

BUCHBESPRECHUNGEN

Gehlen, Arnold, Moral und Hypermoral, Eine pluralistische Ethik, Athenäum Verlag Frankfurt am Main, Bonn 1969, 193 S.

„Hic piscis non est omnium“, dieses Zitat Diderots ist als Warnung dem Buche vorangestellt. Trotzdem vermag W. Ross (ZEIT Nr. 8, 20. 2. 70, S. 20–21) unter dem Titel „Macht-ergreifung der Redakteure“ offensichtlich dem Buch kaum mehr als eine Attacke auf die Standeshhre der Journalisten abzugewinnen. Inzwischen hat Jürgen Habermas den gewiß auch der kritischen Theorie zugeordneten Fehdehandschuh mit dem Rapier aufgegriffen und durch seine scharfe Parade beantwortet (Merkur 24, April 1970, SS. 313 ff). Nun ist „Moral und Hypermoral“ eine Streitschrift, und Streitschriften wollen geradezu auf einseitige Fragen und Feststellungen polemisch reduziert sein. Zugleich ist das Buch mit dem Untertitel „eine pluralistische Ethik“ mehr als eine Streitschrift. Es gehört in die Tradition eines Denkstils, der sich seit Lessing zwischen Philosophie, Historie und zeitkritischen Betrachtungen bewegt, bei Fichte z. B. als Beschreibung der „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters“ erscheint, – als solcher weder Deskription von gesellschaftlichen Zuständen noch philosophische Ethik im strikten Sinne, sondern Analyse, Diagnose des Faktischen aber im Hinblick auf das Prinzipielle, wie es sein *sollte*.

I

Die Analyse ergibt einen zentralen Befund: Moralthypertrophie. Die heutige westliche Gesellschaft erlebt eine beispiellose und in ihren Konsequenzen nicht überschaubare Verabsolutierung des humanitären Ethos. Die Argumentation Gehlens wird gestützt von seiner zentralen philosophischen These, die ethischen Grundprinzipien könnten generell nur als Plural gedacht werden. Gehlen entfaltet beide Annahmen in einem letzten Endes biologisch-verhaltensphysiologischen Modell: „Ethische Impulse und Appelle werden hier als Sozialregulationen aufgefaßt, und ihre Interpretation erfolgt in erster Linie im Anschluß an die Vorstellungen von der reduzierten und instabilen menschlichen Instinktausstattung“ (9) – der schon in früheren Schriften vorliegende anthropologische Ansatz.

Damit wird aber nicht einem spekulativen Darwinismus das Wort geredet. Menschliches Verhalten kann prinzipiell unter zwei Kategorienklassen beschrieben werden, der biologischen und der geschichtlich-kulturellen. „Der Zusammenhang zwischen beiden Ebenen wird gelebt, aber nicht durchschaut“ (ebd.). Damit wird der Kantische Problemknoten des Zusammenhangs von „empirischem“ und „intelligiblem Charakter“ einigermaßen elegant aufgelöst. Hatte aber nicht auch schon Kant die Korrespondenz von Natur und Freiheit vorausgesetzt als indeduzibelgegeben wenn auch transzendental-kritisch explizierbar?

Gehlens anthropologische Analysen sind durchsetzt mit historischen Exkursen von eindrucksvoller Präzision und Brillanz. Darin häufen sich die Zitate, aber nicht in der Art gelehrten Zierats; hier soll vielmehr eine intellektuelle Tradition gewissenhaft belegt werden, deren Existenz des öfteren verdrängt, wenn nicht gar bestritten wird. Verblüffend ist schon der Einstieg (13 ff.): „Antisthenes“ und „Zenon“, die beiden ersten Kapitel. Die Vernichtung Athens als Großmacht nach dem peloponnesischen Krieg, die restaurative Entwicklung unter den dreißig Tyrannen, der Aufbau demokratischer Strukturen –, das alles erzeugt eine Atmosphäre von Verzweiflung und Enttäuschung, die sich nurmehr in Nachdenken umsetzen konnte: die Geburt der platonischen Politologie aus dem Geist der Resignation, Abstrakt und weltfremd erhebt Plato den Haß gegen das Vorhandene in das Allgemeine seiner idealistischen Staatsutopie und bleibt blind für den nächsten Machthaber: den Makedonen. Anders Antisthenes. Mit seinem Dialog „Kyros“ nimmt er die kommende Monarchie in den Blick. Bei den Kynikern entsteht die neue Moral eines Kosmopolitismus und Individualismus, der sich konkreter politischer Inpflichtnahme entzieht. Konsequente Besitzlosigkeit, „Konsumverzicht“ hieß das heute, begründet den starken moralischen Impuls des Kynikers, der, institutionell nicht mehr an die Polis gebunden, innere Unabhängigkeit verspricht. Die Bewältigung der Katastrophe der atti-

schen Polis erzeugt das spezifische Ethos der Intellektuellen, die sich damit als machtpolitisch ungefährliche, deshalb aber als um so idealere Gesprächspartner der Mächtigen empfehlen. Der Intellektuelle ergreift den Part der kritischen Reflexion, – sein sublimierender Machtanspruch –, während der Herrscher als „Völkerhirt“ für die Alimentation der Regierten verantwortlich wird. In der so verstandenen antiken Bukolik entspringt zugleich das Ideal eines friedlichen Urzustandes der Menschheit, welches auf dem Grundaxiom basiert: Der Mensch ist gut. Damit dokumentiert sich erstmals machtvoll das, was man humanitäres Ethos nennt.

Während Antisthenes die gegen-institutionelle subjektivistische Perspektive des Humanitarismus vertritt, erscheint in Zeno und der Stoa ein über-institutioneller Kosmopolitismus in Gestalt einer Ethisierung des Kosmos, der wichtigsten Etappe auf dem Weg zu einem transpositiven, ungeschichtlichen Naturrecht.

So wenig neu dies alles im einzelnen ist, – Hans v. Arnim hat schon um die Jahrhundertwende den Streit zwischen Rhetorik und Sophistik seiner idealistischen Verklärtheit entkleidet und ihn auf die Konkurrenz zweier marktgerechter bildungspolitischer Strategien reduziert; die Stoa hat Pohlenz durchleuchtet, und überhaupt hat die moderne Rechts- und Sozialgeschichte (etwa zum römischen Prinzipat u. a.) vorgearbeitet –, so fasziniert doch die scharfsinnige Synopse. Nachdem Gehlen sozusagen in einem historischen Archetyp die Exposition dessen vorgeführt hat, was später (141 ff.) unter „Moralhypertrophie“ deutlicher und ausführlicher wiederkehrt, wendet er sich in Kapitel „Pluralismus“ seiner wichtigsten Hypothese zu (37 ff.): Die Konkurrenz verschiedener Ethosformen bereits in der Antike ergibt die „Vermutung, daß im Menschen eine Mehrheit moralischer Instanzen angelegt ist, über deren Entfaltung [...] die Summe der je vorhandenen objektiven Umstände entscheidet“ (38). „Letzte moralische Instanzen“ beinhaltet hier nicht einen metaphysischen Sinn. Es handelt sich vielmehr um „Sozialregulationen“, triebartige Dispositionen, die individuelles und gesellschaftliches Handeln „in großen Linien“ (ebd.), d. h. aber eben nicht dessen reale soziokulturelle Gestalt, prädestinieren.

In der Durchschnittlichkeit des Alltags treten die letzten Wurzeln des Ethos in einem „praktisch-moralischen Durcheinander“ (38) auf, d. h. ihr Spannungsverhältnis bleibt latent. Es polarisiert sich erst in Krisensituationen zu individuellen oder gesellschaftlichen Konflikten. Dies ist nicht pseudoliberaler Denkverzicht, Toleranzmodelle, als theoretische Wege des geringsten Widerstandes. „Moral und Hypermoral“ gibt sich bisweilen geradezu als Manifest gegen die Toleranz. Die Pluriformität der „Quellen des Sollens“ (26) muß vielmehr angenommen werden, soll überhaupt die Vorstellung moralischen Handelns erhalten bleiben. Im Bereich der Ethik muß weiterhin gesehen werden, daß es eine Mehrheit wissenschaftlich konsistenter Annahmen geben kann, die gleichwohl unter moralischen Hinsichten unverträglich miteinander sind. Das von Gehlen zitierte Voltaire-Wort: „Es gibt nur eine Moral, wie es nur eine Geometrie gibt“, reduziert nicht nur die Moral auf ein absolutes Ethos, sondern verabschiedet überhaupt die Moral zugunsten der „Geometrie“. Kommunikatives Handeln wird aufgelöst in zweckrationales, für das z. B. die Erschießung von Geiseln nicht unmoralisch, sondern lediglich unzweckmäßig ist. Über die Rechtfertigung von Entscheidungen wird nicht mehr mit der Entscheidung selbst etwas ausgesagt, sondern in technischen und biologischen Subsystemen entschieden. So wird z. B. das Bevölkerungsproblem nicht mehr durch bestimmte institutionelle Schemata der Interaktion, sondern technisch-biologisch gelöst (83). Auf dieser schmalen Linie trifft sich Gehlen offenbar mit den Intentionen der Frankfurter Schule. Die kritische Theorie und den symbolischen Interaktionismus würde er allerdings als Theorie kritisieren müssen, weil sie sich aufgrund ihrer Ahistorizität den Verformungen des positivistisch-instrumentellen Denkens nicht konsequent genug entziehen können.

Der sich anschließende Exkurs zum Thema „Aggression“ bleibt eigentümlich unintegriert in den übrigen Gedankengang. Überdies ist der Primat des Aggressionstriebes ohnehin umstritten, er ist zuletzt von I. Eibl-Eibesfeldt (Liebe und Haß, München 1970) bestritten worden auf Grund der Ergebnisse der neueren verhaltensphysiologischen Forschung.

Der Mittelteil des Buches ist streng systematisch angelegt. Gehlen führt als die vier Grundformen des Ethos vor: 1. Das Ethos der Gegenseitigkeit, 2. instinktive Regulationen, die Ethik des Mitleids und des Wohlbefindens, 3. familienbezogenes und humanitäres Ethos, 4. das Ethos der Institutionen.

Die universelle Geltung des Ethos der Gegenseitigkeit ist unbestritten. Frühesten Rechtsvorschriften liegt das *ut des*, die Reziprozität des Verhaltens bereits zugrunde. Neuere ethnologische Forschungen, z. B. zur Bedeutung der Tauschbeziehung in Primitivkulturen, Gehlen referiert Mauss und Lévi-Strauss, haben das von anderer Seite bestätigt. Am Ethos der Gegenseitigkeit zeigen sich aber, nebenbei bemerkt, auch die Grenzen der anthropologischen Ethik, insofern der Trieb zur Reziprozität des Verhaltens als Unterfunktion „der allgemeinen menschlichen Forderung nach Regelmäßigkeit des Verhaltens“ (51) dargestellt wird. Später (98) spricht Gehlen von der subjektiv entlastenden und intersubjektive Sicherheit garantierenden Bedeutung der zur Norm verfestigten Regel. Bereits Habermas hat demgegenüber den nichtbiologischen Ursprung des Standards der Gegenseitigkeit betont und dabei auf die „kompensatorisch aufgebauten kulturellen Systeme selbst“ verwiesen (Merkur 321). Man sollte das Argument aber vielleicht in anderer Richtung suchen. Was ist philosophisch waghalsiger, das Streben nach Regelmäßigkeit *sic dictum* auf einen Vitaltrieb oder auf eine apriorische Struktur wie die „Vernunft“ der Tradition zurückzuführen? Nicht von ungefähr haben die Alten den Zusammenhang von praktischer Vernunft und Regel in den Begriff gebracht unter den Stichwörtern *δικαιοσύνη*, *ἰσονομία*, *μεσότης*, *ὁρθὸς λόγος* u. a. Man muß auch mit Erstaunen feststellen, daß in dem von Gehlen zitierten Satz des Verhaltensbiologen Keitel, es sei „die Regel der gemeinsame Nenner, auf den sich mehrere Menschen mit der geringsten Beeinträchtigung ihrer Freiheit zusammenfinden können“ (98) das Kantische Grundgesetz der Praktischen Vernunft, der kategorische Imperativ, blasse, aber nicht minder fröhliche Urständ feiert.

Ist das Ethos der Gegenseitigkeit konstitutiv für die Rechtssphäre, so erscheinen im Kapitel „Physiologische Tugenden“ Sozialregulationen „eindeutig arterhaltender“ Zweckmäßigkeit. So konstatiert Gehlen in Übereinstimmung mit der Verhaltensforschung eine arterhaltende Schutz- und Pflegereaktion auf alles Niedlich-Hilflose. Diese wie andere Instinktreaktionen ist aber primär auf Nahsicht und sinnliche Erfassung eingestellt. Diese primären Reaktionen sind der Erweiterung, eine im folgenden entscheidenden Kategorie des Gehlenschen Denkens, fähig, der Erweiterung einmal, indem „der Umkreis der einbezogenen Reizgestalten mit ihrer abnehmenden [...] Merkmalsfülle wächst“ (55) zum anderen, insofern die Bedingung der Anwesenheit entfällt. So lassen sich Verpflichtungsgefühle gegenüber unsichtbaren Partnern erklären. Das so erweiterte Nahethos hat die Funktion, Weltereignisse großer Dimensionen in die moralische Nahoptik zu übersetzen. Die Verpflichtungsgefühle werden so universeller, bis sie schließlich als abstrakt allgemeines Sollen erscheinen, dann aber auch weniger zuverlässig sind.

Man mag zu dieser These des Entstehens der Norm aus der generalisierten konkreten Verpflichtung stehen, wie man will, – Habermas hat (s. o. s. 316 ff.) kritisch eingewendet, daß die Kategorie der „Erweiterung“ hier unspezifisch ist, sie gilt vielmehr formal für alle Ethosformen –, aber Gehlens historischer Exkurs zur Rolle der Religion als „Erkenntnisorgan für Großereignisse“ (56 ff.) ist ein Kabinettstück an Prägnanz.

Neben der Mitleidsreaktion auf anschaulich physisches Leiden tritt das mit Scheler von Gehlen so genannte „Lebensgefühl“ (60), die Bejahung von Wohlfahrt und Glück und anderer Vitalwerte. Die Ethisierung des Ideals des Wohllebens ist das entscheidende Signum des neuzeitlichen Wandels der Ethik. Mit der geschichtlichen Verankerung der theoretischen und politischen Affirmation dieser Ideale im Denken der Aufklärung begibt sich Gehlen wiederum in die Nähe neomarxistischer Theorien. Der Zusammenhang von Rationalität der Aufklärung, emanzipatorischem Interesse und Eudämonismus ist als historische Voraussetzung ihrer selbst von der kritischen Theorie immer festgehalten worden.

Die Ethisierung des Massenlebenswertes kann die negative Konsequenz haben, daß in der Überflußgesellschaft das „Organ für Risiken“ verkümmert (69), das sich abschwächende Spannungspotential zwischen den Klassen einer Gesellschaft kann zugleich den Schwund moralischer Energien bedeuten. (71)

Diese Überlegungen führen direkt ein in das Kapitel „Humanitarismus“. Das humanitäre Ethos ist zunächst nichts anderes als die unter den Bedingungen der massenhaften Gütererzeugung und wissenschaftlichen Fortschritts zustande gekommene Erweiterung der zweiten „physiologischen Tugend“, der Affirmation der Vitalwerte im Sinne einer allgemeinen Sollforderung. Die Optimierung des Wohlstandes wird damit öffentliche Forderung (79). Historisch trat das humanitäre Ethos erstmals in der Antike auf (vgl. „Antisthenes“ und „Zeno“). Sein

strukturelles Zentrum liegt in den Sozialregulationen der Großfamilie. Sippe und Familie sind die „ursprünglichen Orte der Friedlichkeit und der darauf gegründeten Verpflichtungen“ (88). Hier figurieren sich stabile Interaktionsmuster, eine vorpolitische Solidarität, die selbst Rivalitäten zu kanalisieren vermag, institutionell gebunden durch Totems und Tabus (86–89). Die Elargierung des Familienethos geschieht schrittweise. Das archaische Königstum und selbst das Regiment des Sonnenkönigs tragen seine deutlichen Spuren. Seine Grenze findet es an dem entstehenden Verwaltungs- und Finanzapparat der werdenden Industriestaaten. An dieser Stelle konstatiert Gehlen zum ersten Male die Inkompatibilität von Staats- und Familienethos: „Jede große neue Weltbewegung hat sich gegen den Familiengeist durchsetzen müssen“ (92).

Bevor sich diese Überlegungen in das Resümee „Moralhypertrophie“ abrunden lassen, ist das Ethos der Institutionen und des Staates zu explizieren. Institutionen sind sozusagen geronnene Interaktionsmuster, die instinktnah gesteuert menschliches Verhalten regeln können. Sie haben in Bezug auf das „affektüberlastete, instabile Individuum“ Entlastungs- und Stabilisierungsfunktion (96). Sie sind in eigenartiger Weise objektiv, insofern sie als überpersönliche Muster vorgefunden werden. Nur so läßt sich das Bewußtsein objektiver Verfehlungen ohne subjektive Verschuldung erklären (98/99). Eine Destruktion der Institutionen kann deshalb nicht folgenlos verlaufen: Die Individuen werden subjektiv verunsichert und Aggression freigesetzt. Die folgenden drei Kapitel „Der Staat“, „Religion und Ethik“ und „Moralhypertrophie“ bilden den Kern der Untersuchungen, der nun mit dem Instrumentarium in Angriff genommen wird, das bis hierher entwickelt wurde. Der Sinn des Staates wird bestimmt als „die rational organisierte Selbsterhaltung eines geschichtlich irgendwie zustande gekommenen Zusammenhangs von Territorium und Bevölkerung“ (103). „Für ganze Nationen gibt es oberhalb der Selbsterhaltung kein Gebot“ (119). Sicherheit besteht in „der Macht eines Volkes, den physischen wie den moralischen Angriff auf sich unmöglich zu machen“ (103). Das Staatsethos als großpolitisches Streben nach Selbsterhaltung und Sicherheit ist zwar aus dem Sippen- und Familienethos erwachsen, gleichwohl aber von diesem grundsätzlich verschieden. Das Eigenethos des Staates artikuliert sich im Mittelalter im Laufe einer langen Auseinandersetzung mit der Kirche (104 ff.) und seit Beginn der Neuzeit in dem Auseinandertreten von Staat und Gesellschaft, indem der Staat zur interessenjenseitigen Neutralisationskraft wird. In der Gegenwart wird dem Staat unter der Wirkung des humanitären Masseneudämonismus von der Gesellschaft eine Dienstleistungsfunktion zugewiesen, weil seine Neutralisierungsfunktion entbehrlich wird; er wird Konjunktur- und Produktionshelfer und Versorgungsinstitut. Die mühsame, mit der Renaissance erreichte Abgrenzung von Staat und Kirche erlebt heute ihre Revision in der wachsenden Politisierung von Theologie und Kirchen, die zugleich eine zunehmende Depotenzenierung des religiösen Bewußtseins sehen läßt, insofern sich die christliche Dogmatik in ein universalistisches Liebesethos auflöst. (Kap. 9, 121–139)

Unter dem Titel „Moralhypertrophie“ folgt dann schließlich Gehlens Fazit: Unter den Bedingungen des wissenschaftlich-technischen Fortschrittes, der Bevölkerungsexplosion und umfassender Informationssysteme ist sich die Menschheit selbst zum Schicksal geworden. Die moralischen Forderungen werden immer unerbitlicher und universeller, damit aber auch immer abstrakter, weil immer weniger einlösbar, was sich konkret in der wachsenden Toleranzbreite zeigt, die alles hinnimmt und gewährt läßt.

Diese Konstellation wurde ermöglicht durch das erstmalige und unwahrscheinliche Zusammenspiel des Humanitarismus qua elargierte Familienethik und des Eudämonismus des Massenlebenswertes (142 und 148) „Dem weltweiten Versand von Hohlformen“ (d. h. von nicht unmittelbar anschaulichen, sondern nachrichtentechnisch reproduzierten Ereignissen, d. Rez.) soll nun unser moralisches Empfinden entsprechen, das von Natur her auf Nahoptik eingestellt ist; daher haben wir als Ersatz der nicht vorhandenen Fernmoral nur die humanitär-eudämonistische, deren Ansprüche man nicht einlösen kann“ (155).

Aus Gehlens „soziologischer Lokalisierung der Moralhypertrophie“ (147 ff.) sei zum Schluß die Perspektive herausgriffen, die dem ganzen Werk seine Stelle in der gesellschafts- und staatsphilosophischen Tradition zuweist. Nach zwei Weltkriegern und der nachhaltigen „Zerstörung aller inneren Reserven“ (143) in der spätindustriellen, besonders der mitteleuropäischen Gesellschaft sind die Individuen „auf ihre Privatinteressen und deren kurzfristigen Horizonte

zurückgefallen“ (ebd.). Dem Renaissanceideal der autonomen Persönlichkeit stellt die industrielle Epoche nicht mehr den geeigneten Biotop zur Verfügung. Es bleibt via Gesinnungsethik die Leerform eines Individualismus, der die Individuen „in sich selbst Asyl und ihre innere Heimat in der Familie finden“ läßt (159). Von diesem nächsten Interesse aus werden politische Ereignisse und Entwicklungen beurteilt und „finden erst dann zur wahren Popularität, wenn sie sich in Privatangelegenheiten umdenken lassen“ (161), was sich in unserer Massenpresse täglich dokumentiert. In der Öffentlichkeit tritt an die Stelle differenzierter politischer Argumentation die bloß moralisierende Betrachtungsweise der Dinge bzw. die sentimentale.

Die von der Aufklärung eingeleitete Unterscheidung von Öffentlichem und Privatem, Staat und „bürgerlicher Gesellschaft“ wird wieder revidiert: „Der Staat rinnt aus objektiven Gründen mit der Gesellschaft zusammen (gesp. v. Rez.), ist auf bestimmte, im wesentlichen wirtschaftliche und soziale Aufgaben hin zweckrationalisiert, er verzichtet auf den moralischen Schutz der Staatsbürger voreinander und wird gegenüber der Gesinnungsunterwanderung wehrlos, die er bei Mächten wie Kirche, Presse und Rundfunkanstalten selbst privilegiert hat“ (182).

Gehlens Diagnose ist in jüngster Zeit von kompetenter Seite indirekt bestätigt worden: Der Präsident des Bundesrechnungshofes Hopf hat sich im April dieses Jahres vor einer Personalräteversammlung der Gewerkschaft ÖTV für ein bedingtes Streikrecht der Beamten ausgesprochen mit der Begründung, eine solche Auffassung sei die direkte Konsequenz dessen, daß die Bundesrepublik kein Hoheitsstaat, sondern ein Dienstleistungsstaat sei (lt. Bonner General-Anzeiger vom 18./19. 4. 70).

II

Gehlen demonstriert aber, wie eingangs gesagt wurde, nicht nur Befunde, er expliziert in seinem Buche zugleich eine bestimmte sozialetische Konzeption. Diese muß geprüft werden.

Die Triftigkeit dieser Theorie läßt sich in einzelnen Punkten bezweifeln. So kann man fragen, ob die von Gehlen unterschiedenen vier Ethosformen, Gegenseitigkeit, Mitleid- und Hedonismusregulationen, Familien- und Humanitätsethos, Institutions- und Staatsethos, eine reale und vollständige Disjunktion bilden. So können z. B. Familie und Staat beide als Institutionen angesehen werden, gekennzeichnet durch eine Binnenmoral mit pazifistischem Innen- und aggressivem Außenverhältnis. Familienethos und humanitärer Universalismus gehen dann nicht auseinander hervor, sondern stehen sogar in scharfem Gegensatz zueinander.

Des öfteren drängt sich der Verdacht auf, als habe Gehlen soziokulturelle Entwicklungsprozesse unangemessen auf biologische Evolutionsmuster reduziert. Was zu diesen Punkten kritisch zu sagen ist, hat Habermas bereits ausgeführt (Merkur 1970 s. o.).

Trotzdem könnte dem Gehlenschen Versuch aber ein plausibler Kern geblieben sein. Darüber sollten auch die mitunter rechtskonservativ pointierten statements nicht hinwegsehen lassen. Schließlich liest man die „Politeia“ auch nicht mit dem Blick auf Platons rigorose staatspädagogischen Ratschläge, und die Rechtsphilosophie Hegels wird heute auch nicht mehr auf eine Apologie des restaurativen preußischen Ständestaates festgelegt.

Hegel gibt denn auch das Stichwort für die vermutete konstruktive Perspektive. Die Gehlensche These der Verflüssigung von Staat und Institutionen in einen ethischen Universalismus verweist unzweideutig auf den Problemkreis: Staatsbürgerliche Gesellschaft in der Hegelschen Rechtsphilosophie. Hierhin gehört der Hinweis Hans Freyers aus dem Jahre 1930, in „der historischen, biologistischen oder sonst ins Naturale“ verschobenen Staatstheorie bleibe die Hegelsche (Macht-) Staatsmetaphysik „säkularisiert“ gegenwärtig (Kant-Studien 3, 1930, 102).

Hegel kritisiert bekanntlich die neuere Naturrechtslehre (Hobbes-Rousseau-Kant-Fichte) in der Behauptung, sie habe den „Staat“ mit der „bürgerlichen Gesellschaft“ verwechselt (Rechtsphilos. § 258). Die bürgerliche Gesellschaft als „System der Bedürfnisse“ oder der „selbststüchtige Zweck in seiner Verwirklichung“ (§ 183) ist bestimmt als das System der allseitig befriedigten privaten Bedürfnisse und Interessen, „der Kampfplatz der individuellen Privatinteressen aller gegen alle“ (§ 289), mit den Konsequenzen der Kapitalanhäufung, der Vereinzelung und Proletarisierung der Massen (§§ 243–45). Hegel analysiert hier, wie Ritter und Riedel zeigt

haben, die Antinomien der frühkapitalistischen Industriegesellschaft. Von Hegel ist dabei die Entwicklung mitgedacht, innerhalb derer das alte „bürgerlich“ der *societas civilis* sich auf einen ausschließlich sozialen Sinn verengt hat, aus dem *πολιτης* und *civis* ist der privatisierende Bourgeois geworden. Dadurch sind Staat und Gesellschaft überhaupt erst auseinandergetreten, die alte *societas civilis* war die *res publica* selbst.

Den immanenten Zugzwängen des „Systems der Bedürfnisse“, zunehmende wirtschaftliche Abhängigkeit des einzelnen und damit persönliche Unfreiheit sowie Entpolitisierung der Öffentlichkeit, sollte nach Hegel der Staat als „Wirklichkeit der konkreten Freiheit“ (§ 260) in ihrer Allgemeinheit gegenüberreten, der – selbst nicht Konstrukt selbststüchtiger Privatinteressen (wie in der Lehre vom Gesellschaftsvertrag), sondern „substantielle Einheit“ – als absolut sich selbst genügendes konkretes Interesse in den Institutionen auf die partikularen Interessen zukommt.

Wer also Staat mit bürgerlicher Gesellschaft verwechselt, denkt den Staat als System der zu befriedigenden Privatinteressen. Nicht anders argumentiert Gehlen, wenn er Staat und Institutionen durch Masseneudämonismus und Pazifismus, die er beide einem kurzfristigen Privatinteresse zurechnen möchte, gefährdet sieht, indem „Staat und Gesellschaft zusammenrinnen“ (s. o.). In dem Gehlenschen Hoheitsstaat, der Sicherheit nach außen und „moralischen Schutz der Staatsbürger voreinander“ (182) garantieren soll, erkennt man unschwer die Substanz des Hegelschen Staatsbegriffes wieder.

Hegels Kritik an einem zweckrational instrumentalisierten und auf eine soziale Funktion reduzierten Staatsbegriffes richtet sich gegen die staatsphilosophische Vertragstheorie von Hobbes bis Fichte, darin aber gegen die moderne Revolution, mit der die Perspektive einer individuellen Emanzipation ineins mit der sozialen erstmalig historisch wirklich wurde.

Gehlen argumentiert gegen die Synthese von Aufklärung und Hedonismus außerhalb der Institutionen und damit ebenfalls gegen die soziale Revolution.

Sowenig Hegel aber bei der bloßen Negativität der Revolution stehengeblieben ist, – er hält, wie J. Ritter (Hegel und die französische Revolution, 1957) deutlich gemacht hat, an ihrer geschichtlichen Notwendigkeit mit Emphase fest –, so wenig also Hegel mit Haller, dem Theoretiker der Restauration, der den Terminus „bürgerliche Gesellschaft in polemischer Absicht erstmals einführt, identifiziert sein will (Rechtsphilos. § 258 Anm.), so wenig spricht aus Gehlen das „unglückliche Bewußtsein der intellektuellen Rechten“ (Habermas). Hegel wie Gehlen haben sich vielmehr von dem Mißtrauen noch nicht freimachen können gegen die Behauptung, soziale Emanzipation und kultureller Fortschritt werde sich schon allein auf der Ebene der schrankenlos miteinander kommunizierenden und so ausgleichenden Individualinteressen herstellen.

Der damit insgeheim angenommene historisch invariante Bezugsrahmen von kommunikationsleitenden Interessen sollte vielmehr entschieden in Frage gestellt werden. Abgesehen von der „enormen Überschätzung des Wahrheitswertes der Intersubjektivität“ (M. Theunissen, Gesellschaft und Geschichte, 1969) würde Hegel fragen, ob nicht dem System totaler Kommunikation oder der Menschheit als Gattung das Gewand des Absoluten zu groß geraten ist. Gehlen schreibt in diesem Zusammenhang: „Da die Menschheit nichts Größeres mehr außer sich sieht, muß sie sich selbst unarmen und ihr immer schon wahnhaftes Glücksverlangen von sich selber erwarten“ (141). Wenn es so ist, kann man zu Recht Sorge haben, ob die Menschheit ohne die Kommunikationshilfen institutioneller Regulationen ihre eigene imago ertragen kann.

Schließlich mag Gehlen, selber lange Jahre an einer Verwaltungsakademie tätig, das bis heute noch nicht entkräftete Vorurteil pflegen, das Hegel in der Württembergischen Landständeschrift von 1817 mit ihm teilt, eine liberale Bürokratie sei bisweilen besser als eine in egoistische Sonderinteressen partikularisierte demokratische Repräsentation.

III

Das Spannungsverhältnis: universalistische Ethik – Institutionen muß aber noch in dem weiteren Rahmen des Verhältnisses von Ethik und Politik überhaupt diskutiert werden, wenn man ihm gerecht werden will, bzw. sehen will, inwieweit Gehlen ihm gerecht geworden ist.

Am Ende der Nikomachischen Ethik (1179 a33ff.) wendet sich Aristoteles der Frage der νομοθεσία zu, womit sich die Ethik in der Politik vollendet. Darin kommt der Sachverhalt zum Ausdruck, daß für Aristoteles die praktische Philosophie als Ethik Politik ist. Entsprechend der von Aristoteles selbst herangezogenen Etymologie ἠθικός-ἔθος gewinnt für ihn das individuelle Handeln seine ethische Bestimmung in und aus Sitte und Gewohnheit (νόμοι καὶ ἔθει). Die solchermaßen entfaltete Sittlichkeit ist die Polis. Der freie Einzelne ist als ζῶον πολιτικόν nicht, blaß übersetzt, Gemeinschaftswesen, sondern Wesen in der Polis, die somit gleichermaßen Ort der Freiheit und der Herrschaft ist. Praktische Philosophie als politische Theorie ist also für Aristoteles Theorie der ethischen Institutionen. Während alles andere von Natur aus (φύσει) das wird, was es seiner Möglichkeit nach sein kann, gelangt der Mensch zur Wirklichkeit seiner möglichen Bestimmungen nicht von Natur, sondern durch ethische Gewohnheit und die ethischen Institutionen, ohne die seine Anlagen bloße Möglichkeit blieben. Klare Einsicht in diese Zusammenhänge verdanken wir J. Ritter (z. B. Philos. Jahrb. 74, 235ff.).

Die Einheit von Tugend und Staat, Freiheit und Herrschaft im Substrat der praktischen Philosophie hatte als Tradition Bestand bis zur Wolffschen philosophia practica universalis, die immerhin noch die Trias einer Philosophia moralis, oeconomica und civilis in sich enthielt. Moral und Politik hatten sich allerdings bereits in der Trennung von virtù und necessità bei Macchiavelli dissoziiert, eine Wende, die mit der Kantischen Unterscheidung von Recht und Moralität besiegelt wurde. Und dabei ist es trotz der sperrigen Rechtsphilosophie Hegels im wesentlichen geblieben. Damit ist aber die substantielle Einheit des moralischen Bewußtseins keineswegs gesprengt worden. Die Geltung der Moral in der Politik bleibt auch von Kant unbestritten. „Die wahre Politik kann“, so schreibt er (Zum ewigen Frieden, VIII, 380), „also keinen Schritt thun, ohne vorher der Moral gehuldigt zu haben“. Er hat aber immer darum gewußt, daß das allgemeine Grundgesetz der praktischen Vernunft sich nicht von sich aus qua öffentliches Gesetz durchsetzen kann. Konkrete vernünftige Praxis wird vielmehr erst durch die Trennung von Recht und Moral, Politik und Ethik möglich. Das allgemeine sittliche Sollen erscheint in Recht und Staat als öffentliches, weil im Konfliktfall erzwingbares Soll. Gerade die Differenz zur Moral garantiert den Rechtsvorschriften ihre Realisierbarkeit im Sinne einer universellen reziproken Geltung. Die Forderungen der reinen Moral müssen gerade auf ihre institutionelle Erzwingbarkeit verzichten. Eine Staatsverfassung muß sich sogar für ein „Volk von Teufeln“ (ebd. 366) einrichten lassen können. Weil Rechtssätze zu ihrer Legitimation nicht einer individuellen Sanktion bedürfen, liefern sie überhaupt die Schemata öffentlicher kommunikativer Praxis. In demselben Sinne wäre die Politik ein Medium vernünftiger Praxis nicht gegen die aber doch unterhalb der Moral. Die Einheit in der Differenz von Moralität und Recht, Ethik und Politik ist vor allem von Fichte in seiner Naturrechtslehre herausgestellt worden.

Diese Abbeviatur einer Darstellung des Verhältnisses von Politik und Ethik im Korpus der Philosophie sollte die Zielrichtung der Gehlenschen Überlegungen unterstreichen: Wenn sich heute eine unangemessene Ethisierung der Politik und der politischen Institutionen diagnostizieren ließe, und es spricht vieles dafür, könnte dies zur Folge haben, daß der Bereich vernünftig formalisierten Interessenausgleichs unterhalb der Schwelle eines Konfliktes konkurrierender ethischer Normen gefährlich eingengt wird, so daß jenes Aggressionspotential mobilisiert würde, das sich sonst durch die politischen und rechtlichen Institutionen kommunikativ reguliert. Unter theoretischen Aspekten könnte die Leugnung der von der Tradition festgehaltenen Differenz und wechselseitigen Unableitbarkeit von Ethik und Politik die „Nacht“ bedeuten, „in der alle Kühe schwarz“ sind. Um der Idee ethisch legitimer Politik willen sei hier für die Erhaltung der Konfliktsituation zwischen Politik und Ethik plädiert, bei aller fragwürdigen Voreiligkeit der Maßnahmen, die Gehlen gegen moralisierende Zeloten, die „politischen Moralisten“ Kants, empfiehlt.

Bruno Zimmermann (Flerzheim)

L. Bruno Puntel, *Analogie und Geschichtlichkeit, Bd. 1: Philosophiegeschichtlich-kritischer Versuch über das Grundproblem der Metaphysik. Mit einem Vorwort von Max Müller, (Philosophie in Einzeldarstellungen, Bd. 4), Verlag Herder, Freiburg-Basel-Wien 1969, XVI und 580 S.*

Der mächtige Band, den Puntel als Erstlingswerk vorlegt, tritt mit einer seltenen Kraft denkerischer Durchdringung und unter gründlicher Verarbeitung eines ungemein weitläufigen geschichtlichen Materials in die Begegnung mit den Grundstellungen metaphysischen Denkens ein. Die philosophiegeschichtlichen Darstellungen, die jeweils in eine kritisch-spekulative Weiterführung übergehen, werden von der Frage der sachlich geforderten und heute geschichtlich möglichen Gestalt einer verwandelten Metaphysik vorangetrieben. Das außerordentlich reichhaltige und zugleich konzentriert geschriebene Werk veranlaßt Max Müller im Vorwort zu dem Urteil, „daß das Ereignis der Transzendenz sich hier so ausspricht, wie es dem jetzigen Standort in der Denk-Geschichte gemäß scheint“ (VII).

Die Arbeit sieht das Grundproblem der Metaphysik im Gedanken der Analogie ausgesprochen, die als der Sprachlogos der Differenz des Seins selbst verstanden wird und damit in das fundamentale Thema ontologischen Denkens, in die Einheit von Identität und Differenz einweist. Da aber das im metaphysischen Analogiegedanken noch Ungedachte der Seinsdifferenz die Geschichtlichkeit des Seins ist, begibt sich die Arbeit in eine – im Titel ‚Analogie der Geschichtlichkeit‘ angezeigte – Bewegung von der Analogie als metaphysischem Einstiegsort in die ontologische Problematik der Differenz selbst, die sich fortschreitend in ihrem Wesen als Geschichtlichkeit enthüllen soll.

Da die Bewegung des auf Geschichtlichkeit zielenden Gedankens sich nur im Durchgang durch konkrete Geschichte klären und ausweisen kann, geht die Untersuchung in eine geschichtliche Selbstvermittlung ihrer Thematik ein – methodisch etwa vergleichbar mit dem Beginn von Hegels Enzyklopädie –, indem sie im Ausgang von der heutigen Problematik die philosophiegeschichtlichen Wandlungen des Analogie- und Differenzgedankens verfolgt. Im ersten Teil der Arbeit (29–168) wird so „der Analogiegedanke in der philosophischen Problematik der Gegenwart“, besonders in der im weiteren Sinn verstandenen Neuscholastik dargestellt. Die geschichtliche Bedingtheit der gegenwärtigen Analogieproblematik verlangt sodann, den geschichtlichen Weg des Analogiegedankens, soweit er das heutige Denken direkt beeinflusste, in einem vertieften spekulativen Verständnis und in kritischer Auseinandersetzung noch einmal zu gehen. Dieser Aufgabe stellt sich der eindrucksvolle 2. Teil des Bandes „Philosophiegeschichtliche Wiederholung“ (169–557), der in vier großen in sich geschlossenen Kapiteln, die Monographien nahekommen, dem Grundansatz des ontologischen Denkens bei Thomas von Aquin, Kant, Hegel und Heidegger nachgeht. An diese vier Studien schließt sich jeweils eine Kritik jener modernen Philosophen an, die von dem betreffenden Denker inspiriert und deren Werke im 1. Teil referiert wurden. Aus dieser geschichtlichen Vermittlung entspringt der systematische Vorentwurf eines neuen Analogie- und Metaphysikverständnisses, dessen spekulative Durchführung im Hinblick auf Analogie als Geschichtlichkeit die Ausgabe der zweiten, bisher nur angekündigten Hälfte des auf zwei Bände berechneten Werkes sein soll.

Der einheitliche kompositorische Aufbau des Werkes in seiner Verschränkung von sachlicher und geschichtlicher, gegenwärtiger und traditioneller Problematik wie in seiner dynamisch bewegten Spannung in die konkrete Geschichte hinein und über sie hinaus auf Geschichtlichkeit hin kann nur als bewundernswert bezeichnet werden. Das Thema ‚Metaphysik und Geschichte‘ wird so im vorliegenden 1. Band, einer Münchener Dissertation bei M. Müller, unter dem Aspekt der Geschichte der Metaphysik angegangen, während der 2. Band, der als Habilitationsarbeit geplant war, dasselbe Thema im Hinblick auf eine Metaphysik der Geschichtlichkeit entfalten soll. Da das Thema der Habilitationsarbeit, wie man hört, inzwischen in ein Hegel-Thema umgeändert wurde, wird man wohl noch einige Jahre auf das Erscheinen des 2. Bandes, der die eigene spekulative Aussage Puntels bringen wird, warten müssen. So ist es angebracht, den 1. Band, wie dies durchaus möglich ist, vorläufig als ein geschlossenes Ganzes zu betrachten. Der Titel dieses Bandes hätte dann etwa ‚Analogie und Differenz‘ zu lauten, wobei der Akzent eindeutig auf dem Differenzgedanken liegt. Über die konkrete Durchführung der überaus reichen Thematik kann hier nur mit einigen ungenügenden Bemerkungen

kungen berichtet werden, so sehr eine eingehende Kritik zur Behandlung der einzelnen Autoren wünschenswert wäre.

Die im 1. Teil dargestellten modernen Analogieauffassungen werden nach dem Plan des Werkes aus der Konfrontation mit den vier klassischen Denkern im 2. Teil einer Kritik unterzogen. Da jedoch tatsächlich der 1. Teil schon Kritik in die Darstellung einfließt und im 2. Teil die Kritik durch neue Darstellungen unterbaut wird, erweist sich diese Aufteilung als künstlich; wir fassen daher Puntels Darstellung und Kritik dieser modernen Denker zusammen. Die Analogiekonzeption der neothomistischen Schule (31–51) wird, nach knappen Bemerkungen über *McInerney*, *Fabro* und *Geiger* (32–38; 231–234), anhand eines kritischen Referates von *Montagnes'* Analogiewerk (38–49) entwickelt. Damit trifft Puntel allerdings eher die historische Thomasforschung, die in den Ausführungen über Thomas (bes. 175–184; vgl. 282) noch einmal erscheint, als die systematische Position des Neothomismus, für den die Analogiefrage „nicht im Vordergrund“ (32) steht. Eine klarere Unterscheidung zwischen Thomas und Thomismus (Puntel spricht etwa von „der ganzen Thomanisch-thomistischen Position“, 35; vgl. 205) wäre methodisch und sachlich angebracht gewesen. Auf eine Auseinandersetzung mit *Lakebrinks'* analektischem Denken (53–59; 451–453) folgt ein ausgezeichnetes Kapitel über den modernen transzendentalen Thomismus (61–110; 350–364; 529–531), in dem die metaphysische Grundposition von *Maréchal*, *Lotz*, *K. Rabner* und *Coreth* umfassend analysiert wird. Puntels Kritik dieser Gruppe zielt zu Recht auf das unbedachte Verhältnis der von Kant übernommenen transzendentalen Methode und des klassisch-metaphysischen Seinsverständnisses, das bei konsequenter Anwendung der Methode deren systematischen Implikationen, nämlich dem Standpunkt des in sich geschlossenen endlichen Subjekts, unterliegen müßte. *Siewerths* Identitätssystem (111–134; 439–450) versucht das thomanische Seinsdenken unter dem Aspekt der Identität und Differenz in strenger Systematik zu entfalten, um die hegelsche ‚Logisierung‘ des Seins zu überwinden. Doch leidet sein Entwurf unter der unausgewiesenen Voraussetzung der undialektischen Positivität des Seienden und der ungeklärten Differenz von Positivität und Idealität als Seinscharakteren. Daß in einer Arbeit über Analogie *Siewerths* unvollendetes Spätwerk ‚Die Analogie des Seienden‘ (1965) nur mit zwei nichtssagenden Verweisen bedacht wird, ist erstaunlich, erklärt sich aber wohl daraus, daß das eigentliche Thema der Arbeit weniger die Analogiefrage als der Grundsatz der Metaphysik ist. Die fragmentarischen Entwürfe *M. Müllers* (135–147; 521–529) weisen über Heidegger hinaus den Weg zu einem aus jüdisch-christlicher Seinserfahrung erwachsenden Bedenken von Freiheit, Geschichtlichkeit und Sinnerfahrung. Es bliebe zu fragen, ob Puntels kritische Umdeutung dieses Seinsdenkens in eine ‚neue Metaphysik‘ (vgl. Müllers Reserve: VII), der Seinserfahrung in spekulatives Begreifen, der kairologischen Geschichte in die geschichtliche Entwicklung, der Seinsbezeichnung als Name in die des vermittelnden Satzes nicht Müllers eigentliches Anliegen im Grunde aufhebt. *Przywaras* gewaltige Konstruktionen zur ‚analogie entis‘ (149–168; 284–286; 533–552), die bedeutendste moderne Analogiespekulation, dienen der Sicherung der Transzendenz Gottes ‚in-über‘ dem Geschöpf, lassen aber in ihrer formalen Strukturiertheit kein inhaltlich gefülltes Seinsverständnis sichtbar werden.

Die Darstellung der modernen Problematik der Analogiefrage und der Metaphysik überhaupt zeichnet sich durch Puntels meisterhafte Fähigkeit aus, einen vorgegebenen Gedankengang auf seine wesentlichen Strukturen zu reduzieren, in gedrängter Form – und doch bis in die Terminologie dem Autor getreu – zu referieren, um präzis auf die unbedachten Voraussetzungen und die systematischen Wendepunkte des Gedankens als Ansätze zur Kritik hinzuweisen. Die streckenweise sehr knappen Referate setzen hier wie für die folgenden vier großen Denker eine Grundkenntnis der Autoren beim Leser voraus. Die Auswahl der modernen wie klassischen Autoren ist wohl im ganzen berechtigt und darf auch insofern als repräsentativ gelten, als sie der philosophiegeschichtlichen Sicht und dem Selbstverständnis der thomistischen *Maréchal-Heidegger-Gruppe* folgt; freilich läse man gerne auch einmal eine Auseinandersetzung mit weniger beachteten Autoren wie C. Nink, F. Ulrich, H. Wagner oder aus dem Ausland A. Marc und B. Lonergan. – Puntels Behandlung des modernen Analogiedenkens ist schon für sich allein eine wertvolle Untersuchung, weist aber durch die Geschichtsbezogenheit dieser Denker in die Tradition der Metaphysik und dient so der Bereitung des Fragehorizontes für die Begegnung gegenwärtigen Denkens mit Thomas von Aquin, Kant, Hegel und Heidegger.

Das umfangreiche Kapitel über *Thomas von Aquin* (175–302) wirkt beim ersten Lesen durch die ungewöhnliche Vielfalt der hier angeschnittenen Themen und sich überstürzenden Fragen, durch das Ineinander von Thomaseudung und neuscholastischen Kontroversen, von Interpretation, Kritik und eigener spekulativer Aussage verwirrend. Vielleicht erschließt sich die Sinnrichtung des Kapitels, wenn es, formal gesehen, nicht als in sich gerundete Abhandlung, sondern als Eröffnung einer möglichst breiten seinsgeschichtlichen Problemsicht, als Bereitstellung des systematischen und historischen Materials für die folgenden Kapitel und, mehr noch, für die im 2. Band zu erwartende spekulative Aussage des Autors gelesen wird. Die Tendenz des Kapitels zielt darauf, Thomas als fruchtbaren Anfang einer von ihm noch nicht bewältigten Seinsproblematik zu erweisen, daher das bei ihm noch Ungedachte zu erfragen (fast auf jeder Seite des langen Kapitels wird vom „Ungedachten“, „Außerlich-Unreflektierten“ bei Thomas gesprochen), um so einen Weg über ihn hinaus zu finden. Inhaltlich gesehen, beginnt und endet das Kapitel mit einigen Erwägungen zur Analogie bei Thomas (175–192; 282–302), die den Hauptteil über die Erscheinungsweisen der metaphysischen Differenz (192–282) umrahmen. Ein Gang durch die Themen thomanischer Metaphysik zeigt, in wie vielfältiger Gestalt die Differenzproblematik von Thomas gesehen wird: Partizipation, esse und essentia, esse commune und Subsistenz, die (von Puntel gut aufgewiesene) Dreiheit von subiectum-esse-essentia, besonders die transzendentalen Seinsbestimmungen wie die reinen Vollkommenheiten und ihr modus. Bei der hier von Puntel angewandten locker aufreihenden oder einkreisenden Methodik kann eine erschöpfende Behandlung des Einzelproblems nicht erwartet werden. So erheben sich gegenüber manchen der zahlreichen Einzelbehauptungen Puntels ernste Zweifel: es scheint mindestens einseitig zu behaupten, Thomas denke das esse einfach vom ens her oder nur als Gegenprinzip der essentia, oder er reflektiere nicht über die erkenntnis-metaphysischen Bedingungen der Unterscheidung von endlichem und reinem Geist (vgl. die analoge Spannung von ratio und intellectus im menschlichen Geist selbst), von perfectio und ihrem modus (was doch das Hauptthema von Rahners Thomasinterpretation ist); auch die thomanischen Ansätze zu einem personalen und ganzheitlichen Verhältnis von Intellekt und Willen sind bei Puntel verkannt. Solche sachlichen Unebenheiten finden ihre Erklärung – außer in der unübersichtlichen Weitläufigkeit des thomanischen Werkes – in der genannten Tendenz, das von Thomas noch Ungedachte zu finden, was zu einer verkürzenden Interpretation führt, die Thomas im Licht der rationalistischen Schulphilosophie oder des Neuthomismus erscheinen läßt. Doch kann man der großen Linie des Kapitels, auf die es im Zusammenhang der Arbeit allein ankommt, weithin zustimmen, daß nämlich Thomas als Denker der Differenz die Einheit, das Zusammenspiel der Differenten nur anfänglich und unvollkommen in den Blick bekommt.

Von ganz anderer Eigenart ist das folgende Kapitel über Kants „transzendente Verwandlung der Metaphysik“ (303–350), das zwar spekulativ weniger reich an Neuem ist, aber durch die klare Konzeption und gereifte, kohärente Durchführung besticht. Zunächst überrascht die bedeutsame Stellung des gewandelten Analogiebegriffs (304–319), der im Rahmen der Bestimmungsproblematik zum Ausdruck der letzten Selbstabgrenzung der Vernunft wird und so die Differenz zum Unerkennbaren offenhält, durch die allein die Vernunft sich als transzendente endliche Subjektivität begreifen kann. In weitgehender Anlehnung an Heideggers Kantdeutungen wird sodann der metaphysische Ort von Kants transzendentelem Neuansatz aufgewiesen (320–350). Die Reflexion auf die Endlichkeit des Wissens führt zu ihrem Verständnis als Subjektivität, die im transzendentalen Geschehen sich selbst im Andern als Gegenständlichkeit bestimmt.

Im Kapitel über *Hegel* (365–439) kommt Puntels Interpretationskunst zu ihrer glänzenden Entfaltung, da Puntel Denk- und Frageweise dem Denken Hegels tief verwandt ist. Obwohl das Wort ‚Analogie‘ wie die klassische Thematik der Analogie bei Hegel praktisch bedeutungslos sind (366–371), stellt Hegels Denken, trotz seiner letzten Unannehmbarkeit, für Puntel doch „den bisher bedeutendsten Versuch dar, die Analogieproblematik zu bewältigen“ (371). Nach einer gut gelungenen Einführung in „das dialektisch-spekulative Denken“ (371–391) werden Grundidee und inhaltlicher Gang der „Phänomenologie“ (397–420) erörtert, um dann die „Aporetik der Differenzproblematik in der Logik“ (420–430) herauszuarbeiten und schließlich, als Fortsetzung der klassischen Lehre von verum und bonum, das Zusammenspiel von Theoretischem und Praktischem nachzuzeichnen (431–437). Der kritische Ertrag des Kapitels

besagt, daß die berechnigte Einheit der vermittelnden Bewegung des Denkens und seiner Sache dadurch auf eine unzulässige Überwindung der Differenz hinausläuft, daß die Selbstbewegung des Ganzen als in sich geschlossener Kreislauf, der sich de facto zum linearen Fortgang nivelliert, konzipiert wird.

Gegenüber Hegels endlosem Fortgang, in dem das Sein durch alle Bestimmungen hindurch doch nie zu sich selbst kommt, versucht *Heidegger* (455–520) den Rückgang in den Grund in das von der Metaphysik unbedachte Sein. Zunächst scheint Heidegger die Differenz zu wahren, wenn für ihn Sein und Seiendes aus der Differenz, dem Unter-Schied entspringen, doch entgleitet ihm, wie Puntel kritisiert, das Seiende und damit die Differenz, sofern das ohne Rücksicht auf das Seiende bedachte Sein die Differenz außer sich hat. Heideggers Bedenken der Seinsdifferenz, der Seinsvergessenheit oder des Offenen hätten wohl manche Anstöße für eine vertiefte Analogiefrage geboten, doch konzentriert sich Puntels Bemühen gänzlich auf das Differenzproblem. Ob die Bedeutung von Heideggers Kehre hinreichend erhoben ist, erscheint angesichts Puntels hegelianischer und transzendentaler Argumente gegen Heidegger zweifelhaft.

Selbst ein so knappes, auswählendes Referat, wie wir es hier zu geben versuchten, dürfte die ungeheure geschichtliche Weite und den spekulativen Anspruch des Werkes anschaulich gemacht haben. Das Buch bewegt sich im ganzen durchweg mit großer Sicherheit des Urteils, mit beachtlichem spekulativem Talent und geschichtlichem Weitblick auf der Höhe des heutigen metaphysischen Problembewußtseins. Wenn die Ausarbeitung im einzelnen manchmal hinter dem aufgestellten Anspruch zurückbleibt, so ist das bei dem Umfang der Aufgabe, die einfach zu weit gespannt ist, nicht verwunderlich. Die Konzentration auf das Detail bringt jedoch eine Auflockerung der Einheit des Ganzen mit sich, die wohl auch schon von der Themenstellung mitbedingte ist, da sich die drei charakteristischen Grundbegriffe – ‚Analogie‘, ‚Differenz‘, ‚Grundproblem der Metaphysik‘ (‚Geschichtlichkeit‘ ist dem 2. Band vorbehalten) – nicht völlig zur Deckung bringen lassen. So erweist sich das Stichwort der Analogie im Verlauf der Arbeit als immer unfruchtbarer und ungeeigneter, das eigentlich Gemeinte zur Sprache zu bringen. Aber auch der für die Arbeit zentralere Differenzbegriff hält das Ganze nur mühsam zur Einheit zusammen, da er in seiner leeren Abstraktheit von jederlei Unterscheidung gilt. Wie die in der Arbeit zur Sprache kommenden zahlreichen Differenzarten in geschichtlicher Problemverwandlung und in systematischer Zusammengehörigkeit in die Einheit des Ganzen rückverbunden sind, bleibt größtenteils unbedacht (eine Aufgabe des 2. Bandes?).

Puntels Kritik ist scharf formuliert und oft treffend, und doch hätte man sich gelegentlich um eines unbefangeneren Hörens auf den behandelten Autor willen etwas mehr Zurückhaltung in der Kritik gewünscht. Der apriorische Verständnishorizont dieser Kritik, der sich im Verlauf der Arbeit zunehmend positiver als eigener Entwurf einer neuen Metaphysik formuliert, erscheint grundsätzlich durch die Position Hegels geprägt. In stichwortartiger Umschreibung deutet sich dieser Standort etwa so an: das Denken ist mit seiner Sache, dem Sein, eins und daher nur als inhaltlich voll bestimmtes wahr (Analogie und Transzendenz könnten mit dieser Entscheidung schon aufgehoben sein); Denken-Sein ist spekulative, transzendente (Selbst-)Vermittlung, die als (Selbst-)Bestimmung der Geschichte west, so daß Geschichte aus einem umfassenden Seinsverständnis begreifbar sein muß; Sein ereignet sich als Identität seiner eigenen bleibenden Differenz, nämlich als Zusammenspiel von Wahrheit und Freiheit, oder als die Einheit des Urgeschehens des Seins (Gottes) und des daseienden Seinsgeschehens (des Menschen). Die in dieser Auffassung implizierte Einheitsvorstellung ist die von der – bei Puntel betonten – Proportionalitätsanalogie nahegelegte, nämlich eine notwendige Verhältnis-Einheit, die früher ist als die aus ihr per se gleichermaßen entspringenden, untereinander prioritätslosen Glieder. Es liegt wohl in der gemeinten Sache selbst, nämlich in einem irreduzibel von dieser Auffassung verschiedenen Seinsverständnis – nicht nur in einem ‚Nicht-zu-Ende-Denken‘ –, daß etwa Thomas (außer in de Veritate) diese Position der Proportionalitätsanalogie für die Frage des Gott-Welt-Verhältnisses ablehnt und durch die Attributionsanalogie ersetzt (ähnlich in der Seinsfrage schon Aristoteles: 26). Die spekulative Möglichkeit der Attributionsanalogie, in der Puntel nur einen unbedachten ontisch-linearen Kausalbezug sieht, liegt in einer metaphysischen Sicht, in der die gegliederte Beziehungseinheit wurzelhaft völlig in Einem gründet, das rein durch sich selbst das differente Andere als in Einheit mit ihm stehend (in totaler Abhängigkeit und Rückbezüglichkeit), damit die umgreifende Einheit selbst setzt.

Das Eine (etwa Gott) ist so zwar – in abstrakter, nur das Resultat des Ereignisses betrachtender Sicht (hier gründet die sekundäre Berechtigung der Proportionalitätsanalogie) – Glied innerhalb der Beziehungseinheit, bleibt aber als alleiniger Grund dieser Einheit ihr uneinholbar überlegen (Transzendenz) und macht sich doch durch die schöpferische Begründung des Anders in gewissem Sinn zu dieser Einheit selbst (Immanenz). Attributionsanalogie kann so im Unterschied zur Proportionalitätsanalogie als Sprachlogos einer Metaphysik absoluter Transzendenz und Freiheit, kontingenter Möglichkeit und unberechenbarer Geschichte oder eines christlichen, theistischen Gottesverständnisses gelesen werden. Diese Position läßt sich nicht durch die formale Forderung totaler begrifflicher Vermittlung aufheben, solange nicht die in dieser Forderung implizierte inhaltliche Konzeption der Dialektizität des Seins, also einer grundsätzlich verschiedenen Seinsauffassung positiv erwiesen ist. – Doch mag es verfrüht sein, schon jetzt aufgrund von einzelnen verstreuten Bemerkungen Puntels über seine systematische Position zu urteilen; erst der mit Spannung zu erwartende 2. Band kann hier Klarheit schaffen. Aber schon in seiner jetzigen Gestalt zeigt sich das Werk als ein großartiger philosophiegeschichtlicher Entwurf, der durch seine reiche und präzise Fragestellung zur Auseinandersetzung herausfordert. Die in diesem Band vorliegende systematisch-geschichtliche Erschließung des Gründens und Wesens der Metaphysik in ihrer Vergangenheit und zukünftigen Aufgabe fördert Möglichkeiten des Denkens zutage, an denen die Metaphysik nach diesem Buch nicht mehr vorübergehen kann.

Klaus Riesenhuber (Tokio)

Gregor Müller, Bildung und Erziehung im Humanismus der italienischen Renaissance. Grundlagen – Motive – Quellen, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1969, 627 S.

Der Autor hat sich, wie er im Vorwort schreibt, zum Ziel gesetzt, eine „fatale Lücke in der deutschen Erforschung der Geschichte der Pädagogik zu schließen“, indem er eine „weltanschaulich-theologische Gesamtwürdigung“ des „ungewöhnlich reichhaltigen italienischen Erziehungsschrifttums des Humanistenzeitalters“ gibt. Diese Gesamtwürdigung fällt überraschend eindeutig und vom Standpunkt des Theologen positiv aus. Trotz gelegentlicher Flirts mit antikem Heidentum oder neuplatonischer Universalreligion lassen sich die pädagogischen Lehren von Petrarca bis zum Ausgang des 16. Jahrhunderts für das Christentum reklamieren: ob es sich um die Wortführer der „educazione cristiana“ (Petrarca, Salutati, Vittorino da Feltre, Vegio, Guarino, Dati, Savonarola und Antoniano) handelt oder die der „educazione morale-civile“ (Vergerio, Bruni, Enea Silvio Piccolomini, Alberti, Palmieri, Filelfo) für alle, so lautet das Ergebnis, ist die christliche Religion „Grundlage und Ziel von Sittlichkeit und Erziehung“.

Für Leser, die die humanistischen Texte nicht kennen – und an solche wendet sich das umfangreiche Buch vorzüglich – wird das Ergebnis mit einer großen Zahl von Textproben, von humanistischen Bekenntnissen zu christlicher Lehre und Berufungen auf die „Sacrae Litterae“ belegt. Trotzdem zögert man, dem Buch des Bamberger Theologen ungeteilten Beifall zu spenden. Ohne Zweifel ist das Bemühen, auch von seiten der Theologie aus der lange vernachlässigten Humanismusforschung in Deutschland neue Impulse zu geben, vorbehaltlos zu begrüßen, und der Versuch, die facettenreiche Theorie der Pädagogik im Italien des 15. und 16. Jahrhunderts auf einen Nenner zu bringen, darf legitimer Weise auf Nachsicht in Detailproblemen rechnen, die einer Monographie verwehrt bleiben müßte. Statt dessen müssen sich Methode wie Grundkonzeption des Werkes ausweisen, und hier scheint es angebracht, Bedenken anzumelden.

Eines der schwierigsten Probleme bei der Beschäftigung mit humanistischen Texten entsteht aus der fehlenden Systematik der Humanisten, aus der Widersprüchlichkeit ihrer Aussagen oft in ein- und demselben Werk. Diese interpretatorische Schwierigkeit läßt sich nur überwinden, wenn es gelingt, die Dynamik und Fruchtbarkeit solcher Widersprüche als Ausdruck der Genese neuer Begriffe zu sehen und das ihnen zugrunde liegende Gemeinsame aufzudecken. Gegenüber seinen Vorgängern hat Gregor Müller zu dieser Synthese nichts Neues beigetragen; das Widersprüchliche bleibt – wie z. B. im Falle Petrarca – nebeneinander stehen: hier die Liebe zur „virtus“, dort die Hingabe an die „eloquentia“. Letztere wird „in etwa verzeihbar“ gemacht

(9) und damit eines der auch für die Theorie der Pädagogik wirkungsvollsten Momente der humanistischen Bewegung neutralisiert. Dieser sicherlich nicht zuletzt durch die Weite des gestellten Themas bedingte Verzicht auf wirkliche Interpretation und Rückzug auf nicht selten wertende Dokumentation führt auf die Dauer zur Isolierung der allgemeinen und traditionellen Bezeugungen des Christentums von der „neuen Umgebung“, in der sie ihren Platz haben und die erst einen Begriff wie den im Titel erscheinenden „Humanismus der italienischen Renaissance“ rechtfertigt.

An diesem Punkt gewinnt die interpretatorische Abstinenz entscheidenden Einfluß darauf, was gefragt und was sichtbar werden kann. Indem der Autor das gegenüber dem Mittelalter neue Denken der Humanisten, das sich in der Wendung zur heidnischen Antike ausdrückt, nicht ernst nimmt, indem er es versäumt, den sich widersprechenden Äußerungen ihren Stellenwert zuzuweisen, verfällt er einer Vereinfachung, die eine tiefere theologische Problematik gegenüber dem Humanismus verdeckt statt sie zu erhellen. Daß die Humanisten in einer auf dem Mittelalter fußenden christlichen Welt lebten und dachten, daß sie sich alle ohne Ausnahme als Christen fühlten und als solche angesprochen werden wollten, bedarf keiner umfangreichen Dokumentation. Problematisch wird das Christentum der Humanisten erst, wenn man nach den Modifikationen fragt, die das Selbstverständnis des Christen wie der Kirche im Denken der Humanisten erfuhr, in den Polemiken über das Lesen der heidnischen Schriftsteller, über den Wert der „artes liberales“ für den Bildungsweg, über den Vorrang der „voluntas“ und der „vita activa“ vor „intellectus“ und der mit ihm verbundenen „vita contemplativa“. Diese „Kirche im Wandel“, nicht die an einer allgemeinen Christlichkeit orientierte Rettung der Humanisten wäre ein lohnendes Feld theologischer Humanismusforschung.

Während so das große Buch von Gregor Müller im Inhaltlichen so manche wichtige Frage nicht beantwortet, auch nicht stellt, sondern allenfalls im kritischen Leser provoziert, muß man gleichwohl des Autors immense Arbeit, die sich im umfangreichen Material wie in der 86 Seiten umfassenden, für den deutschen Sprachraum einmaligen Bibliographie manifestiert, ohne Einschränkung anerkennen. Sicher wäre es wünschenswert gewesen, wenn bei der Übernahme von meist verstreut veröffentlichten Übersetzungen auch die Originalquelle zitiert worden wäre. Aber dies sollte, ebenso wie kleinere Irrtümer in der Bibliographie (so werden z. B. die „Dialoghi della historia“ des Francesco Patrizi da Cherso seinem älteren Namensvetter aus Siena zugeschrieben) das Verdienst nicht schmälern, nachfolgenden Forschern einen ersten Zugang zu den Texten der Humanisten gewiesen zu haben. Unter diesem Aspekt kann dem Buch eine lange, fruchtbare Wirkung prophesiert werden.

Eckhard Kessler (München)

Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis in 4 Bänden. Deutsche Ausgabe hrg. von Karl Rahner und Adolf Darlap, Verlag Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1967–1969, XLVIII S. u. 5606 Sp.

Die „Encyclopédie ou Dictionnaire Raisoné de Sciences, Des Arts et Des Métiers“ (1751–1772) war zugleich Ausdruck und Motor jener Bewegung des 18. Jahrhunderts, die man Aufklärung nennt. Unsere Zeit, in der sich in mancher Beziehung eine Wiederholung der aufklärerischen Bewegung vollzieht, bringt in schöner Parallelität zum damaligen Geschehen eine Fülle von Enzyklopädien, Lexika und Nachschlagewerken hervor. Dafür mögen manchmal rein kommerzielle Gründe maßgebend sein. Diese kommen jedoch für philosophische und theologische Nachschlagewerke gar nicht oder kaum in Betracht. Es ist also Zeichen echten Bedürfnisses, wenn die letzten Jahre auch auf diesem Gebiet bedeutende Neuerscheinungen brachten; andere werden vorbereitet (für die Philosophie: *Enciclopedia Filosofica*, Venedig-Rom² 1968/69; *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edwards, New York-London 1967; vgl. außerdem: K. Riesenhuber: Die neuen Sammelwerke der Philosophie, in *dieser Zeitschrift* 73 (1965/66) 432–443 [z. T. überholt]).

Die Neubearbeitung des „Lexikons für Theologie und Kirche“ (Freiburg/Br. 1957–1967) durch J. Höfer und K. Rahner war für die katholische Theologie ein wichtiges Ereignis gewe-

sen (vgl. die Besprechung durch F. Wiedmann in *dieser* Zeitschrift: 73 [1965/66] 395–402 und 74 [1966/67] 411–415). Indem Rahner die moderne Theologie, die bisher gegenüber den scholastischen Lehrbüchern ein Schattendasein in Prolegomena, verstreuten Aufsätzen oder gar Schubladenarbeiten führen mußte, durch ein so repräsentatives Organ gewissermaßen „offiziell“ machte, setzte er auch einen kirchenpolitischen Akt. Den Auswirkungen dieses Werkes waren jedoch Grenzen gesetzt: einmal durch den Preis, zum anderen durch die große Reichhaltigkeit der Stichworte, die viel Nachschlage-, aber wenig aneignungswertes Wissen boten, ferner durch die Beschränkung auf einen der deutschen Sprache mächtigen Leserkreis, schließlich dadurch, daß gleichzeitig mit den letzten Bänden die Dekrete eines der entscheidendsten Konzilien der Kirche erschienen, die die Theologie in manchem zur Umorientierung zwangen.

So entschloß sich der Verlag Herder, unter der Leitung von K. Rahner und A. Darlap noch einmal ein theologisches Lexikon herauszugeben, das der internationalen theologischen Arbeit einen relativ einheitlich geprägten, von Lehre und Tendenz des Konzils bestimmten Rahmen und Anstoß geben sollte. Das große Thema des Konzils klingt in seinem Titel nach, dessen lateinische Form die Internationalität des Werkes unterstreichen soll. Denn *Sacramentum Mundi* erscheint auf deutsch, englisch, französisch, spanisch, italienisch und niederländisch. Dabei konnte die deutsche Ausgabe, ihrer Eigenart nach zwischen dem „Lexikon für Theologie und Kirche“ und dem von H. Fries besorgten „Handbuch theologischer Grundbegriffe“ (München 1962/63) angesiedelt, kaum mit einem großen Erfolg rechnen.

Die eigentliche Zielgruppe waren also die anderssprachigen Länder, trotz der deutlich erkennbaren deutschen Prägung des Werkes. Nichtsdestoweniger sollen aber auch, wie man hört, die deutschen Käufer den Verlag nicht enttäuscht haben. Vielleicht ließen sie sich dabei durch den (allein der deutschen Ausgabe beigefügten) Untertitel „Theologisches Lexikon für die Praxis“ verführen. Dieser (wohl von Anfang an mehr werbetechnisch gemeinte) Titel trifft nicht recht zu. Mit vielen der Artikel wird sich ein Mann der Praxis sehr schwer tun, theologischen nicht minder als philosophischen. Was nun diese letzteren betrifft (denen wir uns im folgenden allein zuwenden können), so ist es eine große Freude, daß – im Gegensatz zu anderen Tendenzen – in der theologischen Konzeption der Herausgeber philosophische Überlegungen einen großen und bedeutenden Raum einnehmen. Hier ist man nicht dem verhängnisvollen Mißverständnis erlegen, mit dem Abbau einer oft versteinerten Neuscholastik die Philosophie überhaupt aus der theologischen Forschung und Ausbildung auszutreiben.

I.

Wie sehr dies der Theologie zugute kommen kann, beweisen viele theologische Artikel, besonders des Herausgebers, Karl Rahners, selbst. Wir wollen uns nun aber ganz – soweit die Trennung gelingen kann – auf den Stadtplan der Philosophen stellen und sehen, inwieweit dieses theologische Lexikon auch dem rein philosophisch Interessierten etwas zu bieten hat. Repräsentativ für die Grundrichtung vieler philosophischer Artikel ist der Artikel *Philosophie*, ein Meisterstück von R. Schaeffler.

Schaeffler verweist auf die historische wie sachliche Herkunft der Philosophie als wissenschaftlicher Tätigkeit aus der philosophischen Lebenshaltung, die sich von der Weisheit als dem höchsten Wert bestimmen läßt. Daraus ergibt sich die Reflexion auf die möglichen Hindernisse wie die günstigen Dispositionen zu diesem Ziel (der Keim der Methode) ebenso wie die Erkenntnis der Dialektik zwischen Wissen und Nicht-Wissen, die das philosophische Selbstverständnis ausmachen. Schaeffler entwickelt nun aus diesem Grundbegriff (für den er sich weitgehend bei Platon orientiert) die verschiedenen Typen von Philosophie, wie sie bisher vertreten wurden. Mögliche Wege, auf denen heute – angesichts des universalen Anspruchs der Wissenschaften – philosophisches Leben und Denken weitergehen kann, sieht er in der Reflexion auf die logischen bzw. sprachlichen Vorbedingungen allen sinnvollen Redens; in der Erneuerung des transzendental-philosophischen Programms (Thematisierung des ermöglichenden Grundes von Subjekt und Objekt als solchen); im existenzphilosophischen Versuch, dem Seinsbegriff höchste Universalität und Konkretheit zugleich zu geben (insofern die Existenz je meine und das Ganze ist); in der Erneuerung der Funktion, den die philosophische Überlegung zur Er-

möglichkeit eines bestimmten Lebensstiles hat (Theorie-Praxis-Problem à la Marxismus oder Heidegger). Ausführlich analysiert Schaeffler dann die tiefe Verwandtschaft und doch auch wieder radikale Verschiedenheit von philosophia und christlichem Glauben, jeweils als Lebensform und als Wissenschaft. Er weist nach, daß die Theologie einen inneren Bezug zur Philosophie hat, den sie zwar (zu ihrem eigenen Schaden) leugnen, aber nicht aufheben kann. Gerade wenn der Theologie daran liege, Menschenweisheit nicht unversehens als Gottes Wort auszugeben, müsse sie die in ihr implizierte Philosophie annehmen, um sie so relativieren zu können. Schaefflers Artikel kann nicht nur dem Theologen eine größere Offenheit der Philosophie gegenüber vermitteln, sondern auch manchem Philosophen das ursprüngliche Wesen seiner eigenen Tätigkeit wieder deutlicher vor Augen stellen. – Mehr von seinem eigenen Denkstil und mehr unter Berücksichtigung der kirchen-soziologischen Seite des Problems kommt K. Rahner in seinem Beitrag „*Philosophie und Theologie*“ zu ähnlichen Ergebnissen wie Schaeffler. Beide verstehen übrigens die transzendente Reflexion als die primäre Gestalt der Philosophie.

Weil der transzendente Ansatz eine der Leitlinien ist, die sich (bis zu einem Begriff der Transzendental-Theologie [K. Rahner]) durch das ganze Werk ziehen, soll hier auch gleich der Artikel *Transzendentalphilosophie* von H. M. Baumgartner zur Sprache kommen. Baumgartner konzentriert seine Darstellung auf den (im Vergleich zu Schaeffler) engeren Begriff der Transzendentalphilosophie, wie sie als Begründung und Kritik der neuzeitlichen Naturwissenschaft von Descartes, Kant und vor allem Fichte entwickelt wurde. Von daher definiert er Transzendentalphilosophie als die „systematische Erkenntnis des Gesamten der Wirklichkeit aus Prinzipien als kritische Reflexion auf die transzendentalen Bedingungen der im Wissensakt sich darstellenden Totalwirklichkeit des Bewußt-Seins“ (IV 981). Die Versuche des Neukantianismus, der transzendentalen Phänomenologie und der Maréchal-Schule werden positiv gewürdigt, aber auch, z. T. wegen ihrer Ausschaltung der Problematik des Absoluten, z. T. wegen ihres Eklektizismus, getadelt. Der präzise geschriebene Artikel, dessen gedrängte Darstellung das Verständnis leider etwas erschwerte, könnte die Funktion haben, daß mancher, der sich in großzügiger Weise des Wortgebrauchs als Transzendentalphilosophie bezeichnet, durch die Konfrontation mit der scharf umrissenen ursprünglichen Gestalt dieser Art des Denkens sein eigenes Anliegen besser, vielleicht auch anders, versteht.

Hauptsächlich in Verfolgung der von Heidegger eröffneten Sichtweise entwickelt A. Halder im gleichnamigen Artikel einen historisch-strukturalen Begriff der *Metaphysik* – ein glänzender Beitrag. H. geht von dem Begriff der Ersten Philosophie aus, wie ihn Aristoteles entwickelt hat, und zeigt seine spannungsreiche Einheit mit dem Grundentwurf der platonischen Philosophie. Die Geschichte des abendländischen Denkens ist bisher die wandlungsreiche Durchführung dieses zweipoligen Themas, auch bei Kant und selbst noch im Positivismus. Die entscheidende Grundstruktur der Metaphysik liegt darin, daß sie als Wissen vom Seienden als solchen zugleich Wissen vom höchsten Seienden ist, d. h. im Teilhabegedanken. Von Gott (im metaphysischen Sinne) her, der das Wesen von Sein (Identität, Substantialität, Begreifbarkeit) in absoluter Weise verwirklicht, bestimmt sich das Wesen der Natur (in Sein und Nichtsein zumal = Stufenbau!), ebenso wie das eigentliche Wesen des Menschen (der als Geist alle sinnlichen Erscheinungen samt seinem eigenen sinnlichen Sein auf das reine Sein und so auf die Wesenheiten hin transzendiert) samt der dazugehörigen Ethik. Folgende Tatsachen erzwingen heute einen radikalen Wandel der Metaphysik: Die Wissenschaften brauchen zu ihrer Begründung, Definition und Vervollkommnung keine Metaphysik mehr; wohl aber wird ihr Sinn, d. h. ihr Bezug zum menschlichen Leben, immer problematischer. Durch den Historismus ist die Trennung von überzeitlichen Wesensgesetzlichkeiten und bloß faktischen Vorkommnissen (ohne metaphysische Relevanz) zusammengebrochen. Der Einsturz der Wertordnung von Sinnlichkeit und Geist ermöglicht es, die Sprache, die bisher zwischen Ausdruck und reinem Gedanken sozusagen ausfiel, in positiver Weise neu zum Thema zu machen. Ebenso muß (und kann) man sich heute fragen, ob das „wahre Sein“ durch den begreifenden Erkenntnisbezug eindeutig festgelegt sei oder ob es – neben dem bleibenden Recht des Begriffs – (etwa nach andere und vielleicht sogar ursprünglichere Weisen der Wahrheit und Erkenntnis (etwa in der künstlerischen Anschauung oder im religiösen Glauben) gebe. H. formuliert hier keine unbekanntenen Aufgaben. Sie wurden auf vielfältige Weise in der nachidealistischen Philosophie

kontinentaler und angelsächsischer Prägung gesehen. Das große Problem scheint aber darin zu liegen, die normierende Kraft, die das metaphysische Wahrheitsgefüge hatte, auf neue Weise wiederzugewinnen. Das Ende der Metaphysik ist als die Auflösung der Herrschaft der Vernunft zunächst Nihilismus. Dessen Überwindung kann wohl nur dann gelingen, wenn eine tiefgreifende Normsetzung erreicht werden kann, d. h. eine neue Art von Metaphysik, die zusammen mit einer neuen Differenzverfahren (analog zu der von Vernunft und Sinnlichkeit) eine neue Ethik ermöglicht.

Eines der Motive, die die überlieferte Gestalt der Metaphysik als vergangen erkennen lassen, ist die Erfahrung der Geschichtlichkeit. Der Geschichtlichkeit – nicht zuletzt ihrer eigenen – muß sich die Philosophie also zuwenden. Dies kann in einer Reflexion auf die vorliegenden und möglichen Weisen der Philosophiegeschichtsschreibung geschehen, wie sie R. Schaeffler im Beitrag *Philosophiegeschichte* durchführt. Über die Vielfalt der Antworten auf ein identisches Problem und den Wandel der Grundprobleme selbst hinaus stellt sich das Problem, ob nicht die fragende und antwortende Vernunft selbst geschichtlich sei, so daß frühere Fragestellungen und Thesen nur historisch (d. h. aber gerade: nicht von uns als heutigen) verstanden werden können – oder ob es ewige Menschheitsfragen und entsprechend einen Katalog bleibender Lösungen gebe (*philosophia perennis*). Die entscheidende Aufgabe besteht darin, den Relativismus und so Skeptizismus zu verhindern. Daß dies den Vertretern der *philosophia perennis* – wenigstens dem Anspruch nach – gelingt, ist deutlich. Die Vertreter der Geschichtlichkeit der Vernunft sichern die Wahrheit der historisch vertretenen Positionen dadurch ab, daß sie ihnen zwar eigentliche Wahrheit ebenso wie eigentliche Falschheit absprechen, aber eine eindeutige Funktion im ganzen eines teleologisch gedeuteten Wahrheitsgeschehens zuschreiben. Nach einer Vorbereitung durch Lessing und Kant haben Hegel und Marx jeweils auf verschiedene, aber beide Male in großartiger Weise, diese Konzeption entfaltet. Heideggers Konstruktion der „Seinsgeschichte“ entbehrt dieses finalen Charakters. Heute ist man weder bereit, an die *philosophia perennis* noch an eine teleologische Geschichtskonzeption zu glauben. Dem drohenden Skeptizismus ist dann aber nur durch eine vertiefte Analyse der Geschichtlichkeit selbst zu begegnen. Hier könnten sich dann vielleicht auch die berechtigten, tieferen Anliegen beider Denkhaltungen treffen. Möglicherweise tragen Heideggers Ansatz sowie manches Bemühen der analytischen Geschichtsphilosophie doch mehr dazu bei, als dies in Schaefflers sonst hervorragendem Artikel sichtbar werden kann.

II.

Das offene Problem der Relevanz der Geschichte der Philosophie für unser heutiges Selbstverständnis hindert nicht, daß die Fest- und Darstellung der Lehren früherer Zeiten hohes Niveau haben kann. So verhält es sich fast allgemein mit den Artikeln, die das vorliegende Werk über den Themenkreis der Philosophiegeschichte enthält – in einer Ausführlichkeit, die für ein „theologisches Lexikon für die Praxis“ erstaunt. Die einschlägigen Artikel bilden in ihrer Gesamtheit fast ein kleines Lehrbuch der Philosophiegeschichte.

Für den Zeitraum der antiken Philosophie sind einige sehr präzise gearbeitete Artikel zu lesen: *Vorsokratiker* und *Platonismus* (F. Ricken), *Aristoteles I*: Die aristotelische Philosophie, zentriert um den Begriff der Bewegung (M. Müller). Der Wirkungsgeschichte der beiden großen klassischen Philosophien sind eigene Beiträge gewidmet: *Neuplatonismus* (W. Beierwaltes) und *Aristotelismus II*: Wirkungsgeschichte (J. Splett). Könnte man als Zwillingbruder des Beitrags *Stoizismus* (F. Ricken) noch den Epikureismus finden, so hätte man die Hauptschulen des antiken Denkens beisammen; leider fehlt dieser Artikel (wohl wegen mangelnder theologiegeschichtlicher Wichtigkeit).

Das Mittelalter ist vertreten mit Beschreibungen der einzelnen Epochen sowie mit Kennzeichnungen der hauptsächlichsten Schulrichtungen. Als Einführung kann man *Scholastik* (E. Simons) betrachten: Simons gibt eine sympathische Darstellung der Leistung der Scholastik, die Theologie mit philosophischen Mitteln zur Wissenschaft zu erheben. Dabei kommt es ihm darauf an, über die streng historische Registrierung hinaus eine Interpretation zu geben, aus der sich etwas für die Bewältigung der Aufgabe unserer Zeit lernen läßt. Die einzelnen Epo-

chen der Scholastik, weit über das Mittelalter hinaus, behandeln die Artikel *Vor-* (Z. Alszegehly), *Früh-* (R. Heinzmann), *Hoch-* (E. Gössmann), *Spät-* (R. Weier), *Barock-* (R. Spedht) und schließlich *Neu-Scholastik* (O. Muck). Meist werden die theologischen und philosophischen Probleme (dem historischen Befund und einem heutigen Problem entsprechend) in eins gesehen. Man sieht die Scholastik in ihrer eigenständigen Bedeutung, aber auch in ihrem historischen Sitz im geistigen und sozialen Leben des europäischen Mittelalters. Eine Fixierung auf die Scholastik als auf *die* katholische Philosophie ist nicht mehr zu bemerken.

Unterschiedlichen Anspruch richten die Bearbeiter der mittelalterlichen Schulrichtungen an ihre Tradition. Während C. Balić und J. Gomez-Caffarena den *Skotismus*, bzw. den *Suarezianismus* eher historisch referieren, während H. R. Schlette den *Nominalismus* zwar gegen die verbreitete Kritik in Schutz nimmt, mehr als eine skeptische Haltung gegenüber der Metaphysik aber nicht von ihm übriggelassen will, versuchen E. Simons (*Augustinismus*, bes. II, 1) und besonders P. Engelhardt (*Thomismus*) eine aktualisierende Neuinterpretation: „Verstehen wir das Denken des Thomas schon vom hermeneutischen Ansatz her als einen Prozeß, dann vermögen wir mit dem in die Neuzeit weisenden und aus der Tradition lebenden Thomas gegen den in der (z. T. aus Autoritätsgründen verfestigten) Tradition verhafteten Thomas, der die Stoßrichtung seines Denkens nicht voll systematisch einholen konnte, *heute* zu denken“ (IV 913). Schöne Ergebnisse dieses Müehens um die Neubelebung scholastischer Begriffe sind auch die Artikel *Analogia entis* (J. Splett – L. B. Puntel) oder *Hylemorphismus* (H. Scheit).

Die Dokumentation der Geschichte der neuzeitlichen Denkart beginnt mit K. Heckers *Renaissance* und *Humanismus*, zwei differenzierten Artikeln, die über die bloße historische Schilderung hinaus verstehbare Strukturen herausarbeiten, die z. T. bis in unsere Zeit hinein am Werk sind. *Cartesianismus* (W. Kern) zeichnet Descartes' Einstellung als die eines Forschers, der einen „verhaltenen Offenbarungsglauben“ mit „extremen philosophischen Positionen“ und vielfacher wissenschaftlicher Forschung zu verbinden wußte, in „einer pluralen Spannung, der man in der Zukunft vielleicht mehr objektive Christlichkeit zubilligen wird, als dies in der Vergangenheit wohl möglich war“ (I 712). Die beiden großen gegensätzlichen Strömungen des 17. und 18. Jahrhunderts, *Rationalismus* und *Empirismus*, kommen – im Vergleich etwa zum *Spinozismus* (V. Verra) – nur ungenügend zu Wort, da K. Hecker bzw. H. R. Schlette ihren Artikel mehr als Darstellung einer bleibenden „Stimmung“ des Erkenntnisstrebens denn als Bericht über deren historisch bedeutsamste Auswirkung verstehen. Nach einer Zeichnung des *Kantianismus* (K. Krenn) – der Deutsche Idealismus ist unter den Stichworten *Dialektik*, *Idealismus*, *Identität*, *Transzendentalphilosophie* untergebracht – wendet sich das Lexikon in vierfachem Anlauf dem Marxismus zu. N. Lobkowicz analysiert das Herzstück der marxistischen Philosophie, den *Historischen Materialismus*; G. A. Wetter unterwirft dessen Extrapolation auf den Bereich der Natur, den *Dialektischen Materialismus*, einer scharfen Kritik; W. Post schildert die Problematik und die vielfältige Entwicklung des Titels „*Marxismus*“; I. Fetscher handelt vom *Kommunismus* als politisch-philosophischer Theorie, als revolutionärer Bewegung und Partei und als idealer, zukünftiger Gesellschaftsform – vier Beiträge von unterschiedlicher Sympathie zu ihrem Gegenstand, aber von gleich hohem Niveau.

Auch die Philosophie der neuesten Zeit ist mit einer Reihe von Stichworten vertreten. H. Maier gibt eine glänzende Darstellung des Wesens, der Entstehung und der Problematik des *Historismus*, zieht sich in seinem Lösungsversuch dann jedoch leider auf die Versicherung zurück, daß heute „die Historie an Wirkung eingebüßt“ habe, und warnt sowohl vor der Flucht in das Immer-Gleiche wie vor dem Abgleiten in den Relativismus – ohne aber die Gründe, die zu relativistischen Tendenzen führen, zu entschärfen. Recht und Grenze der *Lebensphilosophie* sieht H. M. Baumgartner im Verhältnis von Wirklichkeit und Begriff: Das Recht der Lebensphilosophie besteht darin, daß sie die Dienststellung des Begriffs gegenüber der erscheinenden Wirklichkeit betont; ihre Grenze in dieser Protesthandlung muß da liegen, wo die Lebensphilosophie – über die Absetzung von einer anderen, als abstrakt qualifizierten Philosophie hinaus – selbst Philosophie, und das heißt zwangsläufig: Begriff, sein will. Bisweilen ist die Lebensphilosophie in einem Stadium steckengeblieben, wo das einzig Philosophische an ihr ihr bekämpfter Gegner war. – Der Artikel *Personalismus* (E. Simons) beschäftigt sich in nicht ganz einsichtiger Beschränkung – J. Royce, Ch. Renouvier, W. Stern, M. Scheler werden nicht einmal erwähnt – mit dem Programm einer Vermittlung des Dialogismus Bubers, Ro-

senzweigs und Ebners mit der transzendentalen Intersubjektivitätsphilosophie Fichtes. So fruchtbar und notwendig eine solche Begegnung auch sein mag, so hätte man – über programmatische Ankündigungen hinaus – doch gern ein Stück der wirklichen Durchführung gesehen (die dann ansatzweise der Beitrag *Erkennbarkeit Gottes* vorlegt). Für einen Lexikon-Artikel ist die Überlegung wohl etwas zu lang geraten.

Im Gegensatz dazu hat K. Lehmann seine Darstellung der *Phänomenologie* zu sehr komprimiert. Dennoch (oder gerade deswegen) verdient die Weise, wie er das Wichtigste aus Programm und Problematik der Phänomenologie kurz umreißt, Bewunderung. Sein Vorschlag, die Phänomenologie für die Theologie fruchtbar werden zu lassen, wird jedoch leider nicht recht deutlich. – Der undankbaren Aufgabe, das vieldeutige Stichwort *Existenz(ial)philosophie* zu bearbeiten, hat sich J. Splett mit viel Geschick unterzogen. Der *Pragmatismus* (C. Schoonbrood) erfährt eine klare, ausgewogene Zeichnung und Beurteilung; ähnlich – wenn auch angesichts der Vielfalt der Richtungen etwas vereinfachend – der *Positivismus* (R. O. Johann). Liegt es an der Darstellung oder an der dargestellten Lehre selbst, daß man nach der Lektüre des Artikels *Strukturalismus* (G. Schiwy) noch nicht recht weiß, was Strukturalismus jetzt eigentlich ist? Vielleicht kann das nur die – über den Rahmen eines Lexikons hinausgehende – exemplarische Anwendung der strukturalistischen Methode auf einen bestimmten Stoff verdeutlichen.

Mit diesem Hinweis auf die wohl neueste philosophische Position wollen wir die Übersicht über die philosophiegeschichtlichen Beiträge abschließen. Doch ist hier vielleicht die geeignete Stelle, eine stattliche Reihe von Artikeln zu erwähnen, die sich mit einem „-ismus“ befassen, d. h. einer relativ zeitlosen Grundhaltung oder einem immer wieder vertretenen Lösungstyp philosophischer Fragen. Meistens treten diese Ismen paarweise auf. So findet man hier z. B. Abhandlungen über *Idealismus* (A. Halder) und *Materialismus* (M. Reding) über *Intellektualismus* (F. van Steenberghen) und *Voluntarismus* (K. Riesenhuber), über *Skeptizismus* (W. Post) und *Dogmatismus* (W. Kern), um nur einige zu nennen. Zweierlei fällt auf. Einmal spiegelt sich die Tatsache, daß solche -ismus-Beziehungen meist vom jeweiligen Gegner geprägt wurden, nicht nur im negativen Beigeschmack dieser Namen, sondern auch in der überschießenden Anzahl an „schlimmen“ Ismen, zu denen gar kein positives Pendant existiert: so etwa bei *Agnostizismus* (J. Splett) oder gar *Nilibilismus* (L. B. Puntel). Zum anderen macht man die Erfahrung, daß ein Gegensatzbegriff einen verschiedenen Sinn annimmt, je nachdem, wozu er in Gegensatz gesetzt wird. So ist man erstaunt, Hume zu den Idealisten gezählt zu sehen. Diese Erweiterung des Begriffs hat zwar den Vorteil, die tiefe Verwandtschaft auch recht verschiedener Positionen sichtbar werden zu lassen. Nach einem kurzen Blick ins Hintergründige ist es aber dann doch besser, sich wieder an den üblichen, engeren Wortgebrauch zu halten. In seiner schönen abschließenden Charakteristik der Struktur (und damit auch Grenze) idealistischen Denkens tut dies Halder dann auch selbst.

III.

Aus der Fülle der systematisch angelegten Begriffe können nur einige, besonders repräsentative, ausgewählt werden. Dabei wollen wir uns für die Gliederung des Stoffes an einen Katalog der philosophischen Teildisziplinen halten – rein der Übersichtlichkeit zuliebe und ohne eigene spekulative Präntentionen.

1. Den Begriff einer philosophischen *Anthropologie* zu entwerfen hat J. Splett übernommen. Nach einer geschichtlichen Einleitung über die Entstehung der anthropologischen Fragestellung überhaupt und deren wichtigste bisherige Beantwortungsversuche zeigt Splett das Dilemma auf, von dem eine A. schon im Ansatz zerrissen zu werden droht: A. als objektive Aussage und freie (Selbst-)Interpretation; A. als philosophisch-apriorischer Entwurf und als Sammlung wissenschaftlicher Daten; A. als geschichtliche Selbstaussage und als Beschreibung eines gleichbleibenden Wesens; A. als Transzendentalphilosophie und als Naturphilosophie. Diese Problemlage ist geeignet, die Hoffnungen derer erheblich zu dämpfen, die die ganze Philosophie in Anthropologie auflösen möchten. Splett geht einen mittleren Weg. Im Zentrum der A. soll eine „Philosophie der Freiheit und des Geistes“ stehen; das ist die eigenste Aufgabe

der A., die ihr keine andere Disziplin abnehmen kann. Als notwendige Ergänzung müssen jedoch auch die Weisen thematisiert werden, wie sich das Wesen des Menschen in den verschiedenen „Regionen“ der Kultur, Geschichte, Religion, Wirtschaft, Politik, des „biologischen“ Lebens usw. reflektiert. Grund für diese dialektische Polarität von Mitte und Regionen ist das Wesen des Menschen selber, in „Exzentrizität“ und Transzendenz.

Wenden wir uns nun den beiden zentralen Begriffen der Freiheit und des Geistes zu, so finden wir Arbeiten, die den Reichtum der philosophischen Überlieferung auf das glücklichste mit einer neuen spekulativen Durchdringung verbinden. In seiner Entwicklung des Begriffs der *Freiheit* beginnt M. Müller mit der transzendentalen F., die jedem Seienden als solchen (in analoger Weise) zukommt, negativ als Undeterminiertheit des Bezugs zu anderem, positiv als Selbstbezug. Die menschliche F. ist ein Finalgefüge, das alle Dimensionen des Menschseins durchgreift: Der ermöglichende Boden ist die Fähigkeit, sich von allem zu distanzieren und selbst Ursprung der Bestimmung zu sein. Die Aktualität dieser Urfreiheit liegt in der Grundentscheidung zum eigenen Wesen und zur Welt als dem letzten Gefüge einer Seins- und Wertordnung, welche Entscheidung sich freilich ihrerseits nicht unmittelbar, sondern nur in freien Einzelhandlungen vollzieht. Dies, daß in der einzelnen freien Handlung jeweils das Ganze nicht nur meiner Existenz, sondern der Welt präsent ist, nennt Müller das Totalitätsprinzip der F. Diesem Prinzip gesellen sich die Prinzipien der Geschichtlichkeit und der Sozialität bei, die das Gesetz ausdrücken, daß sich die F. nur im jeweils gemeinsam zu erstellenden Werk hat, daß ihre Verwirklichung Selbstbesitz in der „Entfremdung“ ist. Trotz aller Überindividua- lität des Werkes ist doch das letzte Subjekt der F. der Einzelne (Personalitätsprinzip). Auf das Gebiet der Ethik transponiert, ergibt sich aus den gezeichneten vier Strukturprinzipien als Regel der Verwirklichung der F. das Subsidiaritätsprinzip. Eine ausführliche Geschichte des abendländischen Begriffs der F. schließt diesen an tiefen Einsichten reichen Artikel ab. Eine Ergänzung wäre vielleicht hinsichtlich der psychologischen Seite des Problems wünschenswert: unter welchen Bedingungen psychisch-dynamischer Art die transzendente F. zur wirklichen Selbstverfügung reifen kann.

Ermöglichender Raum der freien Handlung ist der *Geist*. L. B. Puntel umschreibt das Wesen des Geistes als „das, was den Menschen inmitten aller anderen Seienden, und zwar in geschichtlich wachsender Vergegenwärtigung, auszeichnet“, d. h. die Transzendenz zum Sein oder die „sich vermittelnde Unmittelbarkeit der Selbstgegenwart des Seins“ (II 208 u. 211). Puntel will den Wandel des Sinnes von Sein vom zeitlosen Bestand zum Geschichte und Sinn begründenden „Ereignis“ für sich ratifizieren, nicht aber deshalb (wie die Heideggerschule) auf das Wort „G.“ verzichten, mit dem er die menschliche ebenso wie die göttliche Seinsart benennt. Die menschliche Transzendenz zum Sein und das Ereignis des Seins ins Da (und darin die Gegenwart des absoluten Geheimnisses, d. h. Gottes) sind das Selbe, das selbst noch einmal „G.“ genannt wird. Der sehr schwierige Artikel ist Zeugnis eines bedeutenden Versuches, die „Begegnung zwischen griechischer und biblisch-christlicher Daseinserfahrung“ (206) auf eine neue Weise fortzuführen.

2. Das große Losungswort in der jüngeren Phase dieses Dialogs heißt Geschichtlichkeit. Den Beitrag *Geschichte und Geschichtlichkeit* haben A. Darlap und J. Splett gemeinsam verfaßt. Die Autoren beginnen mit einer breit angelegten, klaren Schilderung des Wandels im Geschichtsverständnis, das der jeweiligen G.-schreibung zugrunde lag. (In vieler Hinsicht eine Parallele dazu ist der Artikel *Geschichtsphilosophie* von P. Hünermann). Durch die Universalisierung der historischen Betrachtungsweise und die gleichzeitige Beibehaltung der ontologischen Thesen der griechischen Metaphysik droht der Mensch jeden Halt in einer bleibenden Wertordnung zu verlieren. So wandelt sich die Frage nach dem Sinn der G. zur Frage nach dem Wesen der Geschichtlichkeit als der Seinsart des Menschen. Endliche, faktische Freiheit ist untrennbar Gabe (Ermöglichung) und Aufgabe (Sollen) zugleich. Aus dieser Dialektik ergibt sich die andere von Vergangenheit und Zukunft, wenn diese nicht als Abschnitte im Ablauf der „objektiven“ Zeit, sondern als Dimensionen endlich-zeitlicher Freiheit gesehen werden. So gehört die Wirkungsgeschichte zur Vergangenheit selbst, ist die Zukunft immer Ankunft von neuen Möglichkeiten aus dem Gewesenen. Insofern Wahrheit und Gutheit wirklich (in actu) nur sind im geschichtlichen Vollzug, kann man auch von einer Geschichtlichkeit des Seins reden – und dies nicht nur quoad nos, sondern auch quoad se: insofern Wahrheit und Gutheit

aus der freien Zuwendung Gottes ereignet sind (womit die Möglichkeit formal-abstrakter zeitloser Wahrheit [z. B. in der Logik] nicht geleugnet wird). Die Analyse der Geschichtlichkeit beleuchtet rückblickend die Frage nach dem Sinn der Geschichte. Es gibt keinen schon fertig vorliegenden, objektiven Sinn der Geschichte; vielmehr „läßt sich der Sinn von G. nur im Doppelvollzug von Er-innerung und Hoffnung erfahren und mit-ereignen“ (II 303). Der Artikel von Darlap-Splett erweist die (vorschnelle) Alternative von Geschichtlichkeit und Wesensidentität als verfehlt und weist so einen Weg aus der Sackgasse unfruchtbarer Polemik.

3. Das für die Sozialphilosophie zentrale Stichwort ist *Gesellschaft* (K. Hecker). Bedauerlicherweise wird dem Leser das Verständnis durch eine überkomplizierte Sprache außerordentlich erschwert. Dazu macht Hecker ausgiebigen Gebrauch vom vagen Wort „Vermittlung“, ohne eine bestimmte Einführung dieses Begriffs zu geben. Das kann nicht mit der Schwierigkeit der Sache allein gerechtfertigt werden. Denn ein unkontrollierter Gebrauch dieses Wortes wie des damit verwandten Reflexivprognomens („selbst“, „sich selbst noch einmal“) hat aus der bloßen Dynamik der Wörter heraus die Tendenz zur Folge, die G. zu einem Superwesen zu hypostasieren, der Hecker auch prompt (freiwillig?) erliegt. Eine so verstandene G. aber ist totalitär. Dem scheint es zu entsprechen, wenn Hecker den Sozialwissenschaften die Aufgabe zuweist, „gegen die totale Selbstaneignung der G. resistente Unmittelbarkeiten subjektiver wie kollektiver Art, die den G.prozeß als Vermittlung der Vermittlung blockieren und so die soziale Dynamik ihr selbst entfremden, kritisch aufzudecken, insbesondere die Berufung derartiger Unvermitteltheiten auf außergesellschaftliche Autoritäten als ideologische Fremdbestimmung zu entlarven und sie so zu aneignender Vermittlung aufzubereiten“ (II 347). Ist diese „Aufbereitung“ nicht selbst in hohem Maße ideologisch begründet? – Eine mehr empirische Definition der Gesellschaft gibt der Artikel *Staat(sphilosophie)* (H. Rommen), eine Arbeit von wohlthuender Einfachheit.

4. Der Erkenntnisinn der Sozialwissenschaften ist letztlich (!) ein praktischer, d. h. auf das politisch-sittliche Handeln bezogener. Dieses ist der Gegenstand der Ethik. Der Beitrag *Ethik* (J. L. Aranguren) bietet ein nicht in jeder Hinsicht durchgefeilt, aber interessantes Programm. Aranguren unterscheidet drei Bedeutungen von Moral: das implizite Selbstbewußtsein der konkreten praktischen Vernunft; die als sittlich anerkannten Handlungsweisen; die philosophische Darstellung und Begründung dieser Normen (=Ethik). Grund für die Überzeugung von der Sittlichkeit bestimmter Handlungen ist die geschichtliche Erfahrung, die (jedenfalls in der Vergangenheit) sehr oft religiös ausgelegt wurde. Aufgabe der philosophischen Ethik kann es nur sein, einerseits darauf hinzuweisen, daß jedermann (unausweichlich) irgendwelchen sittlichen Normen folgt, die ihre Begründung durch die vor-ethische konkrete Sollenserfahrung erhalten, und andererseits gewisse sehr allgemeine Strukturen des sittlich guten Handelns überhaupt sowie einige grundlegende (vor allem negative) Prinzipien desselben zu entwickeln. Dabei ist auf die Einheit von personaler und politischer Ethik und auf die Einstimmigkeit der philosophischen Reflexion mit dem tatsächlichen ethischen Empfinden zu achten. Der bloße Entwurfcharakter dieser Thesen erlaubt es nicht, eine eigentliche Kritik daran zu üben. Doch sei nicht verschwiegen, daß durch die synthetisch-ontologisierende Methode Arangurens die zentralen Probleme eher geortet als angepackt sind. Angemerkt sei, daß der Verfasser den Terminus „metaethisch“ in einer Weise verwendet, die mit dem bei uns (von England her) üblich gewordenen Gebrauch im Konflikt steht. Aranguren meint damit die der ethischen Reflexion vorgeordnete sittliche Überzeugung; sonst bezeichnet man als „metaphysisch“ jene Untersuchungen, die sich mit der Bedeutung, der Eigenart und der möglichen Begründbarkeit ethischer Sätze beschäftigen.

Von den übrigen Beiträgen zur Ethik seien hier nur noch erwähnt: *Sittengesetz* (H. Reiner), eine phänomenologische Interpretation der klassischen Lehre von ruhiger Klarheit, und *Rechtsphilosophie* (R. Marcic), eine temperamentvolle Auseinandersetzung mit allen relativistischen und positivistischen Tendenzen. Die Einrichtung der „gerichtsförmigen Rechtskontrolle, die von der Verfassungsgerichtsbarkeit zur internationalen obligatorischen Gerichtsbarkeit führt“, ist für Marcic Grund zu großem Optimismus: „Noch nie waren die Fundamentalprinzipien der aristotelisch-thomasischen Rechtsphilosophie der Verwirklichung im Weltmaßstab so nahe wie in der Gegenwart“ (IV 64).

5. Dem Bereich freier Sittlichkeit steht der Bereich der Natur gegenüber. Die philosophische

Behandlung des Themas Natur wird von den Philosophen unseres Kulturraumes heute stark vernachlässigt. Angesichts der Kompliziertheit der modernen Wissenschaften von der Natur findet kaum einer mehr den Mut (und die geforderte Vertrautheit mit dem wissenschaftlichen Partner), *Naturphilosophie* zu treiben. Dagegen möchte V. Richter die Naturwissenschaft nicht nur wieder mit der Naturphilosophie, sondern auch beide zusammen mit der Religion ins Gespräch bringen. Es überrascht, wie sehr Richter die überragende und in gewisser Weise noch heute gültige Autorität des Aristoteles in der Ausbildung der N. betont. Er interpretiert dessen N. als eine am Leitfaden der Sprache vorgehende Untersuchung der Grundstrukturen des bewegten Seienden als solchen. Die Hauptthemen der N. sind noch heute (wie Aristoteles sie in seiner Physik festlegte): Bewegung, Raum-Zeit, „Ursachen“ – Themen, die in ursprünglicher Einheit („Relativität“) zusammengehören.

Unter die archai des Bewegten rechnet Aristoteles auch die *Materie*. G. Eder zeigt, in welcher Weise heute wissenschaftlich vertretbar von M. gesprochen werden könne. Dabei wird deutlich, daß das Wort „M.“ einen verschiedenen Sinn bekommt, je nach der ihr korrespondierenden „Form“, die wiederum in Physik (als Bewegungsform), Chemie (als Struktur) und Biologie (als Information) jeweils einen ganz verschiedenen Charakter trägt. Dem wissenschaftlichen Reden von M. liegt zugrunde das Verständnis der M. als Material: etwas, das die „Eignung für eine Bearbeitungsmethode und einen Verarbeitungszweck hat“ und dem „Dauerhaftigkeit“ eignet. Gründliche wissenschaftliche Information mit (einer leider etwas zu kurz geratenen) philosophischen Diskussion des Lebensbegriffs bietet der Artikel *Leben* (W. Bröcker). – Entsprechend der neuzeitlichen Entwicklungstendenz der Philosophie wird die Naturphilosophie heute, speziell im angelsächsischen Raum, vorwiegend in reflexiver Einstellung, d. h. als Theorie der *Naturwissenschaften* getrieben.

6. Darüber bietet der Artikel *Wissenschaftstheorie* (O. Muck) eine konzentrierte, sehr klare Zusammenfassung der bisher erarbeiteten Grundbegriffe und Theorien der (vor allem mathematischen und physikalischen) Grundlagenforschung. Der Beitrag gliedert sich in eine Einführung in die Probleme der Axiomatisierung formaler Systeme (logisch-mathematische Probleme), in eine Skizze der Struktur einer erfahrungswissenschaftlichen Erklärung (naturwissenschaftliche Probleme) und in einen (nur andeutenden) Versuch einer Anwendung wissenschaftstheoretischer Untersuchungsweise auf Metaphysik und Theologie. Dieser Versuch kann aber wohl erst erfolgreich werden, wenn sich den an den Naturwissenschaften orientierten wissenschaftstheoretischen Methoden die von den Geisteswissenschaften herkommende *Hermeneutik* zugesellt. Deren Darstellung wurde K. Lehmann anvertraut. Lehmann unterscheidet H. als Kunst der Auslegung eines unverständlichen Textes im Rahmen eines verschwiegenen Einverständnisses mit den tragenden Vorurteilen des Verfassers und H. als philosophische Theorie des Verstehens überhaupt (wobei er wohl das selbstlose Verstehen eines Fremden und die Aneignung des Sinnes des zu Verstehenden für das eigene Leben nicht genügend unterscheidet). Anlaß für die Ausbildung der philosophischen Hermeneutik ist eine tiefgehende Traditionskrise, die die H. nur bewußt machen, nicht (unmittelbar) heilen kann. In diesem Sinne deutet Lehmann im interessantesten Teil seines Beitrags den Nutzen und den Nachteil hermeneutischen Denkens für die Theologie an.

Unter der Überschrift *Erkenntnis (Erkenntnistheorie)* bietet A. Halder einen ganzen Traktat über das Wesen, die Grundarten und Quellen der E. Charakteristisch für diesen Artikel – dessen Reichtum wie hier nur andeuten können (schon wegen seiner Länge: 24 Sp.) – ist die stete, aber nicht unkritische Durchdringung bzw. der unermüdete Hinweis auf die notwendige Durchdringlichkeit von erkenntnistheoretischer Reflexion und metaphysischer Spekulation. Halder führt hier schön vor, wie auch heute Metaphysik möglich ist (ganz im Sinne des Programms, das er selbst in seinem Artikel „Metaphysik“ entwickelt hatte).

Eine klare Darstellung der *Logik* hat O. Schwemmer gegeben. Er definiert, ausgehend vom Verständlichkeits-Anspruch sinnvoller Rede, die L. als „die Lehre von der Berechtigung normierter Sätze (Aussagen), sofern diese Berechtigung unabhängig vom ‚Stoff‘ dieser Sätze . . . festgestellt werden kann“ (III 297). Die formalen Elemente einer (modal indifferenten) Aussage werden eingeführt: die Kopula, die Variablen und die logischen Partikeln (Junktoren und Quantoren). In der Frage der (strengen) Einführung der letzteren erweist sich die Methode des Dialogspiels (P. Lorenzen) der der Wahrheitstafeln überlegen. Der zentrale Begriff der

Berechtigung (quaestio juris) ist ein Hinweis auf die ethische Fundiertheit der L. Dieser Hinweis dürfte jedoch nicht genügen, um den Sinn des Unternehmens „L.“ zu erhellen. Da wir uns ja auch schon vor der ausdrücklichen Einführung normierter Termini und gar der logischen Regeln einigermaßen verstehen, im Alltag sowohl wie in der nicht-exakten Wissenschaft, so entspricht diese Einführung wohl einer bestimmten Not bzw. einem bestimmten Zweck. Die philosophische Frage besteht aber gerade in der Thematisierung dieser Zwecke – über die im engeren Sinn logische und metamathematische Arbeit hinaus, deren Berechtigung nicht geleugnet werden soll. Aber nicht nur eine Reflexion der Voraussetzung, sondern auch der Ergebnisse der L. ist notwendig. So müßte man z. B. fragen, was es für den Sinn von „Wahrheit“ und „Beweis“ *bedeute*, daß die operativ-dialogische „Begründung“ der L. weiter trägt als die Mithilfe der Wahrheitstafel-Methode versuchte. Zu dieser Problematik bietet übrigens auch Halder in seinem Erkenntnis-Artikel wichtige Gedanken (I 1138 f.).

Immer mehr entwickelt sich die Sprache zum zentralen Begriff der Erkenntnismetaphysik, so daß manche sogar die formale Logik nur noch als spezielle Sondersprache gelten lassen wollen. Unter dem Titel *Sprache, Sprachphilosophie* gibt F. K. Mayr einen Überblick über die Entstehungs-, Wandlungs- und Verwesungsgeschichte der abendländisch-metaphysischen S.-auffassung, die er durch die Herrschaft des männlich-eidetischen Elements über das weiblich-hyletische gekennzeichnet sieht. Der an historischem wie anthropologischem Wissen reiche Aufsatz kann jedoch nicht ganz befriedigen. Daran ist nicht nur der durch zahllose Klammerschübe überkomplizierte Stil schuld. Man hätte sich auch über eine abschließende systematische Skizze gefreut. In dieser hätte die Darstellung der (heute noch legitimen) Gründe, die zur Trennung von Sprache und Denken geführt haben, Platz finden können, die erfordert ist, will man nicht einfach den Kult des „männlichen Prinzips“ durch den des weiblichen ablösen.

7. Zum Schluß unserer Übersicht über einige ausgewählte Sach-Artikel von „Sacramentum Mundi“ seien einige Begriffe aus dem Bereich der Religionsphilosophie und der „natürlichen Gotteslehre“ besprochen. Ein Zugang zu letzterer scheint eine vorausgehende religionsphilosophische Phänomenerhellung zu fordern. Leider beschränkt sich der Artikel *Religionsphilosophie* (W. Oelmüller) darauf, die kritischen Funktionen der R. zum Zuge kommen zu lassen; der einzige positiv gewertete Begriff ist der der „kritischen Subjektivität“ selbst. Oelmüller betont mit Recht die unumgängliche Legitimität des Anspruchs der kritischen Vernunft. Die Frage ist aber, ob diese Souveränität nicht selbstkritisch hintergebar ist. Hier scheint es sich Oelmüller mit seiner Ablehnung positiver religionsphilosophischer Versuche (vom Idealismus bis zu Rahner) etwas zu leicht gemacht zu haben. Im Lichte des abgewogenen Urteils von A. Keller (*Säkularisierung*) erscheint diese Position als Säkularismus. Denn es gibt durchaus Möglichkeiten, philosophisch einen Begriff Gottes zu erreichen, die dem Anliegen der Absolutheit menschlicher Vernunft-Freiheit *und* ihrer Endlichkeit gleichermaßen Rechnung tragen können.

Dafür seien als Zeugen die Beiträge *Erkennbarkeit Gottes* (E. Simons) und *Natürliche Theologie* (K. Riesenhuber) angeführt. Simons unterscheidet die rationale von der existenziellen Gotteserkenntnis, wobei jene (der Gottesbeweis) auf dieser aufruht. Unter den Gottesbeweisen selbst sind die der augustinischen Tradition (die ein absolutes Licht und Leben als Apriori menschlichen Erkennens und Wollens erweist) denen der thomistischen (die am Kausalmodell von der Kontingenz des Endlichen ausgeht) deshalb vorzuziehen, weil der Gottesbeweis letztlich auf die Vermittlung eines personalen Verhältnisses der endlich-absoluten zur unendlich-absoluten Freiheit abzielt. (Eine neue, originelle Weise, das Verhältnis in *umgekehrter* Richtung zu denken, schlägt W. Kern im Artikel *Gott-Welt-Verhältnis* vor.) Die Frage ist nun, auf welchem Wege die Verwiesenheit des menschlichen Geistes auf das Absolute erkannt wird. Simons findet noch *vor* dem transzendentalphilosophischen Regressus eine unmittelbare, wenn auch mehr oder minder unthematische Gelichtetheit jenes Verhältnisses in der Erfahrung personaler (zwischenmenschlicher) Liebe. Ich und Du „lieben einander, indem sie zugleich ihr gegenseitiges Lieben lieben. So lieben sie nicht nur die Gegenseitigkeit ihres Liebens, vielmehr – als Medium und Grund ihrer Gegenseitigkeit – die Liebe selber. Im Ereignis der Liebe lieben beide diese Liebe in innerem genetischem Mitvollzug so, wie sich die Liebe selbst liebt, und darum erfahren sie die Liebe als Ursprung in sich selber“ (I 1131). Die Ansetzung der mit dem Herzen vollzogenen Gotteserkenntnis im Raum der Liebe ist zutiefst christlich, vor-

ausgesetzt, daß man jene „Liebe“ wirklich als agape versteht, nicht (bloß) als Verliebtheit. An Durchsichtigkeit wird die These vielleicht noch etwas zu gewinnen haben; jedenfalls zeugt sie von großer spekulativer Kraft. – Riesenhuber betont in seinem Artikel die Einheit von Sinn- (Seins-) und Gottesfrage gegen alle Versuche, letztere im Sonderbereich einer metaphysica specialis zu isolieren. Den rationalen Gottesbeweis (dessen Bedeutung „für den reflexen, wissenschaftlich geprägten und dem Pluralismus der Weltanschauungen ausgesetzten modernen Menschen“ [III 697] er vielleicht doch überschätzt) sieht auch Riesenhuber als die Explikation der transzendentalen Erfahrung an, die nichts anderes als die Selbstgegebenheit des menschlichen Geistes in seinem Bezug zum Unbedingten ist. Der Mangel (oder: der Vorteil?) dieses Artikels liegt darin, daß Riesenhuber die Suche nach neuen Wegen einer „theologia naturalis“ auf dem Umweg über die erkenntnismetaphysischen Implikate und Voraussetzungen der traditionellen N. Th. unternimmt; Mangel: weil so die Gefahr besteht, daß sich am konkreten Erkenntnisgang nichts ändert; Vorteil: weil so die Werte der Überlieferung in neue Denkweisen eingebracht, „aufgehoben“ werden.

IV.

Die Auswahl aus den philosophischen Beiträgen von *Sacramentum Mundi* läßt dieses Werk auch für den Philosophen als sehr interessant erscheinen. Dabei muß berücksichtigt werden, daß es außer den eigentlich philosophischen Artikeln nicht wenige gibt, die philosophisch relevante Themen behandeln, sei es aus dem Bereich der Theologie, sei es aus dem der empirischen Wissenschaften. Bei der im allgemeinen sehr hohen Qualität der Beiträge verzeiht man es dem Verlag auch, daß er einige schon früher (im Staatslexikon, 6. Aufl. oder im LThK, 2. Aufl.) erschienene, „klassisch“ gewordene Artikel, ganz ohne oder mit geringer Umarbeitung auch in dieses Lexikon wieder aufgenommen hat (z. B. *Bildung, Kultur, Kunst, religiöser Akt*).

Das Lexikon wird vom Verlag besonders „für die Praxis“ empfohlen. Daß damit nicht gemeint ist, daß man hier praktikable Seelsorgsvorschläge finden könne, noch auch daß alle Beiträge für jedermann verständlich seien, wurde schon angedeutet. Der technischen Brauchbarkeit des Buches ist durch 79 Seiten Indices Rechnung getragen. Den Beginn des Werkes bildet ein ausführlicher systematischer Index, der von einem „Vorschlag zur Durchführung des theologischen Einführungskurses“, für den man A. Darlap dankbar sein muß, abgeschlossen wird. Am Ende des IV. Bandes hat ein Sachregister und ein Verzeichnis der Mitarbeiter Platz gefunden, leider nicht mehr eine Hervorhebung der Lexikon-Stichwörter im Sachregister sowie eine Angabe der von den einzelnen Autoren verfaßten Beiträge. – Der Satz ist leicht lesbar; die Zahl der Druckfehler hält sich in mäßigen Grenzen.

Das relative Gewicht der philosophischen Artikel im ganzen dieses theologischen Lexikons ist überraschend – wir dürfen sagen: erfreulich – groß. Der Großteil der philosophischen Beiträge, soweit sie nicht nur referieren, hält sich in einem gemeinsamen Rahmen, der durch das Gespräch der klassischen und scholastischen Metaphysik mit Fichte, Hegel und Heidegger bezeichnet ist. Dabei tritt, wie es zu erwarten ist, in dieser Synthese einmal mehr das eine, einmal mehr das andere Moment als dominierend hervor. Doch dürfte Heidegger wohl den größten Einfluß ausgeübt haben. Die meisten Autoren sind entweder seine Schüler oder die Schüler seiner Schüler.

Summa: *Sacramentum Mundi* ist nicht nur ein Nachschlagewerk, sondern vor allem – auch für den Philosophen – ein ausgezeichnetes Studienkompendium.

Gerd Haeffner (Pullach/München)