

## BUCHBESPRECHUNGEN

*Existenz und Ordnung – Festschrift für Erik Wolf zum 60. Geburtstag. Herausgegeben von Thomas Würtenberger, Werner Maihofer, Alexander Hollerbach. Verlag Vittorio Klostermann, Frankfurt/M. 1962; 504 Seiten; kart. DM 43,50; Ln. DM 48,50.*

Unter dem Titel „Existenz und Ordnung“ haben Freunde und Schüler *Erik Wolf*, dessen Werk und Wirken in wohl einmaliger Weise nachhaltig und umfassend von einem unablässigen Mühen um die philosophischen, geschichtlichen und theologischen Fragen des Rechts zeugt, zum 60. Geburtstag am 13. 5. 1962 einen stattlichen, wohl gelungenen Band als Zeichen der Dankbarkeit dargebracht. Die Vielfalt der behandelten Themen spiegelt eindrucksvoll den weiten Kreis der Arbeiten von Wolf selbst, und aus dem Bezug auf sein Denken in den einzelnen Beiträgen erwächst auch immer wieder eine gewisse innere Einheit der Festschrift im Ganzen. Die Herausgeber – *Thomas Würtenberger*, *Werner Maihofer* und *Alexander Hollerbach* – haben die Sammlung geschickt zusammengebracht und angeordnet. In Analogie zu der schon das Denken Erik Wolfs selbst bestimmenden Dialektik von Existenz und Ordnung und der in ihr verborgenen von Philosophie und Theologie wurde der Band aufgeteilt in „Theologische Existenz – Ordnung der Kirche“ und „Philosophische Existenz – Ordnung des Rechts“. Im ersten Teil erscheinen vorwiegend rechtstheologische und kirchenrechtliche Beiträge, die bei allem Gewicht und Interesse in diesem Bericht für das Philosophische Jahrbuch in den Hintergrund treten müssen: *Karl Barth*, Von der Taufe des Johannes auf den Namen Jesu; *Ernst Wolf*, Christliche Freiheit für die „freie Welt“; *Jacques Ellul*, Réalité sociale et théologie du droit; *Karl Rabner*, Über den Begriff des „Ius divinum“ im katholischen Verständnis; *Günther Wendt*, Das Ältestenamt im Aufbau der evangelischen Kirchenverfassung; *Hans Liermann*, Evangelisches Kirchenrecht und staatliches Eherecht in Deutschland – Rechtsgeschichtliches und Gegenwartsprobleme; *Alexander Hollerbach*, Zur Problematik der bedingten Taufe; *Arnold Ebrhardt*, Soziale Fragen in der alten Kirche; *Ernst Walter Zeeden*, Calvinistische Elemente in der kurpfälzischen Kirchenordnung von 1563. Der zweite Teil der Festschrift – „Philosophische Existenz – Ordnung des Rechts“ – vereint mit den hier ebenfalls nur zu nennenden mehr rechtstheoretischen und rechtsdogmatischen Untersuchungen von *Alexander Passerin d'Entrèves*, Two questions about law; *Arthur Kaufmann*, Gesetz und Recht; *Karl Engisch*, Vom Sinn des hypothetischen juristischen Urteils; *Franz Weacker*, Die juristische Sekunde – Zur Legitimation der Konstruktionsjurisprudenz; *Karl Alfred Hall*, Über das Mißlingen – Eine anthropologisch-strafrechtliche Studie über Versuch und Fahrlässigkeit; *Hans Heinrich Jeschbeck*, Aufbau und Stellung des bedingten Vorsatzes im Verbrechensbegriff, – die im engeren Sinn philosophisch unmittelbar gewichtigen Arbeiten von Martin Heidegger, Werner Maihofer, Max Müller, Fritz von Hippel und Thomas Würtenberger. Der äußere Rahmen dieser Anzeige zwingt dazu, uns hier auf diese zuletzt genannten Beiträge der Festschrift zu beschränken.

*Martin Heidegger* stellt mit „Kants These über das Sein“ in meisterhafter Weise ein „Lehrstück“ aus dessen Philosophie dar. Die Interpretation geht aus von jener Feststellung der „Kritik der reinen Vernunft“ (A 598/B 626): „Sein ist offenbar kein reales Prädikat, d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriff eines Dinges hinzukommen könnte. Es ist bloß die Position eines Dinges, oder gewisser Bestimmungen an sich selbst“. Diese These findet sich im Abschnitt über die Unmöglichkeit eines ontologischen Beweises vom Dasein Gottes; sie wird jedoch von Kant nach Heideggers Aussage „mehr nur episodisch, d. h. in der Form von Einschüben, Anmerkungen und Anhängen zu seinen Hauptwerken“ (219) erläutert. Heidegger sammelt nun all dies Beihergesprochene, stellt es zueinander und läßt dadurch deutlich werden, wie Kant in der Erörterung des Seins einen weittragenden Schritt vollzogen hat, von dem her die Geschichte des Denkens vor ihm neues Licht und der Gang der Philosophie nach ihm seine Richtung erhält. Für Heidegger hat die Kantische Kritik den Seinsbegriff keineswegs preisgegeben oder erledigt, wie der Neukantianismus noch meinte. Vielmehr kommt der traditionelle Sinn von Sein als Anwesenheit in der Bestimmung des Seins als Gegenständigkeit des Gegenstandes der Erfahrung in einer ausgezeichneten Weise

zum Vorschein, wogegen er in der Auslegung des Seins als Substantialität der Substanz noch verdeckt geblieben war. Das Sein bestimmt sich durch das Vorstellen als Setzung und Gesetztheit vom Subjekt her, das Verhältnis von Sein und Denken klärt sich also allein daraus, daß es „seinen Fußpunkt im Denken“ (243) hat und in der Handlung des menschlichen Subjekts gründet. Aus dem griechisch verstandenen Sein als lichtend-währender Anwesenheit ist Gesetztheit in der Setzung durch den Verstand geworden. An Kants These über das Sein zeigt sich insoweit nicht nur, was nach Heidegger in aller Metaphysik unbedacht bleiben mußte; seine These weist vielmehr auch voraus auf die spekulativ-dialektische Auslegung des Seins als absoluter Begriff. Daß sich die „Seinsfrage“ in solchem Horizont des Vorstellens nicht bedenken läßt, macht Heidegger abschließend in Wendungen deutlich, die seine eigenen letzten Versuche kennzeichnen: das Sein „ist“ niemals und doch bleibt es wahr: „Es gibt Sein“.

Heideggers Beitrag, der inzwischen ebenfalls bei Vittorio Klostermann gesondert erschienen ist (Frankfurt 1962; 36 Seiten; DM 4,50), beeindruckt durch seine Strenge und Dichte in besonderer Weise. Man tut gut daran, sein Verständnis nicht sosehr von der früheren Arbeit über „Kant und das Problem der Metaphysik“ her zu suchen, als dabei auf die gegenüber jener frühen Deutung doch sehr gewandelte Interpretation des Unternehmens der „Kritik der reinen Vernunft“ zu achten, wie sie sich in „Der Satz vom Grund“ findet.

Der Beitrag „Konkrete Existenz“ von *Werner Maihofer* ist ein problemgeladener und weitgreifender „Versuch über die Philosophische Anthropologie Ludwig Feuerbachs“. Nach Maihofer hat Feuerbach zum ersten Male mit dem Leitgedanken der nachhegelischen Philosophie ernst gemacht, daß gerade das, „was im Menschen nicht philosophiert“, sondern allem abstrakten Denken entgegen ist und bislang nur anmerkungsweise die Philosophen beschäftigte, nun in die Philosophie selbst aufgenommen werden müsse. Der Leser wird daher zunächst in einläßlicher Weise an die „fundamentalen Einsichten“ der Feuerbachschen Philosophie erinnert, „über die wir auch dann nicht hinwegkommen, wenn uns ihre höchst unbequeme Wahrheit im Wege ist“ (247). Das Neue, das bei Feuerbach aufbricht, nennt Maihofer die Abkehr von der Voraus-Setzung des Seins als Idee, die in der traditionellen Wesensphilosophie seit Plato herrschend gewesen sei. Es geht bei Feuerbach um das konkrete Sein als Gegenstand konkreten Denkens, d. h. die Philosophie muß bei dem ansetzen, von dem sie nicht abstrahieren kann: bei der unmittelbaren Wirklichkeit der sinnlichen Gewißheit. Dies bedeute eine radikale Umkehrung des idealistischen Denkschemas und die Aufhebung der dort entfalteten Differenz von Sein und Wesen, Gattung und Individuum. In der Zuwendung zum konkreten Sein des Menschen erweisen sich „die abstrakten Wesensbestimmungen“ des Menschen als *zoon logon echon* oder *zoon politikon* in ihrem völligen Ungenügen. Das Wesen des Menschen ist keineswegs einfach die Vernunft, sondern „sein konkretes Sein, d. h. die Weise, wie dieser bestimmte Mensch da in der Welt ist, wie er dies sein Wesen in der Welt treibt“ (254 f.). Das Individuum ist als solches „das wahre, das absolute Wesen“ (so Feuerbach, zitiert bei Maihofer S. 256) des Menschen. Hat die bisherige „Theologie und Philosophie die Individuen aus einem (sei es als Gott, Natur, Vernunft) vorausgedachten und vorausgesetzten Allgemeinen entspringen“ lassen, so entspringt für Feuerbach „gerade umgekehrt das Allgemeine aus den Individuen“ (258).

In eines mit dieser Absage an die „Gattungsmetaphysik“ geht die Überwindung der Bewußtseinsphilosophie. Den Gegenstand des neuen Denkens, die konkrete Existenz des Menschen, entfaltet Maihofer ontologisch als die Einheit von Subjekt-Objekt, anthropologisch als die von Ich-Du (und die von Ich-Nichtich). Dabei betont er nachdrücklich, wie Feuerbach in seiner Überwindung der Bewußtseinsphilosophie den Boden jener neuen Erfahrung erschlossen hat, auf dem die gegenwärtige Frage steht. Maihofer geht sogar einen überraschenden Schritt weiter, indem er feststellt, daß aus dieser Umkehrung bei Feuerbach „der Ansatz einer philosophischen Anthropologie hervor(geht), welche im ersten Anlauf zu einer Position jenseits des späteren Materialismus und Existentialismus hindurchdringt“ (261), – eine Position, auf die der heutige „philosophische Personalismus“ gerade erst sich zu besinnen beginne. Solche Aussage muß aufhorchen lassen, denn sie stellt nicht nur überzeugend den Bruch heraus, der sich im Gang des Denkens zwischen Hegel und Feuerbach

vollzog, sondern behauptet zugleich eine unerwartete Aktualität der Feuerbachschen Philosophie. Man muß sich hierzu vergegenwärtigen, daß diese Behauptung im Gegensatz zur bisherigen Feuerbachinterpretation steht, und so wird es noch weiterer Klärung bedürfen, ob Maihofers sehr entschieden vorgetragene Entdeckung mit dem geschichtlichen Sachverhalt übereinstimmt. Im Blick gerade auf die bisherige Forschung und das systematische Interesse wäre dabei vor allem die Frage zu erörtern, ob durch Feuerbachs Absage an den absoluten Idealismus Hegels wirklich die ganze klassische Metaphysik betroffen ist, oder ob nicht die Umkehrung mehr allein gegenüber ihrer spezifisch neuzeitlichen, in Hegels Dialektik überdies nochmals verschärfte Gestalt möglich war. Daran anschließend wäre weiter zu fragen, ob nicht gerade diese Bindung der Umkehrung an das Umgekehrte es Feuerbach unmöglich gemacht hat, methodisch der sich ankündigenden neuen Erfahrung der Wirklichkeit des Menschen überhaupt zu entsprechen. Dabei ginge es nicht darum, ob diese neue Erfahrung von Feuerbach in befriedigender Weise entfaltet wurde, oder Verschiedenes hierin noch nachzuholen ist, sondern grundsätzlich darum, ob der Ansatz seines Denkens das zu fassen vermochte, was im geschichtlichen Gang nach ihm und ihm entgegen die Philosophie dann entdeckt hat. Entscheidend wäre wohl, ob Feuerbach das Zwischenmenschliche wirklich in jenem transzendentalen Sinn gesehen hat, der heute als grundlegend für das Verständnis von Personalität und Solidarität angesehen werden muß; es könnte immerhin sein, daß trotz aller Rede vom Ich-Du der Andere und damit das Selbst in seinem wesentlichen Verhältnis zu diesem doch unentdeckt blieb, eben weil die Transzendenz des Menschen ausschließlich auf die Einheit des Menschen mit dem Menschen geht und nach Feuerbachs eigenem Hinweis nicht in einem Verhältnis des Menschen zu Gott gründen darf. All dies wäre wohl noch weiter zu klären. Vielleicht wird das Verständnis des ganzen Zusammenhangs dann sich bestimmen von da her, ob – wie Maihofer abschließend andeutet – Feuerbachs Abwehr eines gegenständlich oder persönlich gedachten Gottes geradezu als ursprünglich religiöses Fragen angesehen werden kann und muß. Wer dem zustimmt, den wird Maihofers Versuch, für das Anliegen einer Vermenschlichung der konkreten Wirklichkeit der gesellschaftlichen Verhältnisse gerade bei Feuerbach Unterstützung und Weisung zu suchen, nicht befremden können, wie das vielleicht dem doch geschieht, der Feuerbach nach wie vor für einen „Atheisten“ hält. So hat Maihofer der Forschung mit seinem „Versuch“ eine neue Aufgabe gestellt; seine Interpretation Feuerbachs ist eine Herausforderung der Sozial- und Religionsphilosophie und man darf gespannt sein, wie dieselbe angenommen werden wird.

Der Beitrag von *Max Müller* über „Philosophische Grundlagen der Politik“ bringt eine methodisch wie systematisch höchst wichtige und bedeutsame Ergänzung zu dem in der letzten Zeit wiederholt abgehandelten Thema der politischen Philosophie. Geht es bei letzterem um die Tatsache, daß jede große Philosophie in sich, d. h. philosophisch auch politisch ist, so klärt Müller in dem hier veröffentlichten Wiener Vortrag aus dem Jahre 1961, daß jede große Politik ihrerseits in sich und d. h. also politisch schon philosophisch ist. Philosophische Grundlagen der Politik sind demnach nicht lediglich Grundlagen, die die Philosophie für die Politik erhellt und darstellt, sondern die Grundlagen der Politik selbst, insofern sie als Politik sich vollzieht. In welchem Sinne aber kann man sagen, daß in das Wesen der Politik die Philosophie gehört? Der sehr bestimmte, das ursprüngliche Verhältnis zur verhandelten Sache deutlich bekundende Zugriff Müllers entfaltet die Antwort auf diese Frage aus dem Selbstverständnis der Politik. Denn Politik entscheidet je und je ausdrücklich über ihr eigenes letztes Ziel und ist damit in gewissem Sinn absolute Reflexion. Sie ist keineswegs nur Bauen und Bestimmen innerhalb einer gegebenen Welt, sondern baut und bestimmt allererst die Welt, in der der Mensch lebt, wenn sie den Grund ihrer Ordnung je von neuem ausdrücklich setzt. Politik ist philosophisch in dem Maße, als sie Sein, Wirklichkeit und Welt gerade nicht einfach voraussetzt, sondern in ihre Entscheidung hineinnimmt.

Müller macht dies an der geschichtlich sich wandelnden eigenen Zielsetzung der Politik deutlich, in dem er sehr überzeugend die Augustinische Bestimmung des Friedens und die Aristotelische Aussage über die Polis ganz von der Verwirklichung des Gemeinsamen her als Selbstvermittlung das freien Willens auslegt (vgl. 285 ff) und so aufdeckt, wie dem Dasein mit der Freiheit das sie verwirklichende und ihr gestaltgebende Werk der Gemein-

schaft aufgegeben ist. Von dem Hinweis auf den Sinn der Einheit von Theorie und Praxis bei Aristoteles her und aus der in ihr grundgelegten Unterscheidung des Nützlichen, Brauchbaren und Dienlichen von dem Wahren, Guten und Schönen steht dann im Mittelpunkt seines Beitrages eine treffsichere Auseinandersetzung mit Arnold Gehlen und dessen instrumentaler Sozialtheorie, in der dieser Unterschied aufgehoben ist. Für Gehlen entsteht alle Kunst und Selbstverwirklichung allein aus der unmittelbaren Daseinsbewältigung; er verschüttet damit jenen Unterschied zwischen einer die Instrumente der äußeren Herrschaft produzierenden und einer die Werke des selbstzwecklichen Vollzugs ausbildenden Lebensweise, und mit dem Verschwinden dieses Unterschieds geht „der eigentlich ontologische Sinn“ (301) der Politik verloren. Der Friede und die Polis, das ist „die Weise der gemeinsamen Selbstverwirklichung des Lebens, wo es sich selbst herstellt in den gemeinsamen Werken, die den Einzelnen übersteigen und in denen doch der Einzelne sich selbst findet“ (302); bei Gehlen aber sind die „Institutionen“ zum bloßen Werkzeug der Entlastung geworden, sie sind keine Gestalt mehr verwirklichter, werkgeordneter Freiheit. Nach dem Denken der großen Tradition aber darf man auch die neuzeitlichen Institutionen nicht nivellieren zu technischer Organisation kollektiver Herrschaft, sie müssen vielmehr verstanden werden als lebendiges Werk personaler Gemeinschaft; diesen ihren Sinn verfehlt eine bloß instrumentale und eine rein selbstzweckliche Interpretation ihrer Wirklichkeit. Darum ist es ein besonderes Verdienst von Müllers Abhandlung, wenn sie überzeugend klärt: „Das Verstehen des Normativ-Gültigen bedarf nicht der Erklärung aus dem Faktischen und seiner Entwicklung, es gibt vielmehr der Erklärung erst den Sinnbereich vor, innerhalb dessen sie aufgefaßt werden kann“ (300).

*Fritz von Hippels* Beitrag „Zur Unterscheidbarkeit von Recht und Unrecht“ gibt den Eingangsteil eines großen Referates wieder, das 1961 auf der Würzburger Tagung der Deutschen Sektion der Internationalen Juristenkommission erstattet wurde und inzwischen von dieser vollständig in ihrem Bericht (S. 68–108) veröffentlicht worden ist. Die wahre Bedeutung des in der vorliegenden Festschrift Mitgeteilten erschließt sich erst der Kenntnis des Ganzen, und deshalb sei hier nachdrücklich darauf verwiesen. Es geht in der Abhandlung v. Hippels um die Tatsache, daß es einen unabdingbaren Grundbestand verpflichtender Rechtswahrheiten gibt, von deren Einsicht her eine wirksame Abwehr des Unrechts unmittelbar möglich ist. Solche Einsichten brauchen keineswegs für das jeweilige Rechtsproblem eine fertige Lösung bedeuten, sie können zunächst durchaus eine bloße Abwehr sein bereits praktizierter oder vorgeschlagener und erwogener „un-rechter“ Möglichkeiten. Entscheidend ist, daß sie Grundgedanken zur Geltung bringen, die der Rechtswirklichkeit als solcher immanent sind. Man muß v. Hippel für den eindrucksvollen Hinweis auf den wesentlich unabschließbaren Kodex solcher Einsichten sehr dankbar sein, denn es wird daran deutlich, wie dieselben sich schon aus einer unvoreingenommenen Zuwendung zu den „natürlichen Lebenssachverhalten“ ergeben, um deren Ordnung es im Recht geht. Die Art und Weise, in der v. Hippel seit Jahrzehnten einen unermüdlichen Kampf führt gegen alles „pseudonaturwissenschaftliche Abstrahieren vermeintlicher juristischer Tatsachen mit vermeintlicher zugehöriger Rechtswirkung“ (324) ist für die Rechtsphilosophie von großer Bedeutung, wenngleich dies oft nicht klar erkannt wird, da dieser Kampf sich in einer – große Sachkunde voraussetzenden – materialreichen Erörterung und Kritik der Praxis von Gesetzgebung und Rechtsprechung vollzieht. Für die Philosophie empfiehlt es sich aber deshalb, v. Hippels Arbeiten Aufmerksamkeit zu widmen und ihre Anstöße aufzunehmen, weil ihr hier von seiten der Rechtswissenschaft ein methodensicherer Mitsprecher erwachsen ist in der Abwehr jenes Dogmatismus, dessen Konstruktionen aus einem vorausgesetzten abstrakten Einheitsprinzip die philosophische Frage nach dem Recht und nach der Unterscheidbarkeit von Recht und Unrecht immer mehr verstellt haben. Nach v. Hippel konnte sich die eben gekennzeichnete und heute noch weithin fraglos herrschende Rechtsdogmatik im Gefolge der historischen Schule und des wissenschaftlichen Positivismus dadurch immer ausschließlicher als „die Rechtswissenschaft“ etablieren, daß sie die Möglichkeit ursprünglicher Rechtstheorie systematisch ausschloß. Die hierin gründende Abstraktheit der Rechtswissenschaft ist von der Philosophie oft genug beklagt worden; zu überwinden ist sie nur durch die

Rechtswissenschaft selbst, d. h. wenn diese sich ihres Auftrags der Ordnung menschlicher Wirklichkeit erinnert und von deren konkreter Erfahrung her die apriorischen Konstruktionen zerbricht, mit denen sie sich selbst allzuoft eine befriedigende Erfüllung ihrer Aufgabe erschwert hat. Bei v. Hippel – man vgl. die ausführlichen Hinweise in der vollständigen Fassung des Vortrags S. 101 f. – läßt sich in dieser Hinsicht noch Vieles und Wichtiges lernen.

In einer aus umfangreicher Kenntnis der Literatur gründlich belegten Arbeit über das Thema „Vom rechtschaffenen Gewissen“ geht *Thomas Würtenberger* in der Festschrift den rechtsphilosophischen Aspekten nach einer heute vielerseits geforderten Zuwendung zum Gewissen als einem Grundphänomen des menschlichen Daseins. Dabei steht im Ausgang, daß das Gewissen sich im Akt der „Stellungnahme“ des Menschen zu seinem eigenen Sein und Handeln bekundet und es in diesem also geradezu um „den existentiellen Selbstvollzug seines eigenen Daseins“ (339) geht. Würtenberger weist nun mit großem Nachdruck auf die ursprüngliche Verfaßtheit des Menschen als Mitmenschen hin, und es gelingt ihm von da aus, den anfänglichen und unaufhebbaren Bezug des Gewissens zur Ordnung des Rechts einsichtig zu machen. Bei dieser entschiedenen Wendung gegen die in der neuzeitlichen Philosophie übliche Gewissensinterpretation aus der Innerlichkeit einer abstrakten Subjektivität stützt er sich vor allem auf die Analysen des Mitseins und des Zwischenmenschlichen bei Heidegger, Jaspers und Buber. Über den von diesen angezeigten engen Zusammenhang von Mitsein und Gewissen hinaus entfaltet Würtenberger jedoch eben das soziale Gewissen in seiner besonderen Bestimmtheit durch die Rechtsgemeinschaft. Dabei zeigt sich, wie kurz jede Gewissensanalyse greift, die nicht auch die letzte, von der Rechtsordnung erwirkte Konkretion von Anspruch und Gesetz noch aufnimmt. Denn das Gewissen hat sein inneres Maß an den „personalen Lebenskreisen“ (343) und ist von deren rechtlicher Wirksamkeit in besonderer Weise bestimmt, sofern diese – nach einem von Würtenberger aufgenommenen Wort Hegels – gerade in der gegenseitigen Anerkennung gründet.

Wenn das Selbstsein des Menschen aus der ursprünglichen Aufgegebenheit des Andern in der Verletzung der Gegenseitigkeit und des Gemeinschaftlichen notwendig auch sich selbst verfehlt, dann hat das Rechtsgesetz im Prozeß der Gewissensbildung eine bisher allzu wenig beachtete Funktion: „Gewissen, Verantwortung und Schuld des Menschen gründen letztlich in seiner inneren Verbundenheit mit dem Gesetz“ (351). Angesichts der gegenwärtigen Krise in Anerkennung und Aneignung des Rechtsgesetzes tut Würtenbergers heilsame Erhellung dieses Zusammenhangs sehr wohl. Mahnend erinnert er daran, daß bei aller Selbsthaftigkeit und Vereinzeltheit des Menschen sein Gewissen immer auch an die instanzhafte Macht der Rechtsordnung gebunden bleiben muß, wenn das Gemeinschaftliche soll Bestand haben können. So wie das Gesetz nur wirklich Recht schafft, wenn es seinem eigenen Bezug auf die gewissenhafte Aneignung durch den Einzelnen entspricht, so ist das Gewissen nur rechtschaffen, wenn es sich am Urteil der Rechtsgemeinschaft bildet und sein Urteil von deren Ansprüchen selbst bestimmen läßt.

Damit sei der rasche Überblick zu den philosophisch unmittelbar bedeutsamen Beiträgen dieser Festschrift abgeschlossen. Daß insgesamt von der äußeren Beschränkung unserer Anzeige her nur auf einen kleinen Teil der ganzen Sammlung hingewiesen werden konnte, sei nochmals mit dem gehörigen Bedauern vermerkt. Zum Abschluß ist jedoch noch das vorzüglich aufgegliederte umfangreiche Verzeichnis der Schriften von Erik Wolf zu nennen, das ein sehr beredetes Zeugnis gibt von der beeindruckenden Schaffenskraft des Geehrten und der bewundernswerten Reichweite seines Wirkens. Das im Geleit der Herausgeber angeführte Wort von Wolf selbst vermag vielleicht in der Tat am treffendsten den Antrieb dieses ernsten und fruchtbaren Denkens zu benennen: „im Stand der Frage auszuharren, unterwegs zu bleiben im Glauben, daß auch eine Wissenschaft, die von wahrer Gerechtigkeit nicht mehr weiß, als den es scheinbar besser Wissenden ihre Grenzen zu zeigen, unter der Gnade steht, die alle menschliche Gerechtigkeit überhöht und vollendet“.

*Ulrich Hommes (München)*

Günther Jacobi: „Die Ansprüche der Logistiker auf die Logik und ihre Geschichtsschreibung“, 192 S., Kohlhammer-Verlag, Stuttgart 1962.

Jacobys Werk stellt einen flammenden Aufruf dar, die Logistik von der Logik zu trennen und der Logik ihr altes, durch zwei Jahrtausende stets geschenktes Ansehen und Vertrauen wiederzugeben, das in manchen Kreisen durch scharfe Angriffe der Logistiker erschüttert worden ist. In dem ersten Teil des Werkes bringt Jacoby eine systematische Untersuchung der Logik. Im Unterschied zur Logistik mit deren Vielfalt von Systemen besitzt die Logik nur ein System, welches aus Begriff, Urteil und Schluß besteht. Den Kern dieser Logik aber bilden bejahte oder verneinte Identitäten. Die logischen Fundamentalsätze betreffen die Identität, den Widerspruch und das ausgeschlossene Dritte. Die vom Meinen unabhängigen Begriffe bauen sich zu einer Begriffspyramide auf, welche eine subjektfreie objektive Klaviatur für subjektgebundene Urteile und Schlüsse darstellt. Die Urteilslehre zeigt den Begriff in Funktion und damit in einer subjektgebundenen Urteilsmeinung, der die Kopula einen Abschluß gibt. Durch diese kommt der Wahrheitsanspruch des Urteils zum Ausdruck. Schlüsse gehen auf Identitäten und Kletterwege in der Begriffspyramide zurück. Die Klassenlogik bezeichnet den Beginn des Bestrebens, Logik zu mathematisieren, und gehört somit nicht in die reine Logik. Neben dieser steht als zweite Grundwissenschaft des subjektfreien objektiven Ansich die Ontologie. Jedoch ist beider Ansich zu unterscheiden. Logik darf nicht ontologisiert werden.

Das Hauptthema der Untersuchung betrifft die scharfe Absetzung der von Jacoby gekennzeichneten reinen Logik gegen die Logistik. Nach Jacoby ist Logik Philosophie, Logistik aber Mathematik und damit eine Einzelwissenschaft. Philosophie als Begriffswissenschaft bringt eine Begriffsgrundlegung, während Einzelwissenschaften Sachwissenschaften mit Stoffausführungen darstellen. Während die Logik die Begriffe theoretisch klärt, arbeitet die Logistik praktisch mit diesen Begriffen. Die Logik bringt eine Begriffsanalyse, arbeitet mit den von ihr unabhängigen Identitätsgefügen und legt das Fundament, während die darauf aufbauende Logistik mit Symbolen arbeitet, Kalküle erstrebt, Symbolsynthesen durchführt und ihre Untersuchungen durch von ihr unabhängige Symbolbezüge garantiert sieht. So bildet die Logik nach Jacobys Deutung das Fundament, die Logistik den Überbau. Die Logistik setzt die Logik voraus; ihre Symbolkalküle arbeiten mathematisch mit philosophischen Produkten der Logik. Werden aber logische Symbole mathematisiert, so sind sie damit zugleich entlogisiert. Während sich das logische Begriffsfeld klein und in sich abgeschlossen darbietet, ist das logistische Begriffsfeld groß und unabgeschlossen. Während die logischen Symbole Sachverhalte betreffen, betreffen die logistischen Symbole Symbolbeziehungen. So ist Logik eine philosophische Sachdisziplin und Logistik eine mathematische Zeichendisziplin. Alle Versuche, die Logik weiter auszubauen und eine Relationslogik, eine Prädikatenlogik, eine Aussagelogik oder eine Modalitätenlogik zu schaffen, werden von Jacoby abgelehnt. Unter den sechs Modalitäten sind nur ‚möglich‘, ‚unmöglich‘ und ‚notwendig‘ logische, während ‚wirklich‘, ‚unwirklich‘ und ‚zufällig‘ ontologische Modalitäten darstellen. So ist auch eine Modalitätenlogistik abzulehnen, sofern sie Logik meint. Sie mag dann mathematisch sauber arbeiten, aber sie arbeitet nicht sauber in den Begriffen.

In dem zweiten Teil des Buches bringt Jacoby historische Untersuchungen. Er stellt kritisch dar, wie die Logistiker über die alte und die moderne Logik urteilen. Es ist wohl richtig, das, was Jacoby bewegt, hier nicht in Ausbreitung seiner Behandlung einzelner Motive, sondern in Hervorhebung seines Zentralanliegens herauszustellen. Für Jacoby als den Vertreter der reinen Logik ist die alte Logik, wie sie von Aristoteles begründet wurde, das Musterbild der Logik überhaupt. Die alte Logik wurde zwar in späteren Zeiten weiterhin durchdacht und ausgebaut, sie blieb aber immer in ihrem Grundansatz erhalten. Für die ungeschmälerte Anerkennung dieser Logik kämpft Jacoby. Nun haben sich bereits in der späteren Antike, besonders in der megarischen und stoischen Logik, Ansätze gezeigt, welche über das, was Aristoteles erstrebte, hinausgehen und dabei seine reine Logik verunklären. In diesen Logiken aber finden die Logistiker gewisse Gedanken und Bestrebungen vorausgenommen, welche für den Aufbau ihrer Wissenschaft von Wichtigkeit geworden sind, und so stellen sie in ihren geschichtlichen Betrachtungen die megarisch-stoische Logik als be-

sonders wertvoll heraus, während diese unter den Wertgesichtspunkten, die Jacoby an logische Arbeiten heranträgt, viel Unsauberes und Tadelnswertes enthalten.

Sollte Jacobys Aufruf Erfolg haben, die beiden Disziplinen Logik und Logistik sauber voneinander zu unterscheiden und zu trennen, dann stände für die Zukunft im Blick auf die Geschichtschreibung folgendes zu hoffen: Die Logiker werden in ihr in der alten Weise verfahren, wie sie allgemein bisher vor dem Eingreifen der Logistiker durchgeführt wurde, aber sie werden zusätzlich einige verstehende Hinweise darauf geben, wie sich aus dem logisch nicht voll Befriedigenden später eine neue Wissenschaft entwickelte. Die Logistiker werden aus den alten logischen Schriften mit Recht diejenigen Wendungen preisend hervorheben, welche als Vorwegnahme ihrer eigenen Denkansätze anzusehen sind, jedoch ohne einen herabsetzenden Seitenblick auf das zu geben, was sich von alters her als reine Logik bewährt hat. Dabei ist zu erwarten, daß objektiv arbeitende Logistiker nicht verfehlen werden, darauf hinzuweisen, wie das für sie sich positiv Auswirkende unter den Gesichtspunkten der reinen Logik nicht voll bestehen kann. In den mit reichem historischen Wissen durchgeführten kritischen Erörterungen Jacobys werden alle Wertungen unter den von den der Logistiker unterschiedenen Gesichtspunkten eines Logikers bestimmt.

Im dritten Teil seines Buches untersucht Jacoby die logistische Propaganda und den Feldzug der Logistik gegen die Logik. Diese mit viel Temperament durchgeführte Betrachtung bringt manchen überzeugenden Beleg für ein mangelndes Verstehen der Logik von seiten der Logistiker. Von besonderer Überzeugungskraft ist Jacobys Verteidigung des von Logistikern scharf angegriffenen grundlegenden Werkes von Prantl, das – wie die Belege zeigen – wohl wirklich manchmal mit bedauerlicher Verständnislosigkeit betrachtet worden ist. Es erübrigt sich, diesen Teil im einzelnen zu referieren, denn wenn der von Jacoby erstrebte Unterschied von Logik und Logistik allgemeine Anerkennung finden wird, dann wird es wohl in der Zukunft keinen Logiker und keinen Logistiker mehr geben, der Angriffe gegen das Nachbargebiet richtet. Die Kompetenzverwirrung führte ja hier zu Mißverständnissen und Kampf. Dann wird auch der Begriff „logistikfreundlich“ jeglichen Sinn verlieren, denn ein Wissenschaftler steht nicht freundlich oder unfreundlich oder gar feindlich gegen eine ganze Wissenschaft.

Abschließend ist zu dem Werk von Jacoby zu sagen: Es ist ein hoch anzuerkennendes Unternehmen, eine klare und saubere Scheidung der fraglichen Disziplinen zu fordern. Sie würde sich in der Zukunft gewiß segensreich auswirken. Es steht daher zu hoffen, der Aufruf Jacobys werde gehört und ihm werde Folge geleistet. Es wäre höchst betrüblich, wenn der scharfe kämpferische Geist Jacobys Logistiker davon abhalten sollte, seinem Vorschlag zu folgen. Sie mögen es als schönen Temperamentsausbruch eines Seniors der deutschen Philosophie bewerten, wenn Jacoby, von seiner Idee hingerissen, hier und da scharf vorgeht. Sollte aber dennoch ein Leser durch schwere Angriffe, die er erfahren hat, zornig geworden sein, so wird sein Zorn gewiß schwinden, wenn er die letzten versöhnlichen Worte des Buches liest und sine ira et studio die guten Vorschläge bedenkt, die Jacoby zur Befriedung aller Teile vorlegt. Gewiß hat Jacoby recht, wenn er sich gegen gewisse propagandistische Tendenzen in der Logistik wendet, die gelegentlich mittels Herabwertung der alten Logik erfolgt sind. Er möge aber bedenken, Logistik ist eine Wissenschaft, die im Zeitalter der Propaganda das Licht der Welt erblickte, in welchem das, was sich durchsetzen will – leider! – irgendwie der Propaganda bedarf. Die Logistiker aber können überzeugt sein, in dieser Hinsicht genug getan zu haben; ihre Wissenschaft hat die notwendige Anerkennung erworben. Sie kann, ohne sich zu schädigen, in die Reihe derjenigen Wissenschaften zurücktreten, die keinerlei Propaganda kennen.

Zum Schluß sei noch eine Frage hervorgehoben, welche einer weiteren Klärung bedarf. Es handelt sich hier um die Abgrenzung zweier Disziplinen. Die Gleichung wird aufgestellt, Logik verhalte sich zur Logistik wie Naturphilosophie zur Naturwissenschaft, wie Philosophie zur Einzelwissenschaft. Diese Gleichung kann anerkannt werden, wenn sie nur das Verhältnis von Unterbau zu Oberbau kennzeichnen soll. Aber Jacoby geht weiter: er bezeichnet Logik schlechthin als Philosophie und Logistik als Einzelwissenschaft, und zwar als mathematische Einzelwissenschaft. Hier erheben sich Bedenken. In dem Aufbau der Wissenschaften nimmt die Logik eine Sonderstellung ein. Sie steht nicht in einer Reihe neben

Naturphilosophie, Religionsphilosophie oder welche philosophische Disziplin man sonst heranziehen will. Sie geht allen voran. In ihr wird das Handwerkszeug erarbeitet, das nicht nur die philosophischen, sondern auch alle anderen Disziplinen anzuerkennen haben und mit dem sie arbeiten. Eine Wissenschaft, die sich auf Logik aufbaut und so eng an sie anschließt wie die Logistik, steht nicht auf der gleichen Linie wie eine Wissenschaft, die sich auf Naturphilosophie aufbaut. Logistik setzt nicht nur – wie alle Wissenschaften – Logik methodisch voraus, sondern sie basiert darüber hinaus auch auf den Symbolen der Logik. Sie ist aus der Logik entstanden, in welcher sie zuerst als Beiwerk für Kombinationsberechnungen von Schlußformeln auftrat. Da aber, wo es nun in der Logistik eben um diese Kombinationsmöglichkeiten geht, da ragt – wie auch Jacoby herausstellt – Logik in die Logistik hinein.

Und wie verhält sich Logistik zur Mathematik? Sie ist richtig dadurch gekennzeichnet, daß sie weitgehend mathematisch arbeitet. Aber ist sie damit bereits eine mathematische Disziplin? Welche Stellung aber nimmt Mathematik im Rahmen der Wissenschaften ein? Sie ist eine Disziplin, die m. E. nicht schlicht in die Reihe der Einzelwissenschaften gestellt werden kann. Sie arbeitet mit Zahlen, Formen, Gestalten, Funktionen und damit mit hohen Abstraktionen, die als solche bereits einen philosophischen Rang einnehmen. Platos Forderung an seine Schüler, Mathematiker zu sein, erscheint mir höchst bedeutungsvoll. Ich persönlich würde die Mathematik gern in die Philosophie heimholen (Vgl. meine Schrift „Die Ordnung der philosophischen Disziplinen“, Festgabe Josef Geysers „Philosophia perennis“ Regensburg 1930, Bd. 2, p. 535 ff.). Auf jeden Fall muß man in der Mathematik eine Disziplin erkennen, die, der Logik verwandt, ihr in gewisser Beziehung nebengeordnet ist und den philosophischen Untersuchungen vorauszugehen hat, was natürlich nicht bedeutet, sie müsse in allen ihren Verzweigungen explizite von den Philosophen beherrscht werden; aber das Mathematische als solches ist eine der Voraussetzungen des philosophischen Denkens überhaupt. Logistik ist also eng mit Logik und Mathematik verbunden. Es sollte aber diese Tatsache nicht dahin führen, die gesamte Mathematik als einen Zweig der Logik zu kennzeichnen, wie es gelegentlich von der Logistik versucht worden ist. Es handelt sich vielmehr darum, klar zu unterscheiden und dennoch vorhandene Beziehungen zu bewerten. Es wäre zu erörtern, ob nicht tunlich Logik und Mathematik und auf ihnen aufbauend Logistik, die weder Mathematik noch Logik ist, im Rahmen der Wissenschaften als ein Sondergebiet zusammengefaßt werden, ein Gebiet, das als ein philosophisches zu bezeichnen, man kaum umgehen könnte, das aller Philosophie und allen auf Philosophie aufbauenden Wissenschaften vorauszugehen hat und dessen Stellung zur Ontologie einer besonders sorgfältigen Beachtung bedarf.

Hier gilt es nur, diese Frage aufzuwerfen, nicht sie zu beantworten. Wenn aber die von Jacoby so temperamentvoll aufgeworfene Frage nach dem Verhältnis von Logik und Logistik zueinander, in wünschenswerter Weise aufgegriffen werden sollte, indem in klarer Erkenntnis der auch von Jacoby betonten Bezüge dieser Wissenschaften zueinander, dennoch deren saubere Trennung durchgeführt wird, dann wäre es angebracht, die Stellung der Grundlagewissenschaften überhaupt erneut einer kritischen Untersuchung zu unterziehen.

G. Kabl-Furthmann (Bayreuth)

*Gerhard Bauer, Geschichtlichkeit – Wege und Irrwege eines Begriffs. Die kleinen De-Gruyter-Bände – Band 3. XII, 208 Seiten, 1962. Engl. br. DM 18,—.*

Die Arbeit ist eine Preisschrift für die Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Der Verf. will in seiner Untersuchung eine Geschichte des Begriffs „Geschichtlichkeit“ erarbeiten. Er erläutert sein Vorhaben: Die Untersuchung solle zusammentragen, „wie der Begriff ‚Geschichtlichkeit‘ gebildet, entfaltet, aufgespalten und abgewandelt wurde.“ (S. 5) Methodisch orientiert er sich an Rothacker, der die Begriffsgeschichte als ein Mittleres von Problemgeschichte, Terminologiegeschichte und Wortgeschichte bestimmt (S. 5).

Die Geschichte des Begriffs wird in fünf Etappen gegliedert: 1. Die Vorgeschichte des Begriffs spielt in der Epoche, die sich vom Rationalismus über den älteren deutschen Histo-

rismus, den deutschen Idealismus – insbesondere Hegel – bis zu dessen Nachzögern und Gegnern spannt. 2. Die eigentliche Geschichte des Begriffes beginnt mit der kategorialen Fassung des Begriffes durch Dilthey und Yorck von Wartenburg. 3. Die nächste Etappe wird charakterisiert durch die Bereicherungen und Verengungen des Begriffes in der Zeit zwischen Dilthey und Heidegger. Der Verf. bespricht hier über dreißig Autoren, u. a. Husserl, Scheler, Simmel, Ortega, Gogarten, Jünger, Buber. 4. Der folgende Abschnitt wird überschrieben: „Radikalisierung im Existentialismus und Nationalsozialismus.“ Hier wird u. a. über Heideggers Begriff der Geschichtlichkeit, Jaspers, Bultmanns, F. Kaufmanns Auffassung berichtet. Bei der Überleitung zum Gebrauch des Wortes „Geschichtlichkeit“ im Nationalsozialismus bemerkt der Verf. in einer Anmerkung: „Der Nachweis, daß ein Wissenschaftler unserem Begriff eine besonders nationalistische oder nationalsozialistische Zuspitzung gegeben habe, schließt noch nicht das Urteil ein, daß er auch ein ‚führender Nationalsozialist‘ gewesen sei. Allein um die erste Frage geht es in dieser Untersuchung.“ (S. 140, Anm. 14). In diesem Teil des Kapitels bespricht der Verf. u. a. Werke von Erxleben, Bollnow, Heysse, Freyer, Schemann. Ganz kurz wird auch auf die Nietzsche-Literatur dieser Zeit eingegangen. 5. Die Begriffsgeschichte in der Nachkriegszeit ist für den Verf. gekennzeichnet durch eine Neutralisierung und beginnende Präzisierung des Begriffes. Der Verf. bemerkt methodisch zu diesem Abschnitt, daß er hier nur die verschiedenen „Anwendungen des Begriffes“ nebeneinanderstellen könne (S. 146). Auch hier wieder eine bunte Fülle von Namen, das Inhaltsverzeichnis nennt achtzehn Autoren, u. a. Kuhn, A. Brunner, Wittram, Kamlah, Krüger, Litt, Guardini. In einem Nachtrag verweist der Verf. auf den Gebrauch des Begriffes „Geschichtlichkeit“ in den Naturwissenschaften.

Was ist das Ergebnis dieser offensichtlich mit immensem Fleiß betriebenen Durchmusterung der deutschen Literatur zum Problem der Geschichte im 19. und 20. Jahrhundert? Die angeführte Gliederung gibt bereits in groben Zügen die Entwicklung. Jede Wendung der Bewegung spielt dem Wort eine neue Bedeutung zu. Der Verf. nennt: Zugehörigkeit zur Geschichte, Positivität oder Nichtvernünftigkeit, Unableitbarkeit, Unbestimmbarkeit, Unvollendbarkeit, Offenheit, Zukünftigkeit, Vergänglichkeit und Endlichkeit, Geschehenlichkeit, Zeitlichkeit, Individualität, Einzigartigkeit, Schöpfertum, Wirklichkeit, Lebendigkeit, menschliches Geschick, besonders soziales Geschick, Gemeinschaftlichkeit, Verantwortlichkeit, Beteiligung an der Geschichte, Aktivität, Antwort auf die jeweilige geschichtliche Lage, Zielbewußtsein, Entschlossenheit, Nichtentrinnenkönnen, Unfreiheit, Bedingtheit, Fatalität, Bedrohtheit, Tradition, Kontinuität“ (S. 183 f.). Als Grundsinn dieser vielfachen Bedeutungen des Wortes zeigt sich die Kontingenz, die allerdings sehr verschieden ausgelegt wird: negativ auf einen Relativismus hin oder als Verweis auf die Transzendenz, positiv als Raum der Bewegung, Kraftentfaltung und Entscheidung des Menschen. Der Begriff scheint dem Verf. unersetzlich zu sein, da er eine Verfassung des Menschen, seiner Verhältnisse und die Gewichtigkeit einzelner geschichtlicher Ereignisse treffend bezeichne.

Überblickt man die Arbeit im ganzen, so drängt sich die Frage auf, ob nicht ihr Reichtum und die Fülle an positivem Material ihre innere Grenze bilde. In weiten Partien rückt sie wirklich mehr in die Nähe einer Wort- als einer Begriffsgeschichte. Die Beschränkung auf die Auseinandersetzung mit einigen wenigen Denkern, die wirklich neue Wege gegangen sind, der Aufweis, welchen Ort der Begriff im ganzen Entwurf dieser Denker einnimmt, wären der gestellten Aufgabe wohl angemessener gewesen. Immerhin ist es dem Verfasser gelungen, gewisse Entwicklungslinien und Zusammenhänge aufzuweisen.

Eine Reihe von Einzeldarstellungen leidet unter ihrer allzu gedrängten Kürze. Der Rez. erlaubt sich, zu einigen derselben kritische Anmerkungen zu machen. Schelling hat zur Entwicklung des Begriffes der Geschichtlichkeit wohl nicht nur durch seine Auffassung von dem „organischen Wesen der Zeit“ beigetragen. Seine Konzeption einer positiven Philosophie, die er als eine Philosophie der Freiheit charakterisiert, dürfte – auch in ihrem geschichtlichen Fortwirken auf die Spätidealisten und darüber hinaus – genauso wichtig sein. Zur Darstellung der Hegelschen Geschichtsauffassung sollten die „Geschichte der Philosophie“ und die „Philosophie der Weltgeschichte“ in den Ausgaben von G. Lasson und J. Hoffmeister herangezogen werden, keinesfalls die Jubiläumsausgabe. Ob Hegel übrigens nicht geschmunzelt hätte, wenn man ihn einen „älteren Schüler Schellings“ (S. 14) genannt hätte!?

Die Charakterisierung der Droysenschen Ansicht ist so formuliert, daß sie Anlaß zu Mißverständnissen geben kann. Der Verf. schreibt, bei Droysen bedeute „geschichtlich 1. soviel wie empirisch (gegenüber der philosophischen Deduktion), aber 2. auch: Betrachtung aus dem Gesichtswinkel des Menschen und seiner Person (nach Droysen auch seiner ‚Freiheit‘), nicht aber von einem lenkenden Weltgeist aus“. (S. 32) Demgegenüber nennt Droysen die höchste Aufgabe der Geschichtsforschung die „Theodizee“ (Historik 4, München 1960, S. 371), in der Geschichte bezeugt sich ihm Gott (a. a. O. S. 373), alles geschichtlich Große ist ihm ein „Sonnenstäubchen in der Theophanie“ und die Geschichte selbst eine Predigt und Weihe auf das Licht und die Wahrheit, das Reich Gottes (a. a. O. S. 353).

Bei der Besprechung der Geschichtsphilosophie P. Yorck v. Wartenburgs bleibt uneinsichtig, warum dieser „für das philosophische Denken und besonders für seine Gegenwart“ sein sonst streng durchgeführtes System von festen Bewußtseinsstellungen durchbrochen haben soll, indem er von der virtuellen Gegenwärtigkeit früher entdeckter philosophischer Gedanken spricht (S. 60). Bei der Erkenntnis aus einer Bewußtseinsstellung heraus handelt es sich nach Yorck um eine einsichtige Erkenntnis, die durch die folgende in ihrer Einseitigkeit aufgedeckt, aber damit nicht einfach für nichtig erklärt wird. Vgl. P. Yorck v. Wartenburg, Bewußtseinsstellung und Geschichte, Tübingen 1956, S. 86: „Daher kann die griechische Philosophie als eine Analysis der komplexen Okularität bezeichnet und ihr äterner Gewinn dahin bestimmt werden, daß die unabänderlichen, weil strukturell gegebenen Verhältnisse der Okularität herausgestellt worden sind. Denn nicht an dieses Erwerbnis hat Kritik und Skepsis zu rühren, vielmehr ihre Stärke nur darin zu dokumentieren vermocht, daß die totale Applikabilität der Okularität in Frage gestellt ... wurde.“ Ferner vermißt man auch, daß für Yorck das Christentum als „des Lebens Leben“ das Subjekt der Erfassung lebendiger geschichtlicher Wirklichkeit ist (vgl. a. a. O. S. 11). – S. 88 f. schreibt der Verf.: „Im Unterschiede zu Diltheys Optimismus aber erkennt Plessner – und hier läßt sich einmal der Fortschritt der Philosophie der Geschichtlichkeit über Dilthey hinaus erfassen – daß nie die volle Intention und schon gar nicht das ganze Leben des Menschen in den Ausdruck eingeht.“ Man kann diese Auffassung durchaus schon bei Hegel und Droysen finden. Vgl. Historik S. 341: „... es ist weder der reine, noch der ganze Ausdruck dieser Persönlichkeit.“ Ja, Dilthey selbst scheint diese Erkenntnis nicht völlig unbekannt gewesen zu sein, wenn er sagt, daß das Verstehen nie vollendet sein könne, da hierbei jeweils das Ganze aus dem Einzelnen, Gegebenen verstanden werden müsse (Gesammelte Schriften, Bd. V, S. 330).

Etwas befremdlich wirkt es, wenn in dem Abschnitt über den Nationalsozialismus in einem Atemzuge A. Bäumlers ‚Nietzsche der Philosoph und Politiker‘ und Karl Löwiths ‚Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen‘ genannt werden. Vgl. Löwith, a. a. O., 2. Aufl., S. 242, Anm. 21. – Auf S. 100 hält der Verf. die Erkenntnis Krockows für wichtig, Heidegger glaube an die occasio statt an die causae.

Peter Hünermann (Freiburg)

*Procli philosophi platonici opera inedita, quae primus olim e codd. mss. Parisinis Italicisque vulgaverat nunc secundis curis emendavit et auxit Victor Cousin. Parisii 1864. Lex. 8<sup>o</sup>, 666 S. Nachdruck Minerva GmbH, Ffm 1962, Lwd. geb., DM 140,—.*

*Proclus le philosophe, Commentaire sur le Parménide, suivi du commentaire anonyme sur les 7 dernières hypothèses, traduit pour la première fois en français et accompagné de notes, d'une table analytique des paragraphes et d'un index étendu par A.-Ed. Chaignet. 3 Bde., Paris 1900–1903. 8<sup>o</sup>. X u. 340 + 407 + 375 S. Nachdruck Minerva GmbH, Ffm 1962, Lwd. geb., DM 160,—.*  
*Avicennae peripatetici philosophi ac medicorum facile primi opera in lucem redacta ac nuper quantum ars niti potuit per canonicos emendata. 2 Bde. in 1. Venetiis 1508. 4<sup>o</sup>. Foll. 42 + 118. Nachdruck Minerva GmbH, Ffm. 1961, Lwd. geb., DM 110,—.*

Proclus wurde von V. Cousin zweimal ediert, 1821–27 und, mit erheblichen Verbesserungen, 1864. Diese letztere Ausgabe wurde jetzt nachgedruckt. Das wichtigste der darin enthaltenen Werke ist der Parmenideskommentar, von dem es neben den zwei Cousinschen

Rezensionen nur noch jene gibt, die Stallbaum seiner Ausgabe des platonischen Parmenides beigegeben hat und die ziemlich fehlerhaft ist. Der Proklische Parmenideskommentar reicht bekanntlich nur bis 141 E des platonischen Dialoges, d. h. er bespricht aus dem platonischen Text nur die Einleitung, die Kritik der Ideenlehre und die erste Hypothese des zweiten Teiles. Chaignet hatte schon 1900 vermutet, daß der Kommentar in Wirklichkeit größer gewesen sein dürfte. Der von R. Klibansky im 3. Band der *Corpus platonicum medii aevi* 1953 veröffentlichte Fund aus Cod. Cus. 186 hat das inzwischen bestätigt. Cousin hat seiner zweiten Rezension noch ein paar hierher gehörige Exzerpte aus der Platonischen Theologie des Proklos hinzugefügt, sowie einen anonymen Kommentar, von ihm Scholien geheißen, zu den übrigen sieben Hypothesen. Von dem sonstigen Inhalt sind philosophisch bemerkenswert die *Tria opuscula* (*Decem dubitationes circa providentiam. De providentia et fato et eo quod in nobis. De malorum subsistentia.*) und der Kommentar zu Platons Erstem Alkibiades. Letzteren können wir heute in der kritischen Ausgabe von L. G. Westerink (1954) lesen und die *Tria opuscula*, jetzt auch griechisch, in der Ausgabe von H. Boese (1960). Bei Cousin stehen die *Tria opuscula* lateinisch in der Übersetzung des Wilhelm von Moerbecke. Dieser Gelehrte hatte auch den Parmenideskommentar des Proklos übersetzt. In dieser Version hat den Kommentar Nikolaus von Cues gelesen und verwertet, besonders in *De principio*, einem Werk, dessen Bedeutung man allein schon ahnen kann, wenn man nur G. Brunos *De la causa, principio e uno* und Schellings Bruno nennt. In der Übersetzung Moerbeckes, das Kernstück der Ausgabe, müssen wir sowieso immer noch in der Ausgabe von Cousin lesen. Proklos ist in diesem Kommentar höchst weitschweifig, trotzdem ist das Buch eine wahre Fundgrube zur platonischen Philosophie. Daß die neuplatonischen Texte immer noch so wenig philosophisch bearbeitet werden, ist eine Unterlassungssünde. Die Gründe dafür liegen teils an den aus dem Kantianismus kommenden Vorurteilen gegen die dort vermutete Metaphysik, teils auch daran, daß die am Mittelalter interessierten Kreise häufig glauben, mit Aristoteles und etwas Augustin auskommen zu können. Das philosophische Bild des Mittelalters würde aber erheblich anders aussehen, würden diese Texte die Beachtung finden, die sie verdienen. Man überlege sich nur, welche Probleme allein schon der Kommentar aufgibt, den Thomas zum *Liber de causis* geschrieben hat. Daß dieser Kommentar erst 1954 eine kritische Ausgabe gefunden hat, ist bezeichnend für die Sachlage. Er wurde, wie P. J. Isaak auf dem Scholastik-Kongreß von 1950 zu Rom mit Recht gesagt hat, bislang so viel wie nicht studiert. Und doch ergäben sich gerade aus der platonisch-neuplatonischen Problematik des Mittelalters unmittelbare Verbindungslinien zum Denken der Neuzeit.

A.-Ed. Chaignet hat, abgesehen von einer nur handschriftlich überlieferten Übersetzung des 16. Jahrhunderts, die bis jetzt einzige Übertragung des Proklischen Parmenideskommentars geliefert. Er schickt die auch bei Cousin stehende *Vita* des Proklos voraus, die Marinus geschrieben hat, bringt auch die Cousinschen Exzerpte aus der Platonischen Theologie sowie den anonymen Kommentar zu den übrigen sieben Hypothesen des platonischen Dialoges, die man manchmal dem Damascius zuschreibt, und noch einiges andere. Der Kommentar des Proklos selbst ist leider nicht aufgliedert. Bei Cousin kann man sich aber zurechtfinden anhand der gesperrt eingedruckten Lemmata aus dem platonischen Parmenides (in der üblichen Stephanischen Paginierung). Chaignet hat nun den Text in Paragraphen aufgeteilt. Für jeden Paragraphen gibt er den Ort in den beiden Cousinschen Ausgaben an, Band und Seite der ersten, bzw. die Kolumne der zweiten Ausgabe. Außerdem steht bei Chaignet in Band III, S. 215–234, eine Tabelle, die für alle Paragraphen den Inhalt angibt und zugleich die Lemmata des platonischen Parmenides verzeichnet, worauf sie sich beziehen, von 126 A bis 141 E, so daß man also unschwer von Chaignet zu Proklos und Platon und umgekehrt finden kann, obwohl das Ganze auf den ersten Blick nicht gerade übersichtlich aussieht. Um überflüssiges Herumblättern vermeiden zu helfen, sei darauf verwiesen, daß die in der Tabelle in Band III, S. 215–231, für die Paragraphen der Bände 1 und 2 angegebenen Seitenzahlen

falsch sind. Die für Band 3 (S. 231 ff.) angegebenen stimmen wieder. Der Drucker hat mechanisch die Seitenzahlen des Manuskriptes abgedruckt und stehen gelassen. Auf S. 240 des 3. Bandes steht die Berichtigung, wobei der Herausgeber dieses Bandes (Chaignet ist während der Drucklegung gestorben) die Gelegenheit nicht vorübergehen ließ, gleich noch einen weiteren Druckfehler anzubringen; denn in der Überschrift sagt er, daß er die Errata in den Verweisen auf Band 1 bringen wolle, während man sofort auf derselben Seite noch sieht, daß auch die irrigen Verweise auf Band 2 berichtigt werden. Man braucht sich durch diese technischen Dinge, die mehr erheitern als stören, nicht beirren zu lassen; denn man kann sich ja auch anhand der Paragraphenzahlen allein schon orientieren. Chaignets Übersetzung ist sachkundig, seine zahlreichen Anmerkungen ebenfalls. Es gibt sonst überhaupt keine Erläuterungen zum Proklischen Parmenideskommentar. Besonders bemerkenswert ist, wie man schon aus der Vorrede ersieht, daß Chaignet den richtigen philosophischen Instinkt gehabt hat. Er kennt und nennt Schelling in einer Zeit, in der bei uns sich noch niemand um ihn kümmerte, in dem Zusammenhang, in den er hineingehört, wo dann auch seine Gedanken wieder erhellend wirken können.

Mit dem Avicenna-Druck befinden wir uns einige Jahrhunderte weiter vorne, aber der Kenner des Mittelalters weiß, wie oft Avicenna in der Nähe der Neuplatoniker auftaucht. Avicennas große philosophische Enzyklopädie, das Buch der Genesung (*Kitab al-Shifa*) hatte sich zum Ziele gesetzt, die wichtigsten aristotelischen Schriften zu kommentieren. Das Programm enthält darum die Titel: Logik (mit Einschluß von Rhetorik und Poetik), naturwissenschaftliche Schriften (1. Physika, 2. De coelo, 3. De generatione et corruptione, 4. De actionibus et passionibus, 5. Meteorologica, 6. De anima, 7. De vegetabilibus, 8. De animalibus), mathematische Schriften und schließlich die Metaphysik. Mindestens vom zweiten Viertel des 12. Jahrhunderts an begann man in Spanien, größere Teile der Enzyklopädie ins Lateinische zu übersetzen (Man vergleiche die in Zusammenhang mit Vorarbeiten zu einem Avicenna latinus stehenden Aufsätze von M.-T. d'Alverny zu Avicenna-Übersetzungen, -Drucken und -Handschriften in: *Accademia Nazionale dei Lincei Anno CCCLIV-1957* (Roma 1957) und in den *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* Jahrgang 1961 und 62.). Die Kanoniker des Klosters S. Giovanni in Viridario in Venedig sammelten die Übersetzungen, die ihnen am wichtigsten schienen und gaben sie in Druck. So kam 1508 zu Venedig die erste lateinische Ausgabe der philosophischen Werke Avicennas heraus. 1961 wurde sie zu Frankfurt/M. zum ersten Male wieder nachgedruckt. Ihr Inhalt: Logica, Physica (= Sufficientia), De coelo et mundo (unecht), De anima (von den Scholastikern als *Liber sextus naturalium Avicennae* zitiert, entsprechend der oben gegebenen Ordnung der naturwissenschaftlichen Bücher), De animalibus, De intelligentiis (unecht; eigentlicher Titel *Liber de primis et secundis substantiis et de fluxu entis*), Alfarabius de intelligentiis (= De intellectu), und schließlich: *Philosophia prima sive scientia divina*, also die Metaphysik des Avicenna. Sie wurde in einer älteren Rezension bereits 1495 in Venedig gedruckt. Auch diese Inkunabel erschien 1961 in einem Nachdruck, u. z. in Löwen in der *Bibliothèque S. J.* unter dem Titel: *Avicenna, Metaphysica sive philosophia prima* (jetzt übernommen von Minerva Ffm.). Die Metaphysik ist natürlich der wichtigste Teil der *Opera philosophica*. Wie oft zitiert Thomas aus Avicenna, daß das Sein und das Seiende das ist, quae primo intellectu concipiuntur. Bei Eckhart spielt Avicenna, wie man jetzt leicht aus der großen Ausgabe der Forschungsgemeinschaft ersehen kann, keine geringere Rolle. Wer konnte bisher solche Zitate in den Quellen nachsehen? Wir haben ein merkwürdiges Thomas- und Eckhartstudium gehabt. Es stand nicht in den Bibliotheken, was man brauchte. Man hätte, nachdem 1879 Thomas in den Vordergrund gestellt worden war, sofort dafür sorgen müssen, daß man ihn wissenschaftlich studieren konnte, indem man die Quellen bereitlegte, aus denen er geschöpft hat. Das wäre überzeugender gewesen als das, was man à la Sertillanges, Manscr, Morard u. a. auf die hochgehaltenen Fahnen schrieb. Man half sich mit „Thomismus“. Heute helfen sich andere mit „Existentialismus“. Die Aufgabe ist schwieriger. Wir brauchen die Kenntnis von dem, was wirklich war. Die Ismen verstellen das bloß, weil sie uns nur erzählen, was heute gängig ist. Wir müssen aber wissen, wie es wirklich gewesen ist, um so zu einem kritischen Verständnis der Quellen zu kommen, und ebenso auch zu einem kritischen Verständnis ihrer Kritiker, die, wie man an den Philosophen der Neuzeit und der Gegenwart immer wieder sehen kann,

oft genug nicht verstanden, was sie bekämpften, die uns aber trotzdem noch helfen können, jene früheren Philosopheme besser zu verstehen, als sie sich selbst verstanden, wenn wir nur zunächst einmal wissen, was wirklich war, hier wie dort. Da können nur die Quellen helfen. Das zu Avicenna Gesagte gilt natürlich auch für Averroes. Auch an den kam der Student praktisch nicht heran, weil die Drucke eben zu selten waren. Auch da ist übrigens jetzt, da die Vollendung der seit geraumer Zeit von der Union académique internationale und der Mediaeval Academy of America in Angriff genommenen kritischen Averroes-Ausgabe nicht abzusehen ist, für Abhilfe gesorgt. 1962, genau 400 Jahre später, erschien der Nachdruck der Venediger Averroes-Ausgabe von 1562, ebenfalls bei Minerva Pfm.: *Aristotelis opera cum Averrois Commentariis, Venetiis apud Juntas 1562. 9 in 11 Bänden.* Dazu gehören 3 Supplementbände, die wichtig sind, teils weil sie einiges bringen, was in einem der Hauptbände nicht erschienen war (trotz Inhaltsverzeichnis!), teils weil sie in der *Tabula Zimarae* ein philosophisches Wörterbuch zu Aristoteles, Averroes und zum 16. Jahrhundert bringen, das unbezahlbar ist. Auch sonst steht noch alles mögliche in diesen 14 Bänden: Die *Epitome des Averroes zur Logik* und zur *Metaphysik des Aristoteles*, seine Paraphrase der platonischen Republik, die *Metaphysik des Theophrast*, der *Liber de causis*, die *Destructio destructionum des Algazel*, der Gilbert von Poitiers zugeschriebene *Liber sex principiorum*, das *Colliget des Averroes*, die *Cantica des Avicenna*, eine Menge zeitgenössischer Monographie zu den Aristotelischen Schriften und, besonders wertvoll, die verschiedensten Aristoteles-Übersetzungen, für wichtige Werke sogar deren drei, darunter auch die *versio antiqua*, „quam Averroes habuit“.

*Johannes Hirschberger (Frankfurt)*

*Erich Lampey, Das Zeitproblem nach den Bekenntnissen Augustins. Verlag Joseph Habel, Regensburg 1960, 76 Seiten.*

In der Absicht, eine Exegese von Genesis 1, 1 ff. zu geben, mitten in der Intensität religiösen Suchens und Fragens, stößt Augustinus auf das Problem der Zeit und Zeitlichkeit und gewährt in den Büchern XI–XIII der *Confessiones* Raum zur philosophischen Erörterung. Es ist nicht erstaunlich, bei Augustinus die Problematik in diesem Zusammenhang auftauchen zu sehen, denn das Handeln Gottes mit den Menschen, von dem die Bücher der Offenbarung sprechen, ist ihm legitimer Vorwurf für die Reflexion. Worüber sollte sonst nachgedacht werden, wenn nicht über das, was am verwunderlichsten erscheint: die Schöpfung aus dem Nichts in der Zeit? Dieser Umstand dürfte jedoch manchen Philosophiehistoriker der neueren Zeit daran gehindert haben, Augustins Zeitauffassung als das herauszustellen, was sie in Wirklichkeit ist: ein philosophischer Fund allerersten Ranges. Das seit Aristoteles gewohnte zeit-räumliche, zeitmessende Denken sieht sich in eine andere Dimension versetzt. Zeit „ist“ nämlich gar nicht in diesem Sinne; „weder Zukunft noch Vergangenheit ‚ist‘, und nicht eigentlich läßt sich sagen: Zeiten sind drei: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft; vielmehr sollte man, genau genommen, etwa sagen: Zeiten sind drei: eine Gegenwart von Vergangenen, eine Gegenwart von Gegenwärtigem, eine Gegenwart von Künftigem. Denn es sind diese Zeiten als eine Art Dreiheit in der Seele, und anderswo sehe ich sie nicht; und zwar ist da Gegenwart von Vergangenen, nämlich Erinnerung; Gegenwart von Gegenwärtigem, nämlich Augenschein; Gegenwart von Künftigem, nämlich Erwartung“ (*Conf. XI, 20, 26* in der Übers. von J. Bernhart).

Diese Sätze sind als philosophische Erkenntnis heute so wahr wie in den Tagen Augustins. Nur sind inzwischen Zeit und Geschichtlichkeit für uns zu beherrschenden Themenkreisen angewachsen, die sich nicht nur am Rande einer anderen Problematik mitbehandeln lassen. Der Gedanke legt sich nahe, Augustins Frage nach der Zeit aus der Sicht der Phänomenologie her neu zu stellen und seine Aussage angesichts von Heideggers „Sein und Zeit“ oder der Werke von Husserl, Reinach und Conrad-Martius zu überprüfen. Diese Aufgabe hat sich der Verfasser vorliegender Untersuchung gestellt – einer vor einigen Jahren abgeschlossenen Dissertation (dadurch in Erinnerung gebracht, daß die neuere Literatur ab 1949 nicht berücksichtigt ist – was eine Feststellung und nicht ein Vorwurf sein soll).

Die Weite des Horizontes, aus dem heraus der Vf. die Frage nach der Zeit stellt, kündigt sich schon in der Disposition an. Nach der Einleitung über „die ontologischen Ansätze Augustins“ folgen die Kapitel „Die gnoseologische Grundlegung“, „Das phänomenologische Problem der Zeit“, „Das metaphysische Problem der Zeit“ und „Das anthropologische Problem der Zeit“ (letzteres mit den knappen, aber gehaltvollen Ausführungen über „Person und mundus intelligibilis“ und „Freiheit und Zeitlichkeit“). Mit größtem Einfühlungsvermögen wird die Frage vom Ausgangspunkt Augustins her aufgerollt (25): Die Gewißheit von Gottes ewigem Dasein in der Fülle seiner Wesenheit vermag nicht das Staunen darüber zu verbergen, daß noch etwas anderes ist als Gott, aber doch *ist*, einerseits *weil* Gott ist, andererseits *obwohl* Gott ist. Das heißt: das Rätsel des geheimnisvollen Seins der Zeitlichkeit wird durch Gottes ewiges Sein nicht enträtselt, sondern erst eigentlich aufgegeben. „Die Schwierigkeit für die Erfassung des Zeitproblems liegt nun darin, daß etwas, was formal die Schaubarkeit des Objekts und seine Erkenntnis als wahren und wirklichen Gegenstand erst ermöglicht, selbst zum Gegenstand einer Frage gemacht wird. Noch „vor“ jeder Form, die ein Seiendes haben kann, ist Zeit seine Daseinsform schlechthin, durch die es einmal selbst konstituiert wird als In-der-Zeit-Sein, die aber auch jedes Wahrnehmen erst möglich macht.

Andererseits hat Husserl darauf hingewiesen (Erfahrung und Urteil, Hamburg 1948, S. 191 f.), daß vor jeder Frage nach der objektiven Wirklichkeit die Tatsache der Wesenseigentümlichkeit aller „Erscheinungen“ steht, dadurch als wahr ausgewiesen, daß sie „Zeit gebend“ sind, und zwar so, daß alle wahrgenommenen und je wahrnehmbaren Individuen die gemeinsame Form der Zeit haben. Sie ist die Grundform, die Form aller Formen, die Voraussetzung aller sonst Einheit stiftenden Verbundenheiten. Während aber Husserl über das *ego cogito* des Descartes im Grunde nicht hinausgeht und nur dessen weiterführende Konsequenzen nach jeder Richtung hin streng wissenschaftlich erforschen will, stößt Augustinus, der das *ego cogito, ergo sum* Descartes' (Principia I, 7) durch sein *si fallor, sum* längst formal antizipierte, immer wieder auf die Frage, was denn nun der *ontologische* Inhalt dieser Bewußtseinsphänomene sei.

Im Verfolg dieser Thematik macht L. eine Anmerkung, der ich in vollem Umfang nicht zustimmen vermag. „Bewußtsein“, sagt er (27, Anmerkung 6), „ist ein Begriff, der im Denken Augustins eigentlich keinen Raum hat. Wenn wir ihn dennoch anführen, so meinen wir sachlich etwas, was nur als eine Stufe im Denkvorgang Augustins bezeichnet werden kann: der erste Eindruck, den die Seele empfängt, der aber nicht etwas Selbständiges ist und mit dem eigentlichen Erkennen als Selbsterkennen und Selbstbegreifen nichts zu tun hat“. Natürlich gibt es den Begriff der *conscientia* bei Augustinus und der Sache nach läßt sich seine Erkenntnismetaphysik gar nicht anders darstellen, als mit Hilfe des Begriffs „Bewußtsein“ = Erinnerung, im Denken gegenwärtiges Innwerden des Ursprungs. Neben den bekannten Stellen in De Trinitate X, 10, 14 und Soliloquia II, 1, 1 steht dafür vor allem die systematische aufgebaute, in sich abgeschlossene Memoria-Lehre des X. Buches der Confessiones (Cap. 6–27, besonders: 8, 14; 8, 15; 10, 17; 13, 20; 14, 21 u. a.), wo *ein* Begriff (*memoria*) die ganze Reihe von sinnlich-geprägter bildlicher Erinnerung, Gegenstandsbewußtsein seelischer Zuständlichkeiten, Selbstbewußtsein, „Ort“ der Gotteserfahrung durchläuft (in der zweisprachigen Ausgabe bei Kösel von J. Bernhart sind alle Bedeutungen von *memoria* mit „Gedächtnis“ wiedergegeben). Die Anmerkung zeigt andererseits, daß der Vf. in der Anwendung seiner Begriffe nicht zwischen antikem und modernem Sprachgebrauch hin- und herspringt, sondern sich stets (eine Fülle von gut belegten Fußnoten zeugt davon) gewissenhaft Rechenschaft über Herkunft, Sinn und Gebrauch gibt. Besonders hervorzuheben wäre in diesem Zusammenhang die gründlich aus den Quellen erarbeitete Vorgeschichte des Problems bei Plotin und Marius Victorinus, an die Augustinus nachweislich anknüpft. Das schmale Werk ist eine erfreuliche Bereicherung problemgeschichtlicher Untersuchungen, voller Hinweise, die zum eigenen Weiterdenken anregen.

Franz Wiedmann (München)

Walter Hoeres, *Der Wille als reine Vollkommenheit nach Duns Scotus. In Salzburger Studien zur Philosophie, herausgegeben von A. Auer, E. J. Schächter und V. Warnach. Band 1, Verlag A. Pustet, München 1962, 323 S., DM 38,—.*

Die Grundgedanken der großen Denker haben ihr eigenes Gesetz und Gewicht; sie sind in ihren Folgen so tiefgreifend und in ihren Verästelungen so fein und differenziert, daß es oft Generationen und Jahrhunderte braucht, bis man das Ganze eines der vorwärtsschreitenden Philosophen wirklich versteht und in seinem Wahrheitsgehalt richtig einzuordnen weiß. Das gilt unter anderen auch von Duns Scotus, dessen philosophische Intentionen heute immer deutlicher werden. Sie bewegen sich hauptsächlich um das Sein, seinen Inhalt und seine Transzendenz, die Ordnung der Seinsmomente und Seinsdifferenzen und die Seinsvollendung in der Vollkommenheit. Darauf bauen dann auf: Individualität, Substanz, Person und Geistigkeit als Verstand und Willensfreiheit. Mit diesem ganzen Fragenkreis befaßt sich das vorliegende Werk von Hoeres und fordert daher die Aufmerksamkeit aller heraus, die eine wirklich philosophische Begegnung mit dem Doctor Subtilis wünschen. Dabei zeigt sich erneut, daß Scotus in erster Linie „Metaphysiker“ ist und nach dem Verf. „einer der größten Metaphysiker des Mittelalters“. Unter einer doppelten Rücksicht kommt das immer wieder zum Durchbruch: Einmal hat unser menschlicher Verstand als *potentia transcendens totum genus sensibilitatis* (Ord. IV, d. 43, q. 2, n. 7; ed. Viv. XX, 38a) von sich aus eine naturhafte Ausrichtung auf das Sein; das Sein ist die Grundlage unserer Verstandeserkenntnis oder das *primum objectum adaequatum intellectus nostri*. Zum anderen hat darum die Metaphysik das Sein zu ihrem Gegenstand, beschäftigt sich sodann mit den obersten und allgemeinsten Seinsbestimmungen und Seinsdifferenzen und vollendet ihren Gang mit Gott, der das vollkommenste Sein ist, aber von uns nur unter dem allgemeinen Gesichtspunkt der Vollkommenheit erfaßt wird, nämlich als *ens primum, effectivum, finitivum, eminens, infinitum*. Die Metaphysik ist nach Scotus die *scientia circa transcendentia* (Metaph. Prolog. n. 10; ed. Viv. VII, 7a), eine Formulierung, die in dieser Ausdrücklichkeit u. W. nur bei Scotus vorkommt und heute bei der Begegnung mit Kant und dem deutschen Idealismus manch wertvollen Hinweis geben könnte.

Von dieser metaphysischen Sicht aus ist nun im besonderen zu prüfen, ob nicht eine der wichtigsten und folgenreichsten Konzeptionen seiner Philosophie, nämlich seine Willenslehre, aus den Voraussetzungen seiner Ontologie zu begreifen ist. Mit anderen Worten: Die Freiheit wäre dann eine Frucht und, wie sich zeigen müßte, die reifste Frucht des entfalteten Seins. Sehen wir nun zu, wie sich das in seinen Grundlinien entwickelt.

Der Zusammengriff, der Sein, Verstand und Willen miteinander verbindet, ist das Sein in seiner höchsten Vollendung, das Sein als reine Vollkommenheit: *perfectio simpliciter*. Den Begriff der reinen Vollkommenheit hat Scotus bei Anselm v. Canterbury gefunden und weiter entwickelt. Dieser Begriff wird mit der transzendentalen Univozität verbunden und führt die *univocatio quiditativa entis* in der Weise weiter, daß wir nicht nur um das abstrakte Sein des Seienden wissen, sondern auch die qualitative Ergänzung und Brücke zur höchsten Vollendung des Seins haben, das als Geist schauend vernehmender Verstand und freier Wille ist. Dieser Zusammenhang ist in der bisherigen Literatur noch zu wenig herausgestellt worden. Das mag schon darin seinen Grund haben, daß Scotus und seine Schüler viel zu „unbefangen“ von der *perfectio simplex* Gebrauch machen, um sich über „seine zentrale Bedeutung im Ganzen seiner Metaphysik ausdrücklich Rechenschaft zu geben“. Erst wenn wir die Strukturen, die sich in Gott und den geistbegabten Geschöpfen in einer gewissen transzendentalen Eindeutigkeit befinden, als ganz einfache und nicht weiter reduzierbare Inhalte oder reine Vollkommenheiten betrachten, können wir verstehen, daß sich ein und derselbe Inhalt ungeteilt (*simpliciter*) in Gott und seinen Geschöpfen finden kann und doch in den Geschöpfen „seinem Urbild in Gott nur noch in schwacher, abglanzhafter Weise ähnlich ist“. Scotus spricht hier von einer *similitudo univocacionis* (Ord. I, d. 3, p. 1, q. 1–2; ed. Vat. III, 39). Das Bild vom Abglanz weist auf die grundlegende Bedeutung der Intensität hin. Weil man die Funktion der reinen Vollkommenheit zu wenig beachtete, konnte man auch diejenige der Intensität nicht ermessen. Zwei litauischen Promovenden – P. Celieus und I. Urbanavicius –, deren Arbeiten als Dissertationen in Bonn vorliegen, blieb es vorbehalten, darauf hinzuweisen (vgl. P. Celieus, *Die Zeit in der Metaphysik des Duns Scotus*

1948; I. Urbanavicius, *Essentia und Existentia bei Duns Scotus und der Begriff der Seinsmomente in der Ontologie* N. Hartmanns 1949). Die Beziehung zwischen beiden Strukturen kann leicht einsichtig gemacht werden. Eine ganz einfache Struktur ist von einer anderen ebenso einfachen entweder ganz und gar verschieden oder kann sich nur durch ihre Intensität, d. h. durch ihren Modus (etwa der Endlichkeit oder Unendlichkeit) unterscheiden. Die Ähnlichkeit, die zwischen in Gott und Geschöpf univok bestehenden Strukturen da ist, meint diese verschiedene Intensität. Ähnlichkeit, Intensität und Univokation haben so bei Scotus einen inneren Zusammenhang. Nur das Sein der Intensität, welches die reine Vollkommenheit modal entfaltet, führt von der transzendentalen Univokation, die logisch begründet und als *intentio prima ontologisch* gemeint ist, zur metaphysischen Analogie (12, 47–60).

Darauf aufbauend, läßt sich nun zeigen, wie Scotus den Begriff der reinen Vollkommenheit mit demjenigen der Ähnlichkeit auf das Wesen des Willens anwendet, sofern sie bei Gott und geistbegabten Geschöpfen eine gewisse univoke Grundstruktur hat. Wenn der Wille eine reine Vollkommenheit ist, so folgt daraus, daß „äußerste Freiheit und äußerste Entscheidung vernünftigen Willens“ nicht nur irgendwie zusammengehören, sondern kraft der „unteilbaren Einfachheit“ notwendig eins sind. Im Wesen des Willens als reiner Vollkommenheit treffen sich scheinbar widersprechende Bestimmtheiten. H. Meyer hat sie in seiner „Geschichte der abendländischen Weltanschauung“, Paderborn 1947, III, 287, treffend in unsere heutige Sprechweise so übersetzt: „Die Freiheit ist nicht geborgt, sondern macht das Innerste des Willens aus“ und „die Vernünftigkeit ist nicht eine Brille, die dem Willen vom Verstand aufgesetzt ist, sondern sein eigenes Sehorgan“. Nur die Betrachtung des Willens als reiner Vollkommenheit kann erklären, warum das freie Wollen sich in seiner höchsten Intensität – nämlich bei Gott – zugleich frei und notwendig vollzieht; denn die Notwendigkeit ist der Seinsmodus, der dem unendlich Vollkommenen entspricht. Von einer solchen Seinsauffassung her wird auch verständlich, warum sich Scotus von dem üblichen Indeterminismus distanzieren muß, der Freiheit mit Indifferenz verwechselt. Die verschiedene Intensität, mit der sich die Vollkommenheit des Willens konkretisieren kann, macht begreiflich, daß Gott „frei und zugleich notwendig auf die unendliche Wesensgüte geht“, während der endliche Wille des Geschöpfes auch dem Schlechten verfallen kann. Das heißt mit anderen Worten: Nicht das inhaltliche Wesen des Willens hat sich geändert, sondern nur die Kraft der inneren Geistigkeit ist endlich und damit schwächer und anfälliger geworden (13, 113 ff.).

Die Grundgedanken, die hier gedrängt dargestellt wurden, entwickelt Hoeres in vier Teilen, deren Überschriften lauten: 1. Wesen und Erkenntnis der reinen Vollkommenheit (15–72), 2. das inhaltliche Wesen als reine Vollkommenheit, a) der Wille im Modus der Unendlichkeit, b) der Wille im Modus der Endlichkeit (73–240), 3. formale Betrachtung des Willens als einfache, reine Vollkommenheit (241–294), 4. die Einheit von inhaltlicher und formaler Betrachtung des Willens: der geschöpfliche Willensakt in seiner Vollendung (295–311).

Das Werk von Hoeres beruht auf einer ausgezeichneten Sachkenntnis der scotischen Metaphysik und Anthropologie; mit viel Hingabe und Geduld ist es den oft schwierigen Wegen des Doctor Subtilis gefolgt und hat einen bleibenden Beitrag für ein zentrales Anliegen der hochscholastischen Philosophie gegeben. Was P. Minges und J. Auer über die Willenslehre des Scotus geschrieben haben, hat hier eine gute Weiterführung und Vertiefung erfahren. Alles in allem: Die Willenslehre des Duns Scotus betrachtet den Willen als die Vollendung des Seins und gehört darum zu den großen Leistungen des Mittelalters, nach dem im Gegensatz zum deutschen Idealismus – vorab demjenigen Fichtes – die Freiheit aus der Vollkommenheit des Seins entspringt. In einzelnen Fragen wird man mitunter die Interpretation des Scotus noch modifizieren oder erweitern können, so etwa, was das Verhältnis von *ens commune et transcendens* und sein Verhältnis zur *perfectio simplex* angeht (46) oder die transzendente Univokation nach der quiditativen und qualitativen Seite (46 ff.) oder die Abstufung der Seinsdifferenzen (25). Das *ens commune et transcendens* ist wohl ganz einfach, aber noch keine *perfectio simplex*; eher ist die *existentia actualis* als *perfectio simplex* anzusprechen (vgl. A. B. Wolter, *Duns Scotus*, Edinburgh 1962, 172). Für die Abwandlung der transzendentalen Univokation nach der quiditativen und qualitativen Univokation vgl. vor allem Ord. I, d. 8, p. 1, q. 3, n. 89; ed. Vat. IV, 195. Die dreifache Abstufung der Seins-

differenzen (*differentiae primae, intermediae, ultimae*) ist am besten formuliert in *Collatio* q. 3 (ed. C. R. S. Harris, II, 373; vgl. auch A. B. Wolter, *Duns Scotus*, Edinburgh 1962, 166 f.). Diese Hinweise tun dem gut gelungenen Werk von Hoeres keinen wesentlichen Eintrag, da sie sich gut in seine Ausführungen einfügen lassen. Wir wünschen ihm viele Leser. Sie werden nach der Lektüre des Buches sicher reiche Anregung empfangen oder vieles bei Scotus zum mindesten in seinen Ursprüngen und Intentionen besser verstehen, als es gewöhnlich in verkürzter und leider auch entstellter Form immer wieder dargestellt wird.

*Timotheus Barth OFM. (Sigmaringen)*

*Paolo Rossi, Clavis universalis. Arti mnemoniche e logica combinatoria da Lullo a Leibniz. Milano-Napoli, Riccardo Riccardi editore, 1960.*

Wenn man bedenkt, welche wichtige Rolle die Kombinatorik bei einigen philosophischen Systemen der Renaissance, besonders bei Lull und den Lullisten, und später bei Leibniz, spielte, so konnte der totale Mangel an geschichtlichen Arbeiten über dieses Thema, der noch vor ein paar Jahren herrschte, nur als eine schmerzliche Lücke empfunden werden. Das ausgezeichnete Buch, das Paolo Rossi dieser wichtigen Thematik gewidmet hat, ist der erste bedeutende Versuch, den modernen Leser über solche Fragen gewissenhaft zu unterrichten. Dabei ist die bewundernswerte Belesenheit des Verfassers hervorzuheben, der in seinem Buch bisher unerforschtes und unbekanntes Material nicht nur bearbeitet, sondern auch zum ersten Male veröffentlicht hat. Was die Methode der Geschichtsschreibung des Verfassers angeht, so läßt sich diese besser verstehen, wenn man an die z. Z. interessanteste Kulturbewegung Italiens denkt, die ihren Hauptvertreter in Prof. Eugenio Garin, Florenz, hat (Garin ist im deutschen Sprachraum besonders durch sein Werk *Der italienische Humanismus* bekannt geworden).

Rossi setzt den Akzent auf das Verhältnis zwischen Kombinatorik und Mnemotechnik, dessen Wichtigkeit er zum ersten Male gesehen hat. Bei vielen großen Philosophen des 17. Jahrhunderts, wie z. B. Bacon, Descartes, Leibniz findet man genaue Hinweise auf Probleme der Mnemotechnik und der Kombinatorik. Solche Hinweise deuten auf eine große Literatur, die sich mit denselben Themen eingehend beschäftigt hatte. Es ist also nötig, wenn man die Andeutungen Bacons, Descartes', Leibnizens usw. verstehen will, den geschichtlichen Rahmen solcher Begriffe genau zu beleuchten. So schreibt Rossi eine Ideengeschichte, die sich mit keiner bloß allgemeinen Angabe begnügt, sondern auf genaue Darstellungen der Einzelheiten zielt. Die klassischen Quellen, die im Humanismus bei der Besprechung solcher Begriffe große Bedeutung hatten, waren: Aristoteles' *De memoria et reminiscencia*, die Kommentare Alberts des Großen und Thomas' von Aquin zum genannten Werke, Ciceros *De oratore*, Quintilians *De institutione oratoria* und die fälschlicherweise Cicero zugeschriebene *Rbetorica ad Herennium*.

Rossi verfolgt bis in alle Einzelheiten die Geschichte seines Problems im Zeitalter der Renaissance, doch wollen wir speziell von den Kapiteln berichten, die Rossi der Philosophie des 17. Jahrhunderts gewidmet hat, da das Buch eben darin seine Rechtfertigung findet. Was Descartes angeht, kann Rossi neues Licht auf dessen berühmte Entdeckung der „neuen Wissenschaft“ werfen. Er legt nämlich die ersten Schriften Descartes' durch eingehende Vergleiche mit der mnemotechnischen Überlieferung aus. Rossi fängt damit an, den Sinn der Polemik, die Descartes (wie aber auch Bacon) gegen Lull und die Lullisten geführt hat, zu erklären. Die Kunst (*ars*) Lulls, meinte Descartes, taugt nur zu einem Reden ohne Begriffe (*judicium*) über etwas, wovon man in der Tat gar nichts weiß, aber nicht zu einem Erlernen von vorher nicht gekannten Wahrheiten (S. 143). Solche Ausdrücke kann man schon in einem Brief an Beekmann (29. 4. 1616) finden. Descartes hat also sehr früh mit dieser Polemik begonnen, und man findet sie im *Discours de la methode* wieder (vgl. *Oeuvres*, Adam Tannéry, Bd. VI, S. 17). Das heißt aber nicht, daß die Versuche der Humanisten, die Methode zur Zusammensetzung einer Enzyklopädie anzugeben, dem „neuen Wissenschaftler“ Descartes nicht zugesagt hätten. Nur wurden solche Versuche gerade durch die mnemotechnische Problematik angeregt (s. Kap. II). Rossi beweist daher, daß die cartesische Suche (in ihrer ersten Formulierung) nach der Einheit der Wissenschaften erst vom Einfluß der humanistischen Ideale her zu verstehen ist. An

Hand der Interesse des jungen Descartes und der dazugehörigen Vergleiche kann Rossi hier eine neue, sehr wichtige und überzeugende Auslegung der ersten cartesischen Schriften (wie der *Olympica* usw.) vorschlagen. In bezug auf die Jugendwerke Descartes' schreibt er: „Eins soll gleich bemerkt werden: die ‚Verurteilung‘ der Gedächtniskunst seitens Descartes' ... ist ... viel weniger scharf, als es auf den ersten Blick erscheinen kann. In einer zwischen 1619 und 1620 geschriebenen Stelle, die zur Kommentierung und Kritik Schenkelius' *Ars memorativa* bestimmt ist, nimmt Descartes sowohl den Wortschatz wie auch dieselbe Auffassung des Gedächtnisproblems wieder auf, wie sie in den Abhandlungen ‚ciceronianischer‘ Überlieferung vorkommen. Denn er schreibt nicht nur der Einbildungskraft dieselbe mnemonische Funktion zu, die ihr schon die Theoretiker des künstlichen Gedächtnisses zuschrieben, sondern bekennet auch, daß dieses als solches nicht jeder konkreten Wirkung entbehrt. Schenkelius' *Ars memorativa* stellt er endlich (und das ist das besonders Interessante) eine *regelrechte Kunst des Gedächtnisses* gegenüber. Von solcher Kunst gibt er auch die grundlegenden Regeln. Die bloß scheinende Ordnung von Schenkelius' Werk will er durch eine *rechte Ordnung* ersetzen, die seiner Meinung nach aus dem Aufbau gegenseitig abhängiger Wahrnehmungen hervorgehen soll: von Wahrnehmungen miteinander verbundener Gegenstände werden neue Wahrnehmungen oder mindestens wird von all jenen Wahrnehmungen eine neue abgeleitet. Außerdem soll jede Wahrnehmung (anders aber war es noch im Werk Schenkelius') in ein näheres Verhältnis nicht nur mit der ersten Wahrnehmung gebracht werden, sondern auch mit anderen ... (Vgl. Descartes, *Oeuvres*, X, 230) ... In diesem kurzen Entwurf einer neuen Technik des Gedächtnisses stand Descartes offensichtlich unter dem Einfluß, den die Ergebnisse der *ars reminiscendi* auf ihn ausübten“ (S. 154 f.).

Auf dieser Spur kann Rossi auch die berühmten Träume neu auslegen. Das alles ist sehr beachtenswert, besonders wenn man bedenkt, daß eine ganze Literatur, zu der u. a. auch Gouhiers bekanntes Buch *Les premières pensées de Descartes, Contribution à l'étude de l'antirenaissance* (Paris 1960) gehört, sich darum bemüht hat, uns einen Descartes zu zeigen, der gar nichts mit der Kultur der Renaissance zu tun hat – außer eben der Kritik. Weiterhin belegt Rossi, daß Descartes sich über den Lullismus erkundigt hatte, und bemerkt dazu: „Es war kein bloßes Zugeständnis, das der junge Descartes gegenüber einer philosophischen Mode machte. Viele Jahre später, und zwar im Jahre 1639, nachdem er Comenius' *Pansophiae prodromus* gelesen und durchgedacht hatte, betonte Descartes immer noch (obwohl er Comenius' Entwurf als undurchführbar zurückwies) den engen Parallelismus zwischen einer ‚einzig, einfachen, gleichmäßigen, auf wenige Grundsätze zurückführbaren‘ Erkenntnis und der ‚einzig, einfachen, gleichmäßigen Natur‘, der gegenüber die Erkenntnis sich als ein ‚Bildnis‘ oder ‚Spiegel‘ gibt (Descartes an Mersenne, 1639, *Oeuvres, Supplément*, S. 97 f.). Wie immer auch der Sinn solcher typisch cartesischen Aussagen zu bewerten ist, sicher bleibt, daß – unter diesem Gesichtspunkt – das Programm des jungen Descartes (eines Menschen, der noch ‚keine Entscheidung über die Grundlegung der Physik getroffen‘ hat und der bloß ‚un apprenti physicien-mathématicien sans métaphysique‘ ist) demjenigen sonderbar nahe erscheint, das im späten 16. Jahrhundert in den ‚Syntaxis‘ und ‚Enzyklopädien‘ lullistischer Prägung vorkommt: hinter der Vielfältigkeit der Wissenschaften und ihrer Vereinzelung verbirgt sich eine tiefe Einheit, ein Vereinbarungsgesetz, eine gemeinsame Logik. Hat man die einzelnen Wissenschaften ihrer *Maske* befreit, so ist es möglich, eine *catena scientiarum* wahrzunehmen, innerhalb der die einzelnen Wissenschaften ebenso leicht wie die Zahlenreihe im Gedächtnis behalten werden können: ‚Larvatae nunc scientiae sunt: quae, larvis sublatis, pulcherrimae apparent. Catenam scientiarum pervidenti, non difficilium videbitur eas animo retinere, quam seriem numerorum‘ (*Oeuvres*, X, 215). Das Problem der Enzyklopädie scheint noch mal in bedeutender Weise mit demjenigen des Gedächtnisses verbunden“ (S. 156 f.). All das macht es möglich, die große Rolle zu verstehen und zu schätzen, die Descartes in den *Regeln zur Leitung des Geistes* dem Gedächtnis zugesprochen hat (S. 169–178).

Rossi hält einen Vergleich der Kultur des 17. Jahrhunderts mit derjenigen der Renaissance für sehr lehrreich, und zwar mit Recht: wie sehr z. B. die Metaphysik Leibnizens unter dem Einfluß humanistischer Weltanschauungen stand, hatten schon Francesco Barone und Giulio Preti gezeigt; Rossi liefert einen weiteren Beitrag hierzu (s. letztes Kapitel), und darf des Interesses und der Zustimmung sicher sein.

Enrico de Angelis (München)

*Anton Antweiler, Die Anfangslosigkeit der Welt nach Thomas von Aquin und Kant, Paulinus-Verlag, Trier 1961, 151 S., Beibeft 62 S., DM 22,—.*

Seit mit Maréchal eine ernsthafte Auseinandersetzung zwischen Kant und dem Thomismus in Gang gekommen ist, seitdem man zwischen beiden in ihren Verfahren so verschiedenen Denkern eine innere Verwandtschaft entdeckt hat, fehlt es nicht an guten Arbeiten zu diesem Thema. Hierin reiht sich auch das Buch des Ordinarius für Religionsphilosophie in Münster ein, obwohl es sich nur mit einer speziellen Problematik befaßt und dabei auch nur, wie der Autor angibt, mehr einen Überblick über die Auffassungen beider Denker bieten soll und auf die Durcharbeitung der Quellen verzichtet. Doch auch dieses Verfahren kann sehr fruchtbar sein, wie sich noch zeigen wird.

Der Aufbau der Arbeit ist denkbar einfach. Die Lehren des Aquinaten und Kants über die Anfangslosigkeit der Welt werden der Reihe nach dargestellt, miteinander verglichen und daraus das Resümee gezogen. Darum zunächst zu Thomas. Bei ihm spielt die chronologische Entfaltung der Lehre eine gewisse Rolle. Der Verf. beginnt deshalb mit der Erörterung des Sentenzenkommentars. Die Behandlung des Textes ist hier wie überall die gleiche. Zunächst wird die Analyse des Textes vorgenommen, so wie er bei Thomas vorliegt. Es erfolgt darum zunächst die Darlegung der Gründe, die für die Ewigkeit der Welt sprechen, geordnet nach den verschiedenen Sachbereichen, denen sie entnommen sind. Es folgen die Gegen Gründe, eine kurze Zusammenfassung des *corpus articuli*, die Lösungen. Nach der Textanalyse werden die sachlichen Grundlagen des betreffenden Artikels erörtert und das vorläufige Ergebnis zusammengefaßt. Nach Behandlung der jeweiligen Abschnitte aus dem Werk des Thomas wird das Resultat mit den bereits vorliegenden Ergebnissen verglichen und so die Kontinuität des Werkes hergestellt. Als rein statistisches Ergebnis wird nach Behandlung der theologischen Summe festgehalten, daß sich hier Für- und Gegen Gründe wie 10:8 verhalten, also 80% Gegen Gründe gegenüber einem etwas geringeren Prozentsatz in den früheren Werken (79). Schon daraus läßt sich entnehmen, daß Thomas für die Endlichkeit der Welt nunmehr mit größerer Entschiedenheit eintritt. In den *Quodlibeta* ist die Darstellung des Thomas noch konzentrierter geworden. Eine Sonderstellung nimmt demgegenüber das *Opusculum „De aeternitate mundi“* ein. Die monographische Behandlung der Thematik bietet die Möglichkeit, den eigentlichen Kern des Problems genauer herauszuarbeiten, auch gewinnt der Glaube im Argumentationsverfahren stärker an Gewicht. Daraus und aus dem nicht so wohl abgewogenen Ton, wie wir ihn sonst aus den Schriften des Thomas gewohnt sind, gewinnt A. gegenüber Pelster die Überzeugung, daß es sich bei dieser Schrift weder um ein Spätwerk noch überhaupt um ein echtes Werk des Thomas von Aquin handelt, sondern eher um das Werk eines Thomasschülers, der im ganzen kühner als der Meister verfährt. A. bringt hier den interessanten Vergleich mit dem Hebräerbrief, nur daß dann „*De aeternitate mundi*“ stärker thomasisch wäre als der Hebräerbrief paulinisch, was ja schon von der größeren Strenge der philosophischen Terminologie her verständlich ist. Man wird sich gegenüber dem Gewicht dieser innern Gründe kaum verschließen können.

Kant nun handelt über die vorliegende Problematik vornehmlich in der ersten der Antinomien der reinen Vernunft. Ganz davon abgesehen, daß es sich bei den Antinomien um das Kernstück der Kritik der reinen Vernunft handelt, oder, wie der Verf. sehr schön sagt, um den Schlußstein, der das Gewölbe der Kantschen Theorie trägt (109), ist es für den Vergleich sehr günstig, daß auch bei Kant die Problematik in einem Für und Wider abgehandelt wird. Doch zunächst werden wieder nüchtern Theses und Antitheses je für sich analysiert. „Man nehme, die Welt habe der Zeit nach keinen Anfang“, so beginnt Kant den Beweisgang der Thesis. A. rügt hier zunächst, daß ein indirekter Beweis vorgenommen wird. Dieses Verfahren mache es leicht, Fehler zu verdecken (111). Tatsächlich gelingt es A. auch, einige Unstimmigkeiten aufzudecken, und zwar im Beweis der Thesis wie in dem der Antithesis, Fehler, die sämtlich auf eine allzu große Abhängigkeit vom System zurückzuführen sind. Als Gründe werden angegeben: Vernachlässigung der Erfahrung, insbesondere der Naturwissenschaften und der Mathematik (124 ff.), und so kommt A. zu dem Schluß, daß die erste Antinomie nicht etwa deswegen bestehe, „weil der erste Beweis tragfähig sei und der andere nicht, sondern deswegen, weil es beide nicht sind“ (127). Die Frage allerdings, ob die Anti-

nomie auch bestünde, wenn beide Beweise korrekt durchgeführt worden wären – handelt es sich doch nach Meinung des Verf. um Fehler, die auch für Kant erkennbar waren (113) –, wird nicht mehr erörtert. Wahrscheinlich wäre sie zu bejahen.

Das setzt A. nun auch gewissermaßen voraus, wenn er nun zum wichtigsten Teil kommt, dem Vergleich zwischen Thomas von Aquin und Kant. Zunächst werden die Gemeinsamkeiten dargelegt, sodann die Unterschiede. Es erübrigt sich, diese hier im einzelnen darzulegen, da das der Verf. in sehr übersichtlicher Weise getan hat. Wichtig ist, daß es Gemeinsamkeiten in recht weitgehendem Maße gibt; hervorgehoben sei, daß sich beide Denker auf aristotelisches Erbgut stützen. Die Unterschiede sind freilich beträchtlicher und erklären sich aus den verschiedenen Intentionen der Philosophen. Am besten kommt dieser Unterschied im Verhältnis zur Metaphysik zum Ausdruck. A. charakterisiert dieses Verhältnis so: „Bei Thomas ist die Metaphysik schlichte Seinslehre, abgelesen am Handwerklichen: Materie – Form, Substanz – Akzidenz“ usw. – eine sehr treffende Charakterisierung. Auch Kant preist die Metaphysik, will aber der Erkenntnis und speziell der Erfahrung ihr Recht werden lassen, oder, wie es A. negativ formuliert, er will „dem Erkennen kein Unrecht antun lassen“ (135). So kommt A. dann, nachdem er diese Unterschiede durch alle Bereiche hin verfolgt hat, zur abschließenden Formulierung: „Thomas findet die Grundlagen, Kant schafft sie sich“ (140).

Doch mit diesem Vergleich, der den Abschluß seines Buches bilden könnte, begnügt sich A. nicht. Der Schlußteil bringt noch eine Gesamtbetrachtung der Frage im Zusammenhang mit dem jeweiligen Weltbild. Dessen Wandlung von Thomas über Newton (gilt A. als Vermittler dieser Wandlung), Kant bis in nachkantische Zeit wird aufgezeigt, dabei wird zuletzt die gesamte Entwicklung der Naturwissenschaft überblickt. Als Ergebnis läßt sich dann vereinfachend festhalten: Gewandelt hat sich das Weltbild, geblieben sind im wesentlichen die Begriffe, die in die Frage nach der Anfangslosigkeit der Welt hineinspielen.

Zum Ganzen: Eine klare, übersichtliche Darstellung, deren Benutzung durch das gesonderte Heft, das die Thomastexte enthält, noch erleichtert wird, und ein wertvoller Beitrag zur Auseinandersetzung zwischen Thomas und Kant.

*Rudolf Bomba (Freiburg)*

*Ghislain Lafont O.S.B., Structures et méthode dans la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin, Paris 1961, 512 S.*

Was mit dieser umfangreichen Dissertation vorliegt, ist eines der seltenen Werke zur Methode des hl. Thomas. Allerdings geht die Hauptabsicht des Buches auf das Strukturproblem, Methodenfragen werden mehr am Rande aufgegriffen. Doch auch zu diesem Hauptproblem liegen bereits Äußerungen vor, von denen L. zunächst ausgeht. Nach Chenu, dessen Thomasauslegung sich der Verf. besonders verpflichtet weiß (Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin, Paris 1950), hat sich Thomas, grob gesagt, beim Aufbau der Summa des neuplatonischen Schemas von exitus und redivus bedient. Diesen Termini korrespondieren die ersten beiden Teile der Summa, der dritte Teil präzisiert noch einmal die Bedingungen des redivus. Nach Hayen dagegen ist in der Summa das neuplatonische Schema bereits zurückgetreten. Jedoch hält auch er an einer Zweiteilung fest. So seien Teil I und II der Summa vorwiegend vom abstrakten Denken bestimmt, Teil III vom konkreten. In seinem jüngst erschienenen Buch (La communication de l'être d'après s. Th. d'A. 1958/59) hat Hayen diesen Unterschied besonders herauszuarbeiten versucht. Insbesondere weist er auf die Parallele hin, die zwischen dem Plan der Summa und dem Einteilungsprinzip besteht, das Thomas im Prolog seines Kommentars zum Johannesevangelium ausspricht. Eine dritte Position, die wesentlich von Y. Congar abhängt, nimmt eine Dreiteilung vor nach den drei Arten der Präsenz Gottes, in I durch seine schöpferische Gegenwart, in II durch die Gnade und in III durch die hypostatische Union. Mit diesen drei Positionen also hat sich der Verf. auseinandersetzen; wir werden sehen, wie ihm diese Aufgabe gelingt.

Das Sein Gottes, die göttliche Trinität und die Schöpfung sind die drei großen Themenkreise des ersten Teils der Summa. Die Theologie des Seins Gottes steht unter dem Leitgedanken von Ex 3, 14; Sum qui sum, jedoch ist auch hiermit schon die Betrachtung der Güte

Gottes verknüpft, die im dritten Themenkreis voll zur Entfaltung kommt. Somit stellt dieser die Vollendung der beiden ersten dar. Die eigentliche Leistung des Thomas in I sieht der Verf. darin, daß Thomas das Sein Gottes mit den neuen Gegebenheiten des Glaubens, der Trinitätslehre, verschmolzen hat (99). Im ersten Teil geht also die gedankliche Bewegung von der alttestamentlich geprägten Bestimmung des Wesens Gottes über zur neutestamentlichen Trinitätslehre und von hier zur Schöpfungslehre, die von jüdischen wie christlichen Elementen bestimmt ist. Zum letzten Themenkreis liegt die größte Verschiedenheit in den Äußerungen des Thomas in den einzelnen Werken vor. Es ist deshalb zu begrüßen, daß der Verfasser hier sorgfältig Umschau hält und vergleicht. Die zeitlich letzte und darum der Summa nächste Darlegung dieser Lehre stellt der Kommentar zu *De Causis* dar. Thomas hat es zwar verstanden, diese Schrift in ihrem neuplatonischen Gehalt richtig einzuschätzen, doch kam es ihm im Kommentar mehr darauf an, seine eigene Lehre hervortreten zu lassen, wobei er sich an der Glaubenslehre ebensowohl wie an Aristoteles orientierte. In der *Summa contra Gentiles* und im *Compendium Theologiae* hingegen sieht der Verf. frühe Darstellungen der Schöpfungslehre. Durch ein sorgfältiges Schema wird der parallele Aufbau dieser Werke verdeutlicht. In der theologischen Summe hingegen wurde geändert sowohl in der Auffassung der göttlichen Kausalität – betont wird hier die Exemplarursächlichkeit – als auch hinsichtlich des stärkeren biblischen Einflusses, der hier den Aufbau bestimmt. Allerdings setzt dieser interessante Vergleich voraus, daß es sich beim *Compendium Theologiae* um ein Frühwerk handelt. Die vorgebrachte Begründung vermag jedoch nicht zu überzeugen, da die Bindung an ein Schema – hier an das *de Credo* – für die Abfassungszeit bedeutungslos ist.

Schloß der erste Teil der Summa mit dem Ausgang der Geschöpfe von Gott, so bringt II, I die Gegenbewegung im *motus rationalis creaturae in Deum*. Durch einen Vergleich mit der Summa *ctr. Gent.* ergibt sich – auch hier erweist sich der Vergleich als äußerst nützlich – daß Thomas hier das einfache Schema der philosophischen Summe von *causa efficiens* und *causa finalis* durch die Einbeziehung eines theologischen Moments, der Güte Gottes, vertieft hat. Sie ist es auch, die es Thomas ermöglicht, die Harmonie zwischen der griechischen Tradition herzustellen, in der die menschliche Freiheit dominierte, und der lateinischen, in der die Gnade den Vorrang besitzt. Indem das Kausalitätsdenken in diese Atmosphäre der göttlichen Güte getaucht wird, verliert es den Charakter einer bloß äußerlichen Aneinanderbindung, und es kann sich der Vorrang des einen, des göttlichen Guten erheben, ohne daß die Abgrenzung der Bereiche, in denen das Handeln des Christen sich vollzieht, verwischt würde. Es sind dies die Ebenen der Natur, der Übernatur und des spezifisch Christlichen, die Thomas hier unterscheidet. Unter „christlich“ ist all das verstanden, was der historische Vollzug der Heilsoökonomie umfaßt, vom Sündenfall bis zur Aussendung des Pfingstgeistes. Das eigentliche Zentrum dieses Teils ist der freie, menschliche Akt, der einmal in sich, als Ort der Begegnung von Zeitlichem und Ewigem, sodann in seiner konkreten Bedingtheit betrachtet wird. Dieser zweite Gesichtspunkt wird in der Lehre vom *habitus* entfaltet, in den die verschiedensten Faktoren eingreifen: der Mensch selbst, Gott, dazu die gesamte Heilsgeschichte vom Fall Adams bis zur Wiederherstellung in der Erlösung. In dieser Perspektive ist dann auch die eigentlich moraltheologische Thematik von II, II zu sehen, die hier, natürlich schon wegen ihres beträchtlichen Umfangs, nicht mehr im einzelnen analysiert werden kann. Der gemeinsame Titel des zweiten Teils der Summa wäre dann: Traktat von der christlichen Freiheit. Für die ausgesparten Analysen wird der Leser durch das Kap. IV „*L'image de Dieu*“ entschädigt, das eine kurzgefaßte christliche Anthropologie bietet, alle drei Teile der Summa miteinander verbindet und so die zentrale Stellung des Menschen hervorhebt.

Auch der dritte Teil der Summa, der die Christologie und Sakramentenlehre bringt, weist mannigfache Beziehungen zu den früher abgehandelten Traktaten auf –. So steht die Christologie im Rahmen der Weisheit und Liebe Gottes, bei der Inkarnation wird besonders die Gnade Christi betont. Die sich hier anschließende Sakramentenlehre ist Ausdruck einer Theologie des Wortes Gottes, darüber hinaus ergibt sich ein Zusammenhang mit der ganzen Trinitätslehre. Die letzte Ausgestaltung der S. Th. muß Vermutung bleiben. Aufgrund seiner bisherigen Ergebnisse zieht L. den gewiß berechtigten Schluß, daß der letzte Teil in der Eschatologie die vollkommene Realisierung in der Ausbreitung der Güte Gottes bringen sollte, wo Gott dann nach dem paulinischen Satz alles in allem ist.

Somit kann der Verf. das Hauptergebnis seiner Untersuchung zusammenfassen und die Hauptfrage nach der Struktur der Summa folgendermaßen beantworten: Gott wird in sich gesehen und in Gott die Schöpfung, einmal, wie sie aus den Händen des Schöpfers hervorgeht, zum anderen, wie sie sich durch die freie Entscheidung des Menschen für Gott in Christus vollendet (483). Eine gewiß akzeptable Lösung, die kein fremdes Schema an das Denken des Aquinaten heranträgt und so seiner Eigenständigkeit gerecht wird.

In der sorgfältigen, breit angelegten Zusammenfassung werden dann noch die übrigen, aus der Analyse des Ganzen der Summa gewonnenen Ergebnisse dargestellt: Erkenntnis und Güte Gottes als eigentliche Intention des hl. Thomas; die theologischen Kategorien, d. h. die Grundbegriffe, die im Wechselspiel von göttlicher Güte und Bild-Gottes-Sein immer wieder auftauchen, wie Einheit der theologischen Erkenntnis, göttliche Freiheit usw. In diesem Wechselverhältnis sieht der Verf. den Kern, „das Herz“ der Summa (487 f.). Im Hinblick auf die philosophische Problematik wird weiter festgestellt, daß Thomas das Denken des Aristoteles verfeinert und präzisiert hat. In der Benützung des Aristoteles ist zwar eine Entwicklung bemerkbar, doch bleibt sich Thomas in seiner Methode treu; denn auch die Summa Theologica ist gekennzeichnet von einer Treue gegenüber der Offenbarung und von einer Treue gegenüber der Vernunft.

Es hat den Anschein, als würden diese summarischen Feststellungen nur gegeben, um das Wort „Methode“ im Titel zu rechtfertigen; denn im Text erfahren wir nicht allzuviel hierüber, es sei denn, man faßt „Methode“ in einem ganz speziellen Sinn und versteht hierunter die Strukturprobleme. Man mag auch zweifeln, ob die herausgestellten Kernbegriffe von „Güte Gottes“ und „Bild Gottes“ tatsächlich den ihnen hier zugewiesenen zentralen Platz einnehmen und ob die Ponderierung der einzelnen Teile der Summa überall entsprechend zum Ausdruck kam. Es bleibt jedoch das unbestreitbare Verdienst, durch die Aufdeckung der Struktur die geistige Bewegung des Hauptwerkes des Thomas von Aquin klar herausgearbeitet zu haben.

Rudolf Bomba (Freiburg)

*Thomas Bonhoeffer, Die Gotteslehre des Thomas von Aquin als Sprachproblem (Beiträge zur historischen Theologie, 32), 1961, 142 S., Br. DM 16,50, Lw. DM 20,—.*

Von einer Arbeit über die Gotteslehre des Thomas von Aquin als Sprachproblem würde man erwarten, daß sie da einsetzt, wo für uns das Ringen des Thomas um dieses Problem am leichtesten zu fassen ist, etwa beim Kommentar zu „De divinis nominibus“ des Dionysius Areopagita, und sodann auch allmählich andere Schriften des Aquinaten mit einbezieht. Jedoch das Vorgehen B.s ist ein anderes. Als protestantischer Theologe hält er bewußt an seinem Standpunkt fest und sucht von hier aus Thomas nahezukommen. Er beschränkt sich auf ausgewählte Teile der Summa Theologiae, weil er – sicher mit Recht – in diesem Werk die endgültige Ausprägung der Gotteslehre des Thomas erblickt. Und so wird denn seine Arbeit auch weniger eine Interpretation zu Thomas von Aquin als vielmehr eine Zusammenstellung von theologischen Reflexionen über ausgewählte Partien aus der Summa unter dem Gesichtspunkt des „Sprachproblems“ oder genauer gesagt der Hermeneutik, als die sich ja die protestantische Theologie ihrem Wesen nach versteht. Daß er hierbei auf die Auseinandersetzung mit der überreichen Thomasliteratur, die er zum Teil für „qualité (sic!) négligeable“ (2) hält, verzichten kann, ist verständlich, da seine Arbeit in einer ganz anderen Richtung liegt als die sonst üblichen Thomasarbeiten. Denn weder ist es ihm um historisch-philologische Interpretation zu tun noch um spekulative Weiterentwicklung der in der thomasischen Gotteslehre gegebenen Ansätze in der Richtung auf sein Problem, vielmehr betrachtet er Thomas von Aquin als vorreformatorischen Theologen, den er von seinem heutigen, protestantischen Standpunkt aus befragt, in sehr radikaler und oft eigenwilliger Weise. Gegeben ist also die Gotteslehre des Aquinaten, verstanden im dogmatischen Sinne als Lehre von Gott und der göttlichen Trinität, und je nach der Entwicklungsstufe dieses Annäherungsprozesses ergibt sich die Entfaltung dieser Lehre als Sprachproblem, konkreter gesagt, die drei Kapitel dieser Arbeit, zunächst ein mehr vorbereitendes mit allgemein-hermeneutischen Erwägungen,

überleitend sodann in einem kürzeren Kapitel die natürliche Gotteslehre des Aquinaten als Sprachtheorie und schließlich das Schlußkapitel, in dem von den eigentlich theologischen Gegebenheiten her die sprachlichen Phänomene entwickelt werden und somit die Hauptabsicht des Verfassers verwirklicht werden soll.

Die Arbeit beginnt mit Überlegungen zum Prolog und zu den ersten Artikeln der Summa, stellt sich damit also vor die grundsätzlichen Fragen nach Wesen und Aufgaben der Theologie, geht über zur Notwendigkeit dieser „heiligen Lehre“ (a.2), die ja eine Notwendigkeit für den Menschen ist, und bekommt so das anthropologische Moment mit in den Griff, das, wie schon seit langem bemerkt wurde, in der Theologie des Thomas eine wesentliche Rolle spielt. Unterstrichen wird diese Thematik in den ersten Questionen von I, II; diese werden darum hier wenigstens gestreift. Und wie jede Interpretation ihren Anfang von einer Übersetzung her nimmt, so gewinnt auch B. den Einstieg in sein Problem durch Übersetzung des Ausdrucks „*sacra doctrina*“ mit Heilslehre“, da diese Lehre den Menschen in Anspruch nimmt und es hierin um sein Heil und Unheil geht. Ein Passus, der sich allgemein mit hermeneutischen Fragen befaßt, gibt der Untersuchung die Richtung (29–46). Ausgehend vom Text als Text und den Methoden seiner Behandlung gelangt der Autor zu einer näheren Bestimmung dessen, was für ihn „Sprache“ ist. „Sprache“ ist für ihn das Bestimmende, das Text und Auslegung beieinander hält“ (34). „Sprache“ ist hier also in einem sehr qualifizierten Sinn zu nehmen, und in diesem Sinn ist „Sprache“ auch im Titel des Buches zu verstehen, also nicht im Sinne einer Sprachwissenschaft. Eine solche Auffassung hat allerdings noch Konsequenzen für die weitere Behandlung des Problems, die im folgenden noch entwickelt werden. Text ist dann nicht bloß Text, sondern Bekenntnis, nicht Beschreibung der Welt des Autors, sondern Bekenntnis zu meiner Welt (43). Soweit die vorbereitenden Klärungen, die sich allerdings weniger als „erratischer Block“ (15) als vielmehr als Zusammenstellung mehr oder weniger begründeter Thesen ausnehmen, die allerdings zum Verständnis des Ganzen notwendig sind. Die weitere Auseinandersetzung kann sich nun in der Freiheit weiterentwickeln, die sie sich genommen hat. Allerdings werden dann auch Voraussetzungen aus der protestantischen Dogmatik an den Text herangetragen, die von Thomas her nicht zu akzeptieren sind. So ist von der verderbten Natur die Rede, also der *natura corrupta* (52), später vom Alleinwirken Gottes (73).

Doch verfolgen wir weiter den Gang der Arbeit. Mensch und Heilslehre stehen sich also gegenüber. Durch ihren Anspruch an den Menschen tritt die Heilslehre in einen Widerspruch zu seiner Weisheit, der Weltweisheit. Im Glauben wird dieser Widerspruch überwunden. Wenn nun plötzlich das Sakrament als Ort dieser Heilslehre gefaßt wird, so wird diese eingegengt; denn das verbum im Sakrament ist zwar auch Heilslehre, doch ist Heilslehre vor allem das, was verkündigt wird. Immerhin ist dadurch der Übergang von der Sakramentallehre zur Gnadenlehre erleichtert. Auf folgendes kommt es hierbei an: Das *liberum arbitrium*, als Entscheidungssituation des Menschen begriffen, muß auf Gott hin ausgerichtet werden. Der Wille, oder genauer, die Funktion des Willens, wird hier bedacht und zur Sprache gebracht (79), einmal als Willensakt selbst, sodann als *habitus*, der als Zukunft des Aktes gedeutet wird. Dieses so gefaßte Sprechen richtet sich an die *misericordia Dei*, oder besser, wird ihr gegenüber gewagt (97–110). Doch findet sich dann der Mensch in einem gewissen Dilemma: Die Heilslehre ist notwendig, dieser Notwendigkeit kommt jedoch natürlicherseits nichts entgegen. Gottesbeweise helfen hier nicht weiter, und um den Eindruck dieses Dilemmas noch zu verschärfen, wird auch die Analogielehre übergangen – ein gewiß unberechtigter Kunstgriff, denn gerade aus ihr lebt die natürliche Gotteslehre des Thomas von Aquin. Nachdem so die Phänomene des menschlichen Willens und der göttlichen Gnade auf ihre Sprachlichkeit zurückgeführt worden sind, kann nun im dritten Kapitel das eigentliche Sprachproblem entfaltet werden. Das Maximum der Sprachmöglichkeit ist gegeben im Gottmenschen Jesus Christus, dem die *gratiae plenitudo* verliehen ist. Doch hier ergibt sich gleich ein Gegensatz zwischen der offiziellen Kirchensprache und der Sprache des einzelnen, der u. U. auch Ketzler sein kann. Der Entfaltung dieses möglichen Gegensatzes sind die folgenden Paragraphen gewidmet und auch Thomas, so wird festgestellt, sei dieser Kirchensprache verhaftet. Daraus gewinnt der Verf. eine zusätzliche Bestimmung seines Unternehmens: „Unsere Interpretation ist eine Übersetzung aus dieser Sprache der vorausgesetzten Wahrheit

zurück in die Sprache des Gewissens“ (125). Doch nur noch von der Kirchensprache ist im folgenden die Rede. Das *verbum Dei* ist das *suppositum*, das die Kirchensprache als Heilsprache voraussetzt (129), und in der Lehre vom Hl. Geist, „von der Liebeshypostase, die aus den Hypostasen Pater und Filius hervorgeht, schließt sich die Kirchensprache zu vollkommener Selbstgenügsamkeit ab“ (141). Thomas gilt als Vollender dieser Kirchensprache, er überbrückt damit noch einmal einen Gegensatz, der später wieder hervorbricht (142).

Damit endet die Untersuchung. Der jähe Abschluß bestätigt den Eindruck des Fragmentarischen, den man bei der Lektüre immer wieder hat. Zuweilen finden sich ganz vorzügliche Bemerkungen, die dafür entschädigen. Der Wert der Arbeit liegt weniger darin, daß sie uns neue Erkenntnisse über Thomas vermittelte, als vielmehr in der neuen Perspektive, in der Thomas gesehen und gedeutet wird.

*Rudolf Bomba (Freiburg)*

*Günter Rohrmoser, Subjektivität und Verdinglichung. Theologie und Gesellschaft im Denken des jungen Hegel, 114 S., Gütersloher Verlagsbaus Gerd Mohn 1961.*

Die hier vorliegende Habilitationsschrift Rohrmosers will ein Versuch sein, „die Substanz Hegelschen Denkens zu aktualisieren“ (S. 9). Die Abhandlung wurde als Ausschnitt aus einer größeren Arbeit veröffentlicht. Von drei Seiten, so meint R., sei Hegels Denken mißverstanden und als inaktuell beigesetzt worden: Von der Theologie, die im Gefolge Kierkegaards gegen Hegel die Anklage erhebe, er habe das Problem der Subjektivität verfehlt. Von der Anthropologie, die um der leiblichen Unmittelbarkeit willen Hegels Subjekt-Objekt Identität als philosophische Einbildung zu entlarven suche. Und schließlich von Marx, der in Hegel den Philosophen eines geschichtlichen Endzustandes sehe, der das von ihm erkannte Problem der Verdinglichung des Menschseins unter den Bedingungen der modernen kapitalistischen Gesellschaft selbst nicht mehr lösen könne. Denn dies hätte die Selbstauflösung seiner Philosophie erfordert. Demgegenüber will Rohrmoser nun die Aktualität des Hegelschen Denkens erweisen. In Auseinandersetzung mit der gegenwärtigen marxistischen Hegeldeutung, so wie sie von Lukacs und Bloch vorgetragen wird einerseits, andererseits mit der Hegeldeutung Heideggers und schließlich mit dem Begreifen der Hegelschen Philosophie als einer Gnosis geht R. dazu in den Frühschriften Hegels dem Problem der Subjektivität nach und sucht die Momente aufzuspüren, die auf den späteren Begriff des Ganzen und der Dialektik verweisen. Mit dem größeren Teil der neueren Hegelinterpreten ist R. der Ansicht, daß die Alternative einer theologischen oder einer politisch-gesellschaftlichen Hegeldeutung nicht aufrechterhalten werden könne. Deshalb ist er bemüht, wie schon der Titel der Arbeit zeigt, immer beide Momente im Auge zu behalten.

Das Denken des jungen Hegel ist bestimmt von der Erkenntnis der Entfremdung des Menschseins. In dem Versuch, Subjektivität und Positivität miteinander zu versöhnen, gibt Hegel keinen der beiden Pole vorzeitig zugunsten des anderen auf. R. zeigt, wie es gerade dem jungen Hegel darum geht, das Positivitätsmoment im Aufbau der geschichtlichen Religion und im Aufbau der Gesellschaft zu retten. Im „Geist des Christentums und sein Schicksal“ bahnte sich eine Verwandlung des Vernunftverständnisses an. Die Vernunft werde von einer bestimmenden wieder zu einer vernehmenden. Im Begriff der Liebe, die die anerkennende, nicht vernichtende Herstellung der Einheit des Getrennten ist, liege bereits der Keim der späteren Dialektik des Begriffes. R. verweist in diesem Zusammenhang auf den Satz Hegels: „Sein kann nur geglaubt werden. Glauben setzt ein Sein voraus“ (S. 53).

Scheitert der junge Hegel kraft des abstrakt aufgeklärten Begriffes des Menschen, der die Subjektivität ausschließt, zunächst an dem Versuch, „eine unmittelbare Einheit der menschlichen Natur mit all ihren religiösen und politischen Möglichkeiten“ herzustellen, so bahnt sich im Begriff des Lebens, den das Frankfurter Systemfragment enthält, bereits deutlich eine Entwicklung zum späteren Begriff der Dialektik hin an. Am Ende der Frankfurter Epoche bestimmt Hegel „das getrennt erscheinende Sein als die geschichtlich ermöglichte Weise, in der das Ganze sich, wenn auch nur in der Form der Entgegensetzung als die

umgreifende Totalität erwirkt“ (S. 57). Die Aporie „beschränkt sich also auf seine (Hegels) Unfähigkeit, das als zusammengehörig Erkannte in seiner Zusammengehörigkeit zu begreifen“ (S. 60). Die ersten Schriften der Jenenser Zeit, die kein Abweichen von der Theologie bedeuten (S. 75; 80), Hegels Auseinandersetzung mit Schelling und seine Rückkehr zur transzendentalen Dialektik Fichtes, führen dann schließlich hin zum Begriff der Dialektik, den die Phänomenologie des Geistes bietet.

Es wird im Lauf der Untersuchung klar, daß die Interpretation Lukacs', die Dialektik Hegels sei nichts anderes als die begriffene Widersprüchlichkeit des gesellschaftlichen Totalprozesses, zu kurz ist. Ähnliches gilt von der Hegelinterpretation Kojevs, der nach R. in Hegel den Ideologen des napoleonischen Zeitalters sieht (S. 103). Nicht in gleicher Weise kann jedoch m. E. die Hegelinterpretation Heideggers abgelehnt werden. R. selbst meint zwar, Heideggers Hegelaufsatz in den Holzwegen sei einer der wertvollsten Beiträge zur Interpretation der Phänomenologie des Geistes überhaupt. Er wirft Heidegger jedoch vor, er habe „in der Abstraktion von der geschichtlich-gesellschaftlichen Genesis des Ansatzes der Hegelschen Phänomenologie, der Ausklammerung der ontischen Bedingtheiten der ontologischen Einsicht“ das Wesentliche und unverlierbare Element der Hegelschen Philosophie verloren (S. 106). Dies müßte zumindest genauer gezeigt werden.

Sehr richtig sieht R. zu Beginn seiner Arbeit, daß angesichts der immer wieder vorgebrachten Proteste des „personalistischen Theismus“ die Entscheidung, ob Hegels Identitätsphilosophie aktuell sei, ausfalle „je nach der Bedeutung, die man der Christologie für die Hegelsche Theorie der Versöhnung zuzubilligen bereit ist“. R. möchte deshalb Hegels „Auseinandersetzung mit der Gestalt Jesu von ihren Anfängen an sorgfältig prüfen und im Auge behalten“ (S. 19). Dies geschieht im Fortgang der Arbeit m. E. jedoch nur unvollkommen. Eine ältere Arbeit über dieses Thema wie die von W. J. Schmidt-Japing, „Die Bedeutung der Person Jesu im Denken des jungen Hegel“ (1924), müßte zumindest im Literaturverzeichnis aufgeführt sein. R. gebraucht angesichts der Gestalt Jesu öfters das Wort „Ereignis“ (S. 80; 82). Gerade dieses Wort kommt aber in den Jugendschriften Hegels nicht vor. Und es bleibt von R. unerörtert, ob Hegel in Christus das frei sich gewährende, vom Denken unverfügbare Geschenk Gottes sieht, oder ob nicht vielmehr im Sinne des von Nohl in seiner Wichtigkeit erkannten Exzerptes (Die theologischen Jugendschriften S. 367) jeder Mensch „per naturam“ Christus ist.

Im Ganzen bietet die Rohrmosersche Arbeit der Hegelinterpretation sicher manche Anregung. Leider fehlt ein Register. Und auch eine sorgfältigere sprachliche Durchführung könnte der Arbeit an vielen Stellen von Nutzen sein.

*Bernhard Casper (Freiburg)*

*Anton Mirko Koktaneč, Schellings Seinslehre und Kierkegaard. München, R. Oldenbourg 1962.*

Die Bedeutung dieser Publikation liegt im Anhang. In ihm werden zwei interessante Nachschriften von Vorlesungen Schellings erstmals veröffentlicht. Die eine, von der allerdings nur der Schluß zum Abdruck gekommen ist, stammt aus der Feder Garibald Martin Mittermairs. Sie gibt ein Kolleg wieder, das Schelling Anfang der dreißiger Jahre in München gehalten hat. Es ist zu hoffen, daß sie von Walter Robert Corti, der sie besitzt, bald ganz der Öffentlichkeit übergeben wird. Daß sie zum Verständnis der Genesis der Schellingschen Spätphilosophie außerordentlich wichtig ist, lassen bereits die hier wiedergegebenen Seiten erkennen. Aus ihnen geht klar hervor, daß Schelling schon dazumal grundsätzlich dieselbe Konzeption hatte, die er in der berühmten Berliner Vorlesung von 1841 vortrug. Auf diese Vorlesung bezieht sich die zweite im Anhang publizierte Nachschrift, die uns kein Geringerer als Kierkegaard hinterlassen hat. Es klingt allerdings ein wenig zu hochtrabend, wenn es mehrmals heißt, Eva Schlechta-Nordentoft, die sie auch übersetzt hat, habe sie „aufgefunden“. Von ihrer Existenz wußte man bereits vorher. Nur haben sich die Herausgeber der „Papirer“ Kierkegaards damit begnügt, auf sie hinzuweisen und darüber hinaus lediglich einzelne Bemerkungen aus ihr in den dritten Band aufzunehmen. Immerhin ist ihre Veröffentlichung

sehr zu begrüßen. Wir haben jetzt gleichsam den Text zu der anfangs jubelnden, aber in tiefen Dissonanzen ausklingenden Melodie vor uns, welche die auf Schellings Vorlesung bezogenen Tagebuchaufzeichnungen Kierkegaards singen. Die Enttäuschung, in der diese Aufzeichnungen enden, schlägt sich in der Nachschrift insofern nieder, als sie deren plötzlichen Abbruch motiviert hat. Kierkegaard folgte Schelling nur bis zur 41. Stunde. Was er aber mitschrieb, ist zum Teil erstaunlich genau. Ja, man hat den Eindruck, daß er sich zu um so größerem Fleiß zwang, je mehr sein sachliches Interesse nachließ.

Koktanek, wie die Übersetzerin der Kierkegaard-Nachschrift Schüler von Aloys Dempf, scheint seine Untersuchung über „Schellings Seinslehre und Kierkegaard“ als Einführung in die Erstveröffentlichungen aufgefaßt zu haben. Besondere Mühe verwendet er auf den Nachweis, daß die sog. Spätphilosophie Schellings weit in die frühere Schaffensperiode des Philosophen zurückreicht. Dabei zieht er hauptsächlich eine noch unveröffentlichte, im Besitz von Horst Fuhrmans befindliche Nachschrift der ersten Münchner Vorlesung „System der Weltalter“ (1827/28) heran. Indes vermittelt seine Interpretation kaum neue Einsichten. In ausdrücklicher Opposition gegen den von Walter Schulz unternommenen Versuch, die Spätphilosophie Schellings als Vollendung des deutschen Idealismus zu deuten, bekennt er sich zu dem Schelling-Bild, das Fuhrmans gezeichnet hat. Auch nach seiner Meinung geht es Schelling in der Abkehr vom deutschen Idealismus und in der Rückkehr zu „Christentum, Freiheit und nicht apriorisch konstruierbarer Wirklichkeit“ (23) um einen spekulativen Theismus. Leitend ist ferner die Tendenz, Schelling auf die Existenzphilosophie Kierkegaards hin auszulegen. So wird die anthropologische Seite des Schellingschen Denkens sehr stark betont. Schellings Personalismus wird energisch unterstrichen. Hingegen fehlt jegliche Anzeige auf Schellingsche Motive im Denken Kierkegaards. K.s Kierkegaard-Verständnis folgt der traditionellen Auffassung, die den Dänen in einen unvermittelten Gegensatz zum deutschen Idealismus setzt. Was Wunder, daß er zum eigentlichen Thema fast gar nichts zu sagen weiß. So viel von Schellings Seinslehre einerseits und Kierkegaard andererseits die Rede ist, über Kierkegaards Verhältnis zu Schellings Seinslehre erfährt der Leser nur wenig.

Die Sprache K.s ist nicht frei von Gemeinplätzen. Die heimlichen Schrecken der Goethezeit, die Französische Revolution und der Feldzug Napoleons, werden mit der Bemerkung kommentiert: „Homo homini lupus. Der Satz galt damals wie heute“ (16). Von der Kierkegaardschen Freiheit heißt es: „Sie hat einen tragischen Beigeschmack“ (18), und auf derselben Seite beschreibt K. den Existenzialismus der Gegenwart mit den Worten: „Überall floriert das Studium der Grenzsituation“ (18). Schellings Bestimmung metaphysischer Positionen mit Hilfe psychologischer Termini veranlaßt K. zu der Feststellung: „Das ist gewollt, das hat Methode“ (41). Es würde sich nicht lohnen, auf diese Schwächen aufmerksam zu machen, wenn sich darin nicht auch das Verhältnis des Autors zur Sache verriete. Wie K. sich seine Ausdrucksmittel zuweilen vom Man vorgeben läßt, so neigt er auch dazu, sich die Sache von den anderen vorgeben zu lassen, die über sie bereits gesagt haben, was man weiß.

*Michael Theunissen (Berlin)*

*Edo Pivčević, Ironie als Daseinsform bei Sören Kierkegaard. Gütersloh, Gütersloher Verlagsbauhaus Gerd Mohn 1960.*

Die These, die Edo Pivčević in seinem – vom Verlag nobel ausgestatteten und zu einem relativ niedrigen Preis (DM 9,80) angebotenen – Buch vertritt, läßt sich mit wenigen Worten umschreiben: Kierkegaard versucht eine „Inversion“ der romantischen Ironie, indem er deren Zentrum vom Menschen auf Gott überträgt. In der Entfaltung dieser These kommt P. freilich zu einer Interpretation, die auf das vielschichtige Schaffen des Dänen in seiner Ganzheit zielt, also mehr ist als bloß die Analyse eines einzelnen Begriffs. Ihr Fundament bildet die Überzeugung, daß Kierkegaard nicht nur anfänglich von der Romantik bestimmt war, sondern der Romantik auch bis an sein Lebensende verhaftet blieb. Den romantischen Standpunkt identifiziert P. – in Übereinstimmung mit Kierkegaard – mit dem ironischen. Kierkegaards Versuch einer Überwindung der Romantik ist eins mit seinem Streben, sich von der Ironie los-

zureißen. Sofern dieser Versuch jedoch die Gestalt des genannten „Inversionsprojektes“ annimmt, scheitert er aus zwei Gründen: einmal eben, weil er das Zentrum der Ironie lediglich verschiebt, statt die Ironie überhaupt zu transzendieren, und zum andern, weil die Inversion selbst unvollständig ist. Ihrer von Kierkegaard erdachten Idee nach verlangt die Inversion der Ironie die totale Unterwerfung des Ich unter Gott, während zugleich die Freiheit des Ich gewahrt bleiben soll. Aber die totale Unterwerfung unter den ironischen Gott würde, wenn der Mensch sie bis zur letzten Konsequenz vollzöge, die Freiheit des Ich vernichten. Denn das Ich wäre dann nur noch „ironisches Objekt“ (108) einer unabtrennbar zur romantischen Ironie gehörigen, durch die Allmacht Gottes unendlich gesteigerten Willkür, mithin kein Ich, kein Subjekt mehr. Kierkegaard hütet sich, mit dieser Konsequenz existentiell Ernst zu machen. Um seine Freiheit zu retten, macht er bei seinem Inversionsversuch auf halbem Wege halt. Er rettet sich in die „Produktion“ und damit in eine mittelbare Kommunikation mit den Mitmenschen, die sich nach seiner Anschauung nicht in der Wirklichkeit und reinen, nur schweigend auszuhaltenden Wahrheit, sondern bloß in der Möglichkeit, d. h. P. zufolge in der „Immanenz“ abspielt. So erreicht er nicht das Ziel, das er der Inversion gesetzt hat: die Immanenz auf die Transzendenz hin zu durchbrechen. Er versagt vor der Wirklichkeit, die er auch philosophisch nicht zu bewältigen vermag.

Das ist, in groben und vereinfachenden Strichen nachgezeichnet, P.s Grundgedanke. Wie immer man zu ihm stehen mag, man muß die außerordentliche Subtilität anerkennen, mit der P. ihn präsentiert und in vielfältigen Wendungen variiert. Es gibt wenige Bücher über Kierkegaard, die sich an Scharfsinn und sprachlicher Präzision mit demjenigen P.s messen können. Das soll um so nachdrücklicher hervorgehoben werden, als der Rez. sachlich eine z. T. entgegengesetzte Auffassung vertritt. Auf diesen Gegensatz hat Günter Rohrmoser in seinem interessanten Aufsatz „Ernst oder Ironie? – Eine Zwischenbemerkung zur Interpretation Kierkegaards“ (Archiv für Geschichte der Philosophie, Bd. 44, 1962, S. 75–86) von einem Standpunkt aus hingewiesen, der sich mit keiner der dargestellten Positionen deckt, aber der P.s sehr viel verwandter ist. Rohrmoser übernimmt vor allem die fundamentale These, wonach Kierkegaard die Ironie vom Menschen auf Gott übertragen hat. Auf diese These muß sich die sachliche Auseinandersetzung, zu der Rohrmoser aufruft, konzentrieren. Was P. zum Zwecke ihrer Explikation sonst noch vorbringt, ist entweder nicht neu oder der Sache unangemessen oder fraglos richtig.

Nicht neu ist insbesondere die Meinung, Kierkegaard habe sich nicht von den Fesseln der Romantik befreien können. P. hat in diesem Punkt von Walther Rehm (Kierkegaard und der Verführer) mehr gelernt, als er zugeben will. Die in jener Meinung schon vorausgesetzte Richtigkeit der Annahme, Kierkegaards Ausgangssituation sei von der Romantik bestimmt, wird an sich niemand bezweifeln wollen, wenn sich auch P. durch die Einseitigkeit ins Unrecht setzt, mit der er hier zu Werke geht. Warum muß man, wenn man die Bedeutung der Romantik für Kierkegaard unterstreicht, die Beziehung zu Hegel als unwesentlich deklarieren? Warum soll Kierkegaard nicht zugleich und gleich wesentlich von der Romantik und von Hegel bestimmt sein? – Der Sache unangemessen ist – wie bereits Helmut Fahrenbach (Philosophische Rundschau, Sonderheft Kierkegaard-Literatur, 1962, S. 70 f.) aufgezeigt hat – das letztlich erkenntnistheoretisch angesetzte Schema von Immanenz und Transzendenz. Die treffsicheren Argumente Fahrenbachs brauchen an dieser Stelle nicht wiederholt zu werden. Ergänzend sei nur die Inadäquanz der Gleichsetzung des Kierkegaardschen Gottes mit „einer anderen Wirklichkeit“ oder der „Wirklichkeit ‚an sich‘“ (32, 63 f., 93, 125) konstatiert. Kierkegaard sucht nicht, wie es nach der Darstellung P.s scheinen könnte, zunächst etwas, was die „Immanenz“ des Ich übersteigt, eine schlechthin transzendente Wirklichkeit „an sich“, um sie sodann in Gott zu finden. Vielmehr ist der Gott, den er sucht, von vornherein der gnädige Gott, der sich in Christus offenbart hat und darum auch keine „Hypothese“ (82, 84, 124, 136 f.) darstellt. – Fraglos richtig ist die Einsicht, daß Kierkegaard in sonderbarer Weise „Kommunikation“ und „Wahrheit“ ganz verschiedenen Sphären zuordnet (100, 104 f., 108, 126, 132, 134, 136), ebenso wie ich die Kritik für berechtigt halte, die P. an dieser Trennung übt. Allerdings wird man auch nach wiederholter Lektüre den Eindruck nicht los, daß der Zusammenhang, den P. zwischen der Kommunikationsproblematik und seinem Hauptproblem herstellt, locker und bisweilen künstlich ist. Das über das Verhältnis

von Kommunikation und Wahrheit Gesagte läßt sich jedenfalls leicht von der Inversionstheorie abscheiden, so daß es seine Gültigkeit unabhängig von der Entscheidung über den Wert dieser Theorie behält.

Wie steht es nun mit der Inversionstheorie selbst? Der m. E. gewichtigste Einwand, dem P. sich aussetzt, ist, daß er aus dem Kierkegaardschen Werk im Grunde gar nicht die Verschiebung des Zentrums der *Ironie* vom Menschen auf Gott herauszulesen vermag, sondern immer nur die Verschiebung des Zentrums vom Menschen auf Gott. Nur *diese* Verschiebung läßt sich z. B. den „Philosophischen Brocken“ entnehmen, die nach P. „eine Schlüsselposition bei einer Auslegung Kierkegaards einnehmen“ müssen (57) und dementsprechend bei seiner Auslegung tatsächlich einnehmen. Mit Bezug auf die „Brocken“ heißt es: „Climacus ist bemüht, durch die vollkommene Trennung der Sphären die Voraussetzungen für die christliche Inversion der Ironie zu schaffen und gleichsam die Unerläßlichkeit dieser Inversion durch eine durch die Scheidung erfolgte Verschiebung des Zentrums vom Menschen auf Gott zu veranschaulichen“ (58). Die von Climacus vorgenommene Scheidung der Sphären und die dadurch erfolgte Verschiebung des Zentrums vom Menschen auf Gott macht P. sehr schön deutlich. Mehr aber nicht. Aus seiner eigenen Interpretation leuchtet nicht im mindesten ein, inwiefern Climacus durch die Scheidung der Sphären die Voraussetzungen für die christliche Inversion der Ironie schaffen und die Unerläßlichkeit dieser Inversion veranschaulichen will. Noch weniger kann P. im Fortgang der Untersuchung die Inversion selbst erweisen. Zwar stellt er zu diesem Behufe einen weitläufigen Vergleich zwischen Kierkegaard und Fichte an. Das Resultat: „Das reine Ich Fichtes bekommt hier (scil. bei Kierkegaard) die Attribute der Gottheit“ (81). Aber wird damit Gott zum Ironiker? Oder wird er dadurch zum Ironiker, daß Kierkegaard im Gegenzug zu den Romantikern bestrebt ist, „die Existenz Gott gegenüberzustellen und die schöpferische Kraft auf Gott zu übertragen“ (83)? Es ist verwunderlich, daß ein so kluger Kopf wie P. meinen kann, mit dem Aufweis einer solchen Übertragung schon die Übertragung der Ironie vom Menschen auf Gott herausgearbeitet zu haben.

Da P. die Inversion der Ironie nicht durch eine Konstruktion des Ganzen der Kierkegaardschen Philosophie einsichtig machen kann, kommt alles auf die Dokumentation durch einzelne Textstellen an. Zieht man diejenigen ab, die lediglich die Verschiebung des Zentrums vom Menschen auf Gott belegen, so bleiben von den beigebrachten Stellen nur drei übrig, die wenigstens als Grundlage für eine Diskussion über den Ansatz P.s angesehen werden können. Die erste: „Eins ist nämlich, sich selber dichten, ein anderes, sich dichten lassen. Der Christ läßt sich dichten“ (zit. 24). Der zweiten zufolge benimmt sich Gott dem einzelnen Menschen gegenüber wie ein „trügerischer Autor“ (zit. 103). Die dritte: „Mein Gedanke ist: Gott ist wie ein Dichter“ (zit. 119). Alle drei Zitate entstammen einem Kontext, der nicht unbedingt für Kierkegaards selbstverantwortetes und öffentlich verantwortetes Denken repräsentativ ist. Die erste steht in der Magisterdissertation (Begriff der Ironie, S. 235 in der Übersetzung von H. H. Schaefer), die Kierkegaard selbst nicht seinem schriftstellerischen Werk zugerechnet hat (das übersieht P., wenn er der Kierkegaard-Literatur vorwirft, sie habe die Dissertation vernachlässigt). Die zweite findet sich in der „Nachschrift“ (Teil I, S. 236 der neuen Diederichs-Ausgabe), von deren Verfasser, Johannes Climacus, Kierkegaard sich besonders scharf distanziert (P. identifiziert Kierkegaard überhaupt viel zu unmittelbar mit den Pseudonymen und zieht das nicht-pseudonyme Werk kaum heran). Die dritte ist eine Tagebuchaufzeichnung von 1854 (S. 577 bei Häcker) und nicht nur als Tagebuchaufzeichnung problematisch (weil sie nicht öffentlich verantwortet ist), sondern auch deswegen, weil sie im Jahre 1854 niedergeschrieben ist, in einer Zeit also, in der Kierkegaard seinem Tagebuch manches anvertraut hat, was man mit den Prinzipien seines eigentlich philosophischen Denkens kaum vereinbaren kann.

Aber sehen wir einmal von diesen Fragwürdigkeiten ab und betrachten wir den Inhalt der Zitate. Nach dem ersten und dritten ist Gott Dichter, aber keineswegs Ironiker. Daß er auch dies sei, glaubte P. offenbar annehmen zu dürfen, weil Kierkegaard in gewisser Hinsicht und in gewissem Maße den Dichter dem Romantiker und diesen wiederum dem Ironiker angleicht. Aber wenn auch – wie gesagt: in gewisser Hinsicht und in gewissem Maße – die Gleichungen Dichter = Romantiker und Romantiker = Ironiker stimmen, so kann man doch

in der Dimension, in der Kierkegaard sich mit seinen Bemerkungen bewegt, nicht mehr mit der Gleichung zwischen dem Dichter und dem Ironiker wie mit einer festen Größe rechnen. Wenn Kierkegaard Gott mit einem Dichter vergleicht (vergleicht!), so möchte er lediglich zum Ausdruck bringen, daß Gott die grenzenlose Freiheit hat, die *auf Erden* nur der Dichter besitzt, und zwar deshalb besitzt, weil sein Reich die Phantasie ist. Aber erstens transponiert er damit nicht auch Gott in das Reich der Phantasie – was P. annimmt, wenn er behauptet, Kierkegaard entwirkliche Gott und setze ihn zu einer bloßen Möglichkeit herab (111, 115); und zweitens erniedrigt er den Menschen durchaus nicht zum willenlosen Objekt einer *willkürlichen* Freiheit – was P. an den zahlreichen Stellen zu meinen scheint, an denen er den Kierkegaardschen Gott wie Sartre den Subjekt-Anderen beschreibt. „Sich dichten lassen“ bedeutet vielmehr das Gegenteil, nämlich: sich kindlich der Führung des Gottes anvertrauen, der nur insofern „die Möglichkeit“ ist, als bei ihm alles möglich ist, auch das für uns Unmögliche. Eins ist, sich selber dichten, ein anderes, sich dichten lassen. Eins ist damit auch das Dichten des Menschen, ein anderes das „Dichten“ Gottes, von dem der Christ sich dichten läßt.

Bleibt der „trügerische Autor“. Dieser Ausdruck kommt in einer Frage vor. Der vorhergehende Satz lautet: „Wohl ist die Natur Gottes Werk, aber nur das Werk ist unmittelbar zur Stelle, nicht Gott“. Darauf die Frage: „Heißt das nicht, sich dem einzelnen Menschen gegenüber wie ein trügerischer Autor benehmen, der an keiner Stelle seines Werks das Resultat mit großen Buchstaben hinsetzt, oder es in einem Vorwort im voraus an die Hand gibt?“ Kierkegaard fährt fort: „Und warum ist Gott trügerisch? Gerade weil er die Wahrheit ist und dadurch, daß er das ist, den Menschen von der Unwahrheit abhalten will.“ Selbst dann also, wenn man voraussetzen dürfte, daß es im Sinne Kierkegaards ist, auf die erste Frage mit Ja zu antworten, könnte man daraus nur schließen, daß Kierkegaard Gott trügerisch nennt, weil nach seiner Auffassung Gott die Wahrheit „indirekt mitteilt“. Gottes Betrug wäre ähnlich jenem In-die-Wahrheit-Hineinbetrügen, das sich Kierkegaards pseudonymes Werk zur Aufgabe stellt. So versteht auch P. den Zusammenhang. Damit wird aber das Problem auf eine andere Ebene verrückt, auf die Ebene der Frage, ob Kierkegaards In-die-Wahrheit-Hineinbetrügen ein Betrug im Dienst des Ernstes oder totale Ironie ist. Es ist diese Frage, deren Beantwortung vermutlich P. und den Rez. am tiefsten trennt. Sie läßt sich indes nicht mehr im Streit um einzelne Stellen aushandeln, sondern nur noch auf dem Boden einer prinzipiellen Entscheidung klären, die aller Interpretation von Einzelstellen vorausliegt.

*Michael Theunissen (Berlin)*

*Eugen Biser, „Gott ist tot“ – Nietzsches Destruktion des christlichen Bewußtseins. München 1962, Kösel-Verlag, 310 S., Ln DM 19,80.*

Die Diskussion um Nietzsches Wort „Gott ist tot“ will nicht abreißen. Zur Zeit des „Dritten Reiches“ – in den Jahren 1936 bis 1940 – hielt Martin Heidegger an der Universität Freiburg i. Br. Vorlesungen über das Nietzsche-Wort „Gott ist tot“, die zunächst in seinen „Holzwegen“ erschienen und schließlich in sein zweibändiges Werk „Nietzsche“ (1961) eingegangen sind. In seiner Interpretation legt Heidegger entscheidendes Gewicht darauf, Nietzsches Atheismus als „Ereignis“ zu deuten, und zwar als weltgeschichtlich bedeutsames Ereignis, als eine Art Schicksal, das der Mensch von heute entschlossen auf sich nehmen solle. Offensichtlich tut er das in der – zwar nicht ausgesprochenen – Intention, der Gefahr einer anderen Deutung vorzubeugen, welche in diesem Atheismus eine „Entscheidung“ sieht.

In einer neuen Interpretation meint Eugen Biser noch einen Schritt weitergehen zu sollen. Biser meint, Nietzsche habe sich mit keinem seiner Worte so sehr wie mit diesem – als Stichwort der Zeit gemeint – dem Mißverständnis ausgesetzt. Als Beispiele mißverständlicher Deutung nennt Biser Martin Buber, welcher in der These vom Tode Gottes das Schlüsselwort für die Krise der gegenwärtigen Zeit sieht, und Albert Camus, der darin den letzten Ausdruck der dem Geiste der Revolte verfallenen Gegenwart erblickt. Demgegenüber

meint Biser den esoterischen Charakter des Nietzsche-Wortes – nur für Eingeweihte verständlich zu sein – betonen zu sollen. Nach der langen Reihe von Mißverständnissen hält es Biser für seine Aufgabe, die Frage nach dem genuine Sinn des Nietzsche-Wortes noch einmal aufzuwerfen, wobei er sich darauf beschränken will, den von Nietzsche selbst gemeinten Sinn herauszustellen, ohne ihn aus einem ideengeschichtlichen und systematischen Zusammenhang zu verstehen. Hilfsmittel zur Eruiierung des genuine Sinnes soll ihm eine Betrachtung der Stilphasen, die sich im Wandel der Ausdrucksform, des Ausdruckswillens wie des Stilbezugs anzeigen, sowie die Festlegung des ideellen Umkreises der Aussage sein. Dabei glaubt Biser dem Nietzsche-Wort den religiösen Sinn abstreiten zu sollen, der ihm gewöhnlich beigelegt wird.

Nach Bisers Deutung zielt Nietzsche mit seinem Wort vom Tode Gottes auf eine Destruktion des christlichen *Bewußtseins*; seine Polemik soll sich im Grunde gegen die in der Gottesidee zentrierte und von ihr umschriebene Denkweise idealistischer Prägung richten. Der negative Aspekt soll zuletzt von einer positiven Wertung überholt und in sie aufgehoben werden. Wenn sich Nietzsches Atheismus gegen das in der Tradition Überkommene richtet, dann zunächst gegen die tradierte Gottes-IDEE, und zwar jene Gottesidee, wie sie Anselm von Canterbury in seinem ontologischen Gottesbeweise formuliert habe. „Es liegt in der Natur der Sache, daß sich dieser Widerspruch am heftigsten gegenüber der mit den Attributen der Unwandelbarkeit und Ewigkeit besetzten Maximalidee der abendländischen Denkform, der Gottesidee der Überlieferung, äußert“ (81). Nietzsche denkt für Biser „nicht nur aus einer exzentrischen, sondern aus einer der Stellung des christlichen Charismatikers angenäherten Position heraus“ (84).

Von Nietzsches Antichristentum behauptet Biser, Nietzsche trete „mit dem Rückgriff auf das Christentum in seiner vordogmatischen und vorkirchlichen Anfänglichkeit unwillkürlich in die Bahn des von Kierkegaard formulierten aktualistischen Glaubensbegriffes, der seinem genuine Sinn nach ein Gleichzeitigwerden mit Christus intendiert“ (84). Die ganze Argumentation gegen das Christentum, so aggressiv sie sich gebärde, laufe „auf ein schrittweises Zurückweichen vor seiner Realität hinaus“ (85). „Dem äußeren Anschein, aber auch den ihm verhafteten Auslegungen zum Trotz ist es darum nicht so sehr die *Gotteswirklichkeit*, an welcher der Kritiker des Christentums Anstoß nimmt, zumal sie – von den wenigen privaten Äußerungen abgesehen – in seinem schriftstellerischen Werk mit Einschluß der deklamatorischen Anrufungen des verlorenen Gottes kaum eine Rolle spielt. Was er als seine eigentliche Herausforderung empfindet, ist vielmehr die vom Christentum mehr noch verkörperte als vertretene *Gottesidee*“ (99). Biser spricht von Nietzsches Sicht, „der es zentral um das vom denkbar Größten umgriffene Ich und den mit ihm gesetzten Selbstwert geht“ (100). Danach sieht Nietzsche „das ideale Maximum so sehr im Widerspruch mit dem reflektierenden Ich, daß auch er die denkerische Selbstentfaltung als ein progressives Ausgreifen nach dem Grenzwert das Absoluten versteht. Zum Bruch mit eben dieser Tradition entschlossen, ist es ihm jedoch gleichzeitig darum zu tun, das Ich aus jeder, auch schon aus der logischen Beziehung zu Gott loszureißen“ (100 f.).

Was ist zu dieser Interpretation zu sagen? Biser zählt Nietzsche wie Kierkegaard zum existentiellen Denkertypus und spricht einmal davon, daß „seine typologische Konstitution“ (87) Nietzsche zur Vereinzelung verurteilt habe. „Typus“ wird also hier als eine in der Natur verankerte Tatsache angesehen, was aber in Widerspruch steht mit dem Prädikat, „existentiell“ zu sein. Der existentielle Mensch eben wird nicht von bloßen, aus seiner Natur erfließenden Determinationen bestimmt, sondern er entscheidet sich in persönlichem Ringen zu seiner Haltung. Für den „existentiellen Menschen“ ist und bleibt der religiöse Bereich jener Bereich, in dem es keine vorgegebene Naturbestimmtheit gibt, in dem vielmehr alles in persönlichem Tun entschieden wird. War Nietzsche ein „existentieller“ Denker, dann widerspricht dem Bisers Behauptung, Nietzsches Kritik am Gottesgedanken stehe diesseits des Existenzproblems, es gehe Nietzsche nicht darum, das Ich aus der *logischen* Beziehung zu Gott loszureißen. War Nietzsche ein existentieller Denker, dann ist es unbegreiflich, wie er bei seiner Gottesleugnung „der Existenzfrage gegenüber in einer eigentümlichen Indifferenz“ (111) bleiben soll. Das Gottesproblem soll sich nach Biser „für Nietzsche primär nicht unter einem ontologischen Gesichtspunkt, also nicht als Frage nach dem Inbegriff des Seienden,

sondern vom noetischen her“ (111) stellen. Zwar behauptet Nietzsche im „Ecce homo“ selbst einmal, er kenne den Atheismus durchaus nicht als Ergebnis, noch weniger als Ereignis, er verstehe sich bei ihm aus Instinkt. Nach diesen Worten könnte es so scheinen, als ob Nietzsche gewissermaßen ein religiöses Organ abgegangen wäre, es ob er nie ein inneres Verhältnis zu den christlichen Glaubensgehalten gehabt hätte. Es ist heute hinlänglich bekannt, wie sehr sich dem späten Nietzsche das Bild der eigenen Entwicklung unter dem Einfluß sowohl manischer wie depressiver Stimmungen verschob. Ganz im Gegensatz zu dem späten Selbstzeugnis steht das Urteil einer Frau, mit der Nietzsche zeitweise eine tiefe Liebe verband: Lou Andreas Salomé. Sie sagt, eine rechte Nietzsche-Studie müsse in der Hauptsache eine religionspsychologische Studie sein. Zudem zeugen die Niederschriften des jungen Nietzsche gegen den späten.

Biser hat es völlig unterlassen, der persönlichen Entscheidungsgeschichte Nietzsches nachzugehen, ja er meint sogar, eine solche gebe es nicht. Das ist ein großer Irrtum. Charles Du Bos hat die wirklich „existentielle“ religiöse Entscheidungsgeschichte Nietzsches gesehen: „Wenn der Genius die Ströme seiner Schöpfungskraft im Grunde des ‚Seins‘ rauschen hört, richtet er unwillkürlich seine Augen auf Gott und er erkennt einen Höhern, Mächtigeren, Vollern. Das Erkennen dieses Größern treibt ihn in eine ungeheure Titanenangst, denn vor der Allmacht des starken Gottes befürchtet er das Versiegen seiner schöpferischen Fülle, seiner eigenen Göttlichkeit. Und es erhebt sich ein unerbittlicher Zweikampf. Diesem erfreifenden Schauspiel, das sich in Nietzsche abspielt, wohnt man mit Charles Du Bos bei“ (Conrad Fischer, in: Vorwort zu Charles Du Bos, *Der Weg zu Goethe*, 1949, S. 11).

Gewiß scheint auf den ersten Blick hin für Nietzsche hinsichtlich Gottes die Existenzfrage auszufallen. Sein ganzes Leben lang steht Nietzsche in dem Banne eines erkenntnistheoretischen Skeptizismus, so daß die Frage nach der transzendenten (nicht transzendentalen, wie Biser sagt) Wirklichkeit Gottes fehlt. Doch läßt sich auch hier aufzeigen, daß damit Nietzsche in eigener Entscheidung einschwingt in eine große geistige Entscheidung einer Geistesströmung, die auf ihn zukam und die er sich zu eigen machte. Es geht Nietzsche nicht um die Destruktion des Anselmischen Gottesbegriffes, noch um das Vorstoßen in eine voranselmische Situation. Nietzsche hat Anselm von Canterbury überhaupt nicht gekannt. Aber er hat sehr wohl gekannt Schopenhauer, den ersten „eingeständlichen Atheisten“, von dem her er selbst den Atheismus übernommen hat; er hat Ludwig Feuerbach, Heinrich Heine und Hegel gekannt. Lediglich von hier her kann man den Sinn seines Wortes „Gott ist tot“ interpretieren. Und man kann ihn sogar sehr präzise angeben. Der Tod Gottes, der seit Hegel immer wieder von diesen Männern verkündet worden ist, bezieht sich nicht auf den anselmischen Gottesbegriff, sondern auf den reformierten Gottesbegriff, wie ich in meinem Buche „Der Kampf um Gott“ (2. Aufl. 1960) aufgezeigt habe. Die Blickverengung, welche die historische Verflochtenheit Nietzsches verkennt, überschätzt die Originalität von Nietzsches Ideen. Sie finden sich, wie auch Karl Löwith kürzlich wieder betont hat (Hegels Aufhebung der christlichen Religion, in: *Einsichten – Gerhard Krüger zum 60. Geburtstag*, 1962, S. 167 ff.), selbst mit erstaunlichen Ausdrucksanklängen schon bei Feuerbach und Hegel vor.

Man kann es also Biser nicht ersparen, ihm einen eigenen Vorwurf zurückzugeben: „Gedachtes verkehrt angesetzt und dadurch in fremde Sinnzusammenhänge gebracht“ (289) zu haben. In Nietzsches Atheismus hat die Lehre von der „Ewigen Wiederkehr des Gleichen“ einen ganz spezifischen Sinn, der wiederholt herausgestellt worden ist (so von Löwith und Heidegger). Eben diese Lehre will der Schlußstein einer Weltauffassung mit einem radikalen Innenschluß der Welt in sich sein. Die Heranziehung und Ausdeutung eben dieser Lehre hätte besser den Eigensinn des Atheismus von Nietzsche angeben können als die Gegenüberstellung mit Anselm. Auch sind sehr bedeutsame Ansätze einer Selbstinterpretation bei Nietzsche außer acht gelassen. Die Skizzierung der Aggression Nietzsches gegen das Christentum von Biser ist völlig unzulänglich, übersieht die Einflüsse, unter denen Nietzsche stand, die er aufgriff, wie die Art, wie er sie sich zu eigen machte. Nietzsches „Antichristentum“ ist keineswegs eine bloße Fortsetzung seines Atheismus, sondern hat einen eigenen Sinn, wie ich in meinem Nietzsche-Buch gezeigt habe (Nietzsche der „Atheist“ und „Antichrist“, 4. Auflage 1946).

Aus seiner Neuinterpretation des Nietzsche-Wortes „Gott ist tot“ zieht Biser am Schluß

recht positiv klingende Folgerungen. „Wenn die Parole des ‚tollen Menschen‘ nach Ausweis der erläuternden Bildworte statt auf die Existenz Gottes einzig und allein auf die in der metaphysischen Gottesidee kulminierende Denk- und Lebensform zielt, gibt der Umschlag dieser Negation in das dionysische Ja tatsächlich der Gottesfrage aufs neue Raum. Dann erweist sich der ‚Lärm der Totengräber‘ Gottes, den der ‚tolle Mensch‘ zu vernehmen, und der Geruch der ‚göttlichen Verwesung‘, den er zu spüren glaubt, letztlich als Sinnestäuschung, und sein Urteil ‚Gott ist tot‘, wie der ‚Wanderer‘ des Zarathustra-Schlusses behauptet, im Grunde nur als ein Vorurteil. Dann folgt auf die große ‚Verdüsterung‘, die der Untergang der göttlichen Sonne nach sich zog, am Ende doch die Morgendämmerung eines neuen Gottestages“ (293). Das klingt so ähnlich wie das Wort von Teilhard de Chardin: „Aus der Verlängerung des Unglaubens von heute wird vielleicht der Glaube von morgen hervorgehen.“ Das ist eine sehr optimistische, freilich auch unrealistische Hoffnung, die den Tiefgang des Unglaubens völlig verkennt.

Georg Siegmund (Fulda)

*Henri Bouillard (S.J.), Blondel et le christianisme. 287 S., Editions du Seuil, Paris 1961.*

Ein philosophisches Werk eines Theologen über das Denken eines Philosophen, das für die Theologie von höchster Bedeutung ist – schon diese Verflechtung zeigt, daß es da um Grenzfragen geht. Grenzfragen nicht im unerfreulichen Sinn als Sachprobleme, für die sich keiner recht zuständig weiß, sondern sehr ernsthaft als Frage nach der Grenze, besser: dem Übergang zwischen Philosophie und Theologie. Bouillards Buch steht in Auseinandersetzung mit dem wohl bedeutendsten Versuch einer Religionsphilosophie aus den letzten Jahren, dem Denken *Henri Dumérys*. Ein Artikel, der dem vorliegenden Buch vorausging (Maurice Blondel et la philosophie de la religion, in: *Rech. Sc. rel.* 48 [1960] 291–330), war ganz dieser Auseinandersetzung gewidmet.

#### I.

Duméry, der von Blondel herkommt – seine erste Arbeit war eine Auslegung der *Action 93*, die lange Zeit tonangebend blieb –, hat die Idee seiner Religionsphilosophie m. W. erstmals 1950 in einem Gedankenaufsatz zum Tode Blondels veröffentlicht (Pour une philosophie de la religion, in: *Les Etudes. phil.* 5 [1950] 34–42. Vgl. auch: Une philosophie de la religion est-elle possible? in: *Actes du XI<sup>e</sup> Congr. Internat. de Phil.*, vol. XI, 26–34). Er meint, sich für sein eigenes Unternehmen auf Blondels Denken berufen zu können, da er Blondels „Immanenzmethode“ in ihrer, für Blondel kennzeichnenden phänomenologischen Epoché als reflexiv-kritische Analyse auffaßt. Dabei unterscheidet er scharf zwischen zwei Ebenen: der kritisch sichtenden Phänomenbeschreibung auf der „reflexiven Ebene“, wo im Nachdenken (*réflexion de type rétrospectif*) die homogene, vollständige Reihe der denknotwendigen Möglichkeitsbedingungen (*série homogène de conditions intelligibles*) abgeschrieben und so ein vollständiges System der Possibilien (aber auch nur der Possibilien) konstituiert wird; und der ontologisch-realen und realisierenden Freiheitstat auf der „konkreten Ebene“, die die Verwirklichungen (*réalisations effectives*) konstituiert oder konstatiert. Die Philosophie bewege sich ganz auf der ersten Ebene, sei also reflexiv-kritische Sichtung von Wesenszusammenhängen, ohne je Wirklichkeitsaussagen zu machen. Ihre „Wahrheit“ besteht folglich in der Kohärenz und Vollständigkeit ihrer Analysen. Wirklichkeitsgeltung aber sollen ihre Aufstellungen nur in der frei Stellung beziehenden Tat des Subjekts erhalten, welche die Philosophie wohl fordern und als nötig erweisen, aber nie erzwingen könne.

Mit Hilfe dieser kartesisch klaren Unterscheidungen entwirft Duméry nun den Plan seiner eigenen Religionsphilosophie. Diese bewegt sich, wie jede Philosophie, nur auf der reflexiven Ebene; sie macht also keine Wirklichkeitsaussagen, sondern sichtet kritisch die rationalen Strukturen der religiösen Gegebenheit. Das christliche Dogma wird dabei als Hypothese angenommen, auf welche man reflektiert, ohne damit irgend etwas über die Wahrheit des Dogmas auszusagen. Ihre Garantie bezieht diese Reflexion nicht von der Richtigkeit ihres Ausgangspunktes, sondern einzig und allein von ihrer inneren Kohärenz. So stehen

sich philosophische Reflexion und praktische Glaubenszustimmung in wechselseitiger voller Autonomie gegenüber. Duméry meint, damit die unableitbare Eigenständigkeit des göttlichen Gnadengeschenks genügend gesichert zu haben: Nur der wirkliche Glaubensakt vermag etwas über die *Wirklichkeit* des Übernatürlichen auszumachen, und dieser ist, als der konkreten Ebene zugehörig, der Zuständigkeit der Philosophie gänzlich entzogen. Mehr noch: Während sich die Reflexion in einem homogenen Reich gleichberechtigter Possibilia bewegt (so daß zwischen der Idee der Übernatur und der Idee der Naturordnung kein Wesensunterschied besteht), treten auf der Ebene der Verwirklichungen die verschiedenen Seinsordnungen heterogen auseinander, so daß sich da die Übernatur eindeutig von der natürlichen Ordnung abhebt. So löse sich auch das leidige Problem, wie Blondels Philosophie der Übernatur deren Gratuität wahren könne; Blondel spreche als Philosoph von der Übernatur immer nur *hypothetisch* als von einer „notwendigen Möglichkeit“ und erkläre, ihre Wirklichkeit könne nur auf der konkreten, außerphilosophischen Ebene der „Option“ erreicht werden.

Diese Deutung ließ Duméry 1954 an einer lichtvollen Auslegung der als schwierig bekannten „Lettre sur l'apologétique“ Blondels sich bewähren (Blondel et la Religion. Essai critique sur la „Lettre“ de 1896. Paris, P. U. F., 1954), und veröffentlichte dann 1957 in fünf fast gleichzeitig erschienenen Büchern die Grundzüge seiner eigenen Religionsphilosophie – die nun allerdings mehr Husserl als Blondel verpflichtet scheint (Critique et Religion. Problèmes de méthode en philosophie de la religion. Paris, Sedes, 1957. – La foi n'est pas un cri. Paris-Tournai, Casterman, 1957. – Le problème de Dieu en philosophie de la religion. Examen critique de la catégorie d'Absolu et du schème de transcendance. Paris, Desclée de Brouwer, 1957. – Philosophie de la Religion. Essai sur la signification du christianisme. t. I: Catégorie de sujet – catégorie de grâce; t. II: Catégorie de foi. Paris, P. U. F., 1957). Da diese Werke das Jahr darauf indiziert wurden, erschienen in der Folge nur noch eine neuerliche methodologische Abhandlung (Phénoménologie et Religion. Paris, P. U. F., 1958) und eine 2., berichtigte Auflage von „La foi n'est pas un cri“ (Paris, Seuil, 1959), während die angekündigte Vollendung seiner Religionsphilosophie ausblieb.

Diese lange Einführung war notwendig, um *Bouillards* Beitrag richtig zu situieren. Jeden mit Blondel einigermaßen Vertrauten wird an Dumérys Blondelauslegung (unbeschadet der Verdienste seiner eigenen Religionsphilosophie) befremden, wie sie gerade das übergeht, ja gefissentlich beiseite schiebt, was Blondel als das Hauptverdienst seines Philosophierens ansah: den *Übergang* und die Verbindung zwischen Philosophie und praktischer religiöser Entscheidung aufgezeigt zu haben. Bouillard, durch seine Arbeiten über Thomas von Aquin und Karl Barth als hellhöriger Interpret bekannt, versucht nun, diese seltsame Auslassung Dumérys auszufüllen. Er mußte hierzu die Texte Blondels noch sorgfältiger lesen als es Duméry getan hatte. So kommt er zu einer Blondeldeutung, die in ihren positiven Ergebnissen von der späteren Forschung kaum mehr in Frage gestellt werden dürfte.

Drei kritische Punkte waren zu erörtern, jeder in einem eigenen Kapitel: Die Erschließung des Entwurfs (*idée*) und der Notwendigkeit des Übernatürlichen von der Philosophie her, ohne der von der Theologie (und der Sache!) her geforderten Gratuität der Übernatur zu nahe zu treten; der echte Sinn der phänomenologischen Epoché bei Blondel und die Rolle, die der verwirklichenden Freiheitstat (*option*) zukommt; schließlich die methodologische Frage nach Blondels philosophischer Denkweise und deren Verhältnis zum christlichen Glauben und zur Theologie. Diesen drei Kapiteln hat Bouillard ein viertes vorangestellt, das einen kurzen, aber vorzüglichen Überblick über Blondels ganzes Schaffen bietet (während sich Bouillards Buch dann im wesentlichen der *Action 93* und der *Lettre* zuwendet). Dieser Überblick gibt fast wörtlich den ersten Teil eines schon früher veröffentlichten Artikels Bouillards wieder (L'intention fondamentale de Maurice Blondel et la théologie, in: Rech. Sc. rel. 36 [1949], 321–402), hebt aber mehr als dieser die Einheit zwischen Frühwerk und Spätwerk Blondels hervor. Nun zu den drei Hauptkapiteln:

## II.

Nach einer kurzen Darlegung der Deutung Dumérys setzt Bouillard damit ein, daß er seinerseits Ziel und Methode des Frühwerks Blondels wenigstens vorläufig definiert. Ziel ist nicht die Distinktion von Philosophie und Christentum, sondern vielmehr ihre Begegnung;

es gilt, „zu zeigen, daß wir die Übernatur effektiv anstreben, ohne sie uns jedoch geben zu können“ (70). Die Methode Blondels ist, wie Duméry richtig hervorhebt, nicht psychologisch-introspektiv, sondern metaphysisch-reflexiv; aber sie hat nicht nur eine hypothetische Reihe von Possibilia zum Gegenstand, sondern die in der wirklichen Tat implizierte wirkliche Ausrichtung (besoin) auf ein Übernatürliches.

Der Explikation dieses implizierten Entwurfs der Übernatur geht Bouillard nun im einzelnen nach. Er unterscheidet dabei drei bei Blondel deutlich voneinander abgehobene Stufen und infolgedessen einen dreifachen Begriff des Übernatürlichen. Die erste Stufe entspricht dem III. Teil der Action und grenzt das Übernatürliche rein negativ ab: Was zur Vollendung der Tat notwendig ist, findet sich nicht im natürlichen Bereich – wobei unter „Natur“ hier das dem Menschen Zuhandene und von ihm Verfügbare verstanden wird. Die zweite und wichtigste Stufe entspricht dem IV. Teil der Action, der Entscheidungssituation vor der Gottesidee. „Das Wort ‚Übernatur‘ bezeichnet hier einfach das Wirken Gottes (action divine), das am Grunde des Wollens (mouvement volontaire) eines jeden Menschen liegt, und das jeder wenigstens implizit als solches anerkennen muß, wenn sein Wollen das ihm gesteckte Ziel erreichen soll“ (89). In *diesem* Sinne wird das Übernatürliche „dem Menschen absolut unzugänglich (impossible) und absolut notwendig“ (Action S. 388) genannt, und in diesem Sinne kann es von der bloßen Philosophie erschlossen werden und wurde es auch von ihr erschlossen – Blondel verweist auf das  $\theta\epsilon\iota\sigma\tau\omicron\nu$  des Aristoteles (ebd.). „Übernatürlich“ präzisiert hier den Begriff des „Transzendenten“ durch das Moment des wesenhaft Unzugänglichen, doch ohne schon die spezifisch christliche Übernatur zu bezeichnen. Diese wird erst auf der dritten, dem V. Teil der Action entsprechenden Stufe erreicht, und zwar *hier* (wie Duméry richtig sah) als von außen, vom faktisch-historischen Christentum übernommene Hypothese, die zum Ausgangspunkt einer kritischen Reflexion gemacht wird. Allerdings bezieht sich diese Kritik – scheinbar entgegen der Logik und jedenfalls entgegen der Auffassung Dumérys – nicht auf die angenommene Hypothese, sondern auf das Wollen des Menschen. Es wird nicht gefragt, ob sich die Hypothese des Christentums in ihren Grundzügen angesichts der natürlichen menschlichen Religiosität (im Sinne der zweiten Stufe) bewähre, sondern die Hypothese des Christentums dient dazu, tieferliegende Züge der natürlichen menschlichen Religiosität aufzudecken, die sich so als auf die christliche Offenbarung ausgerichtet erweist. Obwohl diese Umkehrung der Fragerichtung wohl nur dem (schon) gläubigen Religionsphilosophen vollziehbar ist, wird sich m. E. jeder, der den Anspruch absoluter Transzendenz, den die christliche Offenbarung erhebt, ernst nehmen will, ebenso ernsthaft fragen müssen, ob Blondels Weg, der das Christentum als an sich erstes und die menschliche Natur als davon abgeleitet annimmt, nicht die einzig mögliche Methode für eine sachgerechte kritische Phänomenologie des Christentums bietet.

Jedenfalls erreichte Bouillard durch die von ihm mit Nachdruck hervorgehobene Unterscheidung der drei Stufen auf dem Weg zum Begriff des Übernatürlichen (die Blondels Denken m. E. korrekt, aber wohl distinkter als es bei ihm selbst war, wiedergibt) ein Doppeltes: Zum einen fällt Licht auf die Stellung der Philosophie zum Übernatürlichen. Die zweite Stufe kann und muß ja von der Philosophie in *jedem* Falle (also auch unabhängig von ihrer Begegnung mit dem Christentum) erreicht werden. Ihr Übernatürliches im weiteren Sinne steht aber nicht beziehungslos zur Übernatur im engeren, christlichen Sinn. „Dieser zweite Begriff des Übernatürlichen ist eine nähere Bestimmung des ersten. Eine Bestimmung, die insofern notwendig ist, als eine Bestimmung überhaupt gefordert wird; nicht aber, als wäre sie im ersten Begriff schon virtuell enthalten. Der Übergang vom unbestimmt Übernatürlichen zur christlichen Übernatur ist nicht analytisch, sondern synthetisch. Es ist ein Fortschreiten vom Selben zum Anderen durch das Andere des Selben. Wobei noch genauer festzuhalten wäre, daß hier „das Andere des Selben“ die Bestimmung einer wesentlichen Geschichtshaftigkeit durch eine kontingente Geschichte ist“ (96). So ist die Philosophie kraft der entscheidenden zweiten Stufe (die Duméry in ihrer Eigenart übersehen hat) immer schon auf die Annahme des Christlichen hin geöffnet; sie kann sich ihm aber nur je im Durchgang durch diese ihr wesentliche Stufe nähern.

Zum andern erlauben Bouillards Unterscheidungen, die dornige Frage nach der Gratuität der Übernatur bei Blondel wohl endgültig zu klären. Ziehen wir nur das Fazit aus seinen

langen Ausführungen, die auch die Theologen mit Frucht überdenken werden: „1. Der immanente Begriff des Übernatürlichen entsteht auf negativem Wege: aus dem Scheitern des Menschen, wenn er seine Vollendung in der Ordnung der Natur, d. h. jencr Gegenstände sucht, die seinem Tun zuhanden sind. Noch bevor es genannt wird, erscheint so das Übernatürliche dem Philosophen als „dem Menschen zugleich unentbehrlich und unerreichbar“. Die zweite Bestimmung ist dabei ebenso wesentlich wie die erste: „Das Übernatürliche entspricht unserem Entwurf (idée) von ihm nur so lange, als es zugegebenermaßen unserem menschlichen Zugriff entzogen bleibt“ (Lettre S. 41). – 2. Dieser negative Entwurf wird näher bestimmt durch seinen Vergleich mit den als Hypothesen angenommenen christlichen Dogmen. Durch dieses Vorgehen gibt man zu erkennen, daß der Inhalt der Offenbarung nicht vom Bewußtsein selbst ausgezeugt (engendré) werden kann, sondern von außen kommt; daß er also historischen Ursprungs ist. – 3. Indem schließlich klargestellt wird, daß die Wissenschaft von der Tat die Tat selbst nicht ersetzen kann, erleichtert man das Verständnis dafür, daß nur die Glaubenserfahrung in der Botschaft des Christentums die Gabe Gottes in ihrer unerhörten Neuheit und unaussprechlichen Ungeschuldetheit zu erkennen vermag“ (110).

### III.

Es gilt nun als zweites, diesen Satz, die Wissenschaft von der Tat könne die Tat selbst nicht ersetzen, näher zu erläutern, um beurteilen zu können, ob die „Ebene der Reflexion“ und die „konkrete Ebene“ bei Blondel wirklich so geschieden sind, wie Duméry will. Das dritte Kapitel Bouillards ist daher der ontologischen Rolle der „option“ gewidmet und wird zu einer bemerkenswerten Exegese des dunkeln Schlußkapitels der „Action“, von dem Bouillard gleichzeitig eine kritische, die verschiedenen Redaktionsschichten voneinander abhebende Ausgabe besorgt hat (Le dernier chapitre de „L'Action“ [1893]. Edition critique, in: Archives de Phil. 24 [1961] 29–113).

Die Schwierigkeit ist bekannt: Blondel macht die ontologisch vollgültige Erkenntnis, namentlich die Gotteseckentnis, von einer freien religiösen Stellungnahme (option) abhängig. Vorgängig zu einer solchen, positiven oder negativen, Entscheidung vor Gott bewege sich die Philosophie im Bereich bloßer „Phänomene“. Während viele Kritiker hierin einen unberechtigten Fideismus gesehen haben, erklärte Duméry Blondels phänomenistische These zur Wesensaussage über das Philosophieren überhaupt. Nur die philosophisch unfaßbare Freiheitstat bewege sich auf der Ebene des Wirklichen. Allerdings normiere die Philosophie diese Freiheitstat, und zwar hypothetisch: *Wenn* die christliche Übernatur gegeben und *wenn* sie vom Menschen als solche erkannt sei, dann müsse etc. Der Fideismus wird so vermieden, weil vom Glauben nur hypothetisch die Rede sei.

Um diese Mißverständnisse aufzulösen, ist nach Bouillard zu beachten, was Blondel unter „ontologisch vollgültiger Erkenntnis“ versteht: nicht den Realismus im Sinn einer Begegnung mit der faktischen Wirklichkeit, sondern den *wirklichen Besitz* des *Absoluten*. Beides ist hier ernst zu nehmen; es geht im Denken Blondels (wie einst in der griechischen Philosophie und dann wieder bei Spinoza und dessen Nachfahren) um die Heilsfrage. Bloße Spekulation löst diese Frage nicht; sie bleibt phänomenologisch, d. h. sie expliziert auf der Ebene des Bewußtseins die notwendigen Implikationen einer ursprünglichen Seinsbegegnung, die vor allem Philosophieren lag. Die Explikation fördert zutage, daß dies eine Begegnung mit dem Absoluten, mit Gott war, die (gerade als solche) nach ihrer Ratifizierung in einer ausdrücklichen religiösen Stellungnahme verlangt. Nur so erhält das immer schon anwesende Absolute Heilsbedeutung für mich. Dabei braucht diese religiöse Stellungnahme (entsprechend der entscheidenden zweiten Stufe in der Erschließung des Übernatürlichen) kein ausdrücklicher Glaubensakt gegenüber der christlichen Offenbarung zu sein; sie ist vielmehr „die jedem Menschen aufgegebene Entscheidung zwischen dem Anruf des verborgenen Gottes und den Ansprüchen des Egoismus“ (193). Es geht ihr also nicht um das *Faktum*, nicht darum, „zu wissen, ob es die vom christlichen Dogma beschriebene Übernatur gibt oder nicht“ (192 f.); es geht um das *Sein*, um die Frage, wie das in jedem Tun notwendig affirmierte Sein dem Menschen wirklich zu eigen werden kann. In *diesem* Sinne erklärt die Philosophie nicht nur hypothetisch, daß und wie der Mensch Stellung nehmen müsse, wenn ...; sie zeigt viel-

mehr, daß wir immer schon vor dem Absoluten und in der Situation des Stellungnehmens stehen.

Auch diese Klarstellungen Bouillards sind für die Philosophie überhaupt bedeutungsvoll. Indem Blondel den alten Anspruch der Philosophie, Heilsweg zu sein, anerkennt, verleiht er ihr einen existentiellen Ernst, den man am Philosophiebild Duméry's vermißt. Da aber das Philosophieren im herkömmlichen (griechisch-antiken) Sinn nicht Heilsweg sein konnte, weil es sich anheischig machte, selbst Heilslehre zu sein, verweist Blondel die Philosophie über sich selbst hinaus und eröffnet ihr neue Horizonte. „Blondel macht nicht der Philosophie den Prozeß, sondern der bloßen Philosophie. Er zeigt, daß das betrachtende Denken (contemplation rationelle) seit dem Auftreten des Christentums nicht mehr den Anspruch erheben kann, sich selbst zu genügen, wie es das in der griechischen Philosophie tat – es muß zu etwas anderem hinführen. Für den griechischen Denker war die Erkenntnis der Wahrheit bekanntlich *Betrachtung* (theoria) dessen, was *offen zutage* liegt (aletheia). Gemäß dem Evangelium und der Schrift ist sie *Gemeinschaft* (Bund) mit dem was *feststeht* (Gott und sein Werk). Blondel entwickelt die erste Auffassung bis zu dem Punkt, wo deutlich wird, daß sie die zweite erheischt; so knüpft er ein philosophisches Band zwischen dem Erbgut griechischen Denkens, das er wahrht, und dem Vermächtnis des Evangeliums, das aufgenommen (oder abgelehnt) wird“ (152).

#### IV.

Da drängt sich allerdings die Frage auf, ob und weshalb dieses offensichtlich am christlichen Dogma orientierte Denken Blondels noch zu Recht „Philosophie“ heißen kann. Das vierte und letzte Kapitel Bouillards ist methodologisch und widmet sich der Klärung dieser Frage. Aus den Archiven von Aix hat Bouillard die Entstehungsgeschichte der Action erhoben, welche zeigt, wie Blondel von seinem ursprünglichen Vorhaben einer philosophischen „Umsetzung“ (transposition) der Glaubenswahrheiten zu echtem autonomem Philosophieren gekommen ist. Er erlangt diese Autonomie durch methodische „Leugnung seiner Voraussetzungen“ (négation du présupposé), welche ihm von seinem eigenen Ausgangspunkt als Glaubender auf den Stand absoluter Voraussetzungslosigkeit als Ausgangspunkt seines Philosophierens zurückbringt. Von dieser Voraussetzungslosigkeit aus wird er dann auf rein philosophischem Wege seine Leithypothese (hypothèse directrice) zu verifizieren suchen, daß das Christentum dem Menschen *als solchem* etwas zu sagen habe. So arbeitet er (mit ausdrücklichem Bezug auf das Vorbild des deutschen Idealismus) den rationalen Gehalt (élément rationnel) des Christentums heraus, und zwar im Rahmen einer Gesamtphilosophie (philosophie intégrale) vom Menschen und seinem Tun.

Methode dieser Gesamtphilosophie ist die „Logik des Tuns“ (logique de l'action), welchen Ausdruck Bouillard (mit Recht) dem meist gebrauchten „Immanenzmethode“ vorzieht. Sie unterscheidet sich wesentlich von der bei Dumery dargestellten „reflexiven Analyse“, da sie nicht an den denknötwendigen Möglichkeitsbedingungen (conditions intelligibles), sondern an der Wirklichkeit des Wollens ansetzt und so immer schon auf der „konkreten Ebene“ steht. Diese Wirklichkeit aber ist kein ein für allemal gegebenes Faktum; „sie gibt sich vielmehr fortlaufend in der Bewegung ihrer Selbstentfaltung“ (230). Folglich ist der denkerische Nachvollzug (réflexion) nur je im wirklichen Vollzug (pratique) möglich; die statische Unterscheidung von zwei verschiedenen „Ebenen“ wird damit überhaupt fragwürdig. Theorie und Praxis, Philosophie und Leben stehen sich bei Blondel unrückführbarer und zugleich unabdingbarer auf einander verwiesen gegenüber, als die etwas harmlose Distinktion Duméry's anzeigt: Es gilt nicht nur, das Gedachte in die Wirklichkeit überzuführen, sondern das Denken erkennt, daß die ihm gestellte Aufgabe der Besitznahme vom Absoluten außerhalb des wirklichen Lebens überhaupt nicht gelöst werden kann.

Wenn dem aber so ist, ergibt sich gleich eine weitere Frage: Mit welcher Notwendigkeit schreitet die blondelsche Dialektik voran, wenn sie je und je die konkrete, freie Stellungnahme des Denkenden zur Voraussetzung hat? Tatsächlich kann auf jeder Stufe dieser Dialektik die Notwendigkeit des Fortgangs zur nächstfolgenden Stufe *praktisch* bestritten werden. Doch hindert diese praktische Bestreitbarkeit nicht, daß jede Stufe *logisch* mit Notwendigkeit

auf die nächsthöhere als ihre Begründung verweist, und damit jeden der Inkonsequenz zieht, der bei ihr stehen bleibt. „Die Notwendigkeit eines freien Ja (consentement) zur Dialektik des wirklichen Lebens hebt die immanente Notwendigkeit dieser Dialektik nicht auf“ (244).

Auf den letzten dreißig Seiten seines Buches klärt Bouillard schließlich noch eine letzte methodologische Frage – und dabei kommt er über Blondel hinweg selbst zu Wort: Wie verhält sich die so beschriebene Philosophie Blondels zur Theologie? Blondel (und mit ihm Duméry) glaubt sie von der Theologie völlig verschieden, da er Theologie nur als Dogmatik und diese nur als „rationale Systematik des Glaubens“ (247) kennt. Ohne zu bestreiten, daß Blondels Denken echte und autonome Philosophie ist, zeigt Bouillard dagegen, wie es *zugleich* der Theologie zugehört. Diese nämlich hat nicht nur das Dogma logisch zu systematisieren, sondern muß zugleich (als Fundamental- und spekulative Theologie) ihre eigenen Voraussetzungen kritisch aufarbeiten und die rationale „Intrastruktur“ (256) des Glaubens herausstellen – sonst wäre sie eine „blinde“ Wissenschaft (257). Blondels Philosophie, welche die Hypothese der Wahrheit des Christentums rational zu verifizieren sucht, ist eben dadurch zugleich Fundamentaltheologie. Bouillard verdeutlicht dieses „zugleich“ durch einen anregenden Vergleich mit Anselms „fides quaerens intellectum“: „Zwar ist das Werk Blondels wesentlich philosophisch, weil es sich an die Draußenstehenden wendet, und Anselms Werk ist wesentlich theologisch, weil es sich an die Gläubigen wendet, die drinnen stehen. Aber wie Anselm den Drinnenstehenden eine Rationalität vorlegt, die auch für die Draußenstehenden gültig bleibt, so erklärt Blondel den Draußenstehenden den rationalen Gehalt (élément rationnel) dessen, was die Drinnenstehenden bekennen“ (254). Für die philosophische Vollgültigkeit einer solchen „Philosophie innerhalb der Theologie“ kann Bouillard sich u. a. auf das Vorgehen Malebranches und Hegels berufen. Das Originelle an Blondels Versuch, das sein Denken (im Gegensatz etwa zu dem Hegels) sowohl den Ansprüchen der Philosophie wie denen der Theologie gerecht werden läßt, liegt darin, daß er eine *Philosophie der Tat* schuf. Nur eine Philosophie der Tat kann das Ungenügen nicht nur der Philosophie, sondern alles bloß menschlichen Tuns, und somit die Notwendigkeit einer die Philosophie und die Naturordnung transzendierenden religiösen Entscheidung sichtbar machen, ohne sich selbst als Philosophie aufzuheben.

## V.

Leider war es mir nicht möglich, das sehr distinkte Denken Bouillards, das immer gleich zwei Bezugspunkte (Blondel und Duméry) in Auge hat, ohne wesentlichen Substanzverlust kürzer zu referieren. Die historische Zuverlässigkeit dieser Blondelauslegung kann ich voll und ganz unterschreiben – auch und gerade dort, wo Bouillard meinen eigenen früheren Auslegungsversuch kritisiert (88, 267–69). An beiden Stellen ging es mir, mit ungenügender Klarsicht und unzulänglichen Begriffen, darum, den philosophisch entscheidenden Charakter des vierten Teils der „Action“ hervorzuheben – was Bouillard nun durch die Einführung seines Begriffs des Übernatürlichen im weiteren Sinne hervorragend gelungen ist. Allerdings hebt dieser Begriff etwas ans Licht, was bei Blondel zeitlebens unterbewußt geblieben ist; aber er hebt nur ans Licht, er unterschiebt nicht.

Aus unserem Referat dürfte auch deutlich geworden sein, daß bei dieser Blondelauslegung Lebensfragen der Philosophie überhaupt zur Sprache kommen, so daß sie weit mehr als bloß historisches Interesse bietet. Man wird sich allerdings fragen müssen – Bouillard selbst tönt das zuweilen an –, ob Blondels Problemstellung noch ganz die heutige ist. Mir scheint, eine andere Grundlinie der blondelschen Philosophie, die Bouillard in den Schlußabschnitten seiner Kapitel jeweils nur eben andeutet, hätte uns Heutigen noch mehr zu sagen: jene Linie, die vom Faktum der Tat zum Vinculum substantiale und zur Gründung alles Seins in Christus führt, wo die Philosophie der Tat immer schon den Zusammenfall von historischem Faktum und (absolutem) Sein bedenkt und im abschließenden „C'est“ gipfelt, das diesen Zusammenfall ratifiziert (194). Obwohl Blondel diese Problematik nie ganz zu bewältigen und ausdrücklich zu machen vermocht hat, scheint sie die Leitlinie seines ganzen Denkens gewesen zu sein. Aber auch in der von Bouillard meisterhaft verdolmetschten Frage des Verhältnisses der

Philosophie zum Übernatürlichen wird sich jeder, der sich über Wesen und Aufgabe der Philosophie Gedanken macht, Blondel als ernsthaften Gesprächspartner anhören müssen.

Peter Henrici (Rom)

*Anmerkung der Redaktion:* Das hier ausführlich gewürdigte Werk von Henri Bouillard ist inzwischen im Matthias-Grünewald-Verlag auch in einer deutschen Übertragung erschienen (*Blondel und das Christentum*. Mainz 1963; 332 Seiten, Leinen DM 28.50). Die von Bouillard durchgesehene Übersetzung aus dem Französischen wurde von Max Seckler angefertigt; sie gibt sehr genau den gewiß nicht einfachen Originaltext wieder und ist sprachlich gut gelungen. Dem Verlag gebührt Dank dafür, daß er dies wichtige Werk der gegenwärtigen Blondelforschung bei uns einführt und man wünscht der sorgsam hergestellten deutschen Ausgabe entsprechende Verbreitung. – Die Bibliographie hätte allerdings ergänzt werden müssen durch die bereits 1961 veröffentlichte *Correspondance Philosophique* von Maurice Blondel und Lucien Laberthonnière (Editions du Seuil), die für das Hauptproblem Bouillards von erheblicher Bedeutung ist.

*Claude Tresmontant, Introduction à la métaphysique de Maurice Blondel, Editions du Seuil, Paris, 1963.*

Studien über die Eigenart des biblischen Denkens gegenüber dem Denken der griechischen Philosophie führten den jungen Verfasser zu seiner großen These „*La Métaphysique du christianisme et la Naissance de la philosophie chrétienne*“, welche die Zeit des christlichen Denkens von den Anfängen bis Augustinus umspannt. Dieser großen Untersuchung folgte im selben Jahr die Herausgabe der „*Correspondance philosophique Maurice Blondel – Lucien Laberthonnière*“, die sich im Grunde mit der gleichen Frage der christlichen Philosophie befaßte. Von daher und gewiß auch angeregt durch seine „*Introduction a la pensée de Teilhard de Chardin*“ stieß er von selbst auf das eigentliche Werk Maurice Blondels, in dem er entscheidende Grundzüge des Denkens Teilhards wieder erkennt. Fasziniert von der Idee der christlichen Philosophie, die er als große Überlieferung versteht, legt er nun in seinem neuesten Buch einen Auszug des philosophischen Werkes Blondels vor, das im wesentlichen aus dessen Alterswerk schöpft. Dabei schließt sich Tresmontant dem Urteil des älteren Blondel an, der sein eigenes Jugendwerk „*L'Action (1893)*“ als unzulänglich empfand und einer metaphysischen Ergänzung und Vertiefung für bedürftig hielt. Deshalb sträubte er sich Jahrzehnte hindurch, dieses Werk neu aufzulegen. Man kann dies nur verstehen aus den Wirren und Kämpfen um die Zeit des Modernismus, die dieses Werk so vielen Mißdeutungen von seiten der Theologen aussetzte. So meint Tresmontant, die immer stärkere Annäherung Blondels an den Thomismus habe sein philosophisches Denken erst zu jener Reife des Alterswerkes geführt, das sein Jugendwerk schließlich zur Vollendung brachte. So kann man sich trotz der überreichen Zitierung von Blondeltexten des Eindrucks nicht erwehren, daß hier ein apologetisches Bemühen am Werke ist, Blondel durch eine äußerliche Zuordnung zum Thomismus – ein eigener Exkurs dient diesem Zweck – noch nachträglich vor den früheren Verdächtigungen in Schutz zu nehmen. Geschichtlich glaubt Tresmontant, seine Interpretation dadurch stützen zu können, daß er auf die spätere tragische Polemik zwischen Blondel und Laberthonnière verweist, in der jener seinem Freund, der ihm den Abfall von seiner ersten *Action* vorhielt, umgekehrt einen irrationalen Moralismus zum Vorwurf machte, dem jede metaphysische Begründung fehle. Daß Blondel seinen Begriff der *Action* vom Moralischen auf das Ontologische weiterentwickelt habe, darin sieht Tresmontant seine entscheidende philosophische Leistung.

Man fragt sich verwundert, wie Tresmontant das Jugendwerk Blondels so gründlich mißdeuten kann, nachdem Henri Bouillard erst vor kurzem die Bedeutung der phänomenologischen Leistung dieses Frühwerkes in seinem Buch „*Blondel et le christianisme*“ so überzeugend nachgewiesen hat. Auch wenn man Tresmontant dafür dankbar sein muß, daß er die tatsächliche philosophische Bedeutung des Alterswerkes so positiv würdigt, insbesondere die Verwurzelung des Denkens im kosmischen Wirkgefüge (*Pensée cosmique*), den Gedanken und die Funktion des Ungenügens in Blondels Philosophie, wodurch die Seinslehre in

eine Ontogenetik verwandelt wird, und schließlich den schöpfungsgeschichtlichen Charakter dieser Philosophie herausarbeitet, lauter Gesichtspunkte, die mit dem ursprünglichen Ausgangspunkt Blondels zusammenhängen, so hätte er deshalb das Frühwerk nicht so mißverstehen dürfen, wie er es tut. Bouillard hat sehr einleuchtend erklärt, wie Blondel selbst später dazu kam, seinen eigenen ursprünglichen Denkansatz nicht mehr zu verstehen. Wenn Tresmontant immer wieder auf den Thomismus als eine Richtschnur der christlichen Philosophie verweist, so ist es doch geschichtlich nicht zulässig, den von Descartes geprägten Thomismus, den Blondel in seinen frühen Jahren so heftig bekämpfte, mit dem späteren Thomismus eines Rousselot, Sertillanges oder Maréchal als identisch interpretieren zu wollen. Die umgekehrte Frage wäre berechtigter, wieweit Blondel auf den Thomismus so eingewirkt hat, daß dieser wieder zum ursprünglichen Thomas zurückkehrte. Die Aktualität Blondels liegt jedenfalls trotz den wichtigen metaphysischen Einsichten des Alterswerkes, das gründlich studiert werden sollte, in seinem Frühwerk, darin er dem Drängen seines Freundes Delbos, seine *Action* von 1893 metaphysisch zu unterbauen, hartnäckig widerstand, weil er diesem Werk eine neue grundlegende Ontologie schaffen wollte.

Der entscheidende Unterschied zwischen der beide Werke beherrschenden Perspektive liegt in der Art, wie das Verhältnis von Natur und Übernatur philosophisch ausgelegt wird. Schon äußerlich ist es bemerkenswert, daß Blondel seinen geschlossenen Entwurf der frühen *Action* später in zwei Werke zerlegt, nämlich in die metaphysisch konzipierte Trilogie (*La Pensée, L'Être et les êtres* und *L'Action*) und in ein zweites Werk, „*La Philosophie et l'Esprit chrétien*“, von dem allerdings nur zwei Bände erschienen, und darin er das Problem einer möglichen Begegnung von Philosophie und christlichen Glaubensaussagen untersucht, so zwar, daß die in diesen Aussagen eingeschlossenen metaphysischen Gehalte herausgearbeitet werden. Gewiß liegt hier ein Modus christlichen Philosophierens vor, dem man die Eigenständigkeit im Sinne einer integralen Philosophie, die sich dem Vorgegebenen im Ganzen, also auch den geschichtlichen religiösen Formen, zuwendet, nicht absprechen kann. Die Struktur dieses Philosophierens ist jedoch eine grundsätzlich andere als die der frühen *Action*. Es trifft nicht zu, daß Blondel die *Action* im eingeengt moralischen Sinn verstanden haben wollte. Dieses subjektivistische Mißverständnis lag zur Zeit des Modernismus nahe und wurde von den theologischen Gegnern Blondels aufgegriffen. Wer aber unbefangene die *Action* von 1893 studiert, wird eines anderen belehrt. Blondel hat schon damals die *Action* als das Ganze und Umgreifende des Wirkgefüges der Welt verstanden, wie es in der Entfaltung des Bewußtseins des Einzelnen und der Menschheit sich widerspiegelt. Der großartige Einfall des jungen Blondel war der einer Phänomenologie im Sinne einer dynamisch sich entfaltenden prospektiven Reflexion der *Action* als *Vinculum* von Sein und Denken, die in ihr impliziert gedacht werden müssen. Daß diese Analyse die Gegenwart und das Wirken von Sein und Denken einschließt, bedeutet nicht, daß diese das Ergebnis einer subjektiven *Action* sei. Subjekt und Objekt sind in der *Action* vorweg gegeben. Dasselbe gilt entsprechend von Natur und Übernatur, weshalb Blondel dieses theologische Begriffspaar mit seinem Begriff des Transnaturalen zu umgehen sucht, der sich deckt mit dem Begriff der Transzendenz. Eine eingehende Würdigung dieser Analyse findet sich im „*Philosophischen Jahrbuch*“ 1962, Band 69/II, S. 221 ff. (Der philosophische Weg Maurice Blondels).

Entweder wird die Freiheit des Menschen in der Entfaltung der *Action* ernst genommen, dann ist sie auch der einzig mögliche subjektiv-objektive Boden, von dem aus die Philosophie ansetzen kann als der gemäßen Antwort auf das Transzendente, auch wenn diese in der *Action* auftauchende Freiheit immer nur ein Zwischenglied im Ganzen der *Action* bleibt, deren innere Logik Grund und Ziel ihrer Bewegung für uns unbewußt in sich schließt, von denen sie ihren Bestand hat. Für Blondel bedeutet die scholastische Seins- und Gotteserkenntnis eine rein subjektive Erkenntnis. Zur objektiven und besitzenden Erkenntnis wird das Denken erst durch die offene Haltung und Hingabe innerhalb der *Action*. Dieses aus der inneren Freiheit antwortende Denken ist allein das seins- und gottgemäße Philosophieren und bleibt dies auch im christlichen Raum, weil es allein der Logik des konkret Seienden entspricht. Insofern steht *L'Être et les êtres* noch am nächsten zum ersten Entwurf der *Action*, weil hier noch stark der Gedanke der Kooperation innerhalb der Ontogenese wirksam ist.

Das Bild vom Schlußstein in der Kathedrale, das Tresmontant immer wieder erwähnt,

und das Blondel soviel bedeutete, muß in seiner ganzen Dynamik verstanden werden. Die reine *Action* ist der Schlußstein der ganzen *Action*, hält diese zusammen, ohne mit ihr identisch zu sein und ist doch unausweichlich mit ihr verbunden in Jesus Christus, dem Emmanuel, der für Blondel die entscheidende Mitte der *Action* ist, wie zugleich das beherrschende Zeichen menschlicher Existenz unter dem Kreuz und der Auferstehung. Hier verweist Tresmontant mit Recht auf die Verwandtschaft des „Panchristisme“ bei Blondel und Teilhard. Die transnationale sowie geschichtliche Wirksamkeit Christi ist für Blondel eine Hypothese innerhalb seiner philosophischen Gedankenführung, die daraus ihre Berechtigung erhält, daß durch diesen Schlußstein das ganze Gebäude der *Action* zusammengehalten wird, insbesondere der innere Bezug von Freiheit und Transzendenz im kosmogonisch und geschichtlich geprägten Gefüge der *Action*. Von daher finden das Sein und das Göttliche ihre rechte philosophische Auslegung, d. h. erst dann, wenn der denkende Mensch das, was er denkt und was ihn zugleich in seiner Existenz umgreift, im Sinne einer Partnerschaft gelebt hat. Nach Blondel heißt dies, die Ordnung der Liebe nachvollziehen und aus diesem Nachvollzug heraus denken. Darin liegt letzten Endes der einzig wirkliche geistige Fortschritt im Unterschied zu einem rein äußeren Fortschritt der Wissenschaft und der Technik. Dieser Fortschritt ist kein gradliniger, stößt er doch immer wieder auf den Widerspruch, die Endlichkeit unseres Wollens mit der Unendlichkeit seines Anspruchs in Einklang bringen zu müssen. Die Endlosigkeit unseres Bemühens vermag diesen Widerspruch nicht aufzulösen, denn der Sprung, der darüber hinwegträgt, geschieht nicht auf der Ebene des reinen Denkens, sondern auf der Ebene der Kommunikation zwischen göttlicher und menschlicher Liebe, die allerdings nur unter der Voraussetzung des Glaubens möglich ist. „Amem non inveniando invenire potius, quam inveniando non invenire te.“ Dieses Augustinuswort zitiert Blondel, um seine Philosophie zu stützen. Und in diesem Sinn bedurfte es nicht einer Ausweitung der Philosophie der *Action*, denn im letzten Kapitel der alten *Action* war die Problematik des Denkens und des Seins bereits eingeschlossen. Soweit er diese in seinem Spätwerk wieder aufgegriffen hat, ist sie nur ausdrücklicher erneuert worden. Die Sorge um eine metaphysische Unterbauung, die ihm von seinen Gegnern aufgedrängt wurde, hat Blondel seine eigene „Fundamental-ontologie“ in seiner frühen *Action* nicht mehr verstehen lassen. Die dort entwickelte Fragestellung ist jedoch das, was uns heute vordringlich interessiert. Darauf nicht hingewiesen zu haben, ist ein Mangel an dem Buch von Tresmontant.

Robert Scherer (Freiburg)

Bernhard Lorscheid: *Max Schelers Phänomenologie des Psychischen. Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik, Bd. 11, H. Bouvier und Co. Verlag, Bonn 1957.*

„Angesichts der neuen Durchblicke durch die psychophysische Einheit des Menschen, die sich bei der Lektüre der Schelerschen philosophischen Untersuchungen immer wieder ergeben, erscheint es als eine empfindliche Lücke, daß uns trotz der vielen Abhandlungen, die im Anschluß an Schelers Werke geschrieben wurden, eine monographische Behandlung der Schelerschen Lehre über das Psychische noch fehlt“ (1). Diese Lücke möchte der Verfasser mit seiner „Phänomenologie des Psychischen“ schließen. Im Ausgang von den „Idolen der Selbsterkenntnis“ wird die wesentliche Eigenart des Psychischen im Gegensatz zum Physischen aufgezeigt, sodann die darauf beruhende Erkenntnistheorie des Psychischen dargestellt, und schließlich wird in einem dritten Abschnitt der Wissenschaftsbereich der Psychologie im Sinne Schelers abgegrenzt gegen die Bereiche der Natur- und Geisteswissenschaft.

Die Eigenständigkeit und die Eigenart des Psychischen läßt sich nur fassen im Hinblick auf die besondere Weise, wie dieses wahrgenommen wird. Im Gegensatz zur „äußeren Wahrnehmung“, die auf einen Gegenstand gerichtet ist, blickt die „innere Wahrnehmung“ auf das „Echo“ hin, das der Gegenstand in dem Ich hervorruft (z. B. Hunger, Schmerz usw.). Dieser Richtungsunterschied der Anschauung ist nicht gleichbedeutend mit Fremd- und Selbstwahrnehmung, vielmehr können sich diese beiden sowohl in äußerer wie in innerer Anschauungsrichtung ereignen. Der Gehalt, der in der inneren Anschauung erscheint, zeigt

so dann eine charakteristische Form der Gegebenheit. Im Unterschied zum Physischen, das sich stets als ein raum-zeitliches „Außereinander“ darstellt, erscheint das Psychische als ein ursprüngliches „Zusammen“ und „Ineinander“. Die Bedeutung dieser Gegebenheitsform des Psychischen erhellt am Beispiel der Reue, wo die wahrnehmende Person durch das Incidensein der Wahrnehmungsgelalte Vergangenes so in der Macht hat, daß sie es je neu in das Ganze des Lebensstromes einreihen kann. (Eine derartige Vergegenständlichung des „psychischen Ich“ ist nur möglich dank des „Person-Ich“, das streng von dem „psychischen Ich“ zu unterscheiden ist.) Der psychische Erlebnisbereich ist nun in sich wiederum gegliedert und gestuft, wie sich etwa an der Phänomenreihe Schmerz, Müdigkeit, Mattigkeit, Trauer ablesen läßt. Je mehr sich innere Wahrnehmung von peripheren zu zentraleren Erlebnisschichten wendet, vollzieht sich eine Bewegung vom Ausgedehnten zum Unausgedehnten. Das Ende dieser Bewegung ließe schließlich das „Rein-Psychische“ erblicken, dem wir uns zwar in Stunden gesammelten Insidenseins nähern können, das zu erreichen aber einem leiblosen Geist vorbehalten ist. Unsere Leiblichkeit erlaubt uns eben immer nur eine „natürliche“ innere Wahrnehmung, weil uns das Psychische stets nur in Verbindung mit einer bestimmten Leibzuständigkeit erscheint, womit die Frage nach der Erkenntnisweise des Psychischen aufgeworfen ist.

Entscheidend für Schelers Auffassung von der Erkenntnis des Psychischen ist seine Lehre vom „inneren Sinn“. Hatte Descartes der inneren Wahrnehmung vor der äußeren einen Evidenzvorzug aufgrund ihrer Unmittelbarkeit eingeräumt, so vertritt Scheler die gegenteilige Auffassung, daß auch die innere Wahrnehmung vermittelt ist, und zwar durch das, was er in der Analogie zur Vermittlung der äußeren Sinne als „inneren Sinn“ bezeichnet, und der nichts anderes meint, als die jeweilige charakteristische Variation des Leibzustandes, den jedes psychische Erlebnis setzt. Diese Leibvariation ist zwar die unerläßliche Bedingung für das faktische Wahrnehmen, produziert aber keineswegs den Gehalt der Wahrnehmung selbst. Er schneidet vielmehr aus dem gesamten psychischen Erlebnis nur das heraus, was für die Tätigkeits- und Interessensphäre des Leibes bedeutsam ist, weshalb ihn Scheler auch als „Analysator“ bezeichnet. Diese Auslesefunktion läßt aus der Gesamtheit des Psychischen, das „unterbewußt“ (nicht unbewußt) gegeben ist, einzelnes hervorheben und „oberbewußt“ werden im Vorgang der inneren Wahrnehmung selbst. Da diese nun vermittelt ist, gibt es für sie eine Reihe von Täuschungsmöglichkeiten, die, abgesehen davon, daß das menschliche Interesse aus biologischer Zweckmäßigkeit heraus zunächst auf die Außenwelt gerichtet ist, was zu verschiedenen Täuschungen Anlaß gibt, ihren Grund in dem „inneren Sinn“ selbst haben, dessen selegierende und analysierende Funktion nur zu leicht als eine konstituierende mißverstanden wird. Diese Täuschungen allerdings sind prinzipiell überwindbar, und einer „reinen Psychologie“ wäre gerade die Aufgabe gestellt, einmal die Überlagerung des reinen psychischen Ich durch das Leib-Ich zu beseitigen und zum anderen eine gereinigte positive psychologische Kategorienlehre zu schaffen.

War bislang immer vom Psychischen allgemein die Rede, so ist zu beachten, daß dieses stets als eigenes, als fremdes oder als ein in Bezug auf Eigen oder Fremd indifferentes gegeben ist. Eine besondere Bedeutung kommt hierbei der Frage nach der Erkenntnis des Fremdpsychischen zu, was im Hinblick auf alle Geisteswissenschaften eklatant ist. In scharfer Ablehnung der Analogieschlußtheorie wie der Einfühlungstheorie gibt es für Scheler eine „unmittelbare“ Wahrnehmung des Fremdseelischen, wobei dem Leib des anderen „symbolische Bedeutung“ zukommt. So wird im Erröten des anderen unmittelbar dessen Zorn oder Scham wahrgenommen. Nicht wahrnehmbar sind allerdings die fremden erlebten Leibzustände und die sinnlichen Gefühle, und deswegen muß das seelische Erleben des Mitmenschen verschlossen bleiben, je mehr ein Mensch vorwiegend in seinen Leibzuständen lebt.

Abschließend umreißt der Verfasser den Wissenschaftsbereich der Psychologie, wie er sich aus der Schelerschen Sicht des Psychischen ergibt. Zum wissenschaftlichen Bereich der Psychologie gehören alle jene Geschehnisse, die in innerer Wahrnehmung vorgegeben sind und der Beobachtung, Beschreibung und Erklärung zugänglich sind. Geschieht solche Erforschung im Hinblick auf Art und Zusammenhang des psychisch Gegebenen selbst, so handelt es sich um „reine“ oder „verstehende“ Psychologie; geschieht diese im Hinblick auf die Abhängigkeit des Psychischen vom Leibe, so ergibt sich die „physiologische“ oder

auch „erklärende“ Psychologie. Streng zu scheiden von der Psychologie ist die „Lehre von dem geistig-noetischen Sein der Person“, weil die Person nicht „gegenstandsfähig“ ist und sich „methodisch“ wie „ontisch“ der Psychologie entzieht.

Diese monographische Behandlung der Schelerschen Lehre vom Psychischen, deren Grundgedanken oben dargestellt wurden, erschöpft sich darin, die wichtigsten Gedanken Schelers zu diesem Thema zu referieren, durch eine Reihe von Zitaten zu belegen und im Zusammenhang darzustellen. Insofern dieses die Absicht des Buches war, ist die Arbeit gelungen und sehr zu begrüßen. Auf der anderen Seite verwundert es aber doch, daß die Darstellung auf eine kritische Behandlung völlig verzichtet. Sollte der Grund dafür vielleicht in einer zu kritiklosen Nähe des Verfassers zu Scheler liegen?

War im Zusammenhang mit Schelers Lehre vom Psychischen schon mehrfach das Phänomen der Leiblichkeit sichtbar geworden, so macht der Verfasser dieses nunmehr in einer neueren Veröffentlichung thematisch, um Schelers Wesensschau des Leiblichen systematisch darzubieten und mit Auffassungen der Gegenwartsphilosophie zu konfrontieren: *Bernhard Lorscheid: Das Leibphänomen. Eine systematische Darbietung der Schelerschen Wesensschau des Leiblichen in Gegenüberstellung zu leibontologischen Auffassungen der Gegenwartsphilosophie* (H. Bouwier, u. Co. Verlag, Bonn 1962.). Der Leib, so setzt die Darstellung ein, ist ein psychophysisch indifferentes Urphänomen, weil seine „unmittelbare Totalwahrnehmung“ sowohl die Gegebenheit von „Leibseele“ wie „Leibkörper“ fundiert. So ist der Leib nicht etwa die Summe der Empfindungen, sondern umgekehrt, die Empfindung ist ein bestimmter Leibzustand, worin ersichtlich wird, daß der Akt der Leibwahrnehmung allen anderen äußeren wie inneren Wahrnehmungsakten vorausgeht. Dies trifft auch für das Tier zu, wenn dieses auch nicht wie der Mensch fähig ist, seinen Leib zu vergegenständlichen.

Was die Fremdwahrnehmung angeht, so kommt dem Leib symbolische Funktion zu. Nehmen wir einen Menschenleib wahr, so schauen wir in diesem Leibe des anderen sein Personsein in der Weise des Mitschauers mit. Dieser Symbolcharakter des Leiblichen gewinnt eine besondere Deutlichkeit und Bedeutung in der Liebesvereinigung der Gatten, wo die leiblichen Vorgänge Ausdrucksbewegungen der inneren gegenseitigen Liebe sind. Dabei erweist sich am Phänomen des Ekels, daß dieser Symbolcharakter die nicht zu verletzende natürliche Struktur des Liebesaktes selbst ist. Weist der Verfasser auch ab, daß das Drängen des Eros („über die leibkörperliche Auffassung des Leibes hinweg, über das Erlebnis der Leibzustände hinaus und im symbolischen Schleier des Leiblichen zum Seelischen hin“ (68)) auf die Auferstehung und Verklärung des Leibes hinweise, so sieht er andererseits darin doch einen Hinweis auf den möglichen Fortbestand dieser Bewegungen des Eros über den Leibzerfall hinaus, d. h. auf den supra-somatischen Charakter der Person, die nicht an den im Tod zerfallenden Schauplatz des Ausdrucks gebunden ist. Ehe aber dieser „leibenthobene“ Charakter der Person, die wesentliches Bezugszentrum der Welt ist, dargestellt werden kann, gilt es, den Leib als „Bezugszentrum der Umwelt“ zu verstehen. Umwelt ist kein starres Gefüge, sondern „die Gesamtheit oder das einheitliche Ganze der als auf es wirksam erlebten Welt“ (72). Diese Umwelt umfaßt sowohl einen physischen wie einen psychischen Bezirk. Die in diesem Bezirk aufleuchtenden Gehalte sind als natürlich wahrgenommene daseinsrelativ auf den Leib, „während die in phänomenologischer Erkenntniseinstellung zur Erschauung gebrachten Gehalte in der reinen, ihnen eigentümlichen Struktur aufscheinen und deshalb daseinsabsolut sind“ (80), weil die Leibvariationen (= innerer Sinn) zwar Bedingungen des Wahrnehmungsaktes, nicht aber der Inhalte sind. Daraus ergibt sich notwendig ein neuer Sinn des Empfindungsbegriffs. Empfindungen sind nicht als „Produktionen“ zu verstehen, sondern als „Reaktionen“, welche die an sich bestehende Fülle von Qualitäten in Sicht treten lassen.

Ist der Leib wesentliches Bezugszentrum der Umwelt, so ist die Person wesentliches Bezugszentrum der „Welt“. Die Bedingung für dieses qualitativ andere Verhältnis ist die „Leibunabhängigkeit der Person und ihre Willensmächtigkeit über ihn“ (101 f.), wie es sich darin zeigt, daß die Person „durch“ den Leib hindurch (bei sich selbst und bei anderen) handelt. Diese Leibunabhängigkeit, die sich ja auch schon dort angedeutet hat, wo davon gehandelt wurde, daß der erfassende Akt zwar leibgebunden ist, nie aber der reine Anschauungsgehalt, diese Leibunabhängigkeit ist aber zugleich eine „Leibüberlegenheit“ der Person (105 f.), die

in jedem ihrer Akte über die Grenze des Leibes und seiner Zustände hinausschwingt, so etwa im Erinnern und Erwarten über das „Jetzt-Hier“ der leiblichen Gegenwart. Diese grundsätzliche Leibüberlegenheit deutet selbst wiederum auf die „Existenzerhabenheit der Person über ihres Leibes Zerfall“ (108 f.) hin, wie sie derjenige erlebt, der bewußt sein Leben wagt und damit „sieht“, wie er „sich“, d. h. sein wahres Selbst über den Tod als Lebensgrenze hinausschwingt. Letzte Begründung finden alle diese Verhältnisse in der Tatsache, daß die menschliche Person imstande ist, den Leib, die Psyche, die Welt in ihrer räumlichen und zeitlichen Fülle zu vergegenständlichen, was nur möglich ist, wenn sie selbst nicht ein Teil dieser Welt ist, sondern dieser enthoben ist als eine letzte in sich selbst individuierte Einheit.

Nach einem kurzen Umriß der „Somatologie“ als der empirischen Wissenschaft vom Leibe geht der Verfasser dann dazu über, Schellers Phänomenologie des Leiblichen mit Leibontologischen Auffassungen der Gegenwartsphilosophie zu konfrontieren und zu diskutieren. Sartre, Marcel und Merleau-Ponty, die mit Scheler gemeinsam bestrebt sind, neben der objektivierenden Feststellung des Körpers das subjektive Leiberlebnis zu betonen, bleiben andererseits hinter Scheler zurück, da sie das eigentliche Leibphänomen als „den die Leibkörper- und die Leibseele wahrnehmung fundierenden Tatbestand“ nicht sehen, indem sie die erlebten Leibzustände als den erlebten Leib selbst ansehen. Von daher ergibt sich das Fazit: „... dieser Existentialismus bleibt in seiner Leibontologie in einem uneingestandenem Kartesianismus hinter der Schellerschen Wesensschau des Leiblichen zurück. Es erscheint als Rückschritt gegenüber den feinen Differenzierungen, die Scheler in seiner Phänomenologie des Physischen, des Psychischen und des Leiblichen macht, wenn diese drei Bereiche in die nicht aufzuhellende Einheit der Existenz zusammengefaßt werden“ (143 f.).

Der damit geschehene Überblick über den Gedankengang des „Leibphänomens“ läßt unschwer erkennen, in welchem innerem Zusammenhang beide genannten Veröffentlichungen des Verfassers bestehen. Die Darstellung der Leibontologie hat dabei unzweifelhaft den Vorzug, daß neben der guten Materialbereitstellung und neben der klaren systematischen Darbietung, was sicherlich nicht der Schwierigkeit entbehrt und daher sehr zu würdigen ist, auch eine kritische Auseinandersetzung erfolgt, und zwar nicht nur mit solchen Autoren, die Scheler sehr nahe stehen (H. E. Hengstenberg, B. Welte, K. Rahner), sondern auch eben mit der französischen Existenzphilosophie.

Auf der anderen Seite aber melden sich doch eine Reihe von Fragen an, die man an den Verfasser stellen muß:

1. Wird die problemgeschichtliche Entwicklung nicht dadurch verkürzt, daß der Verfasser zwar Schopenhauer und Nietzsche nennt, aber Fichte, Feuerbach und Marx mit keinem Wort erwähnt, die in ihrer Weise den Kartesianismus zu begreifen (Fichte) und zu überwinden suchten (Feuerbach), wobei die Frage offen bleiben mag, auf welchem Wege und inwieweit solches gelungen ist?
2. Kommt die Lehre vom Empfinden nicht viel zu kurz, wenn die Empfindung nur als erlebte Leibzuständigkeit behandelt wird und damit nur in ihrer Vereinzelung und Leibrelativität erscheint, nicht aber als eine Weise des In-der-Welt-seins, d. h. als eine Weise der Weltverbundenheit entwickelt wird? Oder anders: Wird das Empfinden nicht eigentlich übersprungen, weil immer schon von der „Wahrnehmung“ die Rede ist? Auch wenn sich das von Scheler selbst her ergeben sollte, dann müßte solches doch vom Verfasser kritischer dargestellt werden.
3. Lassen sich bei Scheler Wesensschau und metaphysische Intention so eindeutig und radikal voneinander scheiden, wie der Verfasser es glaubt? Die Schellersche Philosophie hat immerhin eine entscheidende Entwicklung erfahren, wobei es doch zumindest eine Frage ist, ob diese nur auf die metaphysische Einstellung geschoben werden kann und ohne Wirkung auf die Gesamtphilosophie Schellers blieb.
4. Der Kartesianismus, den Scheler überwinden will und den er nach Meinung des Verfassers auch als erster wirklich und gültig durch seine Wesensphänomenologie überwunden hat, ist eine metaphysische Konzeption. Ist die Überwindung aber dann nicht auch nur durch eine Metaphysik wiederum möglich, in die die Phänomenologie einmünden muß? Wie aber steht es um die metaphysische Konzeption Schellers? Scheler kann zwar in der „Stellung des Men-

schen im Kosmos“ sagen, daß das Leib-Seele-Problem seinen metaphysischen Rang verloren hat, weil Leib und Seele keinen ontischen Gegensatz bilden. Aber taucht nicht zugleich ein neuer und vielleicht noch folgenreicherer Dualismus auf, der nämlich zwischen Geist und Leben?

Die aufgezählten Fragen, das soll betont werden, stellen keineswegs den Wert der Monographie grundsätzlich in Frage, sondern sollen nur einige Hinweise dafür sein, daß sowohl das Ergebnis als auch die Darstellung im einzelnen kritisch zu lesen sind, zumindest kritischer, als sich der Verfasser selbst gibt.

Zum Schluß sei noch hingewiesen auf den Beitrag des Verfassers: „Zur philosophischen Erhellung des menschlichen Miteinanderseins“ (in: Ekklesia, Festschrift für Bischof Dr. Matthias Wehr, dargebracht von der Theologischen Fakultät Trier, Paulinus-Verlag Trier 1962, S. 309–320). Das Thema, das der Verfasser hier behandelt, ist viel spezieller, als der Titel es angibt. Es geht nämlich um die Frage der Wahrnehmung des fremden Innenlebens. Nachdem die Bedeutung dieser Frage aufgewiesen ist sowie die unbefriedigende Behandlung, die jene in der französischen Existenzphilosophie erfährt, wird der Schelersche Beitrag zu diesem Problem dargestellt. Der Mitmensch erscheint immer in einer ursprünglichen Wahrnehmungsganzheit („Leib im eigentlichen Sinn“), aufgrund deren wir ihn nach seinem innerlichen Sein ebenso unmittelbar wahrnehmen wie nach seinem körperlichen Äußeren. Von hier aus erfolgt dann ein theologischer Ausblick auf das Miteinandersein der verklärten Glieder des mystischen Leibes Christi mit dem verklärten Haupt und den anderen verklärten Gliedern. Abgesehen von diesem theologischen Ausblick enthält der Beitrag gegenüber den oben genannten Veröffentlichungen nichts Neues.

Albert Eßer (Köln)

Hans Michael Baumgartner, *Die Unbedingtheit des Sittlichen, Eine Auseinandersetzung mit Nicolai Hartmann*, Kösel-Verlag, München 1962, 214 Seiten, Ln. DM 16,80.

Hartmanns „Ethik“ gilt heute durchweg als die Ernte aus den wertphilosophischen Bemühungen, die Ende des vorigen Jahrhunderts begannen und von Scheler phänomenologisch im genialen Konvolut seiner Wertethik emporgeführt wurden. Hartmann hat ergänzt, geglättet, systematisiert, etwaige Lücken und Widersprüche sowohl thematisch gemacht wie mit dem erforderlichen spekulativen Kitt zu verwinden gesucht. Selbst der Bundesgerichtshof hat sich in der Begründung einzelner Beschlüsse an Hartmanns Ethik orientiert (vgl. W. Weisedel, *Recht und Ethik*, in: *Wirklichkeit und Wirklichkeiten*. Berlin 1960).

Baumgartner fragt nun, ob dieser Ruhm begründet ist. Er hält sich nicht bei einzelnen Akt- und Wertdeskriptionen auf; deren Vorzüglichkeit gesteht er zu (S. 190). Er fragt nach dem Ganzen: ist Ethik hier begründet? Wenn nicht, ist es beiläufiges Unvermögen oder notwendig von Hartmanns Voraussetzungen her? Die kritische Auseinandersetzung vollzieht sich in drei Gängen: 1. immanent kritisierend, 2. transzendent kritisierend, 3. mit dem Nachweis der Angemessenheit der Kritik wird das notwendige Scheitern von Hartmanns „Ethik“ aus dessen systematischem Ansatz dargelegt. Damit ist das Ergebnis verraten: Baumgartner verurteilt den Ruhm des „grundlegenden und hervorragend wichtigen Werkes“ (Bochenski) als zu Unrecht bestehend.

Sehen wir näher zu: die *immanente Kritik* erstreckt sich über zwei Abschnitte, die dem „Ort der Unbedingtheit im ethischen Bereich bei Nicolai Hartmann“ (I) und der „Gegebenheit“ dieser Unbedingtheit (II) gewidmet sind. Jeder Abschnitt gliedert sich in A) Darstellung, B) Analyse und Kritik; dabei sind A und B je dreigeteilt (B: 1. Analyse, 2. Widersprüchliches, 3. Unzureichendes). Der Klarheit des Aufbaus, der Verfasser schwelgt in Trichotomien, entspricht die Sauberkeit der Darlegung und Argumentation in diesen Abschnitten.

I.: Die Unbedingtheit des Tunsollens wird über die Unbedingtheit von aktuellem und – weiter zurück – idealem Seinsollen auf die sittlichen Werte als Letztgrund zurückgeführt; diese erweisen sich als letztlich „zufällig“ innerhalb eines Ideales und Reales kraftlos enthaltenden, ebenfalls „absolut-zufälligen“ Seins. Es enthüllt sich so der „Ort der Unbedingtheit als der absolute Zufall eines umgreifenden Seins“ (S. 58). Gerügt wird nun, daß Hartmann

versäumt zu zeigen, wie aus jenem umgreifenden Sein sich die spezielleren Unbedingtheiten herleiten. Die „De-facto-Einheit unvereinbarer Seinsbereiche“ scheint ferner ein Denkfragment, das vorschnell sich auf der vorgeblichen ontologischen Disparatheit ausruht. Den Haupttadel erhält die Ansetzung der modalen Verfassung der Werte und also auch der Unbedingtheit als Faktizität, (Baumgartner:), „Zufälligkeit“. Diese letztere Gleichsetzung scheint uns zu formalistisch, und die daraus abgeleitete Kritik kann nicht vergessen machen, daß als Letztes immer ein „nun-einmal-da“ hingenommen werden muß (vgl. dazu Guzzoni, Ontologische Differenz und Nichts. In: Heidegger-Festschrift 1959). Die Unbedingtheit selbst wieder unter die Alternative „bedingt – unbedingt“ stellen, ist so sinnvoll wie etwa die Frage: wieviel Pfund wiegt die Kategorie der Quantität?

Der II. Abschnitt untersucht, wie Hartmann die Unbedingtheit im realen Subjekt *gegeben* sein läßt. Wie steht der Wert zu seiner Erfassung, zu seiner Verwirklichung im Realen, zur Person? Hier wird klar: das Wertgefühl – (theoretische) Wahrnehmung der Werte – ist von den Werten determiniert; daß es damit, wie Baumgartner meint, schon „unfrei“ wäre, beruht auf einer fälschlichen Univozierung dieses Begriffs (S. 129 o.) (ist das Auge „unfrei“, wenn es eine rote Mütze rot sieht?); zuzustimmen jedoch ist dem Verfasser, wenn er jene „Determination“ als völlig ungenügend bestimmt ablehnt. Mehr als das Wertnehmen wird das *Wollen* in Hartmanns System zu einem sekundären Geschäft. Es ist als inferiores Element in die Zwecksetzung eingelassen und tritt nicht einmal zu seiner eigenen Werthaftigkeit in Beziehung. Die Widersprüche, die sich für die Fragen der Selektion und Verantwortung ergeben, werden sehr einsichtig auf die unzureichende Hartmannsche Fassung „des Wollens als Wirkwollen“ (S. 134) zurückgeführt. Für das Verhältnis *Person*–Wertreich ergibt sich dasselbe wie für die Bereiche Idealität–Realität: „zwei Unbedingte: die idealen Werte und die reale Person“ stehen unverbunden gegenüber; es zeigt sich in der konsequenten Analyse Baumgartners, daß so „für die Selbstbestimmung (= Personhaftigkeit) nur noch die leere Form der Freiheit“ übrig und „jede positive Determinante ... ein Rätsel“ bleibt (S. 136).

So weit die „immanente Kritik“. Sie führte zum Aufweis von Widersprüchen und Unzulänglichkeiten in Hartmanns ethischem System. Hat es nun zunächst den Anschein, als sei diese mit der Verve des formalistisch Versierten durchgeführte Destruktion vielleicht zu vorschnell, indem sie 1. aus allen Werken Hartmanns eine Art axiomatisches System „Unbedingtheit“ bastelt, dem dann die Löcher nachgewiesen werden (wie elend schnitte bei solcher Betrachtung Kants Kritik der reinen Vernunft ab, wo ja kein Begriff fix bleibt, sondern im Fortdenken jedes neuen Absatzes sich wandelt!), 2. mit „Unzulänglichem“ der Hartmannschen Konzeption der „divergierenden Problemketten“ unbewußt selbst recht gibt: die beiden folgenden Abschnitte korrigieren diesen Anschein. Es setzt ein die „transzendente Kritik, welche, ausgehend von einem systematischen Entwurf der Ursprungsfrage, den Versuch unternimmt, von den wesentlichen Bestandteilen dieser Frage aus zu beurteilen, ob Hartmann nicht nur zufällig, sondern von seiner Position aus notwendig die eigentliche Dimension und die Lösung der Ursprungsfrage (bezüglich des Unbedingten) verfehlt hat“. (S. 152). Jener Entwurf gelingt nun im Formalen – notwendige Bedingungen dafür, daß Unbedingtheit sein kann – (S. 154 f.); im Materialen bleibt er unentfaltet (in voller Absicht des Verfassers – vgl. S. 157 Anm.). Das Skizzenhafte muß gesehen werden, da sonst die Geschwindigkeit, mit welcher plötzlich der „Sinn-Grund der Unbedingtheit“, das „absolute Gutsein“ = „Gott“ (und zwar „personal und vollkommen“) ist, verwirrt. Indes ist diese These schön, außerdem – schon wegen ihres Alters – wenig dagegen zu sagen. Sinn-Grund der Unbedingtheit = Gott: hier ist das Maß, an dem gemessen „Hartmanns Versuch bezüglich des Ursprungs als gänzlich unzureichend befunden werden“ muß (S. 157). Eingeschlossen in diesen ersten Gang der transzendenten Kritik (III. Abschnitt) ist eine vorzügliche Analyse und Kritik der tragenden Begriffe „Grund“ und „Sinn“ bei Hartmann.

Der IV. Abschnitt („Zusammenfassung der Kritik in der Perspektive der Problemfrage“) klärt zunächst den Ausdruck „Horizont der Kritik“. Knapp wird das Wesensverhältnis von Prinzipien eines Sachproblems und Prinzipien einer Kritik an fremder Behandlung dieses Problems zunächst allgemein entfaltet und dann auf die Unbedingtheit des Sittlichen spezialisiert; Ergebnis: Unbedingtheit muß – das ist die identische Bedingung der primären Erörterung wie der folgenden Kritik – *unwidersprüchlich als Unbedingtheit im Wissen* auftreten.

Die materiale *Ortung* und Bestimmung der *Weise* von Unbedingtheit folgt. Es ergibt sich: Unbedingtheit ist weder im Wert, noch in der Person, sie ist dazwischen; ja, sie *ist* das Dazwischen als Geschehen des gegenseitigen „Anspruchs“ von Wert und Person. Dieser Anspruch erhält seine Rechtfertigung aus dem „absoluten Gutsein“, welches im Sichereignen Wert und Person enthält und einander zueignet. Das Gutsein, auf welches Wert und personale Freiheit zurückweisen, ist das (personale) Absolute. Soweit der Verfasser (S. 180 f.). Nach Meinung des Rezensenten ist dieser Aufriß, wie er – skizzenhaft wohlgemerkt – hier vorliegt, Begriffsdichtung. Sie sieht wie ein Negativ des abgelehnten Hartmannschen Aufrisses aus, von dem her Hartmann rückläufig jetzt leicht abgesetzt werden kann: Hartmanns Konzeption a führt zu den Ungereimtheiten b; was wir brauchen, ist non-b, also setzen wir wie bei einer geometrischen Hilfskonstruktion ein notwendig non-b ergebendes a. Diese Deduktionen verlaufen – für den Rezensenten – zu rasch und zu glatt, sie scheinen ihm „abstrakt“; das ist ein formaler Einwand; materialiter achtet er – wie bei der ersten Hinführung zum „absoluten Gutsein“ schon bemerkt – Schönheit und (platonisch-augustinische) Ehrwürdigkeit des Dargelegten.

Wichtiger jedoch als der eigene Entwurf Baumgartners ist gemäß dem Anliegen des Buches die *fundamentale* Kritik. Sie führt das Bild der steril einander gegenüber stehenden Welten der Idealität und Realität, Wert und Wertbewußtsein, Sollen und Wollen auf einen „gleichsam apriorischen Grundzug des Hartmannschen Denkens“ (S. 186) als maßgebenden Grund zurück und bestimmt diesen als den „Objektivismus“, der in unreflektierter *intentio recta* Sein und Erkennen, Sache und Geist als ursprünglich Getrennte ansetzt. *Wie* hieraus weder Sittlichkeit noch ihre Selbstreflexion als Ethik begründet werden können, legt der Schluß von Baumgartners Buch dar. Der Ruhm von Hartmanns Wertethik ist verbindlich suspekt gemacht.

Hans-Wolf Jäger (München)

Hans-Eduard Hengstenberg, *Freiheit und Seinsordnung*, W.-Kohlhammer-Verlag, Stuttgart 1961, 320 Seiten, Engl. brosch. DM 24,—.

Der Zusammenhang von Freiheit und Notwendigkeit bildet den Gesichtspunkt, unter dem hier „Gesammelte Aufsätze und Vorträge zur allgemeinen und speziellen Ontologie“ (Untertitel) zusammengestellt wurden, Abhandlungen, die teilweise bereits in Fachzeitschriften erschienen, teilweise Ausarbeitungen von Referaten sind. Es handelt sich, trotz einiger Überschneidungen, jeweils um sehr gedrängte Ausführungen von oft thetischem Charakter. Der Verf. sah sich so – zumal bei der Fülle der angerührten Probleme – veranlaßt, an zahlreichen Stellen auf seine früheren Werke zu verweisen, in denen er eingehendere und breiter angelegte Begründungen seiner Ansichten geben konnte. Deshalb – und weil der vorliegende Band als Abriß der Philosophie des Verf. sich dazu eignet, den Interessierten auf die umfangreicheren Veröffentlichungen Hengstenbergs hinzuführen – seien die wichtigsten früheren Werke auch hier genannt: Das Band zwischen Gott und Schöpfung (1940, <sup>2</sup>1948), Der Mensch auf dem Wege (1947, <sup>2</sup>1948), Grundlegung zu einer Metaphysik der Gesellschaft (1949), Autonomismus und Transzendenzphilosophie (1950), Der Leib und die Letzten Dinge (1955), Philosophische Anthropologie (1957, <sup>2</sup>1960), Sein und Ursprünglichkeit (1958, <sup>2</sup>1959).

Der erste Teil der gesammelten Abhandlungen widmet sich zunächst der Frage nach dem gegenseitigen Verhältnis von Philosophie und Naturwissenschaft. Hengstenberg geht also nicht so vor, daß er primär das naturwissenschaftliche Denken als solches (etwa als eine bestimmte theoretische Verhaltensweise des Menschen zum Seienden) selbst zum Problem einer philosophischen Reflexion machte, im Hinblick auf seine Wesensmöglichkeit und seine wirkliche Bedeutung für das Denken überhaupt (und damit für die Gegenwart des Seienden im Ganzen). Er geht vielmehr davon aus, daß beide, Philosophie und Naturwissenschaft, voneinander unterschiedene Aussagen über dasselbe machen, unterschieden durch die differenten Formalobjekte, geeint durch das identische Materialobjekt. Deshalb bleiben beide,

Philosophie und Naturwissenschaft, aufeinander – wenn auch in einer *relatio non mutua* – verwiesen, in reziproker Abhängigkeit (15). Denn die Naturwissenschaft legt sich notwendig axiomatische Entwürfe zugrunde, die sie selbst nicht auf naturwissenschaftliche Weise erhellen kann, weil sie in Wahrheit ontologische Sachverhalte darstellen und also in die Zuständigkeit philosophischen Denkens gehören. Von der Philosophie im Stich gelassen, wird die Naturwissenschaft nur dazu verführt, pseudophilosophische Surrogate zu bilden. Aufgabe der Philosophie ist es, die naturwissenschaftlichen Hypothesen und Theorien auf ihre ontologische Tragweite hin zu bestimmen. (Das macht Hengstenberg u. a. klar am Beispiel der Relativitätstheorie, deren intendierte Relativität er als bloße Messungsrelativität, als nur subjektive Relativität räumlicher und zeitlicher Aussagen zu erweisen sucht (21), ein Versuch, der freilich nur solange überzeugt, als man unproblematisch den Gegensatz Subjekt–Objekt voraussetzt.) Darüber hinaus ist die Naturwissenschaft auf die Philosophie insofern verwiesen, als sich ihre Ermittlungen erst durch Einschluß (Einschluß?) der philosophisch-ontologischen Aussagen zu einer Gegenständigkeit runden, die als konkretes Seiendes im Wechsel seiner Erscheinungen identifiziert und kategorial eingeordnet werden kann. Damit verbunden ist eine Auseinandersetzung mit der Tendenz in der Naturwissenschaft, den Kausalitäts- und Substanzbegriff überhaupt zu eliminieren. Umgekehrt ist die Philosophie von der Naturwissenschaft abhängig, die für die philosophischen Aussagen eine Korrektur bilden, sie nämlich gegebenenfalls verwerfen kann und muß. (Für Hengstenberg ist es z. B. klar, daß die philosophische Konzeption einer *prima materia* als reiner Potenz den naturwissenschaftlichen Tatsachen widerspricht (28).) Aber die Naturwissenschaft kann auch die philosophischen Aussagen, wenn nicht positiv beweisen, so doch bestätigen, insofern, als die Aussagen beider sich widerspruchslös miteinander vereinigen lassen. So ist eine gegenseitige Kontrolle und Ergänzung gefordert, weil jene Seiten, die dem Formalobjekt der Naturwissenschaft, und jene, die dem der Philosophie entsprechen, nur das eine und ungeteilte Materialobjekt ausmachen (24).

Ein etwas ausführlicheres Exempel einer solchen auf die naturwissenschaftlichen Ermittlungen rücksichtnehmenden philosophischen Untersuchung bietet der Abschnitt über die Relation der Ursprungsrelationen. Hier ist das Hauptanliegen u. a. das, zu zeigen, daß die Kategorie der Kausalität – die im modernen Denken, besonders im naturwissenschaftlichen, zunächst eine Alleinwertung erfuhr – überhaupt nicht zureichend, d. h. wirklichkeitsgemäß, entfaltet werden kann, wenn nicht andere unableitbare Ursprungsbeziehungen mitgedacht werden: die Begründungsrelation und die Mitteilungrelation. Die physikalische Zustandsänderung eines Seienden B z. B. wird zwar angestoßen durch den kausalen Einfluß von A, ist aber so, wie sie dann erfolgt, nicht aus der kausalen Relation A–B zu erklären, sondern nur aus dem Begründungszusammenhang aller Bestimmungen von B als Einheit und Ganzheit, d. h. aus dessen Gesamtkonstitution. Kausalrelation und Begründungsrelation können ihrerseits wieder *conditio* für die Ausdrucks- (als Sonderform der Mitteilungs-) relation sein (z. B. im Wortleib für den Ausdruck des sprachlichen Sinnes). Entscheidend ist jedoch dies: weil eine Ursache A nur eine solche ist, insofern sie auf B wirkt, und zwar so wirkt, wie es die konstitutiven Zusammenhänge in B mitbestimmen, deshalb ist es also möglich, durch die nichtkausalen höheren Ursprungsbeziehungen der Begründung und der Mitteilung ein B „entitativ so zu beeinflussen, daß andere A ihm gegenüber entspringen und andere Zustandsfolgenreihen beginnen, als ohne die höhere Determination geschehen wären“ (78). Ohne daß also der äußere Notwendigkeitszusammenhang, die Kausalrelation, angetastet wird, ist so über die transkusalen anderen Ursprungsrelationen und ihren bestimmenden Einfluß eine Möglichkeit für das Verständnis von Freiheit (zunächst als Seinsfreiheit, als Verfügungkönnen über Notwendigkeiten) gegeben.

Was bereits in diesem Abschnitt von Hengstenberg betont wurde, daß die Kausalrelation (und erst recht jede andere Ursprungsbeziehung) überzeitlich ist, daß es also überzeitliches Sein gibt, wenn auch das von ihm bestimmte faktische Geschehen selbst zeitlich verläuft, wird im 2. Teil des Bandes (Grundlagen der allgemeinen Ontologie) eigens besprochen. Vor allem in einer „Sein und Zeit“ betitelten Auseinandersetzung mit Heidegger. Nun wird man zugeben, daß die Art, wie Heidegger den Ewigkeitsgedanken, den Begriff des *nunc stans* christlicher Philosophie und christlicher Theologie vornimmt (und verwirft), problematisch

ist. Man wird andererseits Hengstenberg folgen können etwa darin, wie er die aristotelisch-thomastische Lehre von der entelechialen Bewegung (*actio immanens* als „überzeitliches“, wir würden besser sagen: vorzeitliches Geschehen) für seine ontologischen Analysen fruchtbar macht. Nicht zustimmen aber wird man können, wie Hengstenberg den Heideggerschen Seinsgedanken entwickelt, um mit ihm seinen eigenen (*relational-konstitutiven*) in Konkurrenz zu setzen und ihn so abzuweisen. Um nur einiges zu nennen: er meint sagen zu müssen, daß Heideggers Seinsdenken, weil es in völlig ungreifbarer Unbestimmtheit bleibe, das Seiende entleere und entmache. „Was nützt aber alles Andenken an Sein, wenn dabei die Seienden zu Bruch gehen?! Und mit der Destruktion des Seienden wird auch das Sein getroffen“ (106). Wenn man den Heideggerschen „Ding“-Aufsatz gelesen hat, wird man jedenfalls zögern, eine so entschiedene Behauptung aufzustellen. Falsch ist es, den Begriff der Zeit als bloßer Jetztfolge (117 ff.) als *den* Heideggerschen Zeitbegriff auszugeben. Das ist vielmehr der von Heidegger so genannte vulgäre Zeitbegriff, der bereits eine Verdeckung und Nivellierung der vollen Wesensstruktur der Weltzeit vollzieht (S. u. Z. §§ 81). Aber lassen wir es bei diesen wenigen von vielen möglichen Beispielen bewenden.

Am gelungensten scheinen uns die folgenden Abschnitte über die Phänomenologie des Sinnes und über die ontologische Konstitution. Hier kommt das auf klare Differenzierung zielende Denken des Verfassers zu vollem Zuge. Man wird diese Ausführungen, die auch eine kurze Auseinandersetzung mit zeitgenössischen Konstitutionslehren beinhalten, auf jeden Fall mit Gewinn lesen. Der 3. Teil, nach der vorhergehenden „Allgemeinen Ontologie“ (als Konstitutionslehre) und auf sie aufbauend, bietet eine (spezielle) „ontologische Interpretation des Menschen“. Der erste Aufsatz entwickelt die These, daß die Gemeinschaft (von Hengstenberg im Anschluß an Tönnies der Gesellschaft gegenübergestellt) ein Seiendes ist, das sich vom Sein der personalen Glieder unterscheidet (nicht scheidet), in dem es unter Wirkung einer *forma unitiva* und Konstituierung eines Gemeinbesitzes an der Substantialität und Personalität der Glieder partizipiert, ohne jemals Substanz und Person zu werden (206). Gemeinschaft ist gekennzeichnet durch geistig-seelischen Gemeinbesitz, der aber nicht in Hälften auf die Partner aufteilbar ist, vielmehr einen Träger – eben die Gemeinschaft – mit spezifischem Sein voraussetzt. Er hat ein gewisses Insichsein (Konstanz gegenüber dem Wandel der Glieder), dennoch gehen die Glieder nicht darin auf, nur in der Dienstfunktion an der Gemeinschaft zu stehen. Die folgende größere Abhandlung bietet, auf phänomenologischer Grundlage, eine „Ontologie der Person“. Der Mensch ist dreier (und nur dreier) Grundhaltungen fähig: der sachlichen, utilitären und der unsachlichen. Sachlichkeit darf hier nicht von W. Sterns Unterscheidung „Person und Sache“ her verstanden werden, sondern von der Bedeutung der „res“ der traditionellen Transzendentalienlehre her. Sachlichkeit ist totale Seinsanerkennung, jene Haltung, die sich dem Seienden um dessen willen zuwendet (216), Unsachlichkeit die Empörung und Verweigerung gegenüber dem Anspruch des Seienden (219); das utilitäre Verhalten ist „dem Menschen bis zu einem gewissen Grade biologisch notwendig“. Es zeigt sich aber, daß alles utilitäre Verhalten bereits immer überformt und einbehalten ist von einem sachlichen oder unsachlichen Verhalten. Der Entschluß, nur und ausschließlich utilitär zu handeln, impliziert selbst eine Vorentscheidung zur Unsachlichkeit, oder genauer: eine Verweigerung gegenüber der Forderung zur Sachlichkeit. Allem faktisch-einzelnem Tun und Lassen geht so eine grundsätzliche Vorentscheidung voraus, die eine Entscheidung der Freiheit ist. Sie geht ihrem Wesen (nicht in der zeitlichen Ordnung) aller Motivierung vorher, weil sie erst den Raum vorzeichnet, in dem Motive als solche entstehen und motivieren können. Sie ist „grundlos“. Mit ihrer Setzung als eines absoluten Anfangs entsteht ein schöpferisches *Novum*, das, wenn auch keinen „Grund“, keine „Ursache“, so doch einen „Urheber“, die Person, voraussetzt. Nach einem Abriss seiner Ontologie der Person (als einer aus und in den konstitutiven Prinzipien Geist, Leben [mit Leib und Ich] und Personalität begründeten Ganzheit) führt der Gedankengang wieder zur Freiheitsproblematik zurück. Von der Entscheidungsfreiheit ist die Seinsfreiheit zu unterscheiden. Aus der Entscheidung für die Sachlichkeit folgt notwendig die sachliche Haltung als erstes schöpferisch gesetztes Sein (entsprechend bei der Unsachlichkeit die unsachliche Haltung). Die Entscheidungsfreiheit steht unter dem Gesetz des „Entweder-Oder“. Die Seinsfreiheit aber – das Sichgleichbleiben eines Seinsbestandes (der Gesamthaltung) in ver-

schiedenen Notwendigkeiten (Motivationen, Zielsetzungen, Mittelwahl je in der Situation) und Beitragen zu eben diesen Notwendigkeiten – steht unter dem Gesetz des „Sowohl-als-auch“. Bereits in der Vorentscheidung also, sofern mit ihr notwendig die sachliche oder unsachliche Haltung, ein Seinsbestand, folgt, ist also Notwendigkeit sichtbar, erst recht in der durch sie eröffneten Seinsfreiheit. Freiheit als schöpferische Hervorbringung von Sein ist „Vernotwendigung“. Das Notwendige aber ist das *eigentlich* Seiende (300). Wenn man bedenkt, daß alles Verhalten Verhalten zum Seienden ist und dieses Verhalten eine Mehrheit von Relationen fordert bzw. zuläßt, dann erweist sich Freiheit zuletzt als „Freiheit zum Setzen einer schöpferischen Relation; und der freie Vollzug ist das Setzen dieser Relation selbst, innerhalb deren notwendiges Neues entsteht“ (306). Der somit sichtbar werdende Zusammenhang von Freiheit und Seinsordnung spiegelt sich darin, daß eine Metaphysik der Freiheit zur Metaphysik der Relationen führt.

Indessen kommt es hier auf den Sinn von Metaphysik an, damit auf die im Begriff des „Seins“ sich objektivierende Intention. Sein im Sinn Hengstenbergs ist nicht „universal“ oder gar das Universalste. Sein ist immer entweder real oder ideal. Als reales ist es „von Haus aus natura prius in sich individuiert“, nämlich als konstituiertes Seiendes. Als ideales Sein (= Seiendes) ist es einer Individuation weder fähig noch bedürftig. „In keinem Falle gibt es ein Sein, das natura prius ‚allgemein‘ wäre und dann noch natura posterius durch ‚Einschränkungen‘ individuiert werden müßte oder könnte“ (203). Der Seinsbegriff ist universal, nicht das Sein selbst. Wer das Sein als selbst Universales, als „Urgrundsein“ behauptet, zerstöre den konstitutiven Seinsbegriff und damit die ontologische Konstitution (201). Hengstenbergs Metaphysik will die Gegenposition sowohl zum Nominalismus wie zum „ontologischen Universalismus“ einnehmen. Der Sog des ontologischen Universalismus, der sich so „seinsfromm“ gebärde, in Wirklichkeit schwärmerisch sei und die Ontologie zerstöre, erkläre auch die Anfälligkeit zeitgenössischer christlicher Philosophen für das „Sein“ Heideggers (204). Von der großen Tradition des metaphysischen Denkens her dagegen (auch und gerade dann, wenn man sie nicht, wie Hengstenberg es weithin tut – wobei er u. a. vor allem die franziskanische Philosophie des Mittelalters, besonders Duns Scotus, ausnimmt (32) – als ontologischen Universalismus und Seinsmystizismus versteht oder mißversteht), wird man die Metaphysik Hengstenbergs, seine „Ontologie des Einzelseienden“, wie er sie selbst nennt, eher als phänomenologisch fundierte Kategorienanalyse bezeichnen, in der Nachbarschaft Nicolai Hartmanns. Wenn man diese metaphysische Position Hengstenbergs klar vor Augen hat, ist beim Lesen des Bandes seine ablehnende Auseinandersetzung mit dem aristotelisch-thomasischen materia-prima-Begriff, mit der Akt-Potenzlehre, mit der spekulativen Dialektik und manchem anderen von vornherein leichter verstehbar und mitdenkbar.

*Alois Halder (München)*

*Gottlieb Söhngen, Grundfragen einer Rechts-theologie. Verlag Anton Pustet, München 1962, Ln. DM 10,80, Br. 7,80, 168 Seiten.*

Am 21. Mai 1962 konnte Gottlieb Söhngen seinen 70. Geburtstag feiern. Als Gabe für den Jubilar faßte Erich Lamprey vier selbständige Arbeiten von ihm unter dem Titel „Grundfragen einer Rechts-theologie“ zusammen. Man könnte sich fragen, weshalb sich ein philosophisches Jahrbuch veranlaßt sieht, die Grenzen seiner Kompetenz zu überschreiten und sich mit einem theologischen Werk zu beschäftigen, wenn nicht gerade der Name des Autors und dessen Lebenswerk fast zum Inbegriff derjenigen Problematik geworden wäre, die mit den Titeln „Fundamentaltheologie“ und „Philosophie und Theologie“ angezeigt wird. Für ihn sind diese Fragebereiche keine „bloße“ Wissenschaftstheorie, sondern sie intendieren bei ihm jene „Ursprungsdimension“, in der Fundamentalontologie und Fundamentaltheologie letztlich verwurzelt sind und aus der heraus jede Philosophie und Theologie Gestalt und Gepräge erhält. Dennoch ist Söhngen nie der Gefahr einer Vermengung philosophischen und theologischen Denkens erlegen, wie Ratzinger und Fries in der Einführung der Festschrift „Einsicht und Glaube“ (1962) betonen; Söhngen habe aber geholfen, „das Erbe Kants und

Hegels sowie die Ergebnisse phänomenologischen Denkens, insbesondere das Werk Nicolai Hartmanns, kritisch in katholisches Denken einzubeziehen“ und dieses „aus dem Gitter einer bloß restaurativen Neuscholastik“ herauszuführen.

Wie sehr Söhngens Denken um die Besinnung auf das Fundamentale kreist, zeigen schon die Themen seiner Dissertationen, die philosophische „Über analytische und synthetische Urteile“ (1915) und die theologische „Sein und Gegenstand. Das scholastische Axiom: *ens et verum convertuntur* als Fundament metaphysischer und theologischer Spekulation“ (1930). Bedenkt man, daß Söhngen in der Diskussion um „*analogia entis*“ und „*analogia fidei*“ zum eigentlichen katholischen Gesprächspartner Karl Barths geworden ist, und in „Gesetz und Evangelium. Ihre analoge Einheit, theologisch, philosophisch, staatsbürgerlich“ (1957) die Konzeption einer „*analogia legis*“ entfaltet hat, so wird klar, daß die rechtstheologische Problematik gleichermaßen in kontroverstheologischer, fundamentaltheologischer und fundamentalontologischer Hinsicht das Zentrum seines Denkens berührt. Seine Beschäftigung mit der Problematik des Rechts entspringt so nicht nur seiner „Liebe zum Logischen“ und zu den Werken Radbruchs (Lampey S. 7), wenn diese Momente auch in ihrer Bedeutung für die konkrete Gestalt seiner rechtstheologischen Untersuchungen nicht unterschätzt werden dürfen.

Die großen Erwartungen, mit denen etwa ein Jurist diese „Grundfragen einer Rechts-theologie“ aufschlägt, könnten jedoch leicht enttäuscht werden. Sucht man in ihm nämlich eine Antwort auf die drängenden Fragen unserer Zeit, die um das Naturrechtsproblem kreisen, nach legitimierendem Grund und kritischem Richtmaß oder materialen Weisungen für unsere Rechts-, Staats- und Wirtschaftsordnung, so vergißt man, daß der Autor auch in diesem Bereich als Vertreter der Disziplin der Fundamentaltheologie spricht, die er mit seinem ganzen Lebenswerk bereichert und mit zu neuem Glanz und Ansehen geführt hat. „Grundfragen“ in dem Titel des Werkes bedeutet also nicht Hauptprobleme einer ausgearbeiteten Theologie des Rechts, sondern es handelt sich um die Fragen nach dem Grund der Rechtstheologie, um die Fragen einer theologischen Prinzipienlehre des Rechts.

In der ersten Untersuchung des Bandes geht es Söhngen darum, einen „allgemeinsten Begriff“ von Rechtstheologie zu erarbeiten; sie trägt den Titel „Gerechtigkeit und Wahrheit“. In Analogie zur Logik, die als formale Logik sich auf die bloße Richtigkeit unserer Urteile beziehe, während die materiale Wahrheit unseres Denkens in einer metalogischen Relation wurzle, unterscheidet Söhngen die formale, immanent juristische Richtigkeit, um die es der Rechtswissenschaft gehe, während wir es bei der Wahrheit und Gerechtigkeit des Rechts mit einer metajuristischen Region des Rechts zu tun hätten. Rechtsphilosophie und Rechtstheologie seien dann der wissenschaftstheoretische Ort von Wahrheit und Gerechtigkeit des Rechts; dies sei aber nicht so, daß der rechtsphilosophische Bereich wie ein höheres Stockwerk über dem rechtswissenschaftlichen liege, und der rechtstheologische als Frage nach der göttlichen Gerechtigkeit und nach dem Recht einer Religionsgemeinschaft noch als höheres Stockwerk darüber gelagert sei. Vielmehr lägen die drei Bereiche „übereinander und zugleich ineinander: Der obere Bereich übergreift den unteren, so daß er ihn zuinnerst durchgreift“ (S. 20). Söhngen verwahrt sich ausdrücklich dagegen, daß seine Unterscheidung von juristischer und metajuristischer Region eine positivistische sei; man dürfe das innere ontologische Band zwischen beiden Regionen nicht aus den Augen verlieren. Das Verhältnis von Rechtsrichtigkeit und Rechtsgerechtigkeit gelte auch für das Verhältnis von Naturrecht und positivem Recht: „Das Gesetzesrecht hat im Naturrecht seine ihm wesentliche transzendente Norm seiner Wahrheit und Wirklichkeit. Und das Naturrecht gewinnt im Gesetzesrecht die äußere Form seiner Bestimmtheit und Mächtigkeit ... Das Naturrecht ist dem Gesetzesrecht nicht nur über- und vorgelagert, sondern auch eingelagert“ (S. 24).

Den so gewonnenen allgemeinsten Begriff von Rechtstheologie versucht Söhngen dann an den geschichtlichen Gestalten des antiken und altägyptischen Rechtsdenkens und an der Theologie Anselms von Canterbury zu veranschaulichen, wobei er zugleich deren geistige Grundstruktur herausarbeiten will. Wenn er hierbei „Wesensretheit“ und „Wesenseinsicht“ als Grundrelation griechischen Rechtsdenkens bezeichnet, so betont er eindringlich, daß es im antiken Denken keine formale Abgrenzung zwischen Philosophie und Theologie geben könne, denn auch der Anspruch des griechischen Philosophen gehe auf „den ganzen, un-

geteilten Bereich des Seins und der Wahrheit“ (S. 38). In der altägyptischen Rechtsmythologie findet Söhngen den zentralen Begriff „Maat“, der sowohl Wahrheit als auch Gerechtigkeit in einem bedeutet. Während sich diese Rechtsmythologie in einem eigenartigen Gedankens „religiöser Rechtssicherheit“ (Sicherung des Toten als Absicherung vor den Ansprüchen von Recht und Gerechtigkeit) als ein Gegenstück entgegengesetzter Denkweise zu christlichem Rechtsdenken darstelle, sei dem Gedanken der „Maat“ formal die Konzeption Anselms ähnlich, bei dem der Schlüsselbegriff der *rectitudo* als Oberbegriff von Wahrheit und Gerechtigkeit erscheint.

Eindrucksvoll ist das Kapitel über Anselm von Canterbury, dessen „hochmeisterliche Logik der Methode“ (S. 55) ihm zu Recht den Ruhmestitel eines „Vaters der Scholastik“ eingetragen habe. Söhngen sieht in seiner Erlösungslehre eine Theologie des Rechts, eine Theologie, die alles auf Gottes überrechtliche Gerechtigkeit bezieht, aber durch den Weg der Analogie unseres Rechtsdenkens (S. 57). Abgesehen davon, daß in dieser Theologie Anselm „ein Kronjuwel germanischen Rechtsdenkens“, den Begriff der Ehre, zu einer „Neufassung“ des überkommenen Sündenbegriffes im Sinne einer Vergeistigung und Verpersönlichung herangezogen hat (S. 52), habe er in seiner Satisfaktionstheorie in Konsequenz seiner strengen Logik theologischer Begriffsbildung und Beweisführung aus innerer Notwendigkeit die juristische Logik auf die höchste philosophisch-theologische Ebene transponiert.

Wie Söhngen im Verhältnis zur Rechtswissenschaft der Rechtsphilosophie und Rechtstheologie einen metajuristischen Bereich zuordnet, so versucht er in der zweiten Untersuchung, die Unterscheidung von logischer und metalogischer Region für die Grundlegung der Kanonistik fruchtbar zu machen: „Die Heilsgerechtigkeit als überrechtlicher Bereich im Aufbau des Kirchenrechts“. Er sieht im Aufbau des Kirchenrechts nämlich drei fundamentale Regionen: das Recht im juristischen Sinne (der juristische Bereich), die Kirche im dogmatischen Begriff (der metajuristische, eigentümlich kanonistische Bereich) und als dritten „metakanonistischen“ Bereich die Heilsgerechtigkeit selbst im Ereignis. Söhngen möchte diesen allerersten Entwurf als Absage an ein theologisches Spezialistentum und als Erweiterung des fundamentaltheologischen Gesichtskreises verstanden wissen. Seine Grundthese ist die Existenz eben dieses dritten, metakanonistischen Bereiches; Kirchenrecht (und Dogma) seien über sich hinaus auf einen Überbereich (die Heilswirklichkeit und Heilsgerechtigkeit selbst) innerlich und wesentlich bezogen (S. 70).

Das theologische Grundproblem der Herausstellung eines metakanonistischen und zugleich metadogmatischen „Überbereiches“ führt in sich schon zum Thema der dritten Arbeit des Bandes: „Gesetz und Evangelium“. Es handelt sich hierbei um den Text eines Referates auf einer ökumenischen Tagung in Heidelberg 1960. Hinsichtlich des Verhältnisses zu dem gleichnamigen Buch von 1957 und dem entsprechenden Artikel im Lexikon für Theologie und Kirche (2. Aufl., Bd. IV, Sp. 831 ff.) bemerkt Söhngen, daß dieses Referat stellenweise Selbstkorrektur sei; der Gebrauch der Analogie zwischen Gesetz und Evangelium könne und müsse beibehalten werden, aber „mit viel Unterscheidung in sehr differenzierter Redeweise“ (S. 163). Mit seinen Untersuchungen über das Verhältnis von Gesetz und Evangelium wie auch über *analogia entis* und *analogia fidei* hat Söhngen den bedeutenden Versuch unternommen, die von ihm konzipierte theologische Kategorialanalyse in den Dienst der Kontroverstheologie zu stellen.

Während er in „Gesetz und Evangelium“ (1957) die katholische Tradition und Lehre zu diesem reformatorischen Zentralthema in subtilen logischen Analysen augustinischer und thomasischer „*analogia legis*“ entfaltete, geht das Referat von 1960 von dem Text eines protestantischen Bekenntnisliedes aus und verdeutlicht an ihm vier Thesen über das spezifisch evangelisch-protestantische „Und“ in der Beziehung Gesetz und Evangelium. Der evangelischen These des „Nicht-auch“ (das Evangelium sei nicht auch Gesetz) gegenüber verweist Söhngen auf die Formulierung von Thomas „*nova lex evangelii*“ (S. theol. I/II, 106); die analoge Benennung des Evangeliums sei gerechtfertigt durch die Bezogenheit des Evangeliums auf das Gesetz als Angebot der Sündenvergebung und Heiligung, auf Gesetzesübertretung und Gesetzeserfüllung. Das Evangelium sei auf das Gesetz bezogen als „metanomische, übergesetzliche Aussage über das Gesetz“ (S. 100). Das richtige Verständnis der evangelischen These des „Nicht-ohne“ (Evangelium nicht ohne Gesetz) betrifft das zentrale

Kontroversthemata „sola fide“. Dies habe für die Reformatoren nie geheißen, daß der Glaube von den Werken „verlassen“ sei (S. 106): Das richtig verstandene sola fide meine aber auch Thomas, wenn er sagt, „das Neue Gesetz des Evangeliums rechtfertige, aber darunter etwas versteht, das gar nicht von der Art des Gesetzes ist, nämlich die Gnade selbst, und zwar als Gegenwart des Heiligen Geistes in unseren Herzen (S. theol. I/II, 106, 2)“. Die dritte These des „Auf-hin“ besagt, Gesetz und Evangelium seien aufeinander bezogen in analogia relationis. Bei der Erörterung der in dieser These liegenden Ablehnung katholischer analogia entis oder qualitatıs betont Söhngen, daß wir gerade auch bei den Kategorien der Qualität und Relation das Ineinandergreifen der Kategorien bei all ihrer Verschiedenheit gründlich bedenken müßten; katholischerseits müßten wir uns bemühen, die „Kategorie der Qualität relational aufzuschließen, uns so beweglich, lebendig, aktual zu machen verstehen“ (S. 110). Die evangelische These des „Zugleich“ von Gesetz und Evangelium könne die katholische Theologie veranlassen, begrifflich deutlicher zwischen „Christus Gesetzgeber“ und „Moses Gesetzgeber“ zu unterscheiden; Luthers Formel „simul iustus et peccator“ könne uns nahelegen zu bedenken, daß des Christen und der Kirche Geborgenheit im Evangelium und seiner Gnade immer zugleich bestehe mit der Verborgenheit des Evangeliums und seiner Gnade unter dem Gegensatz des Gesetzes, der Gesetzbücher, der Schwäche und Versüchlichkeit unseres Fleisches (S. 124).

Die abschließende Abhandlung des Bandes trägt den Titel „Sachlichkeit des Rechts und Recht der Persönlichkeit“. Sie will in einer rechtsphilosophischen Besinnung die These entfalten: „Die Sachlichkeit des Rechts ist Schutz für das Recht der Persönlichkeit. Recht schützt Persönlichkeit; und es ist am Recht gerade auch seine Sachlichkeit, die den Schutz der Persönlichkeit gewährleistet“. (S. 130). Das elementare Rechtsgut der Rechtssicherheit stehe und falle mit der Gesetzmäßigkeit und Sachlichkeit des Rechts. Söhngen unterläßt aber auch nicht, auf die Grenze der Rechtssicherheit hinzuweisen („Was nützt die Mauer der Rechtssicherheit, wenn nicht im Schutz dieser Mauer Gerechtigkeit und Sachlichkeit wohnen ...“ S. 157). Die rechtsphilosophische Argumentation wird abgeschlossen mit einem Ausblick auf den „rechtstheologischen Überbereich“, der darauf verweist, daß „auch die höchste Liebe, Gottes Liebe zu uns, ihre Gerechtigkeit und Sachlichkeit hat, wie umgekehrt Gottes Gerechtigkeit und Sachlichkeit ihre Liebe hat ... Das Kreuz Christi steht aufgerichtet als das Zeichen, daß Gottes Barmherzigkeit in Gottes Gerechtigkeit gründet ... Gottes Liebe ist höchst personaler Akt und dennoch oder eben deshalb Liebe und Gnade auf dem Grunde einer Gerechtigkeit, deren Sachlichkeit höchste Personalität und deren Personalität höchste Sachlichkeit ist“ (S. 158).

Wenn sich die Aufgabe eines Rezensenten nicht darauf beschränken soll, gewissermaßen das Inhaltsverzeichnis eines Werkes in lesbaren Text zu verwandeln, dann bringt ihn Söhngens Werk in arge Verlegenheit, müßte er doch zugleich Theologe, Philosoph und Jurist sein, um auch nur eine bescheidene Stellungnahme wagen zu dürfen, abgesehen davon, daß die Fülle der Probleme und Aspekte dieser Untersuchungen umfangreiche Erörterungen erfordern würden. In der Hoffnung, daß von berufener Seite eine fruchtbare Auseinandersetzung mit Söhngens Rechtstheologie in Gang kommen wird, kann doch nicht unerwähnt bleiben, daß mit ihr vielleicht ein entscheidender Schritt in der rechtstheologischen und rechtsphilosophischen Diskussion der Gegenwart getan worden ist: die Konzeption einer „Fundamentaltheologie des Rechts“.

Als Bausteine einer Fundamental-Rechts-Theologie lassen sich vielleicht am treffendsten Söhngens vier Untersuchungen charakterisieren. Nicht zufällig steht in ihrem Mittelpunkt die Untersuchung über Gesetz und Evangelium, ist doch in der rechtstheoretischen Diskussion nach 1945 die kontroverstheologische Problematik wohl am nachhaltigsten und fruchtbarsten erörtert worden. Vom wissenschaftstheoretischen Gesichtspunkt ist es nun aber gerade die Fundamentaltheologie, der die Klärung der entscheidenden Fragen zufällt. Mit dieser Feststellung bricht aber schon die eigenartige Verschlingung der formalen und materialen Problematik mit aller Schärfe hervor: Das sola-scriptura-Prinzip evangelischer Theologie erhebt schon dogmatischen Einspruch gegen die formale wissenschaftstheoretische Behauptung der Möglichkeit einer Fundamentaltheologie als solcher. Um so größer ist nun aber die Aufgabe der katholischen Theologie, die von Söhngen begonnene theologische

Kategorialanalyse so intensiv voranzutreiben, um in weitestgehendem Umfang Voraussetzungen und Möglichkeiten des ökumenischen Gespräches im Bereiche des Rechtes zu schaffen. Voraussetzungen und Möglichkeiten – sei hier betont, denn die rechtstheologische Aufgabe im ganzen ist durch die fundamentaltheologische Arbeit nur vorbereitet. Erst in Verbindung mit der notwendigen exegetischen Komponente der Rechtstheologie können dann die dogmatischen Grundlagen für das eigentliche kontroverstheologische Gespräch gelegt werden.

*Walter Heinemann (Freiburg i. Br.)*