

INHALT

Karsten Kreuzer – Magnus Striet – Joachim Valentin
Vorwort7

I. RELIGION, RECHT UND GEWALT

Joachim Valentin, Frankfurt a. M.
Theologiedefizit? Religiös motivierte Gewalt
und Rationalität11

Georg Essen, Nijmegen
Moderne Rechtskultur als Probestein
theologischer Vernunft22

Bernhard Uhde, Freiburg i. Br.
Replik auf die Vorträge von
Joachim Valentin und Georg Essen35

Diskussion44

II. HERMENEUTIK UND SUBJEKTIVITÄT

Knut Wenzel, Regensburg
Gedeutete Subjektivität – das Subjekt im
Prozess der Interpretationen61

Gregor Maria Hoff, Salzburg
Ein beständiger Aufschub – oder:
Das Subjekt der Theologie im Prozess der Offenbarung.
Replik auf den Vortrag von Knut Wenzel82

Saskia Wendel, Tilburg
Christlich gedeutete Subjektivität.
Replik auf den Vortrag von Knut Wenzel87

Diskussion102

III. GEGENWARTSERFAHRUNG UND THEODIZEEHOFFNUNG

Magnus Striet, Freiburg i. Br.

Hoffen – warum? Eschatologische Erwägungen
im Horizont unbedingten Verstehens123

Helmut Hoving, Freiburg i. Br.

Heikle Hoffnung.
Replik auf den Vortrag von Magnus Striet141

Ottmar John, Bonn

Zur Frage der Begründung eschatologischer Aussagen.
Replik auf den Vortrag von Magnus Striet145

Diskussion163

Mitarbeiterverzeichnis179

Vorwort

Die in diesem Band dokumentierte Tagung war nicht die erste, die zu Ehren von Hansjürgen Verweyen stattgefunden hat. Seit Mitte der 1990er Jahre hat der endgültig mit dem Erscheinen von »Gottes letztes Wort« erkennbare Neuansatz fundamentaltheologischer Grundlagenreflexion bereits mehrfach zu Tagungen und ausführlichen Diskussionen motiviert.

Anlässlich des 70. Geburtstages von Hansjürgen Verweyen stellte sich deshalb die Frage, ob eine weitere Tagung neue Funken aus dem Werk Hansjürgen Verweyens zu schlagen in der Lage sein könnte. Die Organisatoren waren sich schnell einig: In der theologischen Gegenwart hat die Tendenz, ein auf Begründungen drängendes Denken zu beargwöhnen, keinerlei Abschwächung erfahren. Die Motive hierfür mögen sehr unterschiedlich sein. Die Gefahr für die Theologie, eingegeben zu werden im bloßen Meinen, ist weiterhin erkennbar groß. Verändernde Kraft kann ein Glaube dauerhaft nur dann entwickeln, wenn er sich immer wieder neu seiner Grundlagen versichert und thematisch ausprobiert. Hansjürgen Verweyens Skepsis gegenüber allen vernunftlosen Fundamentalismen, Pluralismen und Fideismen bleibt somit relevant. Dass das Projekt einer erstphilosophisch orientierten Fundamentaltheologie allerdings keineswegs zu einer vorschnellen Harmonie führt, zeigt auch der diese Tagung, die vom 03.–04. März 2006 in der Katholischen Akademie Freiburg stattfand, nun dokumentierende Band überdeutlich.

Der Titel der Tagung und nun auch des Bandes »Gefährdung oder Verheißung? Von Gott reden unter den Bedingungen der Moderne« signalisiert, dass diesmal in besonderer Weise die Relevanz einer Fundamentaltheologie, die nach Gründen sucht und sich auch geltungstheoretischen Fragen nicht verweigert, für gegenwärtige Fragen gesucht wird. Dem entsprechend setzt dieser Band nicht einfach die Debatten der vergangenen Jahre fort, sondern erprobt die Tragweite eines von Verweyen angestoßenen Denkens auf drei aktuellen Feldern des gesellschaftlichen und theologischen Diskurses.

In einem ersten Block »Religion, Recht und Gewalt« geht es um den politischen Faktor Religion. Während Georg Essen primär die europäische Moderne und ihren diskutierten Gottesbezug in den Blick nimmt, konzentriert sich Joachim Valentin auf das Problem von Islam, Vernunft und Gewalt. In einem zweiten Block »Hermeneutik und Subjektivität« verdichtet sich die Diskussion auf das bis heute nicht ausdiskutierte Verhältnis von Hermeneutik und Erstphilosophie beziehungsweise Transzendentalphilosophie. Die Beiträge von Knut Wenzel, Saskia Wendel und Gregor Maria Hoff zeigen überdeutlich, wie vor allem die Hermeneutik dessen, was unter den Begriffen »Subjekt«, »Selbst« etc. verhan-

delt wird, die philosophische Grundlagendebatte in der Theologie entscheidend bestimmt. Im dritten Block »Gegenwartserfahrung und Theodizeehoffnung« diskutieren Magnus Striet, Helmut Hoping und Ottmar John das Hoffnungspotenzial, das im Glauben an den inkarnierten Logos steckt.

Die Herausgeber haben zu danken. Zunächst natürlich all denen, die durch ihre Referate und Wortmeldungen zu der Tagung beigetragen haben. Dann der Katholischen Akademie Freiburg, namentlich ihrem Direktor Thomas Herkert, Gast gewesen sein zu dürfen in deren Räumlichkeiten sowie der Erzdiözese Freiburg für eine großzügige finanzielle Unterstützung der Tagung und dieses Bandes. Ein herzlicher Dank ergeht auch an die Lektorin Vera Rösch vom Matthias-Grünewald-Verlag für die zuvorkommende Zusammenarbeit. Für die sorgsame Arbeit an diesem Band sei Frau Rodica Matasariu, Angela Haury und Gunnar Anger ausdrücklich gedankt. Die Idee, auch die Diskussionen zu dokumentieren, erwies sich im Nachhinein als Kärrnerarbeit. Die Arbeit am Wort ist mühsam wie die Arbeit am Begriff überhaupt. Aber was wäre der Mensch ohne seinen Begriff, der ihn ins Staunen zurückführt, aber oftmals auch erschüttert? Was wäre der Mensch ohne den Begriff einer Hoffnung, die ihre Gründe kennt und benennt?

Karsten Kreuzer

Magnus Striet

Joachim Valentin

I.
RELIGION, RECHT UND GEWALT

Theologiedefizit? Religiös motivierte Gewalt und Rationalität

Joachim Valentin, Frankfurt a. M.

1. Gewaltlosigkeit durch Reflexion?

Ein Text, dessen Titel ein Fragezeichen enthält, macht Hoffnung auf eine möglichst eindeutige Antwort. Wie angenehm wäre das. Etwa in dem Sinne, dass sich nach solider historischer und systematischer Reflexion eine direkte Proportionalität zwischen dem Reflexionsgrad einer Religion einerseits und den in ihrem Namen begangenen Gewalttaten andererseits belegen ließe. Aktuell gewaltanfällige Religionen, vor allem der Islam, müssten also nur in einer nachholenden Entwicklung eine christentumsanaloge Bewegung – das Säurebad eines weit reichenden Laizismus möglichst inklusive – nachvollziehen. Das Argument hat in einer streng systematischen Reflexion sicher einiges für sich.

Religionshistorische Ernüchterung

Sobald allerdings die Historie mit ins Kalkül gezogen wird, stellen sich Probleme. Nicht nur gilt grundsätzlich, dass wir nie zweimal in den gleichen Fluss steigen: Die Entwicklungsgeschichte des islamischen Glaubens in seinem Verhältnis zur Vernunft hat, was ihre Präsenz in den heiligen Schriften angeht, aber auch in Bezug auf die gesellschaftlichen Bedingungen der Rezeption, eine deutlich andere Entwicklung genommen, als wir dies aus der christlichen Tradition kennen. Vor allem aber sind – selbst wenn wir die Möglichkeit einer nachholenden Entwicklung theologischer Reflexion optimistisch annehmen wollen – die Zeitspannen, die wir hier zu betrachten haben, nicht dazu angetan, eine Entwicklung dieser Art in der nötigen Breite und vor allem Schnelligkeit erwarten zu lassen.

Aber auch die zugrunde liegende Annahme einer unmittelbaren Verbindung zwischen Reflexion und Gewaltlosigkeit hat historisch weniger für sich als wir vier Jahrzehnte nach dem II. Vatikanischen Konzil und sieben Jahrzehnte nach der Barmer Erklärung anzunehmen bereit sind: Schon ein oberflächlicher Blick auf die Religionsgeschichte bringt dutzende Beispiele für gewaltbereite und gleichzeitig hochreflexive Religionssysteme. Hat die ausdifferenzierte spätscholastische Theologie die gewaltsame Missionierung indigener Völker verhindert? Oder die karolingische Reform die Sachsenkriege Karls des Großen?

Gleichzeitig muss freilich betont werden, dass, fußend auf dem geringen Gewaltpotential der Gründungsschrift des Christentums und dem Gewaltverbot der ersten drei Jahrhunderte, Theologie bereits vor ihrer hochmittelalterlichen

Ausprägung zum Kristallisationskern christlicher Gewaltkritik geworden ist. Zu nennen sind hier in erster Linie die Bußbücher des neunten Jahrhunderts, eine schon früh aufflammende theologische Kreuzzugskritik und die spanische Spätscholastik.¹

In sehr viel eindeutigerer Weise als das Vorliegen einer Theologie, die der Vernunft gegenüber der Offenbarung den notwendigen Spielraum einräumt, scheinen demnach politische und sozioökonomische Bedingungen wie etwa die Verflechtung zwischen Religion und weltlicher Macht oder eine allgemein friedliche Weltlage sowie ausreichende ökonomische Ressourcen im Verbreitungsgebiet einer Religion dafür ausschlaggebend zu sein, ob die Rechtfertigung von verletzender Gewalt durch göttlichen Auftrag in tatsächliches Blutvergießen umschlägt oder nicht. Noch vor wenigen Monaten konnten wir aus der Presse erfahren, dass die dänischen Mohammed-Karikaturen in den Slums von Ägypten, Syrien und Palästina blutige Unruhen ausgelöst haben, während es im wohlhabenden arabischen Staaten wie Dubai, den Vereinigten Arabischen Emiraten und Kuwait völlig ruhig geblieben ist. Hier, in wirtschaftlich saturiertem Gelände, wählte man die Waffen des Gentleman: den Boykott dänischer Produkte.

Auch politische Entmachtung tut Religion gut, ebenso der Zwang zu wirklich ernsthaftem Dialog mit säkularer Philosophie, wie wir ihn in der Zeit der ersten christlichen Theologen im dritten Jahrhundert, dann aber erst wieder im Vorfeld und Nachklang der Französischen Revolution konstatieren können. Als Exempel der ambivalenten Sachlage bietet sich in der christlichen Tradition wieder einmal Augustinus an, dem wir mit einer frühen Theorie des gerechten Krieges sowohl die theologische Begrenzung der kriegerischen Gewalt als auch (1.) die Identifikation des gerechten Krieges mit dem göttlichen Strafgericht und damit (2.) eine bis heute nicht zuletzt im Islam fatale Auflösung der Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf, Transzendenz und Immanenz verdanken. Damit sind in aller Vorläufigkeit und vielleicht auch pragmatischen Irrelevanz eines religionshistorischen Zugangs zum Thema die beiden meines Erachtens wesentlichen Bedingungen eines theoretischen Gewaltverzichts und seiner historischen Wirksamkeit benannt.

Wir müssten an dieser Stelle, so scheint mir, nun vor allem eines festhalten: In Europa und für das Christentum, katholisch und protestantisch in je spezifischer Prägung, trat die Situation einer grundständigen Befriedung erst im Gefolge der Bankrotterklärung des Christentums als friedensstiftender Macht im 30jährigen Krieg und – zugespitzt – nach der Französischen Revolution ein. Erst diese Entwicklung, im anregenden Gespräch zwischen Joseph Ratzinger und

¹ TH. HOPPE, Krieg und Gewalt in der Geschichte des Christentums, in: A. T. Khoury u.a. (Hg.), Krieg und Gewalt in den Weltreligionen. Fakten und Hintergründe, Freiburg i. Br. u.a. 2003, 25–43, hier 29.

Jürgen Habermas als »europäischer Sonderweg« von der einen Seite gelobt, von der anderen angefragt,² katalysierte unsere heutige Situation: Erstaunt, angewidert und vor allem ratlos schauen wir auf den Gewaltausbruch in den islamischen Staaten. Wenn Sie an die viel zitierten Koppelschlösser im ersten Weltkrieg und den Nordirlandkonflikt denken, wird aber auch deutlich, dass die religionspolitische Umsetzung dieses Sonderweges im Sinne einer Befriedung der religiösen Potentiale in ganz Europa bis weit ins 20. Jahrhundert hinein Desiderat blieb.

Als Fazit dieser anfänglichen Überlegungen halte ich also fest:

Eine ausgearbeitete Theologie stellt bestenfalls eine notwendige, keineswegs aber hinreichende Bedingung dar, wenn es darum geht, möglichst schnell religiös motivierte Gewalt einzudämmen.

Der Religionswissenschaftler Hans G. Kippenberg schreibt dazu treffend: »Tatsächlich beruhen die Weltbilder und Ethiken der Gläubigen aller großen Religionen auf einer Auswahl aus einem umfangreichen und widersprüchlichen Fundus. Verbindlich sind diese Weltbilder und Ethiken *nicht an sich* wegen ihres Status als Traditionen; sie können es nur *werden*, wenn sie als *aktuell relevant* ausgewählt werden und durch einen Akt der subjektiven Zustimmung reflexive und praktische Gültigkeit erlangen.«³

Religion in den Grenzen der Politik

Unbeantwortet bleibt damit vorerst die Frage nach der Möglichkeit einer nachholenden Entwicklung des Islam. Werfen wir stattdessen noch einmal einen Blick auf die Zeit des Westfälischen Friedens: Hier waren die jungen Konfessionen an der Aufgabe, dem religiös motivierten Wüten Einhalt zu gebieten, ausdrücklich gescheitert. Nicht sie, sondern ein politisches Zweckbündnis schuf die Grundlage für die bald nachfolgende europäische Prosperität, von der wir nach mehreren Rückfällen letztlich bis heute profitieren. Die Funktion der Religion reduzierte sich von einer aktiv friedensstiftenden Rolle zu der einer gesellschaftlich entmachteten Institution, von der nur mehr symbolische Politik im Sinne der schon zitierten Koppelschlösser befürchtet werden musste. Stalins spöttische Frage nach den Divisionen des Papstes trifft die Sachlage nur allzu genau. Wenn wir also mit Blick auf einen in seiner Gewaltneigung ungezähmten Islam nach Lösungen suchen, so dürften sie kaum unmittelbar in einer aktiv friedensstiftenden Theologie kommen. Vielmehr sollten wir sie in einer theologischen Lehre vermuten, die demokratisch legitimierte Ordnungsmächte national und –

² J. HABERMAS/J. RATZINGER, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*. Mit einem Vorwort hg. von F. Schuller, Freiburg i. Br. u.a. 2006 (2005).

³ H. G. KIPPENBERG u.a. (Hg.), *Terror im Dienste Gottes. Die »Geistliche Anleitung« der Attentäter des 11. September 2001*, Frankfurt a. M. u.a. 2004, 84f.

vor allem in Gestalt der UNO – international anerkennt. Eine Ordnungsmacht ist hier gemeint, die als Ergebnis leidvoller Erfahrung und praktischer Vernunft religiöser Weltdeutung und religiös motiviertem Handeln ausdrücklich Grenzen setzt. Genau diese Grenzen garantieren jene Pluralität, die auch in Bezug auf religiöse Überzeugungen in Europa wie in den USA spätestens seit der Konfessionalisierung eine unhintergehbare oder besser nur um den Preis ausufernder Gewalttätigkeit hintergehbare Realität darstellt.

2. Gewaltlosigkeit zwischen Selbstbehauptung und Pluralität

Damit stehen wir vor einem fundamentalen, wenn nicht vor dem fundamentalen Thema der Religionspolitik, der Frage nach dem Zueinander von Identität und Differenz in der Theologie monotheistischer Religionen. Sehr simplifiziert gesprochen scheint mir dabei die These immerhin diskutabel zu sein, dass nur eine Theologie langfristig im Kontext moderner Rechtsstaaten satisfaktionsfähig bleibt, die Differenzen, wie sie unter Bedingungen von Endlichkeit und Geschöpflichkeit notwendig vorkommen, mit der unhintergehbaren Identität des als Einen geglaubten Gottes zu vermitteln in der Lage ist. Diese Vermittlung muss, so scheint mir, darüber hinaus ohne Subordination des einen unter das andere geschehen, soll nicht diskursive Subordination der Vielheit unter Einheit in religiös motivierte faktische Unterwerfung oder die Unterwerfung der Einheit unter die Vielheit in jenes uninteressierte Nebeneinander umschlagen, das angesichts der islamischen Krise in europäischen Gesellschaften so viel Ratlosigkeit und Handlungsunfähigkeit hervorruft. Schon bei oberflächlicher Betrachtung wird deutlich, dass die bis zur Aporie schwierige, aber schon in der Frühzeit erkannte und wie mir scheint auch gelöste Aufgabe, innertrinitarische Pluralität ebenso auf Einheit hin zu vermitteln wie die beiden Naturen Jesu auf seine Person hin, dem Christentum gegenüber den beiden anderen monotheistischen Religionen einen kaum einzuholenden Vorteil verschafft hat. Mit Blick auf das Zueinander von Differenz und Einheit in Judentum und dann vor allem im Islam soll diese Problematik noch ein wenig weiter verfolgt werden, bevor wir wieder in der politischen Lage der Gegenwart ankommen.

Identität und Differenz im Judentum

Grob gesprochen tritt nach den Enttäuschungen von Exil, Fremdherrschaft und schließlich der fast völligen Vernichtung im alten Israel und entstehenden frühen Judentum Pluralität vor allem in dem Sinne in jüdische Theologie ein, dass nach der Zerstreuung unter die Völker – Diaspora – eine nachhaltige Erschütterung der einlinigen Identifikation von *einem* Gott und seinem *einen* auserwählten und heilsgeschichtlich bevorteilten Volk vor den vielen Völkern und damit

auch des Tun-Ergehenszusammenhangs und der innerweltlichen Heilszusagen der Schriften des alten Israel deutlich sichtbar wird. Eine erste Reaktion auf diese Erschütterung findet sich nach der Weisheitsliteratur in der frühjüdischen Apokalyptik. Diese leistet die von uns gewünschte Vermittlung von Einheit und Differenz aber nur ungenügend, insofern sie Chassidim und Hellenisten und damit Gottes Schöpfung als Ganze in einen schroffen Dualismus auseinander-sprengt, der uns Christinnen und Christen und ebenso der islamischen Welt bis heute als Dualismus zwischen Himmel und Hölle, Erwählten und Verdammten Kopfzerbrechen bereitet, weil er hinter dem Ideal einer Balancierung von Identität und Differenz zurückbleibt.

Im Judentum wurde dieses in der mehrfachen Bedeutung des Wortes *historische* Lösungsmodell nach der Enttäuschung durch Bar Kochbar wieder verworfen und durch ein neues Vermittlungssystem zwischen Differenz und Einheit ersetzt: Der *Talmud* bedient sich nun ausdrücklich der literarisch-textuellen Form von göttlicher Offenbarung, thematisiert sie, aber verliert sich damit gleichzeitig in unübersichtlicher Vielheit. Ein nicht nur deutungsöffener, sondern auch in den festgehaltenen Stimmen und erst recht in den von ihnen in der weitreichenden Responsenliteratur evozierten Sekundärkommentaren pluraler Text soll das Wort des einen Gottes repräsentieren. Drei Zitate aus der talmudischen Tradition mögen dieses weite und natürlich genauere Betrachtung verdienende Feld und das hier implizierte Verhältnis von Einheit Gottes und der Vielheit der Welt charakterisieren: »In den Tagen König Davids«, so liest man im Midrash Levitikus Rabba, »konnten unschuldige Kinder die Torah auf neunundvierzig Arten positiv und auf neunundvierzig Arten negativ auslegen.«⁴ Im Midrasch Bereschit Rabba 1.1. heißt es: »Die [vielgestaltige] Torah sagt. Ich war das Werkzeug der Kunstfertigkeit des Heiligen, er sei gepriesen. [...] der Heilige, er sei gepriesen, [blickte] in die Torah und erschuf die Welt [...].« Und dann darf in unserem Zusammenhang natürlich das bekannte Wort aus dem Traktat Abbot des Babylonischen Talmud nicht fehlen: »Wende sie [die Thora] um und um, denn alles ist in ihr.«⁵ Inwiefern die etwa mit dem Modell des Sefirot-Baumes emanationstheologisch argumentierende Kabbala eine neue, stärker platonische und so auf Einheit orientierte Vermittlungsform von Einheit und Differenz darstellt, kann hier nicht vertieft werden. Festzuhalten ist immerhin, dass sie als

⁴ Midrash, Levitikus Rabba (jüdischer Kommentar zum Buch Levitikus aus talmudischer Zeit), 26.

⁵ Traktat Abbot V, 22. Günter STEMBERGER, Vom Umgang der Rabbinen mit der Bibel, München 1989, gibt als Ziel der Interpretation der Midraschim (in Absetzung gegen einen ursprünglichen Wortsinn) etwas missverständlich den »zeitlosen Gehalt« des Textes an (Midrash, 25). Er schreibt jedoch weiter: »Daher bedarf die Bibel einer ständigen Aktualisierung, in der der Ausleger die Gegenwartsbedeutung des Textes [...] stets von neuem zu erheben hat. Aktualisierung [...] findet einfach aus der dem Text innewohnenden Bedeutungsfülle die für die Gegenwart besonders relevanten Gesichtspunkte heraus.« Ebd., 25f.

Theologie des orthodoxen Judentums nicht überlebt hat. Ihre ideengeschichtliche Basis findet sie seit dem 19. Jahrhundert zunehmend in der Moderne verweigernden und asiatisch-einheitsverliebten Esoterik.

Im talmudischen Judentum ist die im Akt des Schreibens und der Lektüre vollzogene und damit immer prekäre und singuläre Konstellation von Einheit und Differenz nicht immer der Gefahr entgangen, Einheit der Differenz unterzuordnen. Doch sie war hinreichend elaboriert, um zunächst – religionspolitisch – eine Fortexistenz des Judentums als Minderheit in der Diaspora zu ermöglichen. Exils- und pluralitätserfahren werden jüdische Intellektuelle aber seit ihrer Emanzipation im 18. Jahrhundert, versehen mit diesem Rüstzeug einer literarischen Vermittlung zwischen Identität und Differenz, für alle sichtbar zu Protagonisten der industriellen, wirtschaftlichen und weltanschaulichen Umbrüche und schließlich zu Modernisierungsgewinnern. Der Anteil jüdischer Menschen unter den Akademikern und Unternehmern übersteigt in Deutschland schon Mitte des 19. Jahrhunderts deutlich ihren Anteil an der Gesamtbevölkerung und macht Juden spätestens in der Weltwirtschaftskrise zu Opfern des Neides – zuerst ihrer christlichen und spätestens nach der Gründung des Staates Israel auch ihrer muslimischen Geschwister. Die inzwischen vor allem in islamischen Kreisen zirkulierende These von der Verschwörung der Weisen vom Zion lässt sich gut lesen als Neidreaktion von islamischen Modernisierungsverlierern auf den Erfolg der jüdischen Gewinner, beides auf der Basis einer gegensätzlichen Vermittlung von Identität und Differenz.

Identität und Differenz im Islam

Wie stellt sich unsere für den Ausbruch verletzender Gewalt konstitutive Vermittlung nun in der islamischen Ideengeschichte dar? Um es gleich zu sagen: Von den monotheistischen Religionen beharrt der Islam sicher am nachhaltigsten auf einer Subordination der Differenz unter die Einheit. Bisweilen gingen islamische Theologen soweit, die menschliche Freiheit und damit verbunden jede Form autonomer Vernunft ganz zu leugnen und die menschlichen Handlungen als unmittelbare Folge der Gedanken Gottes zu verstehen. Hoffnungsvolle Ansätze einer Aristotelesrezeption, die im Westen bis hin zur philosophischen Aufklärung weiterentwickelt wurden, erfahren im 12. Jahrhundert – ideenpolitisch wesentlich bestimmt durch den Theologen Al Ghazali, historisch durch den ideenpolitischen Druck, den die Reconquista nach Spanien auf den Kalifen in Granada auslöste – einen folgenreichen Abbruch. Die hier einsetzende Herrschaft der vier islamischen Rechtsschulen ist bis heute derart umfassend, dass von einer islamischen Theologie im Sinne einer Reflexion auf Offenbarungstexte mit den Mitteln einer selbstreflexiven Vernunft kaum die Rede sein kann.