) *Politisches Engagement und Reflexion. Rede zum 17. Juni 1964*, in: *Technische Hochschule Stuttgart, Reden und Aufsätze, Heft 30*, Stuttgart 1965, 3-19.

Wiederabdruck in: *Zur Kritik der politischen Utopie* (= B.1), 23-40.

- (D.35) *Glaube und Intellektualität heute*, in: *Initiative* [Heft 5/6], 1965.

Wiederabdruck in: *Akademische Monatsblätter* 77 (1964/65), 201-206.

1966

- (D.36) *Fénelon et l'argument du pari*, in: *Archives de Philosophie* 29 (1966), 163-174.

- (D.37) *Die zwei Grundbegriffe der Moral*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 74 (1966/67), 368-384.

Wiederabdruck in: *Zur Kritik der politischen Utopie* (= B.1), 1-22.

Wiederabdruck in: *Grenzen* (= B.6), 64-82.

Polnische Übersetzung: *Dwa podstawowe pojęcia moralności*, in: *Granice* (= B.7), 83-109.

- (D.38) *Vorbemerkung zu: Die Erklärung über die Religionsfreiheit*, in: *Freiburger Rundbrief* 18 (1966), 12.

1967

- (D.39) *Genetisches zum Naturbegriff des 18. Jahrhunderts*, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 11 (1967), 59-74.

Wiederabdruck: *Zur Vorgeschichte von Rousseaus Naturbegriff*, in: *Rousseau – Bürger ohne Vaterland* (= B.3), 57-77.

- (D.40) [Rezension:] *Oskar Negt, Strukturbeziehungen zwischen den Gesellschaftslehren Comtes und Hegels. Frankfurt a. M. 1964*, in: *Hegel-Studien* 4 (1967), 310-312.

1968

- (D.41) *Praktische Gewißheit – Descartes' provisorische Moral*, in: *Barion, Hans u.a. (Hg.): EPIRRHOSIS, Festgabe für Carl Schmitt, Band 2*, Berlin 1968, 683-696.

Wiederabdruck in: *Zur Kritik der politischen Utopie* (= B.1), 41-56.

Wiederabdruck in: *Grenzen* (= B.6), 82-94.

Französische Übersetzung: *La morale provisoire de Descartes*, in: *Archives de Philosophie* 35 (1972), 353-367.

Polnische Übersetzung: *Pewność praktyczna. Prowizoryczna moralność Kartezjusza*, in: *Granice* (= B.7), 110-128.

1969

(D.42) *Gesichtspunkte der Philosophie*, in: Schultz, Hans Jürgen (Hg.): *Wer ist das eigentlich - Gott?*, München 1969, 56-65.

(D.43) *Theologie, Prophetie, Politik. Zur Kritik der politischen Theologie*, in: *Wort und Wahrheit* 24 (1969), 483-495.

Wiederabdruck in: *Zur Kritik der politischen Utopie* (= B.1), 57-76.

1970

(D.44) *Todesstrafe*, in: Schultz, Hans Jürgen (Hg.): *Politik für Nichtpolitiker. Ein ABC zur aktuellen Diskussion, Band 2: Politik*, Stuttgart - Berlin 1970, 187-195.

Wiederabdruck in: *Grenzen* (= B.6), 440-448.

1971

(D.45) *Autonomie, Mündigkeit, Emanzipation. Zur Ideologisierung von Rechtsbegriffen*, in: Oppolzer, Siegfried (Hg.): *Erziehungswissenschaft 1971. Zwischen Herkunft und Zukunft der Gesellschaft. In memoriam Ernst Lichtenstein*, Wuppertal 1971, 317-324.

Wiederabdruck in: Schulz, Hans Jürgen (Hg.): *Kontexte Band 7: Probleme der Gewalt und Gewaltlosigkeit*, Berlin - Stuttgart 1971, 94-102.

(D.46) „Fanatisch“ und „Fanatismus“, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 15 (1971), 256-274.

Wiederabdruck in überarbeiteter Form: [Art.] *Fanatisch und Fanatismus*, in: Ritter, Joachim/ Gründer, Karlfried (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 2*, Basel 1972, Sp. 904-908.

- (D.47) *Von Einem, der davonkam*, in: *Wort und Wahrheit* 26 (1971), 170-173.

1972

- (D.48) *Moral und Gewalt*, in: Riedel, Manfred (Hg.): *Rehabilitierung der praktischen Philosophie, Band 1: Geschichte, Probleme, Aufgaben*, Freiburg/Br. 1972, 215-241.

Wiederabdruck in: *Zur Kritik der politischen Utopie* (= B.1), 77-103.

Wiederabdruck in Auszügen [Abschnitte *Kants Kritik des Widerstandsrechts und Geschichtsphilosophie und Moral*]: *Kants Kritik des Widerstandsrechts*, in: Batscha, Zwi (Hg.): *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie* (= suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 171), Frankfurt/M. 1976, 347-358.

Wiederabdruck in: *Philosophische Essays* (= B.4), 151-184.

Wiederabdruck in: *Grenzen* (= B.6), 160-181.

Französische Übersetzung: *Morale et violence*, in: *Archives de philosophie* 41 (1978), 177-200.

Spanische Übersetzung: *Moral e violència*, in: *Presença filosofica* 11 (1985), 131-145.

Polnische Übersetzung: *Moralność i przemoc*, in: *Granice* (= B.7), 225-257.

- (D.49) *Die Utopie der Herrschaftsfreiheit*, in: *Merkur* 26 (1972) [Heft 8], 735-752.

Wiederabdruck in: Riedel, Manfred (Hg.): *Rehabilitierung der praktischen Philosophie, Band 2*, Freiburg/Br. 1974, 211-233.

Wiederabdruck in: *Zur Kritik der politischen Utopie* (= B.1), 104-126

Japanische Übersetzung in: *Shin Ji Dai*, 1974 [Heft 1].

Serbische Übersetzung: *Utopia drustva bez vlasti*, in: *Jukić* [Sarajevo] 5/6 (1976/77), 90ff.

Polnische Übersetzung: *Utopia wolności od panowania*, in: *Granice* (= B.7), 275-302.

- (D.50) –/ Habermas, Jürgen: *Die Utopie des guten Herrschers. Eine Diskussion*, in: *Merkur* 26 (1972) [Heft 12], 1266-1278.

Wiederabdruck in: *Zur Kritik der politischen Utopie* (= B.1), 127-141.

Polnische Übersetzung: *Utopia dobrego władcy. Dyskusja Jürgena Habermasa z Robertem Spaemannem*, in: *Granice* (= B.7), 303-321.

- (D.51) *Die Frage nach der Bedeutung des Wortes „Gott“*, in: *Internationale katholische Zeitschrift „Communio“* 1 (1972), 54-72.

Wiederabdruck in: Kopperschmidt, Josef (Hg.): *Der fragliche Gott. Fünf Versuche einer Antwort*, Düsseldorf 1973, 45-66.

Wiederabdruck in: *Theologisches Jahrbuch*, Leipzig 1975, 213-229.

Wiederabdruck in: *Einsprüche* (= B.2), 13-35.

Polnische Übersetzung: *Pytanie o znaczenie pojęcia „Bóg“*, in: *Communio* [PL] 1 (1982), 13-33.

- (D.52) [Art.] *Freiheit IV.*, in: Ritter, Joachim/ Gründer, Karlfried (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 2*, Basel 1972, Sp. 1088-1098.

1973

- (D.53) *Von der Polis zur Natur. Die Kontroverse um Rousseaus ersten Discours*, in: *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 47 (1973), 581-597.

Wiederabdruck in: *Rousseau – Bürger ohne Vaterland* (= B.3), 34-56.

- (D.54) *Die Aktualität des Naturrechts*, in: Böckle, Franz/ Böckenförde, Ernst-Wolfgang (Hg.): *Naturrecht in der Kritik*, Mainz 1973, 262-276.

Wiederabdruck in: *Zur Kritik der politischen Utopie* (= B.1), 183-194.

Wiederabdruck in: *Philosophische Essays* (= B.4), 60-79.

- (D.55) [Art.] *Natur*, in: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Band 2 (1973), 956-969.

Wiederabdruck in: *Philosophische Essays* (= B.4), 19-40.

- (D.56) *Mystik und Aufklärung*, in: *Concilium* 9 (1973), 349-355.

Wiederabdruck in: *Einsprüche* (= B.2), 36-50.

Französische Übersetzung: *Mystique et Aufklärung*, in: *Concilium* [Tours] 1973 [Nr. 85], 81-92.

Englische Übersetzung: *Mysticism and enlightenment*, in: Metz, Johann Baptist/ Jossua, Jean-Pierre (Hg.): *Fundamental theology. The crisis of the language of faith* (= *Concilium*, 9), London 1973, 70-83.

- (D.57) *Christliche Religion und Ethik*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 80 (1973), 282-291.

Wiederabdruck in: *Einsprüche* (= B.2), 51-64.

1974

(D.58) *Philosophie als institutionalisierte Naivität*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 81 (1974), 139-142.

(D.59) *Der Verzicht auf Teleologie – Diskussionsbemerkungen*, in: Vente, Rolf E. (Hg.): *Erfahrung und Erfahrungswissenschaft*, Stuttgart 1974, 90-95.

(D.60) *Am Ende der Debatte um § 218 STGB*, in: *Zeitschrift für Rechtspolitik* 7 (1974) [Heft 3], 49-53.

Wiederabdruck in: *Grenzen* (= B.6), 352-360.

(D.61) *Haben Ungeborene ein Recht auf Leben? Replik auf Giselher Rüpke, Persönlichkeitsrecht und Schwangerschaftsunterbrechung*, ZPR 1974, 73ff., in: *Zeitschrift für Rechtspolitik* 7 (1974) [Heft 5], 114-118.

Wiederabdruck in: *Grenzen* (= B.6), 361-367.

Polnische Übersetzung: *Czy nienarodzeni mają prawo do życia?*, in: *Granice* (= B.7), 500-508.

(D.62) *Kein Recht auf Leben? Argumente zur Grundsatzdiskussion um die Reform des § 218* (= Kirche und Gesellschaft, 12), Köln 1974.

Wiederabdruck von (D.54) und (D.55).

Wiederabdruck in: Hoffacker, Paul u.a. (Hg.): *Auf Leben und Tod. Abtreibung in der Diskussion*, Bergisch Gladbach 1985, 71-97. – Erweiterte Fassung in der 5., völlig neu bearbeiteten und erweiterten Auflage Bergisch Gladbach 1991, 114-138.

Spanische Übersetzung: *No existe derecho a la vida? Controversia en torno a la proteccion del niño no nacido*, in: *Persona y bioetica* 2 (1998) [Nr. 3], 1-22.

(D.63) [Art.] *Genius malignus*, in: Ritter, Joachim/ Gründer, Karlfried (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 3*, Basel 1974, Sp. 309-310.

(D.64) [Art.] *Glück. III. Neuzeit*, in: Ritter, Joachim/ Gründer, Karlfried (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 3*, Basel 1974, Sp. 697-707.

- (D.65) [Art.] *Gut, höchstes*, in: Ritter, Joachim/ Gründer, Karlfried (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 3*, Basel 1974, Sp. 973-976.

1975

- (D.66) *Nebenwirkungen als moralisches Problem*, in: *Philosophisches Jahrbuch 82* (1975), 321-335.

Wiederabdruck in: *Zur Kritik der politischen Utopie* (= B.1), 167-182.

Englische Übersetzung: *Side-effects as a moral problem*, in: Christensen, Darrel E. u.a. (Hg.): *Contemporary German philosophy, vol. 2*, Pennsylvania 1983, 138-151.

Französische Übersetzung: *Le problème moral des effets indirects*, in: Neuberger, Marc (Hg.): *La responsabilité. Questions philosophiques* (= Philosophie morale), Paris 1997, 215-229.

Polnische Übersetzung: *Skutki uboczne jako problem moralny*, in: *Granice* (= B.7), 333-352.

- (D.67) *Emanzipation – ein Bildungsziel?*, in: *Merkur 29* (1975) [Heft 320], 11-24.

Wiederabdruck in: Podewils, Clemens (Hg.): *Tendenzwende? Zur geistigen Situation der Bundesrepublik*, Stuttgart 1975, 75-93.

Wiederabdruck in: *Zur Kritik der politischen Utopie* (= B.1), 142-157

Wiederabdruck in: *Grenzen* (= B.6), 476-489.

- (D.68) *Bemerkungen zum Problem der Gleichheit*, in: *Zeitschrift für Politik N.F.* 11 (1975) [Heft 3], 232-237.

Wiederabdruck in: *Zur Kritik der politischen Utopie* (= B.1), 158-166.

Englische Übersetzung: *Remarks and the problem of equality*, in: *Ethics* 87 (1977), 363-369.

Polnische Übersetzung: *Uwagi o problemie równości*, in: *Granice* (= B.7), 322-332.

1976

- (D.69) *Religion und Ethos*, in: Kellner, Erich (Hg.): *Religionslose Gesellschaft* (= Gespräche der Paulus-Gesellschaft, 6), Wien 1976, 89-107.

1977

(D.70) *Einleitung*, in: *Zur Kritik der politischen Utopie* (= B.1), VII-XII.

(D.71) *Vorbemerkungen*, in: *Einsprüche* (= B.2), 7-12.

(D.72) *Über den Sinn des Leidens*, in: *Einsprüche* (= B.2), 116-133.

Spanische Übersetzung: *El sentido del sufrimiento. Distintas actitudes ante el dolor humano*, in: *Humanitas* 37 (2005), 28-38 und 43-47.

(D.73) *Staat und Gesellschaft*, in: Leisner, Walter (Hg.): *Staatsethik* (= *Humanum*, 9), Köln 1977, 40-44.

(D.74) *Überzeugungen in einer hypothetischen Zivilisation*, in: Schatz, Oskar (Hg.): *Abschied von Utopia? Anspruch und Auftrag der Intellektuellen*, Graz 1977, 311-331.

(D.75) *Bildung zwischen Emanzipationsideologie und Leistungsdruck*, in: *Lehren und Lernen – Zeitschrift der Landesstelle für Erziehung und Unterricht* 3 (1977) [Nr. 2], 37-50.

(D.76) *Wovon handelt die Moralthologie? Bemerkungen eines Philosophen*, in: *Internationale katholische Zeitschrift „Communio“* 6 (1977), 289-311.

Wiederabdruck in: *Einsprüche* (= B.2), 65-93.

Niederländische Übersetzung: *Waarover gaat de moraaltheologie?*, in: *Communio* [BL/NL] 2 (1977), 271-294.

Polnische Übersetzung: *Czym zajmuje się teologia moralna? Uwagi filozofa*, in: Teinert, Zbigniew (Hg.): *Poznański Studi Teologiczne* 8 (1998), 131-151.

1978

(D.77) *Philosophie als Lehre vom glücklichen Leben*, in: Bien, Günther (Hg.): *Die Frage nach dem Glück* (= *problemata*, 74), Stuttgart 1978, 1-19.

Leicht gekürzter Wiederabdruck in: Apel, Karl-Otto u.a. (Hg.): *Praktische Philosophie/Ethik. Aktuelle Materialien. Reader zum Funk-Kolleg, Band 1*, Frankfurt/M. 1980, 414-431.

Wiederabdruck in: *Philosophische Essays* (= B.4), 80-103.

(D.78) *Der Streit der Philosophen*, in: Lübbe, Hermann (Hg.): *Wozu Philosophie? Stellungnahmen eines Arbeitskreises*, Berlin 1978, 91-106.

(D.79) *Naturteleologie und Handlung*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 32 (1978), 481-493.

Wiederabdruck in: *Theoria cum Praxi. Zum Verhältnis von Theorie und Praxis im 17. und 18. Jahrhundert. Akten des III. Internationalen Leibnizkongresses Hannover, 12.-17.11.77, Band I: Theorie und Praxis, Politik, Rechts- und Staatsphilosophie*, Wiesbaden 1980, 20-31.

Wiederabdruck in: *Philosophische Essays* (= B.4), 41-59.

Wiederabdruck in: *Grenzen* (= B.6), 37-48.

Serbische Übersetzung: *Teleologija prirode i djelovanje*, in: Jukić [Sarajevo] 8 (1978), 71-83.

Spanische Übersetzung: *Teleología natural y acción*, in: *Anuario Filosófico* [Pamplona] 24 (1991), 273-288.

Wiederabdruck in: *Persona y derecho. Revista de fundamentación de las Instituciones Jurídicas y de Derechos Humanos* (1994), [Nr. 30], 9-26.

Polnische Übersetzung: *Teleologia naturalna i dzialanie*, in: *Granice* (= B.7), 44-61.

(D.80) *Rousseaus „Emile“: Traktat über Erziehung oder Träume eines Visionärs? Zum 200. Todestag von Jean-Jacques Rousseau*, in: *Zeitschrift für Pädagogik* 24 (1978), 823-834.

Wiederabdruck als Nachwort in: Rousseau, Jean-Jacques: *Emile oder Von der Erziehung – Emile und Sophie oder Die Einsamen*, München 1979, 693-710.

Wiederabdruck in: *Rousseau – Bürger ohne Vaterland* (= B.3), 78-97.

(D.81) *Christliche Erziehung in der christlichen Schule*, in: *Marchtaler pädagogische Beiträge* 1 (1978), 11-22.

1979

(D.82) *Zur Ontologie der Begriffe „rechts“ und „links“*, in: Hentig, Hartmut von/ Nitschke, August (Hg.): *Was die Wirklichkeit lehrt. Golo Mann zum 70. Geburtstag*, Frankfurt/M. 1979, 141-152.

Wiederabdruck in: *Grenzen* (= B.6), 260-269.

Englische Übersetzung: *Remarks on the ontology of „right“ and „left“*, in: *Graduate faculty philosophy journal* 10, (1984) [Nr. 1], 89 ff.

Wiederabdruck in: Schürmann, Reiner (Hg.): *The public realm. Essays on discursive types in political philosophy*, New York 1989, 146-153.

Spanische Übersetzung: *Sobre la ontología de „derechas“ e „izquierdas“*, in: *Anuario filosófico* 17 (1984), 78-87.

La ontología de „derecha“ e „izquierda“ in: *Artes y letras el mercurio* [Santiago de Chile], 3. Juli 1988, 10-11.

Polnische Übersetzung: *Ontologia pojęć „prawica“ i „lewica“*, in: *Granice* (= B.7), 451-464.

- (D.83) *Technische Eingriffe in die Natur als Problem der politischen Ethik*, in: *Scheidewege* 9 (1979), 476-497.

Leicht gekürzter Wiederabdruck in: Apel, Karl-Otto u.a. (Hg.): *Praktische Philosophie/ Ethik. Aktuelle Materialien. Reader zum Funk-Kolleg, Band 1*, Frankfurt/M. 1980, 229-247.

Wiederabdruck in: Birnbacher, Dieter (Hg.): *Ökologie und Ethik* (= Reclams Universal-Bibliothek, 9983), Stuttgart 1980, 180-206.

Wiederabdruck in: *Zeitschrift für Sozialökonomie* 19 (1982) [53. Folge], 12-22.

Wiederabdruck in: *Grenzen* (= B.6), 448-466.

- (D.84) *Gut und böse, relativ? Über die Allgemeingültigkeit sittlicher Normen* (= Antwort des Glaubens, 12), Freiburg/Br. 1979. – 2. Auflage 1982.

- (D.85) *Die christliche Religion und das Ende des modernen Bewusstseins. Über einige Schwierigkeiten des Christentums mit dem sogenannten modernen Menschen*, in: *Internationale katholische Zeitschrift „Communio“* 8 (1979), 251-270.

1980

- (D.86) *Einleitung: Bürger ohne Vaterland – Rousseaus Weg von der Polis zur Natur*, in: *Rousseau – Bürger ohne Vaterland* (= B.3), 9-14.

- (D.87) *Über nichtrationale Voraussetzungen des Vernunftgebrauchs*, in: Zöllner, Michael (Hg.): *Aufklärung heute. Bedingungen unserer Freiheit* (= Texte und Thesen), Zürich 1980, 116-127.

- (D.88) *Emanzipation*, in: Greiffenhagen, Martin (Hg.): *Kampf um Wörter? Politische Begriffe im Meinungsstreit* (= Schriftenreihe der Bundeszentrale für politische Bildung, 163), München – Wien 1980, 149-156.

- (D.89) *Christentum und Kernkraft. Ethische Aspekte der Energiepolitik – Ein Beitrag zur Diskussion*, in: *Die politische Meinung* 25 (1980) [Heft 192], 39-46.

Wiederabdruck: *Ethische Aspekte der Energiepolitik*, in: Heintzeler, Wolfgang/ Werhahn, Hermann-Joseph (Hg.): *Energie und Gewissen*, Stuttgart 1981, 31-45.

- (D.90) *Die Existenz des Priesters – eine Provokation in der modernen Welt*, in: *Internationale katholische Zeitschrift „Communio“* 9 (1980), 481-500.

Wiederabdruck als *PWB-Sonderdruck* Nr. 16, Freiburg/Br. o.J.

Niederländische Übersetzung: *Einige aanbevelingen bij de priestero-pleiding*, in: *Communio* [BL/NL] 5 (1980), 429-438.

1981

- (D.91) *Unter welchen Umständen kann man noch von Fortschritt sprechen?*, in: Koslowski, Peter/ Löw, Reinhard/ Kreuzer, Philipp (Hg.): *Fortschritt ohne Maß? Eine Ortsbestimmung der wissenschaftlich-technischen Zivilisation* (= *Civitas-Resultate*, 1), München 1981, 96-112.

Wiederabdruck in Auszügen in: Piper, Klaus (Hg.): *Lust am Denken. Ein Lesebuch aus Philosophie, Natur- und Humanwissenschaften 1947-1981* (= Serie Piper), München 1981, 294-300.

Wiederabdruck in: *Philosophische Essays* (= B.4), 130-150.

- (D.92) *Über die Unmöglichkeit einer universalteleologischen Ethik*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 88 (1981), 70-89.

Wiederabdruck in: *Grenzen* (= B.6), 193-212.

Spanische Übersetzung: *Da impossibilidade de una etica teológica universal*, in: *Presença filosófica* 7 (1981).

Polnische Übersetzung: *O niemożliwości etyki uniwersalnoteologicznej*, in: *Granice* (= B.7), 353-383.

- (D.93) *Humanwissenschaften oder praktische Weisheit? Bemerkungen zur „neuen Moral“ des Pater Andre Guindon*, in: *Studia Moralia* 19/2 (1981), 259-279.

- (D.94) *Laudatio*, in: *L'heritage de Kant. Mélanges philosophiques offerts au P. Marcel Régner*, Paris 1981, 17-23.

1982

- (D.95) *Wer hat wofür Verantwortung? Zum Streit um deontologische oder teleologische Ethik*, in: *Herder-Korrespondenz* 36 (1982) [Heft 7], 345-350; [Heft 8], 403-408.

Wiederabdruck: *Verantwortung*, in: *Persönliche Verantwortung* (= C.1), 11-33.

Wiederabdruck [ergänzt um einige persönliche Bemerkungen]: *Wer hat wofür Verantwortung? Kritische Überlegungen zur Unterscheidung von Gesinnungsethik und Verantwortungsethik*, in: Boverter, Hermann (Hg.): *Thomas-Morus-Gesellschaft. Jahrbuch 1982*, Düsseldorf, 55-73. [Enthält auch: *Zur Verleihung der Thomas-Morus-Medaille 1982 an den Philosophen Robert Spaemann*, 75-77.]

Wiederabdruck: *Gesinnungsethik und Verantwortungsethik*, in: Schmidhuber, Peter M. (Hg.): *Orientierungen für die Politik? Vier philosophische Vorträge*, München, 53-82.

Wiederabdruck in: *Grenzen* (= B.6), 218-237.

Italienische Übersetzung zusammen mit (D.100): *La responsabilità personale e il suo fondamento*, in: *Etica teleologica o etica deontologica? Un dibattito al centro della teologia morale odierna* (= CRIS documenti 49/50), Rom 1983, 5-25. [mit einer Antwort auf die weiteren Beiträge des Bandes: *Chiarimenti & punti fermi: La replica di R. Spaemann*: 51-61.]
 Polnische Übersetzung: *Kto i za co jest odpowiedzialny? Krytyczne spojrzenie na odróżzetyki przekonań etyki odpowiedzialności*, in: *Granice* (= B.7), 392-419.

- (D.96) *Einführung*, in: Koslowski, Peter: *Gesellschaft und Staat*, Stuttgart 1982, XV-XVIII.

1983

- (D.97) *Einleitung*, in: *Philosophische Essays* (= B.4), 3-18.

- (D.98) *Vorwort des Herausgebers*, in: *Der Anonymus d'Outre-Tombe* (= C.9), V-VIII.

Französische Übersetzung: *Préface a: Méditations sur les 22 arcanes majeurs du Tarot*, Paris 21984.

- (D.99) *Die kontroverse Natur der Philosophie*, in: *Philosophische Essays* (= B.4), 104-129.

Wiederabdruck in: Henrich, Dieter (Hg.): *Kant oder Hegel? Über Formen und Begründung der Philosophie. Stuttgarter Hegel-Kongress 1981* (= Veröffentlichungen der Internationalen Hegel-Vereinigung, 12), Stuttgart 1983, 24-41.

Polnische Übersetzung: *Kontrowersyjna natura filozofii*, in: *Ethos* 37 (1997), 36-50.

- (D.100) *Nochmals: deontologische oder theologische Moralbegründung? Eine Replik*, in: *Herder-Korrespondenz* 37 (1983) [Heft 2], 79-84.

Wiederabdruck in: *Grenzen* (= B.6), 238-248.

Italienische Übersetzung zusammen mit (D.95): *La responsabilità personale e il suo fondamento*, in: *Etica teleologica o etica deontologica? Un dibattito al centro della teologia morale odierna* (= CRIS documenti 49/50), Rom 1983, 5-25. [mit einer Antwort auf die weiteren Beiträge des Bandes: *Chiarimenti & punti fermi: La replica di R. Spaemann*: 51-61.]

Polnische Übersetzung: *Teleologiczne i deontologiczne uzasadnienie moralności*, in: *Granice* (= B.7), 420-434.

- (D.101) *Aus der Laudatio zum 80. Geburtstag von Hans Jonas*, in: *Scheidewege* 13 (1983/84), 103-105.

- (D.102) *Zwei Psalmenmeditationen*, in: Bours, Johannes (Hg.): *Das Fischernetz Gottes*, Freiburg/Br. 1983, 69-85.

1984

- (D.103) Koslowski, Peter/ Löw, Reinhard: *Einleitung*, in: *Evolutionstheorie und menschliches Selbstverständnis* (= C.3), 1-5.

- (D.104) *Sein und Gewordensein. Was erklärt die Evolutionstheorie?*, in: *Evolutionstheorie und menschliches Selbstverständnis* (= C.3), 73-98.

Wiederabdruck in: *Das Natürliche und das Vernünftige* (= B.5), 43-76.

Wiederabdruck in: *Philosophische Essays. Erweiterte Ausgabe* 1993 (= B.4), 185-204.

- (D.105) *Rationalität als „Kulturelles Erbe“*, in: *Scheidewege* 14 (1984/85), 307-313.

Wiederabdruck: (D.112) *Das Erbe Griechenlands: Rationalität – Statement*, in: Lobkowicz, Nikolaus (Hg.): *Das Europäische Erbe und seine christliche Zukunft* (= Kongreßbericht der Hanns Martin Schleyer-Stiftung, 16), Köln 1985, 105-111.

- (D.106) –/ Skirbekk, Gunnar: *Die technologische und ökologische Krisenerfahrung als Herausforderung an die praktische Vernunft*, in: Apel, Kurt-Otto u.a. (Hg.): *Funk-Kolleg Praktische Philosophie/ Ethik: Dialoge, Band 1*, Frankfurt/M. 1984, 402-421.

- (D.107) *Die technologische und ökologische Krisenerfahrung als Herausforderung an die praktische Vernunft* [= 15. Kollegstunde], in: Apel, Kurt Otto u.a. (Hg.): *Funkkolleg Praktische Philosophie/ Ethik. Studentexte 2*, Weinheim – Basel 1984, 470-492.
- (D.108) *Das Verhältnis des Menschen zu dem, was nicht von ihm abhängt* [= 27. Kollegstunde], in: Apel, Kurt Otto u.a. (Hg.): *Funkkolleg Praktische Philosophie/ Ethik. Studentexte 3*, Weinheim – Basel 1984, 889-906.
- (D.109) *Die Dialektik des Wohlbefindens* [= 29. Kollegstunde], in: Apel, Kurt Otto u.a. (Hg.): *Funkkolleg Praktische Philosophie/ Ethik. Studentexte 3*, Weinheim – Basel 1984, 935-958.
- (D.110) *Tierschutz und Menschenwürde*, in: Händel, Ursula M. (Hg.): *Tierschutz – Testfall unserer Menschlichkeit*, Frankfurt/ M. 1984, 71-81.
- Wiederabdruck in: *Grenzen* (= B.6), 467-476.
- Polnische Übersetzung: *Ochrona zwierząt i godność człowieka*, in: *Granice* (= B.7), 526-538.
- (D.111) *Gesetz und Freiheit im ärztlichen Handeln*, in: *Langenbecks Archiv für Chirurgie, Band 364: Verhandlungen der Deutschen Gesellschaft für Chirurgie, 101. Tagung vom 25. bis 28. April 1984*, Berlin – Heidelberg – New York – Tokio 1984, 22-27.
- (D.112) *Christliche Hoffnung und weltliche Hoffnungsideologien*, in: Zentralkomitee der Deutschen Katholiken/ Czarkowski, Hans (Hg.): *Dem Leben trauen, weil Gott es mit uns lebt. 88. Deutscher Katholikentag vom 4. bis 8. Juli 1984. Dokumentation*, Paderborn 1984, 214-227.
- Wiederabdruck in: *Internationale katholische Zeitschrift „Communio“* 17 (1988), 166-178.
- Wiederabdruck in Auszügen: *Die Christen hoffen anders*, in: *Die Furche* 16 (1988), 6.
- (D.113) [Art.] *Moral, provisorische*, in: Ritter, Joachim/ Gründer, Karlfried (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 6*, Basel 1984, Sp. 172-174.

1985

- (D.114) *Über den Begriff einer Natur des Menschen*, in: Michalski, Krzysztotf (Hg.): *Der Mensch in den modernen Wissenschaften* (= Castel Gandolfo-Gespräche [1]), Stuttgart 1985, 100-116.

Wiederabdruck in: *Das Natürliche und das Vernünftige* (= B.5), 13-42.

Polnische Übersetzung: *O pojęciu natury ludzkiej*, in: Michalski, Krzysztotf (Hg.): *Człowiek w nauce współczesnej*, Paris 1988, 127-145.

Ungarische Übersetzung: *Az emberi természet fogalmáról*, in: Michalski, Krzysztotf (Hg.): *A modern tudományok*, Budapest 1988, 129-149.

Tschechische Übersetzung in: Michalski, Krzysztotf (Hg.): *Človek v moderních vedách*, Prag 1992.

Serbokroatische Übersetzung in: Michalski, Krzysztotf (Hg.): *Covek u modernim naukama*, Novi Sad 1986.

- (D.115) *Über den Begriff der Menschenwürde*, in: *Scheidewege* 15 (1985/86), 20-36.

Wiederabdruck in: *Menschenrechte und Menschenwürde* (= C.3), 295-313.

Wiederabdruck in: *Das Natürliche und das Vernünftige* (= B.5), 77-106.

Wiederabdruck in: *Grenzen* (= B.6), 107-122.

Spanische Übersetzung: *Sobre el concepto de dignidad humana*, in: *Persona y derecho. Revista de fundamentación de las Instituciones Jurídicas y de Derechos Humanos* 19 (1988), 13-33.

Polnische Übersetzung: *O pojęciu godności człowieka*, in: *Granice* (= B.7), 147-168.

- (D.116) *Funktionale Religionsbegründung und Religion*, in: Koslowski, Peter (Hg.): *Die religiöse Dimension der Gesellschaft. Religion und ihre Theorien* (= Civitas-Resultate, 8), Tübingen 1985, 9-25.

Wiederabdruck in: *Philosophische Essays. Erweiterte Ausgabe* 1993 (= B.4), 208-231.

Wiederabdruck in: *Das unsterbliche Gerücht* (= B.8), 92-120.

- (D.117) *Der Spiritualismus der wissenschaftlichen Zivilisation und die Leibhaftigkeit des Menschen*, in: *Schwarz auf Weiß, Informationen und Berichte der Künstler-Union Köln* 17/2 (1985), 13-22.

- (D.118) *Einführung*, in: Kriele, Martin (Hg.): *Valentin Tomberg: Lazarus, komm heraus. Vier Schriften von Valentin Tomberg*, Basel 1985 (= Sammlung Überlieferung und Weisheit), 11-15.

1986

(D.119) *Einführung*, in: *Evolutionismus und Christentum* (= C.4), 1-5.

(D.120) *Das Natürliche und das Vernünftige*, in: *Scheidewege* 16 (1986/87), 1-15.

Wiederabdruck in: Schwemmer, Oswald (Hg.): *Über Natur. Philosophische Beiträge zum Naturverständnis*, Frankfurt/M. 1987, 149-164.

Wiederabdruck in: *Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg* (Hg.): *Zukunft der Wissenschaften. Vorträge im Sommersemester 1986*, Heidelberg 1986.

Wiederabdruck in: *Das Natürliche und das Vernünftige* (= B.5), 109-135.

Wiederabdruck in: *Grenzen* (= B.6), 123-136.

Polnische Übersetzung: *To, co naturalne, i to, co rozumne*, in: *Granice* (= B.7), 169-189.

(D.121) *Welche Erfahrungen lehren uns die Welt verstehen? Bemerkungen zum Paradigma von Whiteheads Kosmologie*, in: Rapp, Friedrich/ Wiehl, Reiner (Hg.): *Whiteheads Metaphysik der Kreativität*, Freiburg/Br. 1986, 169-181.

Englische Übersetzung: *Which experiences teach us to understand the world? Observations on the paradigm of Whitehead's cosmology*, in: Rapp, Friedrich/ Wiehl, Reiner (Hg.): *Whitehead's metaphysics of creativity*, Albany, N.Y. 1990, 152-164.

(D.122) *Religion und „Tatsachenwahrheit“*, in: Oelmüller, Willi (Hg.): *Kolloquium zur Gegenwartsphilosophie. Band 2: Wahrheitsansprüche der Religionen heute*, München 1986, 225-270.

Wiederabdruck in: *Das unsterbliche Gerücht* (= B.8), 166-184.

(D.123) *Die christliche Sicht des Leidens*, in: Oelmüller, Willi (Hg.): *Kolloquium: Religion und Philosophie, Band 3*, Paderborn 1986, 104-110.

Wiederabdruck in: *Das unsterbliche Gerücht* (= B.8), 212-224.

1987

(D.124) *Vorwort*, in: *Das Natürliche und das Vernünftige* (= B.5), 7-9.

(D.125) *Einleitung: Was ist philosophische Ethik?*, in: *Ethik-Lesebuch* (= C.5), 9-23.

Wiederabdruck: *Was ist philosophische Ethik*, in: *Grenzen* (= B.6), 15-26.

Polnische Übersetzung: *Czym jest etyka filozoficzna?*, in: *Granice* (= B.7), 13-27.

(D.126) –/ Böckenförde, Ernst-Wolfgang: *Vorwort*, in: *Menschenrechte und Menschenwürde* (= C.6), 9-10.

(D.127) *Die Bedeutung des „sum“ im „cogito sum“*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 41 (1987), 373-382.

Französische Übersetzung: *Le „sum“ dans le „cogito sum“*, in: Grimaldi, Nicolas/ Marion, Jean-Luc (Hg.): *Le Discours et sa méthode. Colloque pour le 350e anniversaire du „Discours de la méthode“* (= Épiméthée), Paris 1987, 271-283.

(D.128) *Leibniz' Begriff der möglichen Welten*, in: Schubert, Venanz (Hg.): *Rationalität und Sentiment. Das Zeitalter Johann Sebastian Bachs und Georg Friedrich Händels. Eine Ringvorlesung der Universität München* (= Wissenschaft und Philosophie, 5), St. Ottilien 1987, 7-35.

(D.129) *Eine materialistische Erklärung des Gegensatzes von Idealismus und Materialismus? Kritik an der Selektion/ Die Leistungsgrenzen der evolutionären Erkenntnistheorie/ Literatur*, in: Riedel, Rupert/ Wuketits, Franz M. (Hg.): *Die evolutionäre Erkenntnistheorie. Bedingungen – Lösungen – Kontroversen*, Hamburg 1987, 178-183.

(D.130) *Ende der Modernität?*, in: *Moderne oder Postmoderne?* (= C.7), 19-40.

Wiederabdruck in: *Philosophische Essays. Erweiterte Ausgabe* 1993 (= B.4), 232-260.

Spanische Übersetzung: *El final de la modernidad*, in: Spang, Kurt/ Alvira, Rafael (Hg.): *Humanidades para el siglo XXI*, Navarra 2006, 101-124.

Wiederabdruck: *El final de la modernidad* (= Els papers de l'abat, 4), Barcelona – Madrid 2007.

(D.131) *Universalismo e eurocentrismo?* in: *Il nuovo Areopago* 6 (1987), 5-13.

Deutsch: *Universalismus oder Eurozentrismus*, in: Michalski, Krzysztof (Hg.): *Europa und die Folgen* (= Castelgandolfo-Gespräche [3]), Stuttgart 1988, 313-322.

Wiederabdruck in: *Universalismus oder Eurozentrismus*, in: *Merkur* 42 (1988) [Nr. 474], 706-712.

Spanische Übersetzung: *Universalismo e eurocentrismo. La universalidad de los derechos humanos*, in: *Anuario Filosófico* 23 (1990), 113-122.

Polnische Übersetzung: *Uniwersalizm czy europocentryzm*, in: Michalski, Krzysztof (Hg.): *Europa i co z tego wynika*, Warschau 1990.

- (D.132) *Erziehung zur Wirklichkeit. Rede zum Jubiläum eines Kinderhauses*, in: *Scheidewege* 17 (1987/88), 136-146.

Wiederabdruck in: *Grenzen* (= B.6), 503-512.

- (D.133) *Laudatio*, in: Börsenverein des Deutschen Buchhandels (Hg.): *Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 1987: Hans Jonas. Ansprachen aus Anlaß der Verleihung*, Frankfurt/M. 1987, 19-32.

Italienische Übersetzung: *L'empietà dell'ottimismo utopico*, in: *Revista di teologia morale* 77 (1988), 15-24.

Spanische Übersetzung: *Una etica contra la ciencia ficción*, in: *Nuestro Tiempo. Rivista mensual de cuestiones actuales* 75 (1988) [Nr. 407], 68-79.

- (D.134) *Kommentar*, in: *Die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens. Zu ethischen Fragen der Biomedizin. Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre*, Freiburg/Br. – Basel – Wien 1987, 67-95.

Spanische Übersetzung: *La inviolabilidad de la vida humana*, in: *Anuario filosófico* 27 (1994) [Nr. 1], 69-88.

- (D.135) [Art.] *Kausalität*, in: Seiffert, Helmut/ Radnitzky, Gerard (Hg.): *Handlexikon zur Wissenschaftstheorie*, München 1987, 160-164.

- (D.136) [Art.] *Teleologie*, in: Seiffert, Helmut/ Radnitzky, Gerard (Hg.): *Handlexikon zur Wissenschaftstheorie*, München 1987, 366-368.

1988

- (D.137) *Teleologie und Teleonomie*, in: Henrich, Dieter/ Horstmann, Rolf-Peter (Hg.): *Metaphysik nach Kant? Stuttgarter Hegel-Kongreß 1987*, Stuttgart 1988, 545-556.

Wiederabdruck als 9. Kapitel in der 3. erweiterten Neuausgabe von *Die Frage Wozu?*, 300-310, bzw. *Natürliche Ziele*, 249-258 (= A.3).

Französische Übersetzung: *Téléologie et téléonomie*, in: Bastit, Michel/Wunenburger, Jean-Jacques: *La finalité en question. Philosophie et sciences contemporaines. Actes du colloque de Dijon, 25-27 mars 1999* (= *Conversciences*), Paris – Montréal 2000, 365-378.

(D.138) *Das Glück des Menschen und seine Verantwortung für die Natur – Aspekte einer angewandten Ethik* (Fern-Universität Gesamthochschule Hagen) Hagen 1988. – 9. Auflage 2007.

(D.139) *Disziplin und das Problem der sekundären Tugenden*, in: *Scheidewege* 18 (1988/89), 80-91.

Wiederabdruck in: *Grenzen* (= B.6), 249-260.

Polnische Übersetzung: *Dyscyplina i problem cnót wtórnych*, in: *Granice* (= B.7), 435-450.

(D.140) *Evolution – Wissenschaft oder Weltanschauung?*, in: *Internationale katholische Zeitschrift „Communio“* 17 (1988), 251-262.

Polnische Übersetzung: *Filozoficzne problemy ewolucjonizmu*, in: *Kolekcja Communio 4: Kosmos i człowiek*, Posen 1989.

(D.141) *Verantwortung für die Ungeborenen*, in: *Schriftenreihe der Juristen-Vereinigung Lebensrecht e. V. zu Köln* 5 (1988), 13-30.

Wiederabdruck mit zusätzlichem Diskussionsbeitrag in: *Theologisches* 18 (1988), 592-603.

Wiederabdruck in Auszügen in: *Das aktuelle Kulturmagazin* 91 (1991) [Nr. 7], 36ff.

Wiederabdruck in: *Grenzen* (= B.6), 367-382.

1989

(D.142) *Bemerkungen über das Verhältnis von Zeit und Freiheit bei Boethius und Kant*, in: Marquard, Odo u.a. (Hg.): *Disiecta Membra* (= Festschrift für Karlfried Gründer zum 60. Geburtstag), Basel 1989, 20-24.

(D.143) *On the concept of life*, in: *Zen-Buddhism today* 7 (1989), 77-83.

Deutsche, leicht erweiterte Übersetzung: *Zum Begriff des Lebens*, in: Kockert, Götz/Möller, H.-J. (Hg.): *Sichtweisen der Psychiatrie*, München u.a. 1994, 84-88.

(D.144) *Zur Einführung: Philosophiegeschichte nach Martin Heidegger*, in: Buchheim, Thomas (Hg.): *Destruktion und Übersetzung. Zu den Aufgaben von Philosophiegeschichte nach Martin Heidegger*, Weinheim 1989, 1-6.

1990

(D.145) *Ars longa vita brevis*, in: *Expertenwissen und Politik* (= C.9), 15-26.

(D.146) *Niklas Luhmanns Herausforderung der Philosophie. Laudatio von Robert Spaemann* in: Luhmann, Niklas: *Paradigm lost. Über die ethische Reflexion der Moral* (= suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 797), Frankfurt/M. 1990. – 3. Auflage 1996. – Nachdruck 2001, 47-73.

Italienische Übersetzung: *La sfida di Luhmann alla filosofia*, in: Luhmann, Niklas: *Il paradigma perduto. La riflessione etica sulla morale. Trad. e cura di Federico Dal Bo* (= Biblioteca philosophica), Ferrara 2003.

(D.147) *Sind alle Menschen Personen?*, in: *Internationale katholische Zeitschrift „Communio“* 19 (1990), 108-114.

Wiederabdruck in: Löw, Reinhard (Hg.): *Bioethik*, Köln 1990, 48-58.

Niederländische Übersetzung: *Zijn alle mensen personen?*, in: *Communio* [BL/NL] 15 (1990), 257-263.

Spanische Übersetzung: *¿Todos los hombres son personas?*, in: Löw, Reinhard (Hg.): *Bioética: Consideraciones filosófico-teológicas sobre un tema actual*, Madrid 1992, 67-76.

Wiederabdruck: *¿Son todos los hombres personas?*, in: *Cuadernos de bioética* 3 (1997) [Nr. 31], 1027-1033.

(D.148) *Einleitung*, in: Müller, Gotthold (Hg.): *Struktur und Freiheit. Festschrift für Hans-Eduard Hengstenberg*, Würzburg 1990, 11-12.

(D.149) *Einleitung*, in: Thomas von Aquin: *Über die Sittlichkeit der Handlung. Summa theologiae I-II q. 18-21. Lateinisch-Deutsch. Übersetzt, kommentiert und hrsg. von Rolf Schönberger* (= Acta Humaniora), Weinheim 1990, VII-XVI. – Wiederabdruck: Thomas von Aquin: *Über sittliches Handeln* (= Reclams Universal-Bibliothek, 18162), Stuttgart 2001, 7-18.

(D.150) *Geleitwort*, in: Bastian, Till (Hg.): *Denken – Schreiben – Töten. Zur neuen „Euthanasie“-Diskussion und zur Philosophie Peter Singers* (= Edition Universitas), Stuttgart 1990, 7-8.

(D.151) *Vorwort*, in: Emrich, Hinderk M.: *Psychiatrische Anthropologie. Therapeutische Bedeutung von Phantasiesystemen. Wirklichkeitsrelativismus und Sinnfrage* (= Leben lernen, 71), München 1990, 11-12.

1991

- (D.152) *Christliche Verantwortungsethik*, in: Gründel, Johannes (Hg.): *Leben aus christlicher Verantwortung. Ein Grundkurs der Moral. 1. Grundlegungen* (= Schriften der Katholischen Akademie in Bayern), Düsseldorf 1991, 113-133.

Wiederabdruck in Auszügen: *Verantwortung als ethischer Grundbegriff*, in: *Grenzen* (= B.6), 212-217.

Englische Übersetzung: *Conscience and responsibility in Christian ethics*, in: Haas, John (Hg.): *Crisis of conscience*, New York 1996, 111-134.
 Italienische Übersetzung: *Etica cristiana della responsabilità*, in: Borgonovo, Graziano (Hg.): *La coscienza. Conferenza internazionale patrocinata dallo „Wetherfield Institute“ di New York, Orvieto, 27-28 maggio 1994*, Vatikan 1996, 77-105.

Polnische Übersetzung des Wiederabdrucks in Auszügen: *Odpowiedzialność jako podstawowe pojęcie etyczne*, in: *Granice* (= B.7), 384-391.

- (D.153) *La naturaleza como instancia de apelación moral*, in: Domínguez, Alvira/ Sison, Alejo José G. (Hg.): *El hombre. Inmanencia y trascendencia, vol. 1* (= XXV Reuniones filosóficas), Pamplona 1991, 49-67.

Wiederabdruck in: Massini Correas, Carlos Ignacio (Hg.): *El iusnaturalismo actual*, Buenos Aires 1996, 347-364.

- (D.154) *Mensch und Natur. Zur Eröffnung des Museums „Mensch und Natur“ in München*, in: *Scheidewege* 21 (1991/92), 121-128.

- (D.155) *Die Herausforderung des ärztlichen Berufsethos durch die medizinische Wissenschaft*, in: *Medizinische Klinik* 86 (1991), 595-600.

Wiederabdruck in: *Scheidewege* 22 (1992/93), 82-97.

Erweiterter Wiederabdruck: *Medizinischer Fortschritt und ärztliches Berufsethos*, in: Bistum Essen (Hg.): *Genetisch machbar, ethisch vertretbar: Referate des dreißigsten Ärztetages im Bistum Essen* (= Schriften des Ärztetages im Bistum Essen, 20), Nettetal 1999, 39-67.

Erweiterter Wiederabdruck in: *Grenzen* (= B.6), 336-352.

Erweiterter Wiederabdruck in: Mancino-Cremer, Letizia/ Borchmeyer, Dieter (Hg.): *Homunculus: Der Mensch aus der Phirole; Symposium der Goethe-Gesellschaft Heidelberg* (= GegenSatz, 6), Neckargemünd u.a. 2003, 251-275.

Polnische Übersetzung: *Nauki medyczne jako wyzwanie dla etosu lekarza*, in: *Granice* (= B.7), 478-499.

- (D.156) *Über einige Schwierigkeiten mit der Erbsündenlehre*, in: *Zur kirchlichen Erbsündenlehre* (= C.7), 37-66.

Wiederabdruck in: *Das unsterbliche Gerücht* (= B.8), 185-211.

Polnische Übersetzung in: *Grzech pierworodny w nauczaniu Kościoła. Głos psychologa, filozofa, teologa*. Przel. Juliusz Zychowicz, Posen 1997.

1992

- (D.157) *Die Unvollendbarkeit der Entfinalisierung*, in: Follon, Jacques/ McEvoy, James (Hg.): *Finalité et intentionnalité. Doctrine thomiste et perspectives modernes. Actes du colloque de Louvain-la-Neuve et Louvain, 21-23 mai 1990* (= Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 35), Paris – Leuven 1992, 305-324.

Italienische Übersetzung: *L'incompiutezza della definalizzazione. Si può fare a meno del finalismo?*, in: *Rivista di filosofia neo-scolastica* 96 (2004), 739-757.

- (D.158) *Die Bedeutung des Natürlichen im Recht*, in: Röttgers, Kurt/Lübbe, Weyma/ Saß, Hans-Martin (Hg.): *Politik und Kultur nach der Aufklärung. Festschrift Hermann Lübbe zum 65. Geburtstag*, Basel 1992, 26-35.

Wiederabdruck in: Ballestrem, Karl Graf (Hg.): *Naturrecht und Politik* (= Philosophische Schriften, 8), Berlin 1993, 113-122.

Wiederabdruck in: *Grenzen* (= B.6), 137-145.

Wiederabdruck in: *Persona y derecho. Revista de fundamentación de las Instituciones Jurídicas y de Derechos Humanos* 29 (1993), 33-46.

Polnische Übersetzung: *Znaczenie tego, co naturalne w prawie*, in: *Granice* (= B.7), 190-202.

- (D.159) *Transformationen des Sündenfallmythos*, in: Oelmüller, Willi (Hg.): *Worüber man nicht schweigen kann. Neue Diskussionen zur Theodizeefrage*, München 1992. – Gekürzte und überarbeitete Sonderausgabe 1994, 15-24.

- (D.160) –/ Reiter, Johannes: *Der Beratungsschein aus kirchlicher Hand? Eine Kontroverse*, in: *Internationale katholische Zeitschrift „Communio“* 21 (1992), 157-166.

Stark gekürzter Wiederabdruck: *Ist die Ausstellung des Beratungsscheins eine „formelle Mitwirkung“ bei der Abtreibung?* in: *Grenzen* (= B.6), 401-406.

- (D.161) *Was heißt „Fortschritt“? Ein Essay und ein Interview. Im Auftrag der Christkönigsjugend hg. von Michael Ehrhardt. Mit einem Nachwort von Engelbert Recktenwald (= Schriftenreihe der Christkönigsjugend, 2), Herne 1992.*

Wiederabdruck in: *Rundbrief Pro Missa Tridentina* 3 (1992) [Heft 2], 3-5.

1993

- (D.162) *Zum Sinn des Ethikunterrichts in der Schule, in: Huber, Herbert (Hg.): Sittliche Bildung. Ethik in Erziehung und Unterricht, Asendorf 1993, 349-362.*

Wiederabdruck in: *Grenzen* (= B.6), 516-525.

- (D.163) *Die kostbare Perle und der banale Nihilismus, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Christentum und Kultur in Europa. Gedächtnis – Bewußtsein – Erinnerung. Akten des prä-synodalen Symposiums. Vatikan, 28. bis 31. Oktober 1991 (= Stimmen der Weltkirche, 33), Bonn 1993, 39-45.*

Wiederabdruck: *Die europäische Kultur und der banale Nihilismus oder: Die Einheit von Mythos, Kult und Ethos, in: Umkehr* 1 (1993), 3-9.

Französische Übersetzung: *La perle précieuse et le nihilisme banal, in: Catholica* [Paris] 6 (1992) [Nr. 33].

Spanische Übersetzung: *La unidad de „mithos“, culto e „ethos“ como fundamento de la cultura, in: Boppard, Paul u.a. (Hg.): Cristianismo y cultura en Europa, Madrid 1992, 31-39.*

Wiederabdruck: *La cultura europea y el nihilismo banal, o la unidad de mito, culto y ética, in: Ética, política y cristianismo* (= B.9).

- (D.164) *Christliche Meditation über den 45. Psalm, in: Dissell, Benedikt (Hg.): Esse in verbo. Festschrift für Heinrich Reinhardt zur Priesterweihe und Primiz, Kisslegg 1993, 122-129.*

1994

- (D.165) *„Die Zweideutigkeit des Glücks“, in: Zweckmäßigkeit und menschliches Glück (= C.11), 15-34.*

Spanische Übersetzung: *El doble sentido de la felicidad. Tener suerte y ser feliz, in: Ética, política y cristianismo* (= B.9)

- (D.166) *Ist der Mensch ein Anthropomorphismus?, in: Zweckmäßigkeit und menschliches Glück (= C.11), 35-55.*

(D.167) *Liberalismus und Fundamentalismus. Podiumsgespräch zwischen Robert Spaemann, Wolfgang Welsch und Walter Ch. Zimmerli*, in: *Zweckmäßigkeit und menschliches Glück* (= C.11), 57-112.

(D.168) *Wer ist ein gebildeter Mensch? Aus einer Promotionsrede*, in: *Scheidewege* 24 (1994/95), 34-37.

Wiederabdruck in: *Grenzen* (= B.6), 513-516.

Polnische Übersetzung: *Kim jest człowiek wykształcony? Z mowy promocyjnej*, in: *Granice* (= B.7), 539-543.

(D.169) *Wer ist ein Fundamentalist?*, in: *Rundbrief Pro Missa Tridentina* 5 (1994), [Heft 5], 3-6.

(D.170) *Pro Missa Tridentina und die Priesterbruderschaft St. Petrus*, in: *Rundbrief Pro Missa Tridentina* 5 (1994) [Heft 6], 10-13.

(D.171) *Die Präsenz des klassischen römischen Ritus in der Katholischen Kirche. Ihre Bedeutung und ihre Zukunft*, in: *Rundbrief Pro Missa Tridentina* 5 (1994) [Heft 7], 3-23.

Wiederabdruck in: Muschalek, Georg (Hg.): *Der Widerstand gegen die Alte Messe* (= Bild und Gleichnis, 10), Denkdorf 2007, 13-48.

1995

(D.172) *Religiöse Identität*, in: Michalski, Krzysztof (Hg.): *Identität im Wandel* (= Castalgandolfo-Gespräche, 6), Stuttgart 1995, 61-78.

Wiederabdruck in: *Das unsterbliche Gerücht* (= B.8), 121-149.

Polnische Übersetzung: *Tożsamość religijna*, in: Michalski, Krzysztof (Hg.): *Tożsamosc w czasach zmiany*, Krakau 1995, 57-72.

(D.173) *Aufhalter und letztes Gefecht*, in: Figal, Günter u.a. (Hg.): *Magie der Heiterkeit. Ernst Jünger zum Hundertsten*, Stuttgart 1995, 41-58.

Wiederabdruck in: Stierle, Karlheinz/ Warning, Rainer (Hg.): *Das Ende. Figuren einer Denkform* (= Poetik und Hermeneutik, 16), München 1996, 564-577.

Wiederabdruck in: Michalski, Krzysztof (Hg.): *Am Ende des Millenniums. Zeit und Modernitäten* (= Castalgandolfo-Gespräche, 8), Stuttgart 2000, 86-106.

Polnische Übersetzung in: Michalski, Krzysztof (Hg.): *Koniec Tysiąclecia*, Krakau – Warschau 2000.

- (D.174) *Christentum und Philosophie der Neuzeit* in: Fechttrup, Hermann/ Schulze, Friedbert/ Sternberg, Thomas (Hg.): *Aufklärung durch Tradition. Symposium der Josef-Pieper-Stiftung zum 90. Geburtstag von Josef Pieper* (= Dokumentationen der Josef-Pieper-Stiftung, 1), Münster 1995, 123-138.

Wiederabdruck in: *Das unsterbliche Gerücht* (= B.8), 65-91.

Polnische Übersetzung: *Chrześnstwo i filozofia w nowożytności*, in: *Ethos* 45/46 (1999).

- (D.175) *Einleitende Bemerkungen zum Opferbegriff*, in: Schenk, Richard (Hg.): *Zur Theorie des Opfers. Ein interdisziplinäres Gespräch* (= Collegium Philosophicum, 1), Stuttgart-Bad Cannstatt 1995 11-24.

1996

- (D.176) *Ähnlichkeit*, in: *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 50 (1996), 286-290.

- (D.177) *Sittliche Normen und Rechtsordnung*, in: Marré, Heiner/ Schümmelfeder, Dieter/ Kämper, Burkhard (Hg.): *Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche* (30), Münster 1996, 5-16 [Leitsätze zum Vortrag, 17; Diskussionsbeiträge, 18-37].

Spanische Übersetzung: *Normas morales y orden jurídico*, in: *Persona y derecho. Revista de fundamentación de las Instituciones Jurídicas y de Derechos Humanos* 42 (2000), 109-130.

- (D.178) *Is every human being a person?*, in: *The Thomist* 60 (1996), 463-474.

Spanische Übersetzung: *¿Es todo ser humano una persona?*, in: *Persona y derecho. Revista de fundamentación de las Instituciones Jurídicas y de Derechos Humanos* 37 (1997), 9-24.

- (D.179) *Weltethos als „Projekt“*, in: *Merkur* 50 (1996), 893-904.

Wiederabdruck in: *Grenzen* (= C.6), 525-538.

Spanische Übersetzung: *La ética mundial como „proyecto“*, in: *Nueva Revista* 50 (1997), 29-47.

- (D.180) *Ist eine nicht-missionarische Praxis universalistischer Religionen möglich?*, in: Ballestrem, Karl Graf/ Ottmann, Henning (Hg.): *Theorie und Praxis. Festschrift für Nikolaus Lobkowicz*, Berlin 1996, 41-48.

Wiederabdruck: *Sollten universalistische Religionen auf Mission verzichten?*, in: Kallscheuer, Otto (Hg.): *Das Europa der Religionen*, Frankfurt/M. 1996, 277-289.

Wiederabdruck: *Sollten universalistische Religionen auf Mission verzichten?*, in: *Das unsterbliche Gerücht* (= B.8), 150-165.

- (D.181) *Die Präsenz der Tradition stärken*, in: *Rundbrief Pro Missa Tridentina* 7 (1996) [Heft 10], 18.

- (D.182) *Der Psalm Iudica*, in: *Rundbrief Pro Missa Tridentina* 7 (1996) [Heft 11], 31-34.

- (D.183) *Über die Hierarchie der Wahrheiten*, in: *Rundbrief Pro Missa Tridentina* 7 (1996) [Heft 12], 3-6.

1997

- (D.184) *Gottesbeweise nach Nietzsche*, in: Stamm, Martin (Hg.): *Philosophie in synthetischer Absicht/Synthesis in mind*, Stuttgart 1997, 527-538.

Wiederabdruck in: Nagl, Ludwig (Hg.) *Religion nach der Religionskritik* (= Wiener Reihe, 12), Wien – München – Berlin 2003, 111-122.

Wiederabdruck in: *Das unsterbliche Gerücht* (= B.8), 37-53.

- (D.185) *Die Philosophenkönige (Platon, Politeia 573b-504a)*, in: Höffe, Otfried (Hg.): *Platon, Politeia* (= Klassiker auslegen, 7), Berlin 1997, 161-177.

- (D.186) *Der innere Widerspruch der Aufklärung. Diskussionsbemerkung*, in: Michalski, Krzysztof (Hg.): *Aufklärung heute* (= Castelgandolfo-Gespräche, 7), Stuttgart 1997, 231-235.

Polnische Übersetzung in: Michalski, Krzysztof (Hg.): *Oświecenie dzisiaj*, Krakau – Warschau 1999.

- (D.187) *Es gibt kein gutes Töten*, in: Fuchs, Thomas/ Spaemann, Robert (Hg.): *Töten oder sterben lassen? Worum es in der Euthanasiedebatte geht* (= Herder-Spektrum, 4571), Freiburg/Br. u.a. 1997, 12-30.

Wiederabdruck in: *Grenzen* (= C.6), 428-440.

Leicht geänderter Wiederabdruck in: Beckmann, Rainer/ Lühr, Mechthild/ Schätzle, Julia (Hg.): *Sterben in Würde. Beiträge zur Debatte über Sterbehilfe*, Krefeld 2004, 103-117.

Polnische Übersetzung: *Nie istnieje dobre zabijanie*, in: *Granice* (= B.7), 509-525.

- (D.188) *Christliche Spiritualität und pluralistische Normalität*, in: *Internationale katholische Zeitschrift „Communio“* 26 (1997), 163-170.

Französische Übersetzung: *Spiritualité chrétienne et normalité pluraliste*, in: *Catholica* [Paris] 11 (1997) [Nr. 57].

- (D.189) *Ist ein opferloses Christentum möglich?*, in: *Rundbrief Pro Missa Tridentina* 8 (1997) [Heft 14], 18-25.

Wiederabdruck in: Laienvereinigung für den klassischen römischen Ritus der Katholischen Kirche (Hg.): *Altar und Opfer. Die Vorträge des 3. internationalen Kolloquiums: Geschichtliche, kanonische und theologische Arbeiten über die römisch-katholische Liturgie*. Poissy, Frankreich – Oktober 1997, Berlin 1998, 8-16.

- (D.190) *Liturgie als Ausdruck des Glaubens. Bemerkungen eines Laien*, in: Breid, Franz (Hg.): *Die heilige Liturgie. Referate der „Internationalen Theologischen Sommerakademie 1997“ des Linzer Priesterkreises in Aigen/M.*, Steyr 1997, 36-71.

1998

- (D.191) *Person und Versprechen. Einführung*, in: Schenk, Richard (Hg.): *Kontinuität der Person. Zum Versprechen und Vertrauen* (= Collegium Philosophicum, 2), Stuttgart-Bad Cannstatt 1998, 3-6.

- (D.192) *Erklärung des Vorstands der Laienvereinigung für den klassischen römischen Ritus in der Katholischen Kirche zu einem Interview des Apostolischen Nuntius Erzbischof Lajola*, in: *Rundbrief Pro Missa Tridentina* 9 (1998) [Heft 15], 28-29.

- (D.193) *Zehn Jahre nach dem päpstlichen Schreiben ‚Ecclesia Dei‘*, in: *Rundbrief Pro Missa Tridentina* 9 (1998) [Heft 15], 3-5.

1999

- (D.194) *Das unsterbliche Gerücht*, in: *Merkur* 53 (1999) [= Sonderheft: *Nach Gott fragen. Über das Religiöse*], 772-783.

Wiederabdruck in: *Das unsterbliche Gerücht* (= B.8), 11-36.

- (D.195) *Die Aufgabe der Philosophie heute*, in: Höhle, Vittorio/ Koslowski, Peter/ Schenk, Richard (Hg.): *Die Aufgaben der Philosophie heute. Akademie anlässlich des zehnjährigen Bestehens des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover am 26. November 1998* (= Passagen Forum), Wien 1999, 71-81.

- (D.196) *Genetic manipulation of human nature in the context of human personality*, in: Dios Vial Correa, Juan de/ Sgreccia, Elio (Hg.): *Human genome, human person and the society of the future. Proceedings of the fourth assembly of the Pontifical Academy for Life (Vatican City, February 23-25, 1998)*, Vatikan 1999, 340-350.

Polnische Übersetzung: *Interwencje genetyczne w naturę ludzka*, in: *Ethos* 44 (1998) 109-117.

- (D.197) *Civilización global y derechos del hombre*, in: *Humanitas* 13 (1999), 58-63.

Wiederabdruck in: *Societas* 9 (2001) [Nr. 6], 105-109.

- (D.198) *Sollte das Paternoster gemeinsam gesungen werden?*, in: *Rundbrief Pro Missa Tridentina* 10 (1999) [Heft 17], 31-34.

- (D.199) *Gehorsam oder Anpassung?*, in: *Rundbrief Pro Missa Tridentina* 10 (1999) [Heft 18], 3-7.

2000

- (D.200) *Wirklichkeit als Anthropomorphismus*, in: *Was heißt „wirklich“? Unsere Erkenntnis zwischen Wahrnehmung und Wissenschaft* (= Sonderdruck der Vortragsreihe in der Bayerischen Akademie der Schönen Künste), Waakirchen-Schaftlach 2000, 13-34.

Bei dem gleichnamigen Beitrag im vorliegenden Band handelt es sich um eine in vielfacher Hinsicht erweiterte Fassung dieses Textes.

Spanische Übersetzung: *Realidad como antropomorfismo*, in: *Anuario filosófico* 35 (2002), 713-730.

Wiederabdruck in: *Ética, política y cristianismo* (= B.9).

(D.201) *Einzelhandlungen*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 54 (2000), 514-531.

Wiederabdruck in: *Grenzen* (= B.6), 49-64.

Polnische Übersetzung: *Pojedyncze czyny*, in: *Granice* (= B.7), 62-82.

(D.202) *Daseinsrelativität der Werte*, in: Bermes, Christian/ Henckmann, Wolfhart/ Leonardy, Heinz (Hg.): *Person und Wert. Schelers „Formalismus“ – Perspektiven und Wirkungen*, Freiburg/Br. 2000, 29-46.

Wiederabdruck in: *Grenzen* (= B.6), 145-160.

Polnische Übersetzung: *Egzystencjalne zrelatywizowanie wartości*, in: *Granice* (= B.7), 203-224.

(D.203) *Death – suicide – euthanasia*, in: Dios Vial Correa, Juan de/ Sgreccia, Elio (Hg.): *The dignity of the dying person. Proceedings of the fifth assembly of the Pontifical Academy for Life (Vatican City, February 24-27, 1999)*, Vatikan 2000, 123-131.

Polnische Übersetzung: *Śmierć – samobójstwo – eutanazja*, in: *Ethos* 47 (1999), 107-114.

(D.204) *Ansprache zur Verabschiedung bei der Jahreshauptversammlung der Laienvereinigung für den klassischen römischen Ritus in der katholischen Kirche*, in: *Rundbrief Pro Missa Tridentina* 11 (2000) [Heft 19], 23-29.

2001

(D.205) *Vorwort*, in: *Grenzen* (= B.6), 7-12.

Polnische Übersetzung: *Przedmowa*, in: *Granice* (= B.7), 3-11.

(D.206) *Wie praktisch ist die Ethik?*, in: *Grenzen* (= B.6), 26-37.

Polnische Übersetzung: *Jak praktyczna jest etyka*, in: *Granice* (= B.7), 28-43.

(D.207) *Brief an Heinrich Böll [vom 12.9.1984]*, in: *Grenzen* (= B.6), 320-323.

(D.208) *Person und Wiedergeburt*, in: Schweidler, Walter (Hg.): *Wiedergeburt und kulturelles Erbe. Reincarnation and cultural heritage. Ergebnisse und Beiträge des Internationalen Symposiums der Hermann-und-Marianne-Straniak-Stiftung. Weingarten 1999* (= West-östliche Denkwege, 3), Sankt Augustin 2001, 243-250.

(D.209) *Lo ritual y lo moral*, in: *Anuario filosófico* 34 (2001) [Nr. 71], 655-672.

Deutsche Fassung: *Ritual und Ethos*, in: *Sinn und Form* 54 (2002), 310-324.

(D.210) *Vorwort*, in: Lugmayr, Martin: *Handkommunion. Eine historisch-dogmatische Untersuchung* (= Ad rem, 1), Buttenwiesen 2001, 7-10.

2002

(D.211) *Habermas über Bioethik*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 50 (2002), 105-109.

(D.212) „*The reform of the reform*“ and the old roman rite, in: *Sacred Music* 129 (2002), 5-10.

(D.213) *Zum Tod von Manfred Noll*, in: *Rundbrief Pro Missa Tridentina* 13 (2002) [Heft 23], 25-27.

(D.214) *Vorwort*, in: Picker, Eduard: *Menschenwürde und Menschenleben. Das Auseinanderdriften zweier fundamentaler Werte als Ausdruck der wachsenden Relativierung des Menschen*, Stuttgart 2002, XIII-XV.

2003

(D.215) *Sind alle Menschen Personen?* [Vom Autor durchgesehene Tonbandabschrift eines frei gehaltenen Vortrags], in: Schweidler, Walter / Neumann, Herbert A. / Brysch, Eugen (Hg.): *Menschenleben – Menschenwürde. Interdisziplinäres Symposium zur Bioethik* (= Ethik interdisziplinär, 3), Münster – Hamburg – London 2003, 45-50.

2004

(D.216) *Emanzipation und Substantialität*, in: Dierse, Ulrich (Hg.): *Joachim Ritter zum Gedenken* (= Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz, Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse) Stuttgart 2004, 163-170.

- (D.217) *Der Beginn des menschlichen Lebens*, in: *Zeitschrift für Lebensrecht* 13 (2004), 62-66.
- (D.218) *Bemerkungen zur Euthanasiedebatte*, in: *Die Neue Ordnung* 58 (2004), 324-329.
- (D.219) *Ein Gespräch über die letzten Dinge*, in: Bartoszewski, Wladyslaw (Hg.): *Die Kraft des Augenblicks. Begegnungen mit Papst Johannes Paul II.*, Freiburg/Br. – Basel – Wien 2004, 114-118.

2005

- (D.220) *Rationalität und Gottesglaube*, in: *Internationale katholische Zeitschrift „Communio“* 34 (2005), 481-496.
- In einer erweiterten Fassung eingegangen in: *Die Vernünftigkeit des Glaubens an Gott*, in: *Der letzte Gottesbeweis* (= A.8), 9-32.
- Englische Übersetzung: *Rationality and faith in god*, in: *Communio [USA]* 32 (2005), 618-636.
- (D.221) *Confianza*, in: *Revista empresa y humanismo* 8 (2005) [Nr. 2], 131-148.
- (D.222) *Préface*, in: Mosebach, Martin, *La liturgie et son ennemie: L'hérésie de l'informe. Trad. de l'allemand par Francois Olivier et Stéphen de Petiville*, Fleury-Mérogis 2005, 5-12.

2006

- (D.223) *Seelen*, in: Hermann, Friedrich/ Buchheim, Thomas (Hg.): *Das Leib-Seele-Problem. Antwortversuche aus medizinisch-naturwissenschaftlicher, philosophischer und theologischer Sicht*, München 2006, 71-83.
- (D.224) *Wert oder Würde des Menschen*, in: Liessmann, Konrad-Paul (Hg.): *Der Wert des Menschen. An den Grenzen des Humanen* (= Philosophicum Lech, 9), Wien 2006, 21ff.
- (D.225) *Sterben – heutzutage*, in: *Internationale katholische Zeitschrift „Communio“* 35 (2006), 177-179.
- Englische Übersetzung: *When death becomes inhuman*, in: *Communio [USA]* 33 (2006), 298-300.
- Englische Übersetzung: *The death of death*, in: *Project Syndicate* (2003).

- (D.226) *Das Gezeugte, das Gemachte und das Geschaffene*, in: *Scheidewege* 36 (2006/2007), 300-316.
- Wiederabdruck in: *Schwarz auf Weiß. Informationen und Berichte der Künstler-Union Köln* 35 (2007), 13-24.
- (D.227) *Habermas oder Reemtsma. In eigener Sache*, in: *Merkur* 60 (2006), 467-468.
- (D.228) „*Pax illis et nobis communis*“ (St. Agustin) – *La convivencia de creyentes y no creyentes en una sociedad moderna*, in: *Llamados a la libertad*, VII Congreso católicos y vida pública: 17, 18 y 19 de noviembre de 2005/[organizadas por la] *Fundación Universitaria San Pablo-CEU*, Madrid 2006.

2007

- (D.229) *Vorwort*, in: *Das unsterbliche Gerücht* (= B.8), 7-10
- (D.230) *Vorwort*, in: *Der letzte Gottesbeweis* (= A.8), 7-8.
- (D.231) *Was heißt: „Die Kunst ahmt die Natur nach“?*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 114 (2007), 247-264.
- (D.232) *Grenzen der Verantwortung*, in: Heidbrink, Ludger (Hg.): *Staat ohne Verantwortung? Zum Wandel der Aufgaben von Staat und Politik*, Frankfurt/M. 2007, 37-53.
- (D.233) *Postsäkulare Gesellschaft*, in: Schweidler, Walter (Hg.): *Postsäkulare Gesellschaft. Perspektiven interdisziplinärer Forschung*, Freiburg/Br. 2007, 65-75.
- (D.234) *Perspektive und view from nowhere*, in: Schweidler, Walter (Hg.): *Weltbild – Bildwelt. Ergebnisse und Beiträge des Internationalen Symposiums der Hermann und Marianne Straniak-Stiftung, Weingarten 2005* (= West-östliche Denkwege, 10), St. Augustin 2007, 13-20.
- (D.235) *Vorwort*, in: Weigl, Adrienne: *Der preisgegebene Mensch. Überlegungen zum biotechnischen Umgang mit menschlichen Embryonen*, Gräfelfing 2007, 9-10.

E. Zeitungsartikel (Auswahl)

- (E.1) *Das Vertrauen – Ein Wagnis*, in: *Ende und Anfang* 1 (1946/47), [Nr. 10], o.S.
- (E.2) [Rezension:] A. Döblin, *Der unsterbliche Mensch. Ein Religionsgespräch*, Verlag Karl Alber. Freiburg 1946, in: *Ende und Anfang* 1 (1947) [Nr. 19], o.S.
- (E.3) [Rezension:] R. W. Chambers, *Thomas More*. München, Kösel-Verlag 1946, in: *Ende und Anfang* 1 (1947) [Nr. 24], o.S.
- (E.4) *Der Rest: Ratlos ein Zwischenland zwischen den Völkern*, in: *Ende und Anfang* 2 (1947) [Nr. 7], o.S.
- (E.5) *Die Gemeindewahlen in Frankreich*, in: *Ende und Anfang* 2 (1947) [Nr. 16], o.S.
- (E.6) *Der Zeitgeist auf der Flucht nach vorne. Zur Versuchung des Christentums durch den politischen Futurismus*, in: *Die Presse* vom 23./24.12.1967, 5.
- (E.7) *Der Staat als Oberarzt. Ein „harmloses“ Gesetz und seine problematischen Folgen*, in: *Deutsche Zeitung* vom 14.2. 1975, 2.
- (E.8) *Verschärfter Frieden. Die ‚kritischen Friedensforscher‘ plädieren für die Gewalt*, in: *Deutsche Zeitung* vom 25.4.1975, 2.
- (E.9) *Die totale Gesundheit. Wenn das Wohlbefinden zu einer Sache von Behörden wird*, in: *Deutsche Zeitung* vom 22.8.1975, 2.
Wiederabdruck in: *Grenzen* (= B.6), 332-335.
- (E.10) *Tod oder Tötung? Das Lebensrecht zwischen Euthanasie und künstlicher Erhaltung*, in: *Deutsche Zeitung* vom 12.12.1975, 2.
- (E.11) *Rede in der Ludwig-Maximilians-Universität zum 30. Jahrestag des Kriegsendes* [Teilabdruck], in: *Münchener Universitätszeitung* 1 (1975) [Ausgabe 2, Juni].
- (E.12) *Ist Gewissen testbar?*, in: *Deutsche Zeitung* vom 14. 5. 1976, 2.
- (E.13) *Dem Leser zu leicht gemacht* [Leserbrief], in: *Süddeutsche Zeitung* vom 2.6.1976.

- (E.14) *Wer Sühne verneint, fordert den Strang. Unbequeme Gedanken zum Für und Wider der Todesstrafe*, in: *Deutsche Zeitung* vom 24.9.1976, 2.
- (E.15) *Vorsicht für dein Niemandsland*, in: *Die Presse* vom 15./16.1.1977.
- (E.16) *Das Reich Gottes ist als Realität wirklich im Kommen* [Leserbrief], in: *Süddeutsche Zeitung* vom 30.4./1.5.1977.
- (E.17) *Gerecht wie eine Lotterie? Ein Vorschlag, zumindest für das Mangelfach Medizin*, in: *Deutsche Zeitung* vom 24.6. 1977, 2.
- (E.18) *„Ein Lump ist, wer mehr gibt, als er hat“. Was heißt „Mut zur Erziehung“?*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 14. 4. 1978, 9-10.
 Wiederabdruck in: *Münchener Universitätsgesellschaft e. V.*, Juli 1978.
 Wiederabdruck in: *Salzburger Nachrichten* vom 6., 13. und 20.5.1978.
 Wiederabdruck: *Die Herausforderung*, in: *Mut zur Erziehung. Beiträge zu einem Forum am 9./10. Januar 1978 im Wissenschaftszentrum Bonn-Bad-Godesberg*, Stuttgart 1979, 16-34.
 Wiederabdruck: *Über den Mut zur Erziehung*, in: *Grenzen* (B.6), 490-502.
- (E.19) *Auch KZ-Ärzte benutzten Biologie. Schicksallosigkeit als Lebensqualität? Zehn Anmerkungen* [zum Retortenbaby], in: *Die Zeit* vom 16.2.1979, 34.
- (E.20) *Bestialische Quälereien Tag für Tag. Das Foltern muß sofort aufhören*, in: *Deutsche Zeitung* vom 10.8.1979, 20.
 Wiederabdruck als Flugblatt der „Tierversuchsgegner München“.
 Wiederabdruck: *Tiere sind empfindsame Wesen. „Was heute an Millionen von Versuchstieren geschieht, muß aus dem einzigen Grunde verboten werden, weil es mit der Selbstachtung einer menschlichen Rechtsgemeinschaft unvereinbar ist“* in: *Münchener Stadtanzeiger* vom 5.3.1985, 16.
- (E.21) *Ethische Aspekte und ihr Stellenwert*, in: *Rheinischer Merkur/Christ und Welt* vom 6.2.1981, 20.
- (E.22) *Lügen haben lange Beine*, in: *Rheinischer Merkur/Christ und Welt* vom 13.11.1981, 20.
- (E.23) *Widersprüche, 1. Über die Unterordnung unseres Lebens und Sterbens unter Maßstäbe technischer Effizienz*, in: *Süddeutsche Zeitung* vom 9./10.10.1982, 11.

- (E.24) *Widersprüche, 2. Schicksallosigkeit als Lebensqualität*, in: *Süddeutsche Zeitung* vom 13./14.11.1982, 13.
- (E.25) *Widersprüche, 3. Handeln und Unterlassen*, in: *Süddeutsche Zeitung* vom 15./16.1.1983, 11.
- (E.26) *Philosophie und modernes Bewußtsein*, in: *Neue Zürcher Zeitung* vom 5./6.2.1983, 67.
- (E.27) *Der Frieden und seine Sicherung. Übersetzung des Vortrags: „La paix - idéal utopique, impératif moral ou notion politique?“ vor dem Institut International de philosophie politique, Rom 1983*, in: *Neue Zürcher Zeitung* vom 2./3.3.1985, 69.
- Wiederabdruck: *Frieden – utopisches Ideal, kategorischer Imperativ oder politischer Begriff?*, in: *Grenzen* (B.6), 324-328.
- (E.28) *Die soziale Indikation im Sozialstaat. Wenn die Eltern nicht sorgen können, muß der Staat eintreten*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 2.9.1985, 12.
- (E.29) *Die Flöte ist und bleibt ein Geschenk der Königin der Nacht. Ökologisches Bewußtsein als Krise der Modernität*, in: *Die Presse* vom 28./29.12.1985.
- (E.30) *Der Geist weht, wo er will. Was gegen ein Friedenskonzil der Christen spricht*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 6.6.1987 [Bilder und Zeiten].
- (E.31) *Ethik und Wirklichkeitsverständnis. Das Natürliche und das Vernünftige*, in: *Berichte aus der Forschung* 80 (1988), 15-20.
- (E.32) *Wer von Kosten redet, spekuliert mit dem siebten Arbeitstag. Bei der Anhörung der CDU-Fraktion im Stuttgarter Landtag sprach der Philosoph Robert Spaemann zum „Schutz des Sonntags“*, in: *Frankfurter Rundschau* vom 16.9.1988.
- Wiederabdruck: *Jenseits der alltäglichen Sachzwänge. Warum der Sonntag geschützt werden muß*, in: *Herder-Korrespondenz* 42 (1988), 431-434.
- Wiederabdruck: *Der Anschlag auf den Sonntag. Plädoyer für die Erhaltung eines kulturellen und religiösen Denkmals*, in: *Die Zeit* vom 19. Mai 1989, 59-60.
- Wiederabdruck: *Schutz des Sonntags*, in: Lafontaine, Oskar (Hg.): *Das Lied vom Teilen. Die Debatte über Arbeit und politischen Neubeginn*, Hamburg 1989, 242-251.
- Wiederabdruck in: *Diakonia* 21 (1990), 5-12.
- Wiederabdruck in: *Grenzen* (= B.6), 273-280.

Polnische Übersetzung: *Zamach na niedziele*, in: *Granice* (= B.7), 467-477.

(E.33) *Unverständliche Invektive*, in: *Katechetische Blätter* 114 (1989), 220-221.

(E.34) *Verstehen und Nicht-Verstehen. Philosophiegeschichte nach M. Heidegger*, in: *Neue Zürcher Zeitung* vom 25/26.2.1989, 65ff.

(E.35) *Ihn noch einmal denken? [Zum 100. Geburtstag von Martin Heidegger]*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 23./24.9.1989 [Bilder und Zeiten].

(E.36) *Das Wort, sie sollen lassen stahn. Versuch über den Fundamentalismus*, in: *Die Zeit* vom 22.12.1989, 47-48.

Wiederabdruck: *Bemerkungen zum Begriff des Fundamentalismus*, in: Michalski, Krzysztof (Hg.): *Die liberale Gesellschaft* (= Castelgandolfo-Gespräche, 5). Stuttgart 1993, 177-194.

Spanische Übersetzung: *Qué es el fundamentalismo?*, in: *Atlántida* 7 (1992).
 Polnische Übersetzung: *Uwagi o pojęciu fundamentalizmu*, in: Michalski, Krzysztof (Hg.): *Spoleczeństwo liberalne*, Krakau 1996, 151-167.
 Tschechische Übersetzung in: Michalski, Krzysztof (Hg.): *Liberální společnost*, Prag 1994.

(E.37) *Wenn Tötung auf Verlangen rechtlich anerkannt würde [Leserbrief]*, in: *Süddeutsche Zeitung* vom 21./22.4.1990, 9.

(E.38) *Plausibilität muß genügen [Leserbrief]*, in: *Süddeutsche Zeitung* vom 23./24.5.1990, 68.

(E.39) *Die grausame Logik des Hedonismus. Wenn das Leiden nicht verschwindet, muß der Leidende sterben – Die neuen Anwält der Euthanasie*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 31.8.1990, 35.

Erweiterte Fassung: *Sind alle Menschen Personen? Über neue philosophische Rechtfertigungen der Lebensvernichtung*, in: Stöbel, Jürgen-Peter (Hg.): *Tüchtig oder tot. Die Entsorgung des Leidens* (= Herder-Spektrum, 4012), Freiburg/Br. 1991, 133-147.

Wiederabdruck in: Frensch, Michael/ Schmidt, Martin/ Schmidt, Michael (Hg.): *Euthanasie: Sind alle Menschen Personen?*, Schaffhausen 1992, 91-105.

Wiederabdruck: *Der Personbegriff im Spannungsfeld von Anthropologie und Ethik: Sind alle Menschen Personen?*, in: Burkhardt, Hans/ Frewer, Andreas (Hg.): *Person und Ethik: Historische und systematische Aspekte zwischen medizinischer Anthropologie und Ethik*; Beiträge der I. Erlanger Studententage zur Ethik in der Medizin 1992 (= Erlanger Studien zur Ethik in der Medizin, 1), Erlangen u.a. 1993, 13-27.

Leicht veränderte Fassung: *Person ist der Mensch selbst, nicht ein bestimmter Zustand des Menschen*, in: Thomas, Hans (Hg.): *Menschlichkeit der Medizin*, Herford – Hamburg – Stuttgart 1993, 261-276.
Wiederabdruck in: *Grenzen* (= B.6), 417-428.

Französische Übersetzung: *Est-ce que tous les hommes sont des personnes?*, in : *Catholica* [Paris] 5 (1991) [Nr. 24].

Spanische Übersetzung: *¿Son todos los hombres personas?*, in: *Ética, política y cristianismo* (= B.9).

Polnische Übersetzung: *Czy wszyscy ludzie są osobami?*, in: *Communio* [PL] 8 (1993).

- (E.40) *Das Entscheidungsrecht der Frau entlastet den Mann und die Mitwelt. Die Erlaubnis zu töten kommt einer Unzurechnungsfähigkeitserklärung gleich*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 27.5.1991, 12.

Wiederabdruck in: *Grenzen* (= B.6), 382-391.

Französische Übersetzung: *Un piège institutionel*, in: *Catholica* [Paris] 5 (1991) [Nr. 28].

- (E.41) *Wir dürfen das Euthanasie-Tabu nicht aufgeben*, in: *Die Zeit* vom 12.6.1992, 14.

Wiederabdruck: *Wir dürfen das Tabu nicht aufgeben*, in: Frensch, Michael / Schmidt, Martin/ Schmidt, Michael (Hg.): *Euthanasie. Sind alle Menschen Personen*, Schaffhausen 1992, 156-164.

Wiederabdruck: *Wir dürfen das Tabu nicht aufgeben. Warnung vor den Folgen des Euthanasiedenkens*, in: *Lebensforum – Zeitschrift der Aktion Lebensrecht für Alle e.V.*, Nr. 39 (1994).

Wiederabdruck in: *Grenzen* (= B.6), 410-417.

- (E.42) *Die Spaltung am Tisch des Herrn. Zur Lage der Ökumene – am Beispiel der Eucharistiefeier (Teil 1)*, in: *Rheinischer Merkur* vom 1.1.1993, 20.

- (E.43) *Gemeinsames Erbe entdecken. Zur Lage der Ökumene – am Beispiel der Eucharistiefeier (Teil 2)*, in: *Rheinischer Merkur* vom 8.1.1993, 24.

- (E.44) *In klarer Treue zur Tradition. Anpassung an die moderne Zeit? Was wollte das Zweite Vatikanische Konzil? (Teil 1)*, in: *Rheinischer Merkur* vom 10.11.1995, 23.

- (E.45) *Ihr Hirten erwacht! Nach dem Kirchenvolksbegehren. War die Aktion richtig, war sie falsch? Worauf kommt es jetzt an? (Teil 2 und Schluß)*, in: *Rheinischer Merkur* vom 17.11.1995, 26.

Gemeinsamer Wiederabdruck von (E.44) und (E.45): *Die Zweideutigkeit des „Aggiornamento“. Das „Kirchenvolksbegehren“ als Symptom*, in: Plettenberg, Gabriele Gräfin (Hg.): *Die Saat geht auf. Ist die Kirche mit ihrer Moral am Ende? Aachen 1995*, 195-210.

Polnische Übersetzung: *Inicjatywa „My jesteśmy Kościołem“ i duch Sororu*, in: *Ethos* 38/39 (1997), 365-374.

- (E.46) *Qué serà? Zur Jahrtausendwende (XV): Kain und Abel oder Wider die Lüge vom guten Töten*, in: *F.A.Z.-Magazin* vom 4.7.1997.

- (E.47) *Kaffee, Kuchen und Terror. Bewaffnete Hausdurchsuchung bei Heinrich Böll? Eine Korrektur*, in: *Die Zeit* vom 29. 4. 1998, 45.

- (E.48) *Fremde Federn: Das Ei des Kolumbus?*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 29.1.1999, 12 [Politik].

- (E.49) *Fides et ratio: Der hermeneutische Zirkel*, in: *L'Ossevatore Romano* vom 7.2.1997, 12ff.

- (E.50) *Wer verdient nicht, ein Mensch zu sein? Über den Hass des Sarastro*, in: *Neue Zürcher Zeitung* vom 6./7.3.1999, 49.

Erweiterter Wiederabdruck: *Der Hass des Sarastro. Menschen und Untermenschen*, in: *Transit. Europäische Revue* 16 (1998/99), 39-50.

Wiederabdruck der erweiterten Fassung in: *Grenzen* (= B.6), 181-193.

Polnische Übersetzung der erweiterten Fassung: *„Nienawisć Sarastro“*, in: *Granice* (= B.7), 258-274.

- (E.51) *Werte gegen Menschen. Wie der Krieg die Begriffe verwirrt*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 4.5.1999, 49 [Feuilleton].

Wiederabdruck in: *Grenzen* (= B.6), 328-332.

- (E.52) *Wozu der Aufwand? Sloterdijk fehlt das Rüstzeug* in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 7.10.1999, 53 [Feuilleton].

Wiederabdruck in: *Grenzen* (= B.6), 406-410.

- (E.53) *Die schlechte Lehre vom guten Zweck. Der korrumpierende Kalkül hinter der Scheindebatte* in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 23.10.1999 [Bilder und Zeiten].

Wiederabdruck in: *Grenzen* (= B.6), 391-400.

Spanische Übersetzung: *La perversa teoría del fin bueno*, in: *Cuadernos de bioética* 12 (2001) [Nr. 46], 355-366.

Wiederabdruck: *La perversa teoría del fin bueno. Un cálculo corruptor en el fondo del debate sobre el certificado de asesoramiento previo al aborto en Alemania*, in: *Ética, política y cristianismo* (= B.9).

(E.54) *Das Menschenrecht auf Zukunft: Essay: das Klonen würde zu biologischer Planwirtschaft führen*, in: *Die Welt* vom 3.2.1999, 2.

(E.55) *Was nicht des Staates ist. Die Homosexuellenehe wäre ungerecht*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 14.3.2000 [Feuilleton].

(E.56) *Menschen machen, Menschen verbessern? Ein Plädoyer für Zurückhaltung*, in: *Neue Zürcher Zeitung* vom 17. 5. 2000, 67.

(E.57) *Die Taube auf dem Dach. Gott ist nicht Veranstalter des Bösen. Ein Einspruch gegen Schnädelbachs Ökumene der Absurditäten*, in: *Die Zeit* vom 31.5.2000, 47-48.

Wiederabdruck in: Leicht, Robert (Hg.): *Geburtsfehler? Vom Fluch und Segen des Christentums. Streitbare Beiträge*, Berlin 2001, 53-71.

Spanische Übersetzung: *La paloma sobre el tejado. Dios no es el causante del mal. Critica al ecumenismo del absurdo de Schnädelbach*, in: *Ética, política y cristianismo* (= B.9).

(E.58) *Wider die Totmacher. Eine Antwort auf den Essay von Julian Nida-Rümelin*, in: *Cicero* 1 (2000) [Juli].

(E.59) *Alles nur Legende? Zum Evangeliumsbericht vom Besuch Mariens bei Elisabeth* [Leserbrief], in: *Die Tagespost* vom 23.12.2000, 20.

(E.60) *Wer sind wir? „Unsere Hoffnung. Vom Versuch, heute Kirche zu sein“*. Bisher unveröffentlichter Entwurf eines Grundlagenpapiers für die Würzburger Synode, in: *Die Tagespost* vom 30.12.2000.

(E.61) *Weder Eiferertum noch Versteckspiel. Legenden bei Lukas? – Zu Stil und Kultur einer Leserdebatte*, in: *Die Tagespost* vom 16.1.2001.

- (E.62) *Gezeugt, nicht gemacht. Wann ist der Mensch ein Mensch? Das britische Parlament hat den Verbrauch von Embryonen erlaubt, und Kulturminister Julian Nida-Rümelin verteidigt diese Genehmigung. Sie ist aber ein Anschlag auf die Menschenwürde, in: Die Zeit vom 18.1.2001, 37-38.*

Wiederabdruck in: Geyer, Christian (Hg.): *Biopolitik: Die Positionen* (= Edition Suhrkamp, 2261), Frankfurt/M. 2001, 41-50.

Wiederabdruck in: Sentker, Andreas (Hg.): *Stammzellen. Embryonen als Ersatzteillager?* (= Zeitdokument, 2002,1), Hamburg, 71-74.

Wiederabdruck zusammen mit (E.64): *Wer jemand ist, ist es immer*, in: Fleischhacker, Michael (Hg.): *Der Schutz des Menschen vor sich selbst. Eine Ethik zum Leben* (= Bibliothek der Unruhe und des Bewahrens, 2), Graz – Wien – Köln 2002, 19-37.

Englische Übersetzung: *Begotten, not made*, in: *Communio* [USA] 33 (2006), 290-297.

Französische Übersetzung: *Engendré, non pas crée*, in: *Communio* [F] 31 (2006), 97-105.

Spanische Übersetzung: *Engendrado, no hecho*, in: *Ética, política y cristianismo* (= B.9).

- (E.63) *Europa – Rechtsordnung oder Wertegemeinschaft? in: Neue Zürcher Zeitung vom 20./21.1.2001, 92-93.*

Wiederabdruck in: *Transit. Europäische Revue* 21 (2001), 172-185.

Englische Übersetzung: *The dictatorship of values*, in: *Transit online* 25 (2003).

Spanische Übersetzung: *Europa: ¿Comunidad de valores u ordenamiento jurídico?*, in: Alvira, Rafael (Hg.): *Empresa y sociedad civil*, Madrid 2004, 135-138.

Wiederabdruck in: –/ Ljano, Alejandro, *Europa: ¿comunidad de valores u ordenamiento jurídico? – El carácter relacional de los valores cívicos – Trabajos presentados en el VI Foro Iberdrola „Empresa y sociedad civil“*, Madrid 2004.

- (E.64) *Wer jemand ist, ist es immer. Es sind nicht die Gesetze, die den Beginn eines Menschenlebens bestimmen, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 21. 3. 2001, 65 und 67.*

Wiederabdruck in: Geyer, Christian (Hg.): *Biopolitik: Die Positionen* (= Edition Suhrkamp, 2261), Frankfurt/M. 2001, 73-81.

Wiederabdruck zusammen mit (E.62): *Wer jemand ist, ist es immer*, in: Fleischhacker, Michael (Hg.): *Der Schutz des Menschen vor sich selbst. Eine Ethik zum Leben* (= Bibliothek der Unruhe und des Bewahrens, 2), Graz – Wien – Köln 2002, 19-37.

- (E.65) *Das Mysterium, vor dem man niederkniet: Die Inkarnation begann im Schoß der Jungfrau. Zum Fest der Menschwerdung Gottes*, in: *Die Tagespost* vom 24.3.2001.
- (E.66) *Der Papst ist kein Frühstücksdirektor* [Leserbrief], in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 19.3.2002, 9.
- (E.67) *Die Dinge bei ihrem Namen nennen. „Gibt es heute noch einen gerechten Krieg?“* [Leserbrief], in: *Die Tagespost* vom 13.10.2002, 12.
- (E.68) *Der gefährliche Irrtum des ethischen Relativismus. Gedanken zur „Lehrmäßigen Note zu einigen Fragen über den Einsatz und das Verhalten der Katholiken im politischen Leben“*, in: *L'Osservatore Romano* vom 7.2.2003, 12.
Wiederabdruck in: *Der Fels* 34 (2003), 78-80.
- (E.69) *Das Natürliche ist nicht das Naturwüchsige. Denker der Entzweiung: Zum hundertsten Geburtstag des Philosophen Joachim Ritter*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 3.4.2003, 39.
- (E.70) *Jeder stirbt für sich allein. Die Gesellschaft ist durch den Tod überfordert. Sie kann ihm weder Sinn verleihen noch ihn überwinden*, in: *Die Welt* vom 19.4.2003.
- (E.71) *Mefwein wirkt anders als Muskatnusstee. Ein Ritus ist keine Droge: Die Tridentinische Liturgie steht in Rom nicht länger unter Quarantäne*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 6.6.2003, 42.
- (E.72) *Freiheit der Forschung oder Schutz des Embryos? Die Bundesjustizministerin Brigitte Zypries möchte die Beschränkungen in der Stammzellforschung lockern. Sie behauptet, der in vitro erzeugte Embryo besitze keine Menschenwürde. Ihre Argumentation überzeugt nicht*, in: *Die Zeit* vom 20.11.2003, 39.
Spanische Übersetzung: *¿Libertad de investigación o protección del embrión?*, in: *Ética, política y cristianismo* (= B.9).
- (E.73) *Ein Streit, der nicht mehr aus der Welt zu schaffen ist. Soll man zwischen wahrer und falscher Religion unterscheiden? Jan Assmann fragt nach dem Preis des Monotheismus und antwortet seinen Kritikern*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 2.12. 2003 [Literaturbeilage].

- (E.74) *Europa ist kein Werteverbund*, in: *Cicero* 5 (2004) [April].
- (E.75) *Abschied auf französisch* [Leserbrief], in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 4.2.2004.
- Wiederabdruck in: Katholische Akademie in Bayern (Hg.): *Zur Debatte* 34 (2004) [Heft 1], 9.
- (E.76) *Am Anfang. Warum es nichts als vernünftig ist, an Gott zu glauben*, in: *Die Welt* vom 31.12.2004.
- Spanische Übersetzung: *Al principio ... ¿Por qué nada es tan razonable como creer en Dios?*, in: *Ética, política y cristianismo* (= B.9).
- (E.77) *Was glaubt, wer an Gott glaubt? Vom Hören auf die leise Stimme des Gewissens und der Erkenntnis, dass zwei Unbedingtheiten – das Sein und das Gute – letzten Grundes eins sind*, in: *Die Tagespost* vom 26.3.2005, 5.
- (E.78) *Der Gottesbeweis. Warum wir, wenn es Gott nicht gibt, überhaupt nichts denken können*, in: *Die Welt* vom 26.3.2005.
- Spanische Übersetzung: *La demostración de Dios ¿Por qué si Dios no existe no podemos pensar en absoluto?*, in: *Razón española: Revista bimestral de pensamiento* (2006) [Nr. 139], 221-229.
- Wiederabdruck: *Teodicea y opinión pública: ¿Por qué si Dios no existe no podemos pensar en absoluto?*, in: *Nueva revista de política, cultura y arte* (2005) [Nr. 102], 113-123.
- Wiederabdruck in: *Ética, política y cristianismo* (= B.9).
- (E.79) *Kommentar der anderen: „Danke Gott und freue mich“. Wider die Tendenz, die Debatte um Kardinal Schönborns Einspruch gegen die Evolutionstheorie zu bagatellisieren*, in: *Der Standard* vom 23./24.7.2007.
- (E.80) *Wenn wir nicht mehr glauben. Waffenstillstand oder Friede? Jürgen Habermas fragt nach dem Zusammenleben säkularer und religiöser Bürger der Republik*, in: *Die Welt* vom 21.8.2005.
- (E.81) *Sterbehilfe ist nur ein anderes Wort für Töten. Plädoyer für die Achtung des Lebens*, in: *Stuttgarter Zeitung* vom 26.10.2005.
- Wiederabdruck in: *Zeitschrift für Lebensrecht* 14 (2005), 119-121.
- Spanische Übersetzung: *Alegato a favor del respeto a la vida*, in: *Ética, política y cristianismo* (= B.9).

(E.82) *Töte mich – dieser Satz muss tabu bleiben*, in: *Stuttgarter Zeitung* vom 11.11.2005.

Wiederabdruck in: *Zeitschrift für Lebensrecht* 14 (2005), 123-125.

(E.83) *Wie konntest du tun, was du getan hast? Ein philosophischer Versuch über das Gefühl der Scham und die verbreitete Schamlosigkeit*, in: *Neue Zürcher Zeitung* vom 17./18.12.2005, 61-62.

(E.84) *Im Zweifel für den Tod*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 15.3.2006, 37.

(E.85) *Gottes Gerücht. Eine Rede vor dem Papst über Evolution*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 7.9.2006, 35

Wiederabdruck: *Deszendenz und Intelligent Design*, in: *Das unsterbliche Gerücht* (= B.8), 57-64.

Wiederabdruck: *Deszendenz und Intelligent Design*, in: Horn, Stephan Otto (Hg.): *Schöpfung und Evolution. Eine Tagung mit Papst Benedikt XVI. in Castel Gandolfo, Augsburg 2007*, 57-77.

(E.86) *Die Vernünftigkeit des Glaubens an Gott. Die verborgene Einheit von Allmacht und Liebe: Warum das Niedere vom Höheren aus verstanden werden muß und nicht umgekehrt*, in: *Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung* vom 22.10.2006.

Gekürzter Wiederabdruck: *Rationalität und Transzendenz. Die Vernünftigkeit des Glaubens an Gott*, in: *Rotary-Magazin* [Heft 12] (2006), 34-37.

(E.87) *Die Spaßgesellschaft. Der Kampf gegen ihren banalen Nihilismus ist das verzweifelte Bewusstsein davon, was es bedeutet, wenn Gott nicht existiert*, in: *Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung* vom 29.10.2006.

Gemeinsamer Wiederabdruck von (E.86) und (E.87): *Über die Vernünftigkeit des Glaubens an Gott*, in: *Katholische Akademie in Bayern* (Hg.): *Zur Debatte* 6/2006.

(E.88) *Provokation für das moderne Bewusstsein. Warum kaum eine christliche Lehre plausibler erscheint als die von der Erbsünde*, in: *Die Tagespost* vom 7.12.2006, 6.

(E.89) *Tut dies zu meinem Gedächtnis*, in: *Süddeutsche Zeitung* vom 7.3.2007, 15.

- (E.90) *Die Welt ist kein geschlossenes System, der Tod hat nicht das letzte Wort. Eine Erörterung der Frage: Was ist eine gute Religion?*, in: *Neue Zürcher Zeitung* vom 12.3.2007.

Wiederabdruck in: Wenzel, Uwe Justus (Hg.): *Was ist eine gute Religion? Zwanzig Antworten*, München 2007, 107-110.

Französische Übersetzung: *Le monde n'est pas un système clos. La mort n'a pas le dernier mot*, in: *Communio* [F] 32 (2007) [Nr. 193-194].

- (E.91) *Harnack hätte protestiert* [Leserbrief], in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 26.7.2007.

- (E.92) *Mensch oder nicht? Der „verbrauchte“ Embryo*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 28.8.2007, 33.

- (E.93) *Ein Perspektivenwechsel ist Christen möglich. Mit dem Motu proprio „Summorum Pontificum“ hat Papst Benedikt XVI. einem nachkonziliaren Klischee ein Ende gemacht*, in: *Die Tagespost* vom 22.9.2007, 13.

Wiederabdruck in: Muschalek, Georg (Hg.): *Der Widerstand gegen die Alte Messe* (= Bild und Gleichnis, 10), Denkdorf 2007, 49-54.

F. Gespräche und Interviews (Auswahl)

- (F.1) *Fortschritt – eine ganz unvernünftige Idee*, in: *Süddeutsche Zeitung* vom 20./21.4.1985 [SZ am Wochenende], 10.

Wiederabdruck in: Rötzer, Florian (Hg.): *Denken, das an der Zeit ist* (= suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 406), Frankfurt/M. 1987, 278-284.

- (F.2) *Ethik und Kernkraft*, in: *Münchener Blätter* Juli/Oktober 1986, 4-7.

- (F.3) *Hat die Hoffnung noch eine Zukunft? Umfrage*, in: *Die Zeit* vom 26.12. 1986, 31.

- (F.4) *Die Linke, die Rechte, die Richtige*, in: Leggewie, Claus: *Der Geist steht rechts*, Berlin 1987, 157-172.

- (F.5) *Ich plädiere für die Rückkehr zu einem Fortschritt im Plural. Kernkraft, Abtreibung und das Gesetz. Ein Gespräch mit Robert Spaemann*, in: *Die Welt* vom 6.2.1988.

- (F.6) *It is not a question of public relations*, in: *Trenta Giorni März 1990* [Abdruck in Englisch, in fünf europäischen Sprachen erschienen].
- (F.7) *Entretien: Universalisme chrétien ou minima moralia*, in: *Catholica* [Paris] 4 (1990) [Nr. 21].
- (F.8) *Der Weg in die Frustration. Der Wunsch, „fortschrittlich“ zu sein, hat in der Kirche zu falschen Erwartungshaltungen geführt. Sie verdunkeln den Glauben als Quelle wahrer Freude*, in: *30 Tage 1* (1991) [Nr. 11], 26-30.
- (F.9) *Das Kurzinterview [zum Golfkrieg]*, in: *Münchener Stadtanzeiger/ Süddeutsche Zeitung* vom 24.1.1991, 20.
- (F.10) *Als „Aufklärung mit anderen Mitteln“ verstand sich leider die Aufrüstung Saddams. Antworten auf sechs Fragen zum Golfkrieg*, in: *taz* vom 16.2.1991.
- (F.11) *„Wir müssen die menschlichen Lebenserfahrungen wieder zur Sprache bringen“*, in: *Herder-Korrespondenz* 45 (1991), 170-179.
- Wiederabdruck: *Über die gegenwärtige Lage des Christentums*, in: *Das unsterbliche Gerücht* (= B.8), 225-258.
- Spanische Übersetzung: *Sobre la situación actual del cristianismo*, in: *Ética, política y cristianismo* (= B.9).
- (F.12) *Interview zum Thema „Tierversuche“*, in: *Der Dicke. Ephaios. Schülerzeitung des Wilhelmsgymnasiums in München* 1992, 46-49.
- (F.13) *Wissen verpflichtet – Zukunft der Verantwortung. Robert Spaemann und Walther Ch. Zimmerli im Gespräch mit Mitarbeitern der Siemens AG und Medienvertretern* (= *Technik-Verantwortung im Unternehmen*, 6), München 1994.
- (F.14) *Der Mensch ist verführbar. Der Philosoph Robert Spaemann wendet sich dagegen, das Böse wegzuerklären*, in: *Focus* vom 5.12.1994, 49.
- (F.15) *„Den Untergang aufhalten“*. *Der Philosoph Robert Spaemann über die Krise der Neuzeit und die Versuche, die NS-Zeit durch Betroffenheitsrituale zu bewältigen*, in: *Focus* vom 20.11.1995, 142-148.

- (F.16) *Jedem ein Recht auf seinen Platz im Leben*, in: *Die Furche* vom 10.4.1997.
- (F.17) *¿Valor o precio?*, in: Antúnez Aldunate, Jaime (Hg.): *En busca del rumbo perdido. Tercera cronica de las ideas* (= *Lecturas Escogidas*), Santiago de Chile 1998, 135-142.
- (F.18) *Warum die Welt ist, das kann keine Wissenschaft beantworten. Glück, Leiden, Wahrheit, Weisheit: Was der Philosoph dazu sagt: Interview mit Robert Spaemann, geführt von Susanne Kummer*, in: *Die Presse* vom 5.2.1999.
- Spanische Übersetzung: *Ninguna ciencia puede dar razón última del mundo*, in: *Ética, política y cristianismo* (= B.9).
- (F.19) *Töten auf Verlangen? Vier Fragen an Robert Spaemann und Norbert Hoerster*, in: *Psychologie heute* 25 (1999) [Heft 2], 44-49.
- (F.20) „Planungsgesetze zur Gentechnik wären unerhörter Totalitarismus“. *Debatte um Sloterdijks Biopolitik. Gespräch mit dem Philosophen Robert Spaemann über den Eingriff in die menschliche Keimbahn und die Grenzen des technisch Machbaren*, in: *Junge Freiheit* vom 8.10.1999.
- (F.21) *Zeitgespräch zu Fragen im Umfeld von Politik, Ethik und Christentum*, in: *Politische Studien* 51 (2000) [Heft 372], 9-22.
- Spanische Übersetzung: *Ética, política y cristianismo*, in: *Ética, política y cristianismo* (= B.9).
- (F.22) *Prof. Dr. Robert Spaemann, Philosoph. Im Gespräch mit Wolfgang Küpper*. Bayerischer Rundfunk Serie Alpha-Forum, 22.12.2000, 20.15 Uhr. [Schriftliche Fassung aus der Homepage des Senders.]
- Spanische Übersetzung: *Dios, la libertad. la realidad. Entrevista con el filósofo y el teólogo Robert Spaemann*, in: *Nueva revista de política, cultura y arte* 45 (88) (2003), 39-53.
- Wiederabdruck in: *Alfa y Omega* 375 (2003).
- Wiederabdruck in: *Ética, política y cristianismo* (= B.9).
- (F.23) *Da hört der Spaß auf. Nachdenken über Eugenik. Interview mit Robert Spaemann*, in: *Gen-ethischer Informationsdienst/ GID-Spezial* 2 (2001): *Eugenik – Gestern und heute*.

(F.24) *Es gibt kein Recht auf ein gesundes Kind. Interview mit Robert Spaemann, geführt von Susanne Kummer, in: Die Furche vom Nr.13 vom 29.3.2001, 9.*

Spanische Übersetzung: *No existe un derecho a un hijo sano, in: Ética, política y cristianismo (= B.9).*

(F.25) *„Dieser ganze Zirkus ist eigentlich absurd“. Der Bundestag beschließt den Stammzellimport: „grundsätzlich“ verboten, aber für „hochrangige Forschungszwecke“ zugelassen, in: Die Tagespost vom 27.4.2002, 1.*

(F.26) *Die Herausforderung der Zivilisation, in: Tolmein, Oliver/Schweidler, Walter (Hg.): Was den Menschen zum Menschen macht. Eine Gesprächsreihe zur Bioethik-Diskussion (= Ethik in der Praxis/ Practical Ethics, 16), Münster - Hamburg - London 2003, 11-20.*

Ursprünglich: *Interview der Woche. Professor Robert Spaemann, emeritierter Philosophieprofessor der Universität München. [Das Gespräch führte Günther Mächler.] Deutschlandfunk, Sonntag, 21. 10. 2001, 11.05 Uhr.*

(F.27) *Der eine Fortschritt als Aberglaube. „Der Idealismus ist das Gefährlichste“: Robert Spaemann über Glauben und Spiritualität, Ethik und Judentum, in: Die Presse vom 20.1.2004.*

Spanische Übersetzung: *La superstición del „progreso“, in: Ética, política y cristianismo (= B.9)*

(F.28) *Entrevista con Robert Spaemann, in: Nuestro tiempo 52 (2005) [Nr. 613-614, Juli-August], 26-39.*

(F.29) *„Ich sehe eine Re-Primitivierung“. Philosoph Robert Spaemann über Schlimmeres und Schlimmstes, in: Die Presse vom 13.9.2005.*

(F.30) *5 preguntas al Professor Robert Spaemann, in: Instituto I. San Telmo (Hg.): Revista de la agrupación de miembros 2005 [Nr. 19, Dezember], 10-11.*

(F.31) *„Ohne Projektor gibt es keinen Film“. Der Philosoph Robert Spaemann, 79, über die Evolution, den Glauben und das Verhältnis von Christentum und Islam, in: Der Spiegel vom 11.9.2006, 192-196.*

- (F.32) *„Wir sind erbarmungslos“*. Interview mit dem Philosophen Robert Spaemann über die Verirrung der Abtreibungsgesellschaft, die Kirche und die Lebensrechtsbewegung, in: *Junge Freiheit* vom 22.9.2006.
- (F.33) *„Wie Euthanasie!“ – „Würdevolles Sterben!“*. Streitgespräch mit Bartholomäus Grill, in: *Stern* vom 30.11.2006.
- (F.34) *Ohne Gott gibt es keine Wahrheit*. Professor Robert Spaemann im Gespräch über die Evidenz von Glaubensgewissheiten, in: *Die Tagespost* vom 10.3.2007, 9f.
- (F.35) *Menschen in der Zeit: Interview mit Professor Spaemann* [zum 80. Geburtstag von Papst Benedikt XVI.], Radio Vatikan 14.4.2007. [Schriftliche Fassung auf der Homepage des Senders.]
- (F.36) *Fragebogen*, in: *Junge Freiheit* vom 18.5.2007.
- (F.37) *„Die katholische Messe irgendwie neu erleben“*. Ein päpstliches Schreiben erlaubt den lateinischen Ritus wieder in der katholischen Kirche. Für die Wiedezulassung hat in Deutschland kaum jemand engagierter gestritten als der Theologe Robert Spaemann, in: *Die Welt* vom 7.7.2007.
- (F.38) *„Fantastische Annahmen“*. Der Philosoph Robert Spaemann zu Kreationismus, Intelligent Design und zum Disput zwischen Evolutionsbiologen und Christen, in: *Wirtschaftswoche* vom 7.8.2007, 80ff.
- (F.39) *Ein Tier, das versprechen und verzeihen darf*. Im Gespräch mit Holger Zaborowski, in: *Internationale katholische Zeitschrift „Communio“* 35 (2007), 336-339.
- (F.40) –/ Huber, Wolfgang: *Haben wir eine Renaissance der Religionen zu erhoffen oder zu befürchten?* Hg. von der Stiftung Schloss Neuhausen, Berlin 2007.

Vorabdruck in Auszügen: *„Es sind die Gläubigen, die die Vernunft verteidigen“*. Bischof Wolfgang Huber und der Philosoph Robert Spaemann über die Renaissance des Glaubens, religiöse Hatz und besoffene Forscher, in: *Tagesspiegel* vom 8.7.2007.
- (F.41) *„Weil es eine Wahrheit gibt, gibt es Gott“*. Robert Spaemann, der Katholik unter den Philosophen, rehabilitiert die traditionelle Religion und Metaphysik. Nur so könne unsere Zivilisation dem Islam etwas entgegenhalten, in: *Tagesanzeiger* vom 23.12.2007.

G. Festschriften

- (G.1) Löw, Reinhard (Hg.): *OIKEIΩΣΙΣ. Festschrift für Robert Spaemann*, Weinheim 1987.
- (G.2) Buchheim, Thomas/ Schönberger, Rolf/ Schweidler, Walter (Hg.): *Die Normativität des Wirklichen. Für Robert Spaemann zum 70. Geburtstag*, Stuttgart 2002.

H. Wissenschaftliche Arbeiten über Robert Spaemann (Auswahl)

- (H.1) Zwierlein, Eduard: *Das höchste Paradigma des Seienden. Anliegen und Probleme des Teleologiekonzepts Robert Spaemanns*, in: *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 41 (1987), 117-129.
- (H.2) Leggewie, Claus: *Kritik an der konservativen Zukunft? R. Spaemann und die Civitas-Gruppe*, in: Leggewie, Claus (Hg.): *Der Geist steht rechts*, Berlin 1987, 145-177 (vgl. F.4).
- (H.3) Schönberger, Rolf: *Robert Spaemann*, in: Nida-Rümelin, Julian (Hg.): *Philosophen der Gegenwart in Einzeldarstellungen. Von Adorno bis Wright*, Stuttgart 1991, 571-575. – 2. Auflage 1999, 706-711.
- (H.4) Wils, Jean-Pierre: *Verletzte Natur. Ethische Prolegomena* (= Forum Interdisziplinäre Ethik, 1), Frankfurt/M. 1991. – Darin: Kapitel 5: *Martin Rhonheimer und Robert Spaemann: zwei Versuche, die Teleologie deontologisch auszulegen*, 60-79.
- (H.5) Wächter, Jörg-Dieter: *Vom Zweck der Erziehung. Das Teleologieproblem in der Erziehungs- und Bildungstheorie* (= Hildesheimer Beiträge zu den Erziehungs- und Sozialwissenschaften, 35), Hildesheim – New York 1991. – Darin: *Die moderne Rehabilitierung der Teleologie: R. Spaemann*, 107-138.
- (H.6) Valenti, David: *Robert Spaemann critico dell' utopia politica* [Tesi de laurea in Storia del pensiero sociologico, Università degli studi di Bologna, Facoltà di Scienze politiche 1991/92], Bologna 1992.

- (H.7) Isak, Rainer: *Evolution ohne Ziel? Ein interdisziplinärer Forschungsbeitrag* (= Freiburger theologische Studien, 151), Freiburg/Br. – Basel – Wien 1992. – Darin v.a.: Kapitel 3: *Teleologisches Denken nach Robert Spaemann und Reinhard Löw*, 53-88, und Kapitel 4: *Die Rückkehr zum teleologischen Denken nach Robert Spaemann und Reinhard Löw*, 89-186.
- (H.8) Dölle-Oelmüller, Ruth: *Euthanasie – philosophisch betrachtet. Ein Diskussionsbeitrag zu Argumenten von Spaemann und Singer*, in: *Zeitschrift für medizinische Ethik* 39 (1993), 41-54.
- (H.9) Sun Hsiao-chih, Johannes: *Heiligt die gute Absicht ein schlechtes Mittel? Die Kontroverse über Teleologie und Deontologie in der Moralbegündung unter besonderer Berücksichtigung von Josef Fuchs und Robert Spaemann* (= Dissertationen. Philosophische Reihe, 12), St. Ottilien 1994.
- (H.10) González, Ana Marta: *Naturaleza y dignidad. Un estudio desde Robert Spaemann* (= Colección filosófica, 105), Pamplona 1996.
- (H.11) Madigan, Arthur: *Robert Spaemann's „Philosophische Essays“*, in: *Review of Metaphysics* 51 (1997), 105-132.
- (H.12) Sabangu Sabuy, Paulin: *Nature, raison et personne. Une approche anthropologique d'après Robert Spaemann* [Dissertation Pontificia Universitas Sanctae Crucis 1998], Rom 1998.
- Als Buchveröffentlichung: *Persona, natura e ragione. Robert Spaemann e la dialettica del naturalismo e dello spiritualismo* (= Studi di filosofia), Rom 2005.
- (H.13) Larmore, Charles: *Person und Anerkennung*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 46 (1998), 459-464.
- (H.14) Jantschek, Thorsten: *Von Personen und Menschen. Bemerkungen zu Robert Spaemann*. in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 46 (1998), 465-484.
- (H.15) Langthaler, Rudolf: *Über „Seelen“ und „Gewissen“*. *Robert Spaemanns Aktualisierung thomistischer Motive*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 46 (1998), 485-500.
- (H.16) Buttiglione, Rocco: *Robert Spaemann: Una guía para los perplejos*, in: *Humanitas* 11 (1998), 406-410.

- (H.17) Schnarrer, Johannes M.: *Norm und Naturrecht verstehen. Eine Studie zu Herausforderungen der Fundamentalethik*. Frankfurt/M. 1999. – Darin: *Die Normenbegründung bei Robert Spaemann*, 196-203.
- (H.18) Schenk, Richard: *The ethics of Robert Spaemann in the context of recent philosophy*, in: Shanley, Brian J. (Hg.): *One hundred years of philosophy* (= *Studies in philosophy and the history of philosophy*, 36), Washington, D.C. 2001, 156-168.
- (H.19) Zaborowski, Holger: *Nature and freedom. Robert Spaemann's critique of modernity and the gift of the human person* [Diss. University Oxford], Oxford 2002.
- (H.20) Zaborowski, Holger: *Ethik, Metaphysik und die Frage nach Gott*, in: *Jahrbuch für Religionsphilosophie* 1 (2002), 120-137.
- (H.21) Zaborowski, Holger: *Menschen, Personen und die Natur jenseits des Naturalismus. Bemerkungen zu Thorsten Jantscheks Kritik an Robert Spaemann*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 109 (2002), 185-195.
- (H.22) Zaborowski, Holger: *Humane Normalität in der Anerkennung von Grenzen. Robert Spaemanns Überlegungen zur ethischen Dimensionen des Handelns*, in: *Internationale katholische Zeitschrift „Communio“* 31 (2002), 565-569.
- (H.23) Teinert, Zbigniew: *Spór o mature. Wokól konstytucji oboby w ujeciu Roberta Spaemanna*, Posen 2003.
- (H.24) Amori, Matteo: *Il pensiero di Robert Spaemann tra critica della modernità ed ontologia teleologica*, in: *Rivista di filosofia neoscolastica* 97 (2005), 55-103.
- (H.25) Poltawski, Andrzej: *Benevolence as eudaimonia. The anthropology of Robert Spaemann* [auf Polnisch], in: *Kwartalnik Filozoficzny* 33 (2005), 51-58.
- (H.26) Hala, Vlastimil: *Robert Spaemann – A conservative reaction to (post-) modernity* [auf Tschechisch], in: *Filosoficky Casopis* 53 (2005), 509-532.
- (H.27) Mestre, Alberto: *Robert Spaemann: Ética de la responsabilidad cristiana*, in: *Ecclesia* 21 (2007) [Nr. 3], 371-385.

Autoren

ROBERT SPAEMANN, geb. 1927 in Berlin. Studium der Philosophie, Katholischen Theologie und Romanistik in Münster, München, Paris und Fribourg. 1952 Dr. phil. an der Universität Münster: *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration. Studien über L.C.A. de Bonald*. 1952-1956 Lektor beim Kohlhammer-Verlag, Stuttgart. 1956-1962 Assistententätigkeit an der Universität Münster. 1962 Habilitation in Philosophie und Pädagogik an der Universität Münster: *Reflexion und Spontaneität. Studien über Fénelon*. 1962-1968 Ordinarius für Philosophie und Pädagogik an der Technischen Hochschule Stuttgart. 1969-1972 Ordinarius für Philosophie an der Universität Heidelberg. 1972-1992 Ordinarius für Philosophie an der Universität München. Honorarprofessor an der Universität Salzburg und an der Chinesischen Akademie der Sozialwissenschaften in Peking. Gastprofessuren in Paris (Sorbonne), Rio de Janeiro, Louvain-la-Neuve und Liechtenstein. Ehrendoktor der Universitäten Fribourg, Washington D.C., Santiago de Chile und Navarra. Mitglied der Europäischen Akademie der Wissenschaften und Künste und der Päpstlichen Akademie für das Leben. Ehrenmitglied der Chinesischen Akademie der Wissenschaften, Officier dans l'Ordre des Palmes Académiques. Träger des Karl-Jaspers-Preises der Stadt und der Universität Heidelberg.

THOMAS BUCHHEIM, geb. 1957 in München. Studium der Philosophie, Griechischen Philologie und Soziologie in München. 1984 Dr. phil. bei Robert Spaemann an der Universität München: *Die Sophistik als Avantgarde normalen Lebens*. 1991 Habilitation an der Universität München: *Eins von Allem. Die Selbstbescheidung des Idealismus in Schellings Spätphilosophie*. 1993-1999 Professor für Philosophie an der Universität Mainz. Seit 2000 Ordinarius für Philosophie, speziell für Metaphysik und Ontologie an der Universität München. Mitherausgeber der Schriften Schellings in der historisch-kritischen Ausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Geschäftsführender Herausgeber des *Philosophischen Jahrbuchs der Görres-Gesellschaft*. Jüngste Veröffentlichung: *Unser Verlangen nach Freiheit: Kein Traum, sondern Drama mit Zukunft*, Hamburg 2006.

HOLGER ZABOROWSKI, geb. 1974 in Bocholt. Studium der Philosophie, Katholischen Theologie, Lateinischen und Griechischen Philologie in Freiburg/Br., Basel, Cambridge und Oxford. 2002 Dr. phil. an der Universität Oxford: *Nature and Freedom. Robert*

Spaemann's Critique of Modernity and the Gift of the Human Person. Seit 2005 Assistant Professor für Philosophie an der Catholic University of America, Washington D.C. Mitherausgeber des *Heidegger-Jahrbuchs*, Freiburg/Br. – München 2004ff. Mitglied im Redaktionsbeirat der *Internationalen katholischen Zeitschrift „Communio“*. Jüngste Veröffentlichung: *Spielräume der Freiheit. Zur Hermeneutik des Menschseins*, Freiburg/Br. – München 2008.

EDUARD ZWIERLEIN, geb. 1957 in Lahnstein. Studium der Philosophie, Psychologie, Theologie und Informatik an der Universität Hamburg, daneben Ausbildung zum Psychotherapeuten. 1984 M.A. an der Universität Hamburg: *Natur und Ethik. Die Natur als Gegenstand ethischer Reflexion in den Arbeiten Robert Spaemanns* (unveröffentlicht). 1987 Dr. phil. an der Universität Hamburg: *Die Idee einer philosophischen Anthropologie bei Paul Ludwig Landsberg – zur Frage nach dem Wesen des Menschen zwischen Selbstauffassung und Selbstgestaltung*. 2000 Habilitation an der Universität Koblenz-Landau: *Existenz und Vernunft – Studien zu Pascal, Descartes und Nietzsche*. Seit 1990 Unternehmensberater. 1990-1996 Gast- und Forschungsprofessur an der Universität Kaiserslautern. Seit 1997 Lehrbeauftragter, seit 2008 apl. Professor an der Universität Koblenz-Landau. Autor des philosophischen Kriminalromans *Das verborgene Buch*, Würzburg 2005. Jüngste Veröffentlichung: *Begegnung und Verantwortung. Ärztliches Ethos und Medizinische Ethik*, Würzburg 2007.

MARTIN MOSEBACH, geb. 1951 in Frankfurt/M. Studium der Rechtswissenschaften in Frankfurt/M. und Bonn. 1979 Zweites Staatsexamen. Seit 1980 freier Schriftsteller. Debütroman *Das Bett*, Hamburg 1983. Weitere Romane: *Westend*, Hamburg 1992, *Die Türkin*, Berlin 1999, *Eine lange Nacht*, Berlin 2000, *Der Nebelfürst*, Berlin 2001. Daneben Drehbücher, Theaterstücke, Hörspiele, Opernlibretti, Reportagen, Feuilletons. *Häresie der Formlosigkeit. Die römische Liturgie und ihr Feind*, Wien – Leipzig 2002, erweiterte Neuausgabe 2007. Zahlreiche Auszeichnungen. 2007 Georg-Büchner-Preis der Deutschen Akademie für Sprache und Dichtung. Jüngster Roman: *Der Mond und das Mädchen*, München 2007.

HANNS-GREGOR NISSING, geb. 1969 in Dinslaken/Niederrhein. Studium der Katholischen Theologie, Philosophie, Germanistik und Pädagogik in Münster, München und Bonn. 2004 Dr. phil. an der Universität Bonn: *Sprache als Akt bei Thomas von Aquin*. Seit 2005 Referent für Philosophie und Theologie an der Thomas-Morus-Akademie Bensberg, Katholische Akademie im Erzbistum Köln.