

## BUCHBESPRECHUNGEN

*Bernhard Welte: Auf der Spur des Ewigen. Philosophische Abhandlungen über verschiedene Gegenstände der Religion und der Theologie. Herder-Verlag, Freiburg-Basel-Wien 1965, 470 S.*

In diesem Band legt B. Welte eine Sammlung von Vorträgen und Abhandlungen aus den Jahren 1945 bis 1964 vor, die schon an verschiedenen Orten erschienen waren. Äußerlich gesehen bilden diese Arbeiten einen losen Zusammenhang; dem Inhalt und der inneren Tendenz nach aber „läuft eigentlich alles auf ein zuletzt Selbes hinaus“ (12). Es läßt sich in der Tat eine überall präsenste, wenn auch sich allmählich entwickelnde und klärende Einheitsrichtung erkennen, die dem Sammelband eine eindeutige Geschlossenheit verleiht. Dies erläutert Welte im Vorwort, indem er eine Art Selbstinterpretation vorlegt; diese Seiten gehören zu den schönsten in diesem schönen Buch. Das Eine und Selbe liegt im inneren partizipativen Zusammenhang aller Phänomene unseres Daseins mit dem Ewigen: um diesen großen Gedanken kreisen in verschiedener Weise, von je anderem Ausgangspunkt und im Hinblick auf je andere Aspekte alle in diesem Band gesammelten Arbeiten. Der partizipative Zusammenhang wird nicht hingesagt oder nur behauptet; er wird gezeigt und aufgewiesen „und dies nicht nur in einem abstrakten und formalen Gedankenspiel, vielmehr in einer konkreten, geduldigen, sorgfältigen Analyse der Phänomene, also des sich selbst Zeigenden im Horizonte unseres Daseins“ (10). Das „Aufzeigen in geduldiger Arbeit“ charakterisiert am trefflichsten die Art dieses Denkens.

Die einzelnen Beiträge werden nicht chronologisch, sondern inhaltlich geordnet. Die genaue Quellenangabe findet sich am Ende des Bandes. Als Einleitung dient der Text eines Vortrags aus dem Jahre 1946 über „die Glaubenssituation der Gegenwart“. Die Arbeiten werden dann unter vier großen Gesichtspunkten eingeordnet: 1. Die Welt als Spur des Ewigen; 2. Aus dem Gespräche mit den Denkern und ihren Gedanken über das Ewige; 3. Gedanken zur Theorie der Religion und zur Konstitution der Theologie; 4. Philosophische Erwägungen zu einigen wichtigen Gegenständen der Theologie. In dieser Besprechung kann nicht in gleicher Weise auf alle Beiträge eingegangen werden. Wegen des „Weg“-Charakters des Buches kann auch nicht der Versuch einer Synthese unternommen werden. Es sollen vielmehr einige großen Linien herausgestellt, besonders richtungweisende Gesichtspunkte hervorgehoben und einige wenige Gedankengänge kritisch beurteilt werden.

Um die Glaubenssituation der Gegenwart (1946) und damit die Tiefe der Zeit selbst zu klären, versucht Welte im Einleitungsvortrag das Wesen dessen, was philosophisch „Glaube“ heißen darf, zu erörtern. Anhand einer sorgfältigen Analyse stellt er das Ergreifen von Sinn als die allen menschlichen Selbstvollzügen vorausliegende Ur-Handlung heraus, die „Glaube“ genannt werden kann. Daß etwas Sinn hat, besagt, daß es „in die mögliche Übereinkunft meiner mit meinem Sein im Ganzen als einer Übereinkunft mit dem Seienden im Ganzen“ (22) führt. Schon hier klingt ein Gedanke an, der wie ein Leitmotiv in fast allen Arbeiten wiederkehrt: die „anima quodammodo omnia“: Das menschliche Dasein ist ein solches nur im Ganzen des Seins. Diesen Glauben versucht Welte als Maßstab an die Gegenwartssituation anzulegen. Dabei findet er, daß der geschichtliche Prozeß des Glaubenszerfalls, in dem dem Menschen das Festland tragenden Sinnes entschwand, in das Dunkel einer Grundnot hineinführte, in der aber das Dunkel sich in sich selbst verwandelte und mit ihm der Grund des menschlichen Selbstvollzuges: das namenlose Dunkel enthüllt sich als die Erscheinung des Seins selbst, des Grundes aller Gründe. In diesem „existenziellen Glauben“ (34) spricht sich philosophisch die eigentliche Mitte und die mögliche Substanz dessen aus, was mit dem Menschen in dieser Zeit geschieht. Der Zugang zu diesem Glauben „liegt für uns Heutige vorzüglich in der Redlichkeit des Bestehenswollens der ganzen Not und des ganzen Dunkels des Menschen“ (39). Je redlicher aber dieser Glaube in der Stunde des Versinkens aller Götter vollzogen wird, desto lastender und schwerer wird er. In dieser Zeitsituation scheint sich so eine Antinomie abzuzeichnen: um der Redlichkeit und Wahrheit willen *muß* er ergriffen werden, zugleich aber findet er sich, je redlicher er ist, in einem abweisenden Dunkel, das ihn zu erdrücken droht. Es erhebt sich nun hinsichtlich der Zeitsituation die Frage nach einer über alles Philosophieren hinausliegenden transzendenten *Hilfe* in der geistigen Not des Menschentums. Die Frage, die sich konkret an die Gestalt Jesu

von Nazareth richtet, kann nicht mehr aus dem reinen Durchdenken der Zeitsituation beantwortet werden, sondern nur aus dem Hinblick auf die positiv-geschichtliche Gestalt Jesu. Hier zeigt sich ein für den Religionsphilosophen und Fundamentaltheologen Welte charakteristischer Zug: der Aufweis jener Grunderfahrungen und -phänomene des menschlichen Daseins, die über alles Philosophieren hinausweisen. Um aber den ganzen Vortrag zu würdigen, muß man ihn von seiner Entstehungszeit her („noch unter dem Eindruck der Schatten und Schrecken des Krieges“: 9) deuten, worauf Welte im Vorwort ausdrücklich hinweist. So läßt sich vielleicht eine ungeduldige apologetische Tendenz verstehen, die nicht in gleicher Weise allen Aspekten der Zeitsituation genug Rechnung trug; dafür aber offenbart sich hier so „etwas wie die Frische der ersten Liebe des Gedankens“ (12), die die Weite und Tiefe des Späteren schon in sich barg.

Unter dem Titel „Die Welt als Spur des Ewigen“ werden im 1. Teil fünf Beiträge gesammelt, die zeigen, daß es möglich ist, „das ewige, nie gesehene Antlitz überall anzutreffen, wo immer man auch anfangen möge . . .“ (10). Im Aufsatz „*Die Zahl als göttliche Spur*“ (49–61) versucht Welte eine Bonaventura-Interpretation, genauer: eine Interpretation des *Itinerarium mentis in Deum*. Im Sinne Bonaventuras ist die Zahl das vorzüglichste Urbild, in welchem der Geist des Schöpfers im Antlitz des Sichtbaren antreffbar wird. Wie ist das aber gemeint? In einer sehr eindringlichen Analyse zeigt Welte, wie uns in der neuzeitlichen Welt nicht die Zahl und Zahlhaftigkeit als solche, sondern nur ihre abgeleitete und sekundäre Funktion des berechnenden Rechnens begegnet. Um die reine und ursprüngliche Zahl und Zahlhaftigkeit in den Blick zu bekommen, verweist Welte auf die einfachen Prozesse des Künstlerischen, wo Bestimmungen des Rhythmus und der Proportion sich finden, die nicht rechnerischer Art, und doch zahlhafter Art sind. Das einende Auseinander des rhythmischen Gebildes hat an ihm selbst den Sinn des Spiels. „Das Spiel aber spielt nicht *vermöge* der Zahl, sondern es spielt *die* Zahl, ihr reines, anfängliches Wesen“ (58). Der spielenden Bewegung kommt der Spielraum selbst entgegen. „Die Zahl als Spielraum schöpferischen Spieles in der diesem Raum zugehörigen Heiterkeit des Aufgehens ist *ursprüngliche* Zahl oder doch dem Ursprung nahe, unermesslich näher gewiß als alles nur rechnende Zählen“ (58). Erst von hier aus kann die Zahl als göttliche Spur gedeutet werden: „Das erstursprüngliche Wesen des Auseinander und der zahlhaften Verfassung überhaupt wird . . . sichtbar und erfahrbar als Hervortritt göttlichen Schöpfertums . . .“ (59). In solchem Ursprung muß auch die Dimensionierung der dem Menschen begegnenden Welt verstanden werden als in das sammelnde Auseinander und in die geweitete Einheit gestellt und damit in das Wesen der Zahlhaftigkeit.

In nicht weniger eindringlicher Weise versucht der nächste Beitrag „*die Grenze als göttliches Geheimnis*“ (62–73) in den Blick zu bekommen. Grenzen gibt es in, hinter und vor den Wissenschaften. Doch was ist die Grenze selbst? Sie ist nicht nichts, sie waltet als Bestimmung, „als Einweisen in das stehende und sammelnde Gepräge“ (66). Sie waltet aber gleichursprünglich als Negation, als Unterscheidung, die aber zugleich vereint. Als „die Weise des schöpferischen Anfangs und Aufgangs der lichten und darin wißbaren Welt aus dem unbegreiflichen und nie nachzurechnenden Wesen Gottes“ (69–70), ist die Grenze selbst unbegreiflichen Wesens. Aber deswegen muß sie nicht in jeder Hinsicht unverständlich sein. Mit fast zärtlicher Ehrfurcht tastet sich Welte an das anfängliche Wesen der Grenze heran, indem er am Hervorgang des Kunstwerkes anknüpft. Bei diesem Hervorgang geschieht eine helle Lust des Über-sich-hinausgehens, ein Sichauseinanderwerfen in ein Vieles (von Farben, Tönen, Bewegungen), bei welchem Geschehen jedes Element klar und bestimmend für sich ist und zugleich alle Elemente gesammelt bleiben. Von hier aus wagt Welte einen Blick auf den Sinn des grenzenden Waltens im Anfang alles Seins. Ist nicht der Sinn des schöpferischen Anfangs „so etwas wie Freiheit, Heiterkeit, Lust, Spiel? *Ars aeterna in qua rerum universitas existit* (Bonaventura), ewige Kunst und ewiges Spiel, worin der Dinge All und Einheit steht!“ (72).

Im Aufsatz „*Miteinandersein und Transzendenz*“ (74–82) versucht Welte zum „Selben“, d. h. zum partizipativen Zusammenhang aller Phänomene unseres Daseins mit dem Ewigen, aus dem schlichten Bedenken des „und“ in der Frage: Was ist das: Du und Ich? zu gelangen. In den beiden letzten Beiträgen im 1. Teil „*Leiblichkeit als Hinweis auf das Heil in Christus*“ (83–112) und „*Das Heilige in der Welt und das christliche Heil*“ (113–151) wird die philosophische Besinnung vor die Botschaft Jesu Christi und so vor die Entscheidung des Glaubens geführt.

Die Beiträge des 2. Teiles sind dem „Gespräch mit den Denkern und ihren Gedanken über das Ewige“ gewidmet. Es sind Studien über Thomas von Aquin, Eckart, Hegel, Nietzsche, Heidegger. Es ist staunenswert, welch großen „Einklang der Denker über so weite Entfernungen hinweg und ungeachtet der großen Unterschiede, welche sie trennen“ (168), Welte herausfinden kann. Drei Arbeiten befassen sich mit Thomas von Aquin: „Thomas v. A. über das Böse“ (155–169), „Thomas v. A. über das Gute“ (170–184), „Zum Seinsbegriff des Thomas v. A.“ (185–196). Bei Thomas entdeckte Welte zwei Gedanken, die sein ganzes Denken tragen: die „anima quodammodo omnia“ und die „participatio“, die aber im Grunde ein einziger Grundgedanke sind: das menschliche Dasein kann sich nur verstehen im Ganzen des Seins, und zwar in der Weise der partizipativen Einheit.

Den thomistischen Gedanken über den Grund der Möglichkeit des Bösen studiert Welte vor allem anhand der qu. 24 art. 7 der Qu. Disp. de Veritate. Die Schärfe des Problems wird deutlich, sobald das Verhältnis der „voluntas“ zum „bonum“ genau bestimmt wird, woraus sich dann die „aufregende Alternative“ (160) ergibt: Wieso kann der Mensch zugleich Geist sein (unendlich bestimmt) und Geschöpf (endlich bestimmt)? „Er kann dies nur dadurch, daß er zwar in seinem unabdingbaren *Wesen* unendlich bestimmt bleibt und so durch dies *Wesen* quodammodo Gott ‚ist‘ (wie er quodammodo omnia ist), daß er aber in seiner *Existenz* dies niemals ungemindert in actu perfecto (oder als actus purus) zu sein vermag (. . .). Der von der geschöpflichen Geistigkeit also unablösbare potentielle Defekt, das unaufhebbare Versagenkönnen liegt somit nicht im *Wesen* dieses Geistes; das *Wesen* bleibt immobiliter unendlich-göttlich bestimmt. Er liegt aber auch nicht im Unwesentlichen als dem Akzidentellen oder Äußerlichen, sondern im Unterschied des *Wesens* gegen das *Sein*, gegen den actus essendi“ (162). Es erhebt sich hier die Frage, ob die Gleichsetzung von „Geist-unendlich bestimmt“ mit „*Wesen*“ und von „Geschöpf-endlich bestimmt“ mit „*Existenz*“ (actus essendi) der ganzen Breite und Mannigfaltigkeit der seinsphilosophischen Aussagen des Thomas entspricht. Dagegen könnte man viele Aussagen anführen, wie z. B.: „In omni creato essentia differt a suo esse et comparatur ad ipsum sicut potentia ad actum“ (S. Th. I q. 54 a. 3c); dann aber: „Potentia, cum sit receptiva actus, oportet quod actui *proportionetur*“ (S. Th. I q. 75 a. 5 ad 1). Doch können solche Aussagen anders interpretiert werden, je nach der Grundsicht, in die sie eingeordnet werden. Das zeigt gerade die unter den heutigen Thomas-Interpreten sehr umstrittene Frage der Partizipationslehre: je nachdem ob die Partizipation primär als „Partizipation durch Zusammensetzung“ oder als „Partizipation durch Ähnlichkeit bzw. durch formale Hierarchie“ verstanden wird, erhält auch die Distinktion von „esse“ und „essentia“ einen anderen Sinn und Stellenwert. Hier hat wohl Gustav Siewerth das Entscheidende ausgesprochen, als er auf die „so schwer vereinbare Weite und Gegensätzlichkeit der thomistischen Aussagen“ (Der Thomismus als Identitätssystem, Vorwort zur 2. Aufl., S. XVIII) hinwies.

Die Abhandlung „*Thomas von Aquin über das Gute, Entwurf eines Systems*“ stellt die vielleicht reifste und inhaltsschwerste Arbeit dieses Bandes dar. Welte versucht einige Gedanken über das „bonum“ im Sinne des Thomas v. A. zu einem Ganzen zusammenzudenken. In einem ersten Gang analysiert er den Phänomen-Bestand anhand einiger Thomas-Stellen, in einem zweiten skizziert er einen umfassenden Systementwurf. Er geht aus vom Begriff des „bonum“ als transzendentaler Bestimmung, die nach De Ver. I, 1 als „convenientia entis ad appetitum“, zu deuten ist. Das „bonum“ ist eine Weise der „convenientia“, was sich aus dem Satz ergibt: „Anima nata esse convenire cum omni ente“: Der Mensch ist offen in die schlechthin universale Übereinkunft. In der Übereinkunft sind „anima“ und „ens“ als Unterschiedene in ein Eines gefügt. Werden beide isoliert gedacht, so ist es nicht möglich, von „bonum“ zu sprechen. Wie geschieht aber das Übereinkommen gerade in der Form des „appetitus“? Das Bemerkenswerte in Weltes Auslegung liegt darin, daß er, entgegen der schulmäßigen Erklärung dieses Textes, „appetitus“ und „ens“ nicht in einer nachträglichen, nie durchdachten Einheit irgendwie aufeinander bezogen sein läßt, sondern daß er diese Einheit der Übereinkunft *als solche* in ihrer Ursprünglichkeit bedenkt, um so den Einklang beider erst zu verstehen. Bei der genauen Bestimmung der Übereinkunft scheint sich, wie Welte weiter ausführt, ein eigentümlicher Zirkel zu ergeben: Das Gute ist das Sein des Seienden, insofern es sich als ein Vollendendes je der anima zuspricht („primo et principaliter dicitur bonum ens perfectivum alterius per modum finis“: De ver. 21, 1); das Vollendende aber liegt im Sein des Seienden

selbst („*ipsum esse habet rationem boni*“: De ver. 21, 2). Es handelt sich aber nicht um einen *circulus vitiosus*, sondern um eine Vertiefung und Entfaltung des Sinnes des Wortes „Sein“: „Sein in dem ihm eigensten Sinne, das also, was in dem zitierten Satze *ipsum esse* genannt wird, leuchtet erst auf in der Vollendung der Übereinkunft. Erst indem das Sein des Seienden als das Zukömmliche zum Sein der *anima* kommt, der es um das Zukömmliche geht, erst darin wird das, was Sein genannt wird, zu seinem eigensten vollen Sinn durchgebildet hervortreten“ (173). Die Übereinkunft des Verschiedenen als Sein im eigentlichen Sinne faßt Welte als Identität des Verschiedenen auf, und zwar in Anlehnung an die Identitätsformeln, die Thomas vom „*verum*“ bzw. „*intellectus*“ gebraucht. Diese Identität verwischt die Verschiedenheit nicht, denn sie ist Identität im Sinne der „*participatio*“. Um aber die Partizipationsverhältnisse in voller Entfaltung darzustellen, muß der bisherigen Betrachtung „in horizontaler Richtung“ (175) eine andere „vertikale“, hintergründigere, hinzugefügt werden, die das Gute als Prinzip und Ursprung bedenkt. Weil der Strahl des Guten und also das Leuchten des Sinnes des Seins alles durchstrahlt, was ist, und uns aus allem, was ist, begegnet, darum umfaßt unser wollendes Streben alles. Dieses Prinzip des Guten, diese „*ratio essendi perfecta*“, scheint und leuchtet in allem Seienden, überschreitet aber zugleich alles und, indem es der Endlichkeit widerstreitet, waltet es in sich als unendlich. Allein im Unendlichen und Absoluten als dem „*universale bonorum principium*“ ist die „*ratio perfecta essendi*“ und insofern das „*Ipsum Esse*“ im vollsten und unbeschränkten Sinne gegeben. Menschsein bedeutet aber „*quodammodo* Einheit mit dem Unendlichen und Absoluten“ (179). Im zweiten Gang seiner Ausführungen werden die Gesichtspunkte des ersten Ganges zusammengenommen und in einem Systementwurf dargelegt, „dessen Leitbegriff der des *bonum* ist, und dessen *medium* der Begriff der *participatio* ist, der Begriff also der Einheit des Unterschiedenen“ (180). Diese Abhandlung scheint vor allem in doppelter Hinsicht sehr bedeutsam zu sein: einmal als Interpretation des Thomas v. A., worauf schon oben hingewiesen wurde; sodann als richtungweisender Anfang einer Aneignung des heutigen Anliegens, in den „Grund“ der Metaphysik zurückzugehen, d. h. das Ungedachte und Unthematische der „klassischen“ metaphysischen Formulierungen herauszustellen.

Diesem Bemühen gilt in expliziter Weise der folgende Beitrag „*Zum Seinsbegriff des Thomas v. A.*“ (185–196), auf dessen Bedeutung für den Gesamtzusammenhang der Sammlung Welte ausdrücklich hinweist. Welte unternimmt den Versuch einer Phänomen-Analyse der ontologischen Sprache des Thomas, dessen das Sein des Seienden nennende Grundworte im Gebrauch sehr abgegriffen sind, so daß das von ihnen Gesagte und Gezeigte nur noch ganz unterschwellig spürbar ist. Trotzdem behalten sie ihre Sagenkraft, auch wenn sie nicht mehr eigens beachtet wird. Das Seinsverständnis des Thomas ist ganz am Begriff der Substanz orientiert: „*substantia est ens simpliciter et per seipsum*“ (In VII Metaph. l. I ed. Cathala Nr. 1248). Ist aber „*substantia*“ für Thomas das Seiende im vollen Sinn, so ist das „*per se subsistere*“ die Seinsweise der Substanz und somit für ihn das maßgebliche Wort, welches das Sein des Seienden aussagt und auslegt. Als was aber läßt das „*per se subsistere*“ das Sein des Seienden zum Vorschein kommen? Das Erste (im „*per se*“) ist das Sein als „*conversivum ad seipsum*“, als gründend in sich selbst und folgend aus sich selbst, als sich auf sich selbst zurückbeugende Reflexivität. Das Sein wird nach Analogie einer Tätigkeit, einer „*operatio*“, gedacht, wie das Leuchten des Lichtes. „Das Geschehen des Seins, das sich als seiend erwirkt und erstellt, ist das Sein des Seienden selbst. Es geschieht, weil das Seiende *ist*, und das Seiende ist, weil dies *geschieht*“ (191). Das „*per se subsistere*“ sagt noch ein Zweites (im „*subsistere*“): das Sich-erheben zur Gestalt. „Das Erbringen der stehenden Gestalt wird vorzüglich ‚*per se subsistere*‘ genannt, das Ruhens des Geschehens in der Gestalt heißt *subsistentia*, die Gestalt selbst aber *substantia*“ (193). Doch was sagen solche Worte? „*Sistere*“ (als das transitive Wort zum intransitiven „*stare*“) sagt „Stellen“, „zum stehen Bringen“: Sein als „*subsistere*“ hat die Gestalt des Sich-aufstellens, des Sich-zustandbringens und des Verweilens. Für das Sein aber, insofern es betrachtet wird in dem, was aus diesem Sich-aufstellen sich ergibt, werden das Wort „*stare*, stehen“ oder deren Derivate gebraucht: „*substantia*“, Ständigkeit von unten nach oben. Solchermaßen denkt Thomas das Sein *alles* Seienden, denn er nennt den obersten Grund alles Seienden „*ipsum esse subsistens*“. – Es kann kaum ein Zweifel sein, daß Weltes Ausführungen ungewöhnlich neue Perspektiven in bezug auf die abendländische Denkgeschichte im allgemeinen und speziell auf das Denken des Thomas eröffnen. Hierzu wäre viel zu sagen.

Man kann ihm nur beipflichten, wenn er schreibt: „Es scheint, daß in der *Sprache* dieses Denkens Möglichkeiten verborgen sind, die in der Geschichte des Thomismus nicht voll zum Ausdrag kamen, welche Geschichte ja die formalen und statischen Elemente dieses Denkens immer weiter formalisiert hat“ (196).

Im Zuge derselben Bemühung deckt der Beitrag „*Meister Eckart als Aristoteliker*“ (197 bis 210) einen überraschenden ideengeschichtlichen Zusammenhang auf. Mit seiner befremdlichen Kühnheit und dem scheinbar aus jedem Rahmen Fallenden seiner geistigen Erscheinung gehört Meister Eckart doch in eine ganz bestimmte geistige Welt, in die Welt des hochmittelalterlichen Aristotelismus. Diese Feststellung erhärtet Welte gerade hinsichtlich der zentralen Gedankengänge des Meisters Eckart. So hinsichtlich der Abgeschlossenheit in den Grund der Seele und im Grunde der Seele in die Einheit mit Gott wird die aristotelische Vorlage sichtbar, sobald man Eckarts Aussagen über das Beispiel vom Auge beachtet: das Auge muß von Farbe völlig bloß sein, denn nur so ist es im rechten Stande des Sehens. Die aristotelische Vorlage wird im 2. Buch „Über die Seele“ greifbar. Die Stelle wird von Thomas v. A. so wiedergegeben: „quod est susceptivum coloris oportet esse sine colore“ (In lib. II de anima n. 427). Es liegt auf der Hand, wie wichtig die Aufhellung solcher Zusammenhänge für das rechte Verständnis der eckartschen Grundgedanken ist. Darüber hinaus aber ist Weltes Studie eine ausgezeichnete Illustration für die Weite der ungeahnten Möglichkeiten, die in einem bestimmten Denken oder geistigen Strom verborgen liegen. Wie er selbst sagt, „es ist staunenswert zu bemerken, daß dadurch jener geistige Strom, aus dem sich für lange die Norm der Schule entwickelt hat und das Modell der Normalität, auch zur Quelle des Ungewöhnlichsten wurde, das Norm und Schule weit hinter sich ließ“ (210). Dies dürfte auch ein Wink sein für die Aufgaben, die sich dem heutigen Denken stellen hinsichtlich des Verstehens und Weiterdenkens der „traditionellen“ Philosophie.

Im Aufsatz „*Hegels Begriff der Religion*“ (211–227) befaßt sich Welte mit dem Sinn, der Bedeutung und der wesentlichen Grenze der Hegelschen Religionsbestimmung. Zunächst aber versucht er den Grundansatz des Denkens Hegels deutlich zu machen: die Identität zwischen Denken und Sein. Welte unterscheidet zwei Ebenen der Betrachtung und damit zwei Grundmodi der Identität: die ontologische und die ontische. „In der ontologischen kommt das Seiende mit seinem Logos im Denken überein, in der ontischen bleibt es an sich unaufhebbar zurückgebunden“ (216). Nach Welte ist bei Hegel alles nur aus der Ebene des Ontologischen entwickelt: „Die Entwicklung des *einen*, ontologischen Aspektes des Seins bei Hegel ist . . . im Prinzip nicht zu widerlegen, aber sie ist einseitig. In ihr tritt zwar die geistige Grundstruktur alles Seienden großartig hervor; aber da Hegel die Differenz zwischen ontischer und ontologischer Identität nicht adäquat durchführt, bleibt er zweideutig; Hegel läßt es offen, seine Entwicklung nicht nur ontologisch, sondern auch ontisch zu verstehen; und wo das letztere geschieht, da wird seine großartige Betrachtung schief und schlecht und komisch – um mit Kierkegaard zu reden –, denn es ist schief und schlecht und komisch, wenn ich als dieser Einzelne, Existierende, der ich nun einmal bin, sage, ich sei ontisch das andere, der Gegenstand, das Wir, der Staat, die Epoche; aber alles dies kann richtig sein, wenn es in der gemäßen Weise ontologisch verstanden wird“ (216–217). Von hier aus versteht und beurteilt Welte die Hegelsche Bestimmung der Religion. So einleuchtend und wertvoll seine Ausführungen in mancher Hinsicht sind, es bliebe aber dennoch zu fragen, ob man aufgrund der Unterscheidung von ontischer und ontologischer Identität, so wie sie in diesem Aufsatz verstanden wird, der Eigenart und Schärfe des Hegelschen Denkens ganz gerecht werden kann. Freilich, wollte man Hegel verstehen im Sinne der „ontischen“ Identität, so wäre alles wirklich „schief und schlecht und komisch“. Wie ist aber die Ebene des Ontologischen und ihr Verhältnis zur Ebene des Ontischen genau zu fassen? Es scheint nicht ganz klar zu sein, was Welte meint, wenn er schreibt, daß bei Hegel alles „*nur aus der Ebene des Ontologischen entwickelt und entfaltet*“ ist und daß so „der Gesichtspunkt des Seins als des Gesetzten, Hinzunehmenden und durch kein Denken Aufhebbaren *nicht an sich selbst* entwickelt“ (216) wird. Wird hier nicht vorausgesetzt, daß die beiden Ebenen sozusagen nur „äußerlich“ aufeinander bezogen sind, so daß dann gesagt werden kann, die eine werde einseitig festgehalten bzw. entwickelt? Weltes Bestimmung der ontischen und der ontologischen Identität scheint diese Deutung nahezulegen: „In der ontologischen (Identität) kommt das Seiende mit seinem Logos im Denken überein, in der

ontischen bleibt es an sich selbst unaufhebbar zurückgebunden“ (216). Müßte man nicht eher aufgrund eines „innigeren“ Verständnisses von „ontisch-ontologisch“ sagen, daß die Entfaltung des Ontologischen immer *als* Auslegung des Ontischen oder zumindest vom Ontischen her geschieht? Daraus würde nun folgen, daß eine Einseitigkeit oder Zweideutigkeit bei Hegel nicht in dem Sinne vorhanden wäre, daß er die ontische Ebene nicht oder nur ungenügend beachtet oder entwickelt hätte, sondern in dem Sinne, daß seine ontologische Identität eine einseitige oder zweideutige Auslegung gerade des Ontischen oder vom Ontischen her darstellt.

Der Beitrag *„Nietzsches Atheismus und das Christentum“* (228–261) versucht eine Deutung Nietzsches vom Christlichen her und auf dieses hin. Es werden hier die schon im Aufsatz „Thomas v. A. über das Böse“ dargestellten Hauptgedanken im Hinblick vor allem auf das Wahre in der Idee des Übermenschen weiter entwickelt.

Den Schluß des 2. Teiles bildet die Abhandlung *„Die Gottesfrage im Denken M. Heideggers“* (262–276). Welte betont von Anfang an den weghaften Charakter des Heideggerschen Denkens, das aber dennoch auf seine Art eine strenge Einheit bildet. Um die Gottesfrage zu klären, wie sie sich vom Denkweg Heideggers aus erhebt und stellt, muß zunächst auf das Ganze dieses Denkweges geachtet werden. So legt Welte den Ansatz, die weiteren Zusammenhänge und die Entwicklung des Heideggerschen Denkweges dar, um dann die Frage zu stellen: Wie steht es in diesem Denken mit der Frage nach Gott? Nach Welte bleibt die Gottesfrage für Heidegger eine große und bewegende Frage. Mit der Frage nach dem göttlichen Gott ist aber Heidegger an der Grenze angekommen. Welte legt viel Wert auf die bekannte Stelle aus dem „Brief über den Humanismus“ (S. 103), wo Heidegger sagt, sein Denken könne sowenig theistisch wie atheistisch sein, und dies „aus der Achtung der Grenzen, die dem Denken als Denken gesetzt sind . . .“ Heideggers Frage nach Gott ist die Frage nach dem „göttlichen Gott“ und insofern ist sie mehr als eine Frage, sie ist der Versuch, das Denken für die mögliche Ankunft des göttlichen Gottes freizuhalten und vorzubereiten. Welte meint, Heidegger wäre in seinem Vortrag vom 31. 1. 1962 über „Zeit und Sein“ „um einen unscheinbar scheinenden Schritt weitergegangen“ (276). In diesem Vortrag erläutert Heidegger das Wort: Es gibt Sein. Was meint hier das Es? „Es ist vielleicht der scheueste Versuch, das Unaussprechliche zu sagen, ohne es doch zu verletzen“ (ebd.).

Die im 3. Teil gesammelten Arbeiten enthalten „Gedanken zur Theorie der Religion und zur Konstitution der Theologie“. Dazu bemerkt Welte im Vorwort, seine philosophierenden Bemühungen seien immer gerichtet auf das, „was anderer Art ist als Philosophie, auf die christliche Theologie, und dies in der Überzeugung, daß so etwas sinnvoll, ja notwendig (wenngleich für sich alleine nicht genügend) sei für die Neubesinnung der christlichen Theologie in unserer Zeit“ (11). Die vier ersten Abhandlungen dieses 3. Teils bilden eine Gruppe für sich: *„Wesen und Unwesen der Religion“* (279–296), *„Zur Lage der Fundamentaltheologie heute“* (297–314), *„Der Gottesbeweis und die Phänomenologie der Religion“* (315–336), *„Vom historischen Zeugnis zum christlichen Glauben“* (337–350). Es seien hier bloß einige Bemerkungen gemacht zur Studie über den Gottesbeweis und die Phänomenologie der Religion, da in dieser Studie ein Problem in ganz besonderer Weise sichtbar wird, das sich in bezug auf das ganze Denken Weltes stellt. Von der Fragestellung Husserls ausgehend, fragt Welte nach dem Verhältnis der Gottesbeweise zur religiösen Phänomenalität. Er kommt zu folgendem Ergebnis: „Die Gottesbeweise im Sinne des hl. Thomas erweisen sich im Grunde als genaue metaphysische Artikulierungen eines ursprünglichen, geistigen Vorganges, dessen phänomenales Wesen von Anfang an religiöser Natur ist, ja, überhaupt, den erschließenden Anfang der religiösen Phänomenalität darstellt. Die philosophische Artikulierung weist auf eine religiöse Bewegung ursprünglicher Art zurück und beschreibt dieselbe im Horizont metaphysischen Wissens. Die religiöse Phänomenalität liegt also nicht außerhalb des Beweises, sondern im ermöglichenden Grund von dessen eigenem Wesen“ (334–335). Der so auf den religiösen Grundvorgang hin verstandene Gottesbeweis erfaßt Ursprung und anfängliches Wesen der die Theologie konstituierenden Noësen und Noëmata; darüber hinaus aber hat er eigentliche Wirklichkeitsbedeutung, indem er die erweisliche Wirklichkeit des göttlichen Du ans Licht bringt. „Die metaphysische Artikulierung und Formalisierung dieses geistigen Vorgangs, die Thomas meisterlich vollbrachte, hat gerade den Sinn, diese metaphysische Wirklichkeitsbedeutung des Ursprungs der Religion im Rahmen und mit den Kategorien eines geschichtlich neu und groß entwickelten

theoretischen Bewußtseins deutlich auszusprechen. (...) Diese spekulative Fassung und Präzision des erweisenden Charakters der ursprünglichen religiösen Bewegung ist unerläßlich, vor allem, wenn einmal ein kritisches metaphysisches Bewußtsein historisch erwacht ist. Die religiöse Phänomenalität bliebe sonst allzuleicht im Scheine einer bloßen und zuletzt unverbindlichen Subjektivität“ (335). Welte stößt hier in einen Bereich vor, der größte Beachtung verdient. Die Schwierigkeit eines Verständnisses seiner Gedanken liegt nicht eigentlich im unmittelbar Gesagten, sondern in der Tragweite des Ungesagten und nur Angedeuteten. Welte geht es unmittelbar darum, zu zeigen, daß die Gottesbeweise des Thomas v. Aquin auf eine ursprüngliche religiöse Phänomenalität oder Bewegung zurückweisen, als deren genaue metaphysische Artikulierungen sie sich erweisen. M. a. W.: Welte versucht, die Gottesbeweise in ihrer ganzen Dimensionalität zu interpretieren. Was geschieht aber eigentlich im Zuge dieser Interpretation? Der „ursprüngliche, geistige Vorgang“ (334) wird aufgedeckt und artikuliert. Dabei geht Welte so vor, daß er „der im Grunde durchaus einfachen Frage nach dem Sein selbst“ (330, Anm. 8) nachgeht; er nennt die sich dabei ergebende Noëse „Andacht“ (329) im ursprünglichen Sinne und das einzigartige Noëma, d. h. das, „was sich im ursprünglichen Denken zeigt“ (329), das Heilige, das Mysterium. Es geht um ein Denken, „das sich vom Seienden als solchem zu dessen transzendierendem Grunde erhebt“ (329–330). Das bedeutet: Hier wird der religiöse Grundvorgang ursprünglicher aufgewiesen, d. h. bedacht und artikuliert, als in den Gottesbeweisen des Thomas. Das eigentlich Ungesagte in den Ausführungen Weltes wird sichtbar, wenn man die Frage stellt: Wie verhält sich das von ihm vollzogene „ursprüngliche Denken“ (329) zu den Gottesbeweisen als „genauen metaphysischen Artikulierungen“ (334)? Durch das „ursprüngliche Denken“ wird Gott schon aufgewiesen, es geschieht eine philosophische Artikulierung, die ursprünglicher ist als die „metaphysische“ Artikulierung der Gottesbeweise. Damit aber hat sich das Denken gewandelt. In der Interpretation dieses von Welte vollzogenen „Schrittes“ liegt die eigentliche Schwierigkeit, aber auch das Bedeutsame seiner Ausführungen. Versucht man diesen Schritt von der in verschiedenen Arbeiten des Sammelbandes sich zeigenden „Entwicklung in der Art des Denkens“ (12) her zu verstehen, so kann man ihn als „Schritt zurück“, als „Rückgang in den Grund der Metaphysik (bzw. der metaphysischen Gottesbeweise)“ deuten. Die Frage lautet dann: Was wird aus der Metaphysik (bzw. aus den Gottesbeweisen als metaphysischen Artikulierungen), wenn deren „Grund“ aufgedeckt, d. h. zur Sprache gebracht wird? Vielleicht wäre die Antwort Weltes im (unten zu besprechenden) Aufsatz „Ein Vorschlag zur Methode der Theologie heute“ zu suchen, wo er eingehend vom „epochalen Seinsverständnis“ (416 ff.) spricht.

In den vier letzten Abhandlungen des 3. Teils liegt nach Weltes eigenen Worten „der Schwerpunkt der ganzen Sammlung. Denn in ihnen kommt ausschnittsweise zur Sprache, wo alles hinauswill“ (11). Die erste trägt den Titel „*Die Wesensstruktur der Theologie als Wissenschaft*“ (351–365). Welte geht aus vom aristotelischen Wort, ἡ ἐπιστήμη τὰ ἐπιστητά πως ἐστίν (περὶ Ψυχῆς 431 b 22). Das ἐπιστητόν, das zu Wissende der Theologie ist die in Jesus Christus geschehene Offenbarung des Heiles Gottes oder des Reiches Gottes. Diese in der Geschichte erfahrene Offenbarung kommt zur Gegebenheit im Glauben, so daß Offenbarung und Glaube unablässig und exklusiv zusammengehören. Es handelt sich aber um ein einziges Geschehen, das unbeschadet seiner Einheit seine zwei Seiten behält. Ihnen gelten Weltes Ausführungen. Die Offenbarung kommt primär im Erstglauben der ersten Zeugen zur Gegebenheit, so daß der gegenwärtige Glaube nur im Rückgriff auf diesen vom Offenbarer selbst autorisierten Erstglauben vor die Wirklichkeit der ursprünglichen Heilsoffenbarung kommt. Die Theologie als die methodische Durchführung des Verstehens des einstigen Glaubens durch den jetzigen Glauben muß ein geschichtliches Bewußtsein und eine geschichtliche Methodik entwickeln. Für die Heilsoffenbarung aber ist es wesentlich, daß sie ankomme. Das aber bedeutet, daß sie von sich her das menschliche Seins- und Selbstverständnis anspricht als das Medium und den Boden ihrer Realisierung. Nur in den Möglichkeiten des menschlichen Seins- und Selbstverständnisses wird sie hell. Die Explikation des menschlichen Seinsverständnisses ist die Philosophie.

Das führt unmittelbar zum nächsten Aufsatz „*Die Philosophie in der Theologie*“ (366–379). Recht, Ort und Funktion der Philosophie in der Theologie können nur ausgemacht werden im Bedenken der Frage: Was heißt dies: Aus dem Ursprung über der Vernunft, aus göttlichem

Ursprung wird etwas offenbar? Die Offenbarung ist eine solche nur insofern etwas für jemand offenbar wird: für den vernehmekönnenden Menschen. „Die Vernunft ist der Raum des Empfangens, in welchem Empfang allein allererst Offenbarung Offenbarung wird und so ihr Wesen als Offenbarung durchführt“ (373). Die Vernunft als das Vermögen des Mit-Vollziehens gründet darin, „daß wir uns je schon darauf verstanden haben, was Sein heißt, und was Sein kann, d. h. in welche Möglichkeiten das Sein sich zu differenzieren vermag“ (376).

Mit diesem Verständnis der Theologie und des ihr innerlichen Seinsverständnisses blickt Welte in den zwei letzten Abhandlungen des 3. Teils in die Vergangenheit und in die Zukunft. In der ersten „*Zum Strukturwandel der katholischen Theologie im 19. Jahrhundert*“ (380–409) charakterisiert er in knappen, aber sehr präzisen Ausführungen das theologische Denken der ersten Hälfte des Jahrhunderts als ein Denken der Einheit des Mannigfaltigen des Christentums (in der mit dem „Deutschen Idealismus“ im Gespräch stehenden „Tübinger Schule“), während es in der zweiten Hälfte zu einem Denken der Dissoziation des Mannigfaltigen herabsinkt (in der „neuscholastischen“ Theologie), wobei die wichtigste Dissoziation, der dann auch das heftigste Spannungsfeld entsprach, die zwischen Theologie und Geschichte war.

Über die letzte Abhandlung „*Ein Vorschlag zur Methode der Theologie heute*“ (410–426) bemerkt Welte, sie habe für ihn „die umfassendste und am meisten grundsätzliche Bedeutung“ (11). In der Tat finden sich in diesem Aufsatz ausdrücklich oder vorausgesetzt alle großen Gedanken und entscheidenden Perspektiven dieser Sammlung, und zwar als Wiederholung im Sinne des Sichtbarmachens der sich heute dem christlichen Denken stellenden Aufgabe. Welte setzt bei der „hermeneutischen Ausgangssituation der Theologie“ an. Die theologische Methode muß von der Sache der Theologie, d. h. von der Offenbarung in Jesus, und von den Quellen, in denen uns diese Offenbarung zugänglich wird, bestimmt werden. Diese Quellen (sowohl die primären der biblischen Zeugnisse als auch die sekundären der kirchlichen Zeugnisse durch die Zeiten) stellen eine „ungeheuere wildgewachsene Mannigfaltigkeit von Sprachen, Ideen, Denkweisen“ (412) dar. Die Theologie aber ist ans Ganze des Zeugnisses der Kirche und des Offenbarungsursprungs gebunden. Wie soll sie sachgemäß vorgehen, um finden und sagen zu können, was die eine Gottesoffenbarung eigentlich meint und sagen will? Darüber entwickelt Welte einige wesentliche Gesichtspunkte. Die Theologie muß besonnen auf dem Weg des Glaubens bleiben, „dem es allein darum geht, sich wirklich auf den wirklichen Gott und sein wirkliches Wort einzulassen“ (414). Weiterhin bedarf sie der theologischen Unterscheidungs- und Urteilskraft, da es um die Qualität, nicht um die undifferenzierte Masse der historischen Zeugnisse geht. Dazu muß sie die Zeugnisse geschichtlich verstehen. Weltes Ausführungen zu diesem Punkt dürften die wichtigsten sein in diesem Aufsatz. Er führt den Begriff des *epochalen Seinsverständnisses* ein, zu dem er bemerkt, dieser Begriff sei bei ihm durch M. Heideggers Begriff der Seinsgeschichte angeregt, diesem gegenüber aber selbständig gebildet. Die Theologie wird die Mannigfaltigkeit ihrer Quellen und Zeugnisse nur dann geschichtlich verstehen, wenn sie dieselben aus den epochalen seinsgeschichtlichen Grunderfahrungen verstehen lernt. Die Epochen aber müssen zu einer gemäßen Synthese gebracht werden, wozu die epochalen Übergänge und Gelenke in der Reihe der Zeugnisse beachtet werden müssen. So wäre es möglich, zu einer „Deduktion des Rechtes und der Grenzen der großen geschichtlichen Schritte zu gelangen“. In einer Art Zusammenfassung fügt Welte hinzu: „Dies scheint mir heute die größte und dringlichste Aufgabe der Theologie zu sein. Zu ihrer Bewältigung ist schon fast unermessliches Material gesammelt, aber die konstruktiven Gedanken dafür sind, wie mir scheint, erst in den ersten Umrissen sichtbar. Man wird sehen, daß es zur Bewältigung dieser Aufgabe nicht nur ausgebreiteter geschichtlicher Forschungen, sondern viel mehr noch eines entwickelten geschichtlichen Feinsinns bedarf. Und darüber hinaus des ständigen Beistandes einer Philosophie, deren Aufgabe es war und immer ist, das menschliche Seinsverständnis auszuarbeiten, sowohl in der Form des schöpferischen Nachvollzuges *alter* Gestalten dieses Seinsverständnisses wie in Entwürfen von *neuen*“ (420–421). Angesichts dessen, was in dieser Besprechung schon ausgeführt wurde, bedarf dieser Aufsatz kaum einer weiteren Würdigung. Es sei bloß hervorgehoben, daß hier in ganz besonderer Weise die ganze Tragweite des Geschichtlichen hervortritt, nicht aber im empiristisch-positivistischen Verständnis, sondern hinsichtlich des Seinsverständnisses selbst.

Der 4. Teil enthält „philosophische Erwägungen zu einigen wichtigen Gegenständen der Theologie“. Es handelt sich um die Abhandlungen „*Zur Christologie von Chalkedon*“ (429 bis



458) und „*Zum Verständnis der Eucharistie*“ (459–467). In der ersten werden die großen Gedanken der „anima quodammodo omnia“ und der „partizipativen Einheit“ im Hinblick auf die christologische Formel von Chalkedon entfaltet. Seit ihrem Erscheinen im Jahre 1954 hat diese Arbeit manche neueren Überlegungen zur Christologie angeregt, vor allem bei Karl Rahner, der mehrmals auf ihre Bedeutung hingewiesen hat. Die letzte Abhandlung eröffnet überraschende neue Perspektiven im Verständnis der Eucharistie, indem sie den Vorschlag macht, die Verwandlung der Elemente von ihrem Bezugszusammenhang her zu deuten.

Ungeachtet der Länge dieser Besprechung muß abschließend ausdrücklich darauf hingewiesen werden, daß es nur ausschnittsweise möglich war, einen Einblick in den Reichtum und die Bedeutung dieses Buches zu vermitteln. Weil es auch nicht möglich war, auf die Arbeiten nach ihrer Entstehungszeit, also in chronologischer Hinsicht einzugehen, konnte die „Entwicklung in der Art des Denkens“ (12) nicht genügend hervorgehoben werden. Weltes Buch aber ist ein „Weg“-Buch. Den Weg muß der Leser selbst gehen, wenn er Zugang finden will zu den weiten und tiefen Gedanken dieses „meditierenden Deuters von Grundphänomenen menschlichen Daseins“ (M. Müller).

Lowrencino-Bruno Puntel (München)

Walter Bröcker: *Platos Gespräche*. Frankfurt am Main. Verlag Vittorio Klostermann 1964.

Die Literatur zu Platon ist kaum mehr zu überschauen. Harold Cherniss führt in seiner Platon-Bibliographie allein für die Jahre 1950–1957 2025 Titel an. (Lustrum. Internationale Forschungsberichte aus dem Bereich des Klassischen Altertums. 1959, Bd. 4; 1960, Bd. 5.) Angesichts dieser Tatsache scheint die Frage nach dem Sinn einer weiteren Neuerscheinung gerechtfertigt: verdichtet sie nur das Dickicht der Platon-Literatur oder erfüllt sie ein Desiderat? Das ist nämlich das Erstaunliche bei der Fülle der erschienenen Literatur: es gibt noch viele Desiderate der philosophischen Bemühung um Platon. Das gilt weniger für Gesamtdarstellungen und allgemeine Charakterisierungen der platonischen Philosophie; deren gibt es genug, für neue dürfte die Zeit noch nicht reif sein. Beim gegenwärtigen Stand der Bemühungen um Platon scheint folgendes vor allem möglich und nötig:

- a) Hilfen für das *unmittelbare Textverständnis*, d. h. also Kommentare jeglicher Art. Faktisch kann es davon nie genug geben, wie jeder bestätigen kann, der versucht, unmittelbar am platonischen Text zu interpretieren, und sich dabei trotz vieler herangezogener Kommentare häufig genug verlassen sieht. Das soll keine Pauschalkritik vorhandener Kommentare sein, sondern nur auf das noch zu Leistende hinweisen.
- b) Umfassende Untersuchungen *zentraler platonischer Begriffe*. Anfänge sind in den letzten Jahren gemacht worden, das meiste bleibt noch zu tun.
- c) Ohne Zweifel ist nicht jede mündliche Äußerung Platons in seine Schriften eingegangen. Eine möglichst umfassende und übersichtliche Orientierung über alles, was über Platons *mündliche Lehrtätigkeit* – oft an sehr entlegenen Orten – tradiert ist, wird immer verdienstvoll sein, unabhängig davon, ob man den „Tübinger“ Wertungen und Interpretationen zu folgen vermag.

1. Walter Bröcker (prominenter Heideggerschüler, durch Arbeiten zu den Vorsokratikern, zu Aristoteles, Hölderlin, Nietzsche, Heidegger und zu Fragen der Logik und Sprachphilosophie hervorgetreten, seit 1948 Ordinarius für Philosophie in Kiel) versteht sein neues Platonbuch „als eine Anleitung zum Lesen der platonischen Gespräche“ (S. 9); es ist also in die erste Gruppe zu rechnen. Die einzelnen Dialoge werden in verschiedener Ausführlichkeit kommentiert und zwar – mit wenigen Ausnahmen – ohne Zitation und Auseinandersetzung mit der einschlägigen Literatur: was der Verfasser anbietet, sei *eine*, nicht *die* Plato-Deutung (S. 10). Das Buch ist entsprechend ohne jede Anmerkung geschrieben, es enthält auch kein Register. Die Reihenfolge der Kommentierung „ist die vermutlich chronologische“ (S. 9); es werden behandelt: Apologie, Kriton, Protagoras, Ion, Hippias elatton, Laches, Charmides, Lysis, Gorgias, Menon, Euthyphron, Hippias meizon, Euthydemos, Symposium, Phaidon, Politeia, Kratylus, Theaitetos, Parmenides, Sophistes, Politikos, Philebos, Timaios, Phaidros. Die Nomoi fehlen,

„weil der Verfasser sie nicht für ein Werk Platons hält“ (S. 10), der Menexenos mangels „philosophischer Relevanz“ (S. 10). Die Briefe, einschließlich des VII., werden nicht erwähnt.

2. Bröckers Platon-Buch liest sich ausgesprochen gut. Das hat seinen Grund in der frischen und entschiedenen Art, mit der die Fragen angepackt und nicht interessierende ausgeklammert werden und in der offenbar sehr stark vom gesprochenen Wort her konzipierten Sprache. Von daher mag es zu den für ein wissenschaftliches Werk mitunter recht ungewöhnlichen Formulierungen gekommen sein: „Also sprach Thrasymachos und wollte davongehen“ (S. 219) – oder: „Das ist nun freilich ein starkes Stück“ (S. 100) – oder: „daß z. B. die Gedanken sich verwirren, wenn man das Gehirn mit Alkohol tränkt. . .“ (S. 197) – oder: „Man darf ja auch nicht schließen: volle Weinflaschen sind nicht gut, weil man sie dazu benutzen kann, jemandem damit den Schädel einzuschlagen.“ (S. 137) – oder: „Syrakusische Tafel, sizilische Speisekarte, korinthische Mädchen, attisches Backwerk (in dieser Reihenfolge aufgezählt: die Mädchen vor dem Nachtschlaf!), alles unerwünscht für unsere Soldaten.“ (S. 237). Zum Euthydemus wird dann gar Wilhelm Busch zitiert: „Dieses war der 1. Streich, doch der 2. folgt sogleich“ (S. 135).

3. Bröckers Interpretation der platonischen Texte verleugnet nicht das Wissen um das, was aus den bei Platon aufgeworfenen Problemen im Laufe der Philosophiegeschichte, vor allem bei Aristoteles und in der Neuzeit, geworden ist. Für die Rezension dürfte es nicht uninteressant sein, in welcher Weise das geschieht. *Aristoteles* wird sehr oft zur Interpretation herangezogen, was bei der intensiven Aristoteles-Kenntnis des Verfassers nicht verwundert. So zu Gorgias 462b–c, zu der Antwort des Sokrates an Polos, die Rhetorik sei keine Kunst (τέχνη) sondern Erfahrung (ἐμπειρία): „Beide Ausdrücke bezeichnen eine Art von Wissen, und zwar entsteht die Kunst aus der Erfahrung. Aristoteles hat das später aufgenommen und den Unterschied im 1. Kapitel des 1. Buches seiner *Metaphysik* bestimmt“ (S. 88); es folgt dann ein Referat der *Metaphysik*stelle. Das ist ein interessanter begriffsgeschichtlicher Hinweis auf eine weniger beachtete der zahlreichen Wurzeln aristotelischer Philosophie im platonischen Philosophieren. Ähnliche Hinweise s. S. 21, 47, 79, 116, 186, 329, 374, 469, 551, 559f. Neben einer Reihe von Stellen, an denen Bröcker neben die platonischen Lösungsversuche einfach die aristotelischen Äußerungen zu denselben oder ähnlichen Fragen stellt (vgl. etwa S. 56, 86, 101, 200, 307, 321, 331, 340), werden mehrfach zentrale platonische Texte mit Aristoteles, d. h. mit seiner Terminologie und Kritik, interpretiert. So vor allem Platons Aussagen über die Idee des Guten (S. 267ff.), zu der Bröcker im wesentlichen die aristotelische Kritik aus der *Nikomachischen Ethik* zitiert, wobei er mit der Feststellung schließt: „Aristoteles hat recht“ (S. 272). Die Bedenken, die der Rezensent sich hier anzumelden erlaubt, sind methodischer Art: man mag Aristoteles für wahr halten oder Platon oder eine solche alternative Fragestellung überhaupt ablehnen, das Verständnis Platons, die Antwort auf die Frage, wie er zu seinen Lösungen gekommen ist (auch wenn man sie für nicht tragbar hält), wird zumindest erschwert, wenn man nur von Aristoteles ausgeht. Aristoteles ist nicht der einzige Weg, der von Platon weiterführt; die ideale Platon-Interpretation müßte – nach des Rezensenten Meinung – auch verständlich machen, wie das Platon-Verständnis der „Platoniker“ möglich ist. Vgl. dazu weitere Stellen S. 55, 178, 276f., 370, 424, 432, 488, 533 (!), 534, 560.

4. Noch häufiger als Aristoteles und in ähnlicher Weise wird *Kant* zitiert oder erwähnt: vgl. etwa S. 24, 130, 156, 160, 171f., 270, 457, 458, ferner (entsprechend der obigen zweiten Gruppe der Aristoteles-Zitate) S. 16, 107, 114, 128, 312, 382, 419, 498, 499. Aus der dritten Gruppe seien zwei Beispiele angeführt. Zu Phaidon 100b1ff. (S. 204): „Worin besteht die identische Schönheit dieses vielen Schönen? Die Antwort ist, daß auf so vielerlei Weise eben erreicht wird, daß die Dinge teilhaben an dem Einen, dem Wesen der Schönheit, an der Idee. Daß diese Antwort nichts anderes ist als selbst nur eine neue Frage. . . , was geheimnisvollerweise in ihnen allen anwesend ist, darüber war sich Plato keineswegs im Unklaren. Nur, um in die Richtung zu deuten, in der solche Antwort gesucht werden muß [Sperrung vom Rezensenten], blicken wir auf Späteres voraus, auf die Lehre Kants. Kant interpretiert das, was Plato Idee nennt, als Begriff, und vom Begriff sagt er, er sei etwas, was zur Regel dient. Eine Regel ist etwas Gedachtes. . .“ Zur *Politeia* VII 533–534, zur Aufgabe der *Dialektik* (S. 293f.): „Daß der reine Gedanke imstande ist, das Wesen alles Seienden zu wissen, und daß von daher alles Sinnliche sich als ein Abbild dieses Wesens werde verstehen lassen, das bleibt bei Plato ein bloßes Programm. . . In Wahrheit vermag das reine Denken für sich allein nichts zu erkennen

als die Regeln seines eigenen Verfahrens, die ohne Anwendung auf das Gegebene der Sinne leerlaufen . . . Zwar gibt es nach Kant Erkenntnis a priori, . . . aber die kann nichts anderes hervorbringen als nur Mittel im Dienste der Hervorbringung von Erfahrung. Die Umwendung, die Plato hier propagiert: Das sich Abwenden von der Erfahrung . . . führt in eine Leere, wo für den Menschen nichts zu gewinnen ist.“ Ähnliche Stellen s. S. 33, 183, 208, 234, 249, 307 f., 342, 346 f., 406 f., 516, 534.

5. Die Zahl der *Hegel*-Zitate ist wesentlich geringer als die aus Aristoteles oder Kant. Sie zerfallen in zwei Gruppen. In der ersten Gruppe wird Hegel einfach erwähnt oder Platon gegenübergestellt. So S. 459 f., zur Auseinandersetzung mit den „Ideenfreunden“ des Sophistes (248a 4 ff.): „... es heißt insbesondere nicht, daß jetzt die Bewegung in den Bereich der Ideen Eingang fände . . . Plato ist nicht Hegel. Die Bewegung der Vernunft, welche die Ideen erkennt, bleibt bei Plato durch eine Kluft geschieden von den Ideen selbst . . . Erst der Idealismus im modernen Sinne, wie ihn auch Hegel vertritt, bringt die Kluft zum Verschwinden und macht die Denkbewegung der Vernunft zu etwas zur Ideenwelt selbst Gehörigem . . . Das darf man nicht in Plato hineindeuten . . .“ Ähnlich S. 467 f. Weitere Stellen s. S. 81, 158, 170, 278, 307, 328, 391, 411, 412, 438, 540, 545. Daneben aber wird Hegel mehrfach kritisch erwähnt, d. h. etwas vereinfachend: er ist derjenige, der trotz Kant wieder dieselben Fehler macht wie Platon. Zum Verständnis der menschlichen Erkenntnis im *Phaidon* heißt es bei Bröcker (S. 174): „Der Protest gegen diese Lehre ist einer der Hauptpunkte der Philosophie Kants. Bis dahin ist Platons Lehre . . . im Wesentlichen unangetastet in Herrschaft geblieben, und bei Hegel sehen wir die Herrschaft dieser platonischen Lehre trotz Kant wiederhergestellt: die Sinne täuschen, und also ist es besser, ohne sie zu erkennen.“ Ähnlich in Bröckers Schlußbemerkungen zum *Euthyphron* (S. 130): „Der rein moralische Gott [gemeint ist: der platonischen Theologie] mußte sich endlich mit Notwendigkeit in eine vom Menschen selbst gesetzte Idee verwandeln. Kant hat das zuerst gesehen, und weder Hegel noch irgend ein Späterer konnte das rückgängig machen.“ Vgl. weiter S. 161, 175, 293.

6. An den *Heidegger*-Zitaten in Bröckers *Platon*-Buch ist in erster Linie ihre geringe Anzahl erstaunlich – im Gegensatz zu manchen Werken anderer Heidegger-Schüler. Neben gelegentlichen Erwähnungen (S. 49, 283, 418, 483) wird zum VI. Buch der *Politeia*, zum Vergleich der Idee des Guten mit der Sonne, Heideggers *ἀλήθεια*-Übersetzung und -Interpretation („Unverborgenheit“) angeführt (S. 270, vgl. ähnlich zum *Theaitetos* S. 349 und 365).

Der Existenzphilosoph Heidegger wird herangezogen zu Sokrates' Reflexionen über den Tod in der *Apologie* (S. 28 f.). Das ist naheliegend, denn bei aller Vorsicht, die der historische Abstand erfordert, lassen sich in den Dialogen, die vom Tod des Sokrates handeln, doch Züge aufzeigen, die man als „existenziell“ bezeichnen könnte und für die man durch die Existenzphilosophie hellhöriger geworden ist.

7. Die bisher angeführten Zitate sagen schon einiges aus über Bröckers Darstellung der platonischen *Ideenlehre*. Ihr sei eine eigene Bemerkung gewidmet: Bröcker unterscheidet drei Wurzeln der Ideenlehre, die er erstmals bei der Interpretation des *Euthyphron* herausarbeitet. Die erste ist die „logische Wurzel“: „Die Idee ist die eine Art, in der sich vieles gleicht. Daß es Ideen gibt, heißt zunächst also einfach dies: es gibt vieles Seiendes von derselben Art . . . wenn wir die Sätze haben: S 1 ist P, S 2 ist P, S 3 ist P . . . , so können wir auch sagen: die P-heit kommt S 1, S 2, S 3 usw. zu. Das Wort P-heit nennt die Idee“ (S. 122). Die zweite Wurzel ist die „normative“: „Plato hat nicht beides gemischt, sondern er vermochte es noch nicht zu scheiden . . . Der Unterschied ist der: der hohe Berg hat kein Verhältnis zur Höhe, wohl aber hat der Fromme ein Verhältnis zur Frömmigkeit, er richtet sein Leben an dieser Idee aus“ (S. 124). Von diesen beiden Wurzeln wir dann noch die dritte, die „paradigmatische“ unterschieden: Das „Urpferd, dem alle Pferde nachgebildet sind, ist die Idee des Pferdes, alle sind ihm mehr oder weniger ähnlich und daher auch unter sich verschieden, aber dies Zurückbleiben ist nicht das Verfehlen einer Norm, sondern die notwendige Folge des Abstandes des Sinnlichen vom Idealen“ (S. 125). An einer anderen Stelle (zur *Politeia* VI, zur Lehre von der Idee des Guten) faßt Bröcker seine Unterscheidung noch einmal zusammen: „Wir haben früher drei Wurzeln der Ideenlehre unterschieden, die logische, wonach die Ideen Prädikate sind, die paradigmatische, wonach sie gleichsam Modelle sind, nach denen das Sinnliche gefertigt ist, und die normative, wonach die Ideen Normen sind, nach denen sich zu richten ist“

(S. 271). Der Rezensent muß gestehen, daß ihm aus dem bei Bröcker Gesagten nicht ganz klar geworden ist, was hier mit „Wurzel“ gemeint sein soll; das mag offen bleiben. Gefragt werden muß, ob man im Euthyphron schon von Ideen sprechen kann. (Bröcker dürfte darauf wohl auch nicht unbedingt bestehen: vgl. S. 122: „Hier tritt vermutlich zum ersten Male die platonische Idee auf den Plan“, ferner seine Bemerkung S. 396: „Diese Auslegung war schon mitbestimmt von der Kenntnis der jetzt zur Erörterung stehenden Stelle aus dem „Parmenides“). Die Entscheidung der Frage, wann und wo Platon erstmals von Ideen spricht, hängt davon ab, was man unter ihnen versteht. Die Ideen geben Antwort auf die Frage nach der Möglichkeit der Prädikation, nach der Norm und nach dem Paradigma; es sei jedoch die Frage gestattet, ob bei dieser Zusammenstellung nicht ein wesentlicher Gesichtspunkt fehlt: Die Ideen – oder besser: die Teilhabe an den Ideen ist Antwort auf die Frage nach dem wahren und wirklichen Seinsgrund, die sich – unter der Voraussetzung der „Wiedererinnerung“ – aus der Defizienz des sinnfällig Gegebenen ergibt. Platons Aussagen über die Einzeldinge zeigen diese in einer *doppelten* Defizienz: hinsichtlich ihres „Was-Seins“, aber auch hinsichtlich des Momentes, *daß sie sind* (vgl. etwa Politeia V 477 a6, 478 d5 f.; Politeia X 597 a4 f., 597 a5 ff., dementsprechend für die Ideen: Symp. 211 a1, 211 a8; Phaidon 78 d1; Politeia VII 515 d3, X 597-a5). Auf die Frage nach der Begründung des „Was-Seins“ gibt die Idee als Paradigma Antwort, die Beschreibung ihrer Leistung als paradigmatische wird aber zu eng, wenn man die Defizienz der Einzeldinge im „Dasein“ mitberücksichtigt. Wenn man diese Frage des Rezensenten positiv beantwortet, dann sind Symposion und Phaidon die Dialoge, in denen Platons Ideenlehre erstmals klar zutage tritt. Dort tritt auch der Terminus μετέχειν (teilhaben) erstmals in der speziellen philosophischen Bedeutung auf.

Bröckers Verständnis der Ideenlehre dürfte überhaupt ihre ontologische Bedeutung, d. h. die Teilhabe an der Idee als ontisches Constituens der Einzeldinge, etwas vernachlässigen. Sein Interesse gilt vorwiegend ihrer logischen Valenz. So etwa zum Euthyphron: „Hier tritt vermutlich zum ersten Male die platonische Idee auf den Plan. Was hier vorliegt, ist eine ganz einfache Überlegung, die aber weltgeschichtliche Bedeutung hat dadurch, daß durch sie das ermöglicht wurde, was später den Namen Logik bekam.“ (S. 122). Man kann das rechtfertigen mit der häufig gehörten These, die auch Bröcker übernimmt (S. 277), daß das Interesse des späten Platon vorwiegend logischen Fragen gegolten habe (wenn sie stimmt, wird allerdings die umfangreiche und bedeutende „metaphysische“ „Parmenides“-Kommentierung der Antike schwer erklärbar). Dementsprechend zeigt Bröcker auch keine Scheu, direkt zu sagen, daß „die Ideen Prädikate sind“ (S. 271, Sperrung vom Rezensenten). Ähnlich S. 394: „Die Ideen oder Prädikate sind das Feste und Bleibende . . .“, ferner S. 158, 175, 277, 396, 397, 400, 401. Es ist dann allerdings schwierig zu verstehen, was Platon damit meint, wenn er den Ideen immer wieder das eigentliche Sein und die wahre Wirklichkeit zuspricht.

8. Zur Erklärung der „aporetischen Dialoge“: Bröcker gelingt es, über die oft sehr verschlungenen Gedankengänge einen klärenden Überblick zu geben; das ist das, was man gerade zu diesen Dialogen von einem Kommentar erwartet. Darüber hinaus vermag er mehrfach – nach des Rezensenten Meinung einigermaßen überzeugend – zu zeigen, daß sie nicht nur aporetisch sind, sondern zu Ergebnissen führen können, auch wenn Platon diese nicht als solche formuliert. Hier bewährt sich, was Bröcker im Vorwort schreibt: Platons Gespräche sind „ein einziger Versuch ihres Dichters, mit seinem Leser ins Gespräch zu kommen. Daß dies Gespräch zustande kommt, liegt nicht in der Macht des Schreibenden allein. Der Leser muß das Seine dazu beitragen, das Geschriebene zum Reden zu bringen“. Bröckers Buch soll versuchen, „ihm nach Kräften zu helfen“ (S. 9).

9. Zur *Phaidon*-Interpretation: Die drei bekannten Versuche, die Unvergänglichkeit der Seele zu beweisen, haben ohne Zweifel ihre Problematik. Bröcker betont zwar immer wieder, wie sehr ernst es Platon mit seinen Versuchen gemeint habe (S. 182 f., 194 f., 212), ihr Ergebnis aber bewertet er völlig negativ: „Weder kann er beweisen, daß es das Leben nach dem Tode wirklich gibt, noch daß dort, wenn es das gibt, die Guten belohnt und die Bösen bestraft werden. Das Erstere hat er ohne Erfolg zu beweisen versucht, das Letztere zu beweisen hat er nicht einmal den Versuch gemacht.“ (S. 211.) Es fragt sich, ob dieses scharfe Urteil berechtigt ist und ob man den „Beweisen“ nicht mehr gerecht wird, wenn man versucht, sie innerplatonisch zu verstehen, innerhalb Platons eigener Voraussetzungen. Sie behalten auch

dann ihre Schwächen, aber die dürfen Platon selbst wohl auch nicht entgangen sein, wie die gewichtigen Einwände zeigen, die er durch die Gesprächspartner des Sokrates sich selbst macht. Von daher stellt sich natürlich die Frage, wie der Schlußmythos des Phaidon zu verstehen ist. Für Bröcker setzt er voraus, „daß die Unsterblichkeit der Seele bewiesen ist. Dieser Beweis allein gibt das Recht, sich das, was nach dem Tode ist, in der Phantasie auszumalen“ (S. 211). In die schwierige Diskussion um die richtige Mytheninterpretation soll hier nicht eingegriffen werden; es sei nur zu erwägen gegeben, ob die so eindrucksvoll gezeichnete Zuversicht des sterbenden Sokrates ihre Quelle nach Platons Absicht allein in der mit einiger Mühe durchgehaltenen rationalen Argumentation haben soll.

10. Wenn in einem Buch von 560 Seiten eine Interpretation sämtlicher platonischer Dialoge geliefert wird, dann müssen notwendigerweise viele Themen unbesprochen und viele Wünsche des Platon-Lesers unerfüllt bleiben. Sie hier anzuführen, wäre nicht sehr sinnvoll, da sie zu erfüllen nicht in der Absicht des Verfassers lag. Wie sich der Umfang von Bröckers Platon-Buch zu dem aller Schriften Platons verhält, so der einer Rezension angemessene Umfang zu dem des zu rezensierenden Buches. Auch hier hat also eine Auswahl dessen stattgefunden, was dem Rezensenten in erster Linie wichtig und für Bröckers Buch charakteristisch schien.

*Helmut Meinhardt (Münster/Westf.)*

*Werner Beierwaltes: Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik. Philos. Abhandlungen des Verlags Vittorio Klostermann. Frankfurt a. M. 1965.*

Es bedurfte der glücklichen Fügung, daß ein in die Neuplatonismusforschung vorzüglich eingearbeiteter Philolog anschließend, als Philosoph, sich ex professo die Frage des denkerischen Gehalts des Systems des Proklos stellte, nicht nur der sinngemäßen Interpretation zuliebe, sondern von der Frage des philosophischen Anliegens dieses Systems aus, damit wir eine Darstellung erhalten konnten, die auf lange Zeit hinaus als *das* Buch über Proklos wird bezeichnet werden können. Selten vereinigen sich textgetreue Interpretation und denkerische Auseinandersetzung mit dem geistigen Gehalt so glücklich, wie in diesem Buche. Man müßte, in großen Zügen wenigstens, den ganzen Inhalt des Buches vorlegen, um sein Hauptverdienst deutlich zu machen: die vorzügliche Gesamtschau, die es von dem System gibt, indem es dieses System nicht Lehrstück nach Lehrstück vorführt oder Seinsschicht nach Seinsschicht beschreibt, sondern aus seinem Grundprinzip uns sozusagen „vor-denkt“; dadurch ist auch der Aufbau des Buches bestimmt. Das „Triadische“, das den ganzen Aufbau des proklischen Systems charakterisiert, ist nicht ein bloßes, von außen her aufgenötigtes Denkschema, sondern entspringt aus der Einsicht, daß das Zusammensein von Einssein und Verschiedensein in der Dreiheit der dialektischen Spannung und Entfaltung das Grundverhältnis zwischen dem „Einen“ und dem „Vielen“ darstellt, nach dem im Grunde jede ontologische Überlegung fragt.

Unter den Triaden erweist sich die „dynamische“ Trias „Verharren, Hervorgang und Rückkehr“ dann als die eigentlich grundlegende, allen übrigen Triaden innewohnende, von der aus es verständlich wird, inwiefern der Kreis die Grundstruktur des Geistes ist: der Kreis, der, sich entfaltend, auch das außergeistige Sein – als das Nachaußenwirken seiner immanenten Denk-Bewegung – ins Sein ruft; der im Kreisen um sich selbst zur Selbsterfassung seines geistigen Seins, zum Wissen um sein Denken, gelangt, und der, sich in seinen Mittelpunkt zurücknehmend und so sich selbst übersteigend, zum Wissen um seinen eigenen Grund und zum Ruhem in ihm sich erhebt.

Diese dürre Wiedergabe des Grundgerüsts kann natürlich von dem interpretatorischen Reichtum der einzelnen Abschnitte und von der erhellenden Wirkung und denkerischen Aussagekraft der aufgezeigten Zusammenhänge kaum eine blasse Idee geben. Sie kann aber vielleicht doch zeigen, wo das Wertvolle der hier gebotenen Proklos-Deutung liegt: Daß sie (wie das schon vorbereitend die Studie des Verfassers: „Der Begriff des ‚num in nobis‘ bei Proklos“, *Miscellanea Mediaevalia* II/1963, 255–266, getan hatte) die allzu primitive Deutung der proklischen Geistphilosophie als „Identitätsmetaphysik“ überwindet, und zeigt, wie im „Rückkehr“-Motiv eine *echte Erkenntnis der Transzendenz* enthalten ist, eine echte Beziehung des

Geistes zum Absoluten, nicht nur in seinem Denken, sondern in seinem ganzen Sein (363–365), so daß man das scheinbare „In-Sein“ des Göttlichen im Geiste, das, oberflächlich betrachtet, zu einer Gleichsetzung des innersten Wesenskernes des Geistes mit der Gottheit führen kann, bei genauester Analyse doch so formulieren muß: „Der Grund, das Ziel der Bewegung, ist vorlaufend immer schon in der Seele als deren Seins- und Sinnprinzip gegenwärtig“ (209). So wird – entgegen der häufig gehörten Behauptung vom pantheistischen Charakter des neuplatonischen Denkens – ersichtlich, wieso diese „vom Göttlichen selbst bewegte Rückkehr des Gegründeten in seinen göttlichen Grund“ (314) nicht nur echtes Transzendenzenerlebnis ist, sondern in ihr „Grund und Ziel des Denkens nicht nur gedacht oder genannt, sondern auch angesprochen und so vom Menschen aus in einen personalen, dialogischen Bezug gestellt wird“ (315). „Selbst-reflexion“ als „Reflexion des eigenen Grundes“, die zugleich „das Initialereignis für den Überstieg der Seele in das Sein ihres Grundes“ ist (209/210) – „Analogie“ als „Spur des Ursprungs im Seienden“, die dahin führt, in der Negation „diesen Spurcharakter selbst zu übersteigen“ (338), sind zwei weitere, vorzügliche Formulierungen für den Nachweis echten Transzendenz-erlebens im proklischen Seinsdenken. Es fällt hier sogar der ganz augustinische Ausdruck von „unähnlicher Ähnlichkeit“ (369) als Beweis dafür, wie weit wir hier von der hegelianischen Deutung des Proklos entfernt sind, was auch ausdrücklich gezeigt wird. Daß es aber völlig falsch wäre, in den „Hervorgang“ christliche Schöpfungsvorstellungen hineinzutragen, zeigt eine vorzügliche Analyse des „Wesens demiurgischen Wirkens“ (143 ff.) mit aufschlußreicher Erörterung des Willensbegriffs. Vieles Einzelne wäre noch zu erwähnen: die glänzende Konfrontierung zwischen Neuplatonischem und Christlichem (306–313), die dann noch am Begriff des „Glaubens“ veranschaulicht wird (324), so wie vorher am Zeitbegriff (137), ebenso wie die treffende Ablehnung der Ableitung des Kreissymbols aus dem Philosophischen heterogenen Quellen (S. 191 Anm.), und besonders der schöne Exkurs, der den Begriff des „Übermenschen“ als eine Säkularisierung neuplatonisch-christlicher Gedankengänge erweist (389/390); auch sprachliche Beobachtungen, wie die Formulierung, daß die Zeit der Ort der Selbstentfremdung des Geistes ist, und daher die Seele, wenn sie Sinnenfälliges schafft, „sich selbst zeitigt“ – was sich zunächst wie eine ganz moderne Wortschöpfung ausnimmt, und dann doch als wörtliche Wiedergabe des plotinischen *ἐαυτὴν ἐχρόνωσεν* erweist (197).

Aber das alles möge man selbst in diesem, für das Studium des Proklos unentbehrlichen Buche nachlesen.

*Endre v. Ivánka (Graz)*

*Guillaume de Conches: Glosae super Platonem. Texte critique avec introduction, notes et tables, par Éd. Jeuneau. Paris, d. Vrin 1965.*

Mit gewohnter Prägnanz hat E. Gilson das Grundproblem der Erforschung des mittelalterlichen Platonismus mit den folgenden Worten charakterisiert: The more one studies the middle ages, the more one notices the polymorphism of the Platonic influence. Plato himself does not appear at all, but Platonism is everywhere; let us rather say that there are Platonisms everywhere (Hist. S. 144). Daraus folgt, daß es keine allgemeine und eindeutige Wesensbestimmung des mittelalterlichen Platonismus geben kann: man muß sich damit begnügen, die einzelnen platonischen Schulen und Richtungen und die geschichtlichen und systematischen Faktoren, die diese untereinander verbinden, möglichst genau zu analysieren. Dieser Sachverhalt ist natürlich aufs engste mit dem Wesen des Platonismus als „geistiger Lebensform“ verknüpft. Um unsere Kenntnisse von dem mittelalterlichen Platonismus zu erweitern, brauchen wir daher in erster Reihe tiefgehende Einzeluntersuchungen und Textausgaben.

Auf diesem Hintergrund müssen die bedeutenden Leistungen Jeuneaus beurteilt werden. Einer Reihe von scharfsinnigen und eindringlichen Untersuchungen literar- und problemgeschichtlicher Art, die sich wesentlich mit der Schule von Chartres, die in der ersten Hälfte des zwölften Jahrhunderts ihre Blütezeit hatte, beschäftigen, hat er vor kurzem eine Ausgabe der *Glosae super Platonem* des Wilhelm von Conches hinzugefügt, die als vorbildlich bezeichnet werden muß.

Die Schule von Chartres, die man wohl, um die Worte Josef Kochs zu gebrauchen, „ohne Übertreibung als *die* platonische Schule des Mittelalters bezeichnen kann“, hat zwar mehrere treffliche Philosophen hervorgebracht, das alte Urteil Martin Grabmanns aber, nach dem Wilhelm von Conches „der bedeutendste philosophische Kopf“ dieser Schule war, steht wohl immer noch fest. Es ist also ein höchst bedeutsames Werk und ein wichtiger Zeuge der Platondeutung in der Schule von Chartres, das hier zum erstenmal vollständig und in kritischer Bearbeitung vorgelegt wird.

In seiner literarischen Tätigkeit hat Wilhelm von Conches zwei Wege eingeschlagen. Er hat uns teils Kommentare, teils systematische Werke hinterlassen. Die systematischen Werke sind *Philosophia Mundi* und *Dragmaticon Philosophiae*. Das *Dragmaticon* ist als eine Überarbeitung der *Philosophia Mundi* aufzufassen, die wegen der Angriffe des Wilhelm von St. Thierry notwendig wurde. Wie vor ihm Abälard wurde Wilhelm von Conches von diesem eifersüchtigen *famulus* des heiligen Bernhards der Ketzerei beschuldigt (*De erroribus Guillelmi de Conchis*, P.L. 180, [330–340]), weil er in seiner *Philosophia* als ein „*homo physicus et philosophus physice de Deo philosophatur*“ [339]. Im *Dragmaticon* hat Wilhelm deshalb seine *Philosophia* als „*libellus . . . quem in iuventute nostra imperfectum, utpote imperfecti, composuimus*“ (ed. Gratarolus, 1567, S. 5) charakterisiert.

Die Kommentare, die wahrscheinlich direkt auf seiner Lehrtätigkeit in Chartres entstanden sind, umfassen – von den *Glosae* in *Timaeum* abgesehen – *Glosae* zur *Consolatio Philosophiae* des Boethius, zum Kommentar des Macrobius in *Somnium Scipionis*, und zu den *Institutiones* des Priscianus. R. Klibansky hat ihm auch *Glossen* zu *Juvenal* zugeschrieben (Hs. Baltimore Walters Art Gallery 448, fol. 1–5<sup>v</sup> – Siehe auch E. M. Sandford in *Catalogus translationum et commentariorum* ed. P. O. Kristeller, I, 1960, S. 192–195).

Die ganze Verfasserschaft des Wilhelm von Conches wird von Jauneau im ersten Teil (S. 9–16) seiner Einleitung diskutiert. Aufgrund inneren Kriterien und Rückverweise ist es ihm gelungen, in sehr überzeugender Weise die relative Chronologie der Werke zu bestimmen. Er stellt das folgende Schema auf:

A. Oeuvres de la jeunesse:

- Gloses sur la Consolation de Boèce,
- Gloses sur le Commentaire de Macrobe,
- Philosophia
- Gloses sur les Institutions de Priscien (Première rédaction)

B. Oeuvres de la maturité:

- Gloses sur le *Timée* de Platon,
- Dragmaticon*

C. Oeuvres de la vieillesse:

- Gloses sur les Institutions de Priscien (Deuxième rédaction).

Obwohl Jauneau zugibt, daß „*tout cela n'est qu'un schéma provisoire que de nouvelles recherches et de nouvelles découvertes pourront modifier*“ (S. 15), ist es kaum möglich die Richtigkeit seiner Folgerungen in dieser Beziehung zu bezweifeln. Er ist also imstande, die wichtige Tatsache festzustellen, daß „*les Gloses sur le Timée occupent une place centrale dans l'œuvre du philosophe de Conches. Quand il les rédige, Guillaume a déjà commenté Boèce et Macrobe, deux auteurs dont la connaissance éclaire singulièrement la lecture du Timée. Il a publié sa Philosophia. Il est un maître en pleine possession de ses moyens*“ (ibid.). Es ist aber auffallend, daß der Herausgeber, obwohl er erkennt, daß Wilhelm sehr oft seine Werke überarbeitete – weil er ein gewissenhafter Mann war, und sein Leben hindurch über dieselben Probleme nachsann, ohne sie endgültig zu lösen (*Dragm. praef.*) – und die Möglichkeit von mehreren Revisionen des *Timaeus*-Kommentars anerkennt (Introd. S. 45), die alte von Grabmann aufgestellte Hypothese einer ersten Fassung des Kommentars (die man dann später in der Handschrift Uppsala, Bibl. Univ. C 620 gefunden zu haben glaubte), verlassen hat. Seine Ablehnung dieser Hypothese beruht auf folgenden Gründen: a) Der Verweis auf den *Timaeus*-Kommentar, der sich in *Philosophia Mundi* I cap. 15 (P.L. 172, 47 A) findet, lautet „*cuius expositionem, si quis quaerat, in glossulis nostris super Platonem inveniet*“. Dr. Jauneau meint nun, daß dieser Ausdruck in *glossulis nostris . . . inveniet* „*peut aussi bien renvoyer à une œuvre qui n'a pas encore vu le jour*“ (S. 13). b) Er hat ferner „*quelque peine à admettre que le texte du manuscrit*

d'Uppsala a été rédigé par Guillaume lui-même, tant il fourmille d'incohérences et d'incorrections difficilement imputables au seul copiste" (S. 14). Er schlägt daher die folgende Hypothese vor: les gloses du manuscrit d'Uppsala sont l'œuvre d'un compilateur résumant Guillaume de Conches ou puisant abondamment dans ses œuvres" (ibid.). Diese Hypothese scheint mir wenig überzeugend.

Erstens ist seine Deutung des Satzes „cuius expositionem . . . inveniet“ keineswegs sicher. Dieser Satz unterscheidet sich von den übrigen Verweisen im Futurum (z. B. im Makrob-Kommentar, introd. S. 13, N. 4–7) eben nur durch das Einschleusen „si quis quaerat“, das ja deutlich impliziert, daß die relevante Textstelle dem Fragenden unmittelbar zur Verfügung steht. Zweitens ist es eine bedenkliche Sache einen excerptor heraufzubeschwören, wenn man ihm keinen einheitlichen Charakter geben kann. Es ist bemerkenswert, daß der hypothetische Excerptor, der einen Timaeuskommentar aus den Werken des Wilhelm von Conches exzerpiert oder „resumiert“, einerseits als ein sehr nachlässiger Mensch hervortritt, dessen Kompilation grammatischen Unsinn bietet, und sich andererseits als ein höchst selbständiger und selbstsicherer Forscher zeigt: Es ist doch kaum Sache eines beliebigen und oft sehr nachlässigen excerptors auf eigene Faust zu entscheiden, wann dem Timeauskommentar (denn ein solcher muß ihm vorgelegen haben: man exzerpiert keinen Kommentar zum Timaeus aus einer Verfasserschaft, die keinen solchen umfaßt) zu folgen, und wann z. B. der Kommentar zu Boethius heranzuziehen ist. Aber so ist eben die Praxis des hypothetischen excerptors: In den zwei Passagen, die bei Garin, *Studi sul Platonismo medievale*, S. 78 ff. abgedruckt sind, wo es um die Elementenlehre und um den Problem *utrum anima mundi sit spiritus sanctus* geht, folgt er wörtlich dem Boethiuskommentar und nicht dem Timaeuskommentar, der hier erheblich abweicht. Es steht fest (cf. Jauneau, S. 145, N. c), daß die Identifizierung von *anima mundi* und *spiritus sanctus* im Uppsala Text in dieser Form nur dem Kommentar zu Boethius entnommen sein kann. In den späteren Werken ist diese Identifizierung mehr oder weniger unbestimmt oder unpersönlich ausgedrückt, wenn nicht deutlich abgelehnt. Ich glaube also nicht, daß die alte Hypothese durch die Argumente, die Jauneau jetzt tentativ vorgebracht hat, zurückgewiesen ist. Es ist daher auch fraglich ob sein Entschluß, bei der Textkonstituierung von den *Testimonia* dieses Textes ganz abzusehen, theoretisch richtig ist; in der Praxis entsteht aber dadurch kein großer Unterschied.

Im zweiten Teil seiner Introduction (S. 16–26) beschreibt und analysiert Jauneau in höchst interessanter Weise die Kommentierungsmethode des Wilhelm von Conches. Diese Untersuchung ist besonders geeignet, seine tiefe wissenschaftliche und literarische Einsicht und die ausgesprochen pädagogische und fast „humanistisch“ anregende Form seiner Textanalyse klar hervortreten zu lassen. Untersuchungen dieser Art sollten allen größeren Ausgaben von mittelalterlichem Texte begleiten.

Im dritten Teil (S. 26–31) werden die Vorläufer und das augenscheinlich nicht genauer zu bestimmende Nachleben dieser Glosae besprochen. Mit genauer Kenntnis und absoluter Beherrschung aller einschlägigen Literatur wird hier alles kurz erwähnt, was für die Einordnung dieses Kommentars in „the continuity of the Platonic tradition“ von Belang ist.

Die Handschriften und die Prinzipien, nach denen die Ausgabe hergestellt ist, sind S. 31–48 sorgfältig beschrieben. Da es unmöglich scheint, die Relationen der Handschriften genau zu bestimmen, hat Dr. Jauneau sich entschlossen, einen „manuscrit de base“ zu wählen. Von den sechs vollständigen Handschriften scheint ihm mit Recht F (Florenz, *Bibl. Nat., Conv. Soppressi* E. 8. 1398) am besten geeignet, „non seulement parce qu'il est plus ancien, mais parce qu'il offre un texte plus correct et plus complet“ (S. 48). Im kritischen Apparat hat er dann „toutes les variantes de toutes les manuscrits“ notiert, von den Varianten der Wortstellung abgesehen. Die Handschrift V (Venedig, *Bibl. Marciana*, Lat. Z. 225 [1870]) enthält eine umfassendere Fassung der Kapiteln II–XXII, die im Appendix A, S. 293–318 abgedruckt ist. Tullio Gregory (*Anima Mundi*, 1955, S. 17 ff.) und R. Klibansky (*Cont. Plat. Trad.*, S. 30) meinen, daß diese längere Fassung die authentische ist. Man vermißt vielleicht eine deutliche Stellungnahme von seiten Jauneau zu dieser strittigen Frage.

Das ganze Werk ist von der großen Sorgfalt und der umfassenden Gelehrsamkeit Jauneaus geprägt. Alle, die sich mit der Erforschung des mittelalterlichen Platonismus beschäftigen, sind ihm zu größtem Dank verpflichtet.

Søren Skovgaard Jensen (Kopenhagen)



*Lothar Eley: Die Krise des Apriori in der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls. Den Haag: Martinus Nijhoff 1962. (Phaenomenologica Bd. 10.)*

Eleys Buch ist – umrahmt von einer „Einführung“ und einem „Abschluß“ – in vier Teile gegliedert. Teil I: Das Wesen und die Transzendentalität; Teil II: Die transzendente Epoché; Teil III: Lebenswelt–Exakt Wissenschaftliche Welt–Transzendentalität; Teil IV: Die Vernunftgeschichtlichkeit als Problem. Die Einführung stellt sich die Aufgabe, den „Weg, den die Analyse zu gehen hat“, in den Blick zu bekommen, indem sie den „Horizont sich eröffnet, in und aus dem Husserl die Frage nach dem Wesen stellt“ (S. 3). Soweit ich Eley verstehe, wirft er Husserl vor, daß die Antithetik von Transzendentalismus und Objektivismus, in die Husserl das neuzeitliche Denken gestellt sah, in seine Konzeption der Transzendentalität selbst Eingang findet. Husserl behalte jene Transzendentalität, die er von der Objektivität absetzt, nicht rein genug im Griff, sie gehe ihm wieder verloren auf Grund der bei Husserl auch in der transzendentalen Fragerichtung vorherrschenden Tendenz auf Vergegenständlichung. „Das transzendente Leisten spaltet sich in Leisten und Thematisieren. Kraft einer solchen Spaltung wird das transzendente Leisten zum ‚Feld von Beschreibungen‘. Die transzendente Differenz ist aber damit weggebracht, die Transzendentalität negiert“ (S. 14). Dieser Vorwurf wiederholt sich gegenüber Husserls Wesenslehre. Deren Kern läßt sich am besten mit der bekannten Stelle aus den *Ideen* ... I umreißen (Husserliana Bd. III, S. 14f.): „Das Wesen (Eidos) ist ein neuartiger Gegenstand. So wie das Gegebene der individuellen oder erfahrenden Anschauung ein individueller Gegenstand ist, so das Gegebene der Wesensanschauung ein reines Wesen. Hier liegt nicht bloß äußerliche Analogie vor, sondern radikale Gemeinsamkeit. Auch Wesenserschauung ist eben Anschauung, wie eidetischer Gegenstand eben Gegenstand ist. Die Verallgemeinerung der korrelativ zusammengehörigen Begriffe ‚Anschauung‘ und ‚Gegenstand‘ ist nicht ein beliebiger Einfall, sondern durch die Natur der Sachen zwingend gefordert.“ Eley interpretiert: „Husserl hat die von ihm behauptete Differenz von Wesen und Dies-da schon preisgegeben, wenn er beide Momente analog vergegenständlicht. Damit hat sich aber auch das Verständnis der Transzendentalität verwandelt. Sie kommt als eine solche in den Blick, die alles Sein nur als Gegenstand-sein begreifen läßt. Die Haltung der universalen phänomenologischen Reflexion ist ... eine solche universalen Vergegenständlichung“ (S. 24). Die falsche Fassung des Wesensbegriffs führt zur falschen Fassung der Transzendentalität. Weil Husserl das Wesen vergegenständlicht, es zu einem Gegenstand des Vermeintens degradiert, wird auch die Transzendentalität nur auf solche Vergegenständlichung hin vorstellig. In Wahrheit ist nach Eley die Differenz von Wesen und Dies-da eine transzendente und erzwingt so den „Rückstieg in die Transzendentalität“; umgekehrt bleibt „die Transzendentalität der Wesen-Dies-da Differenz Einheit verpflichtet“ (S. 28). Husserl versäumt es, sich diese spekulativen Voraussetzungen seiner Phänomenologie genügend klarzumachen.

Die Motive, die bereits in der Einführung anklingen, werden in den folgenden vier Hauptteilen weiter ausgebreitet. Es ist nicht nötig, daß wir der Gedankenfolge in allen Wendungen nachgehen, besonders dort nicht, wo bei Eley nur steht, was anderweitig auch schon zu lesen ist. Wir heben nur hervor, was Eley über die bereits vorhandene Husserl-Literatur hinaus geltend zu machen versucht.

Der *erste Teil* will das „Wesen des Wesens“ (S. 31) enthüllen. Die zentralen Thesen hierzu stehen bereits in der Einführung. „Wirklichkeit und Wesen werden zu verschiedenen Komplexionen – das ist das Resultat der Husserlschen Wesenslehre“ (S. 38). Husserl trenne säuberlich die Region der Wesen von der der Tatsachen, anstatt das individuelle Dies-da als „Drittes“ (S. 37) der vorausliegenden transzendentalen Differenz von Wesen und Dies-da zu begreifen. Das erinnert an Hegel, der dem Wesen die Kraft zutraute, sich mit seinem Gegenteil zu vereinen, ohne dadurch seine Wesentlichkeit zu verlieren, insofern es ja erst aufgrund dieser Einigung jene gewinnt. Der von Eley vorausgesetzte kritische Horizont, in dem er Husserls Wesenslehre diskutiert, sind die Hegelschen Bestimmungen des Wesens. Die einschlägigen Anfangskapitel der Phänomenologie des Geistes werden auch ausdrücklich herangeholt. Aber deren Kenntnis und Anerkennung vom Leser wird vorausgesetzt. Eley verzichtet darauf, erst Hegels und Husserls Lehre vom Wesen für sich zu entfalten und sodann diese in einem dritten Schritt zu vergleichen. Ein solches Vorgehen mag nun für ein produktives Denken gewiß schematisch sein,

es hätte aber für sich, daß der Leser besser folgen könnte, als ihm dies Eleys unmittelbares Ineinander-Arbeiten der beiden Positionen zumeist gestattet.

Der *zweite Teil* macht in ähnlicher Weise Husserls Unterscheidung von natürlicher und transzendentaler Position fragwürdig. Die transzendente epoché fixiere diese Positionen zu Einstellungen, zwischen denen ein „radikaler Abgrund zaltet“ (S. 78). „Die natürliche und die transzendente Position . . . stehen in Antithetik zueinander. Es besteht kein Übergang im strengen Sinn von der natürlichen zur transzendentalen Position“ (S. 81). Textlich erhärten soll diese These eine Stelle aus den *Ideen I* (Hua. Bd. III, S. 271): „Hier ist für die Spontaneität eine Kluft“, – schreibt Husserl – „die das reine Ich nur in der wesentlich neuen Form des realisierenden Handelns und Schaffens . . . übersteigen kann.“ Husserl meint an der zitierten Stelle aber lediglich die Phantasiemodifikation, was Eley auch zugibt, ihm aber keine Schwierigkeiten bereitet. Die transzendente Reduktion sei ja eine „ausgezeichnete Phantasiemodifikation“ (Eley, S. 81). Eley macht sich nicht genügend klar, daß Husserl wie kein Denker der Gegenwart die Schwierigkeiten des „Anfangs“ reflektiert hat, Schwierigkeiten, die die gesamte neuzeitliche Philosophie in ihrem Versuch einer Selbstbegründung der Vernunft begleiten. Hegel hat im ersten Buch seiner Logik eine jede Philosophie des absoluten Erstanfangs zwar, wie ich denke, schlüssig destruiert. Nur muß seine Argumentation nicht Husserl treffen. Husserl war sich dessen sehr wohl bewußt, daß der Schritt in die Transzendentalität vom natürlichen Weltboden aus der Vermittlung bedarf. Die von Rudolf Boehm im 8. Band der Husserliana edierten Texte („Erste Philosophie“) legen davon beredetes Zeugnis ab. Es sind dies Schwierigkeiten, die nicht zuletzt Husserl zum Verlassen seines cartesianischen Ausgangspunkts bewegen haben. Auch glaube ich nicht, daß Eley dem von Husserl erarbeiteten Begriff einer „transzendentalen Erfahrung“ (z. B. Cartes. Meditationen, Hua. Band I, S. 69) völlig gerecht wird. Aus ihm folgt doch nicht, daß dadurch das Transzendente wiederum zum Mundanen wird. Was Husserl mit diesem Begriff anzielte, muß man sich an Hand der Schwierigkeiten klarmachen, die alle Transzendentalphilosophie mit dem Begriff der Subjektivität hatte. Diese Schwierigkeiten haben ihren Grund in dem Paradoxon der Subjektivität, zugleich Weltstück und Quell aller Geltungen zu sein. Für Husserl löst insbesondere Kants Subjektsbegriff diese Schwierigkeiten nicht, sondern ist ihm vielmehr der Versuch, das Rätsel der Subjektivität zu umgehen. Weil Kant sah, daß das transzendente Ich nicht das von der Psychologie thematisierte Menschen-Ich sein kann, verblieb ihm als rein Subjektives nur noch das logische Subjekt aller Geltungen. Husserls Ziel dagegen war es doch, eine transzendente Apperzeptionsweise der Subjektivität zu finden, die über den Gegensatz: konkretes, wirkliches Menschen-Ich und unwirkliches, bloß geltendes Bewußtsein überhaupt hinauskommt. Es ist eben dasselbe mundane Ich, das kraft der transzendentalen Reduktion seiner transzendentalen Mächtigkeit inne wird. Es kommt also alles darauf an, mit Husserl den Begriff einer extramundanen Individualität, einer transzendentalen Faktizität zu fassen und diesem Begriff nicht sogleich Widersprüchlichkeit vorzuwerfen. Worum es Husserl geht, ist die spezifische „konkrete Faktizität der universalen Subjektivität“ (Krisis, Hua. Bd. VI, S. 181) selber. Es ist nicht belanglos, dies Eley gegenüber festzuhalten.

Der *dritte Teil* wendet sich insbesondere der Husserlschen Krisis-Arbeit zu (Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Hua. Bd. VI). Bekanntlich sah Husserl die Krisis der modernen Wissenschaft nicht in dem, was üblicherweise unter ihrer Grundlagenkrise verstanden wird, sondern in dem „Auseinanderfallen von Wissenschaft und Leben“ (Eley, S. 102), dem durch die positivistische Reduktion der Idee der Wissenschaft auf die bloße Tatsachenwissenschaft heraufgeführten Verlust ihrer Lebensbedeutsamkeit. Der Objektivismus ist die Vergessenheit der Lebenswelt und damit in gesteigerter Form der Subjektivität. Das ist in der Husserl-Literatur auch wiederholt bemerkt worden. Was Eley ihr aber voraus hat, ist, daß er, soweit ich sehe, Husserls Überlegungen zumindest im deutschsprachigen Schrifttum erstmalig mit der Rechtsphilosophie Hegels konfrontiert und ihre „erstaunliche Nähe“ (S. 111) zu dieser aufdeckt. „Hegel wie Husserl betonen, daß das ‚europäische Menschengemut eine absolute Idee in sich trägt‘, die in der Krise der Moderne offenbar wird. Nach Hegel wie Husserl besteht die Krise in der ‚Entzweiung‘ der technischen Welt von der ursprünglichen, durch Sitte und Tradition bestimmten Welt“ (S. 111). Dieser Gedanke ist von eminenter Bedeutung, vermag er doch auf den geschichtsphilosophischen Gehalt der Phänomenologie aufmerksam zu machen und diese somit von dem besonders im Fahrwasser von Karl Marx erhobe-

nen Vorwurf zu befreien, die Phänomenologie bleibe wie jede bürgerliche Philosophie abstrakt, bloße Erkenntnistheorie, anstatt als ihre wesentliche Aufgabe die Kritik des gegenwärtigen Standes der bürgerlichen Gesellschaft zu begreifen.

Der *vierte Teil* schließlich demonstriert, was bei Husserl unter Geschichtlichkeit zu verstehen ist. Geschichte ist Husserl zufolge Wissensgeschichte. Deren Ziel ist die Enthüllung der transzendentalen Subjektivität als solcher. „Geschichtlichkeit meint . . ., daß das je schon sinnstiftende Leben als solches im Laufe der Geschichte zur Präsenz kommt und so Erfüllung und als Erfüllung Ende dieser Geschichte ist“ (S. 121). Von diesem Ziel her ergeben sich dann „Stufen der Geschichtlichkeit“ (Krisis, Hua. VI, S. 502). Auch dieser Gedanke läßt an Hegel erinnern.

Abschließend wendet sich Eley nochmals dem Problem von Phänomenologie und kritischer Theorie der Gesellschaft zu. „Im Wirbel des Widerstreites des Husserlschen Denkens wird mehr denn bloßes Denken sichtbar. Im Taumel des Widerstreites werden wir seines geschichtlichen Kernes habhaft; in ihm bricht das Problem der bürgerlichen Gesellschaft auf . . . Die sich eröffnende und die leistende Transzendentalität . . . sind nämlich die verborgenen Spannungsmomente unserer gegenwärtigen Gesellschaft“ (S. 138 f.). Das vermag in der knappen Skizzierung Eleys nicht zu überzeugen. Die Philosophie, fährt Eley weiter unten fort (S. 139), sei transzendente Logik, die als Logik das „von der Gesellschaft Vergessene zur Sprache“ bringen muß. „Philosophie wird aber doch damit zur Theorie der Politik. Genau dahin weist die Husserlsche Philosophie . . .“ Weiter ausgeführt, könnte dieser Gedanke die gegenwärtige Aneignung der Phänomenologie in einen neuen Horizont stellen. In der Kürze aber, in der Eley diese wegweisende Bemerkung hier anbringt, ist ihr Zusammenhang mit den bisherigen Überlegungen nicht ganz ersichtlich. Sie ergibt sich nicht zwingend als das notwendige Resultat des gesamten Gedankengangs. Dabei hängt doch gerade davon ihre Überzeugungskraft ab, nicht hochbedeutsames *Apercu*, sondern ein ausgebreiteter Gedanke zu sein.

Klarheit und Durchsichtigkeit ist nicht die Stärke dieses Buches. Das geht nicht unbedingt auf das Konto des Verfassers, sondern hängt mit dem spekulativen Niveau und dem hochgesteckten Ziel der Arbeit zusammen, Husserls transzendente Phänomenologie mit der Hegelschen Dialektik zu konfrontieren. Aber nicht jede Dunkelheit ist unvermeidbar. Des öfteren muß sich der Leser mit Sätzen von der Art: „Das Dies vermittelt nicht das Wesen mit dem Dies-da, sondern das Dies ist das Dies seines Da“ (S. 42) herumplagen. Was unterscheidet denn das „Dies“ von dem „Dies-da“ und seinem „Da“? (S. 39 nennt zudem noch den Unterschied von „Dies-sein“ und Dies-da“). Eley führt diese Differenzierungen ein, als seien sie altbekannte. Es ist nicht leicht, sich bei ihnen sogleich immer das Richtige zu denken. Der Rezensent hätte es dankbar vermerkt, wenn Eley durch erläuternde Hinweise und nähere Ausführung ihm hierzu helfend unter die Arme gegriffen hätte. Das gilt auch etwa von Unterscheidungen wie denen zwischen dem „Vorangehen“ und dem „Vorangehenden“ (S. 47), zwischen dem „Wesen“ und dem „Allgemeinen“ (S. 47 u. ö.) und von dem Leitbegriff der „Wesen-Dies-da Differenz-Einheit“ (S. 28 u. ö.), Bestimmungen, die auf den ersten Blick nicht einleuchten, sondern in die sich hineinzudenken schwerfällt. Oder: auf S. 62 wird dem „Dies-da“ die Bestimmung, „Hier, Jetzt“ zu sein, beigegeben. Eley setzt dazu in Anmerkung: „Das ‚Hier, Jetzt‘ soll andeuten, daß in unserer Arbeit nicht näher untersucht wird, ob das Dies-da als Hier-Jetzt oder Jetzt-Hier oder sonst wie sich bestimmt.“ Man muß also zwischen einem ‚Hier, Jetzt‘ und seinen Differenzierungen in ein Hier-Jetzt, Jetzt-Hier und ein ‚Sonst-wie‘ unterscheiden lernen. Dies sind nicht nur boshaft herausgegriffene Einzelfälle vielleicht mißglückter Formulierungen. In gewisser Weise werfen sie ein Licht auf den formalen Charakter des Ganzen. Dazu gehört auch die häufige Wiederholung sowohl eigener Formulierungen als auch von Zitaten. Der durch Walter Biemels Publikation (zuerst in der Tijdschrift vor Philosophie, dann im Bd. IX der Hua.) bekanntgewordene Brief Heideggers an Husserl, in dem jener die Differenzen zu seinem Lehrer formuliert, wird z. B. gleich an drei Stellen ausführlich zitiert (S. 22, 71, 136).

Mit diesen Einwänden soll keineswegs das hohe Denkniveau der Abhandlung bestritten werden. Nur, wenn solche Wendungen wie die genannten ohne jede Vorbereitung gebraucht werden, können sie dazu führen, daß man sich – was Eley sich doch nicht wünschen kann und was sein Buch auch nicht verdient – bei der Lektüre unwillkürlich in die Rolle des kleinen Jungen im Märchen von des Kaisers neuen Kleidern gedrängt fühlt, der da sagte: „aber der Kaiser hat doch gar nichts an.“

Eleys Buch verweist das phänomenologische Denken auf eine große Aufgabe: die „einer erneuten Diskussion und Weiterführung der in Hegels Rechtsphilosophie so genial aufgeworfenen Fragen“ (S. 141). Sie konnte selbst nur „einige Andeutungen“ geben. Der Rezensent würde es daher sehr begrüßen, wenn Eley seine eigene Anregung aufgriffe und in der versprochenen „weiteren Arbeit“ (S. 142) die Konstitution der Gesellschaft auf dem Boden einer durch Hegel weitergebildeten Phänomenologie vortrüge.

*Johannes Berger (München)*

*William J. Richardson SJ: Heidegger. Through Phenomenology to Thought. Preface by Martin Heidegger. Verlag Martinus Nijhoff, The Hague, 1963.*

Das große Verdienst des Buches von P. Richardson liegt zum einen darin, in der angelsächsischen Welt erstmalig eine gute Grundlage für die Auseinandersetzung mit Heidegger geschaffen zu haben. Durch seine vortrefflichen Analysen stellt es zudem einen wichtigen Beitrag zur hiesigen Heidegger-Interpretation dar. Im folgenden sei zunächst auf die erste dieser beiden Hinfichten eingegangen.

In englischer Sprache lagen zu Beginn der Abfassung des Manuskripts im Jahr 1955 nur Übersetzungen unterschiedlicher Qualität einiger weniger Schriften Heideggers vor, die seine Grundbestimmungen verschiedenartig, oft irrig übertragen hatten. Inzwischen sind die Hauptwerke übersetzt, und es gibt bereits eine Reihe einführender Darstellungen. Das schon 1962 veröffentlichte Werk Richardsons hat wesentlich dazu beigetragen, die englische Terminologie für die Grundbestimmungen Heideggers festzulegen, zu klären und zu vereinheitlichen. Dieses große Verdienst Richardsons sei besonders hervorgehoben.

In seiner Übersetzungsarbeit hat sich der Verf. bemüht, Neologismen zu vermeiden. Dort, wo er nicht umhin konnte sie einzuführen, hat er sie aus der Sache begründet; ein Beispiel hierfür ist der Terminus „mittence“ für die wirklich unübersetzbare Mehrdeutigkeit des Wortes „Geschick“ (S. 435; vgl. auch ein weiteres Beispiel S. 224, Anm. 29). R. erkennt freilich selber die Grenzen, an die vielleicht jede Übersetzung Heideggers ins Englische stoßen wird: so merkt er bei der Übersetzung des Wortes „Schein“ an, daß sein Englisch nicht so „flexible“ sei wie das Deutsch Heideggers (S. 263, Anm. 14; ähnlich auch S. 49, Anm. 62 mit Bezug auf das Wort „Wieder-erinnerung“). Tatsächlich gelingt R. nicht immer die Übersetzung der mehrdeutigen Worte, deren Bedeutungsvielfalt für das Verständnis so wichtig ist. Die Übersetzung etwa von „zugehören“ in „to be attendant“ zeigt nicht die besondere Zusammengehörigkeit mit dem Sein, die für Heidegger durch das rechte Hören zuwege gebracht wird (S. 494). Es läßt sich fragen, ob Übertragungen wie die von „Gelassenheit“ in „release“ (S. 502) oder von „Gegnet“ in „expanct“ (S. 502) die intendierte Hauptbedeutung aufweisen, auch die Übersetzung von „lautlose Sage“ mit „utterance“ (S. 496; vgl. auch S. 292, Anm. 103) und des von Heidegger passiv aufgefaßten „Sichhineinhaltens“ in das Nichts mit „thrust“ (S. 39, Anm. 32 und S. 201). Und besteht nicht die Gefahr, daß R.s Übersetzung von „Anfang“ und „anfänglich“ in „origin“ bzw. „originating“ (S. 257 bzw. 225) und gelegentlich „initiative“ (S. 225) den englischen Leser zu dem Mißverständnis führt, es handele sich um einen logischen Anfang oder um ein Problem der Spontaneität, während es um Heideggers Bemühen geht, den in den Erfahrungen der Griechen gelegten, geschichtlich aufzufassenden „ersten Anfang“ denkend in einen „anderen“, geschichtlichen Anfang zu verwandeln? Eine gemäßigere Übersetzung wäre „primordial“.

Für die Vereinheitlichung der englischen Heidegger-Terminologie sind die deutsch-englischen und englisch-deutschen Glossare des Buches besonders nützlich. Überhaupt kann das Buch – selbst von einem deutschen Leser – fast wie ein Handbuch benutzt werden, weil es ein ausgezeichnetes Sachverzeichnis hat, ein Namenverzeichnis, ein Verzeichnis der griechischen Termini, eines der zitierten Stellen, ein Gesamtverzeichnis der Werke Heideggers und eine Auswahl der bis 1961 veröffentlichten Sekundärliteratur.

Was nun die Bedeutung des Buches überhaupt angeht, so ist zunächst darauf hinzuweisen, daß die Darstellung nur die bis 1952 erschienenen Werke behandeln will, sie schließt mit der Erörterung von „Was heißt Denken?“ (S. XXVI). Diese Beschränkung ist durchaus legitim. Es

liegt im Wesen von Heideggers Denken, daß es nie „vollständig“, nie als System dargestellt werden kann. Der Verf. durchbricht jedoch diese Beschränkung, indem er auch die von 1952 bis 1960 veröffentlichten Werke benutzt, um Vorhergehendes zu erklären. Dieses Verfahren teilt R. zwar mit, rechtfertigt es aber nicht (S. XXVI).

Daß sich Heideggers Denken selbst als „auf dem Wege“ versteht – daß es somit unsystematisch und unabgeschlossen ist –, daran erinnert auch der Verf. verschiedentlich. Er selbst geht jedoch bei der Darstellung systematisierend und vergleichend vor, und zwar so, daß in den einzelnen Kapiteln der jeweils referierte Text eines Werkes unter bestimmte Gesichtspunkte subsumiert wird, insbesondere unter die Titel „Dasein“ (There-being) und „Denken“ (Thought). Vermag ein solches Vorgehen noch der Wegnatur des Heideggerschen Denkens gerecht zu werden? Gerät es nicht in die Gefahr, den Weg zum Objekt zu machen?

Diese Methode hat den Vorteil, Heideggers Gedanken leichter faßbar und lehrbar zu machen, zumal der Verf. klar und lebendig schreibt. Sie gewährt auch eine gute Durchsichtigkeit und gestattet es, das Material didaktisch geschickt anzuordnen. Ein gutes Beispiel hierfür ist die Weise, wie R. die Grundgedanken von „Sein und Zeit“ von der Kant-Auslegung Heideggers her darstellt. Die systematisierend-subsumierende Methode hat aber doch den Nachteil, daß sie, etwa bei der Erörterung von „Sein und Zeit“, die besondere Eigenart der Dynamik des phänomenologisch-hermeneutischen Verfahrens nicht vollends sichtbar werden läßt. Daran mag es auch liegen, daß wichtige Stücke von „Sein und Zeit“, wie z.B. die temporalen Analysen, und entscheidende Forderungen, etwa die Überwindung der traditionellen Kategorien von Substanz und Subjekt, nicht hinreichend Beachtung finden. R.s Methode, die von vorneherein die Akzente ihrer Interpretation in ganz bestimmten Hinsichten festlegt, zeigt an späterer Stelle der Arbeit die nachteilige Wirkung, daß bei der Darstellung des Gevierts drei Dimensionen zu wenig behandelt werden und daß der Verf. nur das unter einen der durchgängig verwendeten Interpretationstitel (Dasein) subsumierbare „Sterblichsein“ eingehender erörtert (S. 570 ff.). Dem genannten Vorgehen ist es wohl auch zuzuschreiben, daß der Verf. den mit veränderten Stellenwert sich verändernden Sinn der Grundbestimmungen nicht immer deutlich macht, eben weil es ihm eher darauf ankommt, „parallele“, sich im ganzen Werk durchhaltende Strukturen aufzuzeigen.

Eine Rechtfertigung dieser Methode liegt vielleicht in der – allerdings bewußt unkritisch und nicht problemgeschichtlich gemeinten – grundlegenden These, daß das Denken des späteren Heidegger (vom Verf. H. II genannt) eine „Wieder-holung“ des früheren Heidegger (vom Verf. H. I genannt) sei, und zwar in der Bedeutung, die der Terminus „Wieder-holung“ in „Sein und Zeit“ und im Kant-Buch hatte. Für den Nachweis einer solchen These mag in der Tat ein vergleichend-systematisierendes Verfahren, das Gemeinsames und Unterschiedenes ordnet, eine geeignete Methode sein.

Ausgehend von der bekannten Distinktion Heideggers zwischen dem „Gleichen“ und dem „Selben“ vertritt R. die Auffassung, daß H. II und H. I nicht das *Gleiche* (the same), sondern das *Selbe* (one) seien (Heidegger I and Heidegger II are not the same – but they are one, S. 625). Beide behandeln nach R. dieselben Probleme, wie die Überwindung der Metaphysik, die Subjekt-Objekt-Polarität und den sich aus der Verborgenheit entbergenden Sinn von Sein, die aletheia-Struktur (die R. nicht sehr glücklich als ein Verhältnis von Negativität und Positivität kennzeichnet, vgl. u. a. S. 8, 9, 22, 268, 548 und 608, 609); jedoch seien diese Probleme wegen des Sichtwandels (shift of focus, S. 624) für H. II nicht mehr die *gleichen*. R. hat die „Kehre“ von der Sinn von Sein entwerfenden Transzendenz zu der vom Sein bestimmten, sich zu ihm verhaltenden Ek-sistenz eindringlich erläutert.

Ebenso wie die Auffassung der Probleme sei auch die der Methode nicht mehr die *gleiche*: aus der hermeneutischen Phänomenologie sei das Denken der Wahrheit des Seins geworden. Darum heißt der Untertitel des Werkes „Through Phenomenology to Thought“. Aber – und das ist die entscheidende Aussage R.s – die Methode sei dennoch die *selbe* geblieben. Für H. I wie für H. II habe es sich von Anfang bis Ende um „foundational thought“ gehandelt, um „wesentliches Denken“, das die Metaphysik zu begründen versuche; weswegen es R. auch zu Beginn seines Buches als sein Anliegen bezeichnet hat, diesem „wesentlichen Denken“ und seiner „Entwicklung“ nachzugehen (trace the development, S. 16, vgl. auch S. 3). Die Art und Weise des „foundational thought“ bleibe trotz eines aus innerer Notwendigkeit, nämlich der Erfah-

zung der Endlichkeit, erfolgten Wandels insofern die *selbe*, als sie sich auch bei H. II als ein hermeneutischer Zirkel (S. 624), als eine *Wieder-holung* vollziehe (S. 625). Das Denken sei ein „process of hermeneutic interpretation“ geblieben, das ganze Bestreben sei noch immer ebenso hermeneutisch (the whole effort is as much a hermeneutic as ever, S. 633), wenn auch verwandelt in eine neue Modalität (transformed into a new modality, S. 624). Ebenso sei Heideggers Sichtweise von Anfang bis Ende phänomenologisch geblieben (Heideggers perspective from beginning to end remains phenomenological, S. 627).

Was versteht R. nun genauer unter „Hermeneutik“, „zirkelhafter Wieder-holung“ und „phänomenologischer Sichtweise“, so daß er die These vertreten kann, die Methode von H. II sei eine Wiederholung von H. I? R. faßt die wieder-holende Hermeneutik als ein fortschreitendes Interpretieren auf, das sich zirkelhaft auf das „noch wesende Gewesene“ als eine „neue Ankunft“ (ad-vent, S. 625) richte (S. 624). Er wendet diese Methode auch auf Heideggers Denken selbst an und sagt, daß die Einsichten von „Sein und Zeit“ (H. I) ein „noch wesendes Gewesenes“ geblieben seien, daß für H. II die Vollendung seines „Programms“ noch ausstehe (S. 627) und daß das wesentliche Denken eine immer weiter zirkelhaft sich vollziehende Wieder-holung sei (inside the hermeneutic circle round and round we go, S. 620), wie sie in „Sein und Zeit“ entwickelt wurde. Das Ziel des wieder-holenden hermeneutischen Denkens bleibt nach R. die Gewinnung der Eigentlichkeit des Daseins (S. 508, 574).

Die „phänomenologische Sichtweise“ des Denkens des Seins sieht R. darin, daß nach der „Kehre“ das Denken immer noch der Prozeß bleibe, durch den Seiendes gelichtet wird und sich als das offenbart, was es für den Menschen ist (by which beings are lit up and reveal themselves as what they are for and to man, S. 627).

Nun läßt sich – was zunächst den Titel „Hermeneutik“ angeht – in der Tat sagen, daß auch das „andenkende Vordenken“ des späteren Heidegger in einem bestimmten Sinn noch eine „Hermeneutik“ ist. Aber es geht diesem Denken nicht mehr in erster Linie um die Eigentlichkeit des Daseins, sondern darum, dem Wesen des Menschen als dem Botengänger von Botschaft und Kunde (vgl. US, Aus einem Gespräch von der Sprache, S. 150 und 122) gerecht zu werden. Das „andenkende Vordenken“ – und erst dieses ist für Heidegger in einem eigentlichen Sinn das wesentliche Denken – versteht sich nicht mehr als ein „Auslegen“ (vgl. l. c. S. 122), sondern als ein „Entsprechen“, das auf den „Anspruch des Seins“ hörend „das Sein selbst zum Scheinen . . . bringen“ soll in der „Zwiefalt des Anwesens des Anwesenden“ (ibid.). Dies geschieht durch die Sprache, sie bestimmt den Bezug des Menschen zu dieser Zwiefalt. Heidegger nennt *ihn* ausdrücklich den „hermeneutischen Bezug“ (ibid.).

An dieser Stelle zeigt sich das Nachtteilige des bereits oben angedeuteten Vorgehens, die früheren Werke Heideggers auch durch Bezugnahme auf die späteren Veröffentlichungen zu interpretieren, ohne diese selbst eingehend zu erörtern. So zieht R. ausdrücklich das von uns soeben erwähnte Gespräch von der Sprache heran (S. 629), ohne sich jedoch wirklich auf den Inhalt einzulassen. Er hätte sonst gesehen, daß es zur Begründung seiner These gerade der Auseinandersetzung mit der gegenüber „Sein und Zeit“ entscheidend gewandelten Auffassung der Sprache bedurft hätte. R. hat auch die ausdrückliche Erklärung Heideggers unberücksichtigt gelassen, wonach er die frühere Sicht der Zirkelstruktur des Verstehens als vordergründig aufgegeben hat (l. c. S. 150/151), und hat nicht beachtet, daß der spätere Heidegger den Terminus „Wiederholung“ nur noch als „Einbringen und Versammeln“ verstanden wissen will (l. c. S. 131).

Es läßt sich vielleicht auch mit Rücksicht auf den veränderten Bezug des Daseins zur Geschichte sagen, daß das „Denken der Wahrheit des Seins“ ein wesentlich gewandeltes ist gegenüber dem Denken von H. I. Das „andenkende Vordenken“, das jedes Selbstbegründen und Gründen aufgegeben hat, will ja gerade nicht mehr – wie in „Sein und Zeit“, §§ 6,74 – geschichtliche Möglichkeiten, die die Seinsart von Dasein haben, entwerfend verwandeln. Die geschichtlichen Möglichkeiten sind für H. II zum mögend-vermögenden Sein geworden, dem das Denken, durch es ermöglicht, zu entsprechen hat.

Auch die Kennzeichnung der Methode von H. II als phänomenologisch erscheint fraglich. Heidegger selber hat ja im Vorwort zu R.s Buch auf die inzwischen völlig festgelegte Bedeutung von „Phänomenologie“ hingewiesen (S. XV). Wenn aber, wie R. richtig sieht, zum Eigentümlichen beim späten Heidegger die Verbergung des Verborgenen, der Entzug als Ge-

heimnis gehört (S. 221, 222), dann müßte er, um jene These zu belegen, gezeigt haben, in welcher Hinsicht es auch Heidegger II noch um ein „zum Scheinen Bringen“ (s. o.) geht.

Ungeachtet der angedeuteten Bedenken gegen P. Richardsons Grundthese ist sein Werk, wie eingangs hervorgehoben, eine wirkliche Leistung. Es weist einen großen Reichtum an treffenden Einzeluntersuchungen und Einsichten auf, die das Buch nicht nur in der angelsächsischen Welt zu einer sehr guten Einführung in Heideggers Werk machen, sondern auch hier einen wesentlichen Beitrag zu seinem Verständnis bieten.

Werner Marx (Freiburg/Br.)

*James M. Demske: Sein, Mensch und Tod. Das Todesproblem bei Martin Heidegger. Bd. XII der philosophischen Schriftenreihe SYMPOSION, hrsg. v. M. Müller, B. Welte u. E. Wolf. Freiburg-München 1963. 207 S.*

Diese Freiburger Dissertation unternimmt erstmals den Versuch einer Gesamtdarstellung der Heideggerschen Todesproblematik, angefangen von „Sein und Zeit“ (1927) bis hin zu den Veröffentlichungen der frühen 60er Jahre („Nietzsche“, „Die Frage nach dem Ding“). Heideggers Werke werden dabei nicht nach der Chronologie ihres Erscheinens, sondern sachgemäß nach der ihrer Entstehung durchgenommen. Gegenüber früheren Behandlungen des Themas, auf die kurz kritisch eingegangen wird (vor allem Sternberger 1934, Lehmann 1938, Beerling 1945, Zuidema 1947, Th. Weiß 1947), hat D.s Arbeit nicht nur den historisch bedingten Vorzug, umfassender zu sein, vielmehr zeichnet sie sich auch durch einen weiterausholenden Ansatz des Themas überhaupt aus. Bereits im Titel seiner Darstellung bringt D. klar zum Ausdruck, daß eine Untersuchung der Todesproblematik bei Heidegger daran gehalten ist, sich ständig und maßgebend die Grundfrage Heideggers, die Frage nach dem Sinn, der Wahrheit von Sein, zu vergegenwärtigen. In dieser Konsequenz wächst sich die vorliegende Arbeit zu einer sich unter den thematischen Leitgedanken des Todes stellenden Gesamtdarstellung von Heideggers Denkweg aus. Dies führt dann allerdings auch öfters zu einer etwas verwirrenden und verschwimmenden, zu knappen Erörterung maßgebender Denkschritte und Wegwendungen Heideggers.

Die Verschränkung von Todes- und Seinsproblematik sieht D. in der Einleitung zunächst so, daß der Tod zwar nicht Haupt-, aber unerläßliches Begleitthema der Grundfrage nach dem Sein und des von dieser veranlaßten Entwurfs des Menschenwesens als Dasein und Endlichkeit ist. Das „Heideggersche Denken über (?) das Sein und den Menschen“ kann „in seiner vollen Tragweite und seiner Kontinuität nur durch die Berücksichtigung des Todesproblems verstanden werden“ (12). „Eben auf Grund seines Todesverständnisses denkt Heidegger den Menschen und das Sein so, wie er sie denkt: den Menschen als endliches und sterbliches Seinsverständnis, das Sein als endliches Erscheinen“ (14, vgl. 184 ff.). Methodisch ergibt sich hieraus für D. die Notwendigkeit, Seins- und Todesproblem im Denken Heideggers sich wechselweise auslegen zu lassen. Hier ist zwar etwas Richtiges und Entscheidendes gesehen, nur bleibt z. B. eine Kennzeichnung des Seins als „endliches Erscheinen“ weit hinter dem Ansatz bereits der Heideggerschen Seinsfrage zurück. Es ließe sich auch ebensogut und der Sache gemäßer zeigen, wie Ansatz, Ausarbeitung und Bestimmung des Todesgedankens bei Heidegger in „Sein und Zeit“ und auch noch später je schon geleitet sind von der alles bestimmenden Frage nach dem Sinn von Sein und der ihr entsprechenden fundamentalontologischen Daseinsanalyse. Auch dies sieht D. dann wieder richtig (vgl. 19 ff.), nur verstellt er sich durch Formulierungen wie die oben zitierte immer wieder eine strengere und zugleich unumwundenere Ausarbeitung des Gesehenen.

D. gliedert seine Untersuchung entsprechend der von ihm festgesetzten Phasen des Heideggerschen Denkens in 5 Kapitel, die sich wiederum zu 3 größeren Abschnitten zusammenschließen lassen. Das 1. Kapitel behandelt, vorwiegend referierend, die Todesanalyse und das Problem der Endlichkeit in „Sein und Zeit“, ohne freilich auf die innere Problematik der in „Sein und Zeit“ noch maßgebenden transzendentalen Begründung des Vorlaufens zum Tode durch die Zeitlichkeit weiter einzugehen. Das 2. Kapitel behandelt die Schriften unmittelbar nach „Sein und Zeit“ bis hin zu „Vom Wesen der Wahrheit“ (entstanden 1930–32, veröffentlicht 1942), die sich nach D. nacheinander durch die Weiterführung des Ansatzes der Daseinsanalyse, durch die Klärung der Frage „nach der Bedeutung der zeitlichen Struktur des Daseins für die

Seinsfrage zusammen mit der Vorfrage nach der Beziehung zwischen Endlichkeit und Seinsverständnis im Dasein“ und schließlich und vor allem durch die Vollendung der sog. „Kehre“ auszeichnen (93). Die sog. „Kehre“, die für D. der maßgebende Schritt in Heideggers Denken und für ein Verständnis des Todesproblems in den späteren Schriften Heideggers von entscheidender Bedeutung ist, wird dabei, unter etwas allzu problemloser Anlehnung an frühere Deutungen M. Müllers, als Wendung „vom Dasein (wofür auch oft einfach steht: vom Menschen) zum Sein“ verstanden (vgl. 90 ff., 100, 105, 107 ff., 111 f., 118, 187 u. a.). „Die Kehre im Denken Heideggers“, heißt es einmal zusammenfassend, „ist (1) eine Perspektivänderung, wodurch sich der Blick von der Transzendenz des Daseins zum Sein als Horizont der Transzendenz wendet, und (2) eine Wandlung im Verhältnis zwischen Sein und Dasein, wodurch Sein den ontologischen Vorrang in der Transzendenz übernimmt“ (98). Das 3. Kapitel, die Ergebnisse des zweiten weiterführend und überleitend zu den beiden letzten, will den Ausbau der in der sog. „Kehre“ gewonnenen „neuen Position“ hinsichtlich von Sein, Mensch und Tod in der Vorlesung „Einführung in die Metaphysik“ von 1935 zeigen. Dazu dienen D. vor allem die in dieser Vorlesung enthaltenen Erörterungen von Parmenides, Heraklit und Sophokles. Hier hätte sich D. allerdings erst einmal mit Heideggers eigenen, durch die genannte Vorlesung verstreuten Hinweisen auseinandersetzen müssen, daß ihr Problemhorizont und ihre Fragedimension weitgehend noch von „Sein und Zeit“ her bestimmt seien; ferner hätte eingehender gezeigt werden müssen, ob und inwieweit Heideggers dortige Auslegung frühgriechischer Textstücke, die im Dienste einer Herausarbeitung der metaphysischen Beschränkungen des Seins stehen, einfachhin und ohne vorangehende hermeneutische Klärung in ihren Ergebnissen als Ausbau und Festigung von Heideggers *eigenster* Denkbewegung genommen werden dürfen; die von Heidegger aufgeworfene Frage, in welchem Sinn und aus welchem Grunde jene Vorlesung eine Einführung gerade in die *Metaphysik* sei und die damit zusammenhängende Schlüßerörterung jener Vorlesung, die das Sein in seinen Scheidungen zu Werden, Schein, Denken und Sollen zeigt, werden von D. nicht weiter beachtet. Hinsichtlich der Todesproblematik in jener Vorlesung (sie hat den Tod nicht eigens zum Thema) kommt D. zu dem Ergebnis, der Tod sei „hier nicht mehr bloß“, wie angeblich in „Sein und Zeit“ und den unmittelbar folgenden Schriften, „im Dasein, sondern im Bezug des Daseins zum Sein verankert“ (119). Hier zeige sich deutlich das Wirksamwerden der sog. „Kehre“, die sich zwar, was durchaus richtig ist, als eine Weiterführung von ursprünglich in „Sein und Zeit“ angesetzten Motiven erweise, aber auf ein Ergebnis hin, das dort noch nicht deutlich hervortreten konnte: den ontologischen Vorrang des Seins (was, so gesehen, wiederum zu kurz ist).

Was jeden, der sich auf das Problem der sog. „Kehre“ einläßt, überraschen muß, ist D.s sich niemals problematisch werdende Auffassung, daß Heidegger auch nach der Kehre im Grunde *innerhalb* einer transzendentalen Fragestellung bleibe. Die Wandlung der „Kehre“ vollziehe sich „innerhalb der Dimension der transzendentalen Fragestellung... Diese Entwicklung bringt einen neuen Durchbruch in der transzendentalen Position mit sich, indem diese jetzt zu einer seinsorientierten (!), d. h. auf das Sein ausgerichteten und vom Sein her bestimmten Transzendentalität wird“ (111). Was für D. auch in den letzten beiden, zusammengehörigen Kapiteln, die Heideggers Dichtungsinterpretationen und Schriften zum Problem der Sprache (4. Kapitel) und die Erörterungen des Wesens des Dinges und des Wohnens der Menschen (5. Kapitel) nie eigentlich fragwürdig wird, sind die von ihm auch für die späteren Arbeiten Heideggers vorausgesetzte Dimension der Transzendenz als solcher und die freilich weit verbreitete Ansicht, das Letzte, worum es Heidegger ginge, sei nach wie vor „das Sein“, das in einem sich wandelnden Seinsverständnis fortschreitend eben *als* Wahrheitswesen (Lichtung), *als* Welt, *als* Geviert, *als* Zeit-Spiel-Raum, *als* Ereignis ausgelegt werde. Hier macht sich zunehmend eine Hypostasierung und Dogmatisierung eines wenn auch sich wandelnden Seinsbegriffes bemerkbar, die unseres Erachtens gerade dem Heideggerschen Denken des Seins ungemessen bleibt und zu vergessen scheint, daß gerade „das Sein“ für ihn das zutiefst fragwürdige ist. Liegt schon das Wesen der „Kehre“ nicht viel eher darin, daß, grob gesagt, für die Seinsfrage der in „Sein und Zeit“ und den unmittelbar folgenden Schriften herrschende Ansatz des Transzendentalen überhaupt aufgegeben wird, und daß gerade die Frage nach dem Sinn von Sein in die weiterreichende Frage nach dem Wesen der Wahrheit zurückgenommen wird, wobei, überspitzt gesagt, gerade die Rede von „dem Sein“ mehr und mehr fragwürdig werden muß (vgl. z. B. in



„Nietzsche“ den VII. Abschnitt „Die seinsgeschichtliche Bedeutung des Nihilismus“, ferner „Vorträge und Aufsätze“ S. 71, „Unterwegs zur Sprache“ S. 109, „Hegel und die Griechen“ in „Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken“ S. 55 ff.)?

Wie D. die weitere Entfaltung des Todesgedankens in Heideggers späteren Schriften sieht, deutet bereits das folgende zusammenfassende Zitat aus dem Schluß des 3. Kapitels an: „Indem der Mensch (in ‚Einführung in die Metaphysik‘) von der griechischen Tragödie her bestimmt wird und notwendig tragisch, d. h. im Zerschneiden am Sein enden muß, wodurch er aber seine wahre heroische Größe erreicht, kann das hier gezeichnete Menschenbild ein ‚heroisch-tragisches‘ genannt werden. Dennoch trägt das Bild den entgegenstrebenden Zug einer sich anfänglich meldenden gelassenen Ehrfurcht vor dem Sein. Durch diesen Gegensatz ist der Horizont für eine weitere Entwicklung des Menschenbildes und der Rolle des Todes im Denken Heideggers offengehalten“ (119). Für die Darstellung dieser späteren Rolle des Todes ist D. vor allem auf die sparsamen und verstreuten Äußerungen Heideggers über die Menschen als „die Sterblichen“, die den „Tod als Tod vermögen“, auf die Rede vom „Geleiten in den Tod“, vom Tod als „Gebirg des Seins“ und zugleich „Schrein des Nichts“, vom Tod als der „Maßgabe des Unermeßlichen“, auf die Auslegung des „Abgeschiedenen“ in der Trakl-Erörterung, ferner auf die von Heidegger angedeutete Möglichkeit eines „Wesenstodes“ des Menschen im Herrschaftsbereich der absoluten Subjektivität und vor allem des Gestells als Wesens der Technik angewiesen. Sorgsam werden von D. alle diese Stellen gesammelt und dann im Rahmen seiner oben angedeuteten Auffassung von der Entwicklung des Heideggerschen Seinsdenkens interpretiert. Die Frage, warum Heidegger in seinen späten Schriften zwar in einem sehr wesentlichen Sinne vom Tode spricht, aber jede weitere, ausgesprochene Thematisierung des Todesproblems vermeidet, und zwar, wie zu vermuten ist, bewußt vermeidet, wird umgangen. Statt dessen sieht sich D. immer wieder genötigt, für eine Interpretation auch der späteren Todesgedanken Heideggers auf Auslegungsmomente von „Sein und Zeit“ zurückzugreifen.

Entscheidend in diesem Zusammenhang wird immer bleiben, wie man die Wendung vom „Tod als Tod“, d. h. wie man dieses den Tod auf ihn selbst zurückbeugende „als“ versteht. D. faßt es vor allem verstehend-reflexiv, d. h. das „als“ soll die Menschen darauf verweisen, daß sie „den Tod erkennen als das, was er ist; sie verstehen ihn, und zwar als eine Weise der Existenz, eine Bestimmtheit der eigenen Existenz . . . ‚Den Tod als Tod vermögen‘ heißt: ihn als das, was er ist, d. h. ihn im Horizont des Seins verstehen. Wäre der Mensch nicht existenzial durch Seinsverständnis bestimmt, so fehlte ihm der Horizont, in dem er den Tod als Tod verstehen könnte . . .“ (165). Vermutlich möchte Heidegger mit jenem „als“ aber noch auf anderes weisen, nämlich: den Tod gerade nicht als dieses oder jenes, also nicht aus anderem her, was nicht rein er selbst ist und also auch nicht im Horizont des Seins verstehen, sondern ihn in absoluter Unumwundenheit als Tod, d. h. in seinem *eigenen* Horizont und das hieße letztlich als Zusammenbruch und Aufhebung alles „als“ und so „als“ die reine Offenbarkeit dessen, was früher zuweilen das Nichts und die Leere genannt wurde, gewähren lassen. Erst durch dieses Gewährenlassen hindurch, darin aller Horizont und zuvor alle Transzendenz augenblicklich hinfällig würden, eröffneten sich dann allererst jene weiteren Bestimmungen des Todes als „Schrein des Nichts“ und zugleich als „Gebirg des Seins“. Das hieße, daß der Tod *als* Tod eine Dimension öffnete und ausmachte, der jene unterscheidenden Bestimmungen allererst entspringen. Dasselbe gilt für die Bestimmung des Todes als „Maßgabe des Unermeßlichen“ und als „Brücke“.

Angesichts von Heideggers Andeutung eines möglichen Wesenstodes des Menschen stellt D. die gute Frage: „Wie ist aber mit der Technik die Gefahr des *Wesenstodes* des Menschen gegeben?“ Und er beantwortet sie: „Das Wesen des Menschen liegt in seinem Bezug zum Sein. Er ist wesentlich der Hirt, der Verwahrer, der Verwalter des Seins, der die Ankunft des Seins im Seienden zu hüten hat. In der Technik als der höchsten Zuspitzung der Subjektivität (?) aber wird dieses Verhältnis umgekehrt. Statt der Diener des Seins zu sein, wird der Mensch zum unbegrenzten Herrn über das Seiende im ganzen . . . So verliert der Mensch die Nähe zum Sein“ (140 f.). Angesichts dieser Bedrohung durch den Wesenstod erstrebe Heidegger eine Umkehr, eine Metanoia des Wesens des Menschen. „Heidegger stellt sich die Aufgabe, eine Umkehr *zum Sein* und zum wahren Wesen des Menschen in seiner Zugehörigkeit zum Sein anzuregen“ (141). Wieder ist hier Richtiges gesehen, aber durch eine ungenügende und Heideggers Gedan-

ken nicht mehr entsprechende Begrifflichkeit und Deutung verstellt. Denn für Heidegger kommt die Möglichkeit eines Wesenstodes des Menschen nicht einfach aus „der Technik“, sondern aus dem Wesen der Technik, wie er es als Gestell erörtert. Das Gestell aber ist gerade eine oder sogar die entscheidende Grundgestalt eben des *Seins*, d. h. es kommt aus dem Wesen, der Wahrheit des Seins *selbst*. Dann kann aber, und hier zeigt sich besonders deutlich das Ungenügende von D.s Auffassung des späteren Heideggerschen Denkens, eine Umkehr aus der Bedrohung durch den Wesenstod gerade nicht einfach in einer sich abkehrenden Zukehr zum „Sein“ als dem Vorraum des einmal möglichen „Heilen“ liegen. Heidegger hat wiederholt mit Bestimmtheit darauf hingewiesen, daß das Wesen der Technik als Gestell und das Wesen von Welt als Geviert *zusammengedacht* werden müssen in dem Sinne, daß im Gestell sich gerade das Sein *selbst* nachstelle und dem Geviert das Walten versage. Von daher gesehen verbietet es sich, das Gestell (auf das D. kaum eigens eingeht) so zu deuten, als fehle ihm die Wahrheit des Seins, welche ihrerseits erst im Geviert ankommen könne. In dieser entscheidenden Hinsicht scheint uns Demksch sonst sehr eindringliche Darstellung des Sterblichen im Geviert der Welt als des eigentlichen „Hüters des Seins“ zu kurz.

In einer „Abschließenden Betrachtung“ faßt D. das Ganze seiner Darlegungen nochmals zusammen und führt vor die schon früher aufgeworfene Frage nach dem Verhältnis von ontologischer Bedeutung des Todes in Heideggers Denken und ontisch-existenzieller Größe des Todes. „Der Tod kann seine einzigartige *ontologische* Rolle im Denken Heideggers nur darum spielen, weil er eine *ontisch-existenzielle* Größe bleibt“ (195). Wenn wir recht verstehen, geht es D. hier vor allem um einen Unterschied von ontologischer Auslegung des Todesphänomens und konkret leiblichem Tod in seinem Verhältnis zum konkreten Mitdasein mit den anderen Sterblichen, welche letzteren Heidegger, wie schon andere feststellten, weitgehend außer acht lasse. „Nicht der ereignishaft, der noch ausstehende ontische Tod, sondern der im Dasein immer schon anwesende und es existenzial strukturierende Tod bestimmt das Frager-Moment der Seinsfrage“ (195). Daß dies so sei, sei von der Methode her diktiert, denn die ganze Analyse kreise um das Fragen nach dem Sinn von Sein, und der ontische Tod sei kein inneres Moment dieses Fragens (ebda.). D. stellt die wenigen beiläufigen Äußerungen Heideggers, die sich gleichwohl über den sog. „ontischen“ Tod finden, zusammen und möchte von daher zeigen, daß es Heidegger nicht an einem hohen Verständnis für diesen fehle. Die Frage ist nur, ob diese Unterscheidung von ontologischem und ontischem Tod so denn überhaupt einen Sinn hat? Es ist doch gerade das Urfaktum des Todes als solchen, das Heidegger seiner Todesdeutung zugrunde legt. Und dieses Urfaktum, der Tod als Tod, läßt eine Unterscheidung von ontologischem und ontischem Tod, recht verstanden, gerade nicht mehr zu. Es mag sein, daß Heidegger im Zuge seiner Erörterung gewisse beim Tode mitspielende Momente, wie den Bezug des Sterbenden bzw. Gestorbenen zu den Hinterbliebenen, das leibliche Absterben usw. außer acht läßt: aber daraus kann man keineswegs schließen, daß es nicht gerade das Konkretum des Todes als solchen sei, um das es ihm einzig geht. Die ganze Heideggersche Todesdeutung und damit auch D.s Darstellung dieser Deutung fielen in sich zusammen und würde wesenlos, wenn man davon ausgeht, es sei nicht der Tod selbst in seiner äußersten Konkretion, um den es sich da handelt. Auch kann der Einwand bzw. die Bemerkung, daß Heidegger nicht weiter nach einem möglichen „Leben nach dem Tode“ frage, kein Indiz für ein Außerachtlassen des sog. „ontischen“ Todes sein. Die Deutungen des Todes vor allem in den späteren Schriften Heideggers sind von einer Art, die eine solche Unterscheidung von „ontisch“ und „ontologisch“, von „Vorher“ und „Nachher“ bezüglich des Todes selbst aus Wesensgründen überhaupt nicht mehr zulassen – und dies nicht etwa nur aus einer Bescheidung des Denkens, über ein mögliches „Leben nach dem Tode“ keine Aussagen machen zu wollen. Deutlicher als alles andere zeigen dies einige Sätze Heideggers, die er in „Hölderlins Himmel und Erde“ im Anklang an das Wort Hölderlins „Leben ist Tod, und Tod ist auch ein Leben“ sagt und die D. unbeachtet ließ: „Indem der Tod kommt, entschwindet er. Die Sterblichen sterben den Tod im Leben. Im Tod werden die Sterblichen *un-sterblich*“ (Hölderlin-Jahrbuch 1958–60, S. 27). Wir glauben, daß Heidegger hier in äußerster Einfachheit das höchste vom Tod gesagt hat, was je zu sagen ist, und daß an diesem Wort sich alles Verstehen des Heideggerschen Todesgedankens entscheidet. Man möchte wünschen, daß D. uns noch eine Auslegung eben dieses Wortes vom Tode schenkt.

Hartmut Buchner (Bonn)

Gerhard Stuby: *Recht und Solidarität im Denken von Albert Camus*. Frankfurt a. M. 1965, 210 S. (Philosophische Abhandlungen des Verlages Vittorio Klostermann, Band XXVI.)

Wer sich, angeregt etwa durch die Lektüre des hier angezeigten Buches, den Werken von Albert Camus (wieder) zuwendet, der fragt sich erstaunt, weshalb sie wohl die Aufmerksamkeit deutschsprachiger Juristen und Rechtsphilosophen bislang nur recht selten zu erregen vermochten. Gehört doch die Frage nach der Möglichkeit von Recht und Gerechtigkeit zu den zentralen Anliegen Camusschen Philosophierens. Die Arbeit von Gerhard Stuby schließt hier – nach einer knapperen Studie von Peter Schneider in der Festgabe für Carlo Schmid (Maß und Gerechtigkeit. Zu Albert Camus' Rechts- und Staatsauffassung) eine erhebliche Lücke. Sie fügt sich ein in eine Reihe vielbeachteter Bemühungen, grundlegende Entwürfe der Gegenwartsphilosophie für das beständige Fragen nach den Fundamenten des Rechts und der Gerechtigkeit fruchtbar zu machen.

1. Ist man aber überhaupt berechtigt, von dem ‚Philosophen‘ Camus zu sprechen und von seiner ‚Philosophie‘? Haben wir nicht vielmehr, weitab von allem metaphysischen Systementwurf das Œuvre eines zu früh verstorbenen Dichters vor uns, eines Künstlers also, dem es nicht um *Welterklärung* aus der Distanz des Erkennenden zu tun ist, sondern um Welt- und Wirklichkeitsgestaltung aus der Leidenschaft des Schöpferischen? In einer feinsinnigen Skizze über das Ästhetische gelingt Stuby der Aufweis, daß gerade die dialektisch weltbejahende und zugleich weltverneinende Haltung des Künstlers als die Existenzbedingung des Kunstwerkes die Grundsituation menschlichen In-der-Welt-Seins in exemplarischer Weise ausdrückt. Der Künstler Camus muß daher notwendig zum Philosophen werden, sobald er die Aufgabe des Künstlers reflektiert. Freilich bleibt bei Camus – im Unterschied etwa zu Sartre (S. 16 f.) – das Kunstwerk das Primäre. Künstlerisches Sein bedeutet für Camus menschliches Sein schlechthin. Und das dichterische Bild dient nicht einer philosophischen These als Illustration, sondern der auf Begriffe gebrachte Gedanke dient dem tieferen Selbstverständnis des Künstlers.

2. Aus der Beispielhaftigkeit der künstlerischen Existenz zieht der Verfasser die Legitimation, den philosophierenden Dichter und Schriftsteller als Philosophen zu interpretieren – nach allen Regeln der Kunst: Da wird im ersten Hauptteil der geistesgeschichtliche Ort Camus' innerhalb der Tradition abendländischer Metaphysik bestimmt. Ihrem festen Gefüge kann nichts entfallen; ob Immanenz oder Transzendenz der Wirklichkeitsfundierung, ob vor-nihilistisches, nihilistisches oder nach-nihilistisches Denken in Frage stehen, stets kann man dem Dialog-Partner (oder muß man sagen: dem Objekt der Analyse?) noch „gut abendländisches Denken“ attestieren (S. 178, N. 30). Die Traditionsverbundenheit *aller* Denkbemühungen soll nun hier keineswegs bestritten werden, dennoch bleibt die Frage, inwieweit die im radikalen philosophischen Fragen eintretende Verunsicherung der Existenz in der scheinbaren Sicherheit eines umgreifenden historischen Bewußtseins abgefangen werden kann. Jeder Versuch, aktuales Philosophieren geschichtlich zu interpretieren, stößt hier auf eine unüberwindliche Grenze.

Der weitere Aufbau der Arbeit von Stuby ist konsequent. Im zweiten und dritten Hauptteil werden die ‚systematischen‘ Grundbegriffe herauspräpariert, der Begriff des Absurden und der Begriff der Revolte. Ihr Verhältnis zueinander wird beleuchtet. Die Hauptteile IV und V entfalten dann die Grundbegriffe, vor allem den der Revolte, im Hinblick auf den Bereich des Rechtes (IV) und des Staates (V). Die spezielleren Fragestellungen – etwa der Positivität des Rechtes, des Widerstandsrechtes, des Verhältnisses von Legalität und Moralität, der Rechtfertigung der Todesstrafe oder des Zusammenhanges von „Ordnung“ und Gerechtigkeit – werden teils unmittelbar am Camusschen Text, teils wiederum in philosophiegeschichtlichen Zusammenhängen abgehandelt. Sie führen jeweils auf die Grundfragen nach dem Wesen des Absurden und der Revolte zurück.

3. Camus *ist* Philosoph, so zeigt Stuby, insofern sein Denken beständig jene Frage ergreift, welche *die* Frage der abendländischen Metaphysik überhaupt darstellt: das Problem der „ontologischen Differenz“ (S. 17). Das dem Denken vorkommende Auseandertreten von Seiendem (als der Mannigfaltigkeit der begegnenden Wirklichkeit) und von Sein (als der Einheit des Zugrundeliegenden), mithin das Auseinanderfallen von Sein und Wesen gewinnt für Camus den Rang einer existenzbestimmenden Urerfahrung. Die ontologische Differenz bezeichnet nicht nur die erkenntnistheoretische Unaufhebbarkeit der Polarität von Erkenntnissubjekt und

Erkenntnisgegenstand, sondern sie erfasst den Menschen in allen seinen Bezügen zur Welt, als denkenden und religiös suchenden ebenso wie als handelnden, als fühlenden, liebenden und wertenden Menschen. Er fände sein höchstes Glück, wenn es ihm gelänge, in den wechselnden Spiegelungen der Phänomene ewige Wahrheiten zu entdecken, wenn er die Vielfalt des Wirklichen widerspruchsfrei auf die Einheit des Gedankens zu bringen vermöchte. Aber in eben diesem „Heimweh nach Einheit“, in diesem „Hunger nach Absolutem“ (vgl. *Le Mythe de Sisyphe*, Paris 1942, S. 32) wird der Mensch in seinem Zugriff auf die Wirklichkeit immer wieder zuschauend, Die Welt, die als solche weder vernünftig noch unvernünftig und in der Begegnung keine sinnheitliche ist, sondern jenseits dieser Kategorien, erlaubt dem Menschen nicht, sich in ihr heimisch zu machen. Er bleibt der ‚Fremde‘. Aber weil er lebt und um zu leben, muß er sich dem Wirklichen immer wieder zuwenden, wenngleich in dem Bewußtsein, daß das Wirkliche ebenso wie seine Existenz keinen erkennbaren transzendenten Sinn hat. Der Widerspruch zwischen Wirklichkeit und Bewußtsein, die Kluft zwischen Seiendem und Sein finden keine Vermittlung. Das ist die Position des absurden Menschen.

Es ist für Camus ein Gebot der *honnêteté*, der philosophischen und praktischen Redlichkeit, daß der Mensch die absurde Widersprüchlichkeit seines Daseins aushält, ja, daß er aus ihr zur Bescheidenheit der Einsicht (*intelligence*) in seine Grenzen gelangt. Eine erste Konsequenz ist der radikale Verzicht auf *absolute* Wahrheit. Die Forderungen des „Erkenne dich selbst!“ und des „Sei tugendhaft!“ sind, absolut genommen, nichts als „sterile Spiele mit erhabenen Themen“. Sie haben ihre Berechtigung in genau dem Maße, in dem sie sich mit ungenauen Annäherungswerten begnügen. Man darf es als einen Vorzug der vergleichenden Methode Stubys ansehen, daß diese Gewißheit des Ungewissen, dieses Festhalten an der ständig nach Ausgleich drängenden Spannung deutlich als ein Charakteristikum des Absurden hervortritt. Wo sich Camus selbst mit seinen philosophischen ‚Nachbarn‘ – Kierkegaard, Nietzsche, Sartre – auseinandersetzt, da geht es um den Widerstand gegen die Versuchung, die Polarität der *conditio humana* einseitig aufzulösen. Kierkegaard ist ihr – folgt man Camus – erlegen, indem ihn das Paradoxon des Denkens zum „Sprung“ des Glaubenden in die religiöse Transzendenz trieb. Nietzsche, in dessen Welt Gott tot ist, schafft sich in der totalen und also *das Böse* einschließenden Weltbejahung einen fragwürdigen, die kaum proklamierte Freiheit wieder auslöschenden Gottesersatz. Und gegenüber dem extremen Subjektivismus der Sartreschen Existenz-Philosophie erweist sich der Weltbezug des Camusschen Absurden als „realistischer“; die menschliche Existenz ist eben nicht eine *creatio ex nihilo*, sondern sie findet sich als Dasein in einer freilich fremden und (möglicherweise) transzendenzfreien Welt, die der freien, sinnstiftenden Tat des Menschen bedarf. Immerhin ist die Wirklichkeit da, der Mensch muß sie nur korrigieren, ähnlich dem Künstler, der seinen Stoff zwar formt, nicht aber aus dem Nichts hervorbringt.

4. Für den im Bewußtsein des Absurden existierenden Einzelnen werden der intellektuelle und auch der physische *Selbstmord* zum elementaren Problem. Indem er der absurden Spannung standhält, erkennt er das eigene Leben als eine bejahenswerte Wirklichkeit an. In der Haltung der Sinn-Ungewißheit setzt der Einsichtige auf die Lebens-Gewißheit: Analogon und Unterschied zur Pascalschen Wette liegen auf der Hand. Solange der absurde Mensch an den Evidenzen des eigenen Lebens („*ce cœur en moi*“), der greifbaren Außenwirklichkeit („*ce monde, je puis le toucher et je juge encore qu'il existe*“, *Le Mythe de Sisyphe*, S. 34) und des in seinen Grenzen bleibenden Bewußtseins festzuhalten vermag, so lange fehlt es für den *Selbstmord* an einem zureichenden Grund. „*Il faut imaginer Sisyphe heureux*.“ (a. a. O., S. 168).

Damit ist jedoch das rechtlich-sittliche Problem der *Tötung des anderen Menschen* erst gestellt, nicht gelöst. Wer sollte auch dem absurd lebenden Individuum, das zunächst einzig den Maßstab des eigenen Überlebens kennt, die Tötung des Nächsten verbieten? Das *Verbot der Fremdtötung* – Rechtsbasis für die Anerkennung des anderen als Rechtsträger, Fundament für jegliche Rechtsordnung – kann dem absurden Menschen nicht von außen, nicht heteronom zukommen. Er muß es in sich erfahren, mit gleicher Evidenz wie die Gewißheit seiner Ungewißheit. Die erste Evidenz der Existenz des anderen, eine theoretische und eine Wert-erfahrung zugleich, vollzieht sich in der Bewegung der *Revolte*: „*Je me révolte, donc nous sommes*.“ (*L'Homme Révolté*, S. 36.) In ihrer Urform bedeutet Revolte das Nein des gequälten Sklaven gegenüber einem Übermaß an Zumutungen durch den Herrn. Revolte ist somit die Behauptung und Setzung einer *Grenze* im endlich Seienden gegenüber der Maßlosigkeit,

der Unendlichkeit eines Anspruches, eines Befehls. In der Konsequenz dieses Gedankens ergibt sich die paradoxe Einsicht in das Wesen menschlicher Rechtsordnung und menschlich ‚gerechter‘ Ordnung, welche der Schluß-Chor in „L'Etat de Siège“ resümiert: Es gibt keine Gerechtigkeit, aber es gibt Grenzen. In dieser Formel bleibt die Widersprüchlichkeit des Absurden ungeschmälert erhalten. Der Recht-Bedenkende bleibt in der Spannung zwischen Verzweiflung und Versuchung. Nicht zufällig stellt Camus diesen Aspekt der aufbegehrenden Grenzsetzung an den Anfang. Anders Stuby. Er glaubt, die Reinform der Revolte (S. 101) im Verhältnis des Künstlers zur Welt sehen zu müssen. Auch der Künstler hält sich im Widerspruch des Ja und Nein zur Welt, der er einerseits fremd und feindlich entgegentritt, die er auf der anderen Seite als ‚Material‘ seiner Neuschöpfung braucht. Das Kunstwerk stellt eine neue, objektive Einheit des Seienden dar, welche den „appetit d'absolu“ des Künstlers (auf Zeit) stillt (S. 98). Doch kann und muß sich der Künstler darauf beschränken, im Wirklichen bereits angelegte Strukturen zu akzentuieren oder abzuschwächen, neu zu ordnen, kurz: zu *stilisieren*. Stilisierung ist also nicht ein Zerbrecen und Neuhervorbringen des Wirklichen, sondern eine vorsichtige Korrektur (S. 100).

Diese Deutung der Camusschen Revolte am Leitfaden der ästhetischen Produktion läßt verstehen, weshalb Stuby die Revolte als einen „fruchtbar[e] Ansatz für ein neues Ordnungsdenken“ (S. 128) begreift. Offen bleibt freilich, wie weit dieser Ansatz für die *inhaltliche* Ausgestaltung der Ordnungen, der „Bestandssicherungen des Lebens“, der Grundsätze des Rechtes und der Institutionen trägt. Auf die Frage, wo denn die in der Revolte entdeckten und behaupteten Grenzen verlaufen sollen, die sich als subjektives Recht und objektives Gesetz für und wider den Einzelnen auswirken, findet auch Stuby als Antwort im Sinne des Dichters nur dies: „Das Maß ist die Frage selbst“ (S. 167). Das bedeutet aber nicht nihilistische Ratlosigkeit. Es verweist vielmehr auf das Wissen um die Hinfälligkeit aller menschlichen (Rechts-)Setzungen; es impliziert die Anerkennung einer möglichen Pluralität je vorläufiger Antworten. In der Revolte erfährt das Ich die Kondition des Du als seine eigene; die damit gewonnene Solidarität der Revoltierenden bringt zwei bedeutsame Konsequenzen mit sich: erstens den „Verdacht“ (L'Homme Révolté, S. 28), es könne im Sinne der antiken Philosophie doch eine beständige, gemeinsame Natur der Menschen geben, und zweitens aus der Anerkennung des anderen den Gedanken des *Maßes* und der Selbstgenügsamkeit, einer relativen Freiheit, welche die Freiheit begrenzt. Es ist die alte Forderung des  $\mu\eta\delta\epsilon\nu\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\nu$ , welche Camus als „pensée de midi“ wieder aufnimmt.

Für die Theorie des demokratischen Rechtsstaates erscheint uns dieser sozialetische Ansatz der Solidarität und des Maßes in mehrfacher Hinsicht ertragreich: Er vermag das rechtsstaatliche Verbot des Übermaßes eines staatlichen Eingriffes in Freiheitsrechte ebenso zu fundieren wie das demokratische Toleranzgebot, einen institutionalisierten Pluralismus der politischen Kräfte und das Recht auf Opposition. Die sich hier andeutenden verfassungstheoretischen Konsequenzen bestimmen allerdings das Interpretationsinteresse des Verfassers nicht.

5. Stubys Deutung wird vielmehr von der Frage beeinflusst, wie sich die agnostische, transzendenzindifferente Haltung Camus' und ein transzendenzbejahender, christlicher, zumal reformatorischer Standpunkt in ihren staatsphilosophischen Folgerungen zueinander verhalten. Bietet nicht die Kategorie der Solidarität der Revoltierenden den Umriß eines Ordnungsschemas, „dessen Konsequenzen der Glaubende teilt oder die er zumindest hinnehmen kann“? (S. 192). Stuby findet eine „fremdartige Gemeinsamkeit“ (S. 195) zwischen der Haltung des Christen und der des Camusschen Atheisten. Beide handeln im Bewußtsein der Vorläufigkeit und Fehlbarkeit alles irdischen Rechtes; der Christ jedoch in der Notwendigkeit der Rechtfertigung vor Gott, der Atheist unter dem Risiko, mit dem Opfer des eigenen Lebens für seine Entscheidung einstehen zu müssen. Dabei motivierten ihn der „unausgesprochene Wunsch“ und die Hoffnung, in ständiger Revolte vermöge er sich „letztlich dennoch endgültig zu finden“ (S. 178). Hier konstruiert, scheint uns, der Verfasser in ‚gut abendländischer‘ Denktradition jenes Symmetrieverhältnis zwischen Gottsucher und Gottesleugner, welches Camus gerade nicht meint, welches es aber der christlichen Theologie von jeher leicht gemacht hat, die philosophische Negation theologisch doch noch als Affirmation zu begreifen.

Man wird dem Verfasser zustimmen können, wenn er darauf hinweist, daß der Camussche Gedanke des Maßes und die totalitären Ideologien des 20. Jahrhunderts – bei aller Gegen-

sätzlichkeit – die eine Wurzel gemeinsam haben: den europäischen Nihilismus. Camus' Antwort auf den Nihilismus geschieht aus radikalem Festhalten an der Immanenz des Denkens. Diese nachnihilistische Position wird aber verbogen, wenn man sie, unter Berufung auf die gemeinsame Einsicht in den „Notstandscharakter“ des Rechtes, in die Nachbarschaft eines Denkens rückt, welches griechisch-antike Naturrechtstradition und christliche Rechtfertigungsethik zusammen zu sehen versucht. Der Immanenzcharakter Camusscher Philosophie findet in der frühen Schrift „Le Mythe de Sisyphe“ (1942) ebenso unmißverständlich Ausdruck (vgl. dort S. 60 u. a. O.) wie noch in den Schlußkapiteln von „L'Homme Révolté“, 1951. Immer geht es um dasselbe: nicht um den unausgesprochenen Wunsch einer letztlich endgültigen Selbstfindung des Menschen, sondern darum, daß er lerne zu leben und zu sterben, daß er lerne, Mensch zu sein, indem er sich weigert, Gott zu sein. „... le monde reste notre premier et notre dernier amour.“ (L'Homme Révolté, S. 377.) In der radikalen Bejahung der Endlichkeit und Innerweltlichkeit des Menschen ist Camus in einem tiefen Sinne Lebens-Philosoph, nichts anderes. Zum Leben und gerade zur *individuellen* Existenz gehört die Fähigkeit der Revolte: der Sinnsetzung im Endlichen, trotz und wegen des Bewußtseins, daß der Hunger nach dem Absoluten ungestillt bleibt. Das Festhalten an der Immanenz scheint uns auch für die Verhältnisbestimmung zwischen dem Absurden und der Revolte entscheidend zu sein. Der Verfasser neigt dazu, in der Entwicklung des Camusschen Denkens eine unter dem Zeichen des Absurden stehende von einer späteren, unter dem Zeichen der Revolte stehenden Periode zu trennen. Beide Phasen – das bleibt offen – seien möglicherweise durch eine dritte, letzte, zu ergänzen (Beispiel: „La Chute“), welche die „Ergebnisse“ des Denkens von der *solidarité* her wieder erschüttere. Unbestreitbar steht bei dem frühen Camus die Analyse des Absurden, bei dem späteren die der Revolte im Vordergrund. Unbestreitbar bedeutet die letztere die Eröffnung des Bereiches der Mitmenschlichkeit und damit des Rechtes in einer dem Absurden allein nicht zugänglichen Weise. Dennoch hält auch der Camus der Revolte an der Erfahrung des Absurden als einer Wesensbestimmung des Menschen fest. Der Verfasser bringt dies selbst mehrfach zum Ausdruck (vgl. S. 95, 141 f., 158). Auf der anderen Seite führt es aber dann in Mißverständnisse, wenn Stuby meint, mit der Setzung eines überindividuellen Wertes in der Revolte habe Camus die Position des Absurden überwunden (S. 103), ferner, die Revolte verneine das Absurde als eine Dimension des Menschen und bejahe es nur als einen Bereich der Verborgenheit, der für die menschliche Vernunft unzugänglich sei (S. 145). Hier bleibt in der Verhältnisbestimmung zwischen Absurdem und Revolte manches unklar; und sicherlich geht das Verhältnis auch in den Äußerungen Camus' nicht mit letzter begrifflicher Schärfe auf. Dem Dichter ist es nicht um Definitionen zu tun, sondern um die Möglichkeit menschlicher Existenz. Immerhin wird man daran festhalten müssen, daß die Revolte mit der Entdeckung beginnt, die absurde Position stelle eine gemeinsame menschliche Wirklichkeit dar. Sie liegt aller Grenzziehung, aller Rechtssetzung zugrunde; auf sie wird der in seiner Gerechtigkeitssuche scheiternde Mensch immer wieder zurückverwiesen.

Es wird immer Streit darüber möglich sein, ob eine Interpretation die Gedanken des zu interpretierenden Autors mehr oder weniger trifft. Das ist nicht das Wesentliche. Entscheidend ist, daß dem Verfasser das hoch einzuschätzende Verdienst bleibt, sich so gründlich in die Gedanken Camus' hineingedacht zu haben, daß ihm eine, übrigens auch in der Darstellung hervorragend geglückte Wiederbelebung gelungen ist – ein Ergebnis, das der großen Bedeutung Camus' für die philosophische Fundierung des Rechtes voll gerecht wird.

Erhard Denninger (Mainz)

Hedwig Conrad-Martius: *Schriften zur Philosophie*. Herausgegeben von Eberhard Avé-Lallemant. Kösel-Verlag München, Dritter Band, 1965, 503 Seiten.

Über den ersten (1963) und zweiten Band (1964) haben wir bereits berichtet (73. Jahrgang, II. Halbband). Mit dem dritten Band der „Schriften“ liegt jetzt das geplante Werk einer Ausgabe der kleineren Arbeiten von H. C.-M. abgeschlossen vor. Auch dieser letzte Band enthält eine stattliche Zahl von teils bereits erschienenen, teils bislang unveröffentlichten Vorträgen und Abhandlungen, insgesamt 27 Arbeiten, die meisten aus den Jahren 1947–1961 stammend. Gleich

den vorhergehenden Bänden sind sie zu zwei Themenkreisen geordnet (Teil I „Mensch und Kosmos“, Teil II „Geist und Welt“) und mit einem Anhang versehen, der Ergänzungen zu den Einzelschriften und Hinweise über Entstehungszeit und gegebenenfalls den Ort der Erstveröffentlichung bringt. Für diese Erläuterungen in dem jeweiligen Anhang der Bände, für die sachgerechte Gruppierung der Arbeiten, die so gar keinen irrtümlichen Eindruck einer bloß äußerlichen „Sammlung“ aufkommen läßt, und vor allem für die zahlreichen zusätzlichen Textanmerkungen, in denen auf entsprechende Ausführungen in den großen Buchveröffentlichungen der Autorin verwiesen wird, ist dem Herausgeber besonders zu danken.

Der erste Teil des Schlußbandes knüpft in einer weiterführenden Variante an den Ausgang des vorhergehenden Bandes („Raum, Zeit und Kosmos“) an. Thema ist jetzt der Kosmos nicht des Anorganischen und Organischen für sich, sondern insofern er derselbe Kosmos ist, in dem das auftritt, was alles Anorganische und Organische transzendiert: der Mensch als körperlich-geistiges, als leibhaft-personales Seiendes. Problem ist die Kontinuität und Diskontinuität im Geschehen der Natur und über diese hinaus. Das Problem ist ein philosophisches und theologisches, aber es wird für die Philosophie und Theologie aufgeworfen durch die naturwissenschaftliche Abstammungslehre. Ihm sind vor allem die ersten sechs (1948–1952 entstandenen) Beiträge gewidmet, die eine erstaunliche Beherrschung der von den naturwissenschaftlich-anthropologischen Disziplinen gezeitigten Forschungsergebnisse durch die Autorin verraten. Die These der Abstammung des Menschen aus tierischen Vorformen besitzt auch für die moderne, gemilderte Evolutionstheorie wenigstens eine an „pragmatische Sicherheit“ grenzende höchste Wahrscheinlichkeit. Aufgrund der Herkunfts- und Wesensverschiedenheit von Mensch und Tier widersprechen Theologie und Philosophie zunächst dieser These. Die (sowohl protestantische wie katholische) Theologie sucht sich, zwar nicht durchweg, aber weithin mit dieser naturwissenschaftlichen These zu arrangieren, in der Richtung etwa, daß die nahegelegte Abstammung des Menschen aus der animalischen Vermittlungsreihe nur für den „Leib“ akzeptiert wird, die Herkunft der Seele jedoch im unmittelbaren Schöpfungsakt Gottes begründet und beibehalten wird. Diese Lösung lehnt C.-M. aus theologischen wie philosophischen Gründen ab. Aus theologischen Gründen: denn der göttliche Schöpfungsakt ist *einer*, bezieht sich auf den *ganzen* Menschen aus „Leib und Seele“ und verbürgt die „Gottebenbildlichkeit“ dieses einen Ganzen des Menschen (42). Aus philosophischen Gründen: denn die Wesenseinheit des Menschen (in seinem geistig-personalen Ursprung und dessen psychisch-physischer, leiblicher Auszeugung, seiner „Ausleibung“) ist abgrundtief von der Wesenseinheit des Tieres geschieden. Die Abstammungstheorie ist nicht nur nicht partiell akzeptabel, sondern sogar widerlegbar: sie zieht aus vergleichbaren Teilphänomenen fälschlich den Schluß auf eine vergleichbare „Lebentotalität“ des Tierischen und des Menschlichen, die in Wahrheit unvergleichbar ist (16 f., 97 u. ö.). Dennoch bleibt aber die Ähnlichkeit der Teilphänomene, die sich zu einer wenigstens relativen Totalität zusammenschließen und damit eine Vergleichung der zwar abstrakten, aber deshalb nicht nichtsbedeutenden äußerlichen Leibhaftigkeit der tierartigen und der menschenartigen Erscheinung erzwingen; es bleibt die Aporie. C.-M. sucht sie zu lösen nicht durch Trennung von Leib und Seele, sondern durch Trennung der raum-zeitlichen Geschichte von einer übergeschichtlichen Geschichte eigener Räumlichkeit und Zeitlichkeit (wofür die gemäßen Kategorien zwar noch nicht gefunden, aber durchaus auffindbar seien). Das Auftreten der menschlichen Erscheinung in der Raum-Zeit-Geschichte ist nicht identisch mit seiner Schöpfung, der Menschwerdung. Die Schöpfung des Menschen in seiner paradisischen Integrität ist Ereignis der übergeschichtlichen Geschichte. Das Auftreten des Menschen in „unserer“ Raum-Zeit-Geschichte ist Folgefall der Sünde (42), in welcher die Geist-Seele ihrer integrierenden Macht über ihren ursprünglichen (überphysisch-physischen) Leib verlustig ging. So bleibt die Möglichkeit, das inner-historische Auftreten des Menschen dahin zu verstehen, daß eine entelechiale Einsenkung der (gefallenen und ihrer leiblichen Integrität entfallenen) menschlichen Geist-Seele als Wirkpotenz aus dem überphysischen Reich herab in eine tierisch-äffische Vorform als „hohle“ Vorform des Menschen stattfand (55 f., 59), die aber eben durch diese Einsenkung auch sogleich zum *menschlichen* Leib, wengleich in gefallenem, denaturiertem Zustand, ausgeformt zu werden beginnt. So bleibt auch die Möglichkeit, in dieser Weise das „Skandalon“ zu verstehen, daß der Mensch einen seinem „Wesen“ unangemessenen, ihm „unziemlichen“ tierartig-vergleichbaren Leib in dieser unserer Wirklichkeit besitzt (89). Man könnte sich fragen, warum denn in der tierartig-vergleichbaren

Leiblichkeit als solcher bereits ein Skandalon für den Menschen gegeben sein müsse; Franz von Assisi sah soviel Wunderbares auch in den „brüderlichen“ Mitgeschöpfen des Tierreichs, daß er für den Skandalhinweis wohl blind gewesen wäre. Aber wichtiger: ist mit der neuen Trennung, die C.-M. einführt, das Problem gelöst oder nicht nur verschoben, und zwar in doppelter Weise, nach unten und nach oben? Denn gewiß ist, theologisch, die Naturentwicklung in dieser unserer raumzeitlichen Welt eine infralapsarische Entwicklung und jedwedes Auftreten einer Lebensgestalt ist so eine Erscheinung der gefallenen Schöpfung, die aber „mit“ der Tat des Menschen und „durch sie“ fiel. Sieht es aber in der Interpretation von C.-M. nicht so aus, als ob die animalische Vermittlungsreihe bis hin zur tierischen „Vorform“ des Menschen eine bereits bestehende, „vorgegebene“ Realität darstellt, in die „hinein“ der Fall des Menschen als Abfall und Herausfall aus seiner paradiesischen („übergeschichtlich-geschichtlichen“) Integrität geschah? Und andererseits: tritt in der übergeschichtlichen Geschichte, in welcher, „vor“ dem Fall, die Schöpfung des Menschen geschah, nicht selbst wiederum das Problem einer wenigstens möglichen Vermittlung der „ursprünglichen“ (antelapsarischen) Leibgestalt des Menschen aus einer „ursprünglichen“ (ebenso paradiesischen) Tiergestalt auf, die es ja wohl ebenfalls gegeben haben muß, wenn es die tierische Lebensgestalt dieser unserer Naturwirklichkeit gibt und diese Naturwirklichkeit eine „gefallene“ Natur ist? – Auf dem Hintergrund dieser sehr eigenständigen und eigenartigen, sowohl naturwissenschaftliche wie philosophische und theologische Überlegungen vereinigenden Sicht des Menschen folgen weitere Arbeiten u. a. über „Die menschliche Seele“ und ihren Leib als wechselseitig aufeinander bezogene und in einer entgegen der Descartischen Trennung unauflösbaren Wesens- und Wirkeinheit stehende Entitäten; über „Menschenzüchtung“ als Inbegriff aller Konsequenzen, die aus dem Ansatz des Menschen als eines bloß höchstentwickelten Tieres folgen; über „Dacqué's verlorenes Paradies“ und gegen seine Voraussetzung, daß die Individuation als solche die Sündenfallfolge, der Abfall vom überindividuellen kosmischen Urmenschen sei; über das „Jenseits des Todes“ und gegen den anthroposophischen Kosmospiritualismus; schließlich der bedeutsame Beitrag „Zur Diskussion mit Bultmann“. Bultmann wird von ihr kritisiert als ein Spätling des 19. Jahrhunderts, aber sie bemerkt zugleich, wie in ihm die Säkularisierung der christlichen Theologie ins äußerste getrieben ist und bereits der Umschwung, die Rückkehr zur christlichen Substanz begonnen hat. Gegen die auf falschen Voraussetzungen beruhende Entmythologisierungsthese ist jedoch nicht nur die Forderung einer unserer Zeit „angemessenen“ Um- und Neubildung des unvermeidlichen Mythos zu setzen; zuvor noch gilt es einzusehen, daß der Mythos als solcher nicht bloß unvermeidlich, sondern eine wahre und der Sache adäquate Denk- und Sprachform ist: unsere Vernunft ist nicht festgelegt auf eine von der primär diesseitigen Empirie abgenommene Begrifflichkeit. Was aber den „Wirklichkeits“-Kern der zentralen biblischen Aussagen (vor allem über die Auferstehung) betrifft, so ist unter Wirklichkeit eben nicht nur die Welt der naturwissenschaftlich kontrollierbaren Empirie zu verstehen, sondern auch die bereits genannte überwirkliche Wirklichkeit einer übergeschichtlichen und dennoch „realen“ Geschichte. Um diese transhistorische Geschichte, ihre reale (paradiesische) Anfangszeit und ihre reale (eschatologische) Zukunftszeit geht es dem Glauben, der gefordert ist, die Einsicht zu suchen; und diese reale übergeschichtliche Geschichte dürfe nicht aufgelöst und beiseite gesetzt werden zugunsten der nur jeweils gegenwärtigen, nur existenziell-geschichtlichen Entscheidungszeit.

Aus dem zweiten Teil des Bandes sind vor allem drei Abhandlungen zu nennen: über „Sinn und Recht philosophischer Spekulation“ und „Phänomenologie und Spekulation“, die beide eng zusammengehören und das Selbstverständnis der Philosophie C.-M.' systematisch darlegen, sowie über „Die transzendente und die ontologische Phänomenologie“, ein kurzer kritischer Überblick über die Phänomenologie und ihre historische Aufgliederung, worin die Autorin sich selbst ihre Position innerhalb dieser phänomenologischen Bewegungen zuweist. Phänomenologie ist Wesensforschung schlechthin, als Analyse des objektiven Seinssinnes alles Seienden also „Onto-Logik“. Die Einzelwissenschaften, die Naturwissenschaften forschen jeweils innerhalb eines durch das Wesen vorgegebenen Horizontes, der selbst nicht ausdrücklich und als solcher in den Blick kommt. Innerhalb dieses Wesenshorizontes sucht die empirische Wissenschaft für gegebene Tatsachen tatsächliche Ursachen; die phänomenologische Wissenschaft dagegen bestimmt das Wesen selbst als die eindeutige Sinnstelle im Gesamt der Sinnbezüge. Beide Weisen der Forschung erschöpfen aber die Fragemöglichkeit und Fragenotwendigkeit nicht. Das fragende Den-



ken sucht über die tatsächlichen Ursachen der gegebenen Tatsachen hinaus deren je grundsätzliche Ursache, die nicht weniger wirklich, „real“, ist als die empirisch erforschbaren Ursachen, aber doch in einer anderen Weise „wirklich“. Diese grundsätzlich reale Ursache ist andererseits nicht etwa das phänomenologisch faßbare „Wesen“, denn dieses ist immer nur, als Sinnstelle, die *causa formalis*, nie *causa realis*. Mit der Frage nach solchen „realen“ und doch grundsätzlichen Ursachen ist ein Problem gestellt, das weder durch phänomenologische Wesensangabe noch durch empirische Datierung der Einzelwissenschaften behoben werden kann, das Problem der Spekulation. Sie ist das Dritte, die eigenständige Synthese, in welcher das spekulierende Denken, vom Wesensblick geleitet und bei den empirischen Forschungsergebnissen ansetzend, in das Reich des Überwirklich-Wirklichen, der entelechialen Wirkpotenzen vordringt. (Von diesen Darlegungen fällt also Licht auf weite Teile der „Schriften“, vor allem auch auf die anderen noch zu nennenden Arbeiten des vorliegenden Bandes [„Schöpfung und Zeugung“, „Stoff und Licht“, „Über das Wesen des Wesens“ u. a.], in denen immer wieder auf das Problem der Spekulation gestoßen und die spekulative Methode in diesem Sinn der Autorin durchgeführt wird.) Also ist die Spekulation in ihrer Gültigkeit gebunden an den jeweiligen Stand der Einzelwissenschaft? Gewiß, aber die empirische Wissenschaft weist heute einen Fundus von zum größten Teil nicht mehr umstürzbaren Ergebnissen aus (365). Die spekulative Interpretation wird deshalb, analog der Einzelwissenschaft, fortwährend erweiterbar sein; ein grundsätzlicher Umsturz stehe aber nicht zu befürchten.

Hedwig Conrad-Martius ist, nachdem sie noch die Freude hatte, den letzten Band ihrer „Schriften“ erscheinen zu sehen, am 15. Februar 1966 gestorben. Mit Interesse wird man ihren 1958 erstmals veröffentlichten und im vorliegenden Band wiedergegebenen kritischen Aufsatz über die Phänomenologie, ihre Grundfrage und ihre geschichtliche Bewegung lesen. H. C.-M. zeichnet hier die transzendentalphilosophische Fortführung der Phänomenologie (durch Husserl selbst, E. Fink und L. Landgrebe), die existenzialphilosophische Wendung der Phänomenologie (Heidegger) und schließlich den ontologisch-phänomenologischen Durchbruch der Göttinger Schule nach, der sie sich zurechnet. Mit höchstem Ernst und nicht nachlassender Schaffenskraft arbeitete sie daran, denselben Logos, der die Welt durchwalte und in der menschlichen Vernunft zugleich liege (400 f.), nachsprechend kundzugeben und die Klammer, die trotz aller Einzigartigkeit des Menschen im Kosmos Mensch und Kosmos zusammenbindet, sichtbar werden zu lassen. Vielleicht werden die „Schriften“, in denen das Denken der Philosophin in den Kernstücken zusammengefaßt ist, eher als die umfangreichen Buchveröffentlichungen geeignet sein, die Erinnerung an die „bekannte Unbekannte“ (Helmut Kuhn) zu bewahren, zu wecken und zum ausgebreiteten Lebenswerk Hedwig Conrad-Martius' hinzuführen.

Alois Halder (München)

*Heinrich Beck: Der Akt-Charakter des Seins. Eine spekulative Weiterführung der Seinslehre Thomas v. Aquins aus einer Anregung durch das dialektische Prinzip Hegels. Max Hueber Verlag München 1965, 392 Seiten.*

Mit Beckscher Terminologie in eine Formel gefaßt, stellt seine Untersuchung dar: eine metaphysische Tiefenerhellung des Aktrhythmus des *Seins*, der mit übermodaler Notwendigkeit in einer Dialektik der transzendentalen Modi Realität, Idealität, Bonität schwingt (Erste Untersuchung), dabei ideell die Möglichkeit und real – dies aber in Freiheit – die Wirklichkeit des *Seienden* entspringen läßt (Zweite Untersuchung), das dann in seiner Eigenbewegung, getragen und bestimmt vom Rhythmus des *Seins*, in seinen Ursprung zurückschwingt (Dritte Untersuchung). Wohl behandelt Beck in dem zugleich in einer spanischen Lizenzausgabe erscheinenden Werk die bekannten fundamentalen Lehrstücke der thomistischen Ontologie, „übersetzt“ sie aber in eine neue Sprache, die der Problementwicklung in der Ontologie von Hegel bis zur Gegenwart gerecht zu werden sucht. Dabei glückt ihm manche überraschende, eingängige, erhellende Formulierung, er wird jedoch durch seine Formulierungskunst und Freude am bildkräftigen Ausdruck hier und da auch weiter geführt, als ein kritisch-nüchterner Sinn ihm zu folgen bereit sein dürfte. Die gemeinten Lehrstücke sind, mit den herkömmlichen Formeln bezeichnet: *actus essendi*, *esse* und *essentia*, damit verbunden Akt und Potenz, die Transzendentalien, *esse*

subsistens und entia (finita), Substanz und Akzidens. Der entscheidende Gedanke dabei aber ist, wie in aller thomistischen Ontologie, der vom „actus de se illimitatus“, der einen „vollen“ Seinsbegriff zugrunde zu legen erlaubt: Das Sein als Akt ist „von sich aus unendlich“ (142); als Akt aller Akte, der also die Inhalte aller überhaupt nur möglichen Wesenheiten akthaft vorausumfaßt, ist es „von unendlicher Vollkommenheit“ (143) und „in seiner unendlichen (subsistierenden) Vollgestalt“ Gott (308). Aus diesem „Sein“ lassen sich die Transzendentalien entfalten, ihm gegenüber wird das „Wesen“ zum Prinzip der Begrenzung und erhält Potentialitätscharakter.

Darüber hinaus jedoch – und darin liegt sogar das Schwergewicht der Darlegungen – sucht Beck durch eine „Zusammenführung“ von *Thomas* und *Hegel* das Denken beider sich ergänzen zu lassen – allerdings mit dem Ziel einer „höheren Gestalt“ des *thomistischen* Denkens: Indem „die Hegelsche Erkenntnis der akthaften ‚negativen Identität‘ (aller Wesenheiten) aus ihrer idealistischen Verengung herausgeht und in die volle Weite der thomasischen Erkenntnis des Seinsaktes übergeht, wandelt sich diese zu einer höheren Gestalt ihrer selbst empor“ (110). Es ist die Einbeziehung einer eigenen *Bewegtheit*, einer Art *Dialektik* in das Sein, was aus der Anregung durch *Hegel* hinzukommt und was sowohl die innere Selbstentfaltung des Seins in den Transzendentalien als auch die Entäußerung des unendlichen Seins in (endlich) Seiendes besser verständlich machen soll. Daß „das Sein in seiner Aktnatur (sich) als ein kreisender Rhythmus“ bekundet, bezeichnet Beck selbst als den entscheidenden Grundgedanken seiner Darlegungen: „Das Sein tritt aus sich heraus, geht ideell auseinander, um dadurch tiefer in sich selbst zurückzukehren und mit sich zusammenzugehen; im Rhythmus des ‚Auseinander-Zusammen‘ ist der volle Aktcharakter des Seins ausgesprochen. Die erste Phase des Aus-sich-heraus-Schwings (in den Modus der Idealität) ist das Erkennen; die zweite Phase des Zurück-und-in-sich-hinein-Schwings (in den Modus der Bonität) aber ist die Liebe“ (121).

Bei diesem Unternehmen der „Zusammenführung“ thomistischen und hegelschen Denkens führt Beck bewußt das von *G. Siewerth* in einem ersten Schritt Grundgelegte weiter (111 ff.). Die Frage, wie Endlichseiendes – dessen Wirklichkeit aposteriori feststeht – überhaupt möglich ist, wenn Sein von sich aus – was apriori einsichtig ist – Unendlichkeit besagt<sup>1</sup>, hatte in *G. Siewerth*s „Identitätssystem“<sup>2</sup> eine Antwort gefunden mit dem Hinweis auf den in der Entfaltung des Seins auftretenden Modus der Idealität. Durch diese als eine Identität von Sein und Nichts wird das endliche Sein ermöglicht, ohne daß dabei der reine göttliche Seinsakt begrenzt wird, da das Nichts nicht Prinzip, sondern nur Produkt der göttlichen Selbsterkenntnis ist. In der ideellen Selbstausprägung des unendlichen Seins ist zugleich das Endliche mit entworfen, als Möglichkeiten mitgegeben. Für eine Dialektik im Sinne einer gewissen Einheit von Sein und Nichts, ohne die diese Konzeption eines ideellen Entwurfes des Endlichen (d. h. unter bestimmter Rücksicht Nichtseienden) im Unendlichen also nicht auskommt, sieht Beck auch eine entsprechende Ansatzstelle bei *Thomas*: Auch für diesen ist der göttliche Seinsakt zugleich Erkenntnisakt. Als solcher prägt er auch die Ideen der Dinge in sich aus, und zwar nicht nur (im Sinne eines Platonismus) als *causa exemplaris*, sondern (unter gleichzeitiger Einbeziehung des aristotelischen Potenz/Akt-Gedankens) auch „als aktiver Grund der ‚ideellen Möglichkeit‘ des endlichen Seienden“, noch (sachlich) bevor er als *causa efficiens* „nach Möglichkeits-Vorgabe“ dieser seiner Ideen das Sein dann nun wirklich „nach außen ausströmen läßt und dem endlichen Seienden mitteilt“ (70). (Praktisch handelt es sich hier also um eine spekulative Verwertung der Possibilitätslehre.) Worin Beck aber über *Siewerth*s Ansatz hinaus weiterzukommen sucht, ist die Beantwortung auch noch der Frage, *warum* denn „der göttliche Seinsakt sich in diese ideelle Identität von Sein und Nichts überhaupt setzt“ (122<sup>1</sup>), *warum* die Idealität als Identität des Seins und Nichts, die – im Unterschied zu *Hegel* – keine inhaltliche, sondern nur eine modale ist (118), aus dem Wesen des Seins notwendig hervorgeht. Die Antwort soll sich eben aus der Erhellung des *Akt*charakters des Seins, im Vollzug der „spekulativen Weiterentfaltung der Aktnatur des Seins“ ergeben. Dabei erweist sich die Idealität „als Möglichkeitsbedingung nicht nur für die endlichen Seienden (wie bei *Siewerth*), sondern – grundlegender noch – für den integren Scharakter des Seins selbst“ (120).

Was nun die grundlegende Vergewisserung des tatsächlichen Vorliegens von Sein mit absolutem Ausschluß des gleichzeitigen Nichtseins (Realität) und des Charakters des Seinsvollzuges als Erkenntnis- und Liebesbewegung (Idealität, Bonität) angeht, so übernimmt Beck den

*augustinischen* Ansatz im geistigen Selbstbewußtsein der Person, das zugleich Seinsbewußtsein ist, aus dem also auch metaphysische Erkenntnisse in Richtung auf die Natur des Seins als solchen zu gewinnen seien (170 f.; 255<sup>2</sup>). Dementsprechend stellt sich die *Erste Untersuchung* – über die innere transzendente, noch vor aller kategorialen Besonderung liegende Bewegtheit des Seins, die von der Realität, vermittelt durch die Idealität, zur Bonität und damit um so tiefer in sich selbst hinein, zu sich selbst zurück geht – dar als eine „metaphysische Entfaltung“ des *Widerspruchs- und Identitätsprinzips*, in denen sich die Grundeinsicht in das Wesen des Seins ausspricht, die der Mensch in seinem geistigen Selbstbewußtsein vollzieht (120).

Im Hinblick auf die Verendlichung des Seins im Seienden, das Entsprechen der „Gesamtheit des endlichen Seienden aus der Natur des kreisenden Aktes“ (112) – das Thema der *Zweiten Untersuchung* – ergibt sich aus dem Widerspruchs- und Identitätsprinzip das „metaphysische Kausalprinzip“ (251), in dem wiederum bei dem besondern Charakter der Kausalität als Seinsmitteilung das *Finalitätsprinzip* wurzelt. Die Bewegung „her“ vom Sein, die das Seiende begründet, schwingt in diesem in der Bewegung „hin“ zum Sein aus. Auch die Bewegung vom Sein zum Seienden bleibt bei Beck von einer *Dialektik* bestimmt, ohne daß diese jedoch – darin anders als die Hegelsche – das Endliche zu einem mit Notwendigkeit sich ergebenden Entfaltungsmoment des Unendlichen machen soll (womit letztlich entweder dieses selbst verendlicht oder die Endlichkeit, die Kontingenz des Endlichen aufgehoben wäre). Schon die Ausprägung des Endlichen als möglichen noch vor seinem Ausfluß in die eigene endliche Realität spielt sich nach Beck in der göttlichen Idealität in einem Dreischritt ab: vorgängig zu sich selbst ist es in der Idee Gottes zuerst völlig identisch mit dem realen göttlichen Sein; dann ist es absolut Nichts, insofern als das absolute Nichts später ist als das absolute Sein (es ist ja nur der kontraktische Gegensatz des absoluten Seins, „der reine Modus des Aus-ihm-Draußenseins“); und schließlich erst endliches „Sein-Nichts“, insofern als das relative Nichts später als das absolute Nichts ist (238 f.).

Natürlich kann es sich bei dieser Dialektik nicht um ein zeitliches Nacheinander oder auch nur um ein wie immer geartetes Auseinander real unterschiedener „Schritte“, also *überhaupt nicht um eine Realdialektik* handeln – schon deshalb nicht, weil das absolute Nichts ein bloßes *ens rationis* ist<sup>3</sup> –, sondern nur um einen Versuch des (endlichen) spekulativen Denkens, durch Distinktion, Negation und Gegensetzung gedanklich auseinanderzulegen und so in einer Vielzahl von Begriffen zu verdeutlichen, was in der Sache – dem göttlichen Sein als Urgrund aller möglichen Wesenheiten und ihrer Wirklichkeit – absolute Einheit und reine Positivität ist. Darum ist die Nähe, in die der Verfasser sch selbst „durch die Bestimmung des Aufgangs des Endlichen als eines relativen Sein-Nichts in der unendlichen (göttlichen) Idee“ zu Hegel gelangen sieht, bei dem das Endliche als dynamisches Durchgangsmoment aus der unendlichen Identität des Seins und des Nichts entspringt, tatsächlich nur „eine größtmögliche“ (245), die also einen unüberbrückbaren Unterschied bestehen läßt. Daß aber in dieser Hinsicht ein Mißverständnis tatsächlich naheliegt, zeigt sich schon darin, daß der Verfasser sich mehrfach (z. B. 269<sup>1</sup>; 284<sup>1</sup>) ausdrücklich dagegen verhalten zu müssen meint, obwohl er ihm andererseits durch seine Darstellungsweise auch wieder Vorschub leistet. Jene Betonung der inneren Bewegtheit des Seins selbst (das vom Verfasser, so kann man sagen, eigentlich immer schon als das göttliche Sein gesehen wird), jener Dialektik im göttlichen Wesen also soll *keine Einbeziehung des Werdens und wirklicher Gegensatz ins Absolute* bedeuten. Jene Bewegung (in Gott) des Heraustretens seines Wesens „aus einem einfachen In-sich-selbst-sein (Realität) . . . in die Andersheit (Idealität) *nur zu dem Ziel*, um mit sich zusammenschwingen zu können (Bonität)“ (311), soll keinen zeitlichen oder sonst auch nur „wesenhaften“ *Prozeß* der Selbstwerdung, keinen „werdenden Gott“ bedeuten, sondern nur den Selbstvollzug des immer schon alles, aber in lebendiger Fülle und „ternarischer Struktur“ seienden Gottes. Offenbar entfaltet sich hier die philosophische Spekulation in einer Art *analogia trinitatis*. (Oder ist sie in dieser Art vielleicht von Anfang an überhaupt nur unter dem psychologischen Einfluß des Trinitätsglaubens möglich?) In einem Exkurs zu dieser ins Theologische übergehenden Problematik schätzt der Verfasser seine Gedankengänge selbst so ein, daß man „fast von einem philosophisch-ontologischen Vorentwurf einer möglichen theologisch-ontologischen Trinitätslehre sprechen“ könnte, „in der sowohl die thomasischen als auch die hegelschen Aussagen über die göttliche Trinität . . . ‚aufgehoben‘“ wären (200; 203). In der *Darstellung* des als Gott

subsistierenden innerlich bewegten Seins sieht sich der Verfasser allerdings immer wieder gezwungen, zeitlich-prozeßhafte Kategorien zu verwenden, in inhaltlichen Unterscheidungen und Gegensetzungen auszudrücken (z. B. 286; 287 je mit Anm. 1), was in der Sache dasselbe nur je in verschiedenen Modi, die zueinander in reinem relativen Gegensatz stehen, sein soll. Wenn er z. B. – eben in jener Mißverständnisse nahelegenden Weise – von einer „Ver-un-endlichung“ Gottes spricht, so darf das nur „als rein ‚modales‘ Werden und Identischwerden“ (284<sup>1</sup>), im Sinne also der transzendentalen Modalitäten des unendlichen Identitätsvollzugs verstanden werden.

Um nun den *realen* Hervorgang des in seiner Möglichkeit im subsistenten Sein ideell konstituieren endlich Seienden faßbar zu machen, läßt Beck eine „bloße Seinshaftigkeit“ von der Subsistenz des subsistenten Seins sich abheben. Während das subsistierende Sein als subsistierendes wesensmäßig unteilbar ist, *teilt* es sich unter der Rückicht des „Überhaupt-Seins“, es „teilt sich mit“. In diesem Sich-Mitteilen akzentuiert sich zugleich formell „die über die bloße Gegensätzlichkeit Realität-Idealität hinübertragende Fortbewegung zur Bonität.“ Beck spricht hier – es ist hart zu hören – von einer „Teilung Gottes“, allerdings nur „unter der Rücksicht des Seins“. Sie „wird zur Mit-teilung des Seins, weil durch diese Teilung das Sein von Gott ‚ab-geteilt‘ und so außerhalb Gottes gesetzt (– aus Gott aus-geschieden –) wird“ (264).

Bei aller Anerkennung der spekulativen Kraft, mit der der Verfasser große ontologische Entwürfe zusammenzudenken vermag und an die Erhellung letzter metaphysischer Zusammenhänge herangeht, wird man an dieser oder jener Stelle im Gang der Untersuchung sich kaum die Frage versagen können, ob er der Gefahr entgangen ist, einen „modus mentis“ einfach dem „modus entis“ gleichzusetzen, „Rücksichten“, gedankliche Abhebungen für Strukturmomente im Sein selbst anzusehen, Denkbarkheitsgründe für reale Seinsgründe zu nehmen. Denn was ist mit der Distinktion praktisch des „Seins“ von der „Subsistenz“ im subsistierenden Sein gewonnen? Ist sie überhaupt möglich? Kann sie etwas anderes sein als eine bloß gedankliche, für die es auch noch nicht einmal ein fundamentum in re gibt, weil „Subsistenz“ beim Sein gerade die Abweisung jeder Distinktion vom Sein besagt. Die „Subsistenz“ ist für sich allein nichts, noch nicht einmal ein sinnvoller Gedanke, sie besagt einzig und allein und untrennbar Subsistenz des *Seins*. Deshalb kann es m. E. auch nicht heißen: „Die Subsistenz oder die Verfassung der Unendlichkeit ist wegen der absoluten Einfachheit und Einzigkeit *nicht teilbar* und wird bei der Erschaffung nicht mitgeteilt, sondern lediglich die Seinshaftigkeit des göttlichen Seins“ (246). Es kann nur heißen: „Das subsistierende oder unendliche *Sein* . . . ist *nicht teilbar*“, d. h. aber daß das „göttliche Sein“ überhaupt nicht teilbar, also auch nicht mitteilbar ist. Der Verfasser zitiert anderwärts selbst die dezidierte Ablehnung des Thomas, daß das Sein des Seienden das göttliche Sein sei: „impossibile est igitur Deum esse illud esse quo formaliter unaquaque res est . . . non est igitur Deus ipsum esse commune omnium“ (Gent. I, 26; zitiert S. 33<sup>5</sup>). Wenn nach Beck für Thomas „das Sein als solches . . . etwas Göttliches“ ist, dann kann das für das esse creatum sicher nur im Sinne der „*similitudo divinae bonitatis*“ verstanden werden<sup>4</sup>. – Ist das nicht gerade das Problem, wie, wenn Gott *das* Sein ist, das subsistierende Sein selbst, es noch *Seiendes* geben kann, Seiendes, das nicht Gott und doch nicht nichts sein soll, das nicht „aus Gott“ (als Formalgrund), sondern „aus Nichts“ (creatio ex nihilo) und doch Seiendes sein soll? Kann durch eine Unterscheidung von Subsistenzhaftigkeit und Seinshaftigkeit im subsistierenden göttlichen Sein und durch die Annahme eines Sich-selbst-Dividierens Gottes „unter der Rücksicht seiner Seinshaftigkeit“ (264) das Geheimnis von „Schöpfung“ wirklich einer überzeugenden Lösung nähergebracht werden? – Oder kommen wir damit nun wenigstens näher an das heran, was Thomas eigentlich mit dem actus essendi gemeint hat? (Denn dieser ist es doch – und nicht Gott –, der „teilbar ist von allem“<sup>8</sup>.) Hilft es weiter, wenn man sagt, daß er die göttliche *Seinshaftigkeit* selbst sei, aber eben abgesehen oder abgelöst von ihrer Subsistenz (so daß sie dann allerdings nicht mehr *göttliche* Seinshaftigkeit wäre): Der actus essendi ist jedenfalls nicht der actus purus des subsistierenden Seins, und er ist nicht der actus receptus (in der Potenz des Wesens) des endlichen Seins. Der Seinsakt ist nicht endlich, und darum auch nicht identisch mit der Summe alles endlichen Seienden, aber er ist auch nicht unendlich, nicht das *eine* Unendliche selbst (das allein es nur geben kann). Ist es nun wirklich eine Lösung, wenn man sagt, es sei mit dem actus essendi das unendliche Sein Gottes gemeint, aber eben abgesehen oder abgelöst von der Unendlichkeit, so daß es als bloßes „Sein“ dann zwar nicht schon endlich

und geteilt (actus de se illimitatus), aber der Verendlichung fähig, teilbar, mitteilbar sei? (All diese Fragen sind allein im Hinblick auf die Tiefen des Problems, keineswegs von der Position des Wissens um seine endgültige Lösung gestellt!)

Im Unterschied zu der „übermodalen Notwendigkeit“ der Übergänge im „Prozeß der göttlichen Selbstermöglichung“ betont Beck für den „Prozeß der Ermöglichung des Endlichen in Gott“ – auch hierin nur die größtmögliche Nähe zu Hegel während – die „Freiheit Gottes zur Schöpfung“ (287; 299). Freiheit Gottes und Kontingenz des Seienden sind desselben Wesens, jedoch durch das Subjekt getrennt. Die Kontingenz ist das negative Nachbild der göttlichen Freiheit im Seienden (299). „Freiheit“ (Gottes) und damit „Kontingenz“ (des Endlichen) ergeben sich daraus, daß der göttliche Seinsakt nicht nur Erkenntnis-, sondern auch Willensakt „ist“, bzw. im Beckschen Sinne (modal) „wird“. Die „letzte, unmittelbare Möglichkeit“ liegt „hinter“ der ‚bloßen‘ Erkenntnishaftigkeit... des Seins; sie entspringt im Sein erst (und *unmittelbar*), nachdem dieses Liebe (Wille) geworden ist... Jetzt erst, *nach* dem göttlichen Entschluß... zur Schöpfung, ist diese unmittelbar konkret-real möglich“ (286 f.). – Die Frage ist nur, ob die Aufrechterhaltung von „Freiheit/Kontingenz“ tatsächlich dann doch nicht wieder von der „Dialektik“ bedroht ist, und zwar aus folgender Überlegung“ heraus: Die „Bewegung“ des göttlichen Seins ist „mit übermodaler Notwendigkeit nach innen gerichtet (in die Vollendung der Identität)“. Das Endliche besagt „partielle Nichtidentität“. Darum kann der „Ausstrom des Seins aus sich selbst (aus Gott) nicht übermodal notwendig“ sein (299). Nun ist aber der Prozeß der Erschaffung „in den unendlichen Prozeß Gottes in sich selbst eingebettet“ (268 f.). Er soll „in demselben Maß aus dem Innersten des Seins“ hinausführen, „als der unendliche Prozeß parallel in das Innere des Seins hineinläuft“. Ergibt sich hier nicht doch eine *Notwendigkeit* der Schöpfung? Denn nachdem das Geschöpf in der göttlichen Idealität bereits gewisse Konturen bekommen hat und eine gewisse Differenz von Gott sich zeigt (264), nachdem also das, was Gott *nicht* ist, erst einmal irgendwie aufgetreten ist, scheint doch die Vollendung der Identität Gottes nicht mehr möglich zu sein, ohne daß dieses „Sein-Nichts“ ausgeschieden wird. So der Verfasser selbst: „Indem Gott sich in sich selbst vollends notwendig macht und sich ganz mit sich zusammenschließt, schließt er gerade das, was er nicht ist, von sich aus und sondert so das Endliche vollends von sich ab“ (269). Es ist nicht recht zu sehen, wie die metaphysische Interpretation des Widerspruchsprinzips im Hinblick auf den Schöpfungsprozeß – „der im Widerspruchsprinzip vollzogene Ausschluß des Nichts (das Nichts umfaßt das absolute wie das relative Nichts) vollzieht sich nur im Zusammenschluß des Seins mit sich selbst oder in der Notwendigkeit der Identität des Seins mit sich selbst“ (ebd.) – zusammengehen soll mit der Kontingenz. „Könnte“ wirklich das Seiende auch nicht sein, weil Gott anstatt es zu wollen, es auch nicht wollen „könnte“ (301), wenn tatsächlich schon „vor“ seinem Willensentschluß, nämlich schon in der Idealität mit dem in ihr auftretenden „Nichts“ die Entscheidung gefallen ist?

Für die *Dritte Untersuchung*, die die erarbeiteten Grundlinien der Ontologie in einer Naturphilosophie, Anthropologie und Geschichtsphilosophie weiter ausziehen trachtet, ist die allgemeine transzendente Grundlegung am Ende der Zweiten Untersuchung mit gegeben. Der Aufweis und die Erhellung der kategorialen Sonderstrukturen der verschiedenen Bereiche des Seienden ist dann aber nicht mehr im einzelnen durchgeführt. Die vom Verfasser selbst ausdrücklich als „Entwurf“ bezeichnete Schlußuntersuchung eröffnet große, z. T. recht kühne Perspektiven, die in den verschiedensten mit angesprochenen Fachkreisen sicher auch eine Fülle kritischer Fragen provozieren dürften, allein schon was die beigezogenen Fakten in Natur und Geschichte und ihre Deutung angeht.

*Josef Stallmach (Mainz)*

#### *Anmerkungen:*

<sup>1</sup> oder m. E. besser: jedenfalls von sich aus mindestens nicht Endlichkeit, als Sein nicht auch Nichtsein besagen kann.

<sup>2</sup> „Der Thomismus als Identitätssystem“, Frankfurt 1939; 2. Aufl. 1961.

<sup>3</sup> Beck sogar: „bloße ideelle Fiktion“ (263).

<sup>4</sup> Vgl. die Stellen, auf die der Verfasser selbst S. 31 Anm. 2–4 zum Beleg hinweist, bes. Gent. II, 22 u. Ver. 22, 2, 2.

<sup>5</sup> De anima 6 ad 2.

J. G. Fichte – Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Herausgegeben von Reinhard Lauth und Hans Jacob. Band I, 2: Werke 1793–1795. Herausgegeben von Reinhard Lauth und Hans Jacob unter Mitwirkung von Manfred Zahn. Stuttgart–Bad Cannstatt 1965. Friedrich Frommann Verlag (Günther Holzboog).

Der vorliegende Band I, 2 der neuen Fichte-Gesamtausgabe bringt in bewährt subtiler Editionsarbeit die Publikationen Fichtes aus den Jahren 1793–95. Zwei kleinere „Rezensionen“ (I, 2, S. 1 und S. 15) unbedeutender zeitgenössischer Auseinandersetzungen mit Kant und eine enthusiastische Züricher Abschiedsrede „Über die Würde des Menschen“ (I, 2 S. 79) liefern Material für historische Spezialuntersuchungen; eine „Gegenerklärung über des Hn. Prof. Schmid Erklärung“ (I, 2 S. 69) macht den Anfang der polemischen Abwehrschriften Fichtes aus den folgenden neunziger Jahren. Die genannten Arbeiten verschwinden jedoch hinter der enormen philosophiegeschichtlichen und sachlichen Bedeutung der übrigen drei Publikationen des Bandes I, 2: In der Rezension des „Aenesidemus“ (I, 2 S. 31) erwähnt Fichte zum erstenmal im Druck den Grundansatz all seines späteren Philosophierens<sup>4</sup>; in der Schrift „Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie“ (I, 2 S. 91) sucht er seinen künftigen Jenaer Hörern mit der Idee seiner „Wissenschaftslehre“ die methodischen Voraussetzungen exakten transzendentalen Philosophierens nahezubringen<sup>5</sup>; schließlich wird mit der „Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer“ (I, 2 S. 173) erstmals eine Ausarbeitung seiner zentralen philosophischen Basis von Fichte in den Druck gegeben.

Man kann wohl ohne Übertreibung sagen, daß die „Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre“ von allen Veröffentlichungen Fichtes den nachhaltigsten Einfluß auf das Verständnis und vor allem Mißverständnis der nächsten Generationen ausübte. Gedacht war sie von Fichte lediglich als Vorlesungshilfe für die Hörer seines ersten Jenaer Kollegs über die „Wissenschaftslehre“. Die damalige Zeit kannte keine andere Vervielfältigungsmöglichkeit größeren Maßstabes als den Druck, und so blieb Fichte zu dem beabsichtigten Zwecke nur der Weg über den Druck. Trotz entsprechender Vorkehrungen konnte er jedoch nicht verhindern, daß dies zumeist in Eile und Zeitdruck verfaßte „Scriptum“ allgemein im Buchhandel vertrieben wurde. Der plötzliche Ruhm Fichtes als Mann vom Geiste Kants und die schlecht verstandene Programmschrift „Über den Begriff der Wissenschaftslehre“ hatten die Neugier, was denn hier nun als „Wissenschaftslehre“ kommen sollte, doch zu hoch gespannt, als daß das erste gedruckte Dokument darüber auf die eingeschriebene Hörerschaft Fichtes zu beschränken gewesen wäre. Ob eine bessere Ausarbeitung der ersten Publikation der „Wissenschaftslehre“ auf besseres Verständnis bei ihren Lesern gestossen wäre, ist so fraglich, wie es müßig ist, darüber überhaupt nachzugrübeln. Historische Tatsache bleibt, daß sich vornehmlich an diesem Werk die irrige populäre Meinungsbildung über Fichtes Philosophie vollzog – daß allerdings auch die markantesten Einflüsse Fichtes auf Schelling und Hegel von eben diesem Werk ausgingen. Die bis auf den heutigen Tag nachhaltige Wirkung des Buches ist im übrigen nicht weiter verwunderlich, wenn man sich vor Augen hält, daß es bis zu den posthumen Veröffentlichungen durch den Sohn Fichtes 1834 die einzige ausführliche und in sich geschlossene Informationsquelle zur „Wissenschaftslehre“ blieb, welche der Öffentlichkeit verfügbar war. Das ausgezeichnete Vorwort der Herausgeber (I, 2 S. 173) gibt im übrigen auf über 70 Seiten erschöpfend Auskunft über die näheren Umstände der Entstehung und über die damaligen Gründe, weshalb das Buch die *einzige gedruckte* Darstellung der Wissenschaftslehre zu Lebzeiten Fichtes blieb, obwohl es bei weitem nicht die didaktisch *beste* gegenüber späteren Ausarbeitungen war. Die philosophische Gedankenlosigkeit und verlegerische Bequemlichkeit, die unter Vernachlässigung der besseren Fassungen immer wieder Neuauflagen nur der „Grundlage“ bis in die Gegenwart hinein besorgte, ist allerdings kaum verzeihlich. Es wird zu den großen Verdiensten der vorliegenden Gesamtausgabe gehören, sämtliche erhaltenen späteren Darlegungen der „Wissenschaftslehre“ zugänglich zu machen.

Diese einschränkenden Bemerkungen zum Rang der „Grundlage“ innerhalb der übrigen Vortragsformen der „Wissenschaftslehre“ besagen jedoch nicht, daß sie jenen gegenüber sachlich abweichend oder unrichtig wäre. Der unausgeglichene Stil und später vermiedene Komplikationen<sup>6</sup> der Argumentation machen es nur mühsamer, sich die prinzipielle Klarheit der Architektonik an jeder Stelle präsent zu halten und die eigentlich fundierende Gedankenfolge nach-

zuvollziehen. Die Schwierigkeiten im Verständnis der eigentümlichen inneren Materie sind ausnahmslos bei allen Fassungen der „Wissenschaftslehre“ die gleichen, denn es ist bei allem Suchen Fichtes nach noch besseren Wortausdrücken stets dieselbe gedankliche Materie; jedoch differiert die Schwierigkeit von Fassung zu Fassung darin, die nie ganz zu verbannende Unschärfe der aus der Umgangssprache entnommenen Wortbezeichnungen auf das präzise Erfassen des von Fichte gemeinten transzendentalen Elements hin zu durchstoßen. Es liegt in der unaufhebbaren Natur der hier vorliegenden Materie, daß die Umgangssprache die durch sie zu fixierenden transzendentalen Momente nicht eigentlich auszudrücken, sondern nur zu umschreiben vermag. Fichtes unablässiges sprachliches Arbeiten an der „Wissenschaftslehre“ hatte letztlich den einzigen Zweck, den Spielraum zwischen der empirischen Mehrdeutigkeit der sprachlichen Ausdrücke und der Eindeutigkeit der gemeinten Momente immer geringer zu machen.

Ein epochales Schulbeispiel für die Irrtümer, die sich aus verfehlter Interpretation des Fichteschen Wortgebrauchs ergeben, sind die heute noch grassierenden Mißdeutungen des Ausdrucks „Ich“ in der „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“. Was wollte denn Fichte mit dieser „Grundlage“? Er wollte eine *Fundamentaltheorie* der Wissenschaften vorlegen. Eine wirkliche *Fundamentaltheorie* dieses Anspruchs muß aber als Basis *aller* je möglichen wissenschaftlichen Disziplinen taugen. Doch wie läßt sich hierfür eine Garantie erbringen? Hegel versuchte es bekanntlich auf dem Wege der Geschichtsspekulation subtilster Form – und scheiterte doch daran, daß sich die Geschichte die Zukunft weiterhin vorbehielt und ihm nicht den Gefallen tat, sich in eine kreisende Nachteule zu verwandeln. Ganz anders Fichte: Er suchte nach einem Weg, die Fundamentaltheorie der Wissenschaft nicht durch eine Untersuchung der *Realitäten* der Wissenschaften, sondern durch die Untersuchung der prinzipiellen *Möglichkeiten* des Wissens zu gewinnen. Seine Überlegung: Alles, was das Wissen *je wirklich erfährt*, muß ihm zu erfahren *prinzipiell möglich* sein. Damit war das Basisproblem reduziert und präzisiert auf eine Durchforschung des Wissens auf seine strukturellen Möglichkeiten hin.

Aber wie kann das Wissen in seiner bloßen Möglichkeitsstruktur zum *Gegenstand der Forschung* gemacht werden? Es war die einmal geniale Entdeckung<sup>4</sup> Fichtes, daß er die methodische Brauchbarkeit eines der für uns trivialsten und selbstverständlichsten Phänomene zur Lösung dieses Problems erkannte: den Umstand, daß wir *uns unser selbst bewußt sein können*. Oder ausführlicher gesagt, daß wir uns dessen bewußt sein können, daß wir Bewußtsein haben. Darin aber liegt wiederum das Fatkum verborgen, daß wir im Selbst-Bewußtsein das *Wissen als solches* mit in der Form des *Objektes* vor uns haben, es also nur herauszupräparieren und zu untersuchen brauchen, um zur Kenntnis seiner Struktur zu gelangen.

Fichte muß also, um zur Grundstruktur des Wissens vordringen zu können, am Phänomen des Selbst-Bewußtseins ansetzen. In der „Grundlage“ von 1794 kennzeichnet er nun dieses Phänomen des Selbst-Bewußtseins in Anlehnung an die Umgangssprache mit dem Ausdruck „Ich“. Trotz wiederholter, an sich unmißverständlicher Definitionen für diesen Wortgebrauch hat man den Ausdruck prompt in dem so vertrauten wie vagen Sinne „menschliches Subjekt“ mißverstanden. Der Fichtesche Wortsinn ist davon weit entfernt: „Ich“ ist nichts weiter als die Wortbezeichnung für das Phänomen ‚Selbst-Bewußtsein‘. Wer die andern Buchstaben liebt, kann auch sagen: Das Prädikat „Ich“ bezeichnet bei Fichte nichts weiter als den Sachverhalt Selbst-Bewußtsein. Sofern man also annimmt, daß Gott Bewußtsein von sich hat, so hat er eben um seines Selbst-Bewußtseins willen die Seinsform „Ich“. Oder falls das „Seyn“ Heideggers von sich und seinem Tun weiß, kommt ihm ebenfalls das Prädikat „Ich“ zu; kann man es dagegen nicht ein „Ich“ nennen, so ist damit gesagt, daß es von *seinem* Tun und *von sich* schlechthin nichts weiß. Desgleichen ist auch ein Mensch ungeachtet aller biologischen Attribute im Sprachgebrauch der „Wissenschaftslehre“ ein „Ich“ dann und nur dann, wenn er Bewußtsein von sich hat. Kurzum, das Prädikat „Ich“ sagt in der Wissenschaftslehre nur etwas über die *Seinsform*, nichts jedoch über die jeweilige *Seinsqualität* aus. Alles was Selbst-Bewußtsein ist, hat damit zwar dieselbe Relationsform, aber noch lange nicht dieselbe Qualität. Hat Gott Bewußtsein von sich, so als von einem *göttlichen* Bewußtsein, – während der Mensch in Wahrheit sich nur als *menschliches* Bewußtsein erfährt. Lediglich jene Menschen, die sich selbst nicht genau kennen, geraten in Versuchung, sich qualitativ für etwas zu halten, was sie durchaus nicht sind.

Treten wir aber der Fichteschen Methodik, die Struktur des Wissens aus dem Selbst-Bewußtsein herauszupräparieren, noch näher. Im Phänomen des Selbstbewußtseins ist das Bewußtsein

sein eigenes *Betrachtungsobjekt*. Es sieht *sich*, – und da seine Tätigkeit im Augenblick dieser Betrachtung wissen-von-sich ist, so sieht es darum auch seinen Akt des Wissens. Sein Betrachtungsobjekt ist also in Teilmomente ausdifferenziert: in der Erkenntnis, daß es von sich weiß, steckt noch die Erkenntnis, daß es überhaupt „weiß“. Anders formuliert: Es weiß, daß es weiß. Hierin aber steckt wiederum das Faktum, daß das *Wissen von sich weiß* – denn beides ist „wissen“, das Erkennende und das Erkannte. Somit liegen zwei unterschiedene Momente im Blickfeld des Selbstbewußtseins: 1. die Kenntnis des Allgemeincharakters des „Wissens“, 2. die Kenntnis der Besonderheit des Selbst-Bewußtseins, nicht nur allgemein zu wissen, sondern spezifiziert „sich“ zu wissen. Fichte muß folglich bei dieser Analyse zunächst aus dem Phänomen des Selbst-Bewußtseins alle jene Momente herauslösen, die dessen spezifizierte Besonderheit ausmachen, um nach Abzug all dieser Momente die *Allgemeinstruktur des Wissens rein übrig zu behalten*.

Im Verfolg der Aufgabe, die Besonderheit des Selbst-Bewußtseins herauszustellen, kommt er nun in der „Grundlage“ zu den für viele so anstößigen drei „Grundsätzen“. Der erste dieser Grundsätze lautet in der Kurzform „Das Ich setzt sich selbst“ (I, 2 S. 259). Nach der obigen Auskunft über das Wort „Ich“ hieße das übersetzt: ‚Das Selbst-Bewußtsein erzeugt Bewußtsein von sich‘. (Darin mag die Tautologie manchem unüberwindlich anstößig sein – doch man vergesse nicht, daß es sich hier um keine willkürliche Kunstkonstruktion, sondern um die Beschreibung eines *realen Phänomens* handelt, das zum Erfahrungsschatz wohl der meisten Menschen gehört . . .) Jedoch entspringt noch eine andere, nicht tautologische Erkenntnis aus der Betrachtung des Phänomens. Auf die Frage nämlich ‚Wer erzeugt das Selbst-Bewußtsein?‘ kann es logisch nur die Antwort geben ‚Niemand anders als das Selbst-Bewußtsein‘. (Zur Abwehr des Scheins der Tautologie: ‚A ist A‘ ist formal eine Tautologie, ‚A erzeugt A‘ ist jedoch keine Tautologie.) Schroff formuliert heißt diese Antwort im übrigen: das Bewußtsein muß hier einer Genesis ex nihilo fähig sein, einer anfänglichen, wie Fichte formuliert „ursprünglichen“ (I, 2 S. 261) Genesis. Wieso aber soll diese Auskunft zwingend sein? Das Selbst-Bewußtsein ist zugleich *Subjekt* wie *Objekt* seiner Erkenntnis. Wäre das Erkennen nicht *seine* Tat, so könnte es auch nicht erkennen, daß *es* und nicht ein anderes hier erkennt, d. h. daß es tatsächlich Subjekt des Erkennens ist. Geht das Erkennen aber nicht von einem andern aus, so muß es wohl oder übel in ihm selber seinen Grund haben.

Hier muß jedoch sofort die Aufmerksamkeit auf einen wesentlichen einschränkenden Umstand gelenkt werden: Das Selbst-Bewußtsein ist *nur Genesis seiner eigenen Formstruktur*; es schafft keineswegs „anderes“, sondern nur sich selbst. Taucht also in ihm ein Inhalt auf, der nicht als identisch mit dem Selbst-Bewußtsein zu erkennen ist, so ist er auch schlechthin nicht vom Selbstbewußtsein erzeugt. Alles, was im individuellen Selbst-Bewußtsein als von ihm unterschieden vorhanden ist, ist in seiner tatsächlichen Realität auch nicht von ihm erzeugt; in einem solchen Bewußtsein lag vorgängig lediglich die formale Möglichkeit, daß solche andern Inhalts dort *erscheinen konnten*. Die Fichtesche Philosophie ist kaum stärker mißverstanden worden als an diesem Punkt.

Zu diesem flagranten Mißverständnis, das „Ich“ erzeuge zufolge Fichtes Wissenschaftslehre in Bausch und Bogen alles, was es in sich antrifft, hat nicht zuletzt eine oberflächliche Auffassung vom zweiten „Grundsatz“ der „Grundlage“ geführt. In der zusammenfassenden Formel (I, 2 S. 272) ist der zweite Grundsatz so ausgedrückt, daß das „Ich“ sich ein „Nicht-Ich“ entgegenseetze. Aber auch das besagt nur: Das Selbst-Bewußtsein erzeugt in sich das Wissen einer *Differenz* und zwar, indem es sich selbst aufhebt bzw. negiert. Daß diese Selbstaufhebung graduell, nicht absolut ist, besagt der dritte Grundsatz, der von der Teilbarkeit spricht, die vom „Ich“ erzeugt wird (I, 2 S. 270 Z. 24). Im Selbstbewußtsein, das bekanntlich von ihm selbst erzeugt wird, liegt eine unmittelbare Differenz, insofern es als Objekt seines Erkennens in einer andern formalen Funktion steht denn als Subjekt dieses Erkennens; da das Ganze von ihm erzeugt ist, so ist mithin auch *die* erkannte Differenz von ihm erzeugt, daß es *als objektives* Selbst-Bewußtsein *nicht* das *Subjekt* ist, sondern zu diesem im Verhältnis des Bildes zum Original steht: das Subjekt erzeugt ein exaktes Bild von sich und betrachtet sich in diesem Bild. Das Selbst-Bewußtsein *teilt* sich in Bild und Original, setzt sich darum auch in seiner Realität zusammen aus Bild und dessen originalem Erzeugungsgrund – das nennt Fichte ‚das Ich setzt ein teilbares Ich‘. Wiederum ist im Bild dieses ganze Verhältnis ‚abgebildet‘: die *abgebildete*



Erzeugung des Selbstbewußtseins, das nicht-originale-Ich, ist darum ebenfalls in sich zusammengesetzt – das nennt Fichte die Entgegensetzung eines „teilbaren Nicht-Ich“.

Wir können die abstrakten Reflexionszusammenhänge auch anschaulicher so exemplifizieren: Die aus dem Bewußtsein hervorgehende Genesis schafft „Raum“ und „Zeit“, darin reale Erkenntnis sich vollziehen kann. Sowohl der von ihm geschaffene Raum wie die erzeugte Zeit müssen aufgeteilt werden können, um verschiedenen Inhalten Platz zu schaffen. Ebenso muß es sein Selbst-Bewußtsein einschränken können, um wiederum Raum und Zeit für andere Erkenntnisinhalte übrig zu haben. Das „Setzen eines Nicht-Ich“ bedeutet darum in der „Grundlage“ exakt: *Leerraum* für mögliche Erkenntnisinhalte schaffen – nicht aber solche Inhalte selbst erzeugen.

Die Wissenschaftslehre sagt nun: Wenn wir etwas wissenschaftlich beschreiben, so beschreiben wir genau genommen den *Leerraum* innerhalb des Bewußtseins, der genau von dem betreffenden Phänomen in der realen Erkenntnis ausgefüllt wird. Das Bewußtsein paßt sich sozusagen in der Erkenntnis dem Inhalt des Phänomens an. Weil aber diese Anpassung nicht möglich ist, wenn das Bewußtsein nicht zuvor aus sich heraus Raum und Zeit für eine bestimmte Erkenntnis geschaffen hat, so hängen die Erkenntnismöglichkeiten des Bewußtseins von der Kenntnis seiner eigenschöpferischen Möglichkeiten ab.

Es macht einen weiteren Aspekt der fundamentalen Entdeckung Fichtes aus, daß die möglichen Strukturen dieser Leerräume im Bewußtsein sich methodisch entwickeln lassen. Mit der Aufhellung der Grundelemente, die an dieser Strukturbildung beteiligt sind, hat es der weitere Text der „Grundlage“ zu tun. Das Resultat – d. i. der *eigentliche* Inhalt der „Grundlage“ – ist nichts als ein methodisches Gefüge abstrakter prinzipieller Strukturformeln, die inhaltlichen Sinn und Bedeutung erst durch die ihnen entsprechenden *realen* Erkenntnisse bekommen<sup>5</sup>. Einen Zusammenhang zwischen den abstrakt ermittelten Strukturen der „Wissenschaftslehre“ und qualitativen Erkenntnisinhalten herzustellen, ist bereits Sache der sogen. Applikation<sup>6</sup>.

Im Vergleich zu späteren Darstellungen der „Wissenschaftslehre“ ist es eine gewisse Schwäche der „Grundlage“, daß sie in ihre spezifischen Abstraktionen ab und zu solche Applikationen einstreut. So stellt es schon eine Applikation dar, wenn Kantische Kategorien mit bestimmten Momenten der „Wissenschaftslehre“ in Zusammenhang gebracht werden. Die späteren Wissenschaftslehren haben eine selbstverständlichere Sicherheit in der unvermischten Darlegung der rein abstrakten Strukturformeln. Wie die späteren Ausarbeitungen durch ihre überlegeneren Argumentationsführung manche komplizierten Gedankenfolgen entscheidend vereinfachten, ist im Detail schwer zu sagen, da eine allmählich dringend notwendige Synchronisation der einzelnen Fassungen noch aussteht. Bei der gelegentlich dubiosen Editionspraxis der alten Nachlaßausgabe wäre sehr zu wünschen, daß die Reihe der Nachgelassenen Schriften in der neuen Gesamtausgabe die hierzu nötigen Texte möglichst zügig vorlegt. Es stehen der philosophischen Forschung noch einige überraschende Entdeckungen auf dem Gebiet der Fichteschen Wissenschaftslehre bevor.

Joachim Widmann (Erlangen)

#### Anmerkungen:

<sup>1</sup> Zur Bedeutung dieser biographischen Zäsur vgl. die Besprechung des Bandes II,1 der Fichte-GA im Philos. Jahrbuch 70 II, S. 395 f.

<sup>2</sup> Die Hauptgedanken dieser Programmschrift sind in der anschließenden Würdigung der „Grundlage“ der Sache nach mit abgehandelt.

<sup>3</sup> Fichte sagt 1812 „Darum kann die Wissenschaftslehre sehr kurz vorgetragen werden . . ., was eine Hauptfrucht meines unablässigen Ringens nach Einfachheit und Klarheit in derselben ist.“ J. G. Fichte, Sämtliche Werke. Herausg. I. H. Fichte, Bd. X, S. 368.

<sup>4</sup> Vgl. Werke I, 2 S. 97.

<sup>5</sup> Vgl. J. G. Fichte „Sonnenklarer Bericht“ SW II, S. 396.

<sup>6</sup> Vgl. Reinhard Lauth „Zur Idee der Transzendentalphilosophie“ München 1965, S. 104 ff., S. 143.

*Hans Urs von Balthasar: Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Johannes Verlag Einsiedeln. Erster Band: Schau der Gestalt, 1961, 664 Seiten. Zweiter Band: Fächer der Stile, 1962, 888 Seiten.*

Um es gleich zu sagen: der erste Teil des dritten Bandes „Im Raum der Metaphysik“, 998 Seiten, wurde eben veröffentlicht. Da mit dem zweiten Teil des dritten Bandes nicht sofort zu rechnen ist, begnügen wir uns einstweilen mit den beiden ersten Bänden, die als Hinführung und Entfaltung die systematische Darstellung (III/1 und III/2) vorbereiten und daher vorweg besprochen werden können.

Der Plan des gesamten Werkes enthüllt ein grandioses Unternehmen. Es wird eine Universaltheologie geschrieben, aber nicht unter diesem und dann wieder unter jenem Aspekt, sondern unter der einen und einzigen Sicht des Schönen. Vielleicht geht die Absicht des Verfassers noch weiter (vgl. I, 11). Dann würde der „theologischen Ästhetik“ (die Wahrnehmung göttlicher Erscheinung) noch eine „theologische Dramatik“ (die Wahrnehmung göttlichen Handelns) und eine „theologische Logik“ (die gottmenschliche Aussageweise dieses Handelns) folgen. Zunächst genügt die Ästhetik, denn bei Ansicht dieser umfangreichen und gehaltvollen Bände steht zu befürchten, daß das Werk nur von wenigen ganz gelesen und als das geachtet wird, was es beansprucht: dem Christlichen die Chance zu bieten, in der heutigen Welt zu überleben. Gewiß, kein bescheidener Anspruch; er will vom Autor folgendermaßen verstanden werden: Gegenüber dem Verum und dem Bonum wurde das dritte Transzendente, das Pulchrum, in der katholischen wie protestantischen Theologie seit langem vernachlässigt. Aber das ist nicht ein belangloses Versäumnis, vielmehr ist eine ganze Dimension, die der Herrlichkeit Gottes, verhungert. Die Bibel ist voller Aussagen über die strahlende Schönheit des sich manifestierenden Gottes (Doxa, Kabôd, Schechina, Gloria). Mag die Religion wahr und gut sein, ohne das Schöne bleibt sie ein Institut zur Sammlung richtiger Sätze oder eine Einrichtung zum Nutzen der Frommen. Erst der Glanz ihrer Schönheit reißt zur „noblen Tollheit“ (Nietzsche) und zum totalen Lebenseinsatz hin. Das ist eine menschliche Erfahrung: wir vermögen die Logik der konsequenten Schlußfolgerung und des kategorischen Imperativs nicht zu lieben (obwohl wir es vielleicht sollten), aber das, was als ein Schönes unser Herz entzündete, lieben wir in unvergleichlicher Hingabe. Wer wie der Autor dem platonisch-augustinischen Denken nahesteht, ist davon überzeugt, daß es gelingen muß, das Christliche der heutigen Welt noch einmal als das höchste Schöne zu zeigen, soll es wieder oder überhaupt noch begehrenswert erscheinen. Augustins Bekenntnis, als Eingeständnis und Lobpreis in der Form einer Schönheitshymne verfaßt, spricht aus, auf was es hier ankommt: „Spät hab ich Dich geliebt, Du Schönheit, ewig alt und ewig neu, spät hab ich Dich geliebt . . . Aber Du hast gerufen und geschrien und meine Taubheit zerrissen; Du hast geblitzt, geleuchtet und meine Blindheit verscheucht; Du hast Duft verbreitet, und ich sog den Hauch und schnaube jetzt nach Dir; ich habe gekostet, nun hungere ich und dürste; Du hast mich berührt, und ich brenne nach dem Frieden in Dir“ (Conf. X, 27, 38).

Im Vorwort einer kleinen Schrift „Glaubhaft ist nur die Liebe“, Einsiedeln 1963, S. 6 f.) erklärt sich der Vf. zur Absicht seiner parallel entstehenden „Theologischen Ästhetik“: „Sie wird zeigen, daß diese theologische Methode, weit entfernt, ein unerhebliches und entbehrliches Nebenprodukt theologischen Denkens zu sein, vielmehr den Anspruch erheben muß, als einzig endgültige ins Zentrum der Theologie gestellt zu werden, während die kosmologisch-weltgeschichtliche und die anthropologische Verifizierung höchstens als sekundär ergänzende Gesichtspunkte auftreten dürfen.“ Ästhetik wird hier im Doppelsinne einer subjektiven Wahrnehmungslehre und einer Theorie der objektiven Selbstausslegung als etwas rein Theologisches gekennzeichnet. Sie hat nichts gemein mit der christlich-philosophischen Ästhetik der Renaissance (Ficino), oder der Aufklärung (Shaftesbury), oder des Idealismus (Schelling, Fries), oder der Vermittlungstheologie (de Wette), oder der „ästhetischen Frömmigkeit“ Schleiermachers. Allenfalls gestattet der Vf. eine Verbindung zur phänomenologischen Methode Schelers herzustellen, sofern sie auf ein reines Sich-geben-Lassen des Gegenstandes zielt. Bei dieser theologischen phänomenologischen Methode muß jedoch beachtet werden, daß jede methodische Einklammerung der Existenz gänzlich unterbleibt.

## I

Im ersten Band („Schau der Gestalt“) widmet H. U. v. Balthasar der Hinführung zu seinem Thema breiten Raum, denn er weiß zu gut, welche Vorurteile wegzuräumen, welche Hindernisse zu übersteigen sind. „Ästhetisch“ wird ja nicht ernsthaft als biblischer Wert angesehen, geschweige denn als biblischer Höchstwert, wie er zu erweisen beabsichtigt. Eine Theologie, die ästhetische Begriffe verwendet, steht in der Gefahr, aus einer theologischen Ästhetik (d. h. dem Versuch, Ästhetik auf der Sachebene und den Methoden der Theologie zu betreiben) in eine ästhetische Theologie abzusinken, was wohl oder übel heißt: den theologischen Gehalt an die üblichen Anschauungen innerweltlicher Schönheit zu verraten (I, 35). Einer solchen Veräußerlichung gegenüber behielten dann die „Realisten“ unter den Theologen gegen die „Ästhetiker“ recht, und sie würden nur niederreißen, was längst ausgehöhlt ist und würden wieder daran erinnern, daß der Theologe für die Schönheit keine Freizeit habe, weil die Theologie sich methodisch immer mehr den sogenannten exakten Wissenschaften anzugleichen versucht, zumindest es liebt, sich in deren Atmosphäre zu hüllen. Daß die Theologie bei dieser Art von „Wissenschaftlichkeit“ nur gerade das erfüllt, was Augustinus die „historia“, Origenes die „littera“ genannt haben, aber die eigentliche Dimension des „sensus spiritualis“ und des „intellectus fidei“ fehlt, das stört sie nicht. Wenn sich die Theologie aber nicht mehr zutraut, das Schöne zu bejahen, „haben die Beweise für die Wahrheit ihre Schlüssigkeit eingebüßt, d. h. die Syllogismen klappern zwar pflichtschuldig wie die Rotationsmaschinen oder die Rechen-Roboter . . ., aber das Schließen selbst ist ein Mechanismus, der niemanden mehr fesselt, der Schluß selbst schließt nicht mehr“ (I, 17). Der Weg also ist gefährlich; aber auch ein gefährlicher Weg bleibt ein Weg; er verlangt vielleicht besondere Ausrüstung und Kundigkeit, ist deswegen aber nicht unbegehrbar (ebd.).

Für den Entwurf der Disposition ist folgende Überlegung maßgebend: Das Schöne führt eine Evidenz mit sich, die unmittelbar einleuchtet. Des Menschen Gewohnheit ist es aber, als schön nur das zu bezeichnen, was *ihm* als solches einleuchtet. Dem Doppelcharakter der Evidenz als subjektive Evidenz („mir leuchtet etwas ein“) und als objektive Evidenz („die Sache selbst leuchtet“) entsprechend gliedert sich das Buch in zwei große Abschnitte. Dabei werden im ersten Teil das Glaubenslicht und die Glaubenserfahrung und im zweiten Teil die Offenbarungsgestalt und deren Vermittlung durch Christus dargestellt.

Schon die ersten Kapitel machen klar, wo der Vf. geistig beheimatet ist, wo er, sozusagen, seine Lebensarbeit zugebracht hat: in der Patristik, vor allem bei den Alexandrinern und den Kappadoziern. Wir wählen nur einen Abschnitt aus, einen nicht nebensächlichen allerdings, um zu zeigen, daß er hinter die verhängnisvolle Trennung von weltlichem Vernunftwissen und übernatürlicher Glaubensweisheit ab dem 13. Jahrhundert zurückgreift und die heute formulierte Alternative „Glaube oder Wissen“ als typisch neuzeitliche Scheinproblematik entlarvt. Selbstverständlich darf die Gnosis (im Unterschied zur Pistis) nicht als „Wissen“ im modernen Sinne aufgefaßt werden, weder im Hegelschen Verständnis als Erhebung zur Idee des Absoluten, noch im heutigen theologischen Gebrauch als rationale Exposition des Glaubens (I, 130). Die Übereinkunft, das Schauen (Wissen) und den Glauben jenseits der Widersprüchlichkeit in Einheit zu konzipieren, ohne die spezifischen Unterschiede aufzuheben, erhält den Rang einer prinzipiellen Entscheidung für das weitere Verstehen der nachfolgenden Bücher.

Bereits im Alten Testament kann der Vf. nachweisen, daß sich der Glaube, den die Psalmen im Sinne des Durchhaltens und Ausharrens fordern, sich auf eine mit Gewißheit antizipierte Erfahrungserkenntnis (der Treue und der Gerechtigkeit Gottes) stützt und insofern schon als Wissen bezeichnet werden kann. „Ich weiß, Jahwe vertritt des Elenden Sache, des Armen Recht“ (Ps. 140, 13); „Ich weiß, daß Gott mir zur Seite steht“ (Ps. 56, 10); „Ich weiß, daß Jahwe groß ist, als unser Herr alle Götter überragt“ (Ps. 20, 7). Dabei ist gleichgültig, ob das Glaubensvertrauen aus dem Wissen um den historischen Bundesschluß oder auf der persönlichen Heilserfahrung beruht (Hiob 19, 25). Das Neue Testament scheut ebensowenig die Verbindung von „Glauben“ und „Wissen“ im Gesamtakt des Menschen, freilich nur so, daß das steigende Wissen den Glauben nicht schwäche, sondern stärke. Paulus etwa redet unbefangen von „Wissen“, wo es um Glaubensgeheimnisse geht: „Sterben wir mit Christus, so glauben (vertrauen) wir, daß auch wir mit ihm leben werden, wissend, daß der von den Toten auferweckte

Christus nicht mehr stirbt“ (Röm. 6, 8 f., vgl. 2. Kor. 4, 14 und 2. Kor. 5, 1). Bei Johannes fordern sich Glauben und Wissen gegenseitig; einmal heißt es: „Wir glauben und wissen, daß du der Heilige Gottes bist“ (Joh. 6, 69), dann aber auch: „Jetzt wissen wir, daß du alles weißt, . . . darum glauben wir, daß du von Gott ausgegangen bist“ (Joh. 16, 30).

Der Vf. will hier nicht das theologische Verhältnis von Pistis und Gnosis im einzelnen entfalten; ihm geht es darum, anhand vieler Belegstellen zu zeigen, daß die biblische Gnosis nicht allein im Vorhof des Glaubens wartet, nicht als sogenannte *praecambula fidei* ein „natürliches“ Licht verbreitet, damit der Glaubensakt gewagt werden kann. Darüber hinaus will er die Theologie der Alexandriner als Ehrenrettung einer mißverstandenen biblischen Gnosis herausstellen. Klemens wie Origenes sehen den vollkommenen Christen als Gnostiker, der seinen Glauben im evangelischen Sinne innerlich „versteht“. Und dieses Verständnis ist kein Luxus für intellektuell Begabte, sondern entspricht einer im Glaubensakt objektiv einwohnenden Forderung (I, 128 f.). Von hier aus erweist sich das Ungenügen derjenigen Theologien, die den christlichen Glaubensakt durch eine abstrakte Isolierung aus allen Elementen der Einsicht und des Verstehens herauslösen und ihn in dieser Reinkultur analysieren. „Eine solche Herauslösung bedeutet eine Desinkarnation des Glaubensaktes aus dem Lebens- und Geistzusammenhang des wirklichen gottbegegnenden Menschen, und kann nur zu einem supranaturalistischen Rationalismus führen . . .“ (I, 131). Die vom Vf. vorgeschlagene, weil ursprünglich konstatierbare Integration ist nicht allein von theologisch-theoretischem Interesse, sie ist vielmehr eine Lebensfrage der heutigen Christenheit, „die für die umgebende Welt nur dann noch glaubhaft sein kann, wenn sie sich selber als glaubhaft versteht“ (I, 132), m. a. W., wenn der Glaube nicht ein bloßes „Für-wahr-Halten“ von Sätzen bedeutet, die als für die menschliche Vernunft unverständlich im Autoritätsgehorsam hingenommen werden. Ganz anders, wenn der Glaube, bei aller Transzendenz der göttlichen Offenbarung, als dasjenige gesehen wird, das den Menschen zum Verständnis dessen bringt, was Gott in Wahrheit ist. Und das läßt sich eben wieder herstellen durch die Erinnerung daran, daß die Selbstoffenbarung Gottes den Namen *Doxa*, hehre Herrlichkeit, *Kabôd* führt, wodurch sich die Analogie zwischen der ästhetischen und der theologischen Offenbarungswirklichkeit und ihrer Erfahrbarkeit nahelegt (I, 132).

Es gibt eine menschliche, heute sagt man „existentielle“ Haltung oder Einstellung zur Gesamtwirklichkeit, die man dem Philosophierenden zuschreibt. Es ist nicht einzusehen, weshalb diese Haltung von derjenigen, die auf Gottes Selbstoffenbarung antwortet, wesentlich verschieden sein soll. Was Philosophie und Theologie verbindet liegt in anderen Gründen beschlossen, als uns die historisch gewordenen Waffenstillstände und Nichtangriffspakte zwischen beiden im Laufe der universitas litterarum weismachen wollen, wobei jeweils die Theologie offenkundig Funktionen übernommen hat, die im vor- und außerchristlichen Raum der Philosophie zustanden (vgl. I, 135). Das geht nicht allein auf das Konto der Theologen; auch die Philosophen haben sich stillschweigend damit abgefunden, daß ihnen der Gebrauch des legitim philosophischen Begriffs (und Inhalts) der Theologia schlechthin verboten wird. Man besinne sich nur auf das Verhältnis von Mythos und Logos, von positiver Offenbarung des Göttlichen und der kritisch denkenden Erhellung dieser Positivität. Bei Platon beispielsweise kann die Philosophie, sofern sie sich nur richtig versteht, des Offenbarungsbegriffs nicht entraten, mag sie nun den Mythos als solchen philosophisch ernst nehmen oder ihn seiner mythischen Aussageweise entkleiden. Es kann ja schließlich nicht „zwei letzte Wahrheiten über Welt und Mensch und deswegen auch nicht zwei letzte Haltungen des Menschen der abschließenden Wirklichkeit gegenüber geben“ (I, 136). Aus der sauberen Kompetenzverteilung zwischen Theologie und Philosophie konnte die Theologie einen halbwegs bequemen Weg einschlagen; die Philosophie allerdings hatte den Preis zu bezahlen, indem sie ihrer eigentlichen Aufgabe (den Gegensatz von Mythos und Logos nicht in sich aufzuheben, wie Hegel, sondern ihn zu übersteigern) entmächtigt, zu einem Begriffsarsenal für die Theologie herabgewürdigt wurde. Seitdem uns die Aristoteles-Renaissance der Scholastik die Koexistenz von Philosophie und Theologie zur historischen Tatsächlichkeit gemacht hat, schwebt die Gefährdung, für beide gleich groß, stets über allen Positionen. Der Philosophie bleibt übrig, das unbedingt Wahre, Gute und Schöne anzustreben, aber ihrem Eros wird die Kraft und die Legitimität strittig gemacht, wodurch die formalistische Verkümmern droht und so und so oft auch eintritt. Die Theologie geht dagegen einer wahren Einsicht verlustig und sinkt zu einer positivistischen Wissenschaft von historischen Offenbarungsfakten

herab, zu einer Lehre von Seiendem, dessen absolute Auszeichnung vor allem übrigen Seienden schwerlich noch einsichtig gemacht werden kann (vgl. I, 137).

Das hier vorgestellte Thema ist nur eines aus gut zwei Dutzend dieses ersten Bandes. Aber schon die kurzen Hinweise vermögen vielleicht die vielbeschäftigten Fachleute unter den Theologen zu überzeugen, daß der Autor nicht ein „mußiggehender Liebhaber“ (I, 15) in Sachen eines Randgebietes der Theologie ist, vielmehr sein Werk eine Wende im Verhältnis von Philosophie und Theologie herbeiführen könnte, nicht ein historisch beliebig (in der Patristik) fixiertes Miteinander, das künstlich scheinbar zu neuem Leben erweckt wird, sondern ein ganz neu, aus der heutigen Krise erst recht zu verstehendes Durchdenken der Sachlage. Angesichts des traurigen Zerwürfnisses der Exegese mit der Dogmatik einerseits und der Moraltheologie andererseits möchte man das Buch zur, durch kirchlichen Gehorsam bindenden, Pflichtlektüre für alle theologischen Schriftsteller erheben. Ganz davon zu schweigen, welchen Nutzen der unbefangenen Philosophierende daraus ziehen könnte. Aber freilich – wie viele werden sich der Mühe unterziehen, es zu lesen? Es gibt zu viele „aktuelle“ Probleme, durch deren Auseinandersetzung und Engagement sich die Theologie in unseren Tagen „up-to-date“ zu erweisen befließigt.

## II

Der zweite Band sieht seine Aufgabe darin, den theoretischen, abstrakten Sätzen von der Epiphania Gottes historische Farbe und Fülle zu verleihen. Ist es wahr, so wird gefragt, daß die Menschheit (soweit sie im Glauben sehen gelernt hat) in der christlichen Offenbarung die Herrlichkeit Gottes zu schauen bekommen hat? Und wenn, auf welche Weise hat sie dies erfahren? Es geht jetzt um die *Weisen* des Sehens, womit der Band eine Mittelstellung erfüllt, zwischen der Schilderung der historischen Offenbarungsgestalt (1. Bd.) und der innertheologischen, metaphysischen Aufnahme und Verarbeitung (3. Bd.). Unter der Kapitelüberschrift „Gewählte und Vermißte“ gibt der Autor Rechenschaft über seine Auswahl. Tatsächlich aufgeführt und ausführlich dargestellt werden zwölf Repräsentanten (die Zahl ist wohl nicht zufällig): Irenäus, Augustinus, Dionysius, Anselm, Bonaventura, Dante, Johannes vom Kreuz, Pascal, Hamann, Solowjew, Hopkins und Péguy, also ein abendländisches Symposium: zu den Vertretern aus Syrien, Kleinasien und Afrika gesellen sich die Langobarden, Franzosen, Spanier, Deutschen, Russen und Engländer. Solange möglich wurden amtliche Theologen ausgewählt. Nach Thomas von Aquin werden solche Gestalten rar; nun sind es vorwiegend „Laien“, die aus einer hinreichend theologischen Bildung und mit einer stärkeren Vision und Gestaltungskraft als die Schultheologen das Thema weitertragen und jene Wirkung in Breite und Tiefe verbürgen, die den Fachtheologen nicht mehr unmittelbar eignet. „Die Bruchlinie, die somit durch unser Buch geht und um 1300 zu liegen kommt, ist in keiner Weise polemisch gemeint; sie entspringt nur einer bedauerlichen, aber unumstößlichen Tatsache. Da diese großen Träger christlicher Geistigkeit . . . sich nicht selten als Vertreter der kirchlichen ‚Opposition‘ fühlen und benehmen und entsprechende Schicksale als Verbannte, Verkannte, Verfehmt auf sich zu nehmen hatten, ist nicht verwunderlich, geschieht jedoch meist aus brennender Sorge um die echten Anliegen der Kirche und der Theologie – Dante, Pascal, Péguy –, die sie beim durchschnittlichen Klerus ungenügend verteidigt sehen“ (II, 13). Hans Urs von Balthasar weiß, wen er hier ausläßt (um der Zwölfzahl willen?): Erasmus, Luther, Leibniz, Böhme, Kierkegaard, Bloy, Mauriac, Baader, Schelling, Newman, aber auch Giotto, Fra Angelico, Michelangelo, Greco, und Bach, Mozart, Bruckner oder die Baumeister der romanischen Münster, der gotischen Kathedralen und der schwäbisch/bayerischen Rokokokirchen. Sei es wie es will – es ist seine Auswahl. Es steht nicht bei uns, eine Diskontinuität zwischen den zwölf Schöpfergestalten festzustellen, denn man muß zugeben, daß eine fortlaufende Geschichte der theologischen Ästhetik deshalb nicht geschrieben werden kann, weil sie gar nicht existiert. In der Wahl von Repräsentanten je eines Typs war der Verf. glücklich geleitet, denn in vielen christlichen Weltbildern verkörpern sich vielleicht zwar große ästhetische Werte, aber nicht immer originale theologische Ästhetik (Vgl. II, 19). Unter dieser Hinsicht wird der biblisch-dogmatische Sinn von „Herrlichkeit“ umkreist, nicht von der Mitte her aufgebellt, wenn auch diese Mitte immer den Schwerpunkt bildet. Dieser selbst kommt erst in den beiden dritten Bänden zur Sprache.

Wen von den Zwölfen soll man für diese Besprechung herauslösen? Augustinus läge nahe; ebenso Hamann, aus ökumenischem Geist, aber auch aus innerer Gerechtigkeit. Besser vielleicht

Johannes vom Kreuz, weil er aus dem Dunkel seiner letzten Entblößung des Mysteriums scheinbar gar nicht dazu gehört, und dann auch Péguy, denn er steht uns von allen zeitlich am nächsten.

Das Herausfordernde an Johannes vom Kreuz sieht der Verf. darin, daß der Mystiker einer sich immer mehr ihrer Eigenwerte versichernden Welt das alte Wort: „Gott allein genügt“ entgegenschleudert, und zwar in einer Exklusivität, welche die Verwirklichung einer geringen Zahl vorbehält (Vgl. II, 469). Durch sein Gesamtwerk geht eine unerbittliche Reduktion: die Relativierung und Verflüssigung aller Werte und Güter, die nicht „Gott in sich“ sind und die um Gottes willen losgelassen und überstiegen werden müssen. Das sind beileibe nicht nur „Schätze dieser Welt“, sondern auch solche von übernatürlicher Geltung wie Tugenden, Charismen, Erleuchtungen, Tröstungen, Visionen usw. Ein solches Abräumen und Ausfegen ist in der Kirche unerhört, und man kann sich fragen, ob ein derartiges Transparentmachen auch aller historischen Gestalten (selbst der Offenbarung) nicht schon den Geist der Aufklärung ankündigt. Johannes muß wie Dante in die Nacht der Hölle, denn nur aus der absoluten Unterscheidung der sündigen Kreatur vom absoluten und reinen Gott kann das Göttliche in seiner Wahrheit ansichtig werden. „Aber es ist eine entmythisierte Nacht: ohne Vergil als Führer und ohne Gespräch mit den Verdammten: Ich selber bin die Hölle“ (II, 470).

Wie kann solcher Radikalismus unter theologische ästhetische Kategorien gebracht werden? Weil es, so antwortet der Verf., in der qualvollen Nachterfahrung und im reinigenden Feuer allein auf die sich darin läuternde Liebe ankommt. Im restlosen Untertansein unter Gott wird die ewige Seligkeit vorweggenommen, von deren Endgültigkeit nur noch ein dünner Schleier trennt, von welcher her sie aber bereits mit Herrlichkeit überschwemmt wird. Die Liebe voll göttlicher Süße und Kraft treibt die Seele hoch und es ist, als gäbe man ihr das ewige Leben zu schmecken. Juans ganzes Werk ist ein Lockruf in das einzige notwendige Abenteuer. Sein Begriff des „Geheimen“ hat nichts von einer „Geheimwissenschaft“ an sich und ist fern von allem Kabalismus, fern von Böhme und Swedenborg, da gerade nichts Einzelnes, Bestimmtes der Erfahrung und Begegnung versprochen wird, sondern nur die bildlose unendliche Weite des unfassbaren Gottes. „Mystische Theologie“ ist, unter Berufung auf den alten Sprachgebrauch des Dionysios Areopagita, nicht primär subjektives Empfinden, sondern Wissen um das objektive Geheimnis Gottes. Dieses Geheimnis ist die absolute Zuflucht (refugio), der Schlupfwinkel (escondrijo), die Mauer (muro), die Umfriedung des Friedens (vallado de paz), die Einsamkeit (soledad), in die Gott sein Volk geführt hat, um mit ihm zu reden und sich mit ihm zu vermählen (Ds. 2, 16, vgl. II, 475).

Die mittelalterlichen Wege zu Gott waren zumeist „Aufstiege“, Leitern, die durch kunstvolle Aneinanderreihung von seelischen Akten und Zuständen eine Annäherung an das Gottesgeheimnis versprachen. Johannes steht jenseits. Er baut nicht mehr klug die via negativa mit der via positiva zu einer via eminentiae zusammen, es geht ihm um das Allesgewinnen im Allesverlassen, um den Sprung aus den zerbrochenen Leitersprossen auf den festen Grund. Wie Johannes selbst, wenn man daran erinnern darf, nach neun Monaten der Haft nachts aus dem Kloster in Toledo sich am aus Bettlaken geknüpften Seil, das nicht lang genug war, durch einen Sprung auf den Mauerumgang retten mußte, knapp am Abgrund der Felsen des Tajo-Ufers, an denen er hätte zerschellen können.

Die Liebe, die alle Tode durchstehen muß, um sie zu überleben, ist die Lösung für das quälende Paradox, wie höchste dichterische Schönheit aus solcher Negation hervorblühen kann. „Denn darüber besteht kein Zweifel: auf die Negation der Reformatoren antwortet der Reformator des Karmel mit Schönheit; auf das zerbrechende dialektische Wort mit dem gelingenden dichterischen Wort“ (II, 480). So besehen ist die Dichtung auf dieser Höhe nicht mehr von der Heiligkeit getrennt zu betrachten. Heiligkeit aber in diesem qualitativ auszeichnenden Sinne ist, als Nachfolge Christi, Absage an alles, was diese Welt als „ästhetisch“ empfindet, ist Desillusionierung von allem innerweltlichen Zauber. Gerade die Dichtung mußte die Absage an das „Ästhetische“ bezeugen, wenn sie authentisches Zeugnis der Liebe vom Kreuz sein soll. Das dunkle Licht, worin die irdische Welt abendlich verdämmert, wird zu seiner Zeit dasselbe Licht sein, in welchem sie neu aufgeht, der ewigen Schau Gottes und in Gott dem neuen Himmel und der neuen Erde entgegen. Ob die beata nox freilich eine theologia crucis oder eine theologia gloriae fordert, bleibt eine offene Frage. Die andere, schon einmal gestellte Frage allerdings,

wie sich das Paradox radikalster Weltentsagung mit ästhetisch geformter Frömmigkeit lösen soll, beantwortet der Verf. durch den Hinweis auf die ästhetische Sensibilität des Mystikers, die zu seiner Natur gehöre. Wie für die große Teresa ist die Landschaft, das rinnende Wasser des Flusses, wo die Klöster mit Vorliebe und unter Mehrkosten gebaut wurden, für Juan ein offenes Buch, darin man Gott lesen kann. Aber er hat die Schönheit der Welt erst wiedergefunden, nachdem er die Schönheit Gottes kennengelernt, jene nach dieser sehen gelernt hatte. Denn der wahre Sitz der Schönheit ist die Kontemplation, über alle beschränkenden Formen der weltlichen Schönheit in Natur und Kunst erhaben, nicht mehr getrennt, sondern eins mit der Liebe (Vgl. II, 504–517).

Charles Péguy kann das Anliegen der theologischen Ästhetik für das beginnende 20. Jahrhundert deshalb am besten vertreten, weil er sich ebenso polemisch gegen den „Systemgeist“ wendet wie Kierkegaard, aber dessen Fehler vermeidet, nämlich die Ästhetik von der Ethik, bzw. Religion zu trennen (vgl. II, 770). Der Grund dafür ist in Péguy's religiöser Überzeugung zu suchen, daß durch die Menschwerdung Gottes sich folglich das Geistliche inkarnieren, das Unsichtbare an der Gestalt ausweisen muß und nur das vor Gott gerechtfertigte auch das weltliche Rechte sein kann. Die Anselmsche Bestimmung von der Wahrheit als *rectitudo* kehrt in Péguy's Doppelwort *justice-justesse* wieder.

Péguy hatte die Kirche verlassen um Sozialist zu werden; aber auch nachdem er sich dann – aus denselben Gründen – vom Sozialismus ab und der Religion wieder zugewandt hatte, blieb er ein draußen Drinseiner. „Alle meine Kameraden der Volksschule . . . haben sich wie ich ihres Katholizismus entledigt. Eine Religion, die [sich] dazu resigniert hat, Brüder auf ewig verloren zu geben und sie nicht ewig zu vermissen, ist grundsätzlich heilsegoistisch und damit in der Tiefe schon bourgeois und kapitalistisch“ (Zit. II, 776). Das Christentum sei, sozial besehen, nicht mehr eine Religion des Bodensatzes, sondern eine armselige Art von besserer Religion für angeblich „bessere Leute“. Er spottet: „ . . . unsere jungen Kleriker, die sich schmeicheln und zuweilen es unternehmen, den ältesten Glauben der westlichen Nationen zu modernisieren, sind noch nicht darauf verfallen, das Dogma der Menschwerdung dadurch zu retten, daß sie es unter das Vorzeichen, sagen wir: unter den Schutzmantel des psychologischen Dogmas von der Verdoppelung der Persönlichkeit stellen“ (Zit. II, 799). Diese Hinweise machen hinreichend klar, daß Péguy sich ins Exil begab und mit der Realität der Hölle durch seine Erfahrung des Ausgestoßenseins am eigenen Leib konfrontiert wurde. „Jedermann ist heute parteilich organisiert, wer nicht mittut, steht im leeren Raum. Die Katholiken verboten mich, weil ich Freidenker geworden war, die Bürgerlichen, weil ich Sozialist war, später die Antisemiten, weil ich Dreyfus-Anhänger war, die sozialistische Partei wird mich eines Tages verbieten, weil ich Anarchist bin, und ich zweifle nicht daran, daß noch später ein Anarchist mich verurteilen wird, weil ich ein Bourgeois bin“ (Zit. II, 837).

Wo gibt es hier Ansätze zur theologischen Ästhetik? Durch Bergson wird Péguy auf das Thema „Israel“ hingewiesen, und darin sieht der Verf. Péguy's Anleitung zur Entdeckung der ethisch-ästhetischen Identität. Die prophetischen Bücher Israels zeigen diese um so deutlicher, als das Ethische bei den Propheten stets als das Zeitliche und Soziale auftritt und mit einer inneren geistlichen Glaubensentscheidung die äußere volkhafte, oft genug echt-politische Entscheidung fordert. Dasselbe Ziel verfolgt Péguy durch zwei Darstellungen des Lebens der Jeanne d'Arc, zuerst im sozialistischen Drama „Jeanne d'Arc“ (1897) und dann im christlichen „Mystère de la Charité de Jeanne d'Arc“ (1909). Die ewige Schlacht gegen die Hölle muß auf Erden geschlagen werden. Nur beten statt handeln ist Feigheit. Die Hölle muß besiegt werden, denn auch nur der Gedanke an die Hölle ist nicht auszuhalten. „Wir sind mit den ewig Verdammten solidarisch. Wir dulden es nicht, daß Menschen unmenschlich behandelt werden. Wir dulden es nicht, daß Menschen von den Toren irgendeiner Polis weggewiesen werden . . . Wir dulden keine Ausnahme, im Himmel wie auf Erden. Eine Ewigkeit lebendigen Totseins ist ein Stück perverse, invertierter Einbildungskraft“ (Zit. II, 812).

Hier wäre zu nennen, mit welchem Einstimmungsvermögen der Verf. die Gedanken Péguy's über das „Mysterium des Kindseins“, der „Philosophie der Kinder“, das „Mysterium der Hoffnung“ oder über den Zusammenhang von Ästhetik und Heiligkeit nachzeichnet. Doch das führt zu weit. Immerhin gelingt ihm zweierlei: er vermeidet es, Péguy zu einem der größten christlichen Dichter oder gar zu einem Theologen zu übersteigern, und er kann überzeugend

nachweisen, daß dennoch bei Péguy Elemente zu einer theologischen Ästhetik gesammelt werden können, wie sie in ähnlicher Fülle und klaren Zusammenordnung anderswo schwerlich zu finden sein dürften. Am ergiebigsten ist die „Cité Harmonieuse“, jenes utopische ästhetische Ideal Péguy's, das die Civitas Dei irdisch ersetzen sollte. Klassische Harmonie, aber nicht engelhafte, himmlische, eschatologische, sondern Harmonie zwischen Himmel und Erde, zwischen Gnade und Sünde, Solidarität aller Weltklänge im alles einfangenden Motiv der armen, ohnmächtigen christlichen Liebe. Der Christ ist ja vollkommen menschlich. Er ist sogar das Menschlichste was es gibt. Er ist der Einzige, der die Menschheit zum Kaufpreis Gottes eingeschätzt (Vgl. II, 880), der überall das Unendliche hineingebracht und die Preise auf dem Markt der Werte gesteigert hat (Vgl. II, 809).

Eine Rezension kann – bestenfalls – das Interesse an den beiden Bänden der „Herrlichkeit“ wecken, den Reichtum der Gedanken aber kaum ahnen lassen. Das Werk ist eines langen Studiums wert, und dabei steht das letzte Wort in den dritten Bänden noch aus! Auch wenn man eine Abneigung gegen pathetische Redewendungen hat, kann es nur mit einer der großen Summen der Theologie verglichen werden.

*Franz Wiedmann (Dillingen)*