

einem Wort Walter Benjamins zufolge »drei Stufen: eine musikalische, auf der sie komponiert, eine architektonische, auf der sie gebaut, endlich eine textile, auf der sie gewoben wird«. Die Idee dieser philosophiegeschichtlichen Komposition beruht auf der in der Antike entwickelten Auffassung der Metaphysik als Ontologie. Historisch unterlag diese Idee allerdings dem Wandel ihrer Interpretation.

Am Leitfaden der üblichen Epochisierung werden jeweils drei große Philosophien der Antike, des Mittelalters und der Neuzeit in eine Konstellation gebracht und textil verwoben. So werden die Fragen und Antworten der grundlegenden metaphysischen Konzeptionen der Antike bei Platon, Aristoteles und Plotin in die Perspektive der Leitfrage nach dem »Grund der Dinge« (19) gestellt. Die metaphysische Konstellation des Mittelalters besteht dann darin, dass Augustin und Thomas von Aquin bei allen Unterschieden eine »lebendige Auseinandersetzung zwischen Philosophie und Theologie« (196) für möglich hielten und aufbauend auf antike Konzepte realisierten. Diese Vermittlungen griechischen Denkens mit – kirchlich verstandenem – biblischem Geist werden in gedanklichen Verhältnissen plausibler Entsprechung und Weiterbildung bzw. Zuspitzung zur Darstellung gebracht. An Wilhelm von Ockham als »wichtigem Vordenker der Neuzeit« (179) wird gezeigt, dass das späte Mittelalter nicht nur die Zeit der »harmonischen Synthesen«, sondern auch teils unbewusster »Spannungen und Konflikte« (177) gewesen ist. Für die neuzeitlichen Philosophien von Descartes, Kant und Hegel schließlich ist kennzeichnend, dass sich ihre jeweilige metaphysische Dimension nur durch die Kritik der Tradition hindurch erkennen lässt. Der Vf. ist aber nicht der Meinung, dass die Metaphysik hier überhaupt verabschiedet werde. Vielmehr versteht er zu zeigen, inwiefern diese drei großen Konzeptionen der Subjektivität des Bewusstseins und Selbstbewusstseins die alten Fragen transformiert haben, gerade so aber – bei aller Differenz zu den antiken und mittelalterlichen Systemen – nur auf dem Mutterboden des griechischen Denkens haben wachsen können. Nicht nur wird in der Reflexivität des Historikers verständlich, warum Metaphysik nach Hegel als Illusion erscheinen konnte, sondern in der Hermeneutik des Verdachts wird auch der Verzicht darauf als Verdrängung entlarvt (227–294).

Die panoramatische Darstellung ist aus Vorlesungen hervorgegangen, die ihr Vf. in Luzern gehalten hat. Didaktisch stellen sie im einzelnen Beitrag wie im Gesamtzusammenhang eine systematische Leistung dar, die man klassischen Einführungen in die Philosophie (wie etwa denen von Windelband oder Weischedel) an die Seite stellen kann. D. beherrscht die Kunst der einfachen Darstellung, derer es heute mehr als in vergangenen Zeiten zu bedürfen scheint. Die Einfachheit geht aber nicht auf Kosten der Sachlichkeit, Gründlichkeit nicht auf Kosten der Nachvollziehbarkeit. Immer wieder werden offene Interpretationsfragen einschlägiger Texte angedeutet, ohne dass der Vf. mit seiner eigenen Position hinter dem Berg hielte. Welches Kapitel man auch liest: Jeweils werden die Grundbegriffe des betreffenden Denkens an gut gewählten Beispielen erläutert, aufeinander bezogen und mit denen anderer Denker in Zusammenhang gebracht.

Es versteht sich von selbst, dass bei einem derart weit ausgreifenden Überblick manches im Status der Andeutung verbleiben muss und anderes gänzlich unterbelichtet bleibt. In dem Bewusstsein der Unvermeidbarkeit dieses Problems sei (exemplarisch und also ohne den Anspruch auf Vollständigkeit) auf zwei Beschränkungen hingewiesen. 1. Zwar wird immer wieder mit bestem Erkenntnisgewinn der Bezug metaphysischer Fragestellungen zur christlichen Theologie hergestellt – wenn etwa die plotinische Philosophie zur altkirchlichen Auseinandersetzung

um die Lehre ins Verhältnis gesetzt wird (104) oder wenn Meister Eckarts Vorstellung vom »Seelenfünklein« als Fortschreibung der plotinischen Auffassung vom Göttlichen in der menschlichen Seele sichtbar gemacht (114) oder die innere Durchdringung von christlicher Religion und philosophischer Idee bei Hegel nachvollzogen wird –, Analogien und Vergleiche, Entwicklungslinien und Weiterführungen in der jüdischen Tradition finden aber leider an keiner Stelle Erwähnung. 2. Einige Zeitgenossen Hegels von Rang (wie etwa Schleiermacher) werden nicht einmal namentlich genannt. Auch wenn die nur äußerst knapp behandelte Frage nach der auf ihn folgenden Metaphysik den Rahmen der Untersuchung übersteigt, wird sich in diesem Zusammenhang die grundlegende Überzeugung des Vf.s bewähren müssen, dass »die Metaphysik ... der Kern der Philosophie« ist und bleibt (11). Sie scheint heute nur noch in ihren kritischen Varianten möglich, deren Erkenntnisstatus »den Einzelwissenschaften ... unterlegen« (294) bleibt.

Insgesamt wird man dieses gelungene Buch jedem an der Philosophie Interessierten uneingeschränkt als Einführung empfehlen können. Für den erfahrenen Leser bietet es nicht nur Überblicke zur Vergegenwärtigung und Repetition, sondern auch Anregungen zum Neuverstehen.

Tübingen

Hans Martin Dober

Fischer, Norbert, u. Dieter Hattrup: Metaphysik aus dem Anspruch des Anderen. Kant und Levinas. Paderborn-München-Wien-Zürich: Schöningh 1999. 382 S. gr.8°. Kart. € 43,20. ISBN 3-506-72532-7.

Kant und Levinas in einer Studie zu vereinen, mag überraschen – wird aber plausibel, wenn man bedenkt, dass beide auf je ihre Weise vom Primat der praktischen Vernunft ausgehen. Darin indes treten beide bereits auseinander: Was dem einen kritische Grenze, ist dem anderen Quelle des Selbst. Die zwiefältige Studie lässt überraschende Nähe und befremdliche Differenzen erwarten. Methodisch gliedert sich der Band in zwei eigene Interpretationen, die von je einem der Autoren vertreten werden (vgl. 13 ff. 27 ff.). Dabei scheint im Hintergrund ein hermeneutischer Chiasmus leitend zu sein, Kant im Blick auf Levinas zu lesen und vice versa (vgl. 17.24).

F. will seine Studie »Kants kritische Metaphysik und ihre Beziehung zum Anderen« (47–230) als »immanente Kant-Interpretation« verstanden wissen (9.17, § 1), in der er »vorausschauend« dem »Anspruch des Anderen« begegnet in der »Befremdlichkeit des Unbedingten«, das die Vernunft begründet und begrenzt im »Bewusstsein des moralischen Gesetzes« als dem »Faktum der reinen Vernunft« (18). Die Grundfrage F.s lautet, »wie Metaphysik als Naturanlage möglich ist« (19 mit KrV B 21).

H. wagt sich mit Levinas über die kritische Grenze hinaus, bewegt von Fragen »diesseits und jenseits der Freiheit«, in einer »Bewegung, die vom Gedachten ausgeht«, das sich zeigt (28, § 2). Dazu verweist H. auf die deutsche Einleitung von Levinas »Totalität und Unendlichkeit« von 1987, um die Bewegung vom Gedachten her und das »esse ab alio« des Menschen zu plausibilisieren (29 ff. 34). Auch wenn H. gelegentlich zu theologischen Figuren übergeht (41.46, s. u.), will er Levinas als Bewegung des Denkens (diesseits der Theologie) darstellen (41), weil sich sonst die »Vernunft von der Störung zu befreien sucht«, die ihr dieses Denken bereite (11). – So sehr das in »der Philosophie« ihr gegenüber treffend ist, wird in H.s Lesart gleichwohl eine starke theologische Grundierung zu Tage treten.

1. F.s Kantstudie verfährt in zwei Schritten: »Die Befremdlichkeit des Unbedingten. Der Platz für das Andere in Kants Kritik der reinen Vernunft« (49–139 [vgl. Inhalt]) und »Die Gegenwart des Unbedingten in Kants praktischer Philosophie. Das »Bewusstsein des moralischen Gesetzes« als das »einzige Factum der reinen Vernunft« (140–230).

a) »Kant sei kritischer Metaphysiker: ist Fs Tenor (§ 3, 49 ff.), da die Vernunft nicht von der Frage nach dem Unbedingten lassen, es aber nur im Modus der Defizienz denken könne (65 f.). Nach einem Gang durch die transzendente Analytik folgt der durch die Dialektik (§ 4, 66 ff.), in der die Grenzen des »Landes der Wahrheit« ausgelotet werden und sich zeige, dass es nur eine »Insel« sei (77). Sofern der »Regressus vom Bedingten zum Unbedingten« (85) eine unabwiesbare (98) Aufgabe der Vernunft bleibe, entdecke sie auf diesem Weg ihr eigenes Unvermögen (§ 5, 85 ff.). F. geht soweit, in diesem Getriebensein »das Unbedingte selbst als Agens« (102, vgl. 121) und die »grundlegende Passivität« der Vernunft zu sehen (66, vgl. 104.119.147.204 f.). Da die Suche nach dem Unbedingten in einem Abgrund enden würde, werde es »nur im Modus der Defizienz als Urgrund von Allem gedacht« (121, vgl. 141). In der Reflexionslogik des transzendentalen Ideals (§ 6, 103 ff.) komme »von der Gegenseite des Abgrundes her eine Beziehung zum Bedingten in Gang« (107). Denn vom Unbedingten als »unbegreifliches Anderes« (122) gehe ein Anspruch aus, der die Vernunft antreibe, praktisch zu werden (§ 7, 121 ff.139).

b) In der KpV begegne der »Anspruch des Unbedingten« im Sittengesetz als Pflicht (122, § 8, 140 ff.), in dem sich die Freiheit »offenbare« und eine »andere Spontaneität« zu Tage trete (147). Praktisch sei die reine Vernunft »[a]llein durch die Beziehung auf den Anderen« (158, s. 163.177), denn das Moralgesetz gebiete »die Achtung vor dem Prinzip des Anderen ... als Zweck an sich selbst« (178; § 9, 158 ff.). Die »Asymmetrie« der Pflichten gegen uns selbst und gegen Andere zeige sich in der Analyse der geforderten Heiligkeit des Willen (§ 10, 178 ff.). Kants Interpretation des Doppelgebots der Liebe verstehe die Pflicht zur Liebe als asymmetrische »Dankbarkeit für das Dasein des Anderen« (188). Es scheint indes vor allem F. zu sein, der gegen eine »versteckte Symmetrie« von *ego* und *alter* argumentiert (191 ff.193), nicht ohne Plausibilität, denn die Tugendpflicht der eigenen Vollkommenheit diene dem Anderen und suche, dessen Glückseligkeit zu befördern (194). »Liebe und Achtung« überschreiten so gesehen den Horizont symmetrischer Gerechtigkeit (195 f.).

Entsprechend seien die Postulate der KpV (§ 11, 196 ff.) eine Überschreitung der »Selbstgenugsamkeit« in der »Hoffnung auf *anderweitig* Gegebenes« (212). »Das Andere seien allerdings nicht nur die Anderen (196 f. 213), sondern auch das »Übersinnliche über- und »nach« uns (Gott und Unsterblichkeit). F. findet hierin eine »stringente« Überleitung von der Moral zur Religion« (214, vgl. 197 f.). Denn die Verpflichtung sei nur durch einen Anderen anschaulich zu machen und als solcher fungiere Gott (199). Nur er (201) vermöge die Divergenz von Glückswürdigkeit und dessen mangelnder Verwirklichung auszugleichen (207 f., vgl. 209 ff.).

Nachdem F. die Gegenwart des Anderen moraltheoretisch (re)konstruiert hat, interpretiert er den Grund der Selbstgesetzgebung der Vernunft, die »Gegebenheit des Unbedingten« (222) nicht als Selbstbestimmung, sondern angesichts der pluralen Anderen als »Heteronomie« des vernünftigen Subjekts« (214 ff.228) – mit der bereits auf Levinas zugehenden These: Die »laute Stimme der Vernunft, ... die Kant auch als *himmlische Stimme* bezeichnet, ertönt stellvertretend für die ohnmächtige Stimme des Anderen« (227, vgl. 229). Fs Fazit lautet daher: »Metaphysik ... folgt dem Anspruch des Anderen« (230).

Auch wenn diese starke Lesart nicht mit Kant-exegetischer Notwendigkeit einhergeht, ist sie exegetisch wie systematisch begründet und macht einsichtig, wieso Levinas sich zu Recht auf Kant bezieht und in pragmatischer Tradition verortet werden kann, auch wenn er über sie hinausgeht. Die religionstheoretische Ausführung des Primats der praktischen Vernunft provoziert allerdings die Frage nach deren Pendant bei Levinas.

2. H. intendiert in seiner Levinas-Interpretation »keinen neuen Beitrag zur Wissenschaft«, sondern »lediglich« dessen Gesagtes »wieder zum Sagen zu bringen« (44); ob das zumal als Text möglich ist, wäre hermeneutisch zu erörtern (vgl. u. a. 247). Nicht ohne Spannung versucht H. eine »Gesamtdarstellung« (44) von

Levinas' Philosophie in drei Teilen: a) »Die Andersheit« (233–282), b) »Die Sprache« (283–321) und c) »Die Gerechtigkeit« (322–351).

a) Die Andersheit sei der »Einbruch des Anderen in das Selbst« (§ 13, 233 ff.) und das »Erscheinen der Intrige« der Transzendenz, wenn sie »ins Denken einfällt«. Diese Grundfigur untersucht H. im Blick auf ihren Status als Metaphysik (237 ff.). Der »Kern der Metaphysik« sei »der Zwang zur Repräsentation des Seins« (245); wohingegen bei Levinas Metaphysik heiße: »Immer wieder die erste Stufe [des Sagens] in den Blick nehmen« (248) im Angesicht des Anderen. H. unterscheidet also eine »onto-theologische« von einer »anderen« Metaphysik, erste ist von dem Primat der Repräsentation bestimmt, letztere von der Präsenz des Anderen (vgl. 268 ff.275 f. 289; vgl. zu Kant 325.330; 254.291. 296 f.). Bemerkenswert ist, wie H. signifikant *theologisch* formuliert (237 u. ö.) bis dahin, im Verhältnis zum Anderen dezidiert nicht zwischen Gott und Mensch unterscheiden zu wollen, weil »ihr Ort hier ein einziger genannt wird« (234; vgl. 251.333.336!).

H. bearbeitet daraufhin die bei Levinas' Ansatz üblichen Darstellungsprobleme (248 ff.). Der Andere sei »das absolut Neues, das sich nicht einfüge in die Ordnung des Seins, sich aber *kundtue* (250.297, s. 304). Die »Asymmetrie des Selben und des Anderen« (§ 14, 252 ff.) rekurriert auf die Figur der Paradoxie (253 f.). Dem gängigen Einwand gegenüber: »Indem Levinas das Unendliche als das Andere gegen die Totalität denken will, muß er es in der Sprache verraten« (258), *versichert* H. allerdings nur, die strenge Asymmetrie »macht es möglich, Symmetrie festzustellen«; statt wie Dettridas zu verfahren, sei es »besser, ... das Flimmern der Asymmetrie ... mit den Mitteln der Seinsprache zum Ausdruck zu bringen« (258 f.). Die »ethische Weltformel ...: *Ich bin für alles verantwortlich*, denn alles bedeutet mir etwas« wird fraglos affirmiert (261; erst der »Übergang zum Dritten« wird hier nähere Klärung bringen: 263 f., s. 271.295 ff.335 ff.). – Dass »die Wahrheit im Aussprechen unwahr« werden *kann* (265 u. ö.), ist sicher wahr, aber wie ist dann eine »Gesamtdarstellung« möglich? Davon entlastet auch der Stil der Paraphrase nicht, denn die *wiederholt* bereits. Nachdem H. mit seiner Paraphrase alle Lasten von Levinas' Philosophie auf sich genommen hat, erörtert er »Die Einwände gegen den Anderen« (§ 15, 264 ff.). Denen gegenüber *versichert* er: »Trotzdem bleibt es wahr, dass »ich« die Last der Welt zu tragen habe«, denn: »Die Berufung trägt mich« (265). Ob das noch eine »der Vernunft« erschwingliche Bewegung des »Denkens« ist?

b) Im zweiten Teil behandelt H. Levinas' Verständnis der »Sprache« (283 ff.): »Im Sagen spricht sich das Dasein des Menschen aus, im Gesagten bedenkt oder bearbeitet er das Sein der Welt« (285). Allerdings sei jedes Gesagte einst Sagen gewesen, und jedes Sagen habe einen »Inhalt des Gesagten« (286). Die Grenzwerte dieser Differenz seien Dogmatismus und Relativismus (285 ff.292), denen Levinas mit seinem »Skeptizismus« entgehe (287 ff.). Das Sagen sei die »Passivität«, die »passiver als alle Passivität« sei, die dem Denken und der Freiheit vorausgeht und von der her das Subjekt geworden ist (293).

Entsprechende Rückfragen aufnehmend erörtert H. Levinas' »Wandel der Sprache« in Verbal-Nomina mit Bindestrich-Fügungen und fragt, ob es nicht vielmehr »einen Wandel im Subjekt« brauche (299). Levinas' spätere »Abwendung von der ontologischen Normalsprache« sei unnötig, weil gerade in dieser Sprache die Paradoxe sagbar seien (ebd.). So recht H. damit hat, so falsch ist der »Schluß«: »Nun sollen die Bindestrich-Nomina [in *Jenseits des Seins*] die Paradoxe wegschaffen ...« (302, dro. 310). Damit wird beispielsweise der Titel »Anders als Sein« unterschätzt und erst recht Levinas' Metaphysik des »Jenseits ...«, der H. doch folgte. Sein Schluss, die Sprache von *Jenseits des Seins* »präsentiert die Nicht-Repräsentierbarkeit«, wendet nun Levinas' Paradoxierung gegen ihn (303; vgl. 43.284.298 f.). Wenn H. indes fragt, wie es das Sagen mit dem Gesagten gebe (310.312), und mit der Figur des »Zeugen der Wahrheit« antwortet (310 ff.), der »von einem Jenseits des Seins« Zeugnis gibt (311), rekurriert er im Übrigen wieder auf *Jenseits des Seins* (vgl. 327.337.341).

c) Der dritte Teil erörtert die »Gerechtigkeit jenseits des Krieges« (322–351). Im Wesentlichen argumentiert H. mit Levinas gegen die soziale Verteilungsgerechtigkeit im Rückgang auf ein

präintentionales Verantwortungs- und Schuldverhältnis gegenüber dem Anderen.

Das Schuldverhältnis wird (wieder) *theologisch* gefasst: »Gott, der Andere, ist bei Levinas immer gerechtfertigt, denn er hat mir das Leben gegeben ... Ich bin schuldig ..., da ich durch mein Leben anderes Leben verhindere«, damit beginne »mein Unrecht. Dies zeige, »wie sehr Levinas als Philosoph spricht, der Schuld erkennen, aber nicht wegheben kann. Seine Philosophie tröstet nicht und soll nicht trösten« (333 f., aber 343 ff.). – H. koppelt damit eine abwegige Theologiekritik: »Theologisch kann ich mein Leben ganz einfach rechtfertigen, denn ich brauche mich nur auf den Willen Gottes zu berufen« (334).

Wie aus dem basalen Asymmetrieverhältnis Gerechtigkeit denkbar wird, zeigt der »Andere des Anderen«, der Dritte und die Pluralität der Anderen (335 ff.). Dass diese Pluralität später sei als die singuläre *one to one-Beziehung*, wäre eigens zu prüfen. Geht man von dieser Ordnung aus, kehrt durch den Dritten die Konstellation wieder, an der Kant arbeitete – allerdings etwas verändert. Wie die Symmetrie *anders* aus der Asymmetrie hervorgeht, das zu denken sei eine »mühevoll Aufgabe« (337). H. rekurriert dazu auf »eine göttliche Gnade ..., die mir zu Hilfe kommt«, denn ohne einen Anspruch zu haben, »werde ich selber in die symmetrische Runde aufgenommen« (338) – ob das noch im erklärten Sinne »philosophisch gedacht« ist? H.s Fazit, »Die öffentliche Ordnung ist gerecht, wenn sie die Person jeder Ordnung vorordnet« (342), könnte einiges gewinnen, wenn sie B. Waldenfels Phänomenologie hinzuzöge, um die Genese von Ordnung aus dem Außerordentlichen zu verstehen.

Zum Schluss erörtert H. das Verhältnis von »Philosophie und Theologie« (342–351). Wissen(schaft) habe sich mit Hegel jeden Trost zu verbieten (344 f.), daher sei die Philosophie auch trostfrei (345 ff.). Aber angesichts der Trostbedürftigkeit des Lebens werde die Trostfreiheit zur Trostlosigkeit. H. meint sogar: »Der Gott, der von den Philosophen als trostfrei aufgestellt worden war, bedarf des Trostes, weil er sterblich geworden ist« (347). Wenn aber »die Religion den Trost spendet« (343) und ermöglicht, was die Philosophie nicht vermöchte, »die ewige Gegenwart des Anderen« (348), wird der Religion Immenses zugemutet, wenn der Trost nicht wohlfeil sein soll. Und das ist er nicht, wenn die »Heiligkeit« als Figur des Lebens vor dem (und für den) Anderen gilt, mit der starken These: »Die das Weltall durchziehende Heiligkeit ist ... diejenige Gottes«, an der der Mensch in Opfer, Verantwortung und Hingabe teilnehmen könne (350). Von hier aus wird auch verständlich, warum H. die »Unruhe« der unbedingten Verantwortung in unüberhörbar christologischen Wendungen entfaltete (»Er hat keinen Ort mehr, wohin er sein Haupt legen könnte!«, 266, vgl. 265.257.253). Final erscheint doch (entgegen der einleitenden Vorsätze) die Religion als Ort und Horizont der gelebten Verantwortung vor dem Anderen (und der Andere als Gott, vgl. 348). – Damit ist allerdings der Philosophie Erhebliches zugemutet: Die »Umkehr« (oder »Bekehrung«) vom Anderen her heiße, dass die Philosophie »faktisch immer schon Religion oder Theologie« sei (350 f.).

So scheint die römisch-katholische Gestalt einer christlichen Philosophie rehabilitiert (transformiert in eine jüdisch-christliche?). Ob damit aber der »radikalen« Phänomenologie nicht ihre befremdliche Alterität genommen wird? Wenn »im Grunde immer schon« Religion und Theologie die Quelle darstellten, aus denen die(se) Philosophie lebe, wird sie auf eine Weise »verstanden«, bei der man an Schleiermachers »Wut des Verstehens« erinnert wird. H. meint mit Levinas: »der Zeuge, wenn er echt ist, war wirklich Zeuge und kann um so nachlässiger mit der Darstellung verfahren, als er sich des Ereignisses sicher ist« (300) – und fast scheint es, als würde H. diese These auch für seine Levinas-Darstellung in Anspruch nehmen. Nur würde so allenfalls der »überzeugt«, der des Zeugen nicht mehr bedarf.

Kößler, Henning: **Die Überwindung der Selbstbefangenheit.**

Eine Religionsanthropologie. Hildesheim-Zürich-New York: Olms 2001. XI, 234 S. 8° = Religionswissenschaftliche Texte und Studien, 10. Kart. € 29,80. ISBN 3-487-11420-8.

Ein »theologienahes, aber kein theologisches Buch« (VII), so bezeichnet der Philosoph Henning Kößler seine Studie, in der er das »anthropologische Grundthema« der religiösen Überlieferung, nämlich die Überwindung der Selbstbefangenheit, entfaltet. Ausgehend von den magischen Anfängen der Religion spannt er dabei den Bogen über die Prophetie, die Psalmenfrömmigkeit und die Weisheit des Alten Testaments bis hin zur neutestamentlichen Jesuspredigt.

Die Ursprünge der Religion sieht K. in dem Umstand, dass Menschen einerseits zum vorausschauenden, planenden Handeln befähigt wurden, gleichzeitig aber den Gefährdungen und Unwägbarkeiten des Lebens ausgeliefert waren. Dieses Überforderungs- und Insuffizienzsyndrom habe dazu geführt, dass man auf dem Wege der Magie etwas zu erlangen suchte, was mit eigenen, natürlichen Kräften nicht zu erreichen gewesen sei. Insofern seien die Anfänge der Religion Zeugnisse menschlicher »Selbstbesorgung«. Von solchem Denken seien auch die frühisraelitischen Nomadensippen geprägt gewesen: Man habe sich verpflichtet, einer lokalen Gottheit einen ständigen Kult zu errichten, und als Gegenleistung von ihr Schutz und Beistand erwartet. Ein derartiges Verfahren bezeichnet K. als »magischen Tausch«.

Erst mit der Prophetie beginne religionshistorisch wie religionsanthropologisch etwas Neues. Sie habe ein Umdenken vom Magischen ins Moralische, vom Kultischen ins Soziale gefordert, prangerten doch die Propheten einen vermeintlichen JHWH-Gehorsam an, bei dem man kultisch-rituelle Gebote zwar genau befolgte, gleichzeitig aber das Recht beugte und sich auf Kosten der Armen und Schwachen bereicherte. So habe die Prophetie zu einem Wandel der Gottesidee geführt. Aus dem Gott des magischen Tausches sei der Gott der Gerechtigkeit geworden. Die »Übernorm« der Gerechtigkeit verlange aber die Preisgabe egozentrischen Denkens und diene somit als »Transsubjektivitätsprinzip« der Überwindung der Selbstbefangenheit.

Mit Ezechiels »Entdeckung des Einzelnen« beginne ein neues Kapitel der Frömmigkeitgeschichte, das von der Individualisierung des JHWH-Glaubens geprägt sei. Er stelle die Brücke zwischen der Verkündigung der großen Propheten und der Frömmigkeit der Psalmen dar. Zwar seien die »Fluch- und Rachepsalmen« noch von der Vorstellung des magischen Tausches bestimmt, andere Psalmen hingegen seien aus einer Freiheit heraus geschrieben, die die Sorge um sich selbst hinter sich gelassen habe.

In diesem Zusammenhang geht K. ausführlich auf den Gottesbegriff ein. Dabei betont er, dass von Gott nicht theoretisch-wissenschaftlich geredet werden könne, sondern nur in überpersönlicher, praktischer Rede. Das Wort »Gott« sei eine Chiffre für Grenzerfahrungen, worunter er Endlichkeitserfahrungen versteht, die den Menschen mit seiner Verwundbarkeit und der Hinfälligkeit seiner Planungen konfrontieren. Durch diese »anthropologische Rekonstruktion« werde das allmächtige, transzendente Wesen jenseits dieser Welt zu einer »Klasse psychischer Widerfahrnisse« (137) umgedacht. Von Gottes Gnade, der Befreiung aus der Selbstbefangenheit, sollte nach K. in performativer, protreptischer Rede gesprochen werden, die andere motiviert und in Bewegung setzt. Seine Ausführungen zum Alten Testament schließt er mit einem Blick auf den Propheten Deuterocesaja, dessen Eschatologie er als nationale Heilserwartung – und mithin als nationale Selbstbefangenheit – wertet und der er die apokalyptische Eschatologie des Danielbuches gegenüber-