

BUCHBESPRECHUNGEN

Johann Gottlieb Fichte – Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften: Werke Band I, 1 (1791–1794). Herausgegeben von Reinhard Lauth und Hans Jacob unter Mitwirkung von Manfred Zahn und Richard Schottky. Stuttgart-Bad Cannstatt 1964. Friedrich Frommann Verlag (Günther Holzboog).

„Die Lehrer aber werden leuchten wie des Himmels Glanz; und die, so viel zur Gerechtigkeit weisen, wie die Sterne immer und ewiglich.“

Der Prophet Daniel C. 12. v. 3.

Dieser Spruch, der auf dem Denkmal am Grabe Johann Gottlieb Fichtes stand, ist dem ersten Band seiner Werke in der Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften vorangestellt – und es gibt auch kein Wort, das schöner und eindringlicher Wesen und Bestimmung von Fichtes philosophischem Wirken zusammenfaßt. Sein Klang erinnert in seltsamer Weise an den Choral, mit dem der große Bach sein opus ultimum, die fast vollendete „Kunst der Fuge“, im Angesicht des Todes abbrach. Auch Fichte war es nicht vergönnt gewesen, sein philosophisches Werk in der geplanten Form gekrönt zu haben, als in der Apotheose dieses Wortes das Grundmotiv seines Tuns in feierlichem Klang aufleuchtete. Seit jenem Tag im vergehenden Jahre 1793, als er den Schlüssel zum Gesamtsystem der Transzendentalphilosophie entdeckte, nahm seine innerste philosophische Arbeit einen Verlauf, der in mancher Ähnlichkeit zu dem letzten Werk Bachs hat: Das Zentrum, gewissermaßen das Generalthema seiner Philosophie, war die Darstellung der absoluten Struktur des Wissens – und so wie bei Bach in der „Kunst der Fuge“ die thematische Grundsubstanz stets bewahrt blieb und nur der „Kontrapunctus“ den Wechsel der Gestaltung brachte, so blieb bei Fichte in jeder Ausarbeitung der Lehre vom Wissen die inhaltliche Substanz unverändert und es wandelte sich allein und lediglich der „Kontrapunkt“ der didaktischen Vermittlung.

Daß jedoch auch schon in den philosophischen Versuchen vor 1793 das spätere Generalthema Fichtes sich dominierend ankündigte, zeigen unübersehbar bereits seine ersten größeren Publikationen. Der Fund von 1793 setzte Fichte lediglich in die Lage, das Problem einer vollendeten Systematik der Transzendentalphilosophie in der allein angemessenen Strenge und Evidenz der Gedankenführung zu lösen. Das Interesse für das Problem war jedoch schon Jahre vorher wachsender Faktor des Fichteschen Denkens. So gesehen brachte das Jahr 1793 zwar die Geburt der allein zureichenden Methodik zur transzendentalen Systematik, doch keinen inneren Bruch in der Zielrichtung des Philosophierens bei Fichte. Die Suche Fichtes war bereits in die gleiche Richtung gegangen, in welche die spätere Argumentation mit nun unbezweifelbarer Sicherheit des Ganges führte. Nur waren die Jahre vor 1793 gleichsam ein Ertasten des Weges im Dunkeln, während die späteren Vorschnitte im Lichte des sich selbst hellen Wissens möglich waren.

Nimmt man den „Versuch einer Kritik aller Offenbarung“ (I, 1 S. 1), mit dem Fichte 1792 seinen schriftstellerischen Ruhm begründete, zur Hand, so fallen bereits in diesem ersten Buch Fichtes beide Punkte mit ungewöhnlicher Intensität auf. Hier wie beispielsweise in den späten Vorlesungen zur „Staatslehre“ vom Sommer 1813 bekundet sich unverändert der selbe Wille: wie dort ist er unverändert auch hier auf die Erkenntnis des Ewigen im Vergänglichen gerichtet. Zugleich springt aber der andere Punkt, der Unterschied des methodischen Fundaments, ins Auge: 1792 sucht Fichte sich von dem unsicheren Grund der kantischen Kritik aus seinem Ziel zu nähern und hält das sicherste Datum des Wissens, Gott, noch für ein theoretisch bloß problematisches Postulat der praktischen Vernunft – 1813 ist die Gewißheit Gottes längst als absolutes Fundament und Grunddatum des Wissens erkannt und in dieser Bedeutung entfaltet.

Dieses unzulängliche Fundament von 1792 verhinderte zwar eine geschlossene und in jeder Hinsicht zureichende Entfaltung der mit dem Begriff „Offenbarung“ verbundenen Thematik, ermöglichte aber immerhin eine Klärung mancher Aspekte, die auch den Kriterien der späteren exakten Transzendentaluntersuchungen standzuhalten vermag.

Der „Versuch“ gilt dem Aufweis der *Kriterien*, welche für die Beurteilung eines Faktums

als „Offenbarung Gottes“ erforderlich sind. Fichte arbeitet zunächst die Voraussetzungen aus, unter denen allein der Begriff einer „Offenbarung“ sinnvoll sein kann. Denn es ist ja klar, daß der Begriff einer „Offenbarung“ dort sinnlos und überflüssig ist, wo bereits alles offenbar ist. Umgekehrt wäre es ebenso sinnlos, von einer göttlichen Offenbarung zu reden, wenn von „Gott“ nicht geredet werden könnte.

Von „Offenbarung“ kann also nur in einem Seinsraum geredet werden, in dem neben dem Wissen um die eigene Kontingenz und Unvollständigkeit das Wissen von der vollkommenen Existenz Gottes steht, welche um dieses Übergreifens der Unvollständigkeit willen als der Kontingenz *transzendent* bezeichnet werden muß. „Offenbarung“ im umfassendsten Sinne bedeutet für diesen Seinsraum: qualitativer Einbruch in die begrenzte Wissenssphäre aus der ihr noch nicht offenbaren, d. i. transzendenten Sphäre der vollkommenen Lebendigkeit Gottes. Später ist dieser Einbruch bei Fichte präzise gefaßt als qualitative Genesis im begrenzten Bewußtsein, als qualitativer Vorschnitt im endlichen Wissen auf die vollkommene Erfassung der Wahrheit hin. Insofern Gott der Grund und die Fülle der Wahrheit ist, ist darum für Fichte jedes einzelne Aufleuchten von Wahrheit innerhalb des begrenzten Bewußtseins nichts anderes als eine „Offenbarung“ Gottes.

Während so in Fichtes Spätphilosophie „Offenbarung“ ein Wortausdruck für den *absoluten* Geschehensaspekt ist, der *subjektiv* als „Erkenntnis der Wahrheit“ erlebt wird, hat das Wort 1792 eine engere Bedeutung. Fichte geht es 1792 vornehmlich darum, Klarheit in die landläufigen Vorstellungen zu bringen, nach denen göttliche Offenbarung ein miraculöser, „übernatürlicher“ Vorgang sein soll.

Die (auch hier schon methodisch gesicherte) Basis, von der aus Fichte die Überlegung führt, ist das Argument, daß nichts zur Kenntnis des endlichen Bewußtseins kommen kann, was ihm zu erkennen und zu wissen nicht *möglich* ist. Jede göttliche Offenbarung, die ein Mensch wahrnimmt, ob in der Dunkelheit des Gefühls oder in der Klarheit des Gedankens, muß ihm wahrzunehmen *möglich* gewesen sein – auch wenn diese Möglichkeit zuvor noch so verborgen und unbekannt war.

Der Inbegriff all seiner je realisierbaren Möglichkeiten macht aber die *Natur* des endlichen Vernunftwesens aus. Und so ist klar, daß eine Offenbarung nie in dem Sinne „übernatürlich“ sein kann, daß sie die absoluten Möglichkeiten der Erkenntnis übersteigt; denn was der Erkenntnis absolut unmöglich ist, wird ihr niemals wirklich – umgekehrt beweist jede *wirklich* gewordene Wahrnehmung, daß sie prinzipiell *möglich* war.

Der Glaube an eine miraculöse Offenbarung hat darum seine Heimstatt an einem andern Ort: im *Verfall* des subjektiven Willens zur Fülle der Wahrheit. Wendet sich der Wille nicht mehr mit ganzer Intensität der Wahrheit zu, so verengt sich nicht nur der Raum der tatsächlichen Erfahrung, sondern es stirbt auch das Bewußtsein von den absoluten Möglichkeiten der Wahrnehmung ab. Die selbstgewählten Mauern der Ignoranz, die nun das individuelle Bewußtsein umstellen, werden irrtümlich für dessen „natürliche“ Grenzen gehalten, und jede Erfahrung, die mit diesen Grenzen unvereinbar ist, wird entweder als Wunder oder als Täuschung angesehen. Die panische Mythenfurcht einer verengten pseudomodernen Theologie gibt beispielsweise lieber ihr geschichtliches Fundament als Lügenmachwerk dem Hohn der Andersdenkenden preis, als daß sie ihre kuriosen Erkenntnismethoden kritisch antasten ließe.

In diesem Raume eines verfallenen Erkenntniswillens muß nun jeder Anspruch Gottes, der das reduzierte Erkenntnisvermögen überfordert, dieser reduzierten Natur als „übernatürlich“ erscheinen. In solchem Sinne einer *Provozierung* des abgesunkenen Willens zur Wahrheit behandelt Fichte 1792 das Problem der Offenbarung und ihrer Kriterien.

Daß es in einem derart infrangierten Bereich notwendig sein muß, Kriterien für die *wahre Herkunft* einer solchen Provokation der Willensträgheit aufzustellen, macht eine einfache Überlegung deutlich: Das verengte Erkenntnisvermögen kann jeder provozieren, wenn er Ereignisse ins Werk setzt, für die innerhalb der Mauern der provozierten Ignoranz keine Erklärungsmöglichkeit besteht. Solche Machtdemonstrationen, die dem Erkenntnischwachen notwendig als „Wunder“ erscheinen müssen, sind jedoch noch lange kein Ausweis für eine Herkunft aus dem Grunde der göttlichen Wahrheit. Um das Aufzeigen eines solchen Ausweises geht es aber Fichte in seinem Versuch einer Kritik aller Offenbarung.

In der späteren Philosophie auf dem Grunde der „Wissenschaftslehre“ ist dieses Kriterium

einfach und absolut die *Selbstevidenz der Wahrheit*. Der Ausweis jeder Erkenntnis der Wahrheit liegt stets in ihr selbst und spiegelt sich indirekt ab in der Unmöglichkeit, die Erkenntnis unter Wahrung der Denkgesetze zu bezweifeln. In dem Versuch von 1792 ist die Intention zu diesem Kriterium unverkennbar gegenwärtig, in den praktischen Konsequenzen jedoch noch zu sehr gehemmt von den Unzulänglichkeiten der Kantischen Philosophie. Cum grano salis genommen ist darum die Grundintention bereits echter Fichte, die praktischen Ausführungen bedürfen jedoch aus der Sicht des späteren eigenen Fundaments mancher Korrekturen.

Dem „Versuch einer Critik aller Offenbarung“ folgte 1793 eine Flugschrift „Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas, die sie bisher unterdrückten“ (I, 1 S. 143). Anlaß zu der (anonymen) Publikation war das preußische „Censur-Edict“ vom 19. 12. 1788. Hinter der Hülle des äußeren Anlasses stecken freilich scharfsinnige philosophische Gedanken zum Problem der freien Meinungsäußerung. Erstaunlich ist vor allem, wie konsequent hier bereits die Thematik der Interpersonalität anvisiert wird. Die Basis ist zwar nach wie vor Kants praktische Philosophie – um so eklatanter fällt auf, wie sehr sich Fichte bereits von der einseitigen Bindung Kants an die sublimierte Betrachtung der Naturmechanik löst und sich dem eigenständigen und übergeordneten Bereich der interpersonalen Kommunikation zuwendet.

Angelpunkt der kleinen Schrift ist der Nachweis, daß die Mitteilung von wahren Erkenntnissen indirekt zu den unveräußerlichen Rechten des Menschen gehört, die von keiner staatlichen Instanz *de iure* suspendiert werden können. Zwar könnte jemand vertraglich auf sein Recht der Mitteilung Verzicht leisten. Wie aber aus den Bestimmungen der Vernunft das „Nachforschen ins Unbegrenzte *unveräußerliches* Menschenrecht“ ist, so gilt „zugleich die Unveräußerlichkeit des Rechts, *gemeinschaftlich* [...] zu untersuchen“ (I, 1 S. 183). Verbunden mit dem Recht auf Forschung muß auch das Recht auf die Mittel zur Forschung sein. Eins der wesentlichen Mittel ist hierbei, über das bereits Erkannte informiert zu werden. Zum Recht auf Forschung gehört somit das Recht auf uneingeschränkte Information. Soll letzteres nicht eingeschränkt werden, darf jedoch das Recht der uneingeschränkten Lehre nicht geschmälert werden: eine solche Schmälderung wäre automatisch gleichbedeutend mit einer Einschränkung des Rechts auf Belehrung.

Fichte hat diese kleine Schrift nach einer Briefnotiz selbst für recht gelungen gehalten. In der Tat ist sie frisch und mit einer glücklichen Hand für eine gelöste und doch treffsichere Diktion geschrieben. Den schönen Satz z. B. könnten sich auch heute alle Ruhm- und Würdenjäger hinter die Ohren schreiben (falls sie solche Sätze begreifen wollten): „Wollt ihr, daß wir euch [...] verehren, so müßt ihr ehrwürdig werden. Nichts aber macht den Menschen ehrwürdig, als freie Unterwerfung unter Wahrheit und Recht“ (I, 1 S. 190).

Ein umfangreicheres Unterfangen dieser Flugschrift gegenüber war der „Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die französische Revolution“. Die Arbeit daran zog sich durch das Jahr 1793. Die Schrift wurde in zwei Abschnitten in knapp Jahresabstand veröffentlicht; der vorgesehene Schlußteil wurde nicht geschrieben.

Wie Fichte im Vorwort sagt, erschien ihm die Französische Revolution als ein „reiches Gemälde über den großen Text: Menschenrecht und Menschenwerth“ (I, 1 S. 203). Das „Gemälde“ sollte aber wohl erst im ungeschriebenen Schlußteil zur Deutung und Illustration ausführlich herangezogen werden. So kommt es, daß die ausgeführten Teile etwas ganz anderes darstellen, als der Titel erwarten läßt: nämlich Untersuchungen zum *Natur- und Staatsrecht*.

Es finden sich in der Schrift immer wieder vorzügliche Beobachtungen und Einsichten. So zum Beispiel allgemeine Bemerkungen über die Ausbildung der sinnhaften Anlagen: Die sinnhafte Anlage soll zwar keinesfalls Herr des Menschen sein, aber sie soll auch nicht in einer vernunftlosen Askese verstümmelt werden, vielmehr „Diener, und zwar ein geschickter, tauglicher Diener seyn; sie soll zu brauchen seyn. Dazu gehört, daß man alle ihre Kräfte aufsuche, sie auf alle Art bilde, und ins Unendliche erhöhe und verstärke. Das ist die zweite Handlung der Befreiung unsers Ich: die *Cultur* der Sinnlichkeit“ (I, 1 S. 242). In diesem Zusammenhang prägt er auch wenig später den Satz, der aller gewaltsamen Kulturbeglückung die Maske abnimmt: „Niemand *wird* cultiviert, sondern jeder hat sich *selbst* zu cultivieren. Alles bloß leidende Verhalten ist das gerade Gegentheil der *Cultur*; Bildung geschieht durch Selbstthätigkeit, und zweckt auf Selbstthätigkeit ab“ (I, 1 S. 244).

Im ganzen war Fichte jedoch damals der Problematik des Bereichs noch nicht gewachsen.

Der Stil wirkt gelegentlich etwas gequält und gewollt anschaulich, vornehmlich dort, wo der Ironie und zeitbedingten Polemik die Leichtigkeit und Eleganz der Flugschrift über die „Denkfreiheit“ versagt blieb. Wie die Zitate im Vorwort der Herausgeber zeigen, hat Fichte das selbst gespürt; vielleicht trug auch das eigene Ungenügen an Form und Inhalt dazu bei, daß die Untersuchung unvollendet blieb. Er kam auch schon wenige Monate später zu der klaren Einsicht, daß ein integrierendes Moment aller Rechtsphilosophie, die *Deduktion des Eigentumsrechts*, „in eine der schwindelndsten Tiefen der Speculation“ führt, und nichts Geringeres voraussetzt als „die Beantwortung der Frage: Wie komme ich dazu, meinen Körper zu meinem Ich zu rechnen und inwiefern rechne ich ihn dazu?“ (I, 1 S. 201). Sein eigenes Urteil über das Buch formuliert er 1795 dahin, daß die Ausführungen zu eng gehalten waren und „das Natur- und Staatsrecht, so wie die ganze Philosophie, noch eine ganz andere Umkehrung erfahren“ müsse (I, 1 S. 201). Die neue, nunmehr auf dem Boden der „Wissenschaftslehre“ erbaute Konzeption fand 1796/97 ihre Darlegung in der „Grundlage des Naturrechts“.

In der „Berlinischen Monatsschrift“ kam 1793 ein bereits im Jahr 1791 in Königsberg ausgearbeiteter „Beweis der Unrechtmäßigkeit des Büchernachdrucks“ zur Veröffentlichung. Fichte hatte bei der Abfassung keine Kenntnis davon, daß Kant schon 1785 in derselben Monatsschrift sich über die Unrechtmäßigkeit des Büchernachdrucks geäußert hatte. Um so mehr erfüllte ihn die Übereinstimmung in den Resultaten mit Genugtuung.

Er wirft in dem Artikel zunächst die Frage auf, *was* eigentlich beim Erwerb eines Buches *gekauft* wird. Natürlich zunächst der rein materielle Gegenstand, der aber neben dem ideellen Inhalt normalerweise kaum das Kaufinteresse bestimmt. Die Gedanken des Schriftstellers können jedoch nicht, wie er näher ausführt, Gegenstand des Kaufes sein. Gedanken können zwar vergessen werden, aber sie können nicht aufgrund eines Kaufvertrags aus dem einen Kopf herausgenommen und in einen andern verpflanzt werden. Insofern bleiben die Gedanken stets, wo sie sind, nämlich im „Eigentum“ ihres Urhebers. Was der Käufer eines Buches erwirbt, ist etwas anderes: nämlich die Möglichkeit, die selben Gedanken in sich zu erzeugen, die der Verfasser durch die Niederschrift publik machen wollte. Die Form, in der der Verfasser seine Gedanken äußerte, bleibt dabei jedoch in ihrer greifbaren Gestalt „ausschließendes Eigentum“ des Verfassers: „denn Niemand kann seine Gedanken sich zueignen, ohne dadurch daß er ihre Form verändere“ (I, 1 S. 412). Ist aber die schriftstellerische Formulierung des Buches unveräußerliches Eigentum des Verfassers, so kann sie auch vom Verleger nicht als Besitz erworben werden, er fungiert vielmehr als bestellter Verwalter dieses Eigentums. „Der Verleger bekommt also durch den Kontrakt mit dem Verfasser überhaupt *kein Eigentum*, sondern unter gewissen Bedingungen nur das Recht eines gewissen *Nießbrauchs* des Eigentums des Verfassers“ (I, 1 S. 415). Der Verleger handelt „allenthalben nicht in seinem Namen, sondern im Namen und Auftrag des Verfassers“ (I, 1 S. 415). Der unrechtmäßige Nachdruck bezieht sich also auf einen unrechtmäßigen Nießbrauch des Eigentums des Verfassers. Der unbefugte Nachdrucker „maßt sich ein Recht an, das ihm nicht zusteht, und stört den Verfasser in der Ausübung seines vollkommenen Rechts“ (I, 1 S. 416).

Fichte stand bekanntlich in dem Ruf, ein hervorragender Redner gewesen zu sein. Naturgemäß können wir nur indirekt uns einen Eindruck von dieser seiner besonderen Gabe aus seinen Aufzeichnungen erschließen. In dieser Hinsicht liefert der Artikel über Büchernachdruck ein recht eindrucksvolles Beispiel in der kleinen erdichteten Parabel am Schluß: die Art, wie die überraschende Pointe der Parabel durch scheinbare Umständlichkeit mit wachsender Spannung vorbereitet und mit vollendeter Treffsicherheit gebracht wird, läßt lebhaft nachempfinden, wie Fichte seine Zuhörer rhetorisch in Bann zu schlagen wußte.

Unter Varia bringt der erste Werke-Band noch eine Art ‚Leserzuschrift‘ Fichtes aus der „Leipziger Zeitung“ vom 28. 2. 1791, worin er die Öffentlichkeit vor einem betrügerischen Bittsteller warnt. Bei Drucklegung des Bandes schien diese Zuschrift die erste gedruckte Äußerung Fichtes zu sein. Inzwischen konnten die Herausgeber jedoch noch mit „F.“ gezeichnete Rezensionen in „Kritische Übersicht der neusten schönen Litteratur der Deutschen“ aus dem Jahre 1788 als Beiträge Fichtes identifizieren und zur nachträglichen Veröffentlichung vorbereiten.

Joachim Widmann (Erlangen)

Albert Zimmermann: Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert. Texte und Untersuchungen. Leiden-Köln (E. J. Brill) 1965. XVII, 367 S. (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters. Hrsg. v. D. Dr. Josef Koch. Bd. VIII).

Zimmermann ediert im Teil I (S. 3–82) seines Buches Texte zum Problem des *subjectum metaphysicae* aus zehn bisher unveröffentlichten mittelalterlichen Kommentaren zur Metaphysik des Aristoteles. Im Teil II (Untersuchungen; S. 85–360) arbeitet er nach einer Einführung (Kap. I; S. 85–119) in die Fragestellung und die diesbezüglichen Lehrmeinungen des Aristoteles, des Avicenna und des Averroes, die die mittelalterlichen Denker so stark angeregt haben, die Entstehung (Kap. II; S. 120–201) und die weitere Entwicklung (Kap. III; S. 202 bis 360) der drei grundlegenden Lösungen im Mittelalter (13. und 14. Jahrhundert) heraus, wobei er sich jedoch nicht auf die zehn von ihm edierten Aristoteles-Kommentare beschränkt, sondern auch die bekannteren philosophischen Autoren dieser zwei Jahrhunderte des lateinischen Mittelalters berücksichtigt.

In der Einleitung beschäftigt sich der Vf. zunächst mit der Frage: Was ist Metaphysik? Jede erwägenswerte Antwort auf diese Frage kann für ihn nur aus einer Kenntnis der Überlieferung erwachsen; denn erst dadurch erhalte die Antwort „ihre angemessene Begründung“ (85). Daher fragt er, ob die Geschichte der Metaphysik überhaupt schon hinreichend erschlossen sei – und er tut es unter Hinweis auf das Urteil Nicolai Hartmanns (Zur Grundlegung der Ontologie, 3. Aufl., Meisenheim am Glan 1948, S. 27 f.) über die Entwicklung der Metaphysik und auf die Wolffsche Einteilung der Metaphysik in Ontologie, Kosmologie, Psychologie und Natürliche Theologie, in welcher Einteilung sich vielleicht „statt der Kraft vielmehr die Unkraft der Überlieferung“ zeige (86). Er beschränkt sich bei seinen hier vorgelegten Untersuchungen auf die Diskussion über das *subjectum metaphysicae* in der Zeit der sog. Hochscholastik und greift auch hier nur die Frage heraus: Wie ist das Verhältnis Gottes zum Subjekt (= eigentlicher Gegenstand) der Metaphysik zu denken? Ist Gott das Subjekt der Metaphysik? Oder ist Gott etwa nur ein Teil des Subjekts der Metaphysik? Oder gerät er auf eine andere Weise in den Betrachtungsbereich der Metaphysik (88–89)? – Es seien nun die Antworten, die Z. bei den von ihm behandelten Autoren auf diese Fragen findet, knapp referiert (nicht berücksichtigt werden in dieser Besprechung die ebenfalls von großem Fleiß zeugenden Partien über die Lehrmeinungen der verschiedenen Autoren vom Subjekt einer Wissenschaft überhaupt).

In der Metaphysik des *Aristoteles* lassen sich eindeutige Antworten auf diese Fragen nicht finden. Aristoteles hat zwar in den Zweiten Analytiken eine Lehrmeinung über den Gegenstand einer Wissenschaft anzubieten (die mittelalterlichen Denker greifen immer wieder darauf zurück; Z. referiert sie S. 95–99), doch definiert er in der sog. Metaphysik den Gegenstand dieser Wissenschaft in recht verschiedener Weise: als die ersten Prinzipien und Ursachen („Gott eine der Ursachen“) (Buch I), als die Ursachen des Seienden als solchen (Buch IV und VI), als die Substanz (Buch VII) und schließlich als „das unbewegliche Seiende“ und die ewigen Ursachen (nach Z., S. 102: Buch VI, Kap. 1, und Buch XI, Kap. 7). Die Interpreten der aristotelischen Metaphysik sehen den hauptsächlichsten Gegensatz darin, daß die Erste Philosophie einmal die Wissenschaft vom Seienden als Seiendem, dann aber auch die Wissenschaft vom unbeweglichen, ja vom göttlichen Seienden genannt werde (102). Mit dieser „scheinbaren Zwispältigkeit“ der Gegenstandsbestimmungen der Ersten Philosophie befaßten sich zuletzt u. a. auch J. Owens, A. Mansion, S. Moser, J. Tricot. Diese Autoren neigten (mehr oder weniger) zu einer theologischen Auslegung (102–105), ebenso die Kommentatoren der Ammonios-Schule und Boethius und die diesem folgende Frühcholastik (105–108). Ganz anders nun die Auffassung *Avicennas* (108–114). Avicenna widerlegt im Rückgriff auf die Wissenschaftslehre der Zweiten Analytiken die Meinung, Gott sei das Subjekt der Metaphysik. Subjekt einer Wissenschaft kann nur etwas sein, dessen Existenz vorgängig zur Wissenschaft feststeht; denn nur dann kann die Wissenschaft die Eigentümlichkeiten des Subjekts erforschen. Wäre nun Gott Subjekt der Metaphysik, dann müßte die Metaphysik die Existenz Gottes voraussetzen. Dies kann aber die Metaphysik nicht, weil Gottes Existenz nicht anderswo bewiesen wird. Da nun die Metaphysik fragt, ob Gott sei, kann Gott nicht ihr Subjekt sein. Auch die letzten Ursachen sind nicht das bestimmende Subjekt der Metaphysik. Subjekt der Metaphysik ist vielmehr das

Seiende als Seiendes, das allen Kategorien gemeinsam ist und das als Eigentümlichkeiten hat das Eine und das Viele, Potenz und Akt, Allgemeines und Einzelnes, Mögliches und Notwendiges. Die Frage nach dem Verhältnis Gottes zum Subjekt der Ersten Philosophie wird von Avicenna nicht ausdrücklich gestellt. Von den lateinischen Autoren des Mittelalters wird Avicenna jedoch vielfach so verstanden, als sei nach seiner Lehre Gott ein Teil des Subjekts dieser Wissenschaft. – Von der Position Avicennas sind zwar ein Dominicus Gundissalinus und ein Michael Scottus beeinflusst, jedoch nicht ein *Averroes*, der sich vielmehr sehr nachdrücklich gegen die Lehre des Avicenna wendet und bei den scholastischen Denkern als der eigentliche Vertreter einer theologischen Auslegung der Metaphysik gilt (S. 114–117).

Bei der Darstellung der Lehrmeinungen der *lateinischen* Autoren richtet sich Z. nicht so sehr nach der Abfassungszeit – dies z. T. deswegen, weil die benutzten handschriftlichen Quellen noch nicht zuverlässig datiert werden können – als vielmehr nach der Art der Lösung (119). Er nimmt diese Lösungen durch seine Fragestellungen vorweg, indem sich ihm das Problem in drei Fragen auseinanderlegt: „1) Ist Gott *das* oder *ein* Subjekt der Metaphysik? 2) Ist Gott als *außerhalb* des Subjekts der Metaphysik zu denken und wie? 3) Ist Gott *im* Subjekt der Metaphysik – etwa nach Art eines Teiles – enthalten?“ (118).

So sieht er also (im Kap. II) *drei grundlegende Lösungen* entstehen: 1) Gott ist nur eines unter den verschiedenen Subjekten der Metaphysik (§ 3; S. 120–147); 2) Gott wird in der Metaphysik mitbetrachtet, und zwar deswegen, weil er Prinzip oder Ursache des einen Subjekts dieser Wissenschaft (nämlich des Seienden als solchen) ist (§ 4; S. 147–180); 3) Gott ist ein Teil des Subjekts der Metaphysik (nämlich des Seienden als solchen) (§ 5; S. 180–201). – Als erste Vertreter der 1. Lösung nennt er Roger Bacon, zwei anonyme Kommentatoren der aristotelischen Metaphysik (Kod. 509 des Gonville and Caius College Cambridge; Kod. 152 Peterhouse, Cambridge) und Aegidius von Rom. Grob gesprochen, läuft diese 1. Lösung darauf hinaus, das Seiende als solches als das „eigentliche Subjekt“ der Ersten Philosophie zu unterscheiden von der Substanz oder von Gott oder von beiden als dem „hauptsächlichsten“ oder erhabensten Subjekt (bzw. den „hauptsächlichsten“ Subjekten). Eine genaue Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem Seienden als solchen und Gott findet sich nicht bei jedem der genannten Autoren, doch herrscht mehr oder weniger deutlich die Vorstellung, daß Gott in hervorragendem Maße das enthalte, was als das Seiende betrachtet werde. – Die 2. Lösung findet der Vf. zuerst bei Albert d. Gr. und Thomas v. A. Nach Albert (Metaphysikkommentar) gibt es nur ein einziges Subjekt der Metaphysik: das Seiende als Seiendes. Gott ist nicht Subjekt der Metaphysik, doch wird er in ihr auf jeden Fall insofern betrachtet, als er das Prinzip oder die Ursache der Substanz, des wahren Seienden, ist. Auch für *Thomas v. A.* (bes. Komm. zu Boethius' *De Trinitate* und Aristoteles' Metaphysik) ist Subjekt der Metaphysik das Seiende im allgemeinen, worunter alles fällt, was Sein hat und dem menschlichen Verstand gegeben ist. Gott ist nicht das Subjekt und auch nicht eines von mehreren Subjekten, sondern wird betrachtet als Ursache des Subjekts dieser Wissenschaft, und zwar als die alleinige Ursache des Seienden im allgemeinen – nicht als dessen Teil, während die sog. Intelligenzen nur Zweitursachen des dem Menschen gegebenen Seienden sind und ein Teil des Seienden im allgemeinen. – Die 3. Lösung sieht Z. zuerst entwickelt von Siger von Brabant und von Heinrich von Gent. Siger kennt nur ein Subjekt der Metaphysik und dieses ist das Seiende als solches. Das Seiende als solches hat aber keine Prinzipien und Ursachen (weil Gott, der als erste Ursache kein Prinzip hat, auch unter diesen Begriff fällt). Demnach kann Gott nicht als Ursache oder Prinzip des Subjekts der Metaphysik betrachtet werden. Gott ist vielmehr in der *tota universitas entium* und darum im Subjekt der Metaphysik enthalten. Die Lehre Heinrichs von Gent faßt Vf. so zusammen: Subjekt der Metaphysik ist nicht Gott, sondern das Seiende im allgemeinen. Dieses Seiende umfaßt zwar Gott und das Geschaffene, enthält aber nichts, was Gott und dem Geschaffenen gemeinsam wäre. Gott ist nicht Prinzip und Ursache des Subjekts der Metaphysik, sondern nur des geschaffenen Seienden, das nur ein Teil dieses Subjekts ist – wie auch Gott ein Teil des Subjekts der Metaphysik ist. –

Im Kap. III verfolgt Vf. die weitere geschichtliche Entwicklung dieser drei grundlegenden Lösungen. Zuerst (§ 6; S. 202–284) läßt er recht viele Vertreter der 3. Grundlösung zu Wort kommen: also Denker, nach deren Auffassung Gott unter dem einen Subjekt, dem Seienden im allgemeinen, enthalten ist. Es folgen (§ 7; S. 284–323) jene – weniger zahlreichen – Auto-

ren, die die Lehre des Thomas v. A., also die 2. Grundlösung, wenigstens dem Wortlaut nach festhalten. Zum Schluß (§ 8; S. 323–351) wird gezeigt, wie die 1. Grundlösung, nach der die allgemeinste Wissenschaft mehrere Subjekte hat, in gewissem Sinne vollendet wird, nachdem sich unter dem Einfluß der nominalistischen Position die Frage nach dem Subjekt der Metaphysik gewandelt hat. – Unter die Vertreter der 3. Grundlösung rechnet Z. Augustinus Triumphus von Ancona, Petrus v. Alvernia, die anonymen Autoren einiger Metaphysikkommentare (Kod. 152 Peterhouse Cambridge; Kod. 192, IV Peterhouse Cambridge; Kod. 33, 10 Oriel College Oxford), Johannes v. Paris (Jean Quidort), Alexander v. Alexandrien (sein Kommentar ist als ein Werk des Alexander v. Hales überliefert), Johannes Duns Skotus und Antonius Andreas. Gemeinsam ist – so könnte man sagen – diesen Denkern die Auffassung: Subjekt der Metaphysik ist nur das Seiende, sofern es Seiendes ist, nicht Gott oder die Intelligenzen; Gott wird immer nur als ein (oder als der hauptsächlichste) Teil des Subjekts der Metaphysik (also als im Subjekt enthalten, nicht es transzendierend) betrachtet, und zwar auch von jenen Denkern, die ihn als Prinzip und Ursache des Seienden als solchen (wenn auch nicht ausdrücklich als Prinzip und Ursache des Subjekts der Metaphysik) bezeichnen. Als wichtigster Exponent dieser Gruppe verdient *Duns Skotus* besondere Beachtung. – Er – und nach ihm sein Schüler Antonius Andreas – radikalisiert die 3. Grundlösung. Der Begriff des Seienden, das Subjekt der Metaphysik ist, ist für ihn in dem Sinne eine Einheit in sich, daß er weder Gott noch das Geschaffene bedeutet, beiden in einsinniger, univoker Weise zukommt, daß er alle Betrachtungsgegenstände dieser Wissenschaft virtualiter enthält, und zwar auch den Begriff Gottes in allgemeiner Weise, wie der Begriff des Sinnenwesens den Begriff Mensch enthält. Gott kann dann natürlich nicht mehr Ursache oder Prinzip des Subjekts der Metaphysik sein, sondern fällt neben dem geschaffenen Seienden unter dieses Subjekt. – Die 2. Grundlösung, die des Thomas v. A., sieht Z. festgehalten von vier anonymen Kommentatoren der aristotelischen Metaphysik (Kod. 192, III Peterhouse Cambridge; Kod. 3490 der Bibl. Mazarine Paris; Kod. 33, 11 des Oriel College Oxford; Kod. 152 Peterhouse Cambridge). Von diesen wird das Subjekt der Metaphysik definiert als das Seiende, das eine Washeit hat und in die Kategorien zerfällt; Gott wird nicht als Teil des Subjekts (weil nicht unter einer Kategorie enthalten), sondern als dessen Ursache betrachtet; er ist zwar das erste und höchste Seiende, steht aber als erste Ursache außerhalb des Seienden, welches Subjekt der Metaphysik ist. Besonderes Interesse muß hier demjenigen Kommentar (Kod. 3490 der Bibl. Mazarine Paris) geschenkt werden, der bereits zwei metaphysische Wissenschaften unterscheidet: eine „allgemeine Metaphysik“ (*metaphysica communis*), die von allen Seienden handelt, und eine „besondere Metaphysik“ (*quaedam metaphysica specialis*), deren Gegenstand ausschließlich die abgetrennten Substanzen sind (292). Subjekt der allgemeinen Metaphysik ist für diesen Autor nicht Gott, sondern das Seiende, insofern es Seiendes ist, für sich ein einheitliches Merkmal darstellt (neben den einzelnen Kategorien) und univok in die Kategorien zerfällt. Gott ist nicht Teil, sondern Prinzip des Subjekts der allgemeinen Metaphysik. Er fällt nicht unter den Begriff des Seienden im formalen Sinn, sondern muß in Bezug auf diesen sogar als Nicht-Seiendes bezeichnet werden. Er fällt vielmehr unter das Subjekt der besonderen Metaphysik; unter das „abgetrennte“ oder göttliche Seiende (313). – Diese Spaltung der Metaphysik ist in dem untersuchten Zeitraum (also im 13. u. 14. Jh.) ein Einzelfall. – Die 1. Grundlösung wird im 14. Jh. mit anderen Argumenten als im 13. Jh. weiterentwickelt. Im 14. Jh. beruht diese Lösung auf einer Kritik an der überlieferten Vorstellung von der Einheit einer Wissenschaft und ihres Subjekts. Diese Kritik wird ausgelöst durch die Erkenntnis, daß die Bestimmung der Wissenschaft als Habitus unzureichend ist, weil der Habitus das im Wissenschaftsbetrieb zu Tage liegende Fortschreiten auszuschließen scheint. So scheint sich ein Habitus immer nur auf ein einziges Urteil zu beschränken, statt schon ein System von Urteilen und Schlußfolgerungen zu umfassen. Wenn dem so wäre, ließe sich natürlich nicht mehr von der Einheit eines Habitus auf die Einheit des Gegenstands der betreffenden Wissenschaft schließen. Hier setzt nun die Kritik des Petrus Aureoli an (S. 324–330; ohne daraus Konsequenzen für den Gegenstand der Metaphysik zu ziehen), die aufgenommen wird von Wilhelm v. Ockham (S. 330–338) und von Johannes Buridan (S. 338–351). Da nun für Wilhelm v. O. die Metaphysik kein einheitlicher Habitus mehr ist, hat sie auch kein einheitliches Subjekt mehr, sondern so viele Subjekte, wie es Gegenstände gibt, von denen in ihr etwas bewiesen wird. Man kann sowohl das Seiende wie auch Gott Teilsubjekt der Metaphysik

nennen. Das Seiende ist das erste Subjekt in der Ordnung der Prädikation und Attribution, Gott in der Ordnung der Vollkommenheit. Da der Terminus „Seiendes“ das Geschaffene und Gott in univoker Weise umfaßt, fällt Gott als Teil unter das Seiende in der Ordnung der Prädikation und der Attribution. Johannes Buridan unterscheidet drei Bedeutungen von Metaphysik: a) als Habitus einer einzigen Schlußfolgerung; b) als Gattung solcher Habitus; c) als integrales Ganzes der Menge aller einzelnen metaphysischen Habitus. Für die Frage nach dem Subjekt ergibt sich daraus dies: im Fall a) ist Subjekt das Subjekt eben jener gerade vorliegenden Schlußfolgerung; im Falle b) wird diese Frage sinnlos; im Falle c) ist der Terminus „Seiendes“ eigentliches und adäquates Subjekt. Untersucht werden dessen Teile (= Kategorien) und die mit ihm vertauschbaren Eigentümlichkeiten. Doch darf dabei der Terminus „ens“ nicht als Partizip aufgefaßt werden, weil sonst die Zeitform der Gegenwart mitgemeint wäre und so das Subjekt zu eng gefaßt wäre. Nur wenn man „ens“ als Nomen nimmt, ist es gleichbedeutend mit „Ding“ oder „Etwas“ und adäquate Bezeichnung für das Subjekt der Metaphysik. Die Gattung der abgetrennten Substanzen, zu denen auch Gott gehört, ist Subjekt eines Teiles der Metaphysik.

Im Schlußteil (S. 352–360) faßt Vf. seine Ergebnisse über die Metaphysik des 13. und 14. Jh. zusammen und knüpft daran einige systematische Gedanken. Es ergibt sich für ihn: 1) Die Metaphysik hatte in jener Zeit ihren unbestrittenen Platz im System der Wissenschaften; mit Hilfe bestimmter Grundkenntnisse oder Prinzipien machte sie Aussagen, „die das einzelne Seiende, insofern es Seiendes ist, und damit irgendwie auch das Seiende im ganzen betreffen...“ (352). – 2) Die Metaphysik war für die mittelalterlichen Denker *eine* Wissenschaft. – 3) Sie war diejenige Wissenschaft, „die das Seiende als solches oder das Seiende im allgemeinen“ zum Subjekt hatte; sie und nur sie erforschte das Seiende im allgemeinen; daher war diese Metaphysik Ontologie. – „Es liegt den Denkern jener Zeit fern, in einer Kosmologie oder Psychologie selbständige metaphysische Disziplinen zu sehen“ (354). „Es gibt in der Philosophie des Mittelalters auch keine natürliche Theologie als eigenständige, dem Menschen mögliche Wissenschaft... Da es also für den Menschen keine eigenständigen Prinzipien einer wissenschaftlichen Erkenntnis Gottes oder des Göttlichen gibt, gibt es auch keine selbständige Wissenschaft, die wegen ihres Subjekts natürliche Theologie genannt werden könnte“ (354). (Selbst für jenen Kommentator, der durch seine Spaltung der Metaphysik in eine allgemeine und eine besondere einer Verselbständigung der philosophischen Gotteslehre am nächsten komme, sei die besondere Metaphysik keine im wahren Sinne eigenständige Wissenschaft, weil sie keine eigenen Prinzipien habe.) In der mittelalterlichen Metaphysik wird „das Seiende als solches oder das Seiende, insofern es Seiendes ist, nirgendwo mit einer ausgezeichneten Art von Seiendem, also mit dem Göttlichen oder mit dem Immateriellen, gleichgesetzt“ (356). Da im Mittelalter die Erste Philosophie Ontologie sei, sei es für die mittelalterlichen Philosophen besonders schwierig, die unterschiedlichen Gegenstandsbestimmungen in den aristotelischen Texten zu erklären. Diese Wissenschaft vom Seienden zwingt zu der Frage: Inwiefern und mit welchem Recht kann sie auch Wissenschaft von Gott sein? (356). Solange man – wie die frühesten Erklärer der Metaphysik – mehrere Bedeutungen des Begriffs des Subjekts einer Wissenschaft unterscheide, gelinge es zwar, die Äußerungen des Aristoteles recht einfach zu erklären, doch werde damit „das Problem der onto-theologischen Struktur der Metaphysik“ nicht gelöst (356). Nur dort, wo der Metaphysik das Seiende im allgemeinen als ihr einziges Subjekt zugeordnet werde (also bei der 2. und 3. Grundlösung), rücke das onto-theologische Problem in das Zentrum des Denkens (357). Es finde im Mittelalter zwei Lösungen: 1. Gott gehört zum Betrachtungsbereich dieser Wissenschaft, weil er als das höchste Seiende *im* Seienden im allgemeinen enthalten ist und darum *unter* ihr Subjekt fällt (= 3. Grundlösung; Hauptvertreter: Siger von Brabant und bes. Duns Scotus); – 2. Die Metaphysik ist „insofern Theologie der Philosophen, als sie Gott als die Ursache ihres Subjekts, des Seienden als solchen und im allgemeinen, erschließen kann. Gott wird hier also *außerhalb* (von mir hervorgehoben!) des Subjekts der Metaphysik gedacht“ (357) (= 2. Grundlösung; Hauptvertreter: Thomas v. A.). „Die mittelalterlichen Philosophen hinterlassen also zwei wesentliche Antworten auf die Frage nach der Stellung Gottes in der einen Metaphysik, die für sie immer primär Ontologie ist. Zwei Antworten, zwischen denen es zu wählen gilt, wenn die Wissenschaft vom Seienden als solchen überhaupt noch als philosophisches Problem anerkannt wird“ (358). Diese Wahl, die der Philosoph zu treffen habe, sei von den

Späteren (z. B. von Suarez) meistens umgangen worden. Vf. fragt: „Kann aber das Denken eine Entscheidung zwischen den beiden Entwürfen umgehen? Muß, wenn die Metaphysik nicht überhaupt nur noch historisches Interesse besitzen soll, vom Philosophen hier nicht gewählt werden? Es ist für die Tragweite dieser Wahl bezeichnend, daß sie schon im Mittelalter (sc.: b. Siger v. Brabant) in einer Frage wurzelt, die M. Heidegger die Grundfrage der Metaphysik nennt und in der er nichts weniger als das Philosophieren schlechthin sieht: „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?“ (359). Wenn der Philosoph zwischen den beiden Entwürfen der Metaphysik wählen müsse, die das Mittelalter hinterlassen habe, müsse er zugleich auch Stellung zur Grundfrage nehmen (359). „Es ist für den christlichen Philosophen bedenkenswert, daß die Lehre des Thomas v. A. Raum für die Grundfrage läßt, ja daß sie nicht verstanden werden kann, ohne daß zugleich diese Frage ausdrücklich als die wichtigste metaphysische Frage anerkannt wird“ (359). Es ist „zu bedenken, daß der größte Theologe des 13. Jh. die Wissenschaft vom Seienden so versteht, daß ihr letztes Anliegen die Grundfrage und damit das Philosophieren schlechthin ist. Es ist nicht ausgeschlossen, daß Thomas v. A. die Metaphysik zum erstenmal in ihrer Geschichte auf dieses Anliegen hin entwirft“ (360).

Soweit der Bericht über den Inhalt des Buches von Albert Zimmermann. – Die Würdigung dieses verdienstvollen Buches hat einzusetzen mit der Feststellung: Hier wird Philosophiehistorie betrieben anhand von Quellentexten; hier werden für jede beschreibende These gute Belege geliefert. Besondere Anerkennung verdient vor allem die sorgfältige Edition der für dieses Thema einschlägigen Stücke aus zehn bisher unbekanntem Kommentaren zur aristotelischen Metaphysik. Das Buch zeichnet sich ferner durch eine gute Gliederung aus. Die wohlthuende Übersichtlichkeit ist zwar manchmal erkaufte mit gewissen Vereinfachungen und Schematisierungen, aber das dürfte nicht ganz zu vermeiden sein. Die Beschreibung jeder einzelnen Position schließt mit einer einprägsamen Zusammenfassung. Auch die Themenstellung ist zu begrüßen, da die Geschichte der alten, vorkantischen Metaphysik in diesem Punkt noch nicht mit der notwendigen Akribie erforscht ist. Das Buch vermittelt in zuverlässiger Weise viel einschlägiges Material. Es legt zugleich aber auch eine gewisse Deutung vor, die viele Fragen aufwirft. Es ist notwendig, sich mit dieser Deutung – mit der Deutung, Auslegung des eigenen Verfahrens und mit der Deutung der wichtigsten Positionen – auseinanderzusetzen. Eine solche Auseinandersetzung dürfte auf Grund der hohen Qualität des Buches auch lohnend sein.

Karl Bärthlein (Bonn)

Gustav Siewerth: Die Analogie des Seienden. Johannes Verlag, Einsiedeln, 1965, 114 S.

Seit Beginn seines Philosophierens hatte sich G. Siewerth mit der Analogieproblematik befaßt. Sein „Identitätssystem“ ist im Grunde nichts anderes als eine in der Begegnung und Auseinandersetzung mit dem Hegelschen System des absoluten Wissens gewonnene neue „Gestalt“ des klassischen Analogiegedankens. Es ist daher nicht verwunderlich, daß, wie H. U. von Balthasar in der Vorbemerkung mitteilt, Siewerth an einem großen Werk über die Analogie arbeitete, an dessen Vollendung ihn der frühe Tod hinderte. Der vorliegende Band enthält (zum Teil nur im Fragment) den ersten und zweiten Teil des geplanten Werkes, das eine weiträumige Synthese darstellen sollte. Diese ersten beiden Teile handeln von der Notwendigkeit und inneren Strukturiertheit des Analogiedenkens für die Erkenntnis des weltlichen Seins; der dritte Teil, wohl der gewichtigste, hätte die Analogie zwischen weltlichem und göttlichem Sein zum Gegenstand haben sollen.

Der erste Teil, der dem ganzen Werk den Titel gab, war bereits in der Festschrift für Karl Rahner erschienen („Gott in Welt“, 1964, Band I, S. 111–135). Um zum Wesen des Analogiedenkens zu gelangen, untersucht Siewerth zuerst den Wortsinn von ἀναλέγειν bzw. ἀναλογίζεσθαι.

Gegenüber dem einfachen λέγειν hat ἀναλέγειν nicht nur die Bedeutung von „Auflesen“, „Sammeln“, sondern darüber hinaus von „Verhalten“, „Ver-sammeln“, „Be-ziehen“. Damit enthüllt der ἀναλογισμός in der Sache ein „Maß-verhältnis“, eine „An-gemessenheit“, eine „Über-einkunft“ oder einen „Be-zug“ auf Eines hin, ein komplexes Bau- und Ordnungsgefüge, das

im *ἀναλογισμός* seinen „gesteigerten Lagos“ zeigt und im *ἀναλογίζεσθαι* zum „abwägenden Über-legen“ kommt. Im *ἀναλογισμός* waltet ein im durchmessenden Zuordnen hervortretendes Übereinkommen, das von vornherein die Einheit des Bezugs, die Bezüge selbst und das bezogene Mannigfaltige betrifft. Die Analogie ist ein Wesenszug des Seiendseins, während das *ἀναλογίζεσθαι* das Seinsdenken als solches kennzeichnet.

Schon hier kann das Ergebnis der Untersuchung Siewerths vorweggenommen werden, „wonach jede Analogie ‚attributiv‘ ist, so daß jedes horizontale proportionale Verhältnis nichts mehr besagt, wenn es nicht durch eine vertikale Proportionalität und diese durch einen direkten Proporz auf den ersten Terminus hin bezogen werden kann“ (43). Daß Siewerth dieses Ergebnis schon am Wortsinn abliest, ist nicht selbstverständlich. Denn das Wort „Analogie“ wird sowohl bei Platon als auch bei Aristoteles ausschließlich zur Kennzeichnung einer Ähnlichkeit von Verhältnissen, also der sogenannten „Proportionalitätsanalogie“, verwendet. Den von Siewerth als das Wesen der Analogie herausgestellten Bezug auf ein Eines hin, der später als „Attributionsanalogie“ bezeichnet wurde, nennt Aristoteles nie „Analogie“. Und Cajetan, der in der Geschichte der Analogielehre eine so wichtige Rolle spielt, bemerkt in seinem „De nominum analogia“, nur die Proportionalitätsanalogie sei „secundum veram vocabuli proprietatem et usum Aristotelis“ (ed. P. N. Zammit, Roma 1934, Nr. 3). Siewerths Analyse darf als ein Beispiel der Enthüllung des verborgenen und im Laufe der Philosophiegeschichte in Vergessenheit geratenen Wesens der Sprache angesehen werden.

In der Folge untersucht Siewerth die Analogie im Wortgebrauch, in der Aussage und im Sinsurteil. Die Einheit der Analogie besteht primär in der Zusammenfassung von verschiedenen Verhältnissen in einem Wortausdruck, der jederzeit in verschiedene Worte und Aussagen aufgelöst werden kann. Aber alles „Logische“ in der Analogie ist nur vorläufig und unvollständig, da es immer schon verborgen jene seinhaften Bezüge enthält, denen es die Eröffnung des eigenen Wesens verdankt. Siewerth wird nicht müde, zu betonen, daß das begriffliche Bedeuten im Sagen von Seiendem immer schon in die urteilende Erfassung des In-sich- und Durch-sich-Wirklichen übergegangen ist. „Deshalb gibt es, strenggenommen, in der Philosophie, keine ‚analogen Worte‘ als einfache Bezeichnungen, wie auch keine ‚analogen Begriffe‘, sondern nur analoge ‚Erwägungen‘ oder ein analoges ‚Begreifen‘. Es gibt keinen conceptus, sondern nur eine conceptio entis. Wird das Sein oder schon das Seiende daher ein ‚analoger Begriff‘ genannt, so bezeichnet dieser stets einen vollendeten Erkenntnisgang und keine bloße ‚logische intentio‘“ (19). Das Bezugs-Eine der analogen Aussagevielfalt ist das Seiende in seiner Mehrfältigkeit, das Siewerth mit Thomas v. Aquin als ein „eines wie eine gewisse Natur“ (Met. IV, l. 1) kennzeichnet, insofern es als hervorgehen-lassender Ausgang oder als Grund oder Ursache begriffen wird. Da dieselbe „Natur“ zugleich als Ausgang, Ziel und Subjekt selbig ist, ist die Einheit der Aussage gewährleistet, während die Bezüge selbst in ihrem Charakter wesentlich verschieden sind.

Von der unauflöselichen Bezugseinheit des *ἀναλογισμός* her begreift Siewerth die Arten der Beziehungen und ihr Verhältnis zueinander. Analogie besagt immer wesentlich attributive Bezüglichkeit, die aber in sich sehr differenziert sein kann. Im Fall des weltlichen Seins, um das es Siewerth in diesem Werk geht, scheidet sich die analoge Bezugseinheit zuerst in ein unmittelbares Bezugsverhältnis mehrerer Gegebenheiten auf ein erstes Beziehungssubjekt hin, sei dies ein Ziel, eine Wirkursache oder eine Substanz. Diese attributive Analogie kann wiederum in vermittelnde Bezüge aufgegliedert werden, so daß man aufgrund der verschiedenartigen Zurückführung der Beziehungstermini auf das Beziehungssubjekt unterscheiden kann: eine Analogie der vertikalen Vermittlung (z. B. die Qualität wird über das Quantum auf die Substanz bezogen), eine Analogie der attributiven Proportionalität (eine Ähnlichkeit von Verhältnissen wird im Hinblick auf das Eine der Beziehung betrachtet, z. B.: Wie sich die Qualität zum Quantum verhält, so verhält sich „analog“ das Quantum zur Substanz) und eine vermittelte attributive Proportionalität (die Verhältnisähnlichkeit wird durch mehrere Stufen geführt, z. B.: Wie sich das Wirken zur Qualität verhält, so verhält sich die Qualität zum Quantum und dieses zur Substanz).

Wo liegt aber in Siewerths Analysen der Platz der Proportionalitätsanalogie, insofern sie sich von der Attributionsanalogie unterscheidet, von ihr absieht oder als ihr entgegengesetzt

aufgefaßt wird? Erst bei der Behandlung dieser Frage offenbaren die Analysen Siewerths ihre volle Tragweite. Eine „reine“ Analogie der Proportionalität wäre dann gegeben, wenn etwa gesagt würde: Wie sich die Substanz zu dem ihr gemäßen Sein verhält, so verhält sich auch die Qualität zu dem Sein, das ihrer Gattung zugemessen ist (vgl. Thomas v. Aquin, III. Sent. d. 1, q. 1, a. 1). Hier hat sich die Richtung der analogen Verhältnisse vom Vertikalen zum Horizontalen hin verschoben, d. h. diese Verhältnisse laufen nicht unmittelbar oder vermittelt auf das Bezugs-Eine hin, sondern halten sich in den verschiedenen Ebenen und terminieren horizontal in Bestimmungen des je eigenen Seinsbereiches. Zu dieser so aufgefaßten Ähnlichkeit der Verhältnisse bemerkt Siewerth, daß sie kein Maß einer inneren Ordnung und keine Angleichungsrichtung mehr aufweist. Die „reine“ Analogie der Proportionalität besagt daher eine „maßlose“, d. h. undurchmeßbare Weite oder Nähe, ein richtungsloses Nebeneinander der Unterschiedenen. Achtet man aber auf das relationale Gefüge des Seienden, so liegen die Verhältnisse nur zum Schein unbezogen in verschiedenen Seinsbereichen oder Ebenen. Das bedeutet, daß jede horizontale Proportionalität eine unmittelbare oder vermittelte Zuordnung mit sich führt. Der Schein der Unbezogenheit der Verhältnisse entsteht dadurch, daß die „genera“ nur als „logische Begriffe“ genommen und nicht metaphysisch gedacht werden.

Am Ende des ersten Teils bezieht sich Siewerth in einem kurzen Ausblick auf die Gotteserkenntnis. Nur aufgrund der vorausgehenden Substanzanalyse, bemerkt er, „können die schwankenden, vieldeutigen und oft entgegengesetzten Aussagen des Aquinaten aus einem tieferen Verständnis der Verhalte geklärt und die so gegensätzliche Erörterung der Problematik durch die neuscholastischen Denker in ihrem Gehalt und ihrer Wahrheit wie in der Einseitigkeit der Gesichtspunkte gewürdigt werden“ (42). Er akzeptiert das Ergebnis der historisch-systematischen Arbeit von Hampus Lyttkens (*The Analogy between God and the World*, Uppsala 1952), wonach die Proportionalitätsanalogie bei Thomas nicht jene zentrale Rolle spielt, die ihr in der thomistischen Schule zugesprochen wird. Auf welche Weise aber Siewerth die Frage bei Thomas zu lösen versucht, das zeigt er anhand einiger Überlegungen über die berühmten Stellen aus den *Quaestiones de Veritate* (bes. q. 2, a. 11; q. 2, a. 3, ad 4), in denen Thomas jede „Attribution“ in unserer Gotteserkenntnis auszuschließen scheint. Thomas sagt nämlich, zwischen Endlichem und Unendlichem könne keine „*determinata habitudo*“ obwalten; die Attributionsanalogie aber (die er hier „*convenientia proportionis*“ nennt) beinhalte eine solche „*habitudo determinata*“ (was besonders aus *De ver. q. 2, a. 3, ad 4* hervorgeht: „*In omni proportionem attenditur habitudo ad invicem eorum quae proportionari dicuntur secundum aliquem determinatum excessum unius super alterum . . .*“). Daher läßt Thomas in diesen Texten nur eine „*convenientia proportionalitatis*“ in unserer Gotteserkenntnis gelten, weil dem Wesen der Proportionalität nach „*nulla determinata habitudo attenditur inter ea quibus est aliquid per analogiam commune*“ (*De ver. q. 2, a. 11, c.*). Daraus folgt: „*Et sic nihil prohibet proportionatum esse infinitum infinito: quia sicut quoddam finitum est aequale cuidam finito, ita infinitum est aequale alteri infinito*“ (*De ver. q. 2, a. 3, ad 4*).

Siewerth, der diese Texte zum Teil zitiert, bemerkt die sich daraus ergebende Unvereinbarkeit mit seiner Auffassung über das Wesen der Analogie. Er weiß, daß die Proportionalität „im Dunkel des nicht bestimmbar Bezugs nur ein vages und konfuses Ahnen hervorrufen kann, das wegen der unbestimmbar Nähe und Weite der Differenz zu uferloser Verwirrung führen muß“ (36). Aber er geht nicht näher auf die konkreten Schwierigkeiten der Texte ein, sondern bleibt auch hier der Grundsicht seiner Thomasinterpretation treu, wonach bei Thomas nur ein „summarisches“ Seinsdenken, das spekulativ entfaltet werden muß, unmittelbar zu finden ist. So bemerkt er sehr zu Recht, daß, wenn es keinen bestimmbar Bezug vom Endlichen zum Unendlichen gibt, auch der Bezug der Proportionen zwischen zwei Endlichen und zwei Unendlichen völlig unbestimmt bleibt. Er fügt noch hinzu, daß ein „*excessus indeterminatus*“ keineswegs notwendig einen „größeren Abstand“ aufweist, wenn nicht die Übersteigerung irgendwie durchgemessen wird, womit dann ein attributives Zuordnungsverhältnis gegeben ist. Fragt man aber, wie sich diese wertvollen spekulativen Bemerkungen zu den Texten des Thomas verhalten, so kann man nicht sagen, daß sie nur die spekulative Entfaltung eines bei Thomas nur „summarisch“ Ausgesagten beinhalten. Hier wie in seinem ganzen Werk zieht Siewerth viel zu wenig die Verschiedenheit der thomistischen Werke und die Entwicklung des thomistischen Denkens in Betracht. Damit aber gerät seine an sich großartige Sicht des „Summarischen“

im Seinsdenken des Thomas sehr leicht in die Gefahr, jenen Boden zu verlassen, der allein ihren heuristischen, seinsgeschichtlichen und spekulativen Charakter begründen kann.

Im *zweiten Teil* behandelt Siewerth im Hinblick auf das Analogiedenken einige der großen Themen seiner Philosophie: das Sein des Seienden, die analoge Erkenntnis des Seins im intuitiven Urteil, „Abstraktion“ als Konkretion intuitiver Urteils Wahrheit, Verstellung analoger Seinserkenntnis durch den univoken Seinsbegriff. Ein Eingehen auf alle diese Themen wäre sinnvoll nur im Rahmen einer Gesamtwürdigung des Siewerthschen Denkens. Deshalb sei hier nur auf das alle diese Überlegungen durchziehende Grundmotiv hingewiesen: das Bemühen, die ursprüngliche Seinseröffnung zur Sprache kommen zu lassen, um so den seinsvergessenen Begriffsrationalismus zu überwinden. Für Siewerth ist die Ein-sicht (in-tuitus) in das Seiendsein der Ursprung alles Denkens und aller Wahrheit. Die übrigen Tätigkeiten und Vollzüge des Geistes sind durch sie vermittelt und ermöglicht. Ohne den Wert dieser Überlegungen und Analysen grundsätzlich in Frage zu stellen, könnte man hier fragen, ob Siewerth die philosophische Grundproblematik sowohl in philosophiegeschichtlicher wie in systematischer Hinsicht nicht zu sehr vereinfacht, wenn er das ganze neuzeitliche Denken als Begriffsrationalismus versteht und ihm die ursprüngliche Seinseröffnung im intuitiven Urteil entgegensetzt. Von einem differenzierteren Verständnis des neuzeitlichen Denkens her könnte man die philosophische Grundfrage anders sehen und stellen. Dessenungeachtet bleibt das unbestreitbare Verdienst Siewerths, in unermüdlicher Weise auf den Ursprung der Wahrheit alles Denkens im Sein hingewiesen zu haben.

Lourencino-Bruno Puntel (München)

Bernhard Welte: Heilsverständnis. Philosophische Untersuchung einiger Voraussetzungen zum Verständnis des Christentums. Freiburg, Herder 1966, 231 Seiten.

Das Buch Weltes will zeigen, daß der christliche Glaube verstehbar ist, d. h. eine vor dem Geist des Menschen selbst verantwortbare Möglichkeit menschlicher Existenz darstellt. Es hat somit die grundlegende fundamentaltheologische Frage zum Thema, jedoch nicht in der Weise der „positiven Fundamentaltheologie, die die in den Texten sich findenden Zeugnisse auf ihre . . . Glaubwürdigkeit durchzusehen und zu prüfen hat“ (229), sondern in der Weise einer „philosophischen Untersuchung“, die vom menschlichen Denken her die der Offenbarung angemessenen Verstehensmöglichkeiten zu entwickeln sucht. Unbeschadet ihrer philosophischen Methode weiß sich diese Untersuchung in den Dienst genommen von der Aufgabe, eine dem heutigen geschichtlichen Ort der Menschenwelt entsprechende Gestalt der Theologie vorzubereiten. Damit wendet sie sich zugleich kritisch gegen andere, etwa positivistische oder supranaturalistische (vgl. S. 57 ff.) Versuche, die christliche Offenbarung zu verstehen. Diese Kritik wird allerdings nirgends ausdrücklich, sondern bleibt einbehalten in der positiven Darlegung des Gedankens. Welte arbeitet in diesem Buch im Zusammenhang aus, worum er sich in einer ganzen Reihe von früher erschienenen Aufsätzen, jetzt veröffentlicht in dem Sammelband „Auf der Spur des Ewigen“, von verschiedenen Seiten her bemühte.

Entwickelt wird das Thema in ständigem Hinblick auf „bedeutende Denker und ihre Gedanken“, ausdrücklich genannt wird die Religionsphilosophie Hegels und Schellings, dann Kierkegaard, Blondel, besonders Thomas von Aquin und Martin Heidegger. Im Gespräch mit diesen (und anderen; im Text verschiedentlich erwähnt: Pascal) Philosophen versucht Welte seinen „eigenen Gedanken zur Sache . . . zu entwickeln und zu klären“ (8). Vor allem die kritische Auseinandersetzung mit Hegel durchzieht das ganze Buch.

Der genaue Sinn der Frage nach den „philosophischen Voraussetzungen zum Verständnis des Christentums“ (11) wird im ersten Teil der Untersuchung: „Die hermeneutische Aufgabe der Theologie und die Philosophie“ geklärt. Zunächst zeigt Welte den heutigen „geschichtlichen Ort der Frage nach der Stellung der Philosophie innerhalb der Theologie“ (11). Der Aufschwung der idealistischen Philosophie, die das historische Vielerlei auf den Begriff zu bringen suchte und das positiv Gegebene des Christentums aufhob in der absoluten Philosophie des Geistes, sank bald in sich zusammen. Schon innerhalb des Idealismus, beim späten Schelling, wird die Un-

möglichkeit der Reduktion alles Positiven auf den negativen Begriff gesehen. Vor allem aber das Heraufkommen des historischen Bewußtseins in der zweiten Hälfte des letzten Jahrhunderts läßt es nicht mehr zu, Geschichte und geschichtliche Offenbarung wiederum zu vereinnahmen in ein absolutes System. Nach dem Historismus stellt sich im neuen Bewußtsein der Geschichtlichkeit des Menschen die Frage Hegels und Schellings neu: Wie ist Christentum als eines verstehbar, welche Organe des Denkens oder besser: welche Philosophie als Organ der Theologie (Schelling) ist der christlichen Offenbarung angemessen? Durch Phänomenologie sowie durch die Neuaufnahme ursprünglich philosophischen Denkens im Raum der Theologie bei Theologen der verschiedenen Bekenntnisse glaubt Welte den Anfang einer nicht bloß reaktiven, sondern konstruktiven Besinnung auf die Rolle der Philosophie in der Theologie vorbereitet. Es stellt sich heute die Aufgabe, „von der Theologie her und auf diese hin deren unvermeidliches philosophisches Element aus den Anfängen und Ursprüngen heraus so genau wie möglich“ (25) zu bestimmen, ohne das schlechthin vorgegebene Positivum des Glaubens in Philosophie aufzulösen, ohne einfach frühere Lösungsversuche, etwa des Mittelalters, zu restaurieren bzw. alte traditionelle Formeln positivistisch zu wiederholen.

Der nächste, für das Buch grundlegende Abschnitt (§ 2) erweist das Verstehen und damit die Philosophie als dem Glauben, der „anderen Seite des Evangeliums“, immanent. Damit Offenbarung allererst Offenbarung sein kann, muß ihr als eine ihrer Bedingungen der Raum eines verstehenden Hörens bereitet sein. Verstehendes Hören ist dabei nie nur die Einsicht in das Was einer Aussage, sondern wesentlich auch ein Sich-Einlassen auf den Anspruch einer Anrede. Gegenüber dem Etwas der Aussage und dessen Erkennen betont Welte dieses andere Element des „Sich-anrufen-lassens“ von dem „mich aus einem personalen Ursprung ansprechenden Wort“ (31) sehr stark, so daß öfters fast ausschließlich von diesem zweiten Moment im Verstehen die Rede ist. – Verstehen, auch Verstehen von Offenbarung, heißt nicht, passiv mit fremdem Inhalt angefüllt werden, sondern heißt „Mitvollzug aus eigenem Ursprung“. Welte erinnert hier an den Satz des Thomas von Aquin: „Intellectus nec per se nec per accidens passibilis est“. Der Mensch muß also, wenn Offenbarung geglaubt und gläubig verstanden werden soll, von sich her der Offenbarung ein Vermögen des Mitvollzugs entgegenbringen, eine „apriorische Vertrautheit und Gewachsenheit“ des „alles verstehenden Mitvollzugs“ (41). Dies Vermögen ist das Seinsverständnis, die „Helle des Seins“, in der alles mögliche Begegnende, auch und gerade das Wort der Offenbarung hell werden will und kann. Die Auslegung des Seinsverständnisses ist aber die spezifische Aufgabe der Philosophie. Somit gehört Philosophie notwendig in den ganzen Bereich der Theologie als der wissenschaftlichen Artikulation des Glaubensverständnisses: „Glaube“, sagt Welte mit Tillich, „schließt die ontologische Frage ein“ (48). – Den geschichtlichen Wandel des Seinsverständnisses deutet Welte als „Modifikation“ (53) des einen transzendentalen Horizonts, der seinerseits alle geschichtlichen Variationen des Verstehens übergreift.

Der zweite Teil des Buches: „Seinsverständnis als Heilsverständnis“ stellt eine Art philosophischer Lehre von Gott als dem Heil des Menschen dar. Aufbauend auf der Erkenntnis des Thomas von Aquin, daß das Seinsverständnis das Gottesverständnis impliziere, daß in jedem Bonum „confuse“ und „implicite“ Gott erstrebt werde, wird diese Gotteslehre entwickelt, nicht direkt auf der Linie des Verstehens, des Intelligere-Veritas, sondern des Velle-Bonitas: Was ist, ist von „Bedeutsamkeit“ bestimmt, läßt an sich selbst sehen, daß es mit ihm auf etwas ankommt, auf etwas hinauswill. Die Bedeutsamkeit alles Seienden spricht den Menschen als „Interessierten“ an, „der Bedeutsamkeit entspricht das Interesse, mit dem jeder als Ich da ist“ (73). Das Seinsverständnis ist also ein interessenehmendes, entsprechend dem, daß das Sein den Grundzug der Bedeutsamkeit in sich birgt. Alles faktisch Bedeutsame erfüllt jedoch nie das absolute Maß der Bedeutsamkeit, auf das hin das sinnsuchende, interessenehmende Dasein angelegt ist; es steht in Differenz zur Bedeutsamkeit schlechthin. Hier begegnet der Gedanke der Participatio, auf den Weltes Philosophieren immer wieder zurückkommt: Kein Seiendes ist die Bedeutsamkeit selbst, jedoch alles Seiende ist bedeutsam kraft dessen, „daß das Prinzip der Bedeutsamkeit sich teilgibt und sich im Sein des Seienden als dieses zum Vorschein bringt, in solchem sich-Teilgeben aber zugleich sich unabhängig hält von alledem“ (80).

Durch Analyse des auf Bedeutsamkeit angelegten Seinsverständnisses, d. h. des Vorverständnisses von Heil als Vorfrage nach dem Heil, versucht Welte, den Wesensgrund aller Bedeut-

samkeit näher zu bestimmen. Er wird als das „Allumfassende“ (88), das „Allvereinende“ (90), das „Unendliche, Unvergängliche und Unbedingte“ (94), als das „Überseiende“ (100) bestimmt. Welte wagt es schließlich, mit aller Vorsicht und Zurückhaltung innerhalb dieser philosophischen Fragestellung zu sprechen vom „Selbst- und Du- haften“ (104) des Prinzips der Bedeutsamkeit, ja sogar von der „freien Huld“ (107), von der gnadenhaften Ungeschuldetheit des Heils. Das Mißverständnis, als ermögliche eine apriorische Konstruktion der Offenbarung transzendental-philosophischer Art, die innerhalb der „Wesensordnung“, der „Idee“ des Heils bleibt, schon dessen Wirklichkeit, als könne der Begriff von sich aus in die Wirklichkeit übergehen, wird abgewehrt, indem das Heil gerade vom transzendentalen Horizont des Seinsverständnisses her als das absolute Geheimnis, das „Unausdenkbare und Unfaßbare“ (103) bestimmt wird, auf dessen „freie und unausdenkbare Gunst“ sich das menschliche Dasein als auf das höchste Maß von Bedeutsamkeit versteht. „Der Mensch braucht von seinem Wesen her ewiges und göttliches Heil, um sich selbst als heil verstehen und bejahen zu können. Aber es bleibt, vom menschlichen Seinsverständnis her gesehen, zunächst offen, ob dies Gebrauchte sich auch wirklich gewähre“ (117).

Der dritte („Die Heilsdifferenz der Wirklichkeit des menschlichen Daseins“) und vierte Teil („Das Heilsverständnis als Vorverständnis im Lichte der Heilsdifferenz“) übersetzen die „Frage nach entwerfener Wesensmöglichkeit des Heils“ auf das „Feld der menschlichen Wirklichkeit und ihrer Strukturen“ (119). (Welte macht hier auf eine gewisse Parallelität zur Unterscheidung von negativer und positiver Philosophie beim späten Schelling aufmerksam: 118 Anmerkung). Zur Idee möglichen Heils, entwickelt aus dem „Heilsentwurf“ des seinsverstehenden Daseins, steht das faktische Dasein in der Differenz, es ist faktisch nicht heil. Zwar bringen sich die endlichen partizipativen Gestalten von Bedeutsamkeit dem menschlichen Dasein unaufhörlich und vielfältig entgegen, jedoch ohne je das Wesensmaß des Prinzips von Bedeutsamkeit erfüllen zu können. Das Ewige hingegen schweigt, so daß das Dasein in einer „zweideutigen Bedenklichkeit“ (124) hinsichtlich der Wirklichkeit seines Heils gelassen wird.

In besonders ausgezeichneten Momenten des Daseins, in Schuld und Tod zeigt sich die Radikalität dieser Bedenklichkeit. Die phänomenologische Analyse dieser Grenzsituationen erweist den Tod als „die negative Spitze des Daseins als eines gegebenen und verhängten“ und die Schuld als „die negative Spitze des Daseins als eines sich vollziehenden und vollzogenen“ (125), den Tod jedoch nicht nur als Unheil, sondern als einen Ort der Nähe des Heiligen, und ähnlich die Schuld als einen „ausgezeichneten Horizont des Ewigen“. In der zweieinen Negativität von Schuld und Tod erscheint das Unbedingte im Dasein. – Angesichts des faktischen Unheils, der Zweideutigkeit und Unentschiedenheit der Heilsfrage kann das Dasein ausweichen in die Immanenz, in die „Fülle der Gestalten seiner endlichen Welt“ (177); es kann im Nihilismus den Wink des möglichen, wenn auch faktisch entzogenen Heils resignierend oder trotzig ausschlagen und verzweifeln. Es kann aber auch in Zuversicht und Bereitschaft trotz aller Ungesicherheit nach dem Heil Ausschau halten.

Von der Wirklichkeit des menschlichen Daseins, von der Heilsdifferenz her wird diese Ausschau in eine bestimmte Richtung gewiesen; in der Unheilssituation „liegen bestimmte Möglichkeiten, ein immer mögliches Heilsangebot zu verstehen“ (166). Die Erfahrung des Unheilseins in Schuld und Tod ist überhaupt nicht möglich, „wenn nicht ein Verständnis des möglichen und gesollten Heiles dem Dasein schon vorausleuchtet“ (167). Ausgehend von der „zweideutigen Bedenklichkeit und das Heilsverständnis in dieser Ebene der Wirklichkeit des unheilen Menschen als Vor-Frage auf wirkliches Heil interpretierend, gewinnt Welte Bestimmungen der konkreten Gestalt des Heils, die nahe an das Positivum der Heilsoffenbarung Gottes in Jesus Christus heranzuführen (4. Teil). Dies kann hier nicht mehr geschehen als notwendige Deduktion, als „Entwurf“ in der Wesensordnung, das „leitende Element“ ist vielmehr die Konvenienz, die auf ihr Maximum und Optimum hin tendierende Angemessenheit des Heils auf die Frage, die der Mensch faktisch ist: „Der Mensch versteht am besten, was ihm am meisten entspricht“ (189).

Die Leitidee der maximalen Konvenienz weist auf ein immanent erscheinendes Heil, auf die Erscheinung des Ewigen im „Zeichen“, wobei die Sprache als Zeugnis, als personaler Zuspruch im mitmenschlichen Horizont am ehesten das Zeichen, „gegenwärtige, d. h. daseins-immanente Kundgabe ungegenwärtigen, d. h. transzendenten Heils“ (191) sein kann. „Damit weist das Vorverständnis auf einen personalen Heilbringer hin, und es kommt vorverstehend den ent-

scheidenden Zügen der besonderen Form entgegen, in denen die christliche Botschaft positiv erscheint“ (228). Die absolute Konkretion des Heils, weit entfernt davon, das schlechthinige Paradox zu sein, erscheint als das am meisten Verständliche, weil am meisten Angemessene.

Das Buch ist geschrieben in der Welte eigenen behutsamen, fast meditativen Sprache und Gedankenführung, die die Sache selbst dem Leser Zug für Zug zu sehen gibt. Ausgehend vom Apriori des „transzendentalen Horizontes“ des Seinsverständnisses gelingt es Welte, erstaunlich nahe an eigentlich christliche-theologische Sachverhalte heranzukommen. Er weiß freilich, daß nur „einige philosophische Voraussetzungen“ des Christentums zur Sprache kommen, nicht alle, daß also dieses Buch auf seine Ergänzung wartet (26). Die Gemeinschaftlichkeit des Wir zum Beispiel, oder die Abfolge verschiedener Menschenwelten wird nur gestreift. Man möchte wünschen, der Verfasser ließe ein mit gleichem Können gearbeitetes Werk folgen, daß diese Voraussetzungen des Christentums im menschlichen Dasein zum Ausgangspunkt nähme. Der transzendentalphilosophische Ansatz könnte so ergänzt werden durch eine andere Betrachtungsweise, die die Geschichtlichkeit des Menschen, das wirkliche Neuwerdenkönnen des Apriori im Ereignis der je neuen Begegnung stärker in den Blick bekäme. Das Vorverständnis hätte dann noch weniger den Charakter des willenden Entwurfs und mehr den des gelassenen Wartens. In dieser Linie des Denkens könnten vielleicht nicht so sehr Einzelzüge inhaltlicher Art am Christentum verständlich gemacht werden, als vielmehr Grundzüge einer möglichen Begegnung mit so etwas wie Christentum überhaupt.

Rudolf Mosis (Freiburg)

Bernhard Casper, Klaus Hemmerle, Peter Hünermann: Besinnung auf das Heilige. Herder 1966. 152 Seiten.

Anläßlich des 60. Geburtstages des Freiburger Professors für Religionsphilosophie Bernhard Welte haben ihm drei seiner Schüler statt der bei solchen Gelegenheiten üblichen Festschrift diese Gemeinschaftsarbeit gewidmet. Sie wählten ein Thema, dem das Lehren Weltes vorzüglich gilt: Das Heilige. Die drei Beiträge: Klaus Hemmerle: Das Heilige und das Denken; Bernhard Casper: Seit ein Gespräch wir sind; Peter Hünermann: Die Geschichte und das Heilige, versuchen von verschiedenen Seiten her dem Heiligen innerhalb des philosophischen Denkens, nicht neben ihm oder gar gegen es, einen Ort einzuräumen, indem jeder auf seine Weise das Heilige als den Ursprung des Denkens auszuweisen sucht.

1. Den Band eröffnet der sehr genau gearbeitete Beitrag Hemmerles. Er entwickelt eine Art Logik jenes Denkens, das als Denken vor das Heilige als Heiliges zu gelangen vermag, indem er zeigt, wie in der dem Heiligen angemessenen Weise des Denkens in unüberholbarer Ursprünglichkeit lediglich jene Verhältnisse walten, die das Denken überhaupt bestimmen. Die Logik des Denkens vor dem Heiligen wird also entwickelt als phänomenologische Analyse des Denkens überhaupt. – H. beginnt mit einer Bestimmung der Philosophie als Phänomenologie, die manche Elemente der Heideggerschen Definition von Phänomenologie voraussetzt und einbezieht. Die Zweieinheit von Denken und Sache ist nichts anderes als dies: Die Sache von sich selbst her im Denken aufgehen lassen. Zu solcher „Identität“ des Denkens und seiner Sache von Gnaden der Sache gehört je nach Besonderheit der Sache eine besondere Weise der Betroffenheit, eben deswegen, weil das Denken als Aufgang der Sache diese nicht auf ein lediglich Gedachtes einschränken darf. Die Sache geht erst dann dem Denken auf, wenn sie nicht darin aufgeht, sein nur Gedachtes zu sein. Das Heilige denken heißt dann, es von sich her aufgehen lassen, nicht so, daß das Heilige nur als ein Denkobjekt gewußt ist, auch nicht so, daß es neben dem Denken im isolierten religiösen Vollzug etabliert wird, sondern so, daß das Denken des Heiligen nichts anderes ist als der Aufgang des Heiligen selbst.

Der nächste Abschnitt („Zugang des Heiligen“) versucht die Struktur einer möglichen Begegnung des Denkens mit dem Heiligen zu bestimmen. Die Stärke dieser Begegnung muß im Denken liegen, so jedoch, daß im Denken das Heilige dem Denken zuvorkommt. – Wenn das Denken „ist“ sagt, ortet es sein Gedachtes, faßt es. In solchem „ist“-Sagen ist es darauf aus, nichts heilig sein zu lassen, wenn anders dem Heiligen unfäßbare Souveränität eignet. Denken

kann also nur dann Aufgang des Heiligen sein, wenn es sich sein „ist“-Sagen vom Heiligen nehmen läßt, ohne aufzuhören, Denken zu sein. Die Weise des nicht mehr fassenwollenden Denkens, die nach dem Heiligen fragen kann, wird von H. bestimmt als Anrede. „Denken, das seine Frage als Anrede . . . fragt, vermag die Übersetzung vom Fassenden zum lassenden Denken, und dieses lassende Denken allein ist bereit für den Aufgang des Heiligen“ (21). Jedoch auch schon das fassende „ist“-Sagen gründet in einem nicht fassenden Gehorsam. Es will fassen, weil es im Vorhinein zuläßt, daß ist, was ist. Es muß also von Anfang an gewärtig sein, daß ihm etwas begegne, was nur „gehabt“ werden kann, wenn das Denken es nicht haben und fassen will. Heiliges, Unfaßbares hat also als Ursprung des Denkens seinen Platz im Denken. Zum Denken gehört es wesentlich, „sein eigenes Wollen als Freigabe, als Lassen dessen, was ist, zu verstehen“. Freigebendes Denken kann dort, wo die Sache von sich her eine ihm faßbare ist, auch fassen. „Fassen, das Fassen bleibt, vermag das Lassen nicht, Lassen umfaßt auch das Fassen“ (23). Das schlechthin grundlegende Apriori des Denkens ist nicht das fassende „ist“-sagen-Können, sondern die „Offenheit fürs Unversehene“ (24), für das qualitativ Einmalige von Ereignis und Person, ist also nicht Vorverständnis einer faßbaren Sache, sondern die Möglichkeit, im Innerwerden seiner eigenen unausdenklichen Herkunft und in der Begegnung mit dem Unfaßbaren neu werden zu können, sich selbst als je neues zu empfangen. Es wird „neues Denken“ nicht durch „Veränderungen im Bestand dessen, was ist“, nicht durch formelle Verschiebung der logischen Strukturen in sich“, sondern durch eine andere „Grundweise dessen, wie alles dem Denken und wie das Denken sich vorkommt . . . Sein: daß überhaupt etwas ist, und das darin entzogen Waltende und verborgen Bestimmende, dies ist anders geworden“ (49).

Solches Denken weiß sich „gezeitigt“, erkennt sein Gezeitigtsein und übernimmt verdankend und verhoffend sich selbst als gezeitigt. So vermag es vor den Aufgang des Heiligen zu gelangen, „dorthin, wo sein undenkliches Woher und Wohin im Denken offen und darum ihm als Denken heilig ist. Seine Zeitigung selbst ist der Aufgang des Heiligen“ (59).

Das Betroffensein vom Ereignis gewährt solchem „eucharistischen“ Denken, wie H. „in einer den Charakter des Verdankens bewußt anschärfenden Analogie“ (59) das neue Denken und sein Gezeitigtsein nennt, einen doppelten Weg. Den einen als Besinnung in den anders gewordenen Raum des Seins und seiner selbst hinein. Als besinnlichem Denken, das sich dahin gezeitigt weiß, daß es denke und sich übernehme für seinen jeweiligen Gang, geht ihm das Sein in seinem jeweiligen Geschick auf. Den anderen Weg von sich weg in einem nochmals gesteigerten Lassen: den Weg „in die das Denken und Sein loslassende reine Rückwendung, in den Vollzug der lautereren Aufgabe über sich hinaus, ins antwortende Meinen“ (68). Die „im Sein inständige Besinnung“ kehrt sich zur „reinen Auslieferung an das (das Denken) meinende Geheimnis“ (70).

Das Heilige ist darum auch nicht unter die traditionellen Transzendentalien einzureihen, sondern ist eher die Umkehrung eines solchen. Während die Transzendentalien dem Seienden zugewandt sind, weil sie aufgehen, indem Seiendes ist und das Denken sich vollzieht, während die „transzendentalen Wesenszüge des Seins . . . das Seiende im Sein verwahren“ (74), gilt vom Heiligen: Es ruft das Denken aus sich selbst, aus allem Seienden und dem Sein selbst weg, im Sein Gestalt gewinnend, aber dem Denken nur aufgehend, wenn es sich nicht in der Gestalt festmacht, sondern eingeht auf den Ruf zum Heil.

2. Anknüpfend an ein Hölderlinzitat versucht Casper die Sprache, das Gespräch als Ort der Erscheinung des Heiligen zu deuten.

Zunächst setzt sich C. ab gegen jenes Verständnis des alten Satzes, daß der Mensch das wort-habende Wesen sei, nach dem die Sprache nicht als Ort des Heiligen gesehen werden kann. Sprache ist nicht verstehbar von der transzendentalen Einheit des Selbstbewußtseins her, da Sprechen wesentlich auf ein Du angewiesen ist, das hört. Erst indem das Wort die Helle meines Verstehens für den anderen äußert, besteht es als Sprache. Menschliches Dasein, obwohl „vom Unendlichen gekennzeichnet“, ist nie absolut, sondern zutiefst des anderen bedürftig. Dieser andere ist nicht nur der eine Pol einer Wechselwirkung, in der ein zeitlos vorhandener Sachverhalt lediglich übermittelt wird. Wirkliches Sprechen ist nicht nur Information über bereits fertig Vorliegendes. Vielmehr spricht das Ich, vom Geheimnis des anderen, des Du beunruhigt, sich selbst aus und dem anderen, dem Du selbst zu. Sprechend setzt das Ich sich selbst in seiner Welt je neu dem Du selbst aus. Im Gespräch geschieht also je Neues, menschliche Sprache fängt je neu an, ist zeitigend, der Zeit bedürftig. – C. läßt sich hier leiten von der vor allem durch

Martin Buber und Ferdinand Ebner erarbeiteten Auffassung der Sprache, nach der Sprache und Dasein das dialogische Geschehen zwischen zwei Partnern, die geschehende Beziehung zwischen Ich und Du ist. –

Der zweite Abschnitt entwickelt im Anschluß an Buber und Franz Rosenzweig die zwei Grundweisen der Sprache: Sprache als Begegnung, gekennzeichnet als verdankendes, vertrauendes, hoffend der eigenen Zeitlichkeit sich anheimgebendes Sprechen: die Sprache, die das Grundwort Ich-Du spricht. Sodann das bloß feststellende, beziehungslos verfügenwollende Sprechen, das Aus-sagen, das als Abfall ins Nichtigte, als defizienter Modus des Daseins und der Sprache gesehen wird. Da der Abfall aus der geschehenen Beziehung des Ich-Du in die Beziehungslosigkeit des Ich-Es faktisch immer wieder sein muß, die Beziehung also nie rein gelebt werden kann, existiert der sprechende Mensch in einem notwendigen Zwiespalt, in der „Zweideutigkeit der Sprache“, Anzeige seiner Bedürftigkeit auf eine Erlösung, die ihn zum reinen Ich-Du, zum verdankenden und rein empfangenden Sprechen und Dasein freimacht. Das Ich steht in der Beziehung und diese ist nicht ohne mich; jedoch nicht ich mache die Beziehung, sondern sie selbst gibt sich. Dies Gewährende des Gesprächs wird von C. als „heilige Macht“ verstanden, die die Begegnung mit dem Du und in dieser die Wirklichkeit schenkt und so mich und dich als Gespräch sein läßt: Das Heilige ist das Gewährende des Gesprächs und darin das Heilende.

Das Heilige, das mich in der Beziehung sein läßt und so heilt, meint mich selbst, spricht sich mir zu. Aufgrund dieses Angesprochenenseins kann ich meinerseits das Heilige, den Heiligen nennen und ansprechen im Gebet. Im Gebet gebe ich mich frei an die heilige Macht, ich gebe mich frei in die eigene Zeitlichkeit, andenkend, daß das Heilige mich gezeitigt hat und hoffend, daß es mich in die Zukunft zeitigen werde. Rede zu dem Heiligen ist keine Aus-sage, „das Verhältnis zu dem Heiligen . . . hat nichts, was es fassen könnte, sondern lebt aus dem reinen Andenken und dem reinen Vertrauen“ (113). Indem das Heilige uns als Gespräch, das wir sind, gewährt, schafft es sich den Raum seines Aufgangs. Das Leben in der Beziehung ist Hingabe an das unverfügbare Heilige und zugleich an das Du des anderen. Auch wenn der andere die Beziehung verfälscht in ein Besitzen meiner, kann sich die hoffende Hingabe als Zeugnis der heilen Wirklichkeit bis in die Armut des Todes hinein durchhalten.

Von daher beleuchtet C. abschließend einige Grundgegebenheiten des christlichen Glaubens: In Jesus, von Gott eingesetzt in das Gespräch mit den Menschen, räumt der Vater den Menschen ein neues Seindürfen ein, das sich als brüderliche Liebe zeigt. Kirche als Volk, Kult und Sakrament erscheinen als Realisation des Gesprächs von Gnaden des Heiligen. –

Eine Frage zur Methode: Trotz des Wir der Hölderlinschen Hymne wird das Verhältnis, als das Wirklichkeit ist, als Verhältnis zwischen zweien angesetzt, und nachträglich in diesen Ansatz – etwas unvermittelt – das Wir eingetragen (118). Ob nicht die umgekehrte Folge das Ich-Du als das – wohl zentrale – Element eines weiter erfahrenen Raumes der Sprache erkennen ließe, innerhalb dessen auch das Aus-sagen als Nennen der Dinge, das „So-ist-es“ der Sprache nicht als notgedrungenen Abfall, sondern als ein wesentliches Element des Sprechens auch innerhalb des heilen Daseins aufgefaßt werden könnte?

3. Geschichte, in den ersten beiden Beiträgen als Zeitlichkeit sowohl des Denkens als auch des Gesprächs genannt, macht Hünemann ausdrücklich zum Thema.

Scheinbar unspezifisch, nicht auf der Besonderheit gerade des geschichtlich Seienden aufbauend, begründet H. die „Frage nach der Geschichte“ mit der allgemeinen Offenheit des Menschen für alles was ist. Der Mensch fragt nach der Geschichte, weil er dem Ganzen aus Verborgenen und Offenbarem verwandt ist; weil alles, insofern es überhaupt ist, von sich her den Menschen angeht und für ihn hell werden will. Wie H. jedoch darlegt, ist das Sein des Seienden und das Verstehen in sich selbst geschichtlich. Der zweieinige Vor-gang der Wahrheit, das Hervorgehen des Dunklen ins Lichte und die Mühe des Entbergens, Lesens ist ein Geschehen, ein Sich-Zeitigen. Durch Explikation der vier Schritte der historischen Methode (nach G. Droysen: Sammlung des Materials, Kritik und Interpretation, Darstellung) erläutert H. die Geschichtlichkeit des Seins und Verstehens näher.

Vergehend hat sich das Gewesene der Zukunft anheimgegeben, indem es Spuren hinterließ: das Material der Historie, Zeugnis, in dem das Gewesene selbst da ist und sich zeigt. Historisches Material ist nicht ein Teilbereich innerhalb der zeitgenössischen Welt, sondern: „Das Ganze der heutigen Welt ist das Zeugnis der ganzen Vergangenheit“ (S. 129). Das gegenwärtige Sei-

ende bezeugt sich selbst und zugleich das Gewesene als seine Herkunft. – Kritik und Interpretation enthüllen, was das Material birgt. Indem Kritik und Interpretation das Zeugnis in den Kontext der vergangenen Welt einpassen, kann es in seiner inneren Möglichkeit, d. h. wesentlich verstanden werden; im Übersetzen aus der vertrauten Welt in die Welt und den Bereich der erfragten Sache wird die erfragte Sache verstanden und die fremde Welt erfahren. – Zwei Modellvorstellungen dieser Erfassung lehnt H. ab: Die Historie kann nicht zwei Welten, die gegenwärtige und die vergangene, als zwei aufeinanderfolgende Sachen von einem Standpunkt außerhalb beider verstehen wollen. Nur innerhalb eines Weltverständnisses gibt sich eine Sache zu verstehen; das Verstehen einer Sache wird durch Weltverständnis fundiert. Das zweite Modell setzt ein grundsätzlich Eines, ein unveränderliches Prinzip an, das sich variiert oder entwickelt. Der Historiker wäre, wenn er im Herzen seiner eigenen Welt wäre, eben dadurch auch im Herzen der vergangenen und aller Welten. Er könnte von der Basis des einen Prinzips aus alles einzelne der fremden und der vertrauten Welt zumal verstehen: Geschichte würde System. Auch dieses Modell versagt, denn offensichtlich haben Kritik und Interpretation die Verstehen gewährende Einheit der fremden Welt nicht, da sie diese ja gerade suchen. – Wie ereignet sich nun wirklich geschichtliches Verstehen? Wenn im Übersetzen aus dem gewährten Seinsverständnis in das entzogene, aus der gegenwärtigen Welt in die vergangene methodisch nicht erzwingbar Wahrheit geschieht, verschmelzen beide zu einer neuen Einheit. In der Begegnung mit dem Vergangenen wird nicht nur das bisher Unvertraute vertraut und damit neu, sondern auch das bisher Selbstverständliche wird in Distanz gerückt und erscheint in einem neuen Licht. Das Suchen der vergangenen Welt wird in Gang gebracht durch die Zukunft, durch die Hoffnung auf eine neue Welt, die die Begegnung mit der vergangenen verheißt. Im Übersetzen aus der gegenwärtigen in die vergangene Welt wird nicht das eine Seinsverständnis in das andere integriert, so daß schließlich die gegenwärtige Welt von der vergangenen oder die vergangene von der gegenwärtigen vereinnahmt würde, sondern Verstehen des Vergangenen geschieht als „tastender Vorlauf in eine neue Welt“ (S. 135). – In der Darstellung, dem letzten Schritt der historischen Methode, kommt das neue Seinsverständnis ins Wort und nimmt geschichtsmächtige Gestalt an. –

Da jedoch jede neue Welt ihrerseits vergangen sein wird, löst keine neue Welt innerhalb der Geschichte die Verheißung der Geschichte je ein. Geschichte bleibt in sich zwiespältig, „strittig“; sie stellt eine Frage dar, die nach sich selbst im ganzen, nach dem Sinn ihrer fragt, ohne in sich selbst eine Antwort finden zu können: „Die Geschichte ist ausweglose Frage“ (S. 139). – Jedoch „gibt es“ Geschichte. Geschichte wird nicht sich selbst und ihrer Fraglichkeit ausgeliefert, sondern bleibt sich vorbehalten „als geschenkte Gabe und Huld“. Die Erfahrung dieses „Es gibt“, die Erfahrung, daß sein darf, was ist, entnimmt den Menschen der verzweifelten Jagd nach Sinn und befreit ihn im „Ereignis“ der Geschichte zur dankenden Anerkennung des Geschenks, „daß es gibt, was es gibt“. Im Ereignis der Geschichte, die „es gibt“, wird Geschichte, obwohl in sich strittig, erfahren als Mal und Pfand der Hoffnung. Das erstaunenlassende, unausdenkliche, schlechthin positive „Es gibt“ nennt H. das Heilige.

Das Heilige, aus dem Geschichte im Ganzen ist, kann sich in Begebenheiten innerhalb der Geschichte bezeugen. Die „Heimkehr ins weislose Ereignis des Seins und der Zeit“ (141) erscheint in einer Gestalt, in Zeugen und deren Zeugnis. Es mag sein, daß dem Zeugnis widersprochen wird, im Namen der Zukunft: entweder aus einer das Strittige leugnenden utopischen Hoffnung auf eine innergeschichtlich letzte, alle Verheißung erfüllende Welt, oder im Namen der Verzweiflung an aller Erfüllung. Der Widerspruch der sich dem Ereignis verschließenden Welt mag dem Zeugen den Tod bringen: Gerade im Tod bezeugt der Zeuge, sich restlos freigebend, das Ereignis, in dessen Geschick er und seine Widersacher zugleich gehören. Wenn dagegen Menschen das Zeugnis hören und sich ihnen im Hören das Ereignis erweist, entsteht Gemeinde. In der Feier erinnert sich die Gemeinde der bezeugten Begebenheit, in der das Ereignis erfahren wurde, und verdankt sich und alles was ist, dem Heiligen, Seinlassenden.

Im letzten Abschnitt entwirft H. eine kleine Typologie möglicher Grundgestalten des Heiligen und der feiernden Gemeinde. Wenn der Umkreis der Welt, die im Ereignis des seinlassenden Heiligen empfangen wird, klein ist, bleibt Raum für andere, nachbarliche Gestalten der gleichen Erfahrung: Gemeinden erzählen heilige Geschichten (die antiken Götter). Demgegenüber steht jene Gemeinde, die im Gang durch verschiedene geschichtliche Welten in der Er-

weckung und Sendung immer neuer Zeugen sich im Ereignis einbehalten weiß. Die Heilsgeschichte solcher Gemeinde, obwohl auf Weltgeschichte im Ganzen bezogen, bleibt ausgesondert und distanziert (das Israel des Alten Testaments). Ein letzter Typus entsteht, wo das Heilige erfahren wird als Fülle der Zeiten, in einer Gestalt, die alle Äonen und Zeiträume meint und einholt. Solche Gemeinde (Kirche) ist heilig nicht als abgesonderte, sondern als Stätte der Erscheinung der Fülle der Zeit für alle Welt. –

So skizzenhaft manches bleibt: Es wird zur Zeit kaum ein philosophisches Werk geben, das in ausdrücklichem Bezug auf das Christliche die Aufgabe, das ans Licht drängende neue Denken zu sich selbst kommen zu lassen, so entschieden aufnimmt wie dieses. Der transzendental-philosophische Ausgangspunkt des Subjekts wird überwunden in ein Denken, das wahrhaft geschichtlich heißen kann. Einem solchen Denken unterläuft es nicht, das Christliche einfach in Philosophie zu integrieren, es vermag das Christliche als es selbst zu denken. Man wird sagen können, daß sich hier ein Denken anzeigt, das die Sache des christlichen Glaubens für eine neue Zeit verständlich zu machen vermag, das wirklich als Organon der Theologie dienen kann. –

Die Einheit des Buches ist gewahrt nicht durch eine äußere Organisation verschiedener Stücke, sondern in jedem der drei Beiträge kommt von einer anderen Seite her dasselbe zur Sprache. Daß diese Sprache bisweilen etwas exklusiv und eigenwillig klingt, mag überwiegend bedingt sein durch die Schwierigkeit der Sache.

Rudolf Mosis (Freiburg)

Friedrich Mordstein: Menschenbild und Gesellschaftsidee. Zur Krisis der politischen Ethik im 19. Jahrhundert. Verlag Koblhammer, Stuttgart 1966.

Mordstein ist bemüht um unser Lebensproblem erster Ordnung, eine normative politische Ethik, die in den letzten 150 Jahren in eine so schwere Krisis geraten ist. Er geht zu ihrer Diagnose den Weg, den Zusammenhang von Menschenbild und Gesellschaftsidee aufzudecken. Das greift tiefer als die direkte Ideologiekritik. Es ist ja zuerst die *Perversion* des *Menschenbildes* seit dem kopernikanischen Weltbild aufzudecken, was in zwei Kapiteln geschieht, in denen das gebrochene und maßlose Selbstverständnis des neuzeitlichen Menschen aus seinem reduzierten und doch überschwänglichen Wissensbegriff abgeleitet wird. In einer sehr eingehenden Zusammenschau der neueren anthropologischen Forschungen wird die neugewonnene Basis der Geistnatur des Menschen hergestellt, die eine Erneuerung der klassischen politischen Ethik und Gesellschaftsidee ermöglicht.

Erst nach dieser Sicherung des eigenen kritischen Standpunktes werden vier exemplarische Vertreter je für den Scientismus und Ökonomismus, Rassismus und Ästhetizismus nach ihrem verkürzten Menschenbild und Gesellschaftsbild charakterisiert. Mit Recht ist *Saint-Simon* und damit dem Scientismus, Positivismus, Soziologismus der Enzyklopädisten die immer noch führende Stellung in der auf der Wissenschaftsgläubigkeit beruhenden Welt-, Menschen- und Gesellschaftsanschauung der westlichen Welt zugewiesen. Der Beitrag Mordsteins zu dem so vielfach umstrittenen Karl-Marx-Bild ist deswegen besonders beachtlich, weil er die Genesis der philosophischen Position von Marx aus dem Hegelianismus sorgfältig nachzeichnet, den Zusammenhang von Leistungswissen und Selbstentfremdung des Menschen an den Automatismus seiner Werkwelt aufzeigt, den Sinn des historischen Materialismus und darnach erst den Kern des metaphysischen. Für H. von Treitschke ist mit vielen erschreckenden Belegstellen der Zusammenhang zwischen dem auf seinen Machtwillen reduzierten Menschen und der Ideologie des nationalistischen Machtstaates aufgezeigt. Daß auch Friedrich Nietzsche vom voluntaristischen Menschenbild aus den Machtwillen im Weltwillen feiert, allerdings im Gegensatz zum Demokratismus und Sozialismus als säkularisiertem Christentum den Zukunftsstaat der Züchtung des Übermenschen, ist von seiner klassizistischen Kulturkritik aus zu verstehen. Die Tragik seiner Nachwirkung ist, daß er seinen Ästhetismus, das typische Bildungswissen, das Idol seiner Zeit, die Selbsterlösung durch die Kunst nicht mehr voll durchgestalten konnte.

Rückschau und Ausblick als Schluß des Werks zeigen, wie diese säkularisierten Eschatologien notwendig zu Totalstaaten und ihren Kämpfen führten, inwiefern das reduzierte Bild eines

neuen, eine bessere Welt gebärenden Menschen, eine neue Erde als Menschenwerk und der Mensch-Gott eine totale Absage an die personale Würde sind, daß nur der Mensch im Gottbezug frei ist und die wahre Lebensordnung sehen kann.

Alois Dempf (München)

August Vetter: „Personale Anthropologie“, 1966; „Mitte der Zeit“, 1962; „Frömmigkeit als Leidenschaft“, 1963; sämtliche Werke bei Karl Alber, Freiburg-München.

Es ist höchst dankenswert, daß Vetter nun sein ganzes, offenes System – er ist wirklich ein Systematiker ersten Stils – nach seinen Hauptwerken auch den Weg zu seinem System der Strukturpsychologie wieder vorlegt, auch sein Nietzsche sollte wieder erscheinen! Seine Charakteristiken Nietzsches und Kierkegaards waren die Vorbereitung seiner Strukturpsychologie, deren Methode er nun im Ergänzungswerk zu „Natur und Person“, der Grundlegung seines Menschenbildes, in der personalen Anthropologie darlegt. Die Methode ist im Gegensatz zu Freuds Tiefenpsychologie und Klages' Ausdruckspsychologie *Symboldeutung* der menschlichen Gestalt und ihrer metaphysischen Struktur. Seine Symbolik kann erst gewürdigt werden, wenn seine Dialektik der Vermögen der drei Grundbestandteile der Menschennatur erörtert ist, des Lebensgrunds, der Bindungsmittel und des Geistbereichs. Seit Aristoteles sind sie als vegetative, sensitive und geistige Seele erfaßt; Kant analysiert sie als allgemeingültige äußere sinnliche, innersinnliche und geistige Organisation, aber nur erkenntnistheoretisch. Vetter aber bindet die aktiven Werkzeuge und passiven Merkmale, Streben und Affekte, Wille und Vernunft durch ihre jeweilige Mitte, Gemüt, Imagination, Liebe, Gewissen und Transzendenz. Der Springpunkt der Dialektik aber ist, daß das eigentliche Geheimnis des Menschenlebens, die Wechselwirkung des Lebensgrunds, der Bindungsmittel und des Geistbereichs doch eigentlich zum erstenmal lebensphilosophisch durchschaut wird.

Vetter kann die Architektonik des personalen Gefüges sogar grafisch darstellen, aber sein Hauptverdienst ist, daß er von der Gefühlsmitte aus, aus Gemüt und Gewissen die Kurzichtigkeit der anderen Menschendeutungen aus der Dominanz bestimmter Perspektiven erklären kann. Seine personale Anthropologie ist überreich an kritischen Charakteristiken von einzelnen Philosophen, vor allem aber offenbart sie nun die Grundlage von Veters völlig eigenständiger Deutung der Geistesgeschichte seit Mythos und Magie, in der Frühgeschichte und in den drei Epochen der abendländischen Philosophie.

Seine *Geschichtstheologie*, „Mitte der Zeit“ hat schon 1932 kühn dem drohenden Unheil eines unseligen Mythos wehren wollen, ist aber weit darüberhinaus die kategorische Forderung, die eigene Persönlichkeitsentwicklung zur sittlich-religiösen Geistigkeit entsprechend der verstandenen Heilsgeschichte zu vollenden. Das Christusereignis ist die Mitte der Weltgeschichte. Der Gekreuzigte ist das Jünglingserlebnis der Menschheit, weil der natürliche Mensch im Erlöser stirbt, die Umwertung der Geschlechtlichkeit in die christliche Liebe erfolgen soll. Der Glaube ist die lebendige Einheit von Wissen und Wollen und hat das Dogma als absolute Wirklichkeit zu erfassen. Das ist eine grundsätzliche Kritik der neuzeitlichen Dogmengeschichte, die durch die Zeitsignatur der Willens- und Gewissensübersteigerung, des Tuns über dem Sein mißleitet ist und das richtige Verhältnis der Lebensmächte, Kirche und Staat, Gottesreich und Weltreich verfehlt. Vetter vertieft die idealistische Unterscheidung des petrinischen, paulinischen und johanneischen Christentums. Die östliche, mütterliche, johanneische Volkskirche sichert nicht das geistige Führeramt, die paulinische Westkirche hat sich wegen der Bestätigung der Gnadenwahl durch Arbeit dem Umschlag der Frömmigkeit in Wirtschaftlichkeit ausgeliefert, nur der vom petrinischen Christentum festgehaltene Seinsprimat kann vor dem Grauen der Sinnlosigkeit des Lebens bewahren.

Die schon erwähnte Bewertung der Neuzeit verrät, daß Vetter ein Meister der *Kritik der historischen Vernunft*, der Wissenssoziologie ist. Die Dominanz des Schauens und Denkens führte in der *Antike* zur Lehre von der Ewigkeit der Welt und zur Vermenschlichung des Gottesbildes, zur Metaphysik der Geistnatur und Leibnatur. Die Vorherrschaft des Willens in der *Neuzeit* führte zur Selbstherrlichkeit des Pflichtbewußtseins, zur Diesseitsethik und souveränen

Politik. Nur von der christlichen Herzmitte der Hingabe und Liebe aus, von der Bindung des Glaubens an das Dogma aus können auch Methaphysik und Ethik ihre Berechtigung erhalten.

Vetter ist seit Hegel wieder der erste, der als Symboliker eine *Theorie der Künste* aus der Struktur des Menschen zu begründen vermag, der Metaphysik die Plastik, der Ethik die Musik zuordnen und die Epochen der Kunstgeschichte charakterisieren kann. Der Vorrang des Fernsinn's Auge führt in der Antike zum allzumenschlichen Gottesbild und macht die Plastik zur führenden Kunst. Der erschaute Reichtum der übersinnlichen Welt führt im Mittelalter zur Vergeistigung der Gestalt in der Malerei, seit der Reformation vermag nur die Musik noch das tiefere Gotteserlebnis auszusprechen. Die Neuzeit erst trifft das individuelle Porträt und die Landschaft und verweltlicht die Dichtung zum Roman.

Vetters *Kierkegaard* zeigt mit dem Lebensbild des Einsamen und Einzigem vor Gott zugleich den Psychotherapeuten Vetter. Die Übereinstimmung von Leben und Werk sind aus dem Kampf mit der Vernunft, der Einseitigkeit der Leidenschaft und dem unendlichen Streben nach Wahrfähigkeit erklärt, zugleich damit aber auch, wie Kierkegaard zu seiner verpflichtenden Entwicklungstheorie der drei Lebensstufen, des schöngeistigen, des pflichtbewußten und des unbedingt religiösen Zustands kam. Der eigene Reichtum des Lebensphilosophen Vetters gestattet ihm, die Größe der Individualpsychologie Kierkegaards nach ihrer epochemachenden Neuheit zu würdigen, freilich auch immer wieder ihre charakterbedingten Verschrobenheiten aufzuzeigen. Wieder geht es Vetter darum, die so sehr persönlich bestimmte Christlichkeit des „Auserwählten“ zu deuten und seine christliche Existenzphilosophie gegen ihren Mißbrauch durch andere Existenzialismen abzusichern.

Alois Dempf (München)

Eric Voegelin: *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik*. Verlag R. Piper, München, 1966.

Diese Sammlung von Aufsätzen zur Grundlegung der Philosophie der Politik ergänzt sehr bedeutsam, was V. mit seinem Werk „Neue Wissenschaft von der Politik“ und vor allem mit seinem bisherigen Hauptwerk „Order and History“, seiner Philosophie der Politikgeschichte geboten hat. Der innere Zusammenhang seines Denkens, seine Wissenssoziologie wird dargelegt und begründet durch das, was V. Theorie des Bewußtseins nennt. Das ist viel mehr als das „harmlose Unternehmen“ einer Erkenntnislehre, weil diese Bewußtseinslehre eine Reihe von Aspekten der Wirklichkeit und Gesellschaft offenlegt, aus denen eine normative Theorie der Politik, einer aus dem Geist begründeten Gesellschaftsordnung erwächst.

Der Titel *Anamnesis* deckt nur geistreich, wie man in der heutigen Welt als Kind und junger Mensch Welt, Gesellschaft und Überwelt erlebt. Die *Sprache* gliedert uns in unsere Welt ein. Das ist die sehr konkrete Ausweitung der platonischen Ideenerinnerung.

Was Wesenserkenntnis ist, wird durch eine Untersuchung des aristotelischen Physisbegriffs gezeigt, wichtig für alle Naturrechtslehren. Aber auch noch bei Aristoteles ist die platonische Physis-Idee, die Natur als *Seinsgrund* zu finden.

V. redete immer schon vom „Stehen unter Gott“ als heilsgeschichtlichem Selbsterlebens, ja als dem Beginn der israelischen Geschichtsanschauung, der ersten wahrhaften Geschichte nach den mythischen Analogien von Kosmos- und Reichsgeschehen, der ewigen Wiederkehr des Gleichen in den alten Hochkulturen. Daß auch für uns die Erfassung des Ewigen über der Zeit, ewiger Seinsgründe letztlich die Grundlage einer ideenbestimmten Gesellschaftsordnung sein muß, das führen die abschließenden Traktate der Bewußtseinstheorie aus.

Das Sammelwerk enthält auch den schon in diesem Jahrbuch erschienenen Aufsatz „*Historigenesis*“. V. bezeichnet damit seine große Entdeckung der *Protologie*, des Gegensatzes der Echatalogie, der babylonischen und ägyptischen Zahlenspekulationen über den Anfang der Welt und der Reiche, von der die israelische und christliche Weltzeit- und Zeitalterlehre abzuheben ist. Der Versuch, wissenssoziologisch den Zeitpunkt der Entstehung der Protologien aus einer bestimmten Gesellschaftskrisis zu bestimmen, zeigt sie erst als Gegenstücke der Echatalogien, die ja auch Versuche sind, heilsgeschichtlich in einer bestimmten Zeitnot die gottbestimmte Ord-

nung, jetzt die der Zukunft zu erschließen. Sie können freilich zu Dogmatomachien führen, wie die säkularistischen Eschatologien, die Utopien zu Weltkriegen. Diese für die Philosophie der Politikgeschichte unentbehrlichen Einsichten werden im Sammelwerk durch eine Erörterung über den wissenssoziologischen Ort der Entstehung der *Geschichtsschreibung* ergänzt. Sie erfolgt im Schnittpunkt einer bedrohten Gesellschaft mit einem ökumenischen Reich, in Griechenland wie in China. Zwei Aufsätze analysieren das ökumenische *Herrschaftsbewußtsein* als Stellvertretung Gottes.

So zeichnet sich in diesem Werk der Grundriß einer systematischen und historiologischen Philosophie der Politik ab, der hoffentlich durch den Abschluß von „Order and History“ im 4. Band vollendet werden wird.

Alois Dempf (München)

Xavier Zubiri: *Vom Wesen*. Hueber, München, 1966.

Ein Werk vom Wesen ist in der Zeit der totgesagten Metaphysik und des durch Existenzialismen ersetzten Personseins ein Ereignis, zumal, da sich Zubiri schon durch ein Werk, das religio durch religatio ergänzt, den bewußten Gottesbezug durch die reale Gottverbundenheit, in die erste Reihe der spanischen Philosophen gestellt hat. Zwar wird jetzt auch wieder die Frage nach dem Sein und Seinsgrund gestellt, aber die Antworten befriedigen nicht recht. Schließlich müssen wir, nachdem seit dem Nominalismus jahrhundertlang die Wesensrealität gelehrt wurde, umgekehrt, statt wie Aristoteles von den Seinsgründen zum Wesen, vom erneuerten Wesensverständnis zum Seinsgrund kommen.

Zubiri zeigt zunächst, daß die anderen großen Wesensdenker, sogar Hegel und Aristoteles, doch die letzte Wirklichkeit des Wesens nicht genau getroffen haben, weil sie vom Begriff, der Definition ausgingen, statt von dem eigenständigen Sein und der Seinsweise des Wesens selber. Zubiri hat sich, um das Wesen als Strukturmoment des Realen zeigen zu können, eigene Begriffe seiner lang erprobten Wesensanalyse schaffen müssen. Was kann verwesentlicht werden und was ist verwesentlicht, was ist die Struktureinheit des Wesens?

Ausführlich werden die wesentlichen Eigenschaften erörtert. Sie stehen alle in gegenseitigem Bezug, sie sind Konstitution und insofern unveränderlich. Aber für uns sind, anders als für Aristoteles, die Wesen nicht mehr ewig, die Wesenslehre hat heute die dringliche Aufgabe, die Entstehung neuer Wesen, nicht nur der arthaften aus der Zeugung, auch neuartiger zu verdeutlichen. Zubiri gibt höchst beachtliche Ausblicke auf die Schichtenordnung der Wesen, der leblosen, belebten und des menschlichen. Das Wesen ist fundierendes Moment der Substantivität, der immer individuellen und konkreten Seinsganzheit.

Die Einheit des Wesens in sich ist die entscheidende Frage; der formale Grundzug der wesentlichen Einheit ermöglicht erst, daß es als Logos erfaßt werden kann, die Seinswahrheit selber und ihre Talität, ihr So-sein hic et nunc als einzelnes.

Zuletzt erst kann das Verhältnis des Wesens zur *Realität* untersucht werden. Wir können leicht Wirklichkeit und Wirksamkeit, actus primus und actus secundus unterscheiden; es kommt darauf an, von der Wirkordnung zur Seinsordnung selber vorzudringen. Auch noch das scholastische esse existentiae et esse essentiae ist im Selbst-sein-selber zu verbinden. Der idealistischen Transzendentalität ist als Objektivation, als aprioristischer Vergegenständlichung das Ding an sich unzugänglich, das ontologisch-transzendent verstandene Seiende, das alle Bestimmtheiten überschreitende und begründende, kann als wesentlich an sich, ex se, als ersterfahrenes einsein auch als wahr- und gutsein erfaßt werden.

Mit diesem höchst scharfsinnigen, präzisen, streng argumentierenden, metaphysischen Traktat werden sich vor allem die anderen Wesenslehrer, scholastische und hegelianische, auseinandersetzen müssen und durch ihn eine gründliche Klärung des Überlieferungsbestandes erfahren. Die Verächter der Metaphysik aber könnten lernen, daß sie eine besonders strenge und kritische Wissenschaft ist.

Alois Dempf (München)

Heinrich Rombach: *Substanz System Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft. Bd. I, Freiburg 1965, 525 Seiten; Bd. II, Freiburg 1966, 527 Seiten.*

Die Wissenschaft befindet sich in einer Krise, in der die Existenz des Menschen in Frage gestellt ist. Diese Krise hat ihre Ursachen sowohl in den denkgeschichtlichen Voraussetzungen als auch in den konkreten weltverändernden Folgen der Wissenschaft.

Die Rückfrage auf die denkgeschichtlichen Voraussetzungen ist um der Zukunft der Wissenschaft und des Menschen willen zwingend geworden. Die Wissenschaft versteht sich als „Objektivität und Positivität im elementarsten Sinne“. Um dieses Selbstverständnisses willen hat sie sich von aller Philosophie emanzipiert und distanziert, d. h. von aller „Deutungsgebundenheit des Menschen“. Aber man kann Objektivität, Positivität und Sachlichkeit nicht gegen Deutung ausspielen. Ist die „Selbstgegebenheit des Seienden nicht selbst wieder eine Deutung des Seins des Seienden im ganzen?“ (I, 33) „Sachlichkeit ist selbst eine Deutung.“ (I, 34) Jede Wissenschaft erhebt sich notwendigerweise „auf dem Boden einer bestimmten Auslegung von Wirklichkeit“. Nur wenn dieser Zusammenhang deutlich wird, kann Wissenschaft als humanes Phänomen erfaßt werden, und das heißt zugleich: als geschichtliches Phänomen. „Geschichtlich lebt der Mensch, wenn er die Welt als eine gedeutete versteht . . . Deutung steht nicht allein für sich, unbezüglich und herausgenommen aus allen Naturverhältnissen, sie ist vielmehr so auf die Dinge bezogen, daß sie sich im Durchleben der natürlichen Umstände und Bedingungen bewähren und bewahrheiten muß.“ (I, 38) Wissenschaft – objektiv und positiv verstanden – „prä-tendiert, alle geschichtlichen Welten zu übersteigen und diese noch insgesamt zu ihrem Gegenstand zu machen. Wissenschaft ist das Ende der Geschichte.“ (I, 39) „Nicht die Übermächtigung der Natur ist der wahre Stolz des neuzeitlichen Menschen, sondern die Übermächtigung der Geschichte.“ (I, 40) Darin liegt eigentlich das Problem des Humanismus in der gegenwärtigen Wissenschaft. „Der Ausgangspunkt des Buches war ein Fächer von Fragen, der gleichwohl eine als die simple Hauptfrage erkennen ließ: Worin liegt der mögliche Humanismus der Wissenschaft . . .?“ (II, 520) Ein neuer Denkstil der philosophischen Reflexion zeigt sich an: Philosophieren ist Denken aus der Verantwortung für den geschichtlichen Menschen. (Vgl. etwa auch: Bruno Liebrucks, *Sprache und Bewußtsein*.) Eine solche Verantwortung aber ist immer auf Zukunft gerichtet und gewinnt von dort ihre Normen. Es geht solchem Denken weder um reine Theorie noch um historische Vergangenheit.

Dennoch fragt Rombach (wie Liebrucks) zurück; aber nicht um „historischer“ Fakten willen, sondern um sich der *Geschichtlichkeit* von Philosophie und Wissenschaft zu vergewissern; nicht also einer aktenkundig zu machenden Faktizität, sondern eines lebendigen Vorgangs, der unser Heute und Morgen betrifft. Rombachs Frage entzündet sich an einem scheinbaren Sonderproblem. Es hatte sich in ihm der Gedanke festgesetzt, „die *Phänomenologie* sei die Hoffnung der modernen Philosophie. Vor allem schien sich zu zeigen, daß die Phänomenologie eine sinnvolle und fruchtbare Verbindung zwischen Einzelwissenschaften und Philosophie herstellen könne. Der Satz Heideggers ‚Ontologie ist nur als Phänomenologie möglich‘ wurde gleichsam zum Leitsatz, vor allem im Hinblick darauf, daß die Ontologie mehrdimensional ist. Das Wissen um die Mehrdimensionalität der Ontologie ist die unabdingbare Voraussetzung gegenwärtigen Philosophierens.“ (II, 476) Von diesem Gedanken aus setzt erst die Rück-Frage ein nach der Herkunft dieser mehrdimensionalen Ontologie, die die Grundlage der eigentümlichen Struktur unserer heutigen Wissenschaft ist.

Bis zum ausgehenden Mittelalter war „Substanz“ unangefochten das Grundwort der Ontologie. Heute beherrscht der Funktionalismus „das Denken vornehmlich durch die Idee der *Struktur*“. (I, 15) Der Prozeß der Denkbewegung von der Substanz zur Struktur ist „bisher noch nicht dargestellt worden“. (I, 11) Man kann ihn nicht anders verstehen, als daß man sich selber in ihn hineinbegibt und sich von seiner eigenen Gesetzlichkeit leiten läßt. Dies ist eine Erfahrung des Autors (II, 476–502), die er darum auch dem Leser zumuten muß.

Das mittelalterliche Weltbild hat den „Charakter der Geschlossenheit und Vollendung an sich. Dieser Charakter muß gebrochen werden, wenn es in irgendeinem Sinne weitergehen soll“. (I, 78) „Das Mittelalter hat eine geklärte Welt. Sein Wissen ist ein durchgeführter Bau. Dieser *steht*. Nicht nur die Grundlagen bleiben, Er hat in allen Einzelheiten sein Bleiben und seinen

Bestand.“ (I, 77) Diese Welt wird sowohl dem christlichen Glauben als auch dem Denken zum Problem. In der überlieferten Substanz-Ontologie schrumpft Gott „gewissermaßen zu einem Punkt zusammen“. Er wird zum „Knecht der Welt“. (I, 81) Dagegen wendet sich der Nominalismus: „Gott schafft, was er will und wie er will.“ (I, 81) Die Wende ist radikal, die Abkehr von der alten Metaphysik irreversibel. Mit dieser Wende verliert der Geist „seine ursprüngliche Rolle. Er ist . . . nicht selber ein Sein“, sondern er „wird vielmehr auf bloße Intentionalität festgelegt“. (I, 88) Was der Geist zu erkennen vermag, ist „eine Produktion der erkennenden Seele“. Die *Erscheinung* wird zum Gegenstand der Erkenntnis. (I, 90)

Die Besinnung auf das Methodenproblem wird damit unumgänglich und bestimmt von nun an alles Philosophieren bis heute. Der Mensch ist fortan „in bezug auf sich selbst ganz auf seine Akte angewiesen und kann sich nur so weit über sich vergewissern, als seine Selbsterfahrung reicht“. (I, 111) Das erste Ergebnis dieses „Bruches“ ist eine Destruktion. „Geistiges und Natürliches unterscheiden sich so grundsätzlich, daß ihre Beziehung zueinander unverständlich wird.“ (I, 120) Der Bereich des Natürlichen erscheint unter dem Aspekt des Mechanismus. Eine neue Physik zeichnet sich ab. Nicht daß neue Objekte gefunden werden, vielmehr werden die Objekte neu gesehen: nicht mehr als in sich stehende Seiende. Es gibt nur noch „*ein einziges Ding*“. Die Welt ist nicht Komplexion oder Konglomerat, sondern innere Artikulation einer einzigen Sache“. (I, 141) Geist und Wissen stehen dieser einen Sache gegenüber. „Wissenschaft ist jetzt . . . der Rückgang des Erkennens in die Einsicht und Einzigkeit seiner selbst. Wissen ist: *Kenntnis in der Einheitsform* . . . Das heißt: *Wissenschaft ist System. System ist die neue Dimension des Wissens* . . . System ist die merkwürdige Verfassung des Gedankens, nach der dieser in seiner wesenhaften Einheit sich nur in der Fülle und unendlichen Vielfalt seiner Momente zeigen kann.“ (I, 142) Methode ist der Wesenscharakter dieses Denkens. Dieses „Wissen hat nicht Methode, sondern *ist Methode*“. (I, 143)

Die eine Welt ist kein „Ding von Substantialität, sondern von solcher Verfaßtheit, daß dieses nicht ‚in sich selbst‘, sondern nur in der wechselseitigen Bezogenheit seiner Teile und Momente zu bestehen vermag“. (I, 147) Weltwissen ist Kenntnis dieser Ordnung, „ist demnach immer Wissen des Meßbaren und Zählbaren“, „ist exakte Wissenschaft“: *Mathesis universalis*. (I, 148)

Hier bricht bereits eine Mehrheit von Ontologien (und Logiken) auf, die uns seitdem als ein durchgehendes Problem aller Philosophie begleitet hat. Im Sinne des cusanischen Ansatzes gibt es „drei verschiedene ontologische Bereiche. Das Reich der gewöhnlichen Dinge“, als scheinbarer *Substanzen*. Den Bereich, „in dem es ‚nur‘ noch Momente im Funktionszusammenhang der Welt gibt“ (Funktionsontologie). Und den Bereich der Identität, „die alles Sein in einem *Seienden* besitzt“ (Identitätsontologie). (I, 180)

Die Funktionenontologie artikuliert sich zuerst als System. „System^c meint ein genaues Beziehungsgeflecht. In ihm gibt es nichts als nur die Beziehungen selbst.“ (I, 229) Unter diesem Aspekt entfaltet sich die neue Wissenschaft von der Welt, der „Natur“: bei Kopernikus, Kepler, Bruno, Galilei. Diese neue Wissenschaft als „*Naturwissenschaft ist exakt, d. h. messend, d. h. mathematisch*“. (I, 330) Was Natur ist, ist nicht mehr vom Begriff „Sein“ her bestimmbar. Ebenso wenig das, was Geist ist. „Der Geist geschieht jetzt nur als er selbst. Philosophierend wird das Denken dann, wenn sich der Geist als Selbstvollzug ergreift und bejaht.“ (I, 349) Natur und Geist treten auseinander, erscheinen in ihrer Differenz. Danach erst wird es möglich, daß – wie bei Descartes – der Hauptgedanke die Welt ist. (I, 355) „Diese Welt muß, wenn sie überhaupt begriffen werden soll, aus ihrem puren Prinzip konstruiert werden . . .“ (I, 357) In Hinsicht auf den Geist aber ist Wissenschaft „*die geschehende menschliche Wissenheit (sapientia humana) als solche*“. (I, 368) Niemals charakterisiert der *Inhalt* eine Wissenschaft, *sondern die Form ihres Wissens. Diese Form ist die Methodizität der Erkenntnis*“. (I, 391)

Der System-Gedanke wird präziser gefaßt bei Spinoza und nimmt zugleich die Richtung auf „Struktur“. Das wird deutlich im Verhältnis der drei Grundworte der Ontologie bei Spinoza: Substanz, Attribut, Modus. Rombach beschreibt das Verhältnis so: „Das Attribut ist das Absolute ganz, aber doch nicht ganz das Absolute. Das Attribut ist die Erscheinung des Absoluten. Aber nur der Modus ist absolut Erscheinung.“ (II, 66) Als ein solcher Modus erscheint auch die Ich-Form des Geistes. Der menschliche Geist ist daher nicht Substanz, sondern „eine Idee in Gott, also ein Teil des unendlichen Verstandes. Darum denken nicht eigentlich wir in all unseren Gedanken, sondern Gott denkt in uns mit unseren Gedanken“. Deshalb ist Geist „nicht das, was

einen Vorstellungsinhalt in sich enthält, sondern ist dieser Inhalt selbst“. Oder: „Geist ist nur die Vorgestelltheit der Körperwelt, ist nicht selbst ein Etwas, sondern die Vorstellung von Etwas.“ (II, 68/69) Und Wissen ist demnach „nicht eine Eigenschaft oder ein Besitz des Subjektes, sondern eine neue Seinsverfassung, in der Universalität erreicht wird“. (II, 83) Auf der anderen Seite bedeutet Natur als System „nicht einen Bereich des Seienden, sondern einen Grundcharakter der Seiendheit, ja einen Darstellungsmodus des Absoluten selbst“. (II, 90)

Der transzendente Aspekt, der bei Spinoza deutlich ins Spiel kommt, wird bei Pascal dominierend. „Wichtig ist hierbei, daß er in der Bestimmung der Dimensionen, die sich transzendental voneinander unterscheiden, nicht von den ‚Eigenschaften‘ der Dinge ausgeht, die zu den Dimensionen gehören, sondern von der Gesetzmäßigkeit und Formeigentümlichkeit der Dimensionen selbst.“ (II, 107) Transzendental ist demnach „nicht das Verhältnis erscheinender Sachen zueinander, sondern das Verhältnis der Erscheinungsbereiche von Sachen. Eine ‚transzendente Differenz‘ betrifft nicht Gegenstände, sondern den Erscheinungsmodus von Gegenständen“. (II, 237) Die Dimensionen sind Ordnungen. Diese Ordnungen haben je ihre Selbständigkeit. Alle Ordnungen fügen sich in eine übergeordnete Struktur der „Ordnung der Ordnungen“. „Auf diese Weise wird bei Pascal die Feldontologie zur Strukturontologie gewandelt, für die die Implikation funktionaler Zusammenhänge in funktionalen Zusammenhängen entscheidendes Merkmal ist.“ (II, 107)

Denken hat bei Pascal vor allem die Funktion der Eingrenzung und Relativierung. Zwar ist Denken prinzipiell unabschließbar, sowohl auf das Ziel als auch auf den Anfang hin betrachtet, und immer muß es auf das Ganze gerichtet sein, weil das, was „ist“, „nicht eigentlich die ‚Dinge‘, sondern die ‚Welt‘, also der Dingzusammenhang als solcher ist“. (II, 125) Aber alle Wissenschaft ist zugleich das „Zeichen der Endlichkeit“ (II, 147), die in der Leiblichkeit ihren Ort hat. Der Leib ist nicht ein Rauming, sondern die Vorbedingung für das „Gegebensein umwelthafter Rauminge“. (II, 153) Diese Gegebenheit von Sachen ist „in ihrer Weise ein Uferloses“. Wissenschaft ist die Eingrenzung dieses Uferlosen. „Die ratio entsteht aus einer Beschränkung der ursprünglichen Offenheit des Menschen. Wissenschaft ist ein Schrumpffphänomen.“ (II, 155)

Vielleicht darf mit einem gewissen Recht gesagt werden, daß dieser Satz vom Schrumpffphänomen der Wissenschaft von Leibniz an sich zunehmend historisch manifestiert, obwohl die Strukturontologie konsequent entfaltet wird. Dann müßte Pascal als der Höhepunkt eines Bewegungsrhythmus gesehen werden, der von da an abfallende Tendenz hat. Nun gibt es jedoch keine bloß abfallende Tendenz. In dieser ist immer schon ein neuer Anfang grundgelegt.

Negativ zeigt sich nach Leibniz, daß der theologische Ausgangspunkt des Nominalismus verblaßt. Zwar hält sich die theologische Frage durch alle philosophische Reflexion durch, aber sie hat seitdem die Dichte der Aussage bei Cusanus, Meister Eckart und Pascal nicht mehr erreicht. Rombach sagt (nach Eckart): „Das Christentum ist nicht eine Religion, nicht eine Lehre über Gott, sondern ein Geschehen Gottes selbst.“ „Gott setzt sich aufs Spiel. In das Spiel geht er ganz ein. Dieses Spiel ist das Geschehen der Heilsgeschichte, in der der Mensch von Gott selbst zu einer Bedingung seiner eigenen Wesenheit gemacht wird.“ „Christus ist hier nicht eine Gottesgestalt, in der Gott dem Menschen gegenübersteht, sondern er ist das Eintreten Gottes in die ersehnte Einheit mit dem Menschen.“ „*Christus ist die Einheit von Identität und Differenz.*“ (I, 202/203) Pascal führt die Ontologie Eckarts und des Cusaners fort. „Was eigentlich und in Wahrheit ‚ist‘, ist Gott *und* der Mensch . . . Gott stellt sein Wesen unter die Bedingung Mensch. Dies ist die theologische Explikation der Faktizität Jesu.“ (II, 273) „Christus ist die geschehende Metaphysik. Die Metaphysik spricht *über* die Wahrheit; aber die wahre Wahrheit spricht sich selbst. Die eigentliche Wahrheit ist nicht ‚Gegenstand‘ des Denkens, sondern selbst das Denken. Wenn das ‚Wort‘ erklingt, ist das, *was* gesagt wird, und seine *Wahrheit* ein und dasselbe (Evidenz als Epiphanie); und ebenso sind Hören und Glauben ein und dasselbe.“ (II, 290) Leibniz wurde bisher vorwiegend als der Denker der „Monadologie“ vorgestellt. Gerade darin erreicht er Pascal nicht – und darin liegt nicht eigentlich seine Bedeutung. Rombach bemerkt nachdrücklich: „*Man kann Leibnizens Wissenschaftslehre nicht von seiner Metaphysik her, sondern man muß seine Metaphysik von seiner Wissenschaftstheorie her verstehen.*“ (II, 303) Diese aber ist von der Strukturontologie her bestimmt. „Was ein Begriff besagt, entscheidet sich nicht ursprünglich dadurch, was er in sich umgreift, sondern an welchem Ort er sich in einem System von Begriffen befindet.“ „Aller Aussagewert liegt in der Beziehung.“ (II, 305) Der Funktionalismus und

Relationalismus wird bei Leibniz radikal gedacht. Gerade diese Radikalität aber zwingt gleichsam – um eines Einheitspunktes willen – auf den Begriff der Substanz zurück. (II, 332) Leibniz „denkt die Substanz absolut, d. h. ihr allein kommt Sein zu“. (II, 358) Andererseits sind Substanz und Phänomen dasselbe. Denn die „innere Artikulation der Substanz ist die Vorstellung der Welt . . . Die Welt ist seiend nur als ganze und als der Erweis ihrer Ganzheit an jedem Punkte ihrer Struktur . . . Vorstellung ist Innengliederung einer Ganzheit . . . Die Monade ist darum in ihrem Wesen ‚Ausdruck‘ oder ‚Repräsentation‘“. (II, 366/367)

Es geht auf dem Wege von Cusanus bis Kant „um die Idee einer Unterscheidung, die zuerst deutlich als ‚substanzielle‘ gefaßt ist (Descartes), dann als transzendente angezielt wird (Regius und Spinoza) und schließlich als transzendente und ontologische verdeutlicht und radikalisiert erscheint (Pascal, Leibniz und Kant)“. (II, 395)

Die Philosophie Kants ist durch eine „Doppelgleisigkeit“ charakterisiert, die durch die beiden Begriffe Natur und Vernunft bezeichnet ist. Doppelgleisigkeit meint nicht das eine *oder* das andere, sondern das eine *und* das andere. Das streng zu Unterscheidende ist ebenso streng aufeinander verwiesen. „Was Natur ist, erfährt man erst im Gegenzug gegen die Vernunft; was Vernunft ist, zeigt sich nur in unbedingter Andersheit gegen Natur. Beides kann sich allein im Hinblick auf den einen Kreuzungspunkt offenbaren, in dem die Grundlagen des Seins zur Dekkung kommen müssen . . . im Hinblick auf den Menschen.“ (II, 397)

Der menschliche Verstand bleibt immer auf „Gegebenes“ angewiesen. „Wahres Erkennen, das ist: das Innere innen haben; ist Identität mit dem Erkannten.“ Aber das ist nicht menschliches Erkennen. „Sein für uns ist . . . immer nur: Vorgegebenheit, Vorhandenheit, Vorgestelltheit.“ (II, 400) Alles Gegebene ist immer nur Erscheinendes. „Gebung heißt daher für Kant soviel wie *Phänomenalität*. Eine andere Möglichkeit gibt es nicht.“ (II, 401) Zur Gebung gehört aber immer „die Gegenwart des ganz Anderen . . .“. (II, 402) Die Leistung, dieses Andere, nicht sinnlich Gegebene und Gehbare, zu vergegenwärtigen, „kann allein durch das höhere, d. h. eigentliche Erkenntnisvermögen (Verstand bzw. Vernunft) hervorgebracht werden“, aber nur als „Idee“, als der „ganz unbestimmte Begriff eines transzendenten Objektes = x“. (II, 402) „Zum vollen Geschehnis der Gebung gehört darum die Tätigkeit des ‚Denkens‘ hinzu, die die *Wirklichkeit überhaupt* ins Spiel bringt . . .“ (II, 440) Die reinen Formen, „wie sie von Kant tatsächlich unter dem Titel der ‚Kategorien‘ gedacht sind, bleiben für uns vollkommen inhaltsleer, unbestimmt und daher nichtig. *Erst durch die Verbindung mit unserer Sinnlichkeit* füllen sie sich mit Sinn und ergeben die formalen Erkenntnisbedingungen, die dann Gegenstand einer Transzendentalphilosophie sind“. (II, 442)

Die kantische Kritik hat jedoch dadurch ihre Freiheit eingeengt, daß sie am Begriff der Substanz festhängt. (II, 439) Das zeigt sich u. a. an dem „un-sinnigen“ Begriff eines Dinges-an-sich. Dazu bemerkt Rombach – im Rückblick auf den beschriebenen denkgeschichtlichen Weg: „Die Dinge haben ihr Ansichsein *im* Feld, *in* der Natur. Keinesfalls gibt es ein Sein des Naturphänomens ‚außerhalb der Natur‘ und ihren Erfassungen.“ (II, 452) Das Ding ist nicht in einem Größeren enthalten. „Das Größere und Weitere ist nicht ein *anderes* Ding, sondern ist der Grundcharakter der Gegebenheit des Dinges selbst, *ist* dieses Ding, genommen als das ‚von sich her‘ Gegebene. Das ‚Ding‘ einerseits und der Umkreis der Natur, *worinnen* es sich befindet, andererseits gehören wesensmäßig zusammen . . . Sie bilden *eine* Struktur, *eine* Sache.“ (II, 453) Die Dinge sind auch nicht zu fassen als „eine Materialität in einem ‚Horizont‘, der als Bedingung der Möglichkeit des Begegnens über die Dinge geworfen wäre“. „In Wahrheit ist der ‚Horizont‘ jenes ‚Feld‘, das zum Ding selbst hinzugehört, das die Dingheit als solche ausmacht. Feld und Ding bilden eine Struktur . . .“ „Das Phänomen ist das Seiende ‚an sich‘. Die Phänomenologie ist die Ontologie.“ (II, 453/454)

Mit der Kantinterpretation schließt das Werk ab: vorläufig. Diese Interpretation hat ihre eigene Geschichte und sie wird in einer ebenso erfreulichen wie ungewöhnlichen Redlichkeit vortragen. In der Einleitung zum I. Band sagt Rombach: „Es sei am Beginn der Untersuchung nicht verholen, daß der Autor eigentlich auf der anderen Seite steht; nicht auf der des Funktionalismus“, sondern auf der Seite der Substanz-Ontologie. Er meint im Funktionalismus noch einen Mangel zu spüren, „der den gedanklichen Raum betrifft, in dem sich System und Struktur realisieren“. Ganz offenbar sei der Mensch so angelegt, „daß er ‚Dinge‘ braucht, nicht nur in ontischer Angewiesenheit, sondern auch in ontologischer Korrespondenz. Dinge, von handfester,

eindeutiger, wohlumschriebener Form. Ein jedes einzeln für sich gegründet . . . ‚Wahrheit‘, das hat für den Menschen immer auch ein wenig den Klang der Bewahrung. ‚Ding‘ ist Seiendes, in der Gestalt der Substanz aufgefaßt.“ (I, 49)

Später, als das Ergebnis seiner eingehenden Cusanus-Studien, notiert Rombach: „Auf dieser Stufe unserer Arbeit mußte jegliche Art von Substanzialismus als eine Denkgengenauigkeit erscheinen.“ (II, 490) Seine Bestimmung des Begriffes Ding im Anschluß an Kant wurde eben zitiert. Etwas später heißt es zum Begriff der Struktur: „Struktur ist . . . nicht nur die höhere ontologische Form, sondern in gewisser Weise die *Schlußform* der Ontologie.“ (II, 508) Freiheit, so heißt es hier, kann „widerspruchsfrei nur in der Strukturlehre gedacht werden“. (II, 506) Freiheit ist – unter dem Aspekt der Struktur – niemals das Vermögen einer Substanz. Denn „Struktur steht immer zwischen Aufbau und Verfall. Sie ist, wenn sie überhaupt ‚ist‘, *Leistung*. Ihre Spannung ‚bleibt‘ nur, wenn sie unaufhörlich *erneuert* wird. (II, 507) „Struktur ist *Selbstkonstitution* . . . Sie ist . . . *Erwirkung* ihres *Möglichkeitsraumes*. Sie ist Freiheit . . . Freiheit ist Ziel, nicht Ausgangspunkt.“ (II, 509)

Dennoch ist der Substanzbegriff für Rombach nicht definitiv erledigt. Zum Schluß heißt es: „Es waren Leibniz und Pascal, die uns nach lang hin- und herwandernder Beschäftigung die Augen dafür öffneten, daß der Funktionalismus nicht (wie wir noch nach Cusanus glaubten) den Substanzialismus wegwischt, sondern daß er, obwohl er ihm kein einziges Problem überläßt, den Substanzialismus geradezu fordert und ihn sich zuordnet.“ (II, 517) Gerade auch das Problem der Freiheit hat es mit diesem – freilich grundlegend gewandelten Substanzbegriff zu tun. (II, 519) Der ältere Substanzbegriff ist sicher nicht zu halten. Er zeigt eine Konzeption, „die noch ungeschieden Freiheitliches und Natürliches in sich enthält“. Es geht aber gerade um die Differenzierung dieses im Ursprung Ungeschiedenen und um eine neue Einheit dieser Differenz. „Je differenzierter die polaren Elemente, desto reiner, entschiedener und klarer ihre Einheit.“ (II, 522) In dieser neuen Einheit liegt das in der Einleitung angesprochene Problem des Humanismus der Wissenschaften, eines Humanismus, „der nicht Beruhigung des Menschseins, sondern Ausspannung in seinen größeren Dienst bedeutet. Aus der Bereitung dieses Humanismus zieht die Philosophie – nicht aus der Einmischung in die Wissenschaften – ihren Rang.“ (II, 523)

Die Frage nach dieser neuen Einheit bleibt offen. Sie kann an dieser Stelle der Interpretation – wenn überhaupt – noch gar nicht beantwortet werden. Rombach will nichts erzwingen. Er folgt dem Gesetz des Denkens (und der Sprache) selbst, er läßt sich ganz auf seinen eigentümlichen Bewegungsrhythmus ein. Das geschieht in einer überzeugenden Konsequenz – und in einer sprachlichen Bewältigung, die ihre Klarheit und ihr hohes Niveau über tausend Seiten hin durchhält. Die Frage bleibt offen. Sie bleibt vor allem offen in Hinsicht auf jene „fallende Tendenz“ seit Leibniz und auf jenes Andere, bisher nicht Benannte und nicht Benennbare, das seitdem, vor allem seit Kant, ins Spiel kommt. Der Leser darf mit großer Spannung die Fortsetzung dieser Arbeit über Kant hinaus erwarten, vor allem die Interpretation der denkgeschichtlichen Struktur des 19. Jahrhunderts als des bisher dunkelsten und ungeklärtesten Jahrhunderts.

Walter Weymann-Weyhe (Sandkrug/Oldenburg)

Lexikon für Theologie und Kirche. Zweite völlig neu bearbeitete Auflage, herausgegeben von Josef Höfer und Karl Rahner. Bände VI–X und Registerband, Verlag Herder, Freiburg i. Br., 1961–1967.

Mit dem Abschluß des zehnten Bandes liegt das LThK nunmehr im corpus vollendet vor. In der erstaunlich kurzen Spanne von zehn Jahren wurde ein Werk fertiggestellt, das inzwischen – wie man so sagt – zum „unentbehrlichen Hilfsmittel“ des In- und Auslandes, und das nicht nur für die Theologen, geworden ist. Wer sich die Bücherschränke von Praktikern und Wissenschaftlern verschiedenster Richtungen in den letzten Jahren daraufhin angesehen hat, wird bestätigen, daß die Verlagsprospekte zumindest darin nicht übertreiben, wenn sie sagen, daß es gut verkauft wurde. Die Besprechung der letzten Hälfte der Reihe (die Bände I–V wur-

den im 2. Halbband des 73. Jahrg. hier ausführlich gewürdigt) gibt daher Anlaß zu einigen allgemeinen Feststellungen.

Für ein im Entstehen begriffenes, theologisch-kirchliches Lexikon gibt es nichts Schlimmeres, als daß mitten in der Arbeit ein allgemeines Konzil ausgerufen wird. Zuerst fragt sich der Bezieher, was aus den schon vorliegenden fünf Bänden wird, in denen nicht wenige Artikel ergänzungsbedürftig, vielleicht sogar überholt sind. Und dann: wie geht die Arbeit an den letzten Bänden weiter, d. h. werden die Mitarbeiter in der Lage sein, die Neuerungen so mit einzubeziehen, daß das Lexikon zu einem absehbaren Ende gelangt? Die Sorgen von Herausgebern, Redaktion und Verlag kann man sich wohl nur ungefähr vorstellen. Es gab in dieser Situation wohl keine bessere Lösung als die des Kompromisses. Soweit die Artikel den internationalen und interkonfessionellen Mitarbeitern bereits in Auftrag gegeben waren, wurden diese gebeten, die neuen Konzilsdekrete mitzuverwerten. Die ersten Texte aber lagen erst 1963 vor. So entschloß man sich, das LThK um zwei Bände zu ergänzen, die den Ertrag des Konzils vorlegen und ihn mit dem, was die bisherigen Bände enthalten, in Beziehung setzen sollen. Diese sogenannten zwei Konzilsbände werden den lateinischen (und den im Auftrag der deutschen Bischöfe erstellten deutschen) Text der Konzilsdokumente bringen. Dazu wird, ähnlich wie bei einem biblischen Kommentar, ein historischer und theologischer Kommentar geboten, der darüber Aufschluß geben soll, welche Fragen das Konzil beantworten wollte, tatsächlich beantwortete, und welche nicht. Eingeleitet werden diese Konzilsbände durch Abhandlungen über die Geschichte, Geschäftsordnung und Sprache des Konzils. Am Ende stehen genaue Verweise auf die Kommentare der einzelnen Artikel aus 10 Bänden, soweit sie einer Korrektur, bzw. einer Ergänzung bedürfen.

Angesichts der z. Z. noch unübersehbaren Zahl der Konzilsdokumente ist mit einer Reihe von Jahren bis zum vollständigen Abschluß zu rechnen. Andererseits liegt für einige wichtige Dekrete genug kommentiertes Material vor, so daß man darangehen kann, die Konzilsbände in einzelnen Lieferungen vorweg zu veröffentlichen (beispielsweise die Konstitutionen über die Liturgie, über die Kirche, die Ostkirchen und die Massenmedien). Soviel über den zu erwartenden Nachtrag. Nun zu den fünf, seit 1961 vorliegenden Bänden (Karthago – Zypern) und dem Gesamtregister. Der Übersicht wegen wird zwischen Person- und Sachartikel unterschieden; selbstverständlich kommen nur die wichtigsten von denjenigen Artikeln in Betracht, die von philosophischer Relevanz sind.

Der sechste Band bringt als ersten Philosophen: Kierkegaard, dargestellt in einem nicht ganz befriedigenden Beitrag von Walter Rest. Unter anderem stehen da eigenartige Thesen wie: „Als Philosoph galt sein Kampf der Philosophie Hegels, wodurch er, ohne darum gewußt zu haben, auch zum Widerpart des Marxismus wurde; als Kritiker der bürgerlichen Gesellschaft... eilte er seiner Zeit weit voraus“ (VI, 141). Gerade vor solchen Weltanschauungsurteilen in einem LThK war einem Angst; darüber hinaus ist die Behauptung sachlich und historisch unrichtig. Der Artikel „Leibniz“ (VI, 912 ff.) von Johannes Fischl informiert dagegen gut, er befriedigt auch durch die übersichtliche Unterteilung nach sachlichen Gesichtspunkten und die viel reicheren Quellen- und Literaturangaben. Nur hätte man vermeiden sollen, Leibniz (in einer Überschrift dazu) ein „Genie der Vielseitigkeit“ zu nennen. Günther Rohrmoser verfaßte den Beitrag über „Lessing“ (VI, 980 f.), der leider nur über eine Spalte geht, aber alles Wichtige vom Leben und Wirken der „unbestritten größten Erscheinung der deutschen Aufklärung“ enthält. Über „John Locke“ schrieb Johannes Hirschberger einen vorzüglichen Beitrag (VI, 112 f.). Auch die große, sieben Spalten umfassende, ausgezeichnete Abhandlung über „Luther“ (VI, 1223–1230) von Hubert Jedin soll wenigstens hervorgehoben werden. Überraschenderweise findet man auch über „Maimonides“, den jüdischen Philosophen und Arzt des 12. Jahrhunderts, einen sehr langen, bestens informierenden Beitrag von Wolfgang Kluxen (VI, 1298 ff.). Ernst Behler schrieb den vorzüglichen Artikel „Malebranche“ (VI, 1326 f.). Schön, daß „Joseph Maréchal“ durch Ludger Oeing-Hanhoff eine Würdigung fand (VII, 16 f.).

Die entschieden zu kurzen Bemerkungen zu „Karl Marx“ von Wilhelm Weber (VII, 140 f.) sind nur deshalb gerade noch annehmbar, weil die übernächste Spalte den ganz hervorragenden großen Artikel „Marxismus“ aus der Feder des kürzlich verstorbenen Jakob Hommes bringt (VII, 142–146). In klarer Gliederung wird man über Begriff und politische Erscheinung des Marxismus, über den marxistischen Mythos und über Marxismus und Religion in allen wesent-

lichen Aspekten unterrichtet. Wilhelm Weber ergänzt den Artikel durch eine sehr gute Darstellung und Kritik der marxistischen Wirtschaftslehre (VII, 146 ff.).

„Mercier“, der 1926 verstorbene Kardinal und führende Neuscholastiker wird von Ludger Oeing-Hanhoff (VII, 306) dargestellt. Der Name von Werner Becker, dem Mitherausgeber der Newman-Studien, bürgt für die Qualität des Artikels über „J. H. Newman“ (VII, 932–936). Im Text fehlt der Verweis auf die Oxfordbewegung, im Literaturanhang sollte die auf mehrere Bände angewachsene, neue deutsche Newman-Ausgabe genannt werden.

Erfreulich abgewogen und gerecht ist das Urteil von Eugen Biser über „Nietzsche“ (VII, 960). Musterhaft präzise, und doch erzählend ist der große Beitrag über „Nikolaus v. Kues“ (VII, 988–991) von Rudolf Haubst, dem berufenen Kenner des großen Humanisten. Der Artikel ist gut aufgebaut und streut manch schöne Formulierung ein, wie „Sein (des Cusanus) wahrheits-hungriges Nichtwissen“. „Origenes“ (VII, 1230–1235) erhielt einen seiner Person und seinem Denken angemessenen Raum: nahezu 5 Spalten aus der Feder des französischen Jesuiten Henri Crouzel. Der etwas knapp bemessene Artikel „Pascal“ (VIII, 125 f.) des Franzosen Louis Lafuma wird durch die vorbildlich erstellten Literaturhinweise ausgeglichen.

Entschieden zu kurz aber kamen „Platon“ (VIII, 553 f.) und „Plotin“ (VIII, 563 f.). Johannes Hirschberger zeichnet für den ersteren, Jean Trouillard für den letzteren verantwortlich. Beide erhielten noch nicht einmal zwei Spalten. Während für Plotin wenigstens die wichtigsten Kommentare und Monographien aufgeführt sind, fehlen bei den Literaturangaben für Platon alle neueren Übersetzungen. Man findet nur eine Handvoll Titel genannt, die meisten sind veraltet. Das ist auch durch den einige Spalten weiter folgenden größeren Beitrag von J. Hirschberger über „Platonismus“ (VIII, 555 ff.) nicht wieder gutzumachen. „Rousseau“ (IX, 75 f.) erhielt denselben Raum, sehr gut dargestellt durch Heinz Luduchowski. Es geht nicht darum, sich die Zeilen aufzurechnen und über die Benachteiligung oder Bevorzugung des einen oder anderen zu klagen. Auch ein kurzer Artikel kann ja zureichend informieren.

Der neunte Band bringt eine Reihe von ausgezeichneten Beiträgen, die hier nur genannt, keinesfalls in ihrer Bedeutung hinreichend gewürdigt werden können: „Max Scheler“ (IX, 383 f.) von Helmut Kuhn; „Herman Schell“ (IX, 384 f.) von J. Hasenfuß; Schelling (IX, 385 ff.) von H. Fuhrmans; „K. W. F. Schlegel“ (IX, 411 f.) von E. Behler; „Schleiermacher“ (IX, 413–416) von P. Meinhold; „Schopenhauer“ (IX, 458 f.) und „Shaftesbury“ (IX, 713) von H. Vorgrimler; „Sokrates“ (IX, 858 f.) von Helmut Kuhn; „Solowjow“ (IX, 869 f.) von Ludolf Müller; „Spinoza“ (IX, 970 f.) von Peter Henrici; „D. F. Strauß“ (IX, 1109 f.) von Peter Meinhold. Im selben Band sucht man aber beispielsweise auch Jean Paul Sartre – und findet ihn nicht. Das Gesamtregister, über das noch zu sprechen sein wird, belehrt einen dann, daß von allen lebenden Philosophen gerade nur zwei Erwähnung finden: Jaspers und Heidegger. Man fragt sich, nach welchen Gesichtspunkten hier ausgewählt wurde. Entweder man verwehrt grundsätzlich jedem Lebenden den Eintritt in das Lexikon. Wenn aber Ausnahmen gemacht werden (doch wohl nicht des hohen Alters der beiden Vertreter deutscher Philosophie wegen), dann sollten in einem katholischen Lexikon auch Gabriel Marcel und Josef Pieper, ich meine sogar: Romano Guardini, einen Platz erhalten.

Der Positivist „Tertullian“ (IX, 1370–1374) nimmt doppelt soviel Platz ein wie Platon, ein übrigens glänzender Artikel von Bernhard Kötting. Daß „Thomas von Aquin“ (X, 119–134) ausführlich vorgestellt wird, und zwar von Dominikanern, versteht sich von selbst. Über Leben und Werk referiert H. F. Dondaine, über seine Philosophie Dietrich Schlüter und über die Theologie Otto Pesch.

Die Sachartikel von Walter Brugger, Josef de Vries, Emerich Coreth, J. B. Lotz und anderen Autoren des „Philosophischen Wörterbuches“ von W. Brugger sind durchweg nach der verschiedenen Stellung in einem kirchlichen Lexikon verändert. Hervorzuheben ist der Artikel über „Kausalität“ (VI, 96–100), unterteilt nach seiner philosophischen und naturwissenschaftlichen Relevanz als Kausalgesetz und Kausalitätsprinzip; Josef de Vries, Heimo Dolch und Emerich Coreth zeichnen als Verfasser. Ein groß angelegter Beitrag ist dem Thema „Leben“ (VI, 848–858) gewidmet. Sehr informativ sind die verschiedenen Aspekte: naturwissenschaftlich von Adolf Haas, philosophisch von Alois Halder, religionswissenschaftlich von Rudolf Gundlach, biblisch von Friedrich Mussner. Lediglich die moraltheologische Sicht, von Werner Schöllgen bearbeitet, überrascht durch merkwürdige Ansichten über die Pflichten zur Erhaltung

des Lebens. Dort steht u. a., ein Kranker sei „zur Auswanderung in ein gesünderes Klima“ nicht sittlich verpflichtet (VI, 857). Schade, daß man den ganzen Komplex „Leben“, der so hervorragend dargestellt wurde, nicht durch einen kritischen Beitrag „zum ethischen Problem“ abgerundet hat. Im Anschluß muß auch der unter vier Gesichtspunkten erstellte, sehr eingehende Artikel „Lebensphilosophie“ von Helmut Kuhn erwähnt werden (VI, 865 ff.).

Über „Logik“ und „Logistik“ (VI, 1116–1119) berichtet in einer so straffen Ausführung, daß jedes zulässige Maß unterschritten wird, der Fachmann J. M. Bocheński O. P. Wer sich ganz gut in den Grundbegriffen der allgemeinen Logik auskennt, wird sich gerade noch zurecht finden. Für das Verständnis der „Logistik“ sind höhere Fachkenntnisse erforderlich. Der Rezensent fragt sich, was ein Pfarrer (doch wohl ein normaler Besitzer des LThK) mit diesen beiden Artikeln anfängt, die schon dem Fachphilosophen einige Mühe bereiten. Vielleicht liest er den unmittelbar darauffolgenden Beitrag „Logos“ (philosophisch, VI, 1119–1122) von Helmut Kuhn und wird dann menschlich verständlich, sachlich und historisch über das belehrt, was er wissen wollte.

Eine schöne Beschreibung des „Maßes“ (VII, 154) gelang Josef Pieper. Über „Materie“ und „Materialismus“ (VII, 161–166) berichten Helmut Kuhn, Heimo Dolch und Manfred Moser. Wieder groß angelegt ist die Arbeit des „Teams“ P. Overhage, A. Halder, J. Schmid und K. Rahner über das Thema „Mensch“ (VII, 278–294). Diese in Fachrichtungen aufgeteilte Artikel sind dem LThK jedesmal vorzüglich gelungen. Sie enthalten die neuesten Forschungsergebnisse, den derzeitigen „Stand“, wenn es so etwas gibt, sie sind von den besten Referenten bearbeitet und ermöglichen tatsächlich mehr als nur einen zunächst ausreichenden Überblick. Solcherart sind die Hauptartikel „Metaphysik“ (VII, 360–367) von Ludger Oeing-Hanhoff und Karl Rahner, „Mythos“ (VII, 746–752) von Georg Lancelowski und Heinrich Fries, „Naturrecht“ (VII, 821–829), im philosophischen Teil von Philipp Delhaye bearbeitet.

Nicht zu übersehen ist der Komplex „Phänomen“, „Phänomenalismus“ und „Phänomenologie“ (VIII, 431–435) von Jürgen Frese. Den Artikel „Philosophie“ übertrug man dem Würzburger Ordinarius Heinrich Rombach (VIII, 472–478), der dieser schwierigen Aufgabe mit großem Geschick gerecht wurde. Schwierig nicht deshalb, weil es etwa keinen einheitlichen Begriff von Philosophie gäbe, sondern weil jede nähere Bestimmung schon eine bestimmte philosophische Position voraussetzt, die dann als repräsentativ auszugeben gewagt werden muß. So besehen, stellt dieser Beitrag gewissermaßen ein Kunstwerk dar.

Über Realismus“ (VIII, 1027 f.) schreibt Hermann Krings, über „Relativismus“ (VIII, 1159 f.) Wlfried Czapiewski, über „Scholastik“ (IX, 446 ff.) J. B. Lotz. Den sehr ausführlich gegliederten, umfassenden Artikel „Sein-Seiendes“ (IX, 601–610) verdanken wir Ludger Oeing-Hanhoff allein, dem hier eine meisterliche Leistung gelungen ist. Ein ebenso groß angelegter Beitrag über „Wissenschaft“ (X, 1189–1193), und zwar den allg. Begriff, die Problematik, hinsichtlich der Einteilung der Wissenschaften, der Beziehung zur Philosophie und Theologie und der möglichen Dienstfunktion für die Theologie, stammt aus der Feder von Max Müller.

Es versteht sich von selbst, daß aus einigen hundert philosophischen Stichworten nur wenige herausgehoben werden konnten, um beispielhaft für all die anderen zu stehen, die nicht genannt wurden.

Zum Schluß sei noch der Registerband (1. Ergänzungsband) erwähnt. Mit wissenschaftlicher Akribie und Sachkenntnis hat die Redaktion diesen ganz auf die praktische Arbeit abgestimmten Universalschlüssel zum LThK erarbeitet. Mit seiner Hilfe lassen sich entlegenste Details sowie ganze Wissenschaftsgebiete eruieren. In 23 Fachregister wird die Fülle des gesamten Materials koordiniert. Das Grundregister führt durch seine mehr als 66 000 Stichwörter schnell auch zu jenen Begriffen, Sachen und Personen, die zwar in den rund 22 000 Artikeln enthalten sind, denen aber kein eigenes Stichwort gewidmet werden konnte. Um das Auffinden zu erleichtern, sind sämtliche Fachtermini in den Originalsprachen (deutsch, lateinisch oder griechisch) aufgeführt, die Artikel des LThK durch halbfetten Druck hervorgehoben und ihnen Parallelstellen und weitere Fundorte zugeordnet.

Die 23 Fachregister geben entweder eine Bestandsaufnahme der Einzelwissenschaften oder machen die systematische Struktur größerer Wissenschaftsgebiete sichtbar. Die „Sachen“ sind alphabetisch, die Personen chronologisch geordnet. Das ermöglicht zwar reizvolle Vergleiche und

Durch- und Überblicke, schafft jedoch Schwierigkeiten besonderer Art. Wer beispielsweise unter den Theologen des 19. Jahrhunderts einen Namen sucht, wird viele Seiten mühsam durchforschen müssen, es sei denn, er weiß das Todesjahr seiner gesuchten Person. Ich kann nicht einsehen, weshalb der Verzicht auf alphabetische Ordnung irgendeinen Vorteil gebracht haben soll.

Das Autorenregister zählt auf 67 Seiten die 2677 Mitarbeiter des LThK wieder in alphabetischer Reihenfolge auf und benennt sämtliche von den Autoren verfaßten Stichwortartikel. Wer diese imponierende Zahl der Autoren überblickt, wird den Herausgebern und Redakteuren gerne bestätigen, daß es ihnen gelungen ist, die ersten und führenden Sachkenner des In- und Auslandes für die Arbeit an diesem einzigartigen Werk zu gewinnen. Für den Mut, die Ausdauer und die Leistung, eine Gesamtdarstellung der heutigen kath. Theologie mit allen Grenzbereichen zu unternehmen, gebührt aufrichtige Hochachtung und Dank.

Franz Wiedmann (Dillingen)

Carlo E. Huber S. J.: Anamnesis bei Plato. Pullacher Philosophische Forschungen, hgg. v. W. Brugger S. J. und J. B. Lotz S. J. Band VI. In Kommission bei Max Hueber München 1964, XXXII und 665 Seiten.

In der Methode einer paraphrasierenden Deskription der einschlägigen Stellen insbesondere aus dem platonischen Menon, Phaidon und Phaidros versucht Verf. das Problem der Anamnesis umfassend darzustellen. Zu Recht sieht er dies im Horizont der Frage nach dem Wesen von Idee, Seele, Unsterblichkeit und Eros gestellt. Anamnesis erweist sich als die apriorisch grundgelegte Möglichkeit des Menschen, „Absolutes“ zu erkennen, d. h. wahres Wissen als Wissen der Idee in Zeit zu erwerben. Als denkender Aufstieg zur Idee ist Anamnesis ein „asymptotischer Prozeß“. Dessen Anfang ist von einem „konfusen“, noch unausdrücklichen Wissen der Idee bestimmt; er ist latenter – „erinnernder“ – Vorgriff auf das Sein der Idee. Die in der Präexistenz von der Seele eingesehene Idee selbst aber wird für den Aufstieg zum klärenden, den Eros weckenden und durch diesen zum hinaufführenden Element. Ziel des erinnernden Aufstiegs ist das klare Erfassen der Idee. Wie Eros ist Anamnesis *μεταξύ*: Mitte und als solche vermittelnd, Realisierung der Teilhabe des Ideierten an der Idee.

Das skizzierte Ergebnis dieser Arbeit ist in seinen wesentlichen Zügen freilich nicht neu. Es übertrifft die bisherige Forschung (z. B. W. H. und E. S. Thompson, H. Barth, Friedländer, N. Hartmann, Robin, Hackforth, Gulley, R. E. Allen und Blucke) weder an philosophischer Penetranz noch an philologischer Schärfe. Daher ist die Erwartung, daß wir nun eine Monographie zum Problem der platonischen Anamnesis besäßen, mitnichten erfüllt.

Sofern Verfasser beansprucht, sein Thema nach wissenschaftlichen Grundsätzen anzugehen und damit sein Resultat zum legitimen und sinnvollen Ausgangspunkt weiterer Forschung zu machen, ist es schlechterdings unverständlich, warum er sich nicht mit den beiden bedeutenden Kommentaren Bluckes zum Phaidon (1955) und Menon (1961) kritisch auseinandergesetzt hat, die in aufschlußreicher, minuziöser Interpretation des Ganzen auch das Problem der Anamnesis konzis entfalten und dabei u. a. auch die von Huber dargestellte „genetische“ Entwicklung des Problems verfolgen. Ersterer ist lediglich zweimal als Titel genannt (und Huber widmet dem Phaidon viele Seiten), letzterer wird zwar, soweit ich sehe achtmal zitiert, jedoch fast durchweg nur als Hinweis auf dieselben Seiten der Einleitung verwendet. Auch die philologischen Interpretationen und philosophischen Reflexionen W. H. und E. S. Thompsons (bei Huber ein Autor!), H. Barths (dessen Buch „Die Seele in der Philosophie Platons“, 1921, über dieselben Probleme eindringlich handelt: Unsterblichkeit, Seele-Idee, Seele-Körper, Erkenntnisweg der Seele, Wiedererinnerung), N. Hartmanns, R. E. Allens und N. Gulleys (der nach seiner Abhandlung in *Class. Quart. N. S. 4* (1954) 194–213 das Problem der Anamnesis erneut kritisch und scharfsinnig in „Plato's Theory of Knowledge“, London 1962, 1–47 expliziert) sind zu wenig beachtet oder überhaupt nicht verifiziert worden. Da dem Verf. auch Veröffentlichungen aus dem Jahre 1963 bekannt zu sein scheinen, hätte ihm der wichtige Aufsatz von E. Heitsch: Wahrheit als Erinnerung (*Hermes* 91 [1963] 36–52), nicht entgehen sollen, in dem sein eigener

Versuch, Vorstufen der Anamnesis in den Frühdialogen zu entdecken, abermals in bestimmter Weise vorweggenommen ist (Konfrontation Platons mit dem Erkenntnisproblem aus der vorplatonischen Tradition als einer Aporie; Analyse des Sprachgebrauchs für Anamnesis sowie der Begriffe „Wahrheit“ und „Begabung“). Diesbezüglich gilt ähnliches für *B. Waldenfels*, *Das sokratische Fragen*, Meisenheim 1961: über Aporie in den Frühdialogen und über Anamnesis, bes. S. 109 ff. – Daß Verf. im Prinzip gewillt ist, die wissenschaftliche Forschung nicht zu überspringen oder ausschließlich durch unkritische Anmerkungen zu honorieren, beweisen z. B. seine Bemerkungen zu *Gulleys* genannter Abhandlung und die Tatsache, daß er seiner Phaidros-Paraphrase den Kommentar von *Hackforth* sowie die Einleitung und die Anmerkungen *Robins* auf weite Strecken hin ausdrücklich zugrunde gelegt hat.

Das scheinbar straffe Gerüst der Gliederung verbirgt eine geradezu zügellose Breite des Gedankens. Es müßte vieles fehlen, damit sich der Gedanke stringent entfalten könnte. Wenn man von der exzessiven Art der *Darstellung* einmal absieht, so sind *materialiter* gewiß überflüssig: die teils umfangreichen Inhaltsangaben platonischer Dialoge, die man besser bei *Friedländer* und *Bröcker* als *Analysen* dieser Dialoge nachliest, die breite Abhandlung aus zweiter Hand über literarkritische Fragen bei Platon, das Referat über platonischen Mythos, soweit es nicht die gestellte Problematik betrifft, Erläuterungen zu Übersetzungen, wie man sie von Schülerkommentaren erwartet (z. B. S. 148, 24. 196. 307. 311. 395, 3. 436, 3 und 7.), Bemerkungen über Homosexualität bei Platon, Auskunft über den Redner Lysias oder über Sokrates u. a. m. Mit nimmermüder lexikographischer Emsigkeit häuft Verf. zu zahllosen platonischen Begriffen und Philosophemen in den Anmerkungen Stellen an, die ihren Bezug zur verhandelten Sache nicht immer ausweisen können und dazu in Zitatreihen an anderer Stelle zur Wiederholung noch einmal eingesetzt werden. Zumindest derartige vor-philologische und vor-philosophische Bemühungen des Verf. hätten den Lesern vorenthalten bleiben sollen. Nur verwirrend sind die zahllosen detaillierten Literaturangaben, die überall da zugänglich gemacht sind, wo ein Dialog zum ersten Mal genannt wird, ob er nun für das Thema relevant ist oder nicht (wie z. B. der *Menexenos* oder der *Ion*, S. 62 und 279). Dabei genügte ein Hinweis auf *Überweg-Praechters* Geschichte der Philosophie oder auf *Friedländers* Platon, dem Verf. ohnehin zum großen Teil seine spezifizierten Angaben geradezu automatisch entnimmt, allerdings ohne den Anmerkungsteil *Überwegs* oder *Friedländers* jeweils zu zitieren (z. B. 11, 20, 31, 46, 61, 63, 273, 279; gelegentlich werden auch diese Angaben wiederholt). Ähnlich verfährt Verf. mit der Phaidros-Ausgabe *I. Bekkers* (London 1826) als einer zumeist nicht identifizierten Quelle für Anmerkungen zur platonischen Tradition, die gewiß eine nicht geringe Belesenheit verrieten (z. B. *Bekker* I 74; 75; 77 bei *Huber* S. 128, Anm. 13; 195, 7 u. 10; 197, 31). Durch eine solche, sich wenig Zurückhaltung auferlegende Arbeitsmethode wird der weitläufige Anmerkungsapparat mehr oder weniger zu einer durch Unnützes und Fremdes ausgestaffierten Parallelaktion des Textes.

Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß die Arbeit in einem noch nicht zu Ende gedachten Zustand in den Druck gegangen und überdies ohne gründliche Revision wieder an die Öffentlichkeit gekommen zu sein scheint. Anders lassen sich, von zahlreichen Fehlern im deutschen Text abgesehen, auch die über 250 (!) Druck- und Sinnfehler in den griechischen Zitaten nicht erklären, aus denen sich manche als Leitfehler bis in den Index hinein durchhalten. Die Fehler in Autorennamen und Titeln (Lit.-Verz.!) sind Legion; merkwürdig auch die Divergenz mancher im Literaturverzeichnis angegebenen Editionen zu den tatsächlich vielleicht benutzten. Diese Einwendungen gegen die innere und äußere Gestalt der Arbeit könnten nur dann als „äußerlich“ abgetan werden, wenn sie von der Substanz des Arbeitsergebnisses selbst als einem originären Grundgedanken aufgehoben würden.

Fraglich bleibt auch, ob nicht die Platon-Paraphrase bisweilen von dem philosophischen Vorbegriff des Verf. überformt zu werden droht, wenn er z. B. die Frage nach der apriorischen Grundgelegtheit der Erkenntnis bei Platon durch eine umfängliche Exposition derselben Frage im Horizont der Neuscholastik zum „besseren“ Verständnis Platons vorbereitet (567 ff.) oder trotz aller Abgrenzung die Wiedererinnerung als „transzendente übliche Methode“ versteht. Allerdings kann sich Verf. in diesem Falle von einem heutzutage üblich gewordenen Trend unterstützt wissen, der antike und mittelalterliche Philosophie adaptierend „nach vorne“ (*J. B. Metz*) zu interpretieren versucht. Der zumindest in vorliegender Arbeit unreflektiert behauptete

Glaube an *philosophia perennis* und an die Scholastik als Spitze philosophischer Aussage läßt den Verf. Platon sogar für „Schöpfung“ usurpieren (108. 562). Diesem Vorbegriff ist offenbar auch zugute zu halten, daß der Verf. nach seiner Feststellung, dem Problem der Anamnesis komme in der philosophischen Situation der Gegenwart besondere Bedeutung zu, zwar auf Kant, den Existenzialismus und die Scholastik verweist (XXVII), die eigentliche platonische oder antiplatonische Wirkungsgeschichte bei Leibniz, Hegel, Schelling und Bloch aber außer acht läßt. Ein derartiger Hinweis auf die philosophische „Aktualität“ einer Problemstellung wäre jedoch nur dann als eine Rechtfertigung der eigenen Arbeit legitim und glaubwürdig, wenn diese selbst in der Exposition der Sache eine differenzierte Kenntnis der Rezeption und Wirkungsgeschichte platonischer Philosophie sichtbar werden ließe. Nur so könnte sachgerechte und das heißt immer zugleich philosophisch „aktuelle“ Interpretation als Verschmelzung *verschiedener* geschichtlicher Horizonte zustande kommen.

Werner Beierwaltes (Würzburg)

Willy Theiler: Forschungen zum Neuplatonismus. Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie, hgg. v. Paul Wilpert, Band X. Walter de Gruyter Berlin 1966, X u. 336 Seiten.

Die hier vereinigten Abhandlungen zum Platonismus der Kaiserzeit waren bis auf „Ammonios der Lehrer des Origenes“ bereits veröffentlicht und haben auf die Forschung einen bedeutenden Einfluß ausgeübt. Ihnen ist als eine Grundabsicht gemeinsam, für bestimmte neuplatonische Philosopheme, Begriffe, Termini und Denkstrukturen die letzte feststellbare oder vermutbare historische Quelle zu ermitteln. Diese historische Reduktion, die durch die teilweise spärliche Überlieferung gehemmt und zugleich provoziert wird, gewinnt als durchgängige Forschungsmethode aufgrund der umfassenden Gelehrsamkeit und der scharfen Divinationskraft Theilers ein besonderes Maß an Überzeugung.

Es gelingt eine differenzierte Erkenntnis der geschichtlichen Bedingtheit und Entwicklung neuplatonischen Denkens, seines Zusammenhangs insbesondere mit der altgriechischen Tradition, mit dem Mittleren Platonismus, der christlichen Theologie und der Gnosis. Bisher Unbekanntes oder Schattenhaftes wird, wenigstens im Umriß, deutlich, z. B. das System des Ammonios Sakkas durch eine minuziöse Auswertung der Konvergenz des Platonikers Hierokles mit philosophischen Elementen aus Origenes, dem Kirchenlehrer. Aus der großen Ähnlichkeit beider Systementwürfe, deren eine Fassung, die hierokleische, Ammonios als Quelle deutlich bezeugt, kann auch zum ersten Mal strikte bewiesen werden, daß der Christ Origenes den Heiden Ammonios als seinen philosophischen Lehrer gehört hat. Aus der Identifikation des ammonischen Systems ergeben sich auch bestimmte Konsequenzen für die Interpretation des Plotin (z. B. für die Spätschrift III 2, Über die Vorsehung) und des Porphyrios (für seinen Unterschied zu Plotin).

Erschlossen wird ferner Wesentliches für die bislang noch undeutlich erfaßte Gaios-Schule (z. B. ihre Schicksalsauffassung, im Ausgang von Tacitus ann. 6,22 über die Auslegung des platonischen Er-Mythos durch Albinos und Hippolytos zu Gaios), für Porphyrios in dem 1933 erstmals publizierten „Porphyrios und Augustin“ (Porphyrios, nicht Plotin, ist die unmittelbare Quelle des augustiniischen Neuplatonismus; diese These wird vor allem anhand einer quellenkritischen Interpretation von Augustinus „De vera religione“ von dessen Seinslehre her zu beweisen versucht; dabei zeigt sich aus dem Vergleich mit der indirekten Überlieferung porphyrischen Denkens besonders bei Macrobius, Jamblich, Hierokles, Proklos und Simplicios in großen Teilen das System des Porphyrios selbst; leitend ist der vielfach kritisierte und mißverständene Arbeitssatz: „Erscheint bei einem nachplotinischen Neuplatoniker ein Lehrstück, das nach Inhalt, Form und Zusammenhang sich mit einem solchen bei Augustin vergleichen läßt, aber nicht oder nicht im selben Maß mit einem bei Plotin, so darf es als porphyrisch gelten“ [164]) und für die philosophischen Implikationen der Theologie des Synesios (die Theologie der Hymnen des Synesios beruht hauptsächlich auf der neuplatonischen Auslegung der Chaldäischen Orakel; diese ist u. a. bei Porphyrios, Proklos und Damaskios faßbar; erst in dieser Umdeutung werden die Orakel für Synesios relevant: Trinitäts- und Transzendenzbegriff,

Gott als ‚Quelle‘, ‚Wurzel‘ und ‚Same‘, die feminine Kennzeichnung des Hl. Geistes (πνοιά) als Analogie zur weiblichen δύναμις der Chaldäer, Hervorgang der Trinität in ihr selbst und aus ihr hinaus [Schöpfung], Gott als Mitte des Weltkreises, Abstieg und Aufstieg [Rückkehr] der Seele).

Die Philosophie Plotins steht im Zentrum zweier Abhandlungen: „Plotin zwischen Plato und Stoa“ und „Plotin und die antike Philosophie“. Theiler macht einsichtig, daß Plotins Rückwendung zur Tradition kein äußerlicher Akt ist. Diese hat vielmehr bestimmte plotinische Philosopheme allererst verursacht und die spekulative Entfaltung des eigenen Gedankens vorangetrieben. So werden in Plotin wirksam: Aspekte der platonischen Ideen- und Seelenlehre, der Aufstiegsgedanke, die platonische Interpretation des parmenideischen Satzes der Identität von Denken und Sein und nicht zuletzt der aristotelische Begriff des sich selbst denkenden göttlichen Geistes. Der Plato Plotins ist jedoch ein Plato ohne Politik. Es fehlt ihm das Sokratische: Philosophie und Leben sind monologisch geworden. Der radikal spiritualisierte Plato führt daher zur Ablehnung der Praxis, zur Wendung von der bedrängenden Welt nach innen. Darin trifft sich das Platonische bei Plotin mit der stoischen Mahnung zur Verinnerlichung des Lebens. Die in der Stoa explizierten Begriffe der göttlichen δύναμις in der Natur, der Sympatheia, des Schicksals und der Vorsehung und damit zusammenhängend der Theodizee sind für Plotins Welt- und Menschenbegriff von konstitutiver Bedeutung. Trotz der Wendung nach innen verfällt Plotin jedoch nicht der gnostischen Abwertung der Welt („Gott und Seele im kaiserzeitlichen Denken“, 116 ff.).

Um die Fülle und Reichweite der Einsichten Theilers in den historischen Zusammenhang der spätgriechischen Philosophie ermessen zu können, müßte seine Argumentation jeweils im einzelnen kritisch vorgeführt werden. Dies ist in dieser Anzeige nicht möglich. Es sei jedoch mit Nachdruck darauf hingewiesen, daß derartige philologische Forschungen bei dem Versuch, die Philosophie des Neuplatonismus systematisch-spekulativ zu durchdenken, nicht nur nicht übersprungen werden dürfen, sondern vielmehr – ausgesprochen oder unausgesprochen – zum „heuristischen Prinzip“ der Philosophie gemacht werden müssen, ohne daß dadurch Philosophie von der ihr eigenen Sachproblematik abgebracht werden und Philologie sich in eine bloße ancilla-Rolle verdrängt fühlen müßte. Sie ist vielmehr (in dieser Dimension der Geschichte) der sichere Grund philosophischen Verstehens.

Werner Beierwaltes (Würzburg)