

## BUCHBESPRECHUNGEN

*Bernhard Casper, Das dialogische Denken. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner, Martin Buber. Freiburg: Herder 1967. 394 Seiten.*

*Peter Hünermann, Der Durchbruch geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert. Johann Gustav Droysen, Wilhelm Dilthey, Graf Paul Yorck von Wartenburg. Ihr Weg und ihre Weisung für die Theologie. Freiburg: Herder 1967, 440 Seiten.*

Der ungewöhnlich angesetzte, weit geschlagene und doch straff gezogene Bogen der behandelten Themen und vielleicht noch mehr die Eigenständigkeit und der Rang ihrer Bewältigung ließen es wohl angezeigt erscheinen, auf das Buch von Bernhard Casper über das dialogische Denken und auf das andere von Peter Hünermann über den Aufbruch geschichtlichen Denkens gesondert einzugehen. Ihre Zusammengehörigkeit und die Spannweite dieses Zusammengehörens fallen indessen noch stärker ins Gewicht und drängen danach, gemeinsam zur Sprache gebracht zu werden. In solchem gemeinsamen Zur-Sprache-Kommen tritt zwar die Fülle einzelner, in sich wichtiger Züge des Erforschten und Dargestellten zurück, die Rezension wird so nur in beschränktem Maße Inhaltsangabe sein; dafür zeichnen sich im bedachten und bedenkenden Gedanken, den die beiden Bücher vorlegen, Linien eines Denkens und ihnen innewohnend Richtungen und Möglichkeiten dieses Denkens ab, in dem und in denen sich das eigentlich Bemerkenswerte an ihnen verbirgt, das der bloße Bericht zu verdecken drohte.

Das genannte Zusammengehören zeigt einen zweifachen Vordergrund: Beide Bände sind die Veröffentlichung von Arbeiten, mit denen sich die Autoren im Jahre 1967 an der theologischen Fakultät der Universität Freiburg i. Br. für das Fach „Christliche Religionsphilosophie“ habilitierten, sie sind also in zeitlicher und räumlicher Nachbarschaft, und das heißt, von innen betrachtet, sie sind in gegenseitiger Freundschaft und im Verdanken demselben Meister des Fragens und Denkens, Bernhard Welte, gegenüber entstanden. Zum anderen stehen aber auch die in diesen Untersuchungen erhobenen und gedeuteten Gedanken bei aller zeitlichen Distanz in einer eigentümlichen Nachbarschaft: zwei entscheidende Stränge der Denkgeschichte treten zutage, die vom deutschen Idealismus hinweg in ein neues Denken hineinführen, das sich als „Überwindung der Metaphysik“ versteht, sie bezeichnen die Bereitung und den Kontext oder Kontrapunkt der Gestalt, die diese „Überwindung“ bei Martin Heidegger gewinnt.

Was nun ist die Sache, der sich die solchermaßen zusammengehörigen Untersuchungen zuwenden? Eine dreifache Antwort ist darauf möglich.

Einmal ist es eben die Bereitung und der Ansatz eines neuen Denkens, das sich wesentlich von dem der „Metaphysik“ abhebt, wenn es auch bewußt auf ihr Erbe bezogen bleibt, das ihm nicht nichtig, sondern geschichtlich frag-würdig geworden ist. Um es mit Casper in dem für ihn zentralen Rückgriff auf Franz Rosenzweig zu sagen (von dem auch der Titel „Das Neue Denken“ stammt): es ist ein Denken, das des Anderen und der Zeit bedarf (vgl. bes. Casper 169–171).

Zum zweiten ist es aber um die geschichtlich konkrete Weise zu tun, *wie* der Andere und wie die Zeit und wie beide ineins ins Denken drängen, das so in der einen Bahn als Denken der Geschichtlichkeit, in der anderen als dialogisches Denken sich artikuliert – beide Bahnen zeigen sich von der doppelten Hinsicht, auf die Zeitlichkeit des Seins und auf das Zwischen des Dialogs als den Ort des Seins, bestimmt. Der Kreis des untersuchten Gedankenmaterials umspannt im Falle des dialogischen Denkens die zeitlich und philosophisch nahe zusammengehörigen Hinterlassenschaften von Buber, Rosenzweig und Ebner, die Zeugnisse eines Aufbruches also, dessen entscheidende Phase sich im Ausgang des zweiten und Anbruch des dritten Jahrzehntes unseres Jahrhunderts ereignet; im Falle des geschichtlichen Denkens bieten sich die teilweise unter sich loser verknüpften und in ihrem Gesamt das 19. Jahrhundert vom Spätidealismus an durchziehenden Etappen an, welche von der katholischen Tübinger Schule über Droysen zu Dilthey und Yorck von Wartenburg führen, in den letzteren die unmittelbaren geistigen Anstöße erreichend, aus denen das Fragen des jungen Heidegger dann selbständig emporwächst.

Doch ist noch eine dritte Antwort auf die Frage nach der Sache der Arbeiten von Casper und Hünermann zu geben: Es geht ihnen um die geistigen Bewegungen, die ein gegenwärtiges

philosophisches Denken in Gang bringen, nicht nur um der Philosophie, sondern um der christlichen Theologie willen, und das heißt: um der denkerischen Gegenwart willen, welche die christliche Heilsbotschaft heute gemäß gewinnen, in der sie sich als Heilsbotschaft für diese Zeit entüllen und auch von sich her ihren eigenen Sinn und Gehalt ursprünglicher denn zuvor entbergen kann. Da das so verstandene theologische Interesse die Gedanken, denen es sich zuwendet, nicht als brauchbares Material verwendet, sondern nach ihnen selbst fragt, engt es die philosophische Sichtweise und Bedeutung der Untersuchungen von Casper und Hünemann nicht ein.

Ihre dreifache Sache ist also die Sache unmittelbaren philosophischen Denkens, wissenschaftlich-philosophischer Forschung und zugleich theologischen Zudenkens auf die Philosophie. Gerade solcher Ausgriff des philosophischen Denkens um seiner selbst, um des Aufgangs der Wahrheit im Denken willen, auf die Forschung einerseits und auf die Theologie andererseits, die Verknüpfung dieser drei Dimensionen also, macht die Lektüre der Bücher erregend und wirft auf das Zusammengehören von Philosophie, Forschung und Theologie neues Licht.

Doch stellen wir in knapen Strichen den Gang selbst vor, den die Autoren uns führen.

In der Tat gewinnt der Leser des Buches von Bernhard Casper den Eindruck, einen Gang, einen Weg geführt zu werden. Bruchstücke von Gedanken, die einem gängigen philosophischen Bewußtsein beiläufig bekannt und auch bemerkenswert, doch am Rande der großen Strömung und Entwicklung der Philosophie zu liegen schienen, ergänzen sich da auf einmal zur Bahn. Sie stehen nicht mehr fremd und vereinzelt im Kontext der Denkgeschichte, sondern verweisen aufeinander und verwachsen miteinander zu einem alles bedenkenden, das Ganze lichtenden Gefüge, doch zum Gefüge eben des Weges, der nicht fertig wäre und in sich endete, der vielmehr sein Woher und Wohin, der sein Angrenzen und seine sich windende Bahnführung hat. Das dialogische Denken wird nicht System, sondern Anlauf, der aus den Voraussetzungen herauswächst, die seine geschichtliche Stunde im Ganzen und Allgemeinen prägen, durch sie hindurchführt ins Gegenwärtige hinein und weiterweist ins noch Unbegangene.

Diesen Weg-Charakter zeigt Caspers Arbeit bereits in ihrer Anlage. Am Anfang behandelt sie einläßlich das über 200 Titel umfassende (Casper S. 18), in sich eigenständige, durch die nur sehr spärliche und zudem überarbeitende spätere Rezeption ins Gesamtœuvre aber leicht als solches entgehende Frühwerk Bubers vor seiner Wende zum dialogischen Denken (S. 17–65).

Alsdann kehrt sie sich unmittelbar dem dialogischen Denken zu, und zwar folgerichtig zunächst dem Werk Franz Rosenzweigs (S. 69–197), das geistesgeschichtlich für Bubers Wende entscheidend, philosophisch der gewichtigste und grundsätzlichsste Ansatz und im Blick aufs ihm Künftige die kühnste Antizipation von erst beim späten Heidegger (ohne dessen bewußten Rückgriff auf Rosenzweig) Ausgetragenen heißen darf. Sodann geht der Weg weiter zu Ebner (S. 198–269), der in fragmentarischer Form aus eigenem Ansatz ins selbe weist wie Rosenzweig. Und schließlich führt er zum „dialogischen“ Werk Bubers (S. 270–346), das die gesamte Bewegung eigenständig zu einer weithin wirksamen Form ausgestaltet, die an literarischer Eingängigkeit und thematischer Vielseitigkeit den Höhepunkt des dialogischen Denkens darstellt, gleichwohl aber – das macht Casper deutlich – hinter der gedanklichen Konsequenz und Radikalität von Rosenzweig zurückbleibt.

Der äußere Gang von Buber über Rosenzweig und Ebner zu Buber zurück birgt so den inneren Weg der Untersuchung als einen Weg über Buber hinaus. Dieser Weg zeigt sein Richtmaß, wie bemerkt, am ehesten im Denken von Franz Rosenzweig, nicht weil Casper „Rosenzweigianer“ wäre, sondern sofern bei Rosenzweig am schärfsten das dialogische Denken, und das heißt: das auf die Weise der „Metaphysik“ nicht mehr zu Denkende in Beziehung auf die Metaphysik und im Abstoß von ihr, zu seinem durchgeklärten Ausdruck gelangt.

So geht es dem Weg, den Casper führt, also nicht um eine Aufreihung festzustellender Figuren des Gedankens, die um dieselbe Problematik kreisen und voneinander genetisch abhängig sind oder formal miteinander konvergieren; er ist vielmehr bestimmt von einem eigenen Verständnis dialogischen Denkens, das sich im Mitdenken der erforschten Gedanken erhebt und sie so zugleich richtet. Der Dialog, das Mitdenken aus der anderen Zeit des eigenen Denkens mit den vorgedachten Gedanken, die darin zu partnerischen Gefährten werden, ist der Schlüssel der forschenden und denkerischen Arbeit Caspers, die ihren Gegenstand so in ihre eigene Methode einholt.

Um aufs Forscherische einzugehen, das durch solches Mit-Denken in Gang gebracht und füglich von ihm nicht zu trennen ist: Zunächst tritt, wie erwähnt, die in sich bewegte und doch deutlich umgrenzte Frühphase Bubers ans Licht, durch neues Material und durch zuvor verborgene Dimensionen des bekannten klar belegt.

Zwei Erkenntnisse fallen hier besonders auf: Buber steht in dieser Zeit, also bis zum Anbruch der zwanziger Jahre, mitten in den geistigen Strömungen der damaligen Zeit, der neukantianische Hintergrund, die Nähe zu Simmel, Bergson und auch Nietzsches, der bewegende Einfluß Diltheys zeichnen sich ab, die Vielfalt dieser Linien schießt indessen doch zusammen zur Einheit der Richtung: wenn auch das Subjekt als einsames Ego verlassen wird in der Ekstase der Tat, die von Gemeinschaft, Volk, Epoche getragen ist, so kommt gleichwohl die Bewegung des Gedankens nicht von sich, von der wesenhaften Einsamkeit sich selbst setzenden und entfaltenden Ursprungs, von der Subjektivität, los.

Dennoch tragen sich motivlich in diesen Ansatz die gegenläufigen Elemente immer stärker ein, es seien die Kritik der abendländischen Substanz-Metaphysik, die Rede vom „Zwischenmenschlichen“ und vom „Ereignis“ erwähnt.

Die nächste und für die Forschung insgesamt entscheidende Frucht der Arbeit Caspers ist seine Erschließung des Rosenzweigschen Gedankens und Werkes im Ganzen. Hier tritt, durch Heranziehung noch ungenutzten Materials, der geistesgeschichtliche und biographische Hintergrund so plastisch und so erhellend für den Gedanken zutage, wie es nur zu wünschenswerten ist. Kants Erbe, die Vertrautheit mit der historischen und naturwissenschaftlichen Denk- und Arbeitsweise umschreiben roh das Organon, auf das Rosenzweig im Aufbrechen seiner unmittelbaren denkerischen Begegnung mit der Wirklichkeit, d. h. für ihn zugleich: mit dem sich offenbarenden Gott, zurückgreift, und den Weg, der dieses Aufbrechen anbahnt.

Sodann aber unternimmt es Casper, in einer exemplarischen Mühe und Durchsichtigkeit des Mitdenkens den Grundgedanken zu erheben und zu entschlüsseln, der im Hauptwerk Rosenzweigs, im „Stern der Erlösung“ eindeutig und doch unter seiner großen, aber eigentümlichen Form verdeckt geborgen liegt. Gerade die – man muß sagen erstmalige – Erkenntnis des Rosenzweigschen Gedankens als solchen ist an Caspers Buch das Neue, das auch in Michael Theunissens wegweisendem Werk „Der Andere“ (Berlin 1964) noch nicht geleistet werden konnte.

Die Urintention Rosenzweigs, die Casper genetisch und gedanklich klar herauschält, ist „die Erfahrung der Sprache gemäß ihrem ‚ganz wirklichen Gesprochenwerden‘“ (S. 157), also in der Wechselrede. In ihr sind die Urphänomene vorausgesetzt, die eine – im eigentümlichen Sinn Rosenzweigs verstandene – Phänomenologie gewinnt: Gott, Welt, Mensch, als die Grundgehalte, auf deren einen das zeitlose Denken je alle anderen und somit alles zu reduzieren versucht ist, die so aber in ihrer Wirklichkeit verfehlt werden, die nur im Zusammen, im „und“, in der Beziehung sich vollbringt. Diese Beziehung aber, als Schöpfung, Offenbarung, Erlösung sich artikulierend, ereignet sich in der Sprache als gesprochen werdender, in jenem „Denken“, durch welches und als welches diese Sprache sich vom bloßen, vom reduzierenden, vom metaphysischen Denken unterscheidet: Sprache als das Denken, welches der Zeit und des Anderen bedarf, welches also nicht mehr sichernde Rückführung des Begegnenden aufs Selbstverständliche, sondern Freigabe ans Unselbstverständliche bedeutet.

Die Loslösung des Denkens von seiner Selbstvollbringbarkeit und somit wesentlichen Zeitlosigkeit und Einsamkeit, in der es nur sich und in sich nur seine eigene Selbstverständlichkeit hat, in die Bedürftigkeit der Zeit und des Anderen, worin das „und“ der Wirklichkeit, der Beziehung der Urphänomene aufeinander geschieht, ist indessen für Rosenzweig kein Untergang des Denkens ins Chaotische und Planlose leerer Relativitäten, das Denken als Gespräch wird zur beständigen Übersetzung, die als solche von der Hoffnung auf die eschatologische Verständlichkeit aller Sprachen füreinander in der einen Neuen Sprache lebt, die freilich nicht evolutiv erreichbar oder technisch machbar ist, sondern nur als reine Gabe göttlicher Huld verhofft werden kann.

Die in Caspers Darstellung ausgetragene Behutsamkeit, Vielschichtigkeit und phänomenale Erhellungskraft Rosenzweigschen Denkens erhebt es über den Eindruck der einseitigen Verkürzung, der in unserer Skizze entstehen muß.

Das in die Tiefen und Verästelungen des Rosenzweigschen Werkes hineingewachsene Mitdenken Caspers kann in der sodann folgenden Interpretation Ferdinand Ebners dessen eigen-

tümlichen Gesprächsbeitrag zum dialogischen Denken klar herausheben, seine Sonderstellung gegenüber den Juden Buber und Rosenzweig als Christ ist für diesen Beitrag von Belang. Das Erscheinen der Briefe als letzten Bandes seiner Werke eröffnet auch bei Ebner der Forschung Caspers erstmalig die gesamte Breite einschlägigen Materials.

Casper entfaltet den Gedanken Ebners aus seiner „pneumatologischen Intuition“ in die Sprache, ins „Wort in der Aktualität seines Gesprochenwerdens“, in die Wechselrede also, als das Urphänomen (vgl. S. 203), entdeckt aber auch die Spannungen und Einseitigkeiten, die Ebner dem Ausgang vom Ich nicht radikal entkommen und ihn die Welthaftigkeit des Ich-Du in etwa vergessen lassen (S. 259–269).

Aus solchem Kontext erhebt sich schließlich Caspers Darstellung und Deutung des „dialogischen“ Buber, ein Kapitel, das durch die – keineswegs einseitige, sondern den hohen Rang achtende – kritische Herausdestillierung des Rosenzweig gegenüber verengten Ansatzes, den Buber macht und dem er bis in feine Konsequenzen hinein verhaftet bleibt, den gedanklichen Ertrag des Voraufgehenden nochmals von anderer Seite erheblich bereichert.

Wir verweisen auf die vier Titel: „Der Ausgang von dem intentionalen Schema“ (S. 295) – Buber denkt die Grundworte Ich–Du und Ich–Es von der „Haltung“, also vom ihnen insgeheim doch vorausgedachten Ich her; „Die Gefahr der Alternativik“ (S. 297) – der Appell zum Vollzug des Ich–Du läßt leicht die positive Verwiesenheit des Ich–Du aufs Ich–Es alternativistisch außer acht; „Die Negativität des Zwischen“ (S. 299) – was zwischen Ich und Du sich ereignet, die Beziehung, die es gerade zu denken gilt, wird in der Folge des intentionalen Grundschemas nur negativ bestimmbar; „Sprache“ (S. 300) – sie wird von Buber nicht wie bei Rosenzweig als Sprache, und das heißt als Wechselrede, gedacht, sondern vom Wort her, welches wiederum intentional vom Ich ausgeht. Diese Verengungen des Ansatzes wirken auch in seine – bei aller Denkwürdigkeit – teilweise mißverstehende Kritik am Christentum, in welcher er nur die jeweilige Offenbarung des Augenblicks, nicht aber eine im je neuen geschichtlichen Aufgang doch in die Geschichte hinein währende Offenbarung anzuerkennen vermag, dem aus der „Haltung“ aufgehenden Ich-Du-Verhältnis droht wiederum der Weltverlust (zur Kritik am Christentum vgl. bes. S. 331–334).

Nach dem groben Umriß des forschersichen Inhaltes der Untersuchung von Bernhard Casper soll der entsprechende Hinblick auf Peter *Hünemanns* Buch versucht werden.

Ließen sich Methode und Anlage des Casperschen Buches als „Weg“ deuten, so entspricht dem Stil Hünemanns eher, seine Arbeit ein „Gespräch“ zu nennen. Die einzelnen Partner kommen scheinbar vereinzelter an sich selbst zu Wort, melden ihnen je eigenen Gedanken zum selben an, werden aber dabei – und das enthüllt die Unbezogenheit eben als nur scheinbar – vom deutlich selben Hörer auf ihre Gedanken hin vernommen, der in solchem Vernehmen dazu heranwächst, sein einläßliches und gewichtiges Wort am Schluß selbst zu sagen, sicher erst im Vorblick und Entwurf zu sagen, aber doch eben in einer Position, die primär nicht im Durchgang gewahrte Linien ins Künftige weiterzieht, wie Casper dies tut, sondern im Hören aufs schon von anderen Gesagte unmittelbar neue Linien ansetzt. Der Grund hierfür liegt in der notwendig größeren Distanz des Mitdenkens zu den behandelten Denkern der Geschichtlichkeit als zu denen des dialogischen Denkens – Dilthey oder auch York bedeuten fürs geschichtliche Denken trotz ihres hohen philosophischen Ranges nicht, was Rosenzweig fürs dialogische, und *wenn* jemand bei Hünemanns eigenem Schlußwort ins Gespräch übers geschichtliche Denken ihm über die Schulter schaute, so – wie er selbst vermerkt (S. 376) – am ehesten gerade der aus dem Gespräch mit Casper ihm erhellte Franz Rosenzweig.

Es mag wie eine Ironie anmuten, daß das Werk übers dialogische Denken sich als Weg, das übers geschichtliche sich als Gespräch entfaltet. Im Grunde ist es indessen nur die Bestätigung, daß das neue Denken, so oder so artikuliert, der Zeit *und* des Anderen bedarf.

Doch nun zu den von Hünemann vernommenen Stimmen.

Ein wenig fremd erklingt am Anfang die insgesamt auf eine gemeinsame Grundformel gebrachte der katholischen Tübinger Schule (S. 21–48) – Drey, Staudenmaier und Kuhn steuern das wichtigste dazu bei. Die Fremde rührt daher, daß es sich bei den genannten Tübingern ex professo um Theologen, bei ihrem Denken um Innertheologisches handelt, daß ferner ihnen ein allen hernach bedachten Gedanken gemeinsamer Zug abgeht, die Reflexion auf die Methode

der Geisteswissenschaften, schließlich daß ihre philosophische Grundlagen doch noch direkt und tief eingewurzelt sind in der Gedankenwelt des deutschen Idealismus, von dem der folgend gezeichnete Aufbruch geschichtlichen Denkens sich gerade abstößt. Gleichwohl scheint dem Rezensenten begrüßenswert, daß Hünermann mit dieser Stimme das Gespräch eröffnet. Sie macht das Woher solchen Abstoßes *und* den Vorverweis auf ihn im verlassenen Gelände deutlich, zudem reicht das Interesse der Tübinger an der Offenbarung als „gott-menschlichem Gespräch“ (vgl. auch S. 372), und das heißt doch: an der Unauflösbarkeit des Ereignischarakters der Offenbarung ins Selbstgeschehen sich erdenkenden Geistes, bereits herüber ins Eigene und Eigentliche geschichtlichen Denkens. Wenn Hünermann zeigt, wie die Rückführung des Gedankens in ein System sein „Geschichtliches“ wieder verfremdet (S. 42/8), so wird die den ganzen Lauf des Gespräches durchziehende Dynamik anfänglich offenbar: die Hellhörigkeit auf den Vorklang als solcher gedachter Geschichtlichkeit, wo sie noch verdeckt scheint, und andererseits die Enthüllung „metaphysischer“ Implikate *in* den bewußten Anläufen des Neuen. Nicht um einer Klassifizierung und äußeren Beurteilung der Gesprächspartner willen hegt Hünermann solche zwiefältige Achtsamkeit, sondern weil so das geschichtliche Ringen geschichtlichen Denkens um sich selbst in der zwiespältigen Stunde seines Aufbruchs sich dem Mitdenken antut.

Diese Weise der Darstellung von Geschichte bestätigt Droysens bedeutsame neue Sicht der Geschichtlichkeit als *ἐπίδοσις εἰς αὐτό*, als Werdens zu sich selbst, in dem immanente Differenz und Gewähr des Geschichtlichen aufgehen (S. 98–101). Dieser Aufstieg eines neuen Gedankens, zugleich seine Umklammerung vom anderen Verstehen desselben Geschichtlichen als Willens zur Macht (S. 96–98), aber auch der Verweis des Geschichtlichen als *ἐπίδοσις εἰς αὐτό* auf die ihm je entzogene gewährende Macht seiner selbst und ihren heiligen Charakter (bes. S. 101 f.): dies sind die wichtigen Aufschlüsse, die Hünermanns Eingehen auf Droysens Historik vermittelt.

Dem schließt sich das umfangreiche Dilthey-Kapitel an (S. 133–209). Von ihm darf, mutatis mutandis, dasselbe gesagt werden wie vom Rosenzweig-Kapitel Caspers. Geht es in Hünermanns Arbeit im ganzen auch weniger als bei Casper um die Erschließung neuen Materials, so ist doch gerade seine Interpretation Diltheys eine Neuerschließung des Gedankens. Die vielfältig und breit dahinfließenden, um nicht zu sagen: zerfließenden Linien Diltheyschen Denkens, das eine stupende Masse geistesgeschichtlichen Stoffes bewältigt und in diesem seinen eigenen Ductus, seine eigene Strenge verbirgt, werden hier nicht etwa schematisiert und auf eine äußerlich griffige Formel verkürzt, doch es gewinnt seine Klarheit und Einheit als das in stufenweisen Anläufen und durch nicht abreißende innere Gegenläufigkeiten hindurch erfolgende je neue Hindenken aufs Wesen der Geschichtlichkeit: die Hingabe ans Leben (S. 280–283), wie sie Diltheys späte Fragmente umkreisen, und wie sie in früheren Motiven und Gedanken sich vorbereitet (bes. S. 189–191), wird in Hünermanns Interpretation als die Aufgabe der Selbstbehauptung offenbar, welche Aufgabe nicht mehr in eine selbst wieder fix behauptete Sinnmitte eingeht, sondern als reine Freigabe an die reine Gewähr geschieht, mag diese in der Ausdrücklichkeit des Gedankens den bei Droysens expliziten Charakter des Heiligen auch verschleiern.

Aus der Höhe dieser, merklich im mitdenkenden Gespräch übers bloß Feststellbare hinausgewachsenen und doch verlässlich an ihm orientierten Interpretation Diltheys – die ihren Stand gegen die bisherige Diltheydeutung selbst diskutiert (S. 284–291) –, gelingt sodann die Darstellung des im freundschaftlichen Dialog zu Dilthey entwickelten Gedankens des Grafen Paul Yorck von Wartenburg (S. 293–369) – er liegt der theologischen Fragerichtung Hünermanns noch näher und ist auch in seiner spekulativen Durchbildung wohl noch klarer und tiefer und fürs Verstehen der Geschichtlichkeit als solcher noch fruchtbarer als der seines großen und bekannteren Gesprächspartners.

Doch auch hier verstrickt sich die fundamentale Einsicht in das allen idealistischen Reduktionen vorlaufende „Geschick des Lebens in Urteilung und Zugehörigkeit“ und in die Transzendenz aller Selbstbehauptung in der lautereren Freigabe, die ihr geschichtliches Ereignis im Tode Jesu und in der gläubigen Gemeinschaft der je eigenen Übernahme des Todes hat (vgl. bes. S. 317–323, 354–361), wieder mit systemhaft-ungeschichtlichen Elementen und Sekundärsätzen (vgl. 366–369).

Der versuchte Durchgang durch die Untersuchungen von Casper und Hünermann läßt nun

noch jene Fragen übrig, die der eingangs angesetzte Hinblick auf ihr Anliegen und ihre Sache eröffnete.

Die wichtigste Frage ist die nach dem „neuen“, nicht mehr „metaphysischen“ Denken, das sich in den interpretierten Gedanken Bahn bricht und in den interpretierenden Gedanken neue Gestalt und Gewalt gewinnt. Dieses neue Denken ist in seiner – im Rahmen des Behandelten – bedeutsamsten Ausbildung durch Caspers Rosenzweigdeutung vorgestellt und wird in Hünermanns gewichtigem Schlußwort (S. 371–426) am weitesten vorgetrieben. Es ist – so wurde wiederholt schon gesagt – Denken, welches der Zeit und des Anderen bedarf. Demgemäß wird der Versuch, sein Wesen in einer Kurzinformation über das Gesagte der genannten Abschnitte zu fassen, per definitionem scheitern. So kann das Bedeutsamste der zu besprechenden Bücher gerade nicht inhaltlich zusammengefaßt, es kann nur darauf verwiesen werden. Da Hünermanns Schlußkapitel „Geschichte und Offenbarung – Rückbesinnung und Ausblick“ am Ende des Weges steht, den Casper, und des Gespräches, das Hünermann führt, wobei beide in Weg und Gespräch miteinander verbunden sind, vermag es uns das Geleit zu geben zum verweisen den Hinblick aufs selbe.

Metaphysisches Denken (dazu bes. Hünermann S. 378–380) ist jenes, das alles, was ist, denkend zu bewältigen, somit aber dem Denken einzubegreifen sucht. Und dies geschieht, indem es alles, was ist, auf seinen Grund zurückführt, welcher es ermöglicht. Der Grund ist das dem Denken alles Klärende, somit das in sich Klare, nicht mehr zu Klärende, die alles verständlich machende Selbstverständlichkeit. In dieser ist die Zeit nur der Ablauf des Vorganges dessen, was ist, aus dem Grund, die Vollstreckung des Grundes, bzw. Ablauf des Rückgangs dessen, was ist, seiner Aufhebung in den erklärenden Grund, fixe Folge der Erklärbarkeiten aus dem Erklärenden. Was ist, ist so das Erklärte, Durchschaute, mit seinem washaften Wesen Abzugelente, das „Es“, dessen Da im Grunde verankert, quantitative Multiplikation seines Was ist, ohne Belang an sich selbst. Das Da des Es ist nichts Neues zu seinem Was, und dies ist nichts Neues zum einbefassend erklärenden Grund, und dieser ist in sich nichts „Neues“, sondern eben das dem Denken Selbstverständliche, so im Grunde selbst ein Es.

Solches Denken aber versagt vor der Geschichte. Nicht weil etwas in ihr vorkäme, was dem bewältigenden Zugriff des erklärenden Denkens sich nicht darböte. Aber weil es in solcher Erklärung von sich selbst, von seinem eigenen Aufgang weggerissen wird in die Einstellung ins Zeitlose. Als das betreffende Ereignis, als der unselbstverständliche Aufgang entgeht es und verschwindet es in der Reduktion auf die Gründe der Erklärbarkeit. Was entgeht? Das je Geschehende. Und was ist dieses je Geschehende? Darauf gibt es zwei Antworten: entweder es ist der Fall eines Was, welches immer schon dieses Was ist, oder aber es ist es selbst. Und es selbst ist das Geschehende, sofern es zwischen dir und mir geschieht, sofern es uns angeht und in solchem Angehen, das wir bezeugen, aufgeht in die Welt, sich überliefert zur weiterzeugenden Übersetzung in je neue Weltgestalt hinein. Zwischen dir und mir aber spielt nicht die eshaft verfügende Sprache als der Inbegriff verlauteter Begriffszeichen, sondern Anrede und Antwort, in der wir uns einander gewähren und gewährt sind und doch einander nie ins Restlose erklärt, als wir selbst aufgelöst und abgegolten sind, sondern je neu der Begegnung und des Aufgangs füreinander fähig (vgl. etwa Hünermann 389 f.). Indem wir aber einander gewährt und also entzogen sind, ist uns gewährt und entzogen, was ist, ist es das geschehend sich uns Zuschickende, das Angehende und Betreffende, das darin sich zueignet und sich an sich hält, es ist es selbst, es selbst aber zwischen uns, den Sprechenden, aufgehend im Zeugnis des Du und Ich von sich und allem.

Das Sein, das sich nicht mehr als die Erklärbarkeit seiner selbst aus der eshaften Selbstverständlichkeit seines Grundes darlegt, sondern aufgeht im Zeugnis, ist nichts mehr *neben* der Zeit, es ist selbst Zeit, Zeit als die Gewähr und der Entzug des Seienden an den Menschen und die Gewähr und der Entzug des Menschen für sich und d. h. der Menschen füreinander, als Sich-Ergeben des Seienden an den Menschen und Ergehen des Menschen ins Seiende, als Aufgang des Seienden in sein Was als in sein Vergehen, das sich aufbewahrt im Gedenken des Menschen, und Vergehen des Menschen in den Aufgang des Seienden, den er sich vollbringend vollbringt; sich vollbringend aber vollbringt er sich in sein Ende, das der Tod ist und welches du bist (vgl. Hünermann S. 382–385).

„So wäre Geschichte zu bestimmen als das Gefüge von Welt und Welten, Mensch und

Menschheit, welches – einbehalten ins Ereignis des Seins und der Zeit – im Zeugnis des Menschen licht wird.“ (Hünemann 388.)

Das Denken, das in solcher Geschichtlichkeit des Seins als der sie gewahrende und wahrende Dialog geschieht, welcher selbst geschichtlich wird als die je neue Übersetzung seiner selbst, ist Freigabe; es ist nicht Resultat einer Analyse, sondern die Umkehr, in welcher der Behauptung des Selbst und des von ihm vorausgesetzten Grundes der Abschied gegeben wird ins bezeugende Verdanken des Unselbstverständlichen. „Was erregt dieses Staunen und Wundern? Jenes namenlose Geheimnis: *Es gibt* Geschichte. *Es gibt* den Menschen.“ (Hünemann S. 403.)

Nicht in der Reduktion dieser Unselbstverständlichkeit auf einen doch wieder erklärenden Grund, sondern als Freigabe an sie selbst geht sie auf als die „Offenbarung des Heiligen“ (Hünemann 403–405), und gerade deshalb bleibt das Denken hier nichts mehr als der schlechthin unselbstverständliche Umschlag in die direkte Rede der Rühmung, die Hünemann an dieser Stelle widerfährt (S. 404) und die sich – unbeschadet des weiterlaufenden Charakters der methodisch durchgeklärten Besinnung des Denkens – für die zwanzig restlichen Seiten des Buches durchhält, auf welchen sich das als Wesen der Geschichte und des Menschen als Zeugen der Geschichte Entborgene übersetzt zum Ansatz neuen Verstehens von Heilsoffenbarung Gottes und Theologie.

Auf dem Boden des soeben Erörternden findet eine zweite Frage fast von selbst die Antwort, welche in den Büchern von Casper und Hünemann darauf der Sache nach enthalten ist: die Frage nach dem Verhältnis solchen „neuen“ Denkens, das Philosophie gerade nicht mehr darin aufgehen läßt, Wissenschaft zu sein, zur wissenschaftlichen Forschung. Die Antwort, sagten wir, ist in den besprochenen Büchern enthalten; denn indem sie auf die Weise dieses neuen Denkens sich den Zeugnissen seines Aufbruchs zuwenden, werden sie forschersich fruchtbar, im Aufspüren und Ordnen und Werten von „Material“ und in der Erschließung seiner Aussage. Das Denken, das nicht mehr alles „bewältigen“ und „einstellen“ kann, ist gerade offen für die konkreten Zeugnisse und um sie besorgt. Allerdings übersteigt diese Sorgfalt die Sicherung der Feststellbarkeit und sieht das in ihr je und notwendig Entgehende, die Zeugnisse sind „sie selbst“ nur fürs übersetzende Mitdenken. Doch gerade diese über das bloße Material hinausreichende Achtsamkeit des Mitdenkens bewahrt, was sie übersteigt, und eröffnet in ihm auch neue Feststellbarkeiten, die dem bloßen Feststellenwollen zu entgehen drohten. Zumindest vom Ansatz her verhalten sich im mt denkenden und übersetzenden Verstehen der Zeugnisse als Zeugnisse produktive Transposition des Gedankens und exakte Rezeption des Materials wie kommunizierende Röhren, denn ohne die Frage nach dem Gemeinten entgeht das Gesagte, das nie unter Absehung von seinem Meinen und vom Gemeintsein durch den Forschenden das Gesagte ist (vgl. auch die Ausführungen zur Methodik der Geisteswissenschaften bei Droysen und Dilthey, auf die wir hier nicht näher eingehen, Hünemann S. 102–128, 156–161, 169–192, 235–238, 272–275).

Es bleibt noch auf eine letzte Frage einzugehen, die – von der Intention der Autoren und vom Gewicht ihrer Ausarbeitung in deren Büchern her – nicht die letzte ist: die Frage nach der theologischen Bedeutsamkeit des Bedachten. Was Casper in der Zusammenschau seiner Ergebnisse und Hünemann in der Weiterführung des zuletzt Besprochenen hierzu sagen, ist von programmatischer Bedeutung. Es soll an dieser Stelle indessen in wenige Bemerkungen zusammengefaßt werden (vgl. Casper S. 365–379, Hünemann 403–426).

Gerade das Wegrücken des Denkens von der metaphysischen Fixierung auf den alles zeitlos erklärenden und in sich selbstverständlichen Grund, die Freigabe des Denkens an die Vielfalt seiner geschichtlichen Weisen, die radikale Zeitlichkeit dieses Denkens erschüttern es zu einer unversehenen und neuen Offenheit seiner selbst aufs heilige Geheimnis und auf den duhaften Anspruch des sich offenbarenden Gottes zu. Offenbarung kann so in ihrer Unverrechenbarkeit mit dem Ausdenken und in ihrem aus sich selbst aufbrechenden Ereignischarakter radikal ernst genommen werden, ohne daß sie doch beziehungslos neben das Denken geriete. Vielmehr ist das zeitliche und partnerische, geschichtliche und dialogische Denken an sich selbst Freigabe ins Unselbstverständliche unausdenkbarer Gewähr, die so aber nicht die seiende Konkurrenz der endlichen Seiendheiten ist, sondern als das alles, was ist, an sich selbst Gewährende und Freigebende aufgeht. Indem es „nichts anderes“ gibt als die Geschichte und den Menschen, gibt sich das heilige Geheimnis, gibt der heilige Gott sich kund.

Freilich enträt seine Offenbarung der Eshaftigkeit und bloßen Satzhaftigkeit überschaubaren Inbegriffs zeitloser Wahrheiten, die geschichtliche Offenheit ist wesenhaft Offenheit für die vielen Zeugnisse. Recht verstanden, ist sie so aber gerade auch offen für den Einen Zeugen, in dem die „Fülle der Zeiten“ als das Woraufhin aller Zeugnisse angesagt und in dessen Tod und Erweckung sie hereingeholt ist in die Geschichte. In der Geschichte – und das heißt: in der Gemeinde der ihr Glaubenden und in ihr sich Liebenden – ist sie nicht tötende Konkurrenz, sondern heimholende Einlösung aller Zeugnisse, und ihre eigene Endgültigkeit ist innerhalb der Geschichte die Endgültigkeit der je neu der Übersetzung in alle Sprachen und Welten fähigen und bedürftigen Ansage der reinen Zukunft, des kommenden Reiches Gottes als der totalen und universalen Kommunikation aller Menschentümer und aller Sprachen in der Gnadengabe der Neuen Sprache allumgreifenden Verstehens und Rühmens.

So beunruhigt das „neue Denken“ des Gesprächs und der Geschichtlichkeit die Theologie in die Freigabe an die Zeit, an die vielen Menschentümer und ihre Zeugnisse, an die unablässbare Zeitlichkeit der ihr selbst zugeeigneten Offenbarung hinein; diese Beunruhigung gibt sie aber frei für eine neue und unverstellte Treue zu ihrem Ursprung und für den Dienst am universalen Gespräch der Geschichte und der Menschheit.

Klaus Hemmerle (Freiburg)

*Wilhelm Dilthey, Leben Schleiermachers. Zweiter Band: Schleiermachers System als Philosophie und Theologie; hrsg. von Martin Redeker. 1. Halbband L XXX/1–470 Seiten. 2. Halbband 471–811 Seiten. Walter de Gruyter, Berlin 1966.*

Mit der vorliegenden Veröffentlichung, welche zugleich als Bd. XIV, 1,2 der Gesammelten Schriften Diltheys bei Vandenhoeck-Ruprecht in Göttingen erschienen ist, hat Martin Redeker sowohl der Schleiermacherforschung wie der Diltheyforschung einen ausgezeichneten Dienst erwiesen. Die beiden Halbbände umfassen nicht nur die umfangreichen späteren Studien Diltheys zum System Schleiermachers, sie enthalten gleichfalls die deutsche Vorlage eines Teiles der lateinischen Dissertation Diltheys von 1864 und die unveröffentlichte Preisschrift Diltheys über „Das hermeneutische System Schleiermachers“ von 1860.

Beginnen wir mit dieser zeitlich frühesten Schrift. Bekannt war aus der Preisschrift bislang ein leicht überarbeiteter, kurzer Abschnitt, den Dilthey in seine Abhandlung über „Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert“ übernommen hatte. (Zunächst veröffentlicht im Archiv für Geschichte der Philosophie, V. u. VI, 1892/93, aufgeteilt in fünf Artikel, wiederabgedruckt in Wilhelm Dilthey, Gesammelte Schriften, Stuttgart-Göttingen, 1960, Bd. II, S. 90–245.) Die nun vorliegende ganze Arbeit von nahezu 200 Seiten Umfang stellt eine Monographie der Hermeneutik von Flacius bis Schleiermacher dar.

Der erste und zweite Abschnitt behandeln die älteren Systeme der Hermeneutik von der Reformation bis zu jenen Denkern, die Schleiermacher unmittelbar zur Ausbildung seiner hermeneutischen Konzeption verholten haben: Kant, Fichte, Herder, Humboldt und Schlegel. Der dritte Abschnitt stellt Schleiermachers System dar: seine Prinzipien und Grundlagen, die grammatische und die psychologische Auslegung. In der Darstellung unterscheidet Dilthey jeweils zwischen der allgemeinen Hermeneutik und der speziellen neutestamentlichen Hermeneutik. Die Ausführungen Schleiermachers werden mit den älteren Systemen verglichen. Der philosophische Nerv der Darlegungen Diltheys ist die Einsicht, daß jede Auslegung bedingt ist durch die mit den Zeitaltern wechselnde Grundanschauung vom Geiste, der Geschichte, der Sprache und der Technik, die sich – getragen von diesen Anschauungen und in ihrem Dienste – ausbildet. (Vgl. S. 702.) In erstaunlicher Weise gelingt es Dilthey, die einzelnen hermeneutischen Entwürfe bis auf diese Grundlagen hin durchsichtig zu machen.

So groß die Unterschiede zwischen dem altprotestantischen *Clavis des Flacius* und dem *Methodus demonstrandi Veritatem religionis christianae* Christian Wolffs sein mögen, beide kennzeichnet dieselbe „mechanische-teleologische Anschauung des Geistes“ (702). Zwar tritt diese Grundanschauung in verschiedener Ausbildung auf, ihre Grundzüge aber bleiben konstant. Melanchthon, der sich an der klassischen Rhetorik orientiert, versteht die zu interpretierende Rede als reines Produkt der Absicht, eine Summe von Gedanken zu vermitteln. Alles wird



unter das Schema einer äußerlichen Teleologie subsummiert. In der Schule Wolffs wird dem logischen Mechanismus der Sprache nachgespürt. Baumgarten, der letzte und bedeutendste Verfasser einer Hermeneutik aus dem Umkreis der Wolffschen Schule, betrachtet das Wort nur als zum Zwecke der Mitteilung erfundenes Zeichen. Die Sprache basiert für ihn auf vertraglicher Übereinkunft.

Die Methode grammatischer und historischer Interpretation, welche die mechanisch-teleologischen Systeme der Hermeneutik ablöst, entspricht – aufgrund des in ihr waltenden Geschichtsverständnisses – ganz dem *Sensualismus des Zeitalters*. „Der Exeget verfolgt durch alle verwandten Autoren und Schriften hindurch dieselben Vorstellungskreise, ohne Glauben an die produktive oder umbildende Gewalt des Geistes, ohne Sinn für individuellen Zusammenhang und individuelle Form; unter seinen Händen löst sich das Gedankengewebe jeder Schrift eines Zeitalters in dieselben bekannten, bunten Fäden auf; denn ihm ist der Geist der gleichgültige und fast selbstlose Durchgangspunkt sich kreuzender Meinungen.“ (S. 705.) Die geschichtliche Welt wird in ihre Atome zerlegt.

Eine epochemachende Stellung in der biblischen Hermeneutik weist Dilthey Kant zu. Er habe die Heilige Schrift wiederum als Ganzheit sehen gelehrt, indem er alles Historische der Schrift auf die „moralisch-religiösen Idee“, das „moralische Vernunftsystem“ (S. 651) reduziert habe. „Diese Richtung der Exegese aber, der Schrift als ein organisches, aus einer einheitlichen Substanz erwachsendes Ganze zu erfassen, tritt als die zweite ebenbürtige neben die auf die philologische Behandlung der Einzelschriften.“ (S. 652.)

Die dritte große Gestalt allgemeiner Hermeneutik, welche von Herder und Schlegel eingeleitet, von Schleiermacher wissenschaftlich formuliert worden ist, bezeichnet Dilthey als *ästhetischen Typ*. Diese Art der Hermeneutik mit ihren neuen Ansätzen der nachkonstituierenden Reproduktion, mit ihrem Sinn für individuelle Stile, Formen und den eigentümlichen Geist der Sprachen und Sprachepochen, mit ihrem Gespür für die Entwicklung eines Autors und seines Werkes, basiert auf dem Verständnis des Universums als eines Kunstwerkes. Deutlich markiert Dilthey die strukturbedingten Grenzen dieses Typ von Hermeneutik: Sie entstehen durch die „Verwandlung der geschichtlichen Mannigfaltigkeit und Bewegung in zeitlose begriffliche Hauptformen“ (S. 693), welche als Prinzipien der Klassifikation dienen. „Schleiermachers Sprachansicht machte die Sprache zu einem System von Begriffen, stellt sie somit in die Sphäre des Wissens.“ (S. 697.)

Sind die Grundanschauungen von Geist, Sprache, Geschichte jeweils leitend für die Hermeneutik, dann drängt sich unwillkürlich die Frage nach der Geschichtlichkeit des Verstehens selber auf. Wie weit kann es der hermeneutischen Reflexion gelingen, die eigenen Voraussetzungen, jene Grundanschauungen des menschlichen Geistes, der Geschichte, der Sprache zu erhellen und so den eigenen Standpunkt zu bestimmen? Dilthey sieht eines der großen Verdienste Schleiermachers darin, die Frage nach dem Geist und der Sprache gestellt zu haben. Aber muß nicht die Frage nach der Geschichte genauso gestellt werden? Dilthey hat dieses Problem in seiner Preisschrift nicht ausdrücklich genannt, aber man spürt seine bedrängende Nähe durch die historisch-philosophischen Interpretationen hindurch.

Der zweite Teil der lateinischen Dissertation Diltheys trägt im deutschen Manuskript den Titel: „Kritik der ethischen Prinzipien Schleiermachers; 1. Die bildende Ethik im Kampf mit der beschränkenden; 2. Die Durchführung einer bildenden Ethik.“ Viel klarer als in dem lateinischen Text – der von der „*ethica realis et formalis*“ redet – kommt hier das Anliegen Diltheys zum Ausdruck, der formalen Ethik Kants eine bildende, d. h. geschichtliche Ethik entgegenzustellen, welche gründet im Wertcharakter des Seienden selbst und gegenüber der unmittelbaren sittlichen Wirklichkeitserfahrung eine aufklärende Funktion hat. „Denn aus der Veränderung der Anschauungen von der Ordnung der Dinge und der Welt der Werte resultieren die beständigen Veränderungen des moralischen Gesetzes. Und die Aufgabe der Ethik in diesem Verlauf tritt hervor, nach Maßgabe jener Veränderungen der realen Motive, in einer beständigen Reform auch die moralischen Begriffe umzugestalten, und da diese Veränderung wesentlich Fortschritt ist, sie beständig zu erweitern und zu vertiefen.“ (S. 347.) Dilthey hat diese Ansätze in seiner Habilitationsschrift weiter ausgeführt. Sie erfahren jetzt von der Dissertation her neues Licht, welches durch die öfter geradezu entstehenden lateinischen Formulierungen der Dissertation fast verdeckt wurde.

Die Masse der vorgelegten Manuskripte bilden schließlich die Ausführungen Diltheys zum System Schleiermachers. Die Auseinandersetzung mit Schleiermacher zieht sich durch Diltheys ganze Schaffenszeit hindurch. 1867 – im Jahr seiner ersten Berufung – hat Dilthey den ersten Teil seiner großangelegten Schleiermacher-Biographie veröffentlicht. Sein Ziel war schon damals eine Darstellung des ganzen Schleiermacherschen Systems. In seinem Alter hat Dilthey seine Schleiermacher-Studien, die er nie ganz beiseite legte, daher nochmals mit großer Intensität betrieben. Im sorgfältigen Studium des Schleiermacherschen Nachlasses, der ihm ein Leben lang zur Verfügung stand, hat er versucht, das Schleiermachersche Werk als eines zu verstehen und in seinen Grundlinien nachzuzeichnen. Das Ergebnis sind eine breit angelegte geistesgeschichtliche Einführung in Schleiermachers System, zwei ausführliche Kommentare zur Dialektik und Ethik, eine nicht zu Ende geführte kritische Darstellung seiner Theologie und einige kurze Kapitel zur Staatslehre, Ästhetik, Physik und Psychologie. Es mag hier genügen, die Diltheysche Schleiermacher-Interpretation durch einige Schlaglichter zu erhellen.

Schleiermacher ist für Dilthey der Stifter einer neuen Form von Religiosität, jener Form, welche dem „Zeitalter der Transzendentalphilosophie“ (S. 6) angemessen war. Das zwingt Schleiermacher dazu, zugleich ein philosophisches System auszubilden, in welchem die Ursprünglichkeit der Religion, d. h. die unableitbare Erfahrung des Heiligen gewahrt bleibt. Die Werke zeigen, „daß der herrschende Gedanke in Schleiermachers philosophischer Entwicklung die Selbständigkeit seiner ‚Mystik‘ und die Bedingtheit aller Philosophie durch das in ihr enthaltene höhere Bewußtsein des Menschen ist“. (S. 8.)

Entsprechend dieser Grundintuition entwirft Schleiermacher eine Dialektik – als Darlegung der Grundsätze für die kunstmäßige Gesprächsführung im Gebiet des reinen Denkens –, welche die bisherige Metaphysik und Logik in eine höhere und zugleich konkretere Gestalt von Wirklichkeitserfahrung aufheben soll. Schleiermacher stellt sich in diesem Zusammenhang dem Problem der jeweils begrenzten, eigentümlich gefärbten Sprache, und der Frage nach der Allgemeingültigkeit. Diese Ansätze, das Denken vom Dialogischen her zu verstehen, werden allerdings bei Schleiermacher im transzendental-philosophischen Teil seiner Dialektik merkwürdig umgebogen. Gleichwohl ergeben sich zahlreiche Ansätze zum Verständnis der Philosophie als einer hermeneutischen Wissenschaft.

In einer gewissen Weise stellt die Ethik Schleiermachers – in Diltheys Interpretation – ein Gegenstück zur Dialektik dar. In dem Bestreben, den Kantschen Formalismus zu überwinden und zu einer die geschichtlichen Phänomene in aller Breite aufnehmenden Güter-, Tugend- und Pflichtenlehre zu kommen, zeigt sich ein verwandtes Gegenspiel von geschichtlicher Phänomenanalyse und transzendentalphilosophischer Systematisierung.

Im Entwurf eines Schlußkapitels zur Darstellung der Schleiermacherschen Theologie endlich faßt Dilthey seine Kritik an Schleiermacher in drei Punkten zusammen, welche auf dieselbe Grundproblematik hinweisen: „1. Systematik des Weltzusammenhanges, während der Kern unseres sittlichen Lebens den Zusammenhang überschreitet. Kant und Fichte contra Schleiermacher. 2. Das dogmatische Festhalten am Ausgangspunkt der Kirche im unsündlichen Christus, während die Wissenschaft das als unkritisch erweist und das Leben vorwärts deutet. 3. Der so entstehende Dualismus der universellen Religiosität und des positiven, nur von kirchlichen Postulaten bedingten, positiv christlichen Bewußtseins.“ (S. 548.) Demgegenüber betont Dilthey, der Erfahrungsboden des Religiösen sei die „Anschauung des Persönlichen“, nur hier ereigne sich der „beständige Beweis des Geistes und der Kraft“. „Wenn das Persönliche aus der Religion verschwindet, dann ist ihre Abenddämmerung eingetreten: Ihr Glanz erlischt. Vor dieser Tatsache bleibt Schleiermacher stehen – an der Tür der Religion.“ (S. 549.) Nur in diesem Bereich werden die Geheimnisse des Glaubenslebens angemessen erfahren. Diese Geheimnisse, einst in festen, symbolischen Formeln tradiert, haben durch die Entfaltung der historischen Forschung ihre scharfen symbolischen Umrisse verloren. Sie sind wieder zu entdecken und zu bewahren auf dem Standpunkt der Universalität des höheren geschichtlichen Lebens.

Überblickt man die ganze Schleiermacher-Monographie Diltheys, wie sie uns jetzt vorliegt – einschließlich des 1922 von Hermann Mulert bei Walter de Gruyter, Berlin-Leipzig herausgegebenen Bandes – so erkennt man verwundert, wie stark Diltheys Denken selbst von Schleiermacher angeregt und geformt war. Die ganze Richtung seiner Interpretation aber zeigt ebenso deutlich, in welcher Weise Dilthey selbst weiterdachte und nach welchen neuen Horizonten er Ausschau

hielt. Es bewährt sich an dieser mustergültigen Ausgabe einmal mehr das Wort Gadamers, es gälte, den von Dilthey gebahnten Weg aufs neue zu gehen und dabei nach ferneren Zielen auszuschaun, als sie seinem historischen Selbstbewußtsein vorschwebten. (Wahrheit und Methode, Tübingen 1960, S. 162.)

Peter Hünermann (Freiburg)

*Manfred Brelage: Studien zur Transzendentalphilosophie. Verlag Walter de Gruyter, Berlin 1965.*

In der Neuzeit wird die Philosophie zur ‚Wissenschaft des Bewußtseins‘; dies wird sie nicht aus bloß philosophieimmanenten und von der Bewegung der Wirklichkeit abgelösten Gründen, sondern einfach deswegen, weil das Bewußtsein im Sinne des seiner selbst bewußten Subjekts zum beherrschenden Phänomen neuzeitlicher Wirklichkeit wird. Das Bewußtsein ist, abstrakt gefaßt, die Beziehung des Ich auf einen seienden Gegenstand. Diese Beziehung wird dadurch zum Grund von allem gemacht, daß sie von allen vorausliegenden und umgreifenden Bindungen herausgelöst und an den Anfang gesetzt wird. Innerhalb dieser Beziehung übernimmt dann das Ich (Subjekt) sogleich die Herrschaft über den Gegenstand. Damit erst treten die spezifischen Probleme der neuzeitlichen Philosophie auf, so das Problem des Dings an sich, so das Problem des Verhältnisses von empirischem und transzendentalen Subjekt. Eine der auffallendsten Erscheinungen der Philosophiegeschichte bleibt, daß die Philosophie, trotz der Kritik, die diesem subjektiven Idealismus durch Hegel zuteil wurde, nach dem Niedergang der Hegelschen Philosophie ihrerseits wieder auf den subjektiven Idealismus zurückgriff. Aus dieser Tatsache resultiert der Ansatz und die Problemstellung der Philosophie im 20. Jahrhundert.

Will man daher die Einheit begreifen, die den philosophischen Bestrebungen des 20. Jahrhunderts trotz ihrer auf den ersten Eindruck so divergierenden Wortführer zugrunde liegt, so kommt man immer noch am einfachsten voran, wenn man beachtet, wogegen sie sich in fast allen ihren Richtungen gekehrt hat. So sehr die Philosophie des 20. Jahrhunderts in ihrer positiven Ausgestaltung die verschiedensten Wege gegangen ist, zugrunde liegt ihr doch über weite Strecken die Kritik am Begriff des Bewußtseins als dem Grundbegriff und Prinzip der Philosophie. Das Prinzip des Bewußtseins (des Subjekts, des Denkens) ist das Fundament, auf dem die der Philosophie im 20. Jahrhundert voraufgegangene Philosophie ihr Gebäude errichtet hat. In der Abkehr von der Bewußtseinsphilosophie des späten 19. Jahrhunderts hat die Philosophie der Gegenwart ihr Selbstverständnis gefunden.

So sehr diese Überwindung der Philosophie der Subjektivität irreversibel sein wird, ebenso sehr verstellte man sich dennoch den Zugang zu einem wesentlichen Aspekt der Philosophie, wenn man das geltungstheoretische Denken achtlos beiseite schöbe. Im Chor der Philosophie wird die geltungstheoretische Stimme nicht missen wollen, wer an einem Philosophiebegriff hängt, von dem die Seite der Wissenschaftsbegründung ohne Verarmung ihres Gehalts nicht ablösbar ist. So hat auch in der gegenwärtigen philosophischen Diskussion ein Denken noch seinen Platz, das an den Kritizismus vergangener Tage anknüpft und von ihm her an dem Thema der Wissenschaftsbegründung und der Begründung der Philosophie als Wissenschaft weiter arbeitet. (Vgl. hierzu vor allem die Arbeiten Hans Wagners.) Auch bei Brelage – einem Schüler Hans Wagners – ist die Anknüpfung an den Kritizismus, trotz der Einsicht in dessen Grenzen, unverkennbar. Das unverlierbare Recht des Kritizismus herauszustellen, bildet den inneren Antrieb beinahe aller seiner Arbeiten.

Der uns vorliegende Band enthält, die Dissertation und einige Rezensionen ausgenommen, das gesamte schriftliche Werk, das der frühverstorbene Manfred Brelage hinterlassen hat. In seiner Mitte steht die Habilitationsschrift über *Transzendentalphilosophie und konkrete Subjektivität. Eine Studie zur Geschichte der Erkenntnistheorie im 20. Jahrhundert*. Ihr vorangestellt sind 4 Abhandlungen zur Transzendentalphilosophie (*die Geschichtlichkeit der Philosophie und die Philosophiegeschichte; Zur gegenwärtigen Kritik an der Erkenntnistheorie; Über das Begründungsproblem in Philosophie und Wissenschaft; Recht und Grenzen der Typologien*). Den Schluß macht die öffentliche Antrittsvorlesung über *Schillers Kritik an der Kantischen Ethik*. In der weiteren Besprechung beschränken wir uns auf die Habilitationsschrift, da ihr naturgemäß im Rahmen von Brelages Werk das größte Gewicht zufällt.

Brelage beginnt mit der Rechtfertigung seiner Absicht, sich in der „heutigen philosophischen Situation“ noch der Transzendentalphilosophie zuzuwenden, „um ihre Beziehungen zur konkreten Subjektivität in einer historisch gerichteten Untersuchung zu analysieren“: „Zu sehr scheint die Transzendentalphilosophie ein für allemal tot und die Überwindung der Lehre von der transzendentalen Subjektivität durch eine Philosophie, welche den Menschen in seiner vollen Konkretheit ins Zentrum aller ihrer philosophischen Überlegungen stellt, endgültig zu sein . . . Hinzu kommt, daß die Gegenwart erkenntnistheoretischen Fragen überhaupt in einem solchen Maße abhold ist, daß auch eine Kernfrage der früheren Erkenntnistheorie wie die nach dem Subjekt der Erkenntnis kaum noch auf Verständnis stößt“ (S. 72). Gerechtfertigt ist dieser Versuch, wieder auf die Erkenntnistheorie zurückzugreifen, schon durch die Tatsache, daß das Gebäude der Gegenwartphilosophie, errichtet in den Jahren bis 1930, sich bereits ansammelt, baufällig zu werden. „Dieser Vorgang der Überwindung der Gegenwart vollzieht sich zunächst noch in der leisen und unauffälligen Form ihrer historischen Objektivierung, nicht im offenen systematischen Kampf gegen ihre Grundthesen. [Wirklich? Wie will man, festhaltend an dieser These, etwa der Frankfurter Schule gerecht werden, alles Unverständnis eingerechnet, daß diese Schule der Phänomenologie und Daseinsanalytik entgegengebracht hat?] Aber indem die Gegenwart auf diese Weise für uns selbst geschichtliche Objektivität erlangt, schärft sich zugleich auch unser Blick für ihre Endlichkeit und bereitet sich ihre systematische Überwindung vor“ (S. 73). Damit wird aber der Blick wieder frei auf die dieser Gegenwart unmittelbar vorausliegende philosophiegeschichtliche Epoche. Denn das Bild, das wir von der kritizistischen Philosophie besitzen, entspricht keineswegs immer den sachlichen Gegebenheiten, sondern ist geprägt von der Polemik eben der Denker, die ihre Fragen in der Abkehr vom Kritizismus gefunden und gelöst haben. Wird aber das Subjekt dieses uns überkommenen philosophiehistorischen Wissens von der kritizistischen Epoche seinerseits historisch, dann ist der Raum frei, innerhalb dessen Anspruch und Recht der Transzendentalphilosophie sich wieder unverstellt geltend machen können.

Von diesem Recht ist Brelage überzeugt. Nicht zwar soll die Transzendentalphilosophie an die Stelle der die Gegenwart noch beherrschenden Philosophien treten, sehr wohl aber an ihre Seite. Man muß Brelage danken, daß er über diese Zuordnung hinaus keinen Versuch einer systematischen Vermittlung unternommen hat. Seine Aufgabe sieht er in dem Nachweis erfüllt, daß „die verschiedenen Ansätze nicht aufeinander reduziert werden können, weil sie in je eine eigentümliche und unaufhebbare Problemdimension der Erkenntnistheorie zurückfragen“ (S. 79). Diese weise Beschränkung ist begrüßenswert gerade angesichts solcher Bestrebungen, die – übrigens verkrampft und ohne historischen Blick – transzendentalphilosophisches Denken um jeden Preis wieder als *prima philosophia* etablieren wollen.

Brelage behandelt die Geschichte der Philosophie zwischen 1900 und 1930 nur soweit, als sie im Blick auf die Titelbegriffe ‚Transzendentalphilosophie‘ und ‚konkrete Subjektivität‘ eingefangen werden kann. „Wir thematisieren ausschließlich den entscheidenden Übergang von der Philosophie, die in Deutschland vor dem ersten Weltkrieg herrschte, zu der im zweiten und dritten Jahrzehnt unseres Jahrhunderts ausgebildeten Philosophie der Gegenwart, soweit dieser Übergang sich durch das Thema von Transzendentalphilosophie und konkreter Subjektivität begreifen läßt“ (S. 75). Dem Weg der Philosophie vom abstrakten Subjekt der Erkenntnis zum ‚konkreten Menschen‘ entspricht auf der Objektseite die Ablösung des vom Bewußtsein gesetzten Gegenstandes durch das Seiende selbst. Diese Wandlung ist nun sicherlich ein umfassender Aspekt, unter dem die moderne Philosophie relativ zwanglos in den Blick genommen werden kann. Allerdings wird man sich nicht verhehlen können – auch Brelage tut das nicht – daß auch dieser Aspekt ein beschränkter ist, der vieles im Schatten läßt, was für die Philosophie im 20. Jahrhundert wichtig ist: so das Werk Karl Jaspers’, vor allem aber Neopositivismus und analytische Philosophie, sowie die Philosophie im Zeichen der Gesellschaftskritik (wenn auch ein Motiv der letzteren die Kritik an der Idee der absolut ersten Philosophie ist). Die Philosophie des Dialogs hätte eigentlich angesprochen werden sollen. Ihr Fehlen vermißt man schmerzlich.

Von der genannten Problemstellung aus ergibt sich für Brelage die folgende Gruppierung von Autoren: an den Anfang stellt er den Kritizismus als Gesamterscheinung, nicht weiter unterteilt nach den einflußreichsten Denkern (hauptsächlich Cohen, Natorp, Rickert; Cassirer

ist bei weitem nicht in dem Umfange Kritizist, in dem Brelage ihn genommen haben will). Als weitere Etappen schließen sich an: die Phänomenologie Husserls, die Denkpsychologie Hönigswalds, die Ontologie Hartmanns und Heideggers Daseinsanalytik.

Soweit die Exposition. Von der Ausführung greife ich nur noch einiges wenige heraus.

Brelage geht es um den Nachweis, daß dem Kritizismus, „aller globalen Verdikte zum Trotz ein unaufhebbares und selbständiges Motiv immanent gewesen“ ist (S. 81). Hierzu dienen die Ausführungen des ersten Kapitels. Es reicht nicht aus, im Kritizismus schlicht Erkenntnistheorie zu erblicken und von da aus ihm dann seine Bindung an die Wissenschaften vorzuhalten. Die Kritik der Bindung an die Wissenschaft zieht ihrerseits erst aus einer geistigen Situation ihre Kraft, in der die Wissenschaft „zum bevorzugten Gegenstand eines Protestes“ geworden ist, „mit dem die sich in ihrer Eigentlichkeit bedroht-fühlende Subjektivität sich gegen die Versachlichung des modernen Lebens wendet“ (S. 83). Auch ist nicht jede Beschäftigung mit der Erkenntnis schon Erkenntnistheorie. Im kritizistischen Sinne liegt diese erst dort vor, wo ihr ausschließliches Thema die Prinzipien sind, welche die Gültigkeit der Erkenntnis verbürgen und diese Prinzipien im Denken selbst ihren Ort haben. „Das reine Denken als absoluter Grund der Erkenntnis, das ist das Thema der kritizistischen transzendentalen Logik“ (S. 103). Die Unabhängigkeit dieses Denkens von der konkreten Subjektivität kann aufrechterhalten werden, wenn man nur im Denken strikt den Inbegriff der Prinzipien versteht, die den Sätzen der Wissenschaft Allgemeingültigkeit verleihen.

Bei der Behandlung Husserls verfällt Brelage nicht in den von geltungstheoretischer Seite aus naheliegenden Fehler, die transzendente Phänomenologie als eine Spielart des neukantischen Idealismus aufzufassen. Brelage erkennt die Eigenart der Phänomenologie in ihrer Unterschiedenheit vom kritischen Idealismus der Neukantianer: „Die Phänomenologie war . . . niemals in derselben Einseitigkeit auf eine Aufklärung der Fundamente der Wissenschaften gerichtet wie die kritizistische transzendente Logik“ (S. 106). Dennoch stört den durch die neuen Editionen der Husserliana belehrten Leser die zu stark akzentuierte Zurechnung Husserls zum transzendentalen Idealismus. Die Kritik am Begriff des Bewußtseins liegt letztlich – so befremdlich das vielleicht zu klingen vermag – auch den Forschungen Husserls zugrunde. Dieser Sachverhalt springt dann sogleich ins Auge, wenn man nur beachtet, daß bei Husserl unter Bewußtsein nicht die abstrakte Gewißheit des Selbstbewußtseins gemeint ist, von welcher aus als selbst nicht mehr vermittelter Basis dann die Gegebenheit der Gegenstände konstruierbar sein soll. Bewußtsein ist ihm von Anfang an ‚Klammer‘ zwischen Welt und Ich und Phänomenologie ist dementsprechend Korrelationsforschung, die, bei den Phänomenen ansetzend, nach den Bewußtseinsweisen fragt, in denen diese gegeben sind eben so, wie sie gegeben sind. Daß es bei Husserl der alte Begriff des Bewußtseins ist, der hier aus seiner der Welt vorgeordneten Rolle in die der Zuordnung von Ich und Welt tritt, begründet gerade die gar nicht überschätzbare Bedeutung der Phänomenologie für das philosophische Denken der Gegenwart.

Auf die Analyse der Denkpsychologie Hönigswalds soll hier eigens hingewiesen werden; ich kenne keine vergleichbar gute. Hönigswalds Monadologie ist als Beitrag zur Aufklärung des Verhältnisses von empirischem und transzendentalem Subjekt noch lange nicht genug beachtet.

Nicht vergessen soll man den Einfluß Emil Lasks auf den jungen Heidegger (S. 42, 194). Lasks Logik gehört durchaus zur Vorgeschichte der ‚ontologischen Differenz‘. Lask kennt bereits auch sprachlich die Unterscheidung von Sein und Seiendem; er benutzt sie, um die Differenz der Gegenständigkeit der Gegenstände der Erfahrung von diesen Gegenständen selbst auszudrücken. Allerdings wäre es verfehlt, mit der Konstatierung der historischen Abhängigkeit die ontologische Differenz als Derivat der Unterscheidung von Seiendem und Geltendem hinstellen zu wollen. Brelage neigt zu dieser Ansicht; die angesprochene Unterscheidung ist aber vielmehr eine spezifische Verfehlung der ontologischen Differenz als jenen Unterschiedes, mit dessen Aufstellung Philosophie beginnt.

Abschließend will Brelage das Denken Heideggers in den „Raum der Philosophie unseres Jahrhunderts“ stellen mit dem Ziel, „die verschiedenen Denkansätze in eine positive Beziehung zueinander zu setzen“ (S. 212). Das Bild der Philosophiegeschichte, das Brelage hierbei leitet, ist das einer grundsätzlichen Verträglichkeit aller Denkansätze; es bedarf nur der Aufräumung von Mißverständnissen. Philosophie-historische Forschung wird damit potenziert zum Korrektiv der Einseitigkeit systematischen Denkens. Mehr als seine geschichtliche Darstellung reizt

diese Voraussetzung, auf der Brelage sie errichtet, zur Kritik. Nicht daß ich damit für die Philosophie eine Entscheidungssituation konstruieren wollte, aus der nicht mehr rationale Argumentation, sondern eben nur Entscheidung heraushilft; aber Philosophie verliert ihren Ernst und philosophische Kritik ihre Berechtigung, wenn ein jeder Denkansatz prinzipiell gleichberechtigt ist. Denkansätze einander zuordnen ist auch dann nicht das letzte Wort, wenn ihre Zusammenschließung zum System als eitel erkannt ist.

Brelages Arbeit beeindruckt durch die klare Linienführung des Gedankens und die Schlichtheit der Sprache, die allen falschen Schein und überflüssigen Zierat gewollter Satzstellung und Fremdworthäufung streng vermeidet. Brelage macht es seinem Leser so leicht, ihm zu folgen, wie die Sache es eben zuläßt. Daß Brelages Arbeit bei ihrem gedanklichen Rang ganz ohne sprachliche Verschlüsselung auskommt, ist ein Vorzug, der sie über einen großen Teil gegenwärtiger philosophischer Produktion hinaushebt. Erst recht ist der Begriff der Subjektivität im Wandel seiner geschichtlichen Gestaltungen nichts, was als leidiges Thema der ‚Professorenphilosophie‘ abgetan werden könnte; er ist auch mit der jüngsten philosophischen Problemlage noch eng verknüpft. Wenn auch erkenntnistheoretische Schulung nicht mehr das Eingangstor in die Philosophie darstellt, ein notwendiges Bestandteil gründlicher philosophischer Schulung ist sie noch immer. So kann man nur hoffen, daß der schmale Band, der die philosophische Geschichte der Erkenntnistheorie erzählt, noch lange seine Leser findet.

*Johannes Berger (Regensburg)*

*Helmut Kuhn, Schriften zur Aesthetik, 465 S. (München 1966), und Traktat über die Methode der Philosophie, 102 S. (München 1966)*

Seit H. G. Gadamer es in „Wahrheit und Methode“ unternahm, die Frage nach der Wahrheit an der Erfahrung der Kunst freizulegen, ist es dem allgemeinen Bewußtsein deutlicher geworden, daß die Aesthetik keine Randdisziplin ist, sondern vielmehr in die Mitte des philosophisch zu Erfragenden führt. Man darf es deshalb begrüßen, daß Helmut Kuhn die Sammlung seines Lebenswerkes gerade mit den „Schriften zur Aesthetik“ eröffnet. Diese folgen dem 1960 erschienenen „Wesen und Wirken des Kunstwerks“ (vgl. die Besprechung von Alois Halder im Philosophischen Jahrbuch 69, 434–436) und bringen aus dem Schatz der in der Bibliographie aufgeführten Schriften Kuhns zum Problembereich der Aesthetik das, was dem Münchener Philosophen heute besonders wichtig erscheint. Neben zwei größeren Interpretationen (Äschylus: Der gefesselte Prometheus und C. S. Lewis: Der Romancier der unerbittlichen Liebe) sind dies vor allem die gründliche Abhandlung von 1930 „Die Vollendung der klassischen deutschen Aesthetik durch Hegel“, die das Problem des Historismus eindringlich vor Augen stellende Kritik an Erich Auerbachs „Mimesis“, und dann, neben der Berliner Antrittsvorlesung, eine Reihe von Aufsätzen, teils aus den amerikanischen, teils aus den Münchener Jahren, die Kuhn unter dem Titel „Zum System der Aesthetik“ zusammenfaßt.

Zunächst: Man ist dankbar, daß Kuhn, die Konfrontation mit dem eigenen, vor Jahrzehnten geschriebenen Wort nicht scheuend, uns eine so aufschlußreiche Untersuchung wie „Die Vollendung der klassischen deutschen Aesthetik durch Hegel“ erneut vorlegt. Gerade angesichts der Hegelrenaissance und der neu einsetzenden Erschließung der theologischen Jugendschriften Hegels auf das Problem des Lebens und des Schönen hin, wird man an dieser instruktiven und klaren Darstellung Kuhns nicht vorbeigehen können. Kuhn zeigt sehr einläßlich, wie über den Standpunkt des Kritizismus hinaus, der das Kunstwerk in Empfindungsmaterie und apriorische Form zerlegte (50), und auch über Schellings Durchbruch in die neue Sphäre des „absoluten Standpunkts“ hinaus, Hegels Aesthetik eine neue Ganzheit bedeutet, die sich dadurch auszeichnet, daß ihr die Kunst zwar Dokument der absoluten Idee und der durch die Idee bewirkten Versöhnung ist. Aber die Kunst bewirkt die Versöhnung nicht. Sie ist „Dokument aber nicht Organon der Philosophie“. Und das heißt: „... die Wissenschaft tritt in den höchsten Anspruch der Kunst ein“ (91). Hegel kommt „dadurch zu seiner Wissenschaft der Kunst, daß er über die Kunst hinaus ist“ (100). Dieses Darüberhinaussein findet Kuhn – in anderer Stellung – auch schon in den Jugendschriften (99). Hegels Aesthetik ist ihm ein Beispiel mehr dafür, wie Hegels „System mit einer wunderbaren Folgerichtigkeit aus bestimmten, von vorneherein sich ankün-

digenden, in den Tiefen seiner Existenz verwurzelten Setzungen sich entfaltet“ (83). Diese Setzungen aber bestehen hinsichtlich der Aesthetik in dem „Hinausgangensein des Geistes über die Kunst“ (137, vgl. 83). Von dieser Einsicht her gelingt es Kuhn vorzüglich, die Leistung Hegels in der Aesthetik gegen die Schellings und die der Romantik zu differenzieren. Und ebenso gelingt es ihm, deutlich zu machen, wie jenes, den Vergangenheitscharakter der Kunst behauptende Denken Hegels dennoch zugleich die Gegenwärtigkeit der Kunst begründet (vgl. 144).

Es wird bereits an diesem Punkte deutlich, daß es Kuhn nicht lediglich um die Geschichte der Aesthetik geht, sondern vor allem um die Möglichkeit des Kunstwerks heute. Man ist nach diesen Ausführungen über die Aesthetik Hegels, denen sich die große Auerbachkritik sachlich anschließt, gespannt auf Kuhns eigenes „System der Aesthetik“. System, dieses Einteilungswort, das möglicherweise auch von dem Herausgeber Wolfhart Henckmann stammt, sollte freilich nicht überbewertet werden. Denn die unter diesem Titel gesammelten Aufsätze haben ihre bewegende Mitte eigentlich alle darin, daß sie von der Geschichtlichkeit der Kunst sprechen. Ist Kuhns großes Anliegen dies, daß Philosophie Metaphysik bleibe, so füllt sich für ihn das Wort „Metaphysik“ (dessen Diltheyschen Sinn er beiseite stellt) doch eben mit der „lebendigen Wucht“ und dem Packenden der Unruhe des Lebens (vgl. 217). So schon in der Berliner Antrittsvorlesung von 1930 über „Die Geschichtlichkeit der Kunst“, die den Ort der Kunst im menschlichen Leben sucht, „das diese Schöpfung aus sich hervorgebracht hat und in sich hegt“ (197). Innerhalb dieser Ortsbestimmung fragt Kuhn genauer danach, wie der Charakter der Geschichtlichkeit des Daseins sich in der Kunst aussprechen und umgekehrt die Geschichtlichkeit der Kunst, die in paradoxer Spannung zu ihrer Ungeschichtlichkeit steht, ihre „funktionelle Verflochtenheit mit dem Dasein“ erweise (198). Dieser Ansatz erweist sich fruchtbar, weil er es einerseits erlaubt zu sehen, daß die Geschichtlichkeit des Menschen darin besteht, daß er den zeitlichen Vorübergang in den *Sinn* birgt (204); und weil er es andererseits erlaubt wahrzunehmen, daß das Kunstwerk seinen Ort eben gerade „in dem Unwiederholbaren der Wiederholungen“ (207) hat. Dabei sieht Kuhn sehr deutlich, daß das große Kunstwerk sich *selbst* seine Zeit schafft, die Sinneinheit der „Geschichtszeit“, in der es seine Dauer „durch Akte des verstehenden Nacherlebens“ verwirklicht (212). Kuhn hat hier der Sache nach 1930 bereits die philosophische Ausweitung des philologischen Begriffs der „Wirkungsgeschichte“, die später Gadamer vornahm, durchgeführt. Wirklichkeit wird ihm dabei das „wirkliche Lebensverhältnis“ (214). Und es nimmt nicht wunder, daß denn auch der Begriff der Tradition von hier aus eine neue und zentrale Stellung erhält (vgl. 205 ff., 232).

Gründet das Wesen des Kunstwerks entscheidend in seiner Geschichtlichkeit (oder besser: im Paradox seiner geschichtlichen Ungeschichtlichkeit), so ist von hier aus der Weg eröffnet zu der zentralen These, die Kuhn, verdeckt schon in seiner Antrittsvorlesung (207), und dann in aller Ausdrücklichkeit in dem 1941 veröffentlichten Aufsatz „Das System der Künste“ vorträgt, nämlich der These, daß der genuine Ort des Kunstwerks innerhalb des „menschlichen Lebens“ das *Fest* sei (321 ff.). Diese These zielt nicht auf eine historische Feststellung, sondern auf eine „Topologie des Geistes“ (225).

Was ist das Fest? Kuhn antwortet: „Das sich selbst erfüllende Leben. Eine vorweggenommene Vollendung, die im gewöhnlichen Dasein latent bleibt, wird für eine kurze Weile zu strahlender Wirklichkeit“ (225). Das Fest hat eine zeitliche Struktur, wobei Zeit als Verlauf gedacht wird. Und dennoch wird in ihm das „nunc stans“ dargelegt (225). Diese Grundthese ist einleuchtend und es gelingt Kuhn vorzüglich, von ihr aus zu zeigen, wie die einzelnen Künste in diesem „Sitz im Leben“ wurzeln: das Drama, die Architektur, die Musik, der Tanz, Skulptur und Malerei (231–233).

Dabei klärt sich im Zusammenhang mit der von Kuhn gegebenen Phänomenologie der Geschichtlichkeit, daß und wie das Kunstwerk sich eben nicht im Erlebnis erschöpft, sondern Welt bedeutet, Welt *ist* in der Analogie des Seins, die im Kunstwerk zum Vorschein kommt (296–271). Hier tritt eines der großen Anliegen Kuhns zutage, das sich wie ein roter Faden durch alle Aufsätze hindurchzieht, nämlich das, die Wirklichkeit und Welthaftigkeit des Schönen zu erweisen: „Nur Wirklichkeit singt“ (282). Es gibt keine „autonome Sphäre ästhetischen Erlebens“. Vielmehr verdankt sich das Kunstwerk immer schon jener verpflichtenden Affirmation, welche die Region „des Künstlerisch-Literarischen transzendiert“ (170, vgl. 215, 234, 271). Man darf mit

diesem Anliegen die Kritik an der „Intellektualisierung und Historisierung der Kunsterfahrung“ zusammensehen, die Kuhn seinerzeit in der Besprechung von Gadamers „Wahrheit und Methode“ vorgebracht hat (vgl. Historische Zeitschrift, Bd. 193 [1961], 379).

Die Kuhnsche Grundthese vom Ursprung der Künste im Fest regt den nachdenklichen Leser dann freilich auch zu einer Reihe von weitergehenden Fragen an: Welches ist das Wesen des Festes, wenn das Fest sich so von einer Vorwegnahme her bestimmt? Und wie muß Zeit gedacht werden, wenn die Zeit als menschliche Geschichtszeit derart von dem dies festus geprägt ist? Kann Zeit nur als numerus motus gedacht werden, als dessen unbegreifliche Grenze dann das nur negativ zu beschreibende nunc stans erscheint? Oder zeigt sich eine noch andere Phänomenalität der Zeit, die eben im Feste hervorkommt? Was bedeutet die in jeder Zeit sich zeigende Dimension der Zukunft? Das sind Fragen, die Kuhn in den hier vorliegenden Schriften nicht mehr ausdrücklich thematisiert. Ebenso wenig wie etwa die Frage, wie von dem Dichten als Rühmen her eine Dichtung, sagen wir von der Art des epischen Theaters Brechts, zu interpretieren wäre. Solche Fragen sollen auch nicht im Sinne einer Kritik angemerkt werden, sondern zur Kennzeichnung des Horizontes, der offenbleibt.

An wenigen aber wichtigen Stellen treibt Kuhn seine Gedanken bis in den Bereich des Theologischen vor. So, wenn er in dem schönen Aufsatz „Die dichterische Fabel und der Syllogismus“ über das Phänomen der argumentativen Notwendigkeit einerseits und der mythischen Notwendigkeit andererseits bis zu dem Kerygma von Kreuz und Auferstehung hinausgeht, in dem sich eine dritte und noch höhere Notwendigkeit anzeigt, die jenseits der beiden im menschlichen Vermögen liegenden Notwendigkeiten entspringt (354); so auch, wenn er ausführt, daß der Dichter dann, wenn er angesichts des Leidens die Stimme der Affirmation durchhalte, eine „überzeugende Theodizee“ vollbringe (257); so schließlich, wenn er in dem Aufsatz über die „Analogie des Seins im Kunstwerk“ die These aufstellt, daß die Seele des Künstlers durch ihre „übernatürliche Bestimmung“ geprägt sei (273). Die Feier des Festes, aus der fundamentalen Affirmation hervorgehend, hat selbst den Sinn eines Aktes des Glaubens (vgl. 234), welchen Kuhn dann freilich mit Recht nur sehr behutsam und differenzierend (vgl. 253: „mehr darf nicht behauptet werden“) theologisch deutet.

Im Anschluß an die „Schriften zur Ästhetik“ möchte der Rezensent auf eine kleinere Schrift aufmerksam machen, die Kuhn erstmals 1966 veröffentlicht hat und die seinem eigenen Verständnis nach eine Lesehilfe für die „Schriften zur Ästhetik“ darstellt, nämlich den „Traktat über die Methode der Philosophie“.

Kuhn versucht hier in knapper Form und sehr grundsätzlich, die Frage nach *Gegenstand* und *Weg* der Philosophie zu klären. Gegenstand ist ihm „das Sein in seiner Bedeutungsfülle“ als „sinnhaftes Sein“ (11); der Weg aber eine phänomenologische Methode, die Kuhn folgendermaßen beschreibt: Unter der Maxime der „Offenheit des Blickes“ (30) muß „ein selbst Existierender . . . etwas als Seiendes ins Auge fassen und zum Gegenstand des Fragens machen“. M. a. W. „Seiendes wird hineingenommen in die Sphäre der menschlich-sprachlichen Verständigung“. Darin aber kommt „Seiendes zum Vorschein, wie es an sich selbst ist“ (31). Dieser Ansatz, der sehr einfach scheint und die Kantsche Problematik bewußt beiseite stehen läßt, muß bei genauerem Zusehen jedoch erheblich differenziert werden. Denn Seiendes zeigt sich bei weiterem Fragen immer in einer Totalität von Sein und bestimmt sich von daher. Der kritischen Frage nach dem All des Seienden kann keine direkte Antwort gegeben werden. Vielmehr erweist sich, daß sich diese Totalität nur als Horizont zeigt, der selbst einem Akt der Reflexion verdankt wird, also „einem nicht-umweltlich bestimmten Bewußtsein angehört“ (36). Überdies wird diese Totalität immer nur mitgesehen. Gesehenes und Mit-gesehenes umschreiben also das Spielfeld des Denkens und von daher definiert Kuhn: „phänomenologisch“ heißt das Erkenntnisverfahren, welches die Dinge auffaßt nicht bloß wie sie sich von sich selbst her zeigen als unverstellte ‚Erscheinung‘, sondern wie sie sich in dem weitestdenkbaren Horizont zeigen“ (39). In diese Formel aber schließt sich für Kuhn bereits die Geschichtlichkeit des Erkennens ein. Denn im immer neuen Ausgang auf das Seiende gerät der nur durch die Reflexion gegebene transzendente Horizont immer neu in die Krise. Und hier zeigt sich denn, daß der „denkbar weiteste Horizont“ durch den das Seiende ist, was es ist, sich nicht einfach in kontinuierlicher Ausdehnung durch die Ausweitung des Gegenstandsbewußtseins erweitert, „sondern nur durch Mitwirkung des Selbst-bewußtseins als einer kritischen Instanz“ (40) erreicht werden kann. Der



„Sehend-suchende selbst verwandelt“ sich im Vorgang des Erkennens. Er selbst „ist sein Vermögen der Sicht“ (41).

Deshalb, weil Erkenntnis so an dem hängt, was die alte Philosophie den *intellectus agens* nannte – Kuhn vermeidet aus didaktischen Erwägungen diese Anspielung; aber wir dürfen sie zur Verdeutlichung hierhersetzen – ist Erkenntnis eine „langsam reife Frucht“ (41) und selbst der menschlichen Geschichte anheimgegeben.

Mit dieser Nennung der Geschichtlichkeit der Erkenntnis ist denn auch schon der zentrale Punkt, der den Kuhnschen Traktat zu einem philosophischen Bekenntnis macht, genannt. Kuhn entscheidet sich in jenem Dilemma, daß er die „ontologische Alternative“ nennt, nämlich in jener Aporie, die dadurch entsteht, daß das Sein als *Sinn Ganzheit*, aus der die Subjektivität lebt und erkennt, nie objektivierbar ist, für das, was er die „ontologische Affirmation“ nennt, nämlich die „Bejahung der Frage nach dem Sein als sinnvoll“ (53). (Zu der eigenartigen grammatischen Verwendung der Wortform „sinnvoll“ vgl. auch 55 und 67.) Diese ontologische Affirmation des Sinnes von Sein, die die Tragfähigkeit der sie stützen-könnenden Beweisgründe überlastet und insofern nichts anderes als ein erstes Vertrauen bedeutet, kann andererseits doch alleine erklären, warum Erkenntnis in einer stets offenen Bewegung begriffen ist, an der Selbst- und Gegenstandsbewußtsein miteinander Anteil haben. Die ontologische Affirmation zeigt sich als Grundlegung der Philosophie, freilich nicht in dem Sinn, daß sie das Fundament legt, „auf dem sich dann sorglos weiterbauen ließe, sondern sie bringt uns erst auf den Weg, der zum Grund führt“. Dieser Gesichtspunkt des *Weges* aber ist das, was Kuhn „in dem heut in Gang befindlichen philosophischen Gespräch zur Geltung bringen möchte“ (54).

Die Grundthese Kuhns ist mit der These von der ontologischen Affirmation, aus der für die Erkenntnis der Charakter des vom Sinn geführten *Weges* folgt, klar umrissen. Zeigt sich Erkennen als auf dem Weg befindliches „Geschehen der Wahrheit. (58), so folgt daraus aber noch anderes. Es ergibt sich nämlich eine Spannung zwischen der Form der Erkenntnis, die historisch vorläufig ist, und dem Wesen der Erkenntnis, eben jenem Charakter der Ewigkeit der Wahrheit, die sich durch nichts aus dem Sattel heben läßt (vgl. 61). Bilden „Sein, Erkenntnis und Wahrheit“ aber „eine unauflöbliche Trias“, so wird durch die ontologische Affirmation auch immer schon die „ontologische Hypothese“ affirmiert, daß Sein, Erkenntnis und Wahrheit in einer göttlichen „all unsere Begriffe übersteigenden ständigen Gegenwart“ sind (62). Welt als sinnvolle Welt kann überhaupt nur gedacht werden „in Gegenüberstellung zu dem transmundanen Gott“ (63). Kuhn ist freilich zu sehr Philosoph, um diese Redeweise nicht sofort zu korrigieren und auf ihre Unangemessenheit aufmerksam zu machen. Das Gegenüber besagt keine Vergleichbarkeit und also auch kein Nebeneinander. – In der Explikation der ontologischen Affirmation zeigt sich also: Philosophie tritt immer auf „flankiert von zwei Mächten, von denen sie sich unterscheiden muß, aber nicht trennen darf – von Religion und Wissenschaft“ (75), wobei Kuhn das Verhältnis vor allem der Philosophie zur Religion auf wenigen Seiten und vielleicht allzu kurz dadurch zu umreißen sucht, daß er feststellt: „die genealogische Progression geht von der Religion über die Philosophie zur Wissenschaft“ (76). Der Offenbarung also kommt nach Kuhn die Priorität des Ursprungs zu. Sie geht „dem philosophischen Aufstieg zur Transzendenz“ voran und vermag ihn gerade deshalb in ihren Dienst zu nehmen (76–77). „Im Zusammenwirken von Denken und Erkennen... vertritt die vorbereitende Tätigkeit, das Denken, die Spontaneität des Geistes, das Erkennen in seiner anschauenden Finalität hingegen die Rezeptivität. Aber diese Finalität liegt jenseits der philosophischen Möglichkeit in der übermenschlichen Kraft des Propheten, die unmittelbare Mitteilung Gottes auszuhalten“ (59). An diesem Schlußpunkt des Kuhnschen Gedankens darf zumindest gefragt werden, ob diese Einteilung nicht doch zu einfach ist, ob man Denken und Erkennen so gegeneinanderstellen kann, und ob nicht gerade im höchsten Erkennen auch die Spontaneität zu ihrer höchsten Vollendung kommt in der absoluten Freiheit der Wahrheit. Schafft nicht die Offenbarung auch die ihr gemäße menschliche Spontaneität, die allein den Propheten fähig macht in der menschlichen Geschichte als der da zu sein und zu wirken, der er ist?

Wiederum: diese Fragen sollen angemerkt werden, um einen Horizont zu kennzeichnen, in den das Denken, durch die Kuhnschen Gedanken angeregt, weitergehen kann.

Am Ende seines Traktates über die Methode der Philosophie zeigt Kuhn, und hier schließt sich der Kreis mit den „Schriften zur Ästhetik“, daß die ontologische Affirmation, die zunächst,

philosophisch gesehen, eine Hypothese bleibt, dennoch durch die Sinnerfahrung in den menschlichen Gebilden des Staates und des Kunstwerks bestätigt wird. Staat und Kunstwerk lassen sich nicht denken und haben kein Leben ohne die vorausgesetzte ontologische Affirmation, die sich damit eben als mehr erweist denn nur als ein heuristisches Prinzip. Das Denken vollzieht mit der Setzung der ontologischen Affirmation nichts anderes als die dem menschlichen Geist selbst „innewohnende Affirmativität“ (81).

Helmut Kuhn hat mit der Aufdeckung und Erhellung dieser dem Geiste selbst innewohnenden Behauptung dem Denken einen entscheidenden Weg gewiesen.

*Bernhard Casper (Freiburg)*

*Alois Halder: Kunst und Kult. Zur Ästhetik und Philosophie der Kunst in der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert. Symposium Bd. 15. Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1964. 96 Seiten.*

Wenn man ein Buch nicht nach der Zahl der Seiten bemißt, sondern nach der Zeit, die benötigt wird, um es zu lesen (und noch ein anderes ist: um es zu verstehen), dann ist dieses Bändchen ein umfangreiches Werk. Schon der Titel holt weit aus. Kunst und Kult, das ist ein fast nicht zu erschöpfendes Thema, angefangen von der Frühzeit, wo Kunst vorwiegend kultische Repräsentation mythisch-magischer Präsenz war, über alle Verwandlungen, die als Akte der Emanzipation des Kunstwerkes gesehen werden können, schließlich als Befreiung der Kunst aus allen ontologischen Tiefenverstrickungen, gemäß ihrer Teilnahme an den Veränderungen abendländischer Geschichte. Auch der zeitliche Ausschnitt (die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert) schafft nur scheinbar eine Begrenzung des Sichtfeldes, denn eben hier kulminieren die Probleme der idealistischen und nachidealistischen (psychologischen, lebensphilosophischen, neukantianischen und phänomenologischen) Ästhetik. Vorbemerkung und Einleitung beginnen jeweils mit demselben Satz: Was ist Kunst? Gleichgültig, von welchem Standpunkt aus ein Autor an die Beantwortung dieser Grundfrage geht, er wird den ganzen Umfang der philosophischen Prinzipien und die vielfältigen Aussagen über das Wesen der Kunst mitzubedenken haben. Kann das in einer kurzen Abhandlung (einer überarbeiteten Freiburger Dissertation von 1955) geschehen?

Solche Überlegungen vorweg dürfen den Leser nicht dazu verleiten, in der Ausführung nur das Nichterfüllte, das Zukurzgekommene zu registrieren und dem Verfasser aufzurechnen. Ob es besser sei, das Thema sachlich und historisch zu beschränken, dann aber aus dem Detail heraus die Wesensfrage zu eruieren oder nicht, das ist eine Entscheidung, die vor der Abfassung zu treffen ist; sie liegt jedenfalls nicht in der Zuständigkeit des Rezensenten. Eine philosophische Untersuchung zeichnet sich vor anderen fachwissenschaftlichen Arbeiten dadurch aus, daß sie den gesamten Horizont der Fragestellung absteckt und dabei die Sache selbst, die Wesensfrage nie aus dem Auge verliert, englisch gesprochen, daß sie „scope and nature“ (Halder sagt „Reichweite und Tiefe“) einbezieht. Das andere, die historischen Belege, die Vollzähligkeit der Analysen, der Interpretationsmöglichkeiten und die Stellungnahme dazu, ist von nachgeordnetem Rang.

Das Buch zerfällt in zwei Teile (nach der Disposition „zerfällt“ es in zwei Bücher mit je zwei Einleitungen und je zwei Hauptkapiteln). Im ersten wird der Standort dargestellt, die Position der Ästhetik nach Fichte, Schelling und Hegel (Kunst als Erscheinung des Absoluten, bezogen auf die Anschauung dieser Erscheinung, mithin Ästhetik als Metaphysik der Kunst), in der Aufarbeitung und protestierenden Abhebung davon. Dabei werden die metaphysischen Voraussetzungen zurückgebunden (religare) auf die religiösen Komponenten, also nicht so sehr auf die theoretischen ontologischen Prinzipien, als auf die konkreten kultischen Manifestationen, die dann im zweiten Teil als Analogie und Differenz dieses „Verhältnisses“ von Kunst und Religion expliziert werden. Der rote Faden, der Leitgedanke, der beide Teile durchzieht, nimmt die Problemstellung der Ästhetik des deutschen Idealismus auf und führt sie zurück auf die für die Kunst eigentliche und wirkliche Ausgangsstellung. Das Absolute und die absolute Erscheinung, das ist ein durch die philosophische Ästhetik des 18. und 19. Jahrhunderts formuliertes Thema; die Religion als Präsenz des Absoluten im Kult und die Darstellung (oder Präsenz) des

Religiösen in der Kunst, das ist die andere Seite. Ein und derselben Sache? Der Vergleich, die Vermittlung, gar die Versöhnung, die Aufhebung der Differenz ist nach Hegel entweder durch Gefolgschaftstreue zu bejahen oder durch kritische Abhebung abzusondern. Nicht erst aus dieser Alternative, sondern schon vorher, von Kant, stellt sich die Frage nach der Autonomie der Kunst, unabhängig von dieser Alternative, auch historisch, kunstwissenschaftlich bedingt. Was in diesen dreifachen Schuß philosophischer Wegbereitung an literarisch-interpretatorischen Ketten eingewoben ist, zeigt Halder in seinen Hinweisen auf die Literatur zur Kunstphilosophie der Gegenwart.

Was aber, wenn der mythische Ursprung der Kunst den heutigen Lebensraum nicht mehr erfüllt, wenn wir den Werken einer versunkenen Kulturwelt nur noch „verstehend“ gegenüberstehen? Wenn Kunst sich, losgelöst von ihren kultischen Wurzeln, entmythisiert oder säkularisiert, oder, wenn man will emanzipiert darstellt, wenn sie weltliche Kunst, verweltlichte Kunst ist, was ist sie dann noch? Wir können die Fragen erweitern, die Fragen wenigstens, nicht die Antworten. Die selbstverständliche Verbindung von Kult und Kunst ist zerbrochen, der historische Zusammenhalt von Kultur, Religion und Kunst ist locker, zufällig regional, pietätvoll gewahrt, bildungsmäßig erhalten. Seit der Jahrhundertwende haben sich die Positionen, die kunstphilosophischen und die davon unabhängigen Aussagen der Künstler, die die „Kunst“ aus der Ästhetik zurückerobern haben, entscheidend verändert. Was ist Kunst heute, was repräsentiert sie? Solche Fragen stellt Halder zum Schluß, aber sie liegen jenseits seiner Antworten. Sein Verdienst liegt in der Auflage, jene Antworten den Heutigen sehr schwierig zu machen.

Franz Wiedmann (Dillingen)

*Béla Freiherr von Brandenstein: Wahrheit und Wirklichkeit. Verlag Anton Hain, Meisenheim am Glan 1965. 279 Seiten.*

Wie schon die erste Sammlung von Abhandlungen des Saarbrücker Philosophen, die unter dem Titel „Vom Sinn der Philosophie und ihrer Geschichte“ 1957 in Saarbrücken erschienen ist, enthält auch der vorliegende zweite Sammelband eine Vielfalt philosophischer Themen. In 22 Abhandlungen, von denen 14 bereits in Zeitschriften erschienen und 8 erstveröffentlicht sind, werden grundlegende Probleme der Philosophie ebenso wie Detailfragen erörtert. Den beiden ersten allgemeineren Abhandlungen „Die Verantwortung der Philosophie in der Gegenwart“ (S. 7–19) und „Moderne Probleme systematischer Philosophie, besonders im Hinblick auf ihre Geschichte“ (S. 20–35) folgen speziellere Untersuchungen über die Wahrheitsproblematik: „Über die Wahrheit“ (S. 40–67) und „Wahrheiten und Wahrheit“ (S. 68–77); eine Abhandlung über den Sinn, sowie Erörterungen zum Problem der Negation und des Negativen in den Aufsätzen „Von dem kontradiktorischen Gegensatz“ (S. 81–84) und „Determinatio est negatio?“ (S. 85–86). Unmittelbar nach dem allgemeineren und grundlegenden Beitrag „Das Problem der Transzendentalien und die Seinsstruktur“ (S. 92–97) stehen Aufsätze von äußerst spezieller Fragestellung, wie „Über den Grund der Zufallswahrscheinlichkeit“ (S. 98–100) und „Untersuchungen über das Problem der unendlichen Mengen“ (S. 101–146). Erkenntnistheoretischen Erörterungen über die Intentionalität, über die Grundpositionen „Realismus, Idealismus, Idealrealismus“ (S. 150–166), über das Problem von Schein und Erscheinung sowie zur Frage der „Transzendierbarkeit des Bewußtseins“ (S. 174–180) schließt sich an eine kritische Auseinandersetzung mit der Transzendentalen Dialektik Kants in der umfangreichen Abhandlung „Metaphysische Beweise“ (S. 181–248), die in Ausführungen über die Methode der Metaphysik mündet. Am Ende des Buches finden sich ein zeitkritischer Aufsatz über die sogenannte „Auferstehung der Metaphysik“ (S. 257–263) und eine Untersuchung über „Kausalität oder Akausalität“ im naturwissenschaftlichen Weltbild“ (S. 264–270), denen wieder allgemeinere Beiträge „Über das Wechselwirken“ als Grundzweck und Grundzug des Weltseins (S. 271–273) und „Das metaphysische Gewicht des Psychischen“ (S. 274–278) folgen.

Die skizzierte Vielfalt anscheinend unzusammenhängender philosophischer Themen muß den Leser zunächst verwirren; zumal er aus dem Titel „Wahrheit und Wirklichkeit“ ein einheitliches Werk oder doch geordnete Untersuchungen zu diesem Thema erwarten durfte. Was er hingegen findet, ist seinem ersten Eindruck nach eine Gelegenheitsammlung verschiedener Ab-

handlungen zu verschiedenen philosophischen Problemen, deren Einheit lediglich darin zu bestehen scheint, daß es sich um denselben Verfasser handelt. In der Tat, was hat die Kritik der Cantorschen Konzeption der Mengenlehre und die dabei anfallende Erörterung über das Potential-Unendliche bzw. Aktual-Unendliche zu tun mit der erkenntnistheoretischen Problematik der Intentionalität, die unmittelbar danach abgehandelt wird? Und in welchem Zusammenhang steht die Frage nach der Lebendigkeit der Wissenschaft, die unter dem irreführenden Titel „Wissenschaft und Leben“ (S. 36–39) erörtert wird, mit dem Leitthema des Buches? Dennoch, und das ist die zunächst unerwartete Stärke des Buches und wohl auch seine Rechtfertigung, zeigt sich bei der Lektüre eine einheitliche Intention: In einer kritischen Auseinandersetzung mit der Tradition und der zeitgenössischen Philosophie geht es dem Verfasser um die *eine* erkennbare Wahrheit der Wirklichkeit, die durch eine wissenschaftlich verfahrenende systematische Philosophie als strikt beweisende bzw. erweisende Erforschung der Prinzipien des Seins und Seienden regressiv-analytisch erschlossen wird. So zeigen sich dem Leser Aspekte eines philosophischen Systems, das der Verfasser teilweise schon 1926 in ungarischer Sprache, später in einer Kurzfassung in seinem Werk „Der Aufbau des Seins. System der Philosophie“ (Saarbrücken 1950) vorgelegt hat, und das seit 1965 unter dem Titel „Grundlegung der Philosophie“ in sechs Bänden, von denen bereits drei vorliegen, bei Anton Pustet in München erscheint. In diesem Zusammenhang bilden die hier vorliegenden Abhandlungen eine gute Vorbereitung und willkommene Einführung in das systematische Hauptwerk.

v. Brandensteins Auseinandersetzung mit der Tradition und der gegenwärtigen Philosophie steht weniger im Zeichen einer immanenten Interpretation und eines historischen Verstehens der aufgegriffenen Denker und Richtungen, sie nimmt die Texte vielmehr in einer merkwürdig stigmatischen Weise beim Wort, analysiert Urteilszusammenhänge und kritisiert sie im Hinblick auf seine eigene systematische Konzeption von Philosophie. Seine Leitidee zeigt sich in dem Anspruch der Philosophie, Wissenschaft zu sein und sein zu müssen. Daraus ergeben sich die prinzipiellen Fragen: Wie ist Philosophie als Wissenschaft möglich? Welche Sachfragen hat die Philosophie zu stellen; woran setzt die philosophische Frage nach der Wirklichkeit an; mit welchen Mitteln kann Philosophie die Wahrheit des Seins erreichen? Zunächst wird Kant und das kantische Erbe im Deutschen Idealismus und in der gegenwärtigen Philosophie thematisiert. Die in den Abhandlungen „Realismus, Idealismus, Idealrealismus“, „Gedanken über den Schein“ (S. 167–173), „Metaphysische Beweise“ und „Von der Methode der Metaphysik“ (S. 249 bis 256) sich äußernde Kantkritik kreist um die Frage: Wie ist Metaphysik als beweisende Wissenschaft möglich, und darin eingeschlossen, welche Gültigkeit und Reichweite kommt dem „Satz des Bewußtseins“ zu, wenn die Problematik der Erscheinung selbst auf erfahrungsunabhängige Gründe verweist? Im einzelnen kritisiert v. Brandenstein die Konzeption der synthetischen Urteile überhaupt, die phänomenalistisch-idealistische Grundposition Kants, welche seiner Meinung nach Metaphysik als Wissenschaft von überempirischen Bestimmungen und Gründen des Seins unmöglich macht; sodann die mangelnde Schlüssigkeit einzelner Beweise des Antinomienkapitels der „Kritik der reinen Vernunft“ sowie die an die Stelle der Metaphysik tretende Postulatenlehre, welche auf der unerwiesenen, vielmehr allererst zu begründenden Gültigkeit des Sittengesetzes beruht. Bei der Erörterung des Idealismusproblems wird nicht nur die konsequente Weiterführung des kantischen Denkens durch Fichte, sondern auch die späte Rückkehr Husserls zu einer der kantischen vergleichbaren Transzendentalphilosophie kritisiert. In der Abhandlung „Bedeutung und Grenzen der Intentionalität“ (S. 147–149) heißt es: „Wohl, das Subjekt – je ich – konstituiert die Welt für sich, das Subjekt, doch keineswegs an sich, als Welt. Denn offenbar ist je mir eine Welt schon vorgegeben . . .“ (S. 147 f.). – Die Kritik an Hegel in den Kapiteln „Von dem kontradiktorischen Gegensatz“, „Determinatio est negatio“ und „Über die Fragwürdigkeit des Ausgangs der philosophischen Forschung vom Sein“ (S. 87–91) entzündet sich an der Frage nach der Rolle des Negativen in Wirklichkeit und Denken. Da es nach v. Brandenstein keine Bestimmung gibt, welche A und Non-A umfassen könnte, mithin dem Negativen als solchen keine real bestimmende Bedeutung und Rolle zugesprochen werden darf, kann die systematische Philosophie nicht wie in Hegels Logik vom Einfachen, dem reinen Sein, und der Dialektik von Sein und Nichts ausgehen, sondern muß umgekehrt unter Anerkennung und Wahrung des Satzes vom ungültigen Widerspruch das unmittelbar Gegebene, das komplexe und konkrete Seiende, zum Ausgangspunkt der Untersuchung nehmen, um es auf

seine zeitlos gültigen Strukturen hin regressiv zu analysieren. – Auch die Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Philosophie, die unter anderem in den beiden ersten Abhandlungen und in „Auferstehung der Metaphysik“ vorgetragen wird, steht im Zeichen der Grundthese des Verfassers, daß Philosophie als beweisende Wissenschaft von der einen Wahrheit des Seins, von den zeitlos gültigen Strukturen der Wirklichkeit, möglich und gefordert ist. Dabei stellt er heraus, daß das gegenwärtige Versagen der Philosophie durchaus im Zusammenhang steht mit der durch Idealismus und Dialektik hervorgerufenen Verwirrung des Denkens. Neopositivismus, Historismus, Existenzialismus und Dialektischer Materialismus werden als zum Teil unwissenschaftlich bzw. literarisch, zum Teil dilettantisch, grundsätzlich aber als der Wahrheit des Seins unangemessen kritisiert.

Im Gegenzug zu den skizzierten und kritisierten philosophischen Richtungen entwickelt der Verfasser in den beiden ersten Abhandlungen und in dem Kapitel „Über den Sinn“ (S. 78–80), im Beitrag „Das Problem der Transzendentalien und die Seinsstruktur“ und in dem Aufsatz „Von der Methode der Metaphysik“ seine eigene „sachgerechte“ Auffassung einer systematischen und wissenschaftlichen Philosophie. Philosophie als Wissenschaft ist möglich als Erkenntnis widerspruchlos einsichtiger und notwendiger erfahrungstranszendenter Seinsvoraussetzungen der unmittelbaren und unleugbaren Erfahrung; sie verfährt einerseits phänomenologisch abstrahierend und deskriptiv und erschließt andererseits regressiv die letzten Seinsgründe der Erfahrung mit Hilfe der Gültigkeit des Widerspruchssatzes. „Schließlich ist eine auch noch in sich unterschiedliche Werterfassungsmethode in den sogenannten philosophischen Wertwissenschaften, wie Ästhetik, Ethik, zu gebrauchen. All das weist klar darauf hin, daß der Bereich der wissenschaftlich behandelten Philosophie eine gegenstandbestimmte Gliederung in verschiedene philosophische Grunddisziplinen hat. . . . Die grundlegendsten philosophischen Disziplinen haben die Aufgabe, die Grundstruktur des Seins zu ermitteln . . . : Ich spreche da von Ontologie, von Gehalt-, Formen- und Gestaltungslehre. Diese Wissenschaften beginnen . . . bei den einfachsten und grundlegendsten Seinsbestimmungen . . . und sie führen im Wesen eine eindringliche Kategorialanalyse . . . durch. Erst auf sie bauend kann die Metaphysik, die philosophische Wirklichkeitslehre, im Wesen durch streng regressives, auf die letzten Seinsvoraussetzungen zurückschließendes Verfahren entwickelt werden; und die sogenannten und nur mit Vorsicht so zu nennenden philosophischen Wertwissenschaften, besser benannt die Grundwissenschaften der Hauptzweige des (geistigen) Lebens, philosophische Tatlehre, Erkenntnis- und Wissenschaftslehre sowie Kunstlehre, endlich die Grundwissenschaft vom allseitigen (geistigen) Leben, die Ethik, schließen dann den Aufbau der philosophischen Grunddisziplinen ab. . . . Es zeigt sich auch die unvermeidliche Systematizität in ihrem Aufbau . . . : Das kommt einfach daher, daß das Sein, die Wirklichkeit selbst allgemein zusammenhängt und dadurch geordnet ist und eben auch in ihrem Zusammenhang aufgefaßt werden muß, um sachentsprechend erkannt werden zu können.“ (S. 18 f.) Die grundlegenden Bestimmungen des Seins werden vom Verfasser unter dem Titel „Transzendentalien“, Seinsstrukturfaktoren, abgehandelt. Als Urgründe werden dabei Gehalt, Form und Gestaltung aufgewiesen, wobei der Gehalt als unentsprungener Ursprung, die Form als aus dem Gehalt entsprungene und die Gestaltung als Einheit von Form und Gehalt gedacht werden. Als Grundcharaktere des Dinges oder Etwas sind diese Bestimmungen für alles Wirkliche maßgebend; sie setzen sich gleichsam als Urtriade in allen weiteren, durch sie bestimmten, triadisch gegliederten „Gründen“ fort. So ergibt sich der Aufbau des Seins als systematisches Gefüge sich wechselseitig bestimmender Gründe und eine systematische Philosophie des Seins, dessen Grundzüge Analogizität und Identität sind. Vertikale Rangdifferenz, horizontale Identität der einzelnen Seinsränge und umgreifende Analogizität des Gefüges bilden die wesentlichen Gesichtspunkte einer Philosophie, deren moderne Probleme konsequenterweise vom Verfasser in der Problematik des analogen Seins, in der Verhältnisbestimmung von Existenz und Essenz, Sein und Sinn, Sein und Wert, und in der Kausalproblematik gesehen werden. Aus dem Grundcharakter der Analogizität des Seins ebenso wie aus der behaupteten Identität von Sein und Sinn ergibt sich letztlich eine fast klassisch anmutende theologisch orientierte und sich abschließende Metaphysik. „So führt schließlich aller Sinn auf den allgemein vorhandenen und natürlichen Sinn allen Seins und alles Seienden überhaupt zurück, was freilich die universale Geistverbundenheit desselben bedeutet: Denn es ist klar, daß der Sinn . . . stets eine natürliche, ja mit ihm identische Bezogenheit auf Sinnverständnis, auf Sinnerfassung, und somit

auf Sinnverstehenden, Sinnerfassenden, auf ein wesensgemäß geistiges Subjekt hat, für das Sinn ist; der bloß konventionale Sinn hat diese Bezogenheit auf empirische menschliche Subjekte, der vorkonventionale Sinn allen Seins auf ein überempirisches, absolutes Subjekt als Ursein.“ (S. 79 f.)

Aus der beschriebenen grundlegenden und einheitlichen Intention der vorliegenden Veröffentlichung ergibt sich tatsächlich eine sachliche Einheit in der zunächst verwirrenden Vielfalt verschiedenartigster philosophischer Themen. Was hingegen auch nach der Lektüre offenbleibt, und das ist einer Aufsatzsammlung in der Regel auch nicht weiter anzulasten, ist die überall strikte sachliche Begründung der vorgetragenen Gedanken und Behauptungen. Nicht umsonst bezieht sich der Verfasser an den wichtigen Stellen immer wieder auf sein systematisches Hauptwerk und die in ihm vorgetragenen Argumentationen. Der Versuch einer sachlichen Kritik müßte sich daher zunächst mit den einschlägigen Partien von „Der Aufbau des Seins“ auseinandersetzen. Die Aufsatzsammlung selbst entzieht sich durch den häufigen Rückverweis einer grundsätzlichen sachlichen Kritizierbarkeit und mag, da sie selbst weniger argumentiert als thetisch behauptet, eher als Zeugnis einer philosophischen Überzeugung verstanden und aufgenommen werden denn als ihre wissenschaftliche Grundlegung. Dennoch möchte der Rezensent darauf hinweisen, daß ihn die Behandlung einiger wichtiger Probleme unbefriedigt läßt: So etwa die auf Grund mangelnder konspektiver Interpretation einseitige und negative Darstellung der kantischen Philosophie und des Deutschen Idealismus; die Frage nach dem Verhältnis der einen, absoluten Wahrheit zum geschichtlichen und anthropologisch bedingten Wissen, die durch den Aufweis der Gültigkeit eines absolut Wahren nicht nur nicht gelöst, sondern allererst in der ganzen Schärfe hervortritt. Auch die These von der Identität von Sein und Sinn bedürfte wohl einer genaueren Analyse der identifizierten Begriffe, wenn der Verfasser vermeiden will, daß seine Philosophie genau jenem Idealismus zugerechnet wird, den er anderwärts, beispielsweise an Fichte und Hegel, aufs schärfste kritisiert. Von diesen Fragen und Problemen, die im Hinblick auf die vorliegenden Abhandlungen ohnehin nur Marginalien zu Marginalien sein können, bleibt jedoch die grundsätzliche Einsicht unberührt, daß Philosophieren nur dann zu verantworten und zu rechtfertigen ist, wenn es sich dem Anspruch der Wissenschaftlichkeit unterstellt und die Bedingungen erfüllt, die dieser Anspruch fordert. Diese Einsicht verdient Publizität.

*Hans Michael Baumgartner (München/Saarbrücken)*

*Walter Weymann-Weyhe: Revolution im christlichen Denken. Der Angriff von Philosophie und Wissenschaft auf die Fundamente des überlieferten Glaubens. Verlag Olten u. Freiburg/Br. 1967, 315 S.*

Der Untertitel dieses Buches ruft unwillkürlich die Erinnerung an Kleutgens „Theologie der Vorzeit“ wach. Kleutgen schreibt in diesem Werk, welches die große Ouvertüre der Neuscholastik in Deutschland bildet: „Nun sehen wir aber in unseren Tagen alle menschlichen Wissenschaften, Physik und Philosophie, Sprach- und Altertumskunde, Geschichte und Staatslehre, verbündet, um das Christentum in seiner Grundlage zu erschüttern und bis in sein tiefstes Innere in der mannigfaltigsten Weise zu befeinden“ (Josef Kleutgen, Die Theologie der Vorzeit. Münster 1860, Bd. 3, S. 992). Für Kleutgen bildet das abendländische Denken von Sokrates bis zur Spätscholastik im 17. und 18. Jahrhundert eine große Einheit. Diese Philosophie der „Vorzeit“ wird von einem neuen, revolutionären Denken tödlich bedroht. Die Möglichkeit der Theologie ist nach Kleutgen aber unlösbar geknüpft an diese Philosophie und ihr Weltverständnis. So kämpft Kleutgen mit aller Entschiedenheit für eine Restauration. Das hier zu besprechende Werk vertritt die diametral entgegengesetzte These: Der Angriff von Philosophie und Wissenschaft auf den überlieferten Glauben bietet dem Gläubigen die Chance, nach einer mehr als zweihundertjährigen Entfremdung den Glauben wiederum angemessen zu verstehen. Solch angemessenes Verständnis aber eröffnet sich gerade von einem Ernstnehmen jenes Umbruchs her, welcher sich in der Philosophie und den Wissenschaften ankündigt und den Glauben in seiner tradierten Gestalt voll und ganz einbezieht. Der Glaube ist von diesem Umbruch „ebenso elementar betroffen, wie es einmal der Mythos war“ (S. 201). Das neue, sich anbahnende Glaubensverständnis aber beendet die zweitausendjährige Frühepoche des Christentums.

Der Verfasser entwickelt seine Thesen in vier weitausgreifenden Kapiteln, in welchen er die Frucht philosophischer und theologischer Arbeit der letzten Jahrzehnte einzubringen sucht. Das führt dazu, daß der Verfasser seinen Gedanken nicht nur durch vielfältige Zitate bekräftigt und stützt, sondern oft auch vermittelt von Zitationen ausspricht. So wird der Leser öfter nachdenklich innehalten, um sich zu fragen, ob der angeführte Autor mit seinem Gedanken adäquat interpretiert und in diesem Kontext zu sehen sei.

In seinem ersten Abschnitt fragt der Verfasser nach den Zeichen des Umbruchs. Das erste unübersehbare Zeichen sieht er in der Problematik des Laien in der Kirche, das zweite Signal im Phänomen der plötzlichen Unglaubwürdigkeit des Glaubens. Die verschiedenen Züge dieser Zeichen weisen darauf hin, daß es sich im Unterschied zu den bisherigen Schwellen im Gang der abendländischen Geistesgeschichte nicht um renaissancehafte Erneuerungen handelt, sondern um eine epochale Wende, welche den Menschen in ein neues Verhältnis zu den Anfängen der vergangenen Epoche setzt. Diese Anfänge sind dreifältiger Art: Mythos, Philosophie und Offenbarung. Sie bilden gleichsam die Dimension des gegenwärtigen Umbruchs. Dem Mythos und der Philosophie als erster und zweiter Reflexionsstufe menschlichen Selbst- und Weltverständnisses wird die Offenbarung als Schritt in die Welt und die Geschichte entgegengestellt und zugeordnet. Dieser Thematik des zweiten Kapitels läßt der Verfasser im dritten Abschnitt einen breit ausgreifenden Überblick über den Prozeß des Denkens von den griechischen Anfängen bis in die Gegenwart hinein folgen. Es geht ihm vor allem um den Aufweis jener eigentümlichen Gelenke und Verbindungen, welche das neuzeitliche Denken aus dem griechischen und mittelalterlichen Denken hervorgehen lassen. Den leitenden Gesichtspunkt bildet die Frage: „War nicht die zunehmende Entfremdung zwischen Denken und Glauben gerade ein Vorgang der geschichtlichen Kontinuität, die auf eine sowohl differenziertere als auch umfassendere Einheit hin ausgespannt war?“ (S. 109). Das letzte Kapitel behandelt schließlich die Differenz und die Einheit von Glauben und Denken. Seine Konkretion erhält diese eigentümliche, unaufhebbare Spannungseinheit in der Frage nach der Welthaftigkeit und Geschichtlichkeit des Glaubens wie des Denkens.

Es soll im Rahmen der vorliegenden Rez. weniger auf die theologischen als auf die philosophischen Aspekte der Arbeit geachtet werden. Ein besonderes Augenmerk soll dabei jenen Passagen gewidmet werden, in denen der Verfasser versucht, ausgehend vom Denken auf den Glauben vorzublicken.

Bereits in den einleitenden Paragraphen spricht der Verfasser seine philosophische Grundeinsicht aus, die er dann in den verschiedensten Hinsichten entfaltet: Welt ist die Form des Verhältnisses des Menschen zum wirklichen Sein. Es ist dem Denken und der Freiheit aufgegeben. „Dieses Aufgegebene ist das Verhältnis selbst, seine Wahrheit, nicht also diese oder jene fixierbare Manifestation desselben. Das Verhältnis selbst ist ein Weg, der nur im Fort-Schreiten *ist*... Daher ist von den Anfängen der Geschichte an die ‚Welt‘ immer Welt im Lichte eines Glaubens gewesen, weil das Verhältnis als ein Weg nur möglich ist, in der Ausgespanntheit auf ein noch Ausstehendes, zu Erhoffendes, auf ein Mehr an Sein“ (S. 32). Im Aufgabencharakter und Wegcharakter der Welt – und so mitten *im* Denken, *im* Kern der Freiheit – zeigt sich auf die Weise des Entzuges jenes Geheimnis, das der Glaube ursprünglich bejaht und im Vollzug des Denkens und der Freiheit erhofft. Die erste geschichtliche Gestalt dieses Gefüges bildet der Mythos. Der Verfasser charakterisiert ihn von der dem Mythos eigenen Zeiterfahrung aus. Der mythische Weg führt in den Ursprung, es ist der Weg einer Befreiung von der Zeitlichkeit.

„Was in den mythischen Bildern andrängt, ist ein dreifaches Wissen vom Sein: 1. Die Zeitlichkeit und Hinfälligkeit des Seienden; 2. die Einheit und Ganzheit des Seins im Ursprung; 3. die Verbundenheit des Menschen mit dem Ursprung und die Forderung, für die Wahrheit des Seins einzustehen“ (S. 62).

Der Mythos wird auf eine doppelte Weise aufgehoben: Durch die Philosophie – als Einkehr des Denkens in das Denken – und die Offenbarung als Schritt in die geschichtliche Welt.

Indem das Denken sich selbst entdeckt, nimmt es sich selbst ohne Rest in sich zurück. Der Anfang ist nicht mehr der Gott, welcher zugleich Element des Kosmos ist, wie im Mythos, sondern die transzendente Affirmation des Seins, welche alle Wege ins Wissen eröffnet. So bezeugt sich die Philosophie bereits bei Parmenides. Anhand einer dreifachen Problematik weist der Verfasser nach, wie das Denken, das seiner selbst inne wird und so nichts außer sich läßt, sich selbst im Laufe der Geschichte als Offenheit auf das Andere seiner selbst erfährt. Dieses

Andere aber ist nicht irgend etwas, welches neben dem Denken und der Freiheit stünde, sondern jenes Woher, aus welchem das Denken sich in seinem Selbstbesitz und die Freiheit sich als Vermögen des Anfangens zugewiesen sind. Der Verfasser verfolgt die Problematik des „Gegenstandes“ im Denken von Aristoteles, Augustin über Nikolaus v. Kues, Descartes bis zu Kant, Fichte und Scheler. Die Erfahrung der Sache des Denkens, welche als Sache des Denkens gerade nicht bloßes Gedachtes, sondern Widerständiges ist, weist das Denken in sein Wesen, sich fragend zu überfragen in das Andere seiner selbst hinein und sich und die Welt so selbst zu empfangen.

Anhand der Hegelschen Geschichtsauffassung und ihrer Bestreitung durch Kierkegaard, Marx und schließlich Löwith, zeigt der Verfasser einerseits die Unmöglichkeit für den Philosophen, Geschichte nicht zu bedenken, und andererseits die Aporie, welche sich aus der Geschichtsphilosophie ergibt. Löwith faßt sie in die beiden Thesen: „1. Das Problem der Geschichte ist innerhalb ihres eigenen Bereiches nicht zu lösen; 2. die menschliche Geschichtserfahrung ist die des Scheiterns“ (S. 155 f.).

Daß solche Aporie nicht durch die Eliminierung des Problemkreises der Geschichte aus der Philosophie zu lösen ist, erweist sich schließlich darin, daß die Frage nach der Methode, welche dem Denken als Denken wesentlich ist, zu einem Sich-freigeben des Denkens führt. Das Denken scheitert ebenso beim Versuch, sich in absoluter Identität zu begründen, als sich in der Radikalität der Existenz festzumachen. Das Denken sieht sich verwiesen in die Offenheit von Frage und Antwort, in welcher sich das Verständnis des Seins zuschickt. Damit führt die Frage nach der Methode das Denken in jenen Bereich, in welchem sich Glauben ereignen mag.

Der Verfasser versteht nun die im Glauben sich erschließende christliche Offenbarung als die Unausweichlichkeit Gottes in der Welt und in der Geschichte. „Gott ist plötzlich so unausweichlich nahe, daß er das Unausweichliche jeder Lebenssituation ist“ (S. 84). Solcher Glaube aber fordert von sich her das Denken: Er bewegt sich in ihm und versteht sich selbst als die Korrespondenz dieses Denkens, da er nichts anderes ist als die Übernahme dieses Denkens aus jener freigebenden, Offenheit spendenden Nähe Gottes heraus. Dieser Glaube versteht sich so jeweils auf geschichtliche Weise, und das heißt auf die Weise des Denkens, ohne doch mit dem Denken in eine flache Identität zu fallen. In seiner Zugehörigkeit zum Denken hält er dem Denken vielmehr die Zukunft als Nähe Gottes offen.

Der Verfasser sieht sein Werk als Beitrag zu dem großen Gespräch der Zeit, in welchem es ebenso um die Entmythologisierung des Wissenschaftsglaubens durch den echten Glauben geht, wie die Erlösung des letzteren aus dem weltfremden Ghetto, in das ihn die Kirchen verbannt haben. Von der Flut moderner Literatur hebt sich die vorliegende Untersuchung durch ihre Weitsicht und gründliche Vertrautheit mit der wichtigen philosophischen und theologischen Literatur ab. Freilich, jene Vermittlung, welche dem Verfasser vorschwebt, wird noch vieler geduldiger Phänomenanalysen bedürfen. Die Richtung, in welche die vorliegende Zusammenschau weist, dürfte die sachgemäße sein.

*Peter Hünermann (Freiburg/Br.)*

*Hans-Peter Schneider: Justitia universalis. Quellenstudien zur Geschichte des „christlichen Naturrechts“ bei Gottfried Wilhelm Leibniz. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1967.*

Während in französischer Sprache schon seit einiger Zeit zwei große Darstellungen der Leibnizschen Rechtsphilosophie von G. Grua vorliegen, ist nun mit dem Buch von H.-P. Schneider – eine Freiburger rechtswissenschaftliche Dissertation – auch eine erste umfassende deutschsprachige Interpretation der Leibnizschen Rechtslehre erschienen. Die Arbeit knüpft an Gruas Forschungen an, ist aber in ihrer Gesamtkonzeption mehr durch die Perspektiven der Rechts-theologie Erik Wolfs bestimmt (vgl. 18, 20 f., 329, 335). Um „justitia universalis“ geht es insofern, als Leibniz' Naturrechtslehre auf einen allgemeinen Begriff von Gerechtigkeit zielt, der auch auf Gott anwendbar ist, ja sogar in Gott Ursprung, Vorbild und Erfüllung findet. Um „Quellenstudien zur Geschichte des ‚christlichen Naturrechts‘ bei Gottfried Wilhelm Leibniz“ handelt es sich insofern, als Sch. sich betontermaßen auf ein Studium der bisher edierten Schriften stützen und deren Entstehungsfolge als Entwicklung eines sogenannten christlichen Naturrechts deuten will.



Die umfangreiche Arbeit zerfällt in drei Hauptteile, die eine je verschiedene Methode, eine „biographische, historische oder topische Methode“ (7), befolgen sollen. Der erste Teil, „Leibniz und die Rechtswissenschaft“, erhellt die zentrale Rolle von Rechtswissenschaft und Rechtsphilosophie in Leibniz' Leben. Der zweite Teil, „Die Wandlung der reformatorischen Moraltheologie zur Rechtsphilosophie vom ‚christlichen Naturrecht‘ in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts“, versucht, durch ausgedehntes Quellenstudium den geschichtlichen Hintergrund zu rekonstruieren, auf dem Leibniz' Naturrechtslehre verstanden werden muß. Der dritte Teil, „Die Entfaltung der Lehre vom christlichen Naturrecht in den Werken von Leibniz“, soll die überlieferten Texte nach gewissen Schwerpunkten ordnen und im Sinne einer Entwicklung von der *jurisprudentia naturalis* zur *jurisprudentia universalis* interpretieren. Dieser umfassenden Aufarbeitung von heute erst zum Teil erschlossenem Material ist noch eine Einleitung vorausgeschickt, in der das bereits angedeutete Programm und die Lage der Forschung erläutert werden. Dabei betont Sch. nachdrücklich die Abhängigkeit der Leibnizliteratur vom jeweiligen Stand der Edition (11). Er selbst stützt sich, obwohl er gelegentlich auch einmal Handschriften heranzieht, weitgehend auf Gruas „Textes inédits“ (I u. II, 1948), die man allerdings nicht als gründliche, nahezu vollständige und abschließende Publikation der Leibnizschen Rechtsphilosophie (vgl. 10) ansehen sollte. Schon der während der Drucklegung des Buches erschienene Band VI, 2 der Akademie-Ausgabe von Leibniz' Werken dürfte gerade auch für Juristen nicht uninteressant sein.

Im ersten Teil des Buches, der juristischen Biographie (vgl. 4), gibt Sch. – nicht ohne Ausblicke auf des Philosophen Leben und Werke überhaupt – eine erste Deutung von Leibniz' Entwicklung im Hinblick auf das Rechtsproblem. Dabei wird u. a. gezeigt, wie die Arbeit an den „*Elementa juris naturalis*“ aus der Arbeit an der Rekonnation des römischen Rechts hervorgegangen ist, und z. B. betont, daß Leibniz auch in Paris rechtswissenschaftlich weitergearbeitet habe und in Hannover mehr als bekannt juristisch tätig gewesen sei. Sch. glaubt feststellen zu dürfen, daß Leibniz „die Rechtswissenschaft im Sinne der ‚*jurisprudentia universalis*‘ als den Kernbereich seines Schaffens ansah“ (85 f., vgl. 27). Im Detail wird man natürlich manches Problematische finden, z. B. die bekannten Geschichten von der Abfassung der „*Nova methodus*“ auf der Reise, der „Berufung“ nach Mainz und dem angeblichen *Corpus reconcinatum* in Darmstadt (41 ff., 60, 87; vgl. dazu jetzt Akademieausgabe VI, 2, Vorwort). Im Hinblick auf Leibniz' Lehre wäre – von einer unhaltbaren, später auch anders gefaßten Ableitung des Begriffs *caritas sapientis* einmal abgesehen (111, vgl. 364, 456 f.) – vor allem zu fragen, ob die von Sch. später ziemlich mißverständlich einmal als „kombinatorisch-topisches Verfahren“, dann wieder als „Methode der Darstellung“ gekennzeichnete *ars combinatoria* wirklich nach Leibniz' eigener Intention zur Rekonnation des römischen Rechts und zur Auffindung der *elementa juris naturalis* dienen sollte (vgl. 40, 51, 55 f., 347, 359, 365 f., 401, 486).

Im zweiten und größten Teil seiner Arbeit versucht Sch., die im Gegensatz zur Linie des sogenannten profanen Naturrechts (Grotius – Pufendorf – Thomasius) fast unbekannte Tradition des „christlichen Naturrechts“ im 17. Jahrhundert aufzuhellen. Das christliche Naturrecht, das die reformatorische Naturrechtslehre Melancthons fortsetzt und z. T. mit der Lutherischen Orthodoxie verbunden ist, führt „von Grotius über Boecler, Rachel, Zentgrav und Prasch unmittelbar zu Leibniz“ (5, vgl. 121, 166, 196 f., 248 f., 327 ff.). Da die wirkliche Geschichte des Naturrechts im 17. Jahrhundert immer noch weitgehend unbekannt ist, müssen diese Untersuchungen als besonders verdienstlich gelten. Eigentlich ist eine Dissertation mit einer solchen Rekonstruktion des konservativen Naturrechts als Vorarbeit sogar überfordert. Daher bleiben natürlich auch manche Fragen und Bedenken. Vor allem wird man sich fragen, wieso es sich bei den dargestellten Naturrechtslehren überhaupt um ein spezifisch christliches Naturrecht handelt. Eingangs hatte Sch. das von ihm selbst meist in Anführungszeichen gesetzte christliche Naturrecht als dasjenige charakterisiert, das das „*Etiamsi daremus*“ des Grotius „nicht wie Pufendorf modernistisch, sondern traditionell – vom spanischen Wertobjektivismus her – verstand und so den Gedanken, daß Gott der Ursprung und die Heilige Schrift Quelle allen Rechts sei, . . . bewahren konnte“ (4, vgl. 265). Der letzte Teil dieser doppelten Charakterisierung würde zweifellos eine betont christliche Naturrechtslehre kennzeichnen, trifft aber so keineswegs auf alle behandelten Autoren zu, am ehesten wohl auf Selden, Alberti und Prasch. Der erste Teil aber muß fraglich bleiben, weil von einer modernistischen Rezeption des „*Etiamsi daremus*“ bei Pufen-

dorf wohl kaum die Rede sein kann. Hat nicht noch Thomasius, der wie Pufendorf den Ursprung des Naturrechts in Gottes Willen suchte, diesen Satz als unchristlichen Scholastizismus abgelehnt? Da Sch. sich der Problematik des Begriffs eines christlichen Naturrechts offenbar bewußt ist, versucht er, nachdem er zunächst sehr verschiedene Gruppen und Richtungen unter diesen Sammelbegriff gebracht hat, unter Anerkennung der divergierenden Tendenzen, die Einheit des benutzten Begriffs herauszuarbeiten, und zwar durch den Hinweis auf drei gemeinsame „Topoi“: 1. Der Gedanke eines christlichen Naturrechts überhaupt, 2. die Betonung der Liebe und ihre Verknüpfung mit der Gerechtigkeit, 3. die Idee einer *justitia universalis*, soweit darin die göttliche Gerechtigkeit einbezogen ist (330 f.). Doch vermag diese Zusammenstellung von sogenannten Topoi, in die das christliche Naturrecht übrigens laut Sch., bevor Leibniz sie systematisch zu verknüpfen begann, zu zerfallen drohte (331, 402), nicht zu überzeugen. Von der Schwäche einer solchen Darstellungsmethode überhaupt abgesehen: Kann der Glaube an die göttliche Gerechtigkeit bzw. ihre Verstehbarkeit *per analogiam* schon konstitutiv sein für ein betont christliches Naturrecht? Ist eine (übrigens wie die *jurisprudentia universalis* längst nicht bei allen behandelten Autoren vorhandene) naturrechtliche Liebesethik, in der Liebe und Gerechtigkeit miteinander verknüpft werden, unbedingt schon christlich, weil sie selbstverständlich auf christlichem Boden erwachsen ist? Findet sich die Idee eines spezifisch christlichen Naturrechts bzw. der Ausdruck „Naturrecht nach christlicher Lehre“ nicht nur bei ganz wenigen der erörterten Autoren? Sch. kann, nachdem er den Ansatz zu einem christlichen Naturrecht bei Boecler trotz nur schwacher Belege für gegeben hält, nur immer wieder einen von ihm selbst als „dünn“ bezeichneten Faden von Boecler über Boineburg zu Zentgrav, Rachel, Prasch und Leibniz selber ziehen, und auch hier ist das christliche Naturrecht meist nur eine unexplizierte Wunschvorstellung (139 ff., 160, 166, 175, 220, 248, 292 f.). Letztlich orientiert Sch. seinen Begriff des christlichen Naturrechts an dem kaum entfalteteten Gegenbegriff des sogenannten profanen oder säkularisierten Naturrechts bei Pufendorf und Thomasius und des (damit nicht identischen) sogenannten Vernunftrechts des 18. Jahrhunderts. Aber Pufendorf und Thomasius hatten sicher kein geringeres „Bewußtsein von der Geschöpflichkeit des Menschen und damit von der göttlichen Stiftung des natürlichen Rechts“ (196) als ihre sogenannten orthodoxen rationalistischen Gegner – woraus sich übrigens Ähnlichkeiten der Rechtsauffassung ergeben, die von Sch. als Schein erklärt werden müssen (288 f.). Auch legten Pufendorf und Thomasius durchaus noch Wert auf die Übereinstimmung ihrer Lehren mit der Heiligen Schrift, benutzten diese allerdings aus guten Gründen nicht mehr als Erkenntnisquelle des Naturrechts, worin sie übrigens mit manchen, die bei Sch. zum christlichen Naturrecht gezählt werden, aber keineswegs den unmittelbaren Bezug auf die Heilige Schrift pflegten (328), nicht ganz uneinig waren. Ohne die Erneuerung der Gebote durch Christus zu bezweifeln, traten sie allerdings entschiedener für das Recht auf Abstraktion von der Offenbarung ein, um das Naturrecht nicht in Offenbarungstheologie und damit in konfessionelle Kontroverstheologie aufgehen zu lassen.

Wie dem aber auch sei, da diese Untersuchungen von Sch. im Hinblick auf Leibniz angestellt werden, wird man nach der Bedeutung der interpretierten Autoren für Leibniz fragen müssen. Nun liegen die meisten dieser christlichen Naturrechtslehren, und gerade die am ehesten aus solche gemeinten, zu spät, als daß sie auf Leibniz' Naturrechtskonzeption, die Anfang der siebziger Jahre im Prinzip feststeht, noch großen Einfluß hätten ausüben können. Da dies Sch. bewußt ist, beschränkt er sich im allgemeinen auf die Feststellung von Übereinstimmungen oder Parallelen (171, 173, 212, 218, 268), um so zunächst nur die ideengeschichtliche Umwelt (160) der Leibnizschen Rechtsphilosophie zu kennzeichnen.

Erst am Schluß seines Buches kommt er kurz noch einmal auf die Frage nach Leibniz' Stellung innerhalb der Tradition der christlichen Naturrechtslehre zurück. Zwischendurch hatte er – unter dem Vorbehalt, die dargestellte Tradition biete keinen „Schlüssel“ zum Verständnis der Leibnizschen Rechtsphilosophie (333, vgl. 485) – wieder mehrfach Vergleiche gezogen und einige, z. T. allerdings schon chronologisch wenig befriedigende Vermutungen über mögliche Einflüsse auf die Verbindung von Liebe und Gerechtigkeit durch Leibniz aufgestellt (382 ff.). Nun faßt Sch. sein Ergebnis dahingehend zusammen, daß Leibniz' Lehre von den drei Bereichen der Gerechtigkeit als Stufenfolge des natürlichen Rechts wie auch der Gedanke einer Gemeinschaft mit Gott im protestantischen Aristotelismus bereits geläufig sind. „Relativ gesichert läßt sich auch der Topos ‚christliches Naturrecht‘ . . . schon bei Boecler, Rachel, Zentgrav

und Prash nachweisen“ (486). Man wird dieses Ergebnis, ganz abgesehen davon, daß ein Nachweis der Kombination von Ulpian's Regeln und peripatetischer Gerechtigkeitslehre vor Leibniz noch gar nicht geleistet zu sein scheint (vgl. 110, 212, 218 f., 267 f., 356, 369, 402 f.), man wird dieses Ergebnis angesichts des vorhergehenden Aufwandes an Quellenforschung vielleicht als karg empfinden, zumal ein Teil der Übereinstimmungen Leibnizens mit der Tradition im Prinzip schon durch Grua bekannt war. Doch ist natürlich zu bedenken, daß, auch wenn die bei Leibniz besonders schwierige Aufklärung seiner geistigen Abhängigkeit nicht gelungen ist, schon die Erhellung der geistigen Situation, in der seine Rechtsphilosophie entstanden ist, das Verständnis seines Werkes in jedem Fall erheblich fördert.

Im dritten und letzten Hauptteil seines Buches kommt Sch. zu seinem eigentlichen Thema, der christlichen Naturrechtslehre bzw. *justitia universalis* bei Leibniz. Die Untersuchung, deren Vorgehen sowohl „topisch“ als auch „werkgeschichtlich“ genannt wird (vgl. 7), gliedert sich nach systematisierenden Gesichtspunkten, von denen angenommen wird, daß sie der Entwicklung von Leibniz im großen und ganzen entsprechen. Demnach entwickelt sich Leibniz' Naturrechtslehre in zwei großen Phasen, die der *jurisprudentia naturalis* und die der *jurisprudentia universalis*. Die natürliche Rechtslehre entsteht 1664–1693 und entfaltet sich in drei sachlich und chronologisch differierenden Problembereichen: Elemente des natürlichen Rechts, Lehre von der Gerechtigkeit, Stufen des natürlichen Rechts. Die allgemeine Rechtslehre hingegen, die die eigentliche Naturrechtslehre überhöht und einschließt, entwickelt sich 1685–1716 als Rechtsmetaphysik einerseits und Rechtsethik andererseits, d. h. als Lehre von der kosmischen Rechtsordnung und als Lehre von der göttlichen Liebe und Gerechtigkeit. Leibniz verknüpft nicht nur Naturrechtslehre und Gottrechtslehre (7, 110 ff.), es findet auch eine Entwicklung von der natürlichen zur allgemeinen Jurisprudenz statt, die von Sch. auch als Weg von der Ordnung des Rechts zur Ordnung der Liebe gedeutet wird (vgl. 6, 334, 339 ff., 367 f., 400 f., 431, 442, 485).

Dieser umfassende Interpretationsversuch kann in der hier gebotenen Kürze gar nicht angemessen kritisch gewürdigt werden. Nur ein paar Beispiele mögen zeigen, welcher Art die Fragen sind, die eine solche interpretatorische Bewältigung der überlieferten Texte aufwirft. Die Problematik beginnt nämlich schon mit dem philologischen Detail, wie etwa im folgenden Fall. Während Sch. einmal behauptet, in der „*Nova methodus*“ von 1667 gebe es noch keine systematische Naturrechtsgraduierung, sondern nur eine Erarbeitung einzelner Naturrechtsgrundsätze (352), was nicht ganz korrekt ist, da Leibniz bereits ausdrücklich, wie auch zitiert wird, von drei Graden des Naturrechts spricht, und was in anderem Zusammenhang auch anders dargestellt wird (402, vgl. 110, 339); während Sch. ferner (richtig, wenn auch nicht ganz klar) feststellt, daß in der „*Nova methodus*“ die Kombination der Ulpian'schen Regeln mit der Aristotelischen Gerechtigkeitslehre erst teilweise entwickelt ist (371), behauptet er zugleich, die Kombination der Gerechtigkeitslehre sei schon in einem Fragment von 1662/64 durchgeführt worden (368 f.). Aber dieses von Grua (II, 566 f.) gedruckte Fragment, das gerade in die von Sch. behauptete Entwicklung wenig paßt, ist gar keine Schrift von Leibniz – worauf schon E. Hochstetter in der von Grua später selbst herausgestellten Rezension der „*Textes inédits*“ nachdrücklich hingewiesen hat (Philos. Studien 1950, II, 1–2, 210). Ähnlich störend für die Deutung von Leibniz' Entwicklung wirkt sich auch die falsche Datierung des bei Mollat gedruckten Textes „*De justitiae principii*“ aus. Dieser Entwurf; der von Grua (II, 614 f.) auf 1677/78 datiert wird, vielleicht sogar noch später entstanden ist, wird von Sch. auf 1667–1670, also noch in die Mainzer Zeit verlegt (372). Hat Sch. vielleicht nur übersehen, daß es sich bei dem von Mollat und Grua gedruckten Fragmenten um Teile ein und desselben Textes handelt?

Sachlich interessanter sind die Fragen, die sich aus der von Sch. vorgeschlagenen Deutung der Leibniz'schen Entwicklung als Weg von der natürlichen zur universalen Jurisprudenz und der Deutung der *justitia universalis* ergeben. Was das erste Problem betrifft, so muß man bei Leibniz zweifellos zwischen der Frage nach dem Naturrecht als der Norm menschlicher Gerechtigkeit und der Frage nach der göttlichen Gerechtigkeit und ihrer Rechtfertigung unterscheiden und dabei zugleich die Einheit von Theologie und Jurisprudenz in der universalen Jurisprudenz für Leibniz festhalten. Daß diese Einheit sich bei Leibniz im Laufe seiner Entwicklung klarer entfaltet hat und daß Leibniz sich in seinen frühen Mainzer Jahren mehr mit dem Naturrecht und in seinen späten Hannoveraner Jahren mehr mit der Theodizee befaßt hat, ist auch nicht strittig. Aber liegt hier mehr als die Ausgestaltung einer Grundkonzeption und

Schwerpunktverlagerung, nämlich eine echte Weiterentwicklung von der Naturrechtslehre zur Rechtsmetaphysik und Theodizee vor? Kann man mit Sch., indem man die frühe Naturrechtslehre auf Entscheidungsprinzipien und Methodenprobleme reduziert (vgl. 6, 352 u. 365 f.), die universale Rechtsmetaphysik und damit die sogenannte Rechtsethik auf die mit dem „Discours“ beginnende Epoche verlegen – obwohl gerade Sch. das Recht als universale Ordnung schon in „Specimen“ von 1664 entworfen sieht (vgl. 34 f., 344 ff., 367, 417, 424 f., 431, 438 f., 441 f., 445) und obwohl Leibniz, wie Sch. natürlich weiß, sich schon sehr früh für das Problem der göttlichen Gerechtigkeit interessiert hat, anscheinend sogar früher als für das Naturrecht? Wird die Definition des Gerechten als das *publice utile* nicht schon in der „Nova methodus“ auf Gott und das Universum bezogen (vgl. 433 f.)? Vor allem aber: In der großen, von Sch. allerdings anscheinend gar nicht zur Kenntnis genommenen Abhandlung „Confessio philosophi“ aus der frühen Pariser Zeit, also bald nach den „Elementa juris naturalis“ und noch vor den frühen naturrechtlichen Gerechtigkeitsdefinitionen aus Hannover, schon in der „Confessio philosophi“ ist gerade im Hinblick auf die Gerechtigkeit Gottes die umfassende Allgemeinheit des Gerechtigkeitsbegriffes längst zum selbstverständlichen Ausgangspunkt genommen (vgl. ed. Saame 32 ff.). So daß sich also zumindest vier Phasen wechselnder Interessenakzentuierung und Gedankenentfaltung ergeben, bei deren Interpretation man die wechselnden äußeren Umstände (Hoffnung auf einen Kodifikationsauftrag, Gefälligkeitsarbeit für die Königin etc.) nicht zuletzt berücksichtigen sollte.

Bedeutsamer noch ist die mit der *justitia universalis* verknüpfte Problematik, da die *justitia universalis* von Sch. als Höhepunkt der sogenannten Rechtsethik und christlichen Naturrechtslehre überhaupt gedeutet wird. Sch. nimmt an, daß aus der Rechtsmetaphysik, die die eigentliche Naturrechtslehre vertieft, eine Rechtsethik folgt, die das bereits entwickelte Liebesrecht auf neuer Ebene wiederholt und zugleich Gottes als Liebe gedeutete Gerechtigkeit zum Inbegriff einer allgemeinen Gerechtigkeit bzw. eines allgemeinen Gerechtigkeitsbegriffes erhebt (vgl. 115, 335, 423). In dieser Rechtsethik, die sowohl das „Nächstenrecht“ der Menschen als auch die göttliche Gerechtigkeit umfaßt, tritt erst „der eigentlich rechtstheologische Kernbestand christlicher Lehren“ hervor (452): Leibniz' universale „Natur-Rechts-Lehre“ (342) erweist sich als christliches Naturrecht, obwohl es auch, wie beiläufig bemerkt wird (440), schon auf das Vernunftrecht vorweist. Nun hat Leibniz, indem er auf Prasnch anspielt, in seinen späteren Jahren zwar einige wenige Male den Ausdruck *jus naturae secundum disciplinam christianorum* aufgenommen (vgl. 418, 453), wieweit man aber darin mit Sch. eine übrigens noch zu interpretierende Selbstcharakterisierung sehen darf, ist noch nicht von vornherein einsichtig. Andererseits ist die Frage nach der Terminologie der Leibnizschen Selbstdeutung natürlich sekundär, solange man nur festhält, was man unter christlichem Naturrecht verstehen will. Der christliche Gehalt der Leibnizschen Naturrechtslehre und besonders seiner Rechtsethik liegt nach Sch. wesentlich in der Auffassung der menschlichen und göttlichen Gerechtigkeit im Sinne christlicher Liebe. Hauptindiz dafür ist die Bevorzugung des Ausdrucks *caritas* seit 1677 (nach dem anfänglichen Vorrang von *amor* und einem gelegentlichen Nebeneinander von *caritas* und *amor*), womit sich Leibniz, der die *caritas* schon in seinen „Elementa juris naturalis“ als christliche Tugend verstanden habe, laut Sch. „vom Fundament jener allgemeinen Liebe im antik-humanistischen Sinn gelöst und nunmehr allein auf das Prinzip der christlichen Nächstenliebe gestützt“ hat (380 ff., vgl. 418, 453 ff., 468). Nun wird niemand bezweifeln, daß das Wort *caritas* bei Leibniz einen bewußten Anklang an die christliche Nächsten- und Gottesliebe enthält. Aber ist die von ihm analysierte *caritas sapientis* wirklich christliche Liebe? Ist die *caritas sapientis* von Leibniz überhaupt als christliche (übernatürliche) Liebe gemeint? Ganz abgesehen davon, daß Leibniz wie schon vor 1677 so auch später noch den Ausdruck *amour* in der Darstellung seiner Idee von Liebe benutzt und auch noch *amor* und *caritas* zusammenstellt: Erweist sich die Liebe des Weisen nicht schon dadurch, daß sie sich ausdrücklich durch Weisheit erst zur Tugend bestimmen lassen muß, als eine natürliche Liebe aus natürlicher Vernunft? Erweist sich nicht sogar die *caritas* für sich genommen durch ihre bloße Analyse oder Definition *qua habitus amoris* als natürliche Liebe? Außerdem: Wird nicht die gesamte Lehre von der *caritas sapientis* in den frühen Hannoveraner Aufzeichnungen zunächst als Vorwort oder Grundlegung einer geplanten Rechtskodifikation, also im Hinblick auf den natürlichen Menschen, entworfen? Und andererseits: Wird nicht die zunächst für den Menschen entwickelte Definition der Gerechtigkeit (*amare*

omnes) alsbald, nämlich in der von Sch. unberücksichtigten „Confessio philosophi“, auf Gott übertragen? Und dies alles vor der laut Sch. späteren Begründung der Rechtsmetaphysik, die dann angeblich eine m. E. unaufgewiesene neuartige Verknüpfung von Liebe und Gerechtigkeit in der Rechtsethik zur Folge hat.

Nun soll diese vertiefte Auffassung der Gerechtigkeit als christliche Liebe und damit die sogenannte Rechtsethik laut Sch. ihre Vollendung in der Deutung der göttlichen Gerechtigkeit erfahren, die als *justitia universalis* charakterisiert wird. Genauer gesagt behandelt Sch. in seinem letzten Abschnitt, „Die Liebe als natürliche Gerechtigkeit Gottes (*Justitia universalis*)“, sowohl die Frage nach dem allgemeinen Begriff der Gerechtigkeit wie auch die Frage nach der göttlichen Gerechtigkeit und versucht, diese zunächst unterschiedenen Fragen unter dem Begriff der *justitia universalis*, die an sich auf einer ganz anderen Ebene im Gegensatz zur *justitia particularis* steht, zu verknüpfen. Indem die menschliche Gerechtigkeit wie auch der allgemeine Begriff der Gerechtigkeit überhaupt von Gott ausgehen, „erscheint der für Gott und die Menschen gleichermaßen verbindliche, allgemeine ‚Begriff‘ der Gerechtigkeit bei Leibniz als die eigentliche ‚*justitia universalis*“ (469, vgl. 112, 368). Wie soll man dies verstehen: Daß der allgemeine Begriff der Gerechtigkeit, anscheinend aber auch die göttliche Gerechtigkeit, die eigentliche allgemeine Gerechtigkeit sei? Mit Recht betont Sch. die Einheit von Theologie und Jurisprudenz und damit auch von Theodizee und Jurisprudenz bei Leibniz. Sicher wird man, von den chronologischen Fragen einmal abgesehen, auch sagen können, daß in Leibniz' Konzeption die universale Rechtslehre und der universale Rechtsbegriff sich gegenseitig fordern und daß Leibniz, nachdem er seinen Begriff von Gerechtigkeit qua Liebe im Hinblick auf den Menschen entwickelt hatte, diesen Gerechtigkeitsbegriff sofort auf Gott übertrug und aus Gott herzuleiten versuchte, weil er in Gott selbstverständlich den Grund der menschlichen Gerechtigkeit wie des Gerechtigkeitsbegriffes überhaupt sehen mußte. Was aber ist damit gewonnen, daß man die Gott und den Menschen formal gemeinsame Gerechtigkeit, anscheinend aber besonders die göttliche Gerechtigkeit, nun im Hinblick auf diejenige menschliche Gerechtigkeit, die, soweit sie alle Tugenden umfaßt, im Gegensatz zur besonderen Gerechtigkeit *justitia universalis* heißt, als die eigentliche *justitia universalis* bezeichnet? Entsteht hier nicht die Gefahr, die nur in ihrer Verschiedenheit zu verknüpfenden Begriffe *jurisprudencia universalis*, *justitia universalis*, *notion commune de la justice* zu vermengen (vgl. 468, 476, 481, 486)? War es sehr sachdienlich, das ganze Werk samt Titel auf eine solche von Leibniz m. W. nicht vollzogene und von Sch. nur unzureichend explizierte Begriffsübertragung hin auszurichten?

Es dürfte deutlich geworden sein, daß die Arbeit von Sch. mancherlei Fragen aufwirft. Schon die Art der umfangreichen Materialverarbeitung ruft immer wieder Bedenken hervor und zwingt den durch verblüffende Mängel mißtrauisch gewordenen Leser, kleinkrämerisch zu werden. Warum zitiert Sch. einen schon bei Mollat gedruckten und bei Grua (II, 763 ff.) datierten Text nach der dann überdies falsch entzifferten und falsch datierten Handschrift (424, Anm. 377)? Ist der angeblich aus der Akademieausgabe zitierte falsche Leibniztitel (76) etwa nur ein fehlerhaftes Exzerpt aus Grua (vgl. II, 592)? Kann man einigen von Sch. hergestellten chronologischen und historischen Beziehungen (81, 171, 175 f., 183) anders als mit Verwunderung begegnen? Andererseits wird man natürlich bei einer so reich belegten Arbeit Verständnis für Zitatfehler haben, auch wenn sie leider nicht gerade selten zu sein scheinen. Vermutlich hätte Sch. der von ihm vertretenen Sache durch eine etwas kürzere und präzisere Arbeit besser gedient.

Was aber die vorgetragenen Bedenken gegen die Leibnizinterpretation selber betrifft, so erhalten sie ihren vollen positiven Sinn erst im Hinblick auf die vorhandene Übereinstimmung zwischen Autor und Rezensent, die, da sie von Sch. bereits hervorgehoben wurde, hier nicht nochmals dargestellt zu werden brauchte. Hier durfte es genügen, durch Fragen und Bedenken das Problembewußtsein offenzuhalten. Dies schien vor allem deshalb angebracht, weil das Buch von Sch. nicht zuletzt in Anbetracht der Editionsfrage für lange Zeit maßgeblich bleiben wird. Gerade dem kritischen Leser wird diese geistreich geschriebene Interpretation immer wieder bedeutsame Anregungen geben. Denn ungeachtet mancher formaler Mängel und sachlicher Unklarheiten handelt es sich bei dem Buch von Sch. um einen bedeutsamen Beitrag zur Erforschung des neueren Naturrechts.

Werner Schneiders (Münster)

*Die Frage nach dem Menschen. Aufriß einer philosophischen Anthropologie. Festschrift für Max Müller zum 60. Geburtstag. Herausgegeben von Heinrich Rombach. Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1966.*

Die philosophische Anthropologie, entstanden in den zwanziger Jahren dieses Jahrhunderts durch die Arbeiten vornehmlich Max Schelers, nimmt heute nach Meinung eines beträchtlichen Teils der Gegenwartsphilosophie den Rang der „amtierenden Grundphilosophie“ (O. Marquard) ein. Dieser ‚objektive‘ Sachverhalt einerseits wie der ‚subjektive‘ andererseits, daß Max Müller einen guten Teil seiner Lebensarbeit in die Erarbeitung einer Lehre vom Menschen gesteckt hat, sind Grund genug, eine ihm gewidmete Festschrift unter den Titel ‚Die Frage nach dem Menschen‘ zu stellen. Daß die *Frage* nach dem Menschen Thema dieser Festschrift ist und nicht einfach das Wesen des Menschen, bezeugt sogleich eine der Anthropologie eigentümliche Schwierigkeit: wenn das Wesen einer Sache das ist, was diese festlegt, ihre Identität verbürgt und damit ermöglicht, daß diese Sache fixierbarer Gegenstand einer Wissenschaft wird, dann ist die philosophische Anthropologie in einer eigentümlichen Weise gegenstandslos. Denn das Wesen des Menschen vermag nicht in direkter Weise ‚Gegenstand‘ einer ihm zugeordneten Wissenschaft zu werden. Was der Mensch ist, hängt davon ab, woraufhin er sich versteht. Diese Einsicht, daß das Wesen des Menschen nicht vorgängig festliegt, so daß alle Menschen nur individuelle und letztlich gleichgültige Verwirklichungen dieses schon feststehenden Wesensbestandes wären, bildet die Voraussetzung wohl aller in diesem Bande gesammelten Beiträge. „Der Mensch“, formuliert z. B. Helmut Krings (*Wissen und Freiheit*) in Anlehnung an Max Müller, „ist jenes Wesen, das nicht ist, ohne daß es sein Dasein selber leistet, indem es sich auf Sein hin eröffnet und ins Verhältnis setzt, so daß es mit seinem Dasein zugleich das Da des Seins leistet“ (S. 26). „Was ist der Mensch“, fragt auch Helmut Kuhn (*Plato über den Menschen*): „Wir durchblättern Plato und finden keine Antwort“ (S. 284). Immerhin, ganz leer läßt uns die Lektüre Platons nicht ausgehen: „Der Mensch ist nach Plato nur ganz Mensch, wenn er über seine Menschlichkeit hinauswill“ (S. 295). Karl-Heinz Volkman-Schluck (*Gedanken zu Platons Politikos*) legt den Kern der platonischen Lehre vom Wesen des Menschen offen: „In Platons Denken erfolgt die für die gesamte Folgezeit bis zu Nietzsches maßgebliche Wesenssetzung des Menschen als des vernunftbestimmten Lebewesens“ (S. 322). Da die Bestimmung der Vernunftigkeit nicht aus seiner Lebendigkeit folgt, hat der Mensch „eine zweifache Abkunft: Er entstammt dem Bereich der Lebewesen und ist zugleich dem alles Seiende ins Sein bindenden Maß geöffnet und so diesem zugeartet“ (S. 322).

Obwohl also das Nachdenken über den Menschen, wie die Beiträge von Kuhn und Volkman-Schluck beweisen, so alt ist wie die Philosophie (aber nicht älter), hat es doch einen guten Sinn, von philosophischer Anthropologie als eigenständiger Disziplin erst im zwanzigsten Jahrhundert zu reden. Denn jetzt erst wird die Lehre vom Menschen nicht mehr im Rahmen und unter den Voraussetzungen der Metaphysik, Ethik oder Psychologie vorgetragen, sondern entwickelt sich zur selbständigen Wissenschaft mit der Neigung, an den Anfang der Philosophie zu treten.

Der uns vorliegende umfangreiche Band, der 23 Aufsätze bekannter und bedeutender Gelehrter zu anthropologischen Themen enthält, ist in einen systematischen und historischen Teil gegliedert. Der erste Teil enthält freilich keinen einheitlichen Entwurf einer systematischen Anthropologie; jeder Beitrag sucht vielmehr den Menschen in einem der Bereiche (Recht, Wirtschaft, Religion etc.) auf, in denen er „immer schon“ tätig ist. „Die hier versuchte Philosophische Anthropologie . . . geht von den Bereichen und geschichtlichen Entscheidungen aus, die so darzustellen sind, daß jeweils ihre innere Gesetzlichkeit . . . bemerkbar wird“ (der Herausgeber Heinrich Rombach in der *Einleitung und Widmung*). An die Stelle der *einen* Anthropologie ist in diesem Buch die Fülle der regionalen Anthropologien getreten. Das hängt damit zusammen, daß der Mensch nicht nur Fragen stellt, sondern selbst das „in Frage gestellte Wesen“ ist (Einleitung und Widmung S. 9). Die philosophische Anthropologie hat ihr Fragen vor dieser „ursprünglichen Frage“ zurückzunehmen und es in den „Bereich“ zurückzustellen (S. 8). Die „Frage nach dem Wesen“ wird dann, wie Rombach unmittelbar einleuchtend formuliert, „zur Suche nach der immanenten Helle“. Denn „die Helle ist die Weise, wie das Wesen spürbar wird“ (S. 10).

Es wäre gewiß unbillig, vom Rezensenten eine Würdigung aller 23 in diesem Bande ver-

sammelten Beiträge zu erwarten. Schon aus diesem Grunde, dessen bin ich sicher, wird mir kein Autor zürnen, wenn sein Beitrag aus Platzgründen hier nur genannt, aber nicht ausführlich referiert wird.

Den systematischen Teil des Bandes eröffnet Bernhard Welte mit einem Beitrag über den *Begriff der Person*. Person ist „negativ etwas Ungreifbares, positiv ein nur sich selbst gehörender Anfang“ (S. 18). Ansichtig wird man der Person in der „Begegnung“ von Ich und Du: „Welch ein Wunder! In der Begegnung liegt der einzigartige Zugang zum Personalen, zum Du als Du“ (S. 19). Das Phänomen der Begegnung verdeutlicht Welte so (S. 20): „Indem ich hörend mich Dir eröffne und Dich Dich sein lasse, und indem ich mich ins Spiel bringe und mich Dir exponiere und so allererst ich selbst werde und den Raum möglichen Schicksals eröffne, erfahre ich zugleich, daß dieses alles eins ist, die eine lebendige Wirklichkeit der Begegnung, soweit diese an mir liegt. Denn meine hörende Öffnung auf Dich hin ist schon mein Mich-exponieren auf Dich hin, und mein Mich-exponieren ist als solches schon mein Dich-sein-lassen. Beides das Eine: ich begegne.“

Ebenfalls unter der Rubrik ‚Person und Freiheit‘ steht der Beitrag noch eines weiteren Theologen. Karl Rahners Aufsatz *Experiment Mensch* sticht durch seine theologische Zurückhaltung hervor: „Es kann sich also hier nur um eine Annäherungsbewegung, nicht schon um eine Begegnung zwischen der Wissenschaft und Praxis der Selbstmanipulation einerseits und der Theologie andererseits handeln“ (S. 47). Sich selbst geplagt hat der Mensch schon immer: „Das Neue also . . . ist nicht die Tatsache, daß der Mensch der *faber sui ipsius* ist, sondern daß diese Grundverfassung des Menschen heute in einer ganz neuen Weise geschichtlich in Erscheinung tritt“ (S. 55). Rahner empfiehlt angesichts der Selbstmanipulation des Menschen „christliche Nüchternheit vor der Zukunft des Menschen. Der Mensch ist grundsätzlich operabel und darf es sein“ (S. 52).

Wer bislang – etwa aufgrund von Feuerbach-Lektüre – noch von Zweifeln über die Christlichkeit der Anthropologie geplagt war, kann nun durch den Aufsatz von J. B. Lotz (*Christliche Anthropologie*) Trost erfahren. Anders als bei Rahner erhält bei Lotz die Theologie ihren Absolutheitsanspruch aufrecht. Denn nach Lotz ist die Anthropologie entweder theologische Anthropologie – dann ist sie „wesentlich christlich“, oder sie ist philosophische Anthropologie – dann ist sie „tatsächlich von ihrer Tiefe her jederzeit christlich“ (S. 72). So einfach ist das also.

Theoderich Kampmann (*Der Mensch in der Metamorphose*) erblickt ein großes Geheimnis darin, „daß der Mensch ein zugleich statisches und dynamisches Wesen ist, daß er zugleich ist (esse) und wird (fieri)“. Nicht zufällig stehen daher am Anfang der abendländischen Philosophie „Parmenides (540–610), der Lobpreiser des Seins, und Heraklit (um 500), der Apologet des Werdens. Das Werden, das die Eleaten (Zenon) leugnen, wird von Heraklit überbetont: *πάντα ῥεῖ*“ (S. 90). Dieses Geheimnis der Identität von Sein und Werden im Menschen klärt Kampmann durch folgende Überlegungen auf: „Der Mensch kommt dadurch zustande, daß Ovum und Sperma sich vereinigen“ (S. 89). Natürlich überschreitet der „menschliche Generationsakt“ den „Bereich des Vitalen“: „Im Hintergrunde des Aktes steht eine genuin menschliche Haltung“ (S. 89). Zweitens aber korrespondiert dieser rein biologischen Entstehungsursache eine theologische: „Der Mensch verdankt sein Dasein – im Gegensatz zum Tier – einem unmittelbaren Eingreifen Gottes“ (S. 90). Und das bei jeder Geburt! Damit der Mensch wird, bedarf es aber noch des ‚politischen‘ Faktors: Die „umfangende Welt“ bildet die dritte Entstehungsursache des Menschen (S. 91). Überhaupt verdankt der Leser Kampmanns Beitrag noch manch subtile Einsicht: Daß aus jungen Männern, die fast noch Knaben waren, in den beiden Weltkriegen Soldaten wurden (S. 103), solcher „Verlust“ ist, „theologisch betrachtet“, „freilich . . . zugleich immer Gewinn. Die Weltkriegsgeschlechter haben z. B. im psychisch-ethischen wie im politisch-sozialen Betracht zusätzlich Kräfte bekommen, die den Friedensgeschlechtern allem Anschein nach fehlen“ (103 f.).

Die Kategorie der Anschauung ist nach wie vor die zentrale Kategorie, die sich beim Versuch, das Wesen der Kunst zu begreifen, einstellt. Keine Theorie der Kunst wird ohne den Begriff der Anschauung je auskommen. Diese Ansicht verfestigt sich bei der Lektüre des ausgezeichnet formulierten Aufsatzes von Alois Halder (*Von der Kunst, von der Wirklichkeit und der Menschlichkeit des Menschen*). Anschauung ist das einzig unmittelbare Verhältnis zur Wirklichkeit, das der Mensch besitzt; Kunst ist die Anschauung der Wirklichkeit in ihrer Leibhaftigkeit,

„anschauliche Repräsentation der Fülle dessen, was ist“ (S. 172). Halder zieht auch die Konsequenz, die von diesem Ansatz her naheliegt: Die Absage an die klassische Ästhetik dort, wo die Entgegensetzung von ästhetischem Schein und politisch-gesellschaftlicher Wirklichkeit ihren Kunstbegriff geprägt hat. „Die Kunst ist weder das Entkommen in ein unwirkliches Reich des Scheins noch anhebende Aufhebung in das Reich des wesentlichen Gedankens, sondern das Zurückkommen auf die Wirklichkeit und ihre unüberholbare Annahme“ (S. 170). Daß allerdings in den Werken der Kunst noch *die* „Totalität“ für den Menschen „aufbewahrt ist“, die ihm im „alltäglichen Nachgehen seiner Beschäftigungen“ verloren ging (S. 171), scheint mir zu ‚optimistisch‘ gedacht. Totalität ist auch ästhetisch kaum mehr zu haben, ja nicht einmal mehr wünschbar. Totalität (wie der verwandte Begriff der Simplizität) sind in der Anschauung des Griechentums gewonnene Kategorien, deren Funktion es ist, für die Kunst jenes Griechentum noch zu erhalten, dessen die Wirklichkeit schon längst entbehren muß. Beide Begriffe haben einen nachweisbaren Sinn nur in Bezug auf die geschlossene Welt des Griechentums. In einer solchen Welt fiele uns heute das Atmen schwer. Die Theorie der Kunst verlöre daher nichts, wenn sie einmal versuchte, ob sie nicht ohne diese Begriffe auszukommen vermöchte.

Was für den Begriff der Totalität gilt, trifft im übrigen analog auch für die Revokation der ‚Wesensschau‘ zu. Das Vernehmen schon seiender Wesenheiten ist keine dem Menschen immer offenstehende Möglichkeit, sondern formuliert eine historische Erfahrung, die die Menschheit einmal gemacht hat. Wer das Denken als passives Vernehmen eines schon fertigen und offenliegenden Sinnes wieder zur Geltung bringen will, muß sich auch über die gesellschaftliche Implikation einer solchen Annahme im klaren sein: Er sollte bei der Setzung des Denkens als Vernehmen nicht stehenbleiben, sondern die Ideen, die er vernommen hat, auch ihrem Inhalte nach vorweisen. Es dürfte doch klar sein, daß die Beispiele aus der Mathematik (zumal da auch der mathematische Intuitionismus umstritten ist) nicht voll befriedigen können. Auch die Wertqualitäten Max Schelers sind bis heute über das Stadium ihrer Behauptung und des Appells an uns, sie doch anzunehmen, nicht hinausgekommen. Die bloße Berufung auf eine vom Denken unabhängige ewige Ordnung der Dinge, der es sich rückhaltlos zu überlassen gelte, erweist dieser Ordnung einen schlechten Dienst, wenn sie nicht inhaltlich erfüllt wird. Daß diese Konkrektion zumeist fehlt, ist nur ein Reflex der Tatsache, daß Ideen als ursprüngliche und von sich her verständliche Gegebenheiten losgelöst vom materiellen Produktionsprozeß der Gesellschaft nicht mehr denkbar sind. Damit möchte ich nicht das gute Recht einer Berufung auf eine Wirklichkeit, die uns anspricht, bevor wir sprechen, leugnen. Auch die Menschheit als ganze ist gewiß nicht das Subjekt der Geschichte derart, daß sie diese aus sich hervorbrächte, ohne von ihr selbst hervorgebracht zu sein. Gerade deswegen ist es aber verkehrt, Inhalte, die uns ansprechen, abgelöst von der geschichtlichen Wirklichkeit, in der Menschen zusammenleben, zu denken. Durchaus vermag den Menschen eine Wirklichkeit in Anspruch zu nehmen, auch wenn sie nicht losgelöst von ihm, in der ‚Transzendenz‘ verankert, ihn anruft. Während Wesensordnungen lassen uns schwerer sich als geschichtliche Phänomene dechiffrieren, wenn auch die Philosophie das nicht immer wahrhaben will. Von ihrer objektiven Gültigkeit brauchen sie deswegen noch nichts zu verlieren.

Es ist der große Vorzug des Beitrages von Ulrich Hommes (*Vom Sinn moralanthropologischer Fragestellung in der Gegenwart*), daß er um diesen Sachverhalt weiß und die Rede von dem Guten, das sich dem Willen als das Woraufhin seines Verhaltens gibt, streng gebraucht im Rahmen einer Kritik der Philosophie der Subjektivität: „In der Aufmerksamkeit auf solche Erfahrung des Anspruchs aber schwindet die Voraussetzung, daß Wahrheit und Wirklichkeit sich nach der Subjektivität der grundsetzenden und gesetzgebenden Vernunft und ausschließlich in deren Bereich bestimmen.“ „Vernimmt der Mensch . . . wirklich ein ‚Unbedingtes‘, dann kann nicht an der Voraussetzung festgehalten werden, daß sein Wesen jene Subjektivität ist, nach der sich alles bestimmt, dann ist vielmehr allem Vorstellen der reinen Vernunft gegenüber eine Bestimmung des Menschen fällig, die von seinem Angesprochenen ausgeht und eben dies zu begreifen sucht“ (S. 181, 180). Was uns jeweils anspricht, braucht keineswegs eine in sich ruhende Ordnung des Kosmos zu sein. Wird vielmehr die Kategorie des Anspruchs an einer solchen Ordnung festgemacht, dann gerät sie unausweichlich in einen Widerspruch zu dem Grundgedanken der Neuzeit, daß die Substanz an ihr selbst Subjekt und der Geist wesentlich Produktion ist. Was dem Geist vorgegeben ist, das er zu vernehmen hätte, ist vergangener Geist und damit



selbst geworden, aber nichts von Ewigkeit her Seiendes. Wenn daher in der Gegenwart und auch in diesem Buch soviel vom ‚Dialog‘ die Rede ist, dann hat dies nicht zuletzt seinen Grund darin, daß die Philosophie des Dialogs die Stelle einer Vermittlung von ‚Platonismus‘ und ‚Philosophie der Subjektivität‘ einzunehmen vermag.

Dem Zusammenhang von *Herrschaft und Planung* geht Hermann Lübbe in seinem aktuellen Beitrag zur politischen Anthropologie nach. „Planung darf als Name einer jüngsten Epoche in der Geschichte unseres sich wandelnden Verhältnisses zur Zukunft gelten“ (S. 196). Lübbe betont, Hans Freyer zitierend („wer herrscht, macht den Plan“), den herrschaftsbezogenen Charakter der Planung und tritt der verbreiteten Utopie entschieden entgegen, die Herrschaft der Planung bedeute das Ende der politischen Herrschaft von Menschen über Menschen. „Wer Planung durchsetzen will, muß ‚politisch‘ handeln und seinen Plan oder sich selbst an die Stellen befördern, an denen die Entscheidungen fallen“ (S. 211). Wichtig erscheint mir die Aufmerksamkeit auf zwei meist übersehene Merkmale der klassischen Geschichtsphilosophie, die exakt benannt zu haben Lübbe das Verdienst hat: Geschichtsphilosophie ist kein leeres Entwerfen in die Zukunft hinein, sondern basiert auf der Erfahrung realer, nicht umkehrbarer Prozesse, die schon im Gang sind. Sodann ist Geschichtsphilosophie die „Theorie eines Fortschritts ohne Subjekt“ (S. 198). Das bedeutet für Hegels ‚Weltgeist‘ etwa, daß er nur als „verbaler Stellvertreter für das im übrigen unbenannte Subjekt der Geschichte“ zu gelten hat. „In seinen ideologisch vermittelten politischen Konsequenzen ist jedoch dieser ‚Weltgeist‘ ein Garant liberaler Verhältnisse, indem er jeden zur Lächerlichkeit verurteilt, der zu behaupten wagte, er sei es“ (S. 200).

Der zweite Beitrag zur politischen Anthropologie stammt aus der Feder Otto B. Roegesels (*Bemerkungen zu einem anthropologischen Begriff der Öffentlichkeit*). Weiter schreiben Oskar Köhler über *Erinnerung und Erwartung* und Philipp Dessauer über *Die Dringlichkeit des philosophischen Aspekts in der Psychotherapie*; Erik Wolf behandelt *Das Problem der Rechtsanthropologie*; Bernhard Pfister sucht den *Menschen in der Welt der Arbeit und Technik* auf und Heinrich Rombach schließlich entwickelt einen *Philosophischen Ansatz zum Erziehungsgeschehen*.

Von den im Abschnitt ‚Geschichte‘ gesammelten Aufsätzen haben wir zwei schon erwähnt, die von Helmut Kuhn und von Karl-Heinz Volkmann-Schluck. Das mittelalterliche Menschenbild kommt durch einen Beitrag von Paulus Engelhardt zur Sprache: *Der Mensch und seine Zukunft. Zur Frage nach dem Menschen bei Thomas von Aquin*. Aspekte der neuzeitlichen Lehre vom Menschen behandeln die sehr sachkundigen und belegreichen Arbeiten von Ludger Oeing-Hanhoff (*Der Mensch in der Philosophie Descartes‘*) und von Norbert Hinske (*Kants Idee der Anthropologie*).

Der gründliche Beitrag Odo Marquards (Weltanschauungstypologie) bewegt sich im Umkreis einer alten Verlegenheit der Philosophie, daß sie zwar die *eine* sein will, es gleichwohl aber viele Philosophien gibt. Auf diese Schwierigkeit der Philosophie hat die Weltanschauungstypologie der letzten Jahrhundertwende Antwort zu geben versucht, indem sie durch „typologisches Sortieren“ die grenzenlos vielen Philosophien immerhin auf einige wenige Grundtypen reduzierte; Ersatz des uferlosen Relativismus durch einen überschaubaren. Marquard diskutiert die Tatsache, warum es zur Weltanschauungstypologie gekommen ist, als Symptom der „Resignation der Geschichtsphilosophie des sogenannten deutschen Idealismus“ (S. 429). Marquard fragt: „Wer ist es . . . der Weltanschauungstypologien macht, d. h. braucht?“ und gibt die erstaunliche Antwort: „Historiker machen die Typologien“ (S. 432, 433). Historische Voraussetzung des geschichtlichen Bewußtseins wiederum ist der Zerfall der Geschichtsphilosophie. Der „historische Sinn“ ist eine der möglichen Antworten auf die „trübe Erfahrung“, daß der Endzweck der Geschichte offenbar nicht erreicht ist. „Der Gewinn des ‚geschichtlichen Bewußtseins‘ impliziert also Verlust der ‚Geschichtsphilosophie‘“ (S. 437). Die Weltanschauungstypologie – das ist Marquards These – ist demnach nichts anderes als eine Kompensation dieses Verlusts.

Die weiteren Beiträge zur Geschichte der Anthropologie stammen von Fritz Leist (*Biblische und gnostische Seinserfahrung*), Otto Pöggeler (*Existenziale Anthropologie*) und Michael Theunissen (*Skeptische Betrachtungen über den anthropologischen Personbegriff*). Kaum diskutierte Voraussetzung der personalen Anthropologie war bisher, daß der Begriff der Person den Kern der christlichen Erfahrung vom Menschen auch wirklich zu fassen vermag. Theunissen erhebt zum Schluß des Bandes die skeptische Frage, „ob der Personbegriff die christliche Erfahrung vom Menschen eindeutig und ob er sie hinreichend definiert“ (S. 490). „Daß . . . dieser Begriff . . .

nur tertiär ist, spricht keineswegs gegen die christliche Erfahrung vom Menschen, um so mehr freilich gegen den Versuch, sie als ‚personale‘ auszulegen“ (S. 489).

Die in diesem Band vereinigten Beiträge bekannter und bedeutender Gelehrter, alle Freunde oder Kollegen des Jubilars, haben Max Müller ohne Zweifel eine adäquate und weithin sichtbare Denkmal seines Wirkens gesetzt. Max Müller ist „der angesehene Exponent einer breiten Strömung im geistigen Leben der Gegenwart . . . Mitarbeiter und Herausgeber . . . glaubten, den hochgeschätzten Gelehrten am besten dadurch ehren zu können, daß sie seinem Leben gleichsam ein geistiges Gegenbild schafften, dergestalt, daß aus dem Kreis der ihm Verbundenen ein für sein Wirken bedeutsames Thema integral behandelt wird. Wenn das auf diese Weise in Angriff genommene Werk gelungen ist und seine Eigenbedeutung gewinnen kann, die über den Tag hinausreicht, so ist dies der inneren Geschlossenheit des Denkens, des Lebens und der persönlichen Verbindungen Max Müllers zu verdanken“ (Heinrich Rombach, S. 10). Der Rezensent hat dem nichts hinzuzufügen, allenfalls die Bitte, sich diesem Dank anschließen zu dürfen.

*Johannes Berger (Regensburg)*