

BUCHBESPRECHUNGEN

Einsseitiges Gespräch mit Karl Rahner *

Karl Rahner, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Herder, Freiburg Basel Wien 1976, 448 S.

Als Rahners *Grundkurs* 1976 erschien, hörte ich nichts davon. Erst im Dezember 1981 machte mich ein Freund an der University of Notre Dame du Lac auf das Buch aufmerksam. Die letzten zwanzig Jahre habe ich dies und das von Rahner gelesen und ihn mehr und mehr schätzen gelernt als einen unbestechlich sauberen und gründlich philosophisch gebildeten Denker. Wie kommt gerade er zu seiner Christologie? Das ist ja, was das Buch sein will.

Rahner steht auf der Höhe unserer Zeit und weiß, daß wenn zum Beispiel die Religion von Wundern spricht, diese eben stets „Wunder“ sind „für *einen bestimmten Adressaten*. Sie sind nicht *facta bruta*, sondern sie sind Anrede an ein erkennendes Subjekt von ganz bestimmter geschichtlicher Situation. Wunder, die nur passierten, die aber niemandem etwas sagen wollten, in denen Gott gewissermaßen den objektiven Verlauf der Welt bloß korrigieren würde, sind von vornherein eine absurde Vorstellung.“ (254) In diesem absurden Sinn konnte auch der Logos als bloßes Wunder mißverstanden werden. Wegen dieser „Problematik des Verstehenshorizontes“ will Rahner nicht „von oben her“ mit dem Logos anfangen. „Eine bloße Deszendenz-Inkarnationslehre mochte in früheren Zeiten, die eben doch ‚mythologisch‘ (als Verständnishorizont) dachten, leichter *allein* genügen als heute... Dann aber sind mythologische Mißverständnisse der richtigen orthodoxen Lehre nicht mehr so leicht im frommen Bewußtsein wirklich auszuschließen.“ (283 f.) Rahner fängt darum von unten an, mit der Geschichte. „Für eine Rechtfertigung des Christusglaubens ist natürlich der grundlegende und entscheidende Ausgangspunkt in einer Begegnung mit dem geschichtlichen Jesus von Nazaret gegeben, also in einer ‚Aszendenzchristologie‘. Insofern ist das Wort ‚Menschwerdung Gottes‘, ist Inkarnation des ewigen Logos‘ das Ende und nicht der Ausgangspunkt aller christologischen Überlegungen.“ (179)

Rahner hat das schöne Wort Wahrheitsgewissen geprägt. Rahners gewissenhafte Gründlichkeit verlangt eine philosophische Anthropologie, auf deren Grund das Geschichtliche erst völlig ernst genommen wird. „Die kategoriale geschichtliche Selbstausslegung dessen, was der Mensch ist, geschieht nicht nur und nicht einmal in erster Linie durch eine in Sätzen formulierte Anthropologie, sondern in der ganzen Geschichte des Menschen, in seinem Tun und Erleiden des individuellen Lebens.“ (158) Für die meisten geschieht es in dem Ereignis, das ich – vielleicht schärfer als Rahner – den Mythos nenne. Ihm seinen legitimen Raum zu lassen, ist Rahners Verdienst.

Um den Mythos dreht sich auch meine vorliegende Auseinandersetzung mit Rahner. Ihr erster Zweck war persönlich und mag den Leser wenig kümmern. Aber hier schreibe ich, um mit Entdeckerfreude zu sagen, der *Grundkurs* sei ein gründlich philosophisches Buch. Das möchten jene Schulphilosophen bezweifeln, deren Verstehenshorizont noch eingezwängt ist in Schulterminologie, und in deren Ohren jedes mythologische Wort ein unausstehlicher Mißklang ist. Für sie und für durch sie geschulte Leser sei hier ein sprachkritischer Paragraph eingefügt.

Ein nachlässiger und vielleicht unbewußt antireligiöser Sprachgebrauch – auch im Munde der selbsternannten Verteidiger der Religion – hat das Wort Mythos fast völlig entwertet. In den Vereinigten Staaten bedeutet „myth“ nur eine höflich verummte Lüge, die man in langmütiger Geduld

* Rahners Buch bewegt sich spiralförmig durch neun Kreise oder „Gänge“ und gipfelt eigentlich im sechsten, der Jesus Christus betitelt ist. Die übrigen drei sind Nachträge: 7. Christentum als Kirche. 8. Bemerkungen zum christlichen Leben. 9. Eschatologie. – Aus den christologischen Teilen zitiere ich nur einige Stellen, die Rahners Arbeitsprinzip darlegen. Einzelne Ergebnisse müßte ein Theologe behandeln, der auf dem laufenden ist, wie es heute in der Fachdiskussion über jeweilige Dogmenpunkte steht. Als nichtchristlicher Philosoph bin ich da weder zuständig noch persönlich herausgefordert.

hinnimmt, etwa so wie jede Reklame. Und man glaubt steif und fest, Mythen seien nichts als absichtliches Menschenwerk. Aber menschliche Absicht bringt gerade so wenig Mythen zustande wie Träume. So wie der Traum über den Einzelnen kommt, so auch der Mythos, sei es als befreiende oder als beängstigende Macht. Der Traum beängstigt oder beglückt nur das Individuum. Der Mythos beweist seine Macht über Völker und über Epochen, für Jahrhunderte oder Jahrtausende. Ein kindlich naiver Objektivismus sieht die Geistesmacht des Mythos als magische Kraft des Himmels oder gar als himmlische Person. Die in diesem Punkt klar denkenden Primitiven wissen, daß die Götter trotz ihrer Glorien *dunkle Mächte* sind.

Das sieht auch der Aberglaube, der noch heutzutage unter Religion einen Einfluß auf diese magischen Mächte versteht. Das Wort Mythos aber ist verpönt selbst unter ehrlichen Kirchenleuten. Für sie ist jede Rede vom Christus-Mythos eine Blasphemie. Und doch brauchen wir armen Philosophen ein Wort, das eben jene Macht bezeichnet, die geistig und unbedingt ist, und „nicht von dieser Welt“, nicht bedingt wie jedes Ding. So kann ich meinerseits nur dem Leser versichern, in meinem Wort *Mythos* sei nie ein abschätziger Unterton, sondern es deute nur positiv auf die mythische Macht, auch dann, wenn sich diese Macht geschichtlich verheerend ausgewirkt hätte.

Nun aber zur Sache. Ich versuche soweit als möglich in Rahners eigenen Worten seine philosophische Anthropologie darzustellen, und ich behaupte, sie sei vom Besten, das ich als ziemlich emsiger Leser kenne. Wer heute ernsthaft philosophieren will, darf sie nicht beiseite lassen. Aber der Philosoph Rahner ist nicht eine Inkarnation, auf die dann eine andere, der Theolog, folgen möchte oder könnte. Denn ich stehe vor der unausweichlichen Frage, wie eben beide ein und derselbe verantwortliche Denker seien. Ich fange also mit der Philosophie an, bin aber mit Rahner durchaus einverstanden, wenn er sagt: „Eine absolut theologiefreie Philosophie ist für unsere geschichtliche Situation gar nicht möglich.“ (36) Darum schreibe ich erst noch zwei Paragraphen Vorbemerkungen.

Die weltlichen Wissenschaften suchen, das Bedingte festzustellen, nicht als eine Abstraktion, sondern stets nur in der Form der Bedingungen, unter denen sich Konkretes ereignet und überhaupt ereignen kann. Die Philosophie aber geht aufs Unbedingte. Dieses ist seinerseits keine Abstraktion, sondern jeweils ein geschichtlicher Anspruch an einen verantwortlichen und also freien Menschen. Mythologisch gesagt, der Mensch hört den noch wortlosen Willen Gottes und anerkennt ihn in menschlichen Worten, die eben immer geschichtlich bedingt sind. Kantisch gesagt ist der Primat der praktischen Vernunft die unweigerliche Anwesenheit der Gewissensforderung in jedem eigentlichen Denken. Denken geht auf Wahrheit, nicht auf bloßes Argumentieren. Aus dieser einfachen Tatsache hat Hegel den Satz destilliert: „Die Philosophie hat Gott zum Gegenstande und eigentlich zum einzigen Gegenstande.“ (XI, 15) Aber er hat auch gewarnt: „Der *Dogmatismus* der Denkungsart im Wissen und im Studium der Philosophie ist nichts anderes als die Meinung, daß das Wahre in einem Satze, der ein festes Resultat ist, oder auch der unmittelbar gewußt wird, bestehe.“ (II, 34)

Um die möglicherweise Vieles offenbarenden Gesichtszüge eines Verstorbenen festzuhalten, macht man Totenmasken aus Gips. Aus Worten macht der Philosoph Sätze, um die aufleuchtende, lebenszitternde und allzuleicht wieder entweichende Wahrheit sich einzuprägen. Aber diese Sätze sind nicht Totenmasken, auch nicht magische Beschwörungsformeln, sondern (eben als wahr) verlangen sie stets neue Auslegungen. Im Fall eines klassischen Satzes mag der Ausleger auf eben diese klassischen Worte zurückgreifen, die ihm in seinem gewissenhaften Studium des Autors als der für ihn, den Studierenden, selber klarste Ausdruck des Wahren erscheinen. Aber als Lehrer darf er nicht annehmen, sein Schüler mache dieselbe Erfahrung, denn der Schüler mag andere Worte nötig haben, um den klassischen Satz wirklich zu verstehen, besonders wenn er nicht in der Muttersprache des Autors zu Hause ist.

Wer wie Rahner auf der Höhe der Zeit steht, weiß das und geht von dieser Grundlage aus. Rahner erwähnt in seinem *Grundkurs* Hegel nur einmal, aber streng methodisch: „Für unsere moderne Erfahrung und Weltinterpretation ist jede Schicht, jede Dimension der Wirklichkeit von unten nach oben, d. h. vom Leereren und Unbestimmteren zum Komplexeren und Erfüllteren hin gebaut und für die höhere Dimension offen. Die höhere Dimension impliziert in ihrer eigenen Wirklichkeit als ihr eigenes Moment die niedrigere Dimension, hebt sie – aber im Hegelschen Sinn – in sich auf, während und überbietend, ohne darum die Gesetze der unteren Dimension zu verletzen, so wenig das Höhere nur als der kompliziertere Fall des Niedrigeren verstanden und daher erklärt werden kann.“ (255)

Hegels Begriff des Aufhebens ist nicht identisch mit Rahners Zentralbegriff der Transzendenz, kann aber das Transzendieren erhellen, das vorgeht im Gegenstand (im Objekt) unseres Erkennens, der dialektisch „aufgehoben“ wird.

Auf Seite des Subjekts, so betont Rahner, gibt es „eine Erkenntnis, in der das wissende Subjekt sich selbst und seine Erkenntnis wissend besitzt“ (29). „Das wissende Haben der Erkenntnis als solcher im Unterschied von ihrem objektivierten Gegenstand und der wissende Selbstbesitz sind Eigentümlichkeiten jeder Erkenntnis. In ihr wird nicht nur etwas gewußt, sondern immer das Wesen des Subjekts mitgewußt.“ (29) So sagt es allerdings erst die philosophische Reflexion, aber wer überhaupt eines „etwas“ gewahr wird, kann nicht umhin, gewahr zu sein, daß *er* es ist, und nicht eine hypothetische Seele oder Psyche. „Das subjekthafte, unthematische und in jedwedem geistigen Erkenntnisakt mitgegebene, notwendige und unaufgebare Mitbewußtsein des erkennenden Subjekts... nennen wir die *transzendente Erfahrung*... Die transzendente Erfahrung ist die Erfahrung der *Transzendenz*...“ (31) Damit erscheint das Wort Transzendenz auch in dem gewöhnlicheren Sinn eines Hinweises auf die Transzendenz Gottes. Rahner betont, es sei später „zu zeigen, daß mit dieser transzendentalen Erfahrung ein gleichsam *anonymes und unthematisches Wissen von Gott* gegeben ist“ (32).

„Selbst dort noch, wo der Mensch sich restlos als das Fremdbedingte von sich abwälzen und so sich selbst wegerklären wollte, ist *er* es, der dies tut und weiß und will.“ (41) In diesem Sinne transzendiert er sich selbst, und so kann man „sagen, daß der Mensch das Wesen der Transzendenz ist“ (42). Er ist es, „insofern alle seine Erkenntnis und seine erkennende Tat begründet sind im *Vorgriff* auf das ‚Sein‘ überhaupt“ (44). Das menschliche Sein aber ist Sein in Freiheit, denn der Mensch ist „derjenige, der sich selbst immer schon überantwortet ist“ (42). Er „erfährt sich in dieser Überantwortetheit an sich selbst als verantwortlich und frei“ (46). Mit dieser Erklärung steht Rahner, ohne es ausdrücklich zu sagen, auf Kants Primat der praktischen Vernunft, denkt aber wie schon Fichte, Hegel und Schelling über Kant hinaus, ohne an einen dieser drei gebunden zu sein. Seine Anthropologie ist Freiheitsphilosophie. „Dort, wo Freiheit wirklich begriffen wird, ist sie nicht das Vermögen, dieses oder jenes tun zu können, sondern das Vermögen, über sich selbst zu entscheiden und sich selbst zu tun.“ (49)

Das Wort Vermögen soll wohl heißen die Möglichkeit. Denn unsere Freiheit ist kein Vermögen wie etwa unsere Intelligenz, unsere Augenschärfe, unser Fingerspitzengefühl. Freiheit ist, was „Gottes“ stiller Ruf in uns als tatsächlich möglich anspricht, aber nicht als ein wie ein Werkzeug zu verwendendes Vorhandenes. Freiheit ist Tun. Rahner sagt vielleicht „Vermögen“, weil die *reine* Tat in Gott allein zu finden ist: *esse enim actum purum est proprium Dei* (S. Th. I a II ae, L, 6).

Vom Menschen sagt Rahner, er „erfährt sich als die unendliche Möglichkeit, weil er notwendig in Praxis und Theorie jedwedes erzielte Resultat immer wieder in Frage stellt, immer wieder in einen weiteren Horizont hineinrückt, der sich unabsehbar vor ihm auftut. Er ist der Geist, der sich als solcher erfährt, indem er sich nicht als *reiner* Geist erfährt.“ (43) Reiner Geist sein wäre Gott sein. Aber Geist kann man nur sein *in Beziehung auf* reinen Geist, also stets nur als sich selbst transzendierend auf das „Woraufhin“ (68).

„Wir wollen hier die Beschreibung der ursprünglichen Gotteserkenntnis versuchen, indem wir sagen, worauf sich diese Transzendenz richtet, wem sie begegnet oder, besser, von woher sie selbst eröffnet ist. Dabei ist es so, daß auch die Nennung dieses Woraufhin oder Wovonher nur begriffen werden kann, wenn sie auch die transzendente Erfahrung als solche immer wieder hervorruft aus ihrer schweigenden und darum leicht übersehbaren Selbstverständlichkeit.“ (68)

Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis aber gibt es nur durch Freiheit. Diese ist die „Bedingung der Möglichkeit des Bei-sich-Seins eines Subjektes bei sich selbst und genau so ursprünglich beim andern Subjekt“ (74). „In Wirklichkeit ist die Freiheit zunächst einmal die Überantwortetheit des Subjektes an sich selber... In der wirklichen Freiheit meint das Subjekt immer sich selbst, versteht und setzt sich selbst, tut es letztlich nicht *etwas*, sondern sich selbst.“ (101) Ein *etwas* wäre dinglich und bedingt. Freiheit ist unbedingt. „Denn die Transzendenz in der abweisenden Anwesenheit des sich uns zuschickenden absoluten Geheimnisses ist die Bedingung der Möglichkeit für Subjekthaftheit und Freiheit. Weil dieser Horizont absoluter Transzendentalität, ‚Gott‘ genannt, das Wovonher und Woraufhin unserer geistigen Bewegung ist, sind wir ja überhaupt erst Subjekte und damit frei.“ (105) „In dem Maß und aus dem Grund, in denen das Woraufhin und Wovonher der Transzendenz dem Subjekt als erkennendem nicht gleichgültig sein kann, in demselben Maße und aus demselben Grund hat es auch die Freiheit ursprünglich und unvermeidlich mit Gott zu tun. Freiheit ist Freiheit des Ja oder Nein zu Gott und dadurch Freiheit zu sich selbst.“ (107)

„Ja oder nein zu Gott“ darf nicht mißverstanden werden, als ob Gott ein mythologisches Objekt wäre. „Denn *den* Gott gibt es wirklich nicht, der als ein einzelnes Seiendes neben anderem Seienden sich auswirkt und waltet und so gewissermaßen selber noch einmal in dem größeren Haus der Gesamtwirklichkeit anwesend wäre. Suchte man einen solchen Gott, dann hätte man einen falschen Gott gesucht. Der Atheismus und ein vulgärer Theismus leiden an derselben falschen Gottesvorstellung, nur lehnt der eine diese ab, während der andere meint, sie dennoch denken zu können. Beides ist im Grunde falsch, ... die Vorstellung des vulgären Theismus, weil es diesen Gott nicht gibt, ... der Atheismus, weil Gott doch die radikalste, ursprünglichste und in einem Sinne selbstverständlichste Wirklichkeit ist.“ (72)

Aussagen von Gott sind hier „in dem Sinne gemeint, daß das vom Innersten jeder Wirklichkeit her Tragende und Gründende sich im Getragenen und Gegründeten kundtut und von diesem her genannt werden kann. Sonst kann ein Verhältnis von Grund und Begründetem gar nicht begriffen werden. Dieser Grund ist doch nur als Grund gegeben und kann somit nicht wiederum in ein gemeinsames vorgeordnetes System mit dem Begründeten zusammen einbezogen werden.“ (79f.) Traditionell gesagt, ist Gott als Herr *in* der Welt, aber nicht ein Teil der Welt, denn es ist kein *Was* in ihm, keine *quidditas*; wir können nicht fragen, *was* er sei (S. Th. I, Q 3, A 4); er hat kein *genus* (ebd. A 5). *Sua igitur essentia est suum esse* (A 4); denn sein Wesen ist (nichts als) sein Sein.

Schelling schreibt um 1850: „In *ihm selbst* ist kein *Was*, er ist das reine *Daß* – *actus purus*.“ (XI, 586) Und schon früher: „Gott ist zuerst gar nicht anders da als in der Form des bloß Existierenden; sein Wesen ist, daß ich so sage, erst nach seinem Sein.“ (XIV, 96) Man kann nur von einem Wesen Gottes (*naturae divinae*) reden, „wenn man darunter die Gottheit Gottes, nicht aber Gott als bloße Substanz versteht“ (XIV, 112). „Eben dasjenige in Gott, vermöge dessen er das grundlos Existierende ist, nennt Kant den Abgrund für die menschliche Vernunft.“ (XIII, 164) „Gott seinem höchsten Selbst nach ist kein notwendig wirkliches Wesen, sondern die ewige Freiheit zu sein.“ (VIII, 238) Schon 1811: „Gott seinem höchsten Selbst nach ist nicht offenbar, er ist offenbart sich; er ist nicht wirklich, er wird wirklich, eben damit er als das allerfreieste Wesen erscheine.“ (VIII, 308) Um 1836: „Gott ist eben wirklich nichts *an sich*; er ist *nichts als Beziehung* und *lauter Beziehung*, denn er ist nur der Herr; alles, was wir darüber oder außerdem hinzutun macht ihn zur bloßen Substanz.“ (X, 260) „Er ist, kann man sagen, ganz *außer* sich, also frei von sich, und dadurch auch das alles andere Befreiende.“ (X, 261) Gott, „in seinem reinen Wesen betrachtet, ist bloß das, was *sein wird*; ... wie in der allerältesten Urkunde, in der von dem wahren Gott die Rede ist, dieser Gott sich selbst den Namen gibt: Ich werde sein (Ex. 3:14).“ (XII, 32) Vielleicht so spät als 1854: „Es gibt keinen Beweis der Existenz Gottes überhaupt, *denn es gibt keine Existenz Gottes überhaupt*. Gottes Existenz ist gleich und unmittelbar eine bestimmte.“ (XI, 274) Eben darum will dann Schellings positive Philosophie „dies a priori Unbegreifliche a posteriori in ein Begreifliches verwandeln“ (XIII, 165). Denn schon im höchst lebendigen mythologischen Bild kann Moses Gott nur „von hintennach“ sehen, wenn er bereits vorbei ist in seiner Herrlichkeit (Ex. 33:23). Jede Offenbarung ist sofort Vergangenheit und als solche anzuerkennen in stets neuer Auslegung.

Ich habe hier Schelling ins Gespräch gezogen, durchaus nicht, um etwa zu behaupten, Rahner sei ihm etwas schuldig, sondern weil mir scheint, man dürfe hier Schelling nicht vergessen. Rahners *Grundkurs* erwähnt nur 16 andere Denker und (mit zwei Ausnahmen) jeden nur einmal. Unter den Großen nennt er nur die fünf: Plato, Origenes, Augustin (6mal), Aquin (3mal) und Hegel. Ich nehme an, er sei Schelling in nichts direkt verpflichtet. Doch hat Schelling in seinen tiefsten Einsichten hundert Jahre vor Rahner etwas von dessen Tiefstem vorweggenommen, vielleicht sogar den Ansatz zu einer Christologie. Doch darüber weiter unten. Hier reden wir noch von Rahners Philosophie der Freiheit.

Wenn Rahner sagt, Gott als Grund könne „nicht wiederum in ein gemeinsames vorgeordnetes System mit dem Begründeten zusammen einbezogen werden“ (80), so stellt er sich historisch richtig gegen jeden vorgeblich philosophischen Objektivismus, also auch den Hegels. Unserem Jahrhundert hat Benedetto Croce gesagt, die *Zeit* der Systeme sei vorüber und wir sollten statt in Systemen wirklich systematisch, also historisch denken lernen. Unsere Sprachmode nennt das mit einem nebligen Wort Entmythologisieren. Unsere Zeit erlaubt uns nicht mehr, von der Wirklichkeit zu reden, als ob sie ein Weltspektakel sei, eine Schaubühne, auf der Gott als der Held auftritt unter uns anderen Schauspielern. Rahners nächster Satz über den „Grund“ sagt: „Eine Beziehung zu ihm ist – nicht die Beziehung in einem System sondern – „real und erkennend immer die Transzendenz und Herkunft zum und vom absoluten Geheimnis. So ist eine Aussage über dieses Geheimnis immer eine ursprüngliche, nicht mehr von uns selbst verwaltbare Schweben zwischen der weltlichen Herkunft unserer reflektierten Aussage und der Ankunft dort, wohin diese Aussage eigentlich zielt, nämlich auf das Woraufhin der Transzendenz...

eine Schwebel, die wir selber ursprünglich als geistige Subjekte in unserem Selbstvollzug sind.“ (80) Unsere ist „eine endliche Subjekthaftigkeit in Begrenzung, die wir in dieser Begrenztheit von ihrem Grund, Gott nämlich, nicht aussagen können, und es ist selbstverständlich, daß eine solche individuelle Personalität Gott, dem absoluten Grund von allem und jedem in radikaler Ursprünglichkeit, nicht zukommen kann. Wenn man also in diesem Sinne sagen wollte, Gott sei keine individuelle Person, ... dann hat man darin recht, daß man so von Gott Personalität nicht aussagen kann. – Aber wenn man so vorgeht, dann könnte man dasselbe hinsichtlich jedes transzendentalen Begriffes tun, der auf Gott angewendet wird... Wenn man überhaupt etwas von Gott aussagen kann, dann muß man auch den Begriff ‚Personalität‘ von ihm aussagen. Selbstverständlich ist der Satz ‚Gott ist Person‘ nur dann von Gott aussagbar und wahr, wenn wir diesen Satz, indem wir ihn sagen und verstehen, entlassen in das unsagbare Dunkel des heiligen Geheimnisses. Selbstverständlich wissen wir gerade als Philosophen nur, was mit diesem Satz genauer und konkreter gemeint ist, wenn wir, einer letzten Maxime echten Philosophierens folgend, das philosophisch Apriorische in seiner leeren Formalität und formalen Leere nicht willkürlich füllen oder auch willkürlich leer lassen, sondern uns die Erfüllung dieser formalen Aussage durch unsere geschichtliche Erfahrung geben lassen und so eben Gott in der Weise Person sein lassen, wie er uns in der individuellen Geschichte, der Tiefe unseres Gewissens und in der Gesamtgeschichte der Menschheit tatsächlich begegnen will und begegnet ist. – Man darf also diese formale Leere und leere Formalität des transzendentalen Begriffes der Person, von Gott ausgesagt, nicht noch einmal zum Götzen machen und sich von vornherein weigern, ihn füllen zu lassen durch die persönliche Erfahrung im Gebet, in der personalen individuellen Geschichte, in der uns Gott nahekommt.“ (82) Rahner beendet seinen Satz: „in der christlichen Offenbarungsgeschichte“. Damit aber verengt er unphilosophisch die Wirklichkeit der Erfahrung. Als mythologische Illustration genügt mir hier ein Hinweis auf die unzähligen buddhistischen Tempeln. Die Person des Buddha erscheint eben jedem Gläubigen in eigener und einzelner Wirklichkeit. Im Ganzheitszusammenhang des christlichen Mythos würde ich hinweisen auf die Tatsache der stets wiederholten Eucharistie. Man kann der Philosophie nicht eine Leere vorwerfen, die ihre von Rahner zu Recht aufgewiesene Maxime selber verbietet. Ich führe noch einmal Croce an, dessen „systematisches Denken“ bereits Fülle hat, im Gegensatz zur beschränkten „Leere“ der Systeme. Oft bieten Systeme bloß zusammengeschraubte Einheiten.

„Die Einheit von Transzendenz und ihrem Woraufhin kann gerade *nicht* als die Einheit zweier gleichmäßig aufeinander verwiesener Momente aufgefaßt werden, sondern nur als die Einheit des frei verfügbaren Begründenden und des Begründeten, die Einheit als Einheit des ursprünglichen Wortes und der Antwort, die je durch das Wort überhaupt ermöglicht wird.“ (67)

Auf diese Einheit weist auch das traditionelle Wort Schöpfung. Rahner sagt, „daß das Wort ‚Schöpfung‘ im ersten Ansatz nicht auf einen früheren Zeitpunkt zurückverweist, an dem die Erschaffung des betreffenden Geschöpfes einmal geschehen ist. Es meint vielmehr einen dauernden, immer aktuell bleibenden Vorgang, der bei jedem Seienden jetzt ebenso wie in einem früheren Zeitpunkt seines Daseins geschieht, wenn auch eben diese dauernde Schöpfung die eines sich selber zeitlich erstreckenden Seienden ist.“ (85) „Was es eigentlich heißt, etwas anderes als Gott und trotzdem radikal bis ins allerletzte herkünftig von ihm zu sein, ... das läßt sich nur dort erfahren, wo eine geistige, kreatürliche Person ihre eigene Freiheit noch einmal auf Gott hin und von ihm her als Wirklichkeit erfährt. Erst dort, wo man sich als freies Subjekt vor Gott verantwortlich erfährt und diese Verantwortung übernimmt, begreift man, was Eigenständigkeit ist... Nur an diesem Punkt geht uns auf, daß der Mensch in einem selbständig und von seinem Grunde her abhängig ist.“ (87)

„Aber die Religion – so wie wir sie kennen – als Religion des Gebetes um Gottes Eingreifen, als Religion des Wunders, ... als Religion eines inspirierten Buches, das von Gott kommt, ... eine solche Religion scheint mit unserem transzendentalen Ansatz, auf den wir nicht verzichten können, wollen wir überhaupt heute noch von Gott reden, von vornherein unvereinbar.“ (89) „Religion als konkret praktizierte scheint gar nicht auf eine Kategorialisierung Gottes verzichten zu wollen und zu können. Religion, die darauf verzichtet, scheint sich in einen Nebel hinein aufzulösen, der vielleicht existiert, aber mit dem man praktisch religiös nicht leben kann... Hier liegt heute wohl die Grundschwierigkeit für uns alle“ (89f.) – auch für uns kritisch Philosophierende, obwohl es gerade die auf der Höhe der Zeit stehende Philosophie – wie die Rahners – ist, welche uns nicht nur hilft, sondern von uns verlangt, über jene allzu wohlbekanntes Religion hinweg und zu wahrer Religiosität zu kommen. Eben darum gibt es

keine „theologiefreie Philosophie“ (36) für uns. In der Geschichte der Philosophie ist dies keine Neuigkeit; man denke zum Beispiel an Nicolaus Cusanus. Ohne „negative“, d. h. kritische, also philosophische Theologie wären die „Erscheinungen Gottes in unserer raumzeitlichen Welt... Mirakel und nicht die Wunder der geschichtlichen Offenbarung Gottes“ (93).

„Es gibt ein weiteres Mißverständnis, das in die religiöse Vorstellungswelt hineinreicht und falsch gestellte Probleme mit sich bringt: Freiheit ist nicht das Vermögen, dieses und dann jenes zu tun.“ (102) Freiheit ist „gerade nicht die Fähigkeit des immer wieder Revidierbaren, sondern das einzige Vermögen des Endgültigen, das Vermögen des durch diese Freiheit in seine Endgültigkeit und Unwiderruflichkeit zu bringenden Subjekts“ (103). Ich muß ein zweites Mal hinweisen auf Schelling und nun auf seinen Begriff der entschiedenen Vergangenheit (*Die Weltalter*, 1811). „Der Mensch, der nicht sich selbst überwinden, hat keine Vergangenheit, oder vielmehr kommt nie aus ihr heraus, lebt beständig in ihr... daß keine Gegenwart möglich ist, als die auf einer entschiedenen Vergangenheit ruht, und keine Vergangenheit, als die einer Gegenwart als Überwundenes zu Grunde liegt.“ (VIII, 259) Rahner hat eine Reihe ähnlicher Ausdrücke. „Denn gerade wenn wir – als geschichtliche Wesen – zu unserem Selbstverständnis kommen, begreifen wir unsere Vergangenheit vom Ereignis unserer Gegenwart her.“ (123) So, „daß die Vergangenheit nur hat, wer sie als eigene Gegenwart erwirbt“ (212). Sogar ist „auch die profanste historische Wirklichkeit nicht wirklich gegeben, sie sei denn anerkannt“ (240). Es handelt sich eben um „Entscheidungen, durch die ihr (der Geschichte) Lauf aus der offenen Pluralität von gleich-gültigen Möglichkeiten teilweise oder ganz zu frei getanem Endgültigem kommt“ (312). Die Tradition hat längst unterschieden zwischen gefühlsduseligem „Glauben“ und dem *Tun* der Wahrheit, die dann frei macht. (Jh. 3:21: „Wer die Wahrheit tut, der kommt an das Licht.“)

„Freiheit ist Freiheit des Ja oder Nein zu Gott und darin und dadurch Freiheit zu sich selbst.“ (107) Wenn Rahner von „Endgültigkeit und Unwiderruflichkeit“ (103) spricht, so kann damit nichts Empirisches gemeint sein, denn wir können „von uns aus nie mit Sicherheit auf einen bestimmten Punkt unseres Lebens hinweisen und sagen: Genau hier und nicht irgendwo anders hat sich ein wirklich radikales Ja oder Nein gegen Gott ereignet.“ Eben „weil wir die ursprüngliche, transzendente, subjekthafte Freiheit so nicht objektivieren können“ (108).

Die Fragwürdigkeit eines Empirischen mag das Nein rechtfertigen. „Das Nein ist eine Möglichkeit der Freiheit, aber diese Möglichkeit ist immer auch das gleichzeitig Mißglückte, Steckenbleibende, ... Ein solches Nein kann den Schein an sich tragen, als ob nur durch eben dieses Nein das Subjekt sich wirklich radikal behaupte. Dieser Schein kann darum gegeben sein, weil das Subjekt ein kategoriales Ziel in Freiheit absolut setzt und daran alles andere absolut mißt, statt sich bedingungslos an das unsagbare heilige Geheimnis abzugeben, über das wir nicht mehr verfügen, von dem her wir bedingungslos verfügt werden. Aber ein solches Nein, sosehr es den Schein einer absoluten Tat haben kann, so sehr es, kategorial gesehen, diese Absolutheit einer Entscheidung besser repräsentieren mag als das Ja zu Gott, ist deshalb noch nicht gleichberechtigt und gleich mächtig neben dem Ja zu Gott, ... weil das Nein immer nur vom Ja her verständlich wird und nicht umgekehrt.“ (109)

Ich stimme Rahner zu, beanstande aber seinen Ausdruck vom „Schein einer absoluten Tat“. An ihrem geschichtlichen Platz ist negative Theologie „absolut“, weil sie allein eine entschiedene Vergangenheit begründet. Ich kann nur entscheiden, etwas sei *meine* Vergangenheit, indem ich es irgendwie für mich ausdrücke eben als entschieden. Dafür aber genügt mein bloßes Gefühl nicht. Ich benötige einen entweder bildlichen oder aber begrifflichen Ausdruck. Der Mythos kommt mir bildlich zu Hilfe. „Gottes Herrlichkeit ist soeben *vorbei* gegangen, während ich in der Felsspalte stand und mich Gottes Hand beschützte vor der übermenschlichen Helle. Ich sehe Gott von hinten.“ (Ex. 33:19–23) Wörtlich genommen wird der Mythos zum Märchen, ein Mirakel. Aber damit ist es Zeit für den nüchternen Begriff, der mich aus dem Märchenland in die Wirklichkeit zurückführt. Kindlichem Geist genügt das mythische Bild. Der jüdische und afrikanische Reigentanz drückt diese Genügsamkeit aus in seinen „lang-weiligen“ Wiederholungen, deren Faszination die Begrifflichkeit verhindert. So auch, ins Geistige gewendet, die liturgischen Wiederholungen. Aber der kindliche Geist bleibt nicht jedem gewahrt. Die bittere oder saure Skepsis führt schließlich zur Lebensherbsüßigkeit des Begriffs. Ihn zu verwerfen wäre kindisch. Erst das notwendige Nein führt zu einem entschiedenen Ja. Nur so aufersteht das Ja. Das Nein ist kein Schein. Als Christ sollte Rahner ans Kreuz denken, an das dem Mythos des Christus wesentliche Nein.

Die „Transzendentalität des Menschen hat im Menschen, der sein Wesen in der Geschichte vollzieht und es nur so in Freiheit übernehmen kann, selbst individuell und kollektiv eine Geschichte. Sie

geschieht; sie ist nicht einfach.“ (143) „Eine sich selbst in Freiheit vollziehende Person und Heil, das eine bloß objektiv durch Gott allein an der Person bewirkte sachhafte Zuständlichkeit wäre, sind Begriffe, die sich gegenseitig aufheben; das nicht in Freiheit getane Heil kann nicht Heil sein. Geschieht also kraft des... Heilwillens Gottes auch außerhalb der explizit alt- und neutestamentlichen Geschichte solches Heil, geschieht es überall in Welt- und Heilsgeschichten, dann geschieht diese Heilsgeschichte als in Freiheit angenommen; aber das ist nicht möglich, ohne daß sie als gewußt angenommen wird.“ Man darf dabei „nicht von vornherein supponieren, daß die einzige Art, in der etwas wirklich und wahrhaft gewußt werden könne, jenes kategoriale wort- und satzhaft-begrifflich objektivierte Wissen sei, von dem wir gewöhnlich ausgehen, wenn wir von ‚Wissen‘ sprechen. Der Mensch... weiß von sich viel radikaler als bloß durch dieses objektivierte, verbalisierte, sich gleichsam in einem Buch niederschlagende Wissen.“ (152) „Wir haben nicht erst dort mit Gott etwas zu tun, wo wir Gott gewissermaßen begrifflich thematisieren, sondern die ursprüngliche, wenn auch namenlose, unthematische Erfahrung Gottes wird überall dort gemacht, wo und insofern Subjektivität, Transzendentalität vollzogen wird.“ (155) Dabei ist Folgendes zu bedenken.

„Die Identifikation von Wissen als Selbstbewußtsein mit satzhaft-begrifflich objektiviertem Wissen ist ein Mißverständnis.“ (152) Solange philosophische Disziplin dem Mißverständnis nicht vorbeugt, besteht immer die Möglichkeit, daß religiöses Denken abgeleitet in ein „Unwesen der Religion“ (160). Das ist allzumenschlich, verhindert aber eine klare „Auslegung der transzendentalen Erfahrung, die überall in der Geschichte thematisch und unthematisch anwest“ (160).

Wie weit sich der heilsgeschichtliche Vorgang „tatsächlich unter der Heilsprovidenz Gottes auswirkt, in welcher explizit greifbaren Weise oder in welcher geschichtlichen Anonymität so etwas geschieht, das kann natürlich nur aposteriorisch aus der Geschichte selbst erfahren und nicht apriorisch abgeleitet werden“ (165). Damit steht Rahner auf der Höhe der Zeit, welche, wie wir immer wieder vergessen, bezeichnet worden ist durch die radikal kritische nach-Kantische Spekulation, zuletzt noch markiert durch Schelling: „Mit dem a priori Begreiflichen beschäftigt sich die negative Philosophie, die positive mit dem a priori Unbegreiflichen; aber sie beschäftigt sich mit ihm nur, um eben dies a priori Unbegreifliche a posteriori in ein Begreifliches zu verwandeln; das a priori Unbegreifliche wird in Gott ein Begreifliches.“ (Vielleicht schon in den 1820er Jahren; XIII, 165; vgl. auch die Seite 164) Für Croce ist philosophische Methodik historisch strenge Disziplin. Für Schelling ist positive Philosophie Philosophie des Faktischen. Er redet von einem philosophischen Empirismus (X, 225).

„In jeder Religion wird an sich der Versuch gemacht, die ursprüngliche, unreflexe und ungegenständliche Offenbarung geschichtlich zu vermitteln, zu reflektieren und satzhaft auszulegen.“ (176) In seinem Aphorismus 55 von 1805 schrieb Schelling: „Kaum ist aus der Fülle der Vernunft die Idee Gottes geboren, so tritt der Verstand hinzu, um Teil zu haben an diesem Gut.“ (VII, 151) Rahner fährt fort: „In allen Religionen finden sich einzelne Momente solcher geglickter, von Gottes Gnade ermöglichter Vermittlung und Selbstreflexion des übernatürlich transzendentalen Verhältnisses des Menschen zu Gott.“ (176) In jeder Religion finden die je einzelnen Momente ihren jeweiligen Platz in der Einheit des Mythos. Aber die unreflektierte poetische Einheit des Mythos kann nur erlebt oder, wie man sagt, nur geglaubt werden – und darum auch bezweifelt. Unzweifelhafte Einheit ergäbe der Begriff. Um ihn mühen sich denn auch die Theologen des Verstandes, allerdings nie befriedigend. Der Friede der Vernunft kommt durch den völlig ernst genommenen Zweifel, und in diesem Frieden findet sich der Mensch bereits über die Schranken jeder einzelnen Religion hinaus. Denn dieser Friede ist nicht etwa ein letztes Wort, sondern die Einsicht in die Bedingtheit aller Worte. Rahner sagt treffend, „was der Mensch ist, kann man nur sagen, wenn man jenes aussagt, was er angeht und was ihn angeht. Dieses aber ist beim Menschen als transzendentelem Subjekt das Uferlose, das Namenlose und letztlich eben das absolute Geheimnis, das wir Gott nennen.“ (215) Die Vernunft bescheidet sich. Der theologische Verstand verrennt sich im Uferlosen, über das er keine Macht hat. Jeder Mythos aber ist in dieser Welt immer eine Macht, ob fromm im Zaum gehalten, oder unmenschlich tobend.

Religion heißt stets potentieller Religionskrieg. Zwar gibt es auch da Ausnahmen, zum Beispiel persönlich beim Mahatma Gandhi, und beim Bruder Franz, oder gesellschaftlich unter den Quäkern, Amishen und Mennoniten. Jesus von Nazaret mag wenigstens anfänglich so ein Pazifist gewesen ein. Die Geschichte derer, die ihn ihren Herrn nennen, ruft allerdings Zweifel wach. Das hat aber mit der Christologie Rahners nichts zu tun, auf die wir weiter unten noch näher eingehen müssen. Was ich hier über die Religionen sage, scheint Rahner nirgends zu bestreiten. Was zählt, ist, daß „jene radikale Offenheit auf jenen letzten Identitätspunkt, Gott genannt, gegeben bleibt“ (186).

Die Religionen haben ein Gespür für ihr „Woraufhin“. Sie möchten dem Menschen helfen zu sehen, was „ewig“ so ist. „Ewigkeit ist nicht eine unabsehbar lang dauernde Weise der puren Zeit, sondern eine Weise der in der Zeit vollbrachten Geistigkeit und Freiheit... Wer einmal eine sittlich gute Entscheidung auf Leben und Tod getroffen hat, radikal und unversüßt, so daß daraus absolut nichts für ihn herausspringt als die angenommene Güte dieser Entscheidung selbst, der hat darin schon jene Ewigkeit erfahren, die wir hier meinen.“ (267)

Manchmal frage ich mich, warum eine eigentlich so einfache Einsicht nicht längst in allen Schulen und Kirchen vermittelt wird. Ich sage mir dann, daß eben Schulen und Kirchen als Organisationen darauf erpicht sind, sich selbst so wenig Ungemach zu verursachen als möglich. Rahner tut da nicht mit. Er spricht das Ungewohnte ruhig aus. „Unsere Frage nach der Endgültigkeit des Menschen ist durchaus identisch mit der Frage nach seiner Auferstehung, ob die griechisch-platonische Tradition der kirchlichen Lehre das deutlich sieht oder nicht. Vorausgesetzt natürlich, daß wir diese Auferstehung eben gerade nicht als eine Rückkehr in unsere Raumzeitlichkeit denken, in der es ja die Vollendung des Menschen per definitionem gar nicht gibt und geben kann, weil diese raumzeitliche Welt als eine solche eben der Raum des Werdens von personaler Freiheit und Verantwortung, nicht aber der Raum der Endgültigkeit dieser personalen Verantwortung ist.“ (268 f.) Von dem richtig verstandenen Begriff einer Auferstehung auf Jesus angewendet (laut Rahner) „kann man ruhig und muß man sagen, daß Jesus in den Glauben seiner Jünger hinein aufersteht“ (263). Dazu wäre vielleicht noch zu erinnern, daß alle Menschen, ob bedeutend oder unbedeutend, gerade so auferstehen in die nach ihnen Kommenden.

„Niemand entwickelt und entfaltet sich selbst gleichsam aus rein formal vorgegebener Struktur seines Wesens, sondern er nimmt aus der Gemeinschaft der Menschen, aus einer Interkommunikation, aus einem objektiven Geist, aus einer Geschichte, aus einem Volk, aus einer Familie die Konkretheit seines Lebens entgegen und entfaltet sie (auch seine ureigenste und persönlichste) immer nur in dieser Gemeinschaft.“ (376)

Das Persönlichste ist, was in der christlichen Welt das Heil genannt wird. Das Wort wird noch allzuoft mißverstanden. Verstandesmäßig sagt man, ein vormals Kranker sei geheilt entlassen worden. Heilungen erschienen ganz richtig als Wunder. Niemand weiß eigentlich, wie der menschliche Körper wieder heil wird. Das kindliche Gemüt betrachtet dann das Heil als ein Heilmittel, das man in der Apotheke oder in der Kirche holen kann, als Geheimnis eigentlich besser in der Kirche. Das wäre noch nicht zu weit weg von dem, „was genau mit Heil gemeint ist, daß es nämlich die absolute Selbstmitteilung Gottes in sich selbst als innerste Kraft unserer Existenz und als unser Ziel impliziert“ (204).

„Heilsgeschichte ist daher an sich nach vorn immer offen, so daß jedes Ereignis in ihr immer überholbar, bedingt und unter dem bloßen Vorbehalt eines neuen Geschehens steht, zumal da diese Heilsgeschichte auch die Geschichte der geschöpflichen Freiheit in die ungeplante, vom Früheren her nicht eindeutig errechenbare Zukunft ist, und man so erst recht nicht vorausbestimmen kann, was sich aus diesem Zusammenspiel der Freiheiten ergibt.“ (293) „Dort nämlich, wo ein Mensch in einer letzten Bedingungslosigkeit sein Dasein annimmt, in einem letzten Vertrauen, daß dieses annehmbar ist, wo so ein Mensch in einer letzten Gelassenheit, in einem letzten Vertrauen sich in den Abgrund des Geheimnisses seines Daseins fallen läßt, da nimmt er eben Gott an.“ (387) Diese streng philosophische Einsicht findet allerdings ihr Gegenstück in der Schrift.

„Die Schrift kennt keine Allzuvielen. Da jeder von Gott mit Namen genannt ist, da jeder in der Zeit vor dem Gott steht, der Gericht und Heil ist, ist jeder ein Mensch der Ewigkeit, und nicht nur die erlauchten Geister der Geschichte. In der johanneischen Theologie wird überdies deutlich, daß die In-Existenz der Ewigkeit in der Zeit gesehen wird, daß darum Ewigkeit aus der Zeit heraus wird und nicht nur eine der Zeit nachgeschickte und hinzugefügte Belohnung ist.“ (423)

Benedetto Croce, der Nicht-Christ, hat betont, daß kein völlig wacher Abendländer unseres Jahrhunderts verneinen kann, er lebe in christlicher Zeit. Wenn also Rahner auf die Schrift verweist und auf johanneische Theologie, so ist das kein Abgleiten in vergangene Zeiten. Doch bringt mich das letzte Zitat zu meinem eigentlichen Thema, zur Einheit von Philosoph und Christ in Rahner.

Rahner weiß gar wohl, wo er steht. „Denn für die Nichtchristen bedeutet das Bekenntnis einer universalen Heilsbedeutung Jesu für alle Zeiten und alle Menschen angesichts seiner raumzeitlichen Begrenztheit immer ein Ärgernis.“ (304)

Paulus hat die Grenzlinie scharf gezogen. Er predigt den Gekreuzigten, „den Juden ein Skandal, den Griechen eine Dummheit“ (I Cor. 1:23). Die christlichen Theologen haben dann für den Ausbau der Lehre sehr verstandesmäßig ein Fundament gelegt in der Inkarnation. Dieses Dogma wurde klug verschwiegen in der Reformierten Staatskirche, in der ich vor dem Krieg von 1914 in der Schweiz aufwuchs. Diese Kirche nannte sich zwar christlich, vermittelte uns aber eine Religiosität des Alten Testaments eher denn des Neuen. Ich empfand also zugleich jüdisch und griechisch, Inkarnation als ausgesprochene Blasphemie und unverzeihlichen Unsinn. Wir waren stolz auf unsere Aufklärung. Wie steht es aber auf der andern Seite? Was kann uns Nichtchristen der gewöhnliche Christ entgegenhalten außer seinem bloßen Glauben? Erlaubt denn auf beiden Seiten das Wahrheitsgewissen, uns weiterhin bloß gegenseitig zu dulden? Rahner hat das Verdienst zu sagen, eine „Ausweitung der Horizonte, Ausdrucksweisen und Aspekte für die Aussage des alten christlichen Dogmas ist eine dringende Notwendigkeit“ (285). Ich arbeite seit fünfzig Jahren an meiner eigenen Ausweitung, nicht etwa um Christ, sondern um lebendiger zu werden.

Rahner schreibt: „Wenn z. B. jemand sagt: ‚Ich kann doch gar nicht glauben, daß ein Mensch Gott ist, daß Gott ein Mensch (geworden) ist‘, dann wäre die erste richtige christliche Reaktion auf eine solche Erklärung, ... daß die dem abgelehnten Satz vermutlich gegebene Auslegung dem wirklichen christlichen Sinn dieser Aussage auch nicht entspreche.“ (285)

„Denn Jesus in und nach seiner Menschheit, die wir sehen, wenn wir ‚Jesus‘ sagen, ‚ist‘ nicht Gott, und Gott in und nach seiner Gottheit ‚ist‘ nicht Mensch im Sinn einer Realidentifikation. Das chaldäonische *adiairētōs* (ungetrennt), das dieses ‚ist‘ aussagen will (Denziger 302), sagt es so aus, daß das *asynchytōs* (unvermischt) der gleichen Formel nicht zur Aussage kommt und somit die Aussage immer ‚monophysitisch‘, d. h. als eine Subjekt und Prädikat schlechthin identifizierende Formel, verstanden zu werden droht. Das wollen diese Formeln nicht, die als Schibboleth der Orthodoxie empfunden werden (‚ist für Sie Jesus Gott?‘, ja!), aber sie verhindern es auch nicht positiv... Die christologischen ‚ist‘-Formeln – ‚derselbe‘ ist Gott und Mensch – bleiben also als vermeintliche Parallelen zu ‚ist‘-Sätzen des sonstigen alltäglichen Sprachgebrauchs ständig *in der Gefahr einer falschen Auslegung*.“ (284)

Damit schneidet Rahner eine Frage an, die weit über kirchliche Auslegungen hinausgeht, die Frage, warum wir uns in der internationalen Politik nicht verstehen können. Wir – Christen und Nichtchristen, Theisten und Atheisten – glauben immer noch, verstehen sei einfach Verständessache. Der Verstand aber hat die Aufgabe, jedes entweder–oder klar zu formulieren. Dagegen ist es Sache der Vernunft, stets das Unbedingte zu suchen, das vielleicht aussprechbar ist als ein „sowohl als auch“. Unser Aberglaube an ein rein verstandesmäßiges Reifen verhindert eine wirklich vernünftige Erziehung der Kleinen wie der Großen.

Dazu genügt eben die Tat des Glaubens nicht. Was not tut ist das Studium. Lateinisch heißt *studiosus* der, welcher sich vorbehaltlos dem Suchen nach Wahrheit widmet.

Dabei ist im Gebiet der Religion Rahners *Grundkurs* eine bedeutsame Hilfe. Ich muß mich hier beschränken und beginne, indem ich sogleich das in Frage stelle, was Rahners ganzer Christologie zu Grunde liegt, nämlich seinen *Begriff eines einzelnen und einzigen Heilsbringers*. Er ist kein alttestamentlicher, aber auch kein ausschließlich christlicher Begriff, denn er wäre auch im Islam und im Buddhismus dienlich.

Meine Fragestellung geht aus von Rahners bereits zitiertem Begriff, „was genau mit Heil gemeint sei (daß es nämlich die absolute Selbstmitteilung Gottes in sich selbst als innerste Kraft unserer Existenz und als unser Ziel impliziert)“ (204). „Es handelt sich um das je einmalige Heil des einzelnen, der nicht bloß eine allgemeine, allen gleiche menschliche Natur, ein abstraktes menschliches Dasein in Glaube und Liebe dem sich selbstmitteilenden absoluten Geheimnis Gottes anvertrauen soll, sondern wirklich je sich selbst in seiner unvertretbaren Einmaligkeit, die ihm als einem geschichtlichen Freiheitswesen unvertretbar und unabwälbbar zukommt.“ (300) Er wird „gerade erst der absolut Einmalige, weil er ja nur so ein einmaliges Verhältnis zu Gott hat, in dem dieser Gott *sein* Gott und nicht nur ein allgemeines, gleichmäßig für alle gültiges Heil ist“ (301). „Wenn ich nach einem Heil für mich frage, frage ich notwendigerweise nach mir als Ganzem, denn das meint ja gerade der Begriff Heil.“ (227) Rahner betont, „daß alles wirkliche Heil nur als im Vollzug der je eigenen Freiheit geschehend gedacht werden kann“ (227). „Und eben dieses Innerste und allein Selbstverständliche ist Gott, das Geheimnis, ... weil in der konkreten Ordnung der Mensch er selber ist durch das, was er nicht selber ist.“ (130)

Wie jeder andere Mensch, kann auch der Christ wissen, „daß dieses Leben, das er vollzieht und von dessen Vollzug er weiß, sich auch dort ereignen kann, wo einer nicht explizit Christ ist und als solcher sich reflex erkennt“ (413). „Insofern kann der Christ dem Pluralismus seines Lebens, seiner Mit- und Umwelt und der menschlichen Gesellschaft unbefangen entgegengetreten“ (391) mit „einer letzten Gelassenheit“ (387), wie schon oben zitiert.

Diese Gelassenheit scheint mir ein Zeichen zu sein unseres nachchristlichen Zeitalters, das nicht mehr steif antichristlich zu sein braucht. Schon vor hundert Jahren ließ Nietzsche seinen Zarathustra sagen, „noch von Größerem, als alle Erlöser waren, müßt ihr, meine Brüder, erlöst werden“ (VII, ii, 134). Mir scheint, Jesus von Nazaret wäre damit einverstanden. Er wollte nie Menschen beherrschen, sondern Heil bringen. Und das kann keine Gewalt. Einziger Heilsbringer sein wollen, heißt Macht wollen. „Und der Teufel führte ihn auf einen hohen Berg und zeigte ihm alle Reiche der ganzen Welt in einem Augenblick und sprach zu ihm: Alle diese Macht will ich dir geben und ihre Herrlichkeit.“ (Lukas 4:5–6)

„Jesus verkündigt die Nähe des ‚Reiches Gottes‘ als der ‚jetzt‘ gegebenen absoluten Entscheidungssituation zu radikalem Heil oder Unheil... Insofern ist es wahr und bedarf keiner Verschleierung: Jesus verkündigt das Reich Gottes und nicht sich.“ (247f.) Es ist das Jetzt jeweils für jeden Einzelnen. Daher, sagt Rahner, gibt es „letztlich nur zwei Möglichkeiten. Entweder ist die Geschichte selber heilsbedeutend, oder das Heil geschieht nur in einer subjektiven, letztlich transzendentalen Innerlichkeit, so daß das übrige menschliche Leben damit eigentlich nichts zu tun hat.“ (334) Gibt es wirklich nur Rahners zwei Möglichkeiten, so schließen beide einen einzigen Heilsbringer aus. Ist das wirkliche Leben Geschichte, nicht Mystik, so sind die vielen „Heiligen“ alle meine Heilsbringer, jeder an seinem Platz. Für mich, zum Beispiel, war genau zur rechten Zeit Nietzsche mein Heiliger. Später folgten andere, Fichte, Hegel, Schelling, Cusanus, Augustin. Wer wollte die Heiligen zählen können? Im Fall der Mystiker aber muß ja jeder seinen eigenen haben, obwohl der Mythos einen und denselben Namen darbietet zur Bezeichnung jenes Eigenen.

Eben dies ist ja die Macht eines jeden Mythos, mit dem Namen einer Person – zum Beispiel Gautama Buddha oder Jesus Christus – dasjenige festzulegen, welches als unbedingt wirkt in jeder reinen Gotteserfahrung. Damit eint der Mythos eine religiöse Gemeinde. Ist er wahrhaft religiös, so eint der Mythos genau *nicht* im Sinne einer totalitären Macht, die den Menschen versklavt. Denn was der Mythos bietet, bleibt Bild, und kein poetisches Gebilde wirkt durch Zwang, sondern als Einladung zum Schauen. Und schauen muß der Einzelne für sich, in seinem Wahrheitsgewissen. Die Frage nach der Wahrheit weist dann über den Einzelnen und die Gemeinde hinaus auf das Unbedingte, auf Gott. Gott aber fängt man in keinem Wortkäfig. Bloße Verstandesmenschen stellen allerdings listige Wortfallen auf. Aber was in ihnen gefangen und festgehalten wird, sind totalitäre Systeme, die versklaven. Dagegen wehrt sich dann die Vernunft. Darum ist sie jedem Machtgierigen ein Greuel.

Es ist wahr, Mythen sind Mächte. Aber in der Geschichte kann sich jede Macht in zweierlei Taten äußern. Die einen befreien und bilden lebendige Gemeinden. Die anderen versklaven den Einzelnen und verteuflern die Menschheit. Von Fall zu Fall muß die Vernunft fragen nach dem Unterschied, und die Frage bleibt offen. Der Verstand aber sucht geschlossene Systeme, die den Menschen seiner Verantwortung entheben.

Was ich hier von mir aus sage, habe ich nicht aus Rahners Buch herausgelesen, will es auch nicht hineinlesen. Rahner sagt es nirgends so knapp. Doch schreibt er auf der letzten Seite (312) seiner grundsätzlichen Darlegungen (bevor er übergeht zum „Christentum als Kirche“): „Insofern die Geschichte eine Freiheitsgeschichte ist und Freiheit nicht das Vermögen des immer wieder anderen Beliebigen“ – ich würde sagen Verstandesmäßigen – „sondern das Vermögen der Entscheidung auf Endgültigkeit hin ist, gehören zu der von der Memoria antizipierend erwarteten Struktur der Geschichte solche Entscheidungen, durch die ihr Lauf aus der offenen Pluralität von gleich-gültigen Möglichkeiten teilweise oder ganz zu frei getanen Endgültigkeiten kommt.“ Und auf der gleichen Seite sagt Rahner: „Dabei scheint es eine dogmatisch letztlich sekundäre Frage zu sein, ob die suchende Erwartung in Mythen eines Heilsbringers objektiviert oder auf geschichtliche Gestalten hin projiziert wird, denen der Charakter eines solchen Heilsbringers als eines bloß vorläufigen oder eines endgültigen zuerkannt wird.“ (312) Ich kommentiere: Als Bild scheint der Mythos endgültig und glaubhaft. Aber, sagt Rahner einmal, gefordert ist „eine Reflexion auf die geschichtliche Erkenntnis dieser im Glauben absolut gesetzten Ereignisse und auf die Rechtfertigbarkeit dieser geschichtlichen Erkenntnis vor dem Wahrheitsgewissen des Menschen“ (231).

Ein Abschnittstitel bezeichnet Rahners theologischen *Ausgang vom faktischen Glaubensverhältnis*. „So notwendig eine transzendente Christologie über die Idee eines absoluten Heilbringers sein mag und so sehr der Christ in einer geschichtlichen Überlegung sich und anderen darüber Rechenschaft schuldig ist, mit welchem Recht er gerade in Jesus den absoluten Heilbringer zu finden überzeugt ist, so wenig braucht und darf er so tun, als ob er durch diese Reflexionen zum ersten Mal ein solches Verhältnis herstellen würde oder herstellen müßte. Auch wenn er dem, der nicht an Jesus Christus glaubt, Rechenschaft ablegen muß über die Gründe seines Glaubens an Jesus Christus, so kann er dennoch zunächst einmal auf seinen faktisch bestehenden Glauben und dessen Wesen reflektieren. Er kann und darf dies, weil der Glaube der Theologie vorausgeht.“ (203)

Ein weiterer Abschnittstitel erklärt *Heilserkenntnis nur im Glaubensengagement möglich*. Hier fragt Rahner: „mit welchem Recht wir die Selbstinterpretation Jesu als des absoluten, durch seine Auferstehung legitimierten Heilbringers rechtfertigen können. Von der Natur der Sache her kann ein solcher Begründungszusammenhang im allgemeinen gar nicht anders gedacht werden als im Zirkel des einen Glaubens.“ (239) „Man hat auch unter unseren Voraussetzungen des genannten Zirkels Recht und Pflicht, in neutestamentlichen Berichten zu unterscheiden, ob die jeweiligen Angaben Glaubensinhalt oder darüber hinaus noch Glaubensbegründung liefern.“ (241) „Wir geben den Zirkel von Glaubensbegründung und Glaube nicht auf“, wenn wir konkret fragen: „Hat sich etwa Jesus als der absolute Heilbringer gewußt, und kann ein solcher Anspruch für unser Wahrheitsgewissen in genügender Sicherheit als in geschichtlicher Erkenntnis behauptet werden?“ (242)

Rahner geht vorsichtig vor. „Jesus hatte ein menschliches Selbstbewußtsein, das nicht ‚monophysitisch‘ identifiziert werden darf mit dem Bewußtsein des Logos Gottes, von dem die menschliche Wirklichkeit Jesus dann letztlich passiv wie eine verlaubarbare Livree des einzig aktiven Gottsubjektes gesteuert wurde. Das menschliche Selbstbewußtsein Jesu stand Gott in kreatürlicher Abständigkeit, frei, gehorsam, anbetend gegenüber wie jedes andere menschliche Bewußtsein.“ (246) Rahner nimmt dann in Jesus eine „letzte, in der ganzen Lebensgeschichte durchgehaltene Selbigkeit eines Tiefenbewußtseins unreflexer Art von einer radikalen und einmaligen Nähe zu Gott“ an. Ihrer unbeschadet hat das „sich objektivierende und verbalisierende (Selbst-)Bewußtsein Jesu eine Geschichte: Es teilt die Verstehenshorizonte und Begrifflichkeiten seiner Umwelt (auch für sich selbst, nicht nur sich ‚herablassend‘ für andere); es lernt.“ (246)

„Der Zirkel zwischen ursprünglicher Erfahrung und Deutung soll nicht aufgehoben, sondern möglichst verständlich neu vollzogen werden.“ (261) Vom Zirkel hat 1927 Karl Barth geschrieben: „Wenn die Theologie sich der *petitio principii*, NB. der *petitio huius principii* schämt, dann schämt sie sich des Evangeliums.“ (*Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur christlichen Dogmatik*, München 1927, I, 107)

„*Zusammenfassende These*. Jeder Mensch vollzieht mit transzendentaler Notwendigkeit entweder im Modus der freien Annahme oder der freien Ablehnung den Akt der Hoffnung auf seine Auferstehung. Denn jeder Mensch will sich in Endgültigkeit hinein behaupten und erfährt diesen Anspruch in der Tat seiner verantwortlichen Freiheit.“ (264) Dazu bemerkt Rahner kritisch: „Auferstehung des ‚Fleisches‘, das der Mensch *ist*, meint nicht Auferstehung des Leibes, den der Mensch als Teil *hat*... Mit dem Satz von einer transzendentalen Auferstehungshoffnung ist nicht bestritten, daß es dem Menschen von der Erfahrung der Auferstehung Jesu her besser gelingt, dieses Selbstverständnis faktisch zu objektivieren.“ (264) Da muß ich beiseite stehen. Dem Christen mag es besser gelingen. Für den Nichtchristen bleibt die Auferstehungserzählung unsinnig, denn noch werden wohl die meisten Christen mehr wollen als den bereits zitierten Ausspruch Rahners, wenn er sagt, „daß Jesus in den Glauben seiner Jünger hinein aufersteht“ (263).

Rahners Gedanke, die Geschichte selbst sei heilsbedeutend (334), führt ihn zu dem weit gespannten Netz seiner christologischen Überlegungen. Er will zeigen, wie der oft scheinbare Unsinn kirchlicher Formulierungen einen haltbaren Sinn ausdrückt, der über das historisch Zufällige hinausweist. (Dies sind meine Worte, nicht Rahners.) So scheint es, er sei durchaus Apologet. Er aber will das nicht sein. Er sagt, der Christ brauche gar nicht „der Meinung zu sein, eine theologische Reflexion müsse allererst seinen Glauben gleichsam aus dem Nichts aufbauen oder müsse ihn, der letztlich doch auf Gnade und freier Entscheidung basiert, adäquat einholen, um Gnade und freie Entscheidung überflüssig zu machen. Der Christ braucht nicht dieser Meinung zu sein, weil nirgends in der Existenz des Menschen die theoretische Reflexion die ursprüngliche Tat des Lebens einholt. Diese Reflexion darf streng als solche ihr Ergebnis nicht einfach schon voraussetzen, sonst wäre sie natürlich eine schlechte,

ideologische Apologetik.“ (203 f.) „Eine fundamentaltheologische Christologie darf und braucht also nicht so zu tun, als ob sie auf rein reflex-synthetische Weise den Glauben an Christus (als *fides qua* und *fides quae*, Akt und Inhalt) in der Retorte der Wissenschaft aufzubauen hatte. Das heißt nicht, daß es eine christologische Fundamentaltheologie *nur* als *apologia ad intra*, d. h. als Selbstvergewisserung des Glaubens an Christus *für den Glaubenden selbst*, geben könne, nicht aber als ‚Rechenschaft des Glaubens‘ vor den *anderen*, als *apologia ad extra*.“ (287)

Von innen gesehen, kann und muß Rahner sagen, „daß die *demonstratio christiana ad extra* der Fundamentaltheologie sich an einen Menschen wendet, von dem sie – ihn präsumptiv als Menschen sittlich guten Willens und so in der inneren Gnade Gottes in Christo stehend wertend – *voraussetzt*, daß er ein inneres unreflektiertes Ja zu Christus schon gesprochen hat, wobei es nicht nur gleichgültig ist, ob er dies weiß oder nicht, sondern auch ob die *demonstratio christiana* bei ihrem Bemühen ausdrücklich darauf reflektiert hat oder nicht, wenn ihr Bemühen Erfolg hat“ (287 f.). Als Nichtchrist sage ich von außen, ich könne und müsse gar wohl dem Sinn im dogmatischen Unsinn ehrlich und völlig zustimmen, dürfe mir aber die Freiheit dieser Zustimmung nicht rauben lassen und könne durchaus nichts Ehrbares finden an dem Titel eines „anonymen Christen“ (298, 413).

Mancher wird mit Erstaunen lesen, was Rahner sehr klar sagt: „So unterscheidet sich der Christ dadurch von demjenigen, der wirklich weder reflex noch anonym Christ ist, daß er aus seinem Dasein kein System macht, sondern unbefangen sich geleiten läßt durch die plurale Wirklichkeit, die auch eine finstere, dunkle, unbegreifliche ist.“ (392)

Für Rahner sind Titel und Systeme nichts Letztes. Genügten Benennungen, so würde ich wagen zu behaupten, Rahner sei eigentlich wirklichkeitsoffener Philosoph eher denn kirchlich verpflichteter Theolog. Meiner Behauptung widerspricht allerdings schon das Thema des Buchs. Daß mir die dogmatischen Bemühungen vorkommen als Werk eines zwar gewissenhaften und gründlich gelehrten Verstandes, ist nicht die Schuld Rahners, sondern meines Unglaubens. Jeder Mensch ist *auch* Verstandesmensch. Aber *nur* Verstandesmensch sein zu wollen, wäre unvernünftig. Und Rahner bleibt vernünftig. Weder der vernünftige Philosoph noch der wirklich fromme Theolog wird auch nur zu hoffen wagen, hinter „das heilige Geheimnis, das wir Gott nennen“, zu kommen. Rahner warnt: „Ein Geheimnis ist nicht etwas noch nicht Enthülltes, das als ein zweites neben einem begriffenen und durchschauten anderen steht. So verstanden, würde das Geheimnis mit dem noch unentdeckten Nichtgewußten verwechselt. Geheimnis ist vielmehr dasjenige, was gerade als das Undurchschaubare – da ist, gegeben ist, gar nicht hergeschafft werden muß, nicht ein zweites, bloß vorläufig Unbezugbares, sondern der unbegreifbar herrschende Horizont alles Begreifens, der anderes begreifen läßt, indem er selbst als der Unbegreifliche daseiend sich verschweigt. Geheimnis ist somit nicht das Vorläufige, das abgeschafft wird oder an sich auch anders da sein könnte, sondern die Eigentümlichkeit, die Gott (und von ihm her uns) immer und notwendig auszeichnet. Das gilt so sehr, daß die unmittelbare Schau Gottes, die uns als unsere Vollendung verheißen ist, die Unmittelbarkeit der Unbegreiflichkeit ist, also gerade das Wegfallen des Scheines, wir seien nur vorläufig noch nicht ganz dahinter gekommen.“ (215 f.)

„Das absolute Geheimnis, das wir Gott nennen,“ (215) führt Rahner zu seiner Christologie. Er behauptet: „Die Menschwerdung Gottes ist der einmalige *höchste* Fall des Wesensvollzuges der menschlichen Wirklichkeit, der darin besteht, daß der Mensch ist, indem er sich weggibt in das absolute Geheimnis hinein, das wir Gott nennen.“ (216) Man sollte nämlich „den traditionellen Aussagen der Dogmatik jenen mythologischen Eindruck nehmen, Gott habe in der *Livree* einer menschlichen Natur, die ihm nur äußerlich anhaftet, auf Erden nach dem Rechten gesehen, weil es vom Himmel aus nicht mehr ging“ (217). Zu solchen Mißverständnissen führt alles Vergegenständlichen, so auch der fälschlich objektivierte Mythos. Aber „Mensch werden“ heißt nicht, sich in einer *Livree* verkleiden. „Das Menschliche an Jesus wird (allzu oft) unreflex als die *Livree* Gottes empfunden.“ (284). Wie schon zitiert, betont Rahner, die Inkarnation sei kein *Schibboleth* (284).

Die Frage ist also einfach, was es heiße, „wenn wir sagen: der ewige Logos Gottes selber hat eine menschliche Natur angenommen“ (216). Es heißt nicht: wie ein Amtskleid angezogen. Denziger gibt frühe lateinische Verben: *suscipit hominem* (16), *verum hominem suscepisse* (20), *hominem assumptum* (25), *assumptionem carnis* (64). *Capiere* bedeutet zugreifend nehmen; so auch *suscipere*. *Sumere* heißt nehmen; *assumere* an sich nehmen. Somit muß man fragen, *was* denn überhaupt Gott, der ewige Grund von allem, „nehmen“ könne und in welchem Sinn. Weiterhin, *was für* Gott überhaupt annehmbar sei. Rahner antwortet, es sei im genauesten Sinn nur die menschliche Natur. Und „es ist ihr

Sinn – nicht eine zufällige, nebenbei betriebene Beschäftigung, die sie auch lassen könnte – die weggegebene, die ausgelieferte zu sein, dasjenige, was dadurch sich vollzieht und bei sich ankommt, daß es für sich selbst dauernd in die Unbegreiflichkeit hinein verschwindet“ (216). Und „diese undefinierbare Natur . . . kommt, wenn sie von Gott als *seine* eigene Wirklichkeit angenommen wird, dort an, wohin sie kraft ihres Wesens immer unterwegs ist“ (216). Das ist keine Vergottung des Menschen und auch keine Verdinglichung und Vergötzung Gottes. Das letztere wäre nur der Fall, wenn der Christusmythos bloß verstandesmäßig dogmatisiert würde.

Der Verstand vergegenständlicht das Leben des Mythos und zerteilt es in die Sätze der Dogmen, denen der Verstand selber ihre so verlorene Einheit nicht mehr zurückgeben kann. Die Vernunft sieht das ein und ist damit über den Verstand und den Mythos hinaus, in der „Gelassenheit“ des Geheimnisses. Rahner sagt richtig, eigentlich *bringe* Christus nicht das Heil, sondern *sei* es (169, 202, 204). Eben das ist die Lebenskraft des Mythos für den Gläubigen. Aber wer nicht an diesen Christus glauben kann, muß sich mit der philosophischen Anerkennung des Geheimnisses *bescheiden*, in der er *sein* Heil findet. Dabei kann er ruhig den doch stets unehrlich klingenden Titel eines anonymen Christen ablehnen. Ihm genügt jene allererste Seligpreisung: „Selig, die da geistlich arm sind, denn das Himmelreich ist ihr.“ (Mt. 5:3) Unter ihnen gibt es Nichtchristen, und nicht alle Christen sind daheim in dieser Armut. Waren denn die Apostel mit ihrem auferstandenen Kyrios schon Christen, bevor der Christus den Paulus aus dem Sattel warf und blendete?

Die Vernunft vernimmt. Was sie vernimmt sind Ideen, diese oder jene Ideen, strenggenommen die eine Idee Gottes, in ihrer jeweiligen historischen Gegebenheit. Schelling sagt: „Die Vernunft *hat* nicht die Idee Gottes, sondern sie *ist* diese Idee, nichts außerdem.“ (VII, 149) Mit Schelling zu reden: „Kaum war aus der Fülle der Vernunft die Idee Gottes geboren“ (VII, 151) – hier in der Form der Christus-Idee –, so trat der interpretierende Verstand des Paulus hinzu und zog die theologischen Grundlinien des Christentums und der Kirche. Die Kirche brachte dann die Synoptiker hervor, schließlich Johannes, und weiterhin die Lehre von den Sakramenten. Das alles ist zwar Geistgesteuertes, aber eben darum Diskutierbares, historisch bedingtes Verstandeswerk. Die Vernunft richtet sich aufs Unbedingte, auf das „Geheimnis“.

Philosophie ist die strenge Disziplin der Vernunft. Sie ist keine Ersatzreligion und bringt keine Kirche. Denn Philosoph wird man durch eigene freie Arbeit, und zwar mit Hilfe der großen Toten und der wirklich lebendigen lebenden Denker (ob gläubig oder ungläubig), mit denen zusammen man eben bereits „im Himmel“ ist, in ständig offenem Hin und Her. Die Gläubigen der Religionen, zum Beispiel Christen und Marxisten, hoffen auf eine Bekehrung „aller Menschen“. Aber nie werden Alle ausbrechen wollen oder können aus ihren *gegebenen* und beschränkenden Verständnishorizonten. Kinder sind für die Philosophie noch zu jung, und viele Alte ermangeln der Vorbereitung und sind zu müde. So bleiben wie einst die Juden die Philosophen nur der Allen nötige Sauerteig, eben durch Gottes Gnade, und sollen sich also fein bescheidenlich als *servi servorum* betrachten, ohne alle Überhebung. Sie formen keine Geistlichkeit. Und ihr *magisterium* ist keine weltliche Macht. Philosophische Sätze zwingen nicht, sie fordern nur das Wahrheitsgewissen heraus. Was die Philosophie bietet, ist nur ein Angebot an Freie.

Müßte ich gegen Rahner meine Meinungsverschiedenheit in einem, selbstverständlich allzu kurzen Satz ausdrücken, so würde ich sagen: Gott kommt in seiner Annahme der menschlichen Natur *eines jeden Menschen* zu sich selbst zurück. Denn, sagt Schelling, „Gott selbst ist kein System, sondern ein Leben“ (VII, 399). Er ist nicht anwesend als Substanz, sondern immer wieder neu. Die Schrift sagt: „Ich werde sein, der ich sein werde.“ (Ex. 3:13) Philosophische Sätze, sagt Hegel, sollen kein „festes Resultat“ sein (II, 34). Das weiß auch Rahner. Er ist kein Dogmatist. Aber als Dogmatiker nimmt er den Christusmythos, wie er historisch ist, und versucht eine äußerst sorgfältige Auslegung. Um seine Argumente zu verstehen, nicht als bloß logische Gedanken, sondern als Botschaft über die Wirklichkeit, müßte ich den gleichen Glauben haben wie Rahner.

Fritz Marti (South Bend/USA)

**Ende der Ohnmacht?
Friedrich Nietzsche zwischen Philologie und Ideologie**

Nietzsche Werke.

Kritische Gesamtausgabe, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Verlag Walter de Gruyter, Berlin, New York 1967–1982.

Bisher erschienen sind 20 Bände:

Abteilung II:

1: *Philologische Schriften (1867–1873)*, bearbeitet von Fritz Bornmann und Mario Carpitella, 1982, VIII, 382 S.

Abteilung III:

1: *Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemäße Betrachtungen I–III (1872–1874)*, 1972, IV, 427 S.

2: *Nachgelassene Schriften (1870–1873)*, 1973, VIII, 394 S.

3: *Nachgelassene Fragmente (Herbst 1869 bis Herbst 1872)*, 1978, IV, 447 S.

4: *Nachgelassene Fragmente (Sommer 1872 bis Ende 1874)*, 1978, IV, 464 S.

Abteilung IV:

1: *Richard Wagner in Bayreuth (Unzeitgemäße Betrachtungen IV). Nachgelassene Fragmente (Anfang 1875 bis Frühling 1876)*, 1967, IV, 366 S.

2: *Menschliches, Allzumenschliches I. Nachgelassene Fragmente (1876 bis Winter 1877–1878)*, 1967, IV, 586 S.

3: *Menschliches, Allzumenschliches II. Nachgelassene Fragmente (Frühling 1878 bis November 1879)*, 1967, IV, 482 S.

4: *Mazzino Montinari, Nachbericht zur IV. Abteilung. Mit 17 Faksimiles in Tasche*, 1969, VIII, 615 S.

Abteilung V:

1: *Morgenröthe. Nachgelassene Fragmente (Anfang 1880 bis Frühjahr 1881)*, 1971, IV, 771 S.

2: *Idyllen aus Messina. Die fröhliche Wissenschaft. Nachgelassene Fragmente (Frühjahr 1881 bis Sommer 1882)*, 1973, VIII, 588 S.

Abteilung VI:

1: *Also sprach Zarathustra (1883–1885)*, 1968, IV, 410 S.

2: *Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral (1886–1887)*, 1968, IV, 436 S.

3: *Der Fall Wagner. Götzen-Dämmerung. Nachgelassene Schriften (August 1888 bis Anfang Januar 1889): Der Antichrist. Ecce homo. Dionysos-Dithyramben. Nietzsche contra Wagner*, 1969, IV, 449 S.

Abteilung VII:

1: *Nachgelassene Fragmente (Juli 1882 bis Winter 1883–1884)*, 1977, VIII, 743 S.

2: *Nachgelassene Fragmente (Frühjahr bis Herbst 1884)*, 1974, IV, 323 S.

3: *Nachgelassene Fragmente (Herbst 1884 bis Herbst 1885)*, 1974, IV, 471 S.

Abteilung VIII:

1: *Nachgelassene Fragmente (Herbst 1885 bis Herbst 1887)*, 1974, XII, 368 S.

2: *Nachgelassene Fragmente (Herbst 1887 bis März 1888)*, 1970, IX, 477 S.

3: *Nachgelassene Fragmente (Anfang 1888 bis Anfang Januar 1889)*, 1972, VIII, 481 S.

Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke.

Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Deutscher Taschenbuch Verlag, de Gruyter, Berlin, New York 1980.

1: *Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemäße Betrachtungen I–IV. Nachgelassene Schriften 1870–1873*, 924 S.

2: *Menschliches, Allzumenschliches I und II*, 718 S.

3: *Morgenröthe. Idyllen aus Messina. Die fröhliche Wissenschaft*, 666 S.

4: *Also sprach Zarathustra*, 420 S.

5: *Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral*, 424 S.

6: *Der Fall Wagner. Götzendämmerung. Der Antichrist. Ecce homo. Dionysos-Dithyramben. Nietzsche contra Wagner*, 461 S.

7: *Nachgelassene Fragmente 1869–1874*, 840 S.

8: *Nachgelassene Fragmente 1875–1879*, 624 S.

9: *Nachgelassene Fragmente 1880–1882*, 688 S.

10: *Nachgelassene Fragmente 1882–1884*, 666 S.

11: *Nachgelassene Fragmente 1884–1885*, 728 S.

12: *Nachgelassene Fragmente 1885–1887*, 584 S.

13: *Nachgelassene Fragmente 1887–1889*, 669 S.

14: *Einführung, Siglenverzeichnis, Kommentar zu Band 1–13*, 777 S.

15: *Chronik zu Nietzsches Leben. Konkordanz zur Kritischen Gesamtausgabe. Verzeichnis der Gedichte. Gesamtregister*, 368 S.

I. Aktualität und Zuständigkeit

Nicht für heute, sondern mindestens sub specie trecentorum annorum sollten seine Bücher ausgelegt werden, zugleich mißachtete er seine Leser und schrieb nur noch, um sich selbst zu notieren. Die ungeheure Zeitstrecke vor aller ‚Weltgeschichte‘ wollte er aufspüren, in der das Bruchstück ‚Mensch‘ allmählich festgestellt wurde, angesichts des brüchigen Kulturhorizontes seiner eigenen Zeit aber drängte es ihn, sich in die äußerste Gefahr einer noch unbewiesenen Zukunft zu begeben: Der Ehrgeiz des verlorenen Postens, die Magie des Extrems, das Pathos der Distanz und dennoch ein guter Freund der nächsten, wohlgeratenen Dinge. Die Kunst, gedeutet am Leitfaden des Leibes – wer hätte bei ihm nicht gefunden, was er suchte? Seine Leser fielen in seine Schriften ein wie plündernde Soldaten, die an sich nahmen, was glänzte und den Rest verkommen ließen. Er wußte um seine Einsamkeit als Autor und Mensch: „Es dauert zehn Jahre schon: kein Laut mehr *erreicht* mich – ein Land ohne Regen.“¹ Argumentation, Architektonik, Systemzwang – das alles ließ er hinter sich und eröffnete mit seiner ungewöhnlichen Form des Aphorismus und der Gleichnisrede der *Auslegung* einen neuen Spielraum.

„Nietzsche als das größte Ausstrahlungsphänomen der Geistesgeschichte“² hat in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts gewirkt wie kein zweiter. Die Texte zur Rezeptionsgeschichte³ nennen allein im deutschen Sprachraum 209 Namen, angefangen von Gottfried Keller über die Brüder Heinrich und Thomas Mann bis hin zu Ernst Jünger. Er fungierte über die Literaten hinaus bei den Philosophen, Theologen, Juristen, Psychoanalytikern, Anthroposophen und Kulturkritikern als Folie für deren eigene Ansätze.

Nach dem Zweiten Weltkrieg verflüchtigte sich die Faszination des gefährlichen Lebens, der versucherische Freigeist wurde entnazifiziert und entkitscht. Jürgen Habermas formulierte es nüchtern: „Das alles liegt hinter uns und ist fast schon unverständlich geworden. Nietzsche hat nichts Ansteckendes mehr.“⁴ Andere Integrationsfiguren schienen ihn ersetzt zu haben. Nietzsche, der obskure Wiederkündtler, der eine uralte Wanderfabel ausgegraben hatte, bekannt als Apokatastasis oder restitutum omnium, war nun „ein Lakai der herrschenden Klasse“⁵ geworden, der selbst „keine Philosophie entwickelt“ hatte (Walter Jens), kurz – „Nietzsche, der Rhetor“⁶, kein Philosoph, aber ein interessanter Schriftsteller (Günther Patzig), ein Essayist, ein glitzernder Melodiker mit der rührenden „Konsequenz zum Untergang“⁷ (Rudolf Augstein).

Und plötzlich – wie auf Taubenfüßen kommend – angeregt durch die französischen Strukturalisten der sechziger Jahre, stieg das Interesse an Nietzsche wieder: ‚Marx – Nietzsche – Freud‘ bildete jetzt eine kontinuierliche ‚Trias‘, wobei die Poststrukturalisten und Maitrepenseurs zu Beginn der siebziger Jahre ihn schnell wieder aus dieser Trinität rissen, um ihn zum Kulturzerstörer zu machen, „dem es um die Auflösung aller Kodierungen“⁸ gegangen sei. Phasenverschoben importierten ihn die deutschen

¹ KGW VIII,3. 18 (1), 331.

² Nietzsche und die deutsche Literatur. Band 1. Texte zur Nietzsche-Rezeption 1873–1963 (Tübingen 1978) Gottfried Benn, 302.

³ Ebd. Vgl. Inhaltsverzeichnis, V–X.

⁴ Friedrich Nietzsche, Erkenntnistheoretische Schriften (Frankfurt a. M. 1968) 237.

⁵ Walter Jens, FAZ Nr. 58 (9. März 1974).

⁶ Walter Jens, Nietzsche und wir. Ein Symposium, in: Merkur 29 (Dezember 1975) 1156.

⁷ Der Spiegel Nr. 24 (8. Juni 1981) 184.

⁸ Hendrik Birus, ‚Wir Philologen...‘. Überlegungen zu Nietzsches Begriff der Interpretation. – Vortrag beim Symposium ‚Nietzsche und die Folgen‘. Universität Düsseldorf (28./29. Juni 1980). Unveröffentlichtes Manuskript.

Adepten, Nietzsche ist wieder ‚in‘: Jürgen Busche registriert die Wiederentdeckung und Neubewertung seiner Schriften, diesmal nicht von rechts, sondern von den Linken Westeuropas.⁹ Der ‚Zeitgenosse‘ Nietzsche führt sein Unwesen weiter: Neben Nietzsche-Ausgaben, Monographien, neben der Edition des musikalischen Nachlasses und einer neuen dreibändigen Biographie, neben wissenschaftlichen Publikationen, die kaum noch überschaubar sind, gibt es jetzt sogar einen Nietzsche-Film, einen Roman, ein Stück und einen Reisebericht.¹⁰ Inzwischen liegen drei verschiedene Sammelbände mit Nietzsche-Interpretationen, herausgegeben von Alfredo Guzzoni, Jörg Salaquarda und Nicolas Born/Jürgen Manthey vor sowie ein ausführlicher, zweiteiliger Literaturbericht von Bernhard Lypp.¹¹ Aus Nietzsche, dem Sozialphilosophen des Kapitalismus (Franz Mehring), dem reaktionären Propheten der imperialistischen Epoche (Georg Lukács) ist der Erkenntnistheoretiker (Jürgen Habermas), der kritische Aufklärer (Hermann Wein) und der erste große Psychologe vor Freud (Walter Kaufmann) geworden. Der ehemalige Vorläufer der faschistischen Ästhetik (Georg Lukács) steht als Produktionsästhetiker (Friedrich F. Kitteler), der unphilosophische Rhetor (Walter Jens) als rhetorischer Strategie (Gerhard Rupp) hoch im Kurs.¹²

Verbleibt uns überhaupt ein Durchgang zu Nietzsche zwischen der Skylla des Vorrangs der Textlichkeit im französischen Poststrukturalismus und der Charybdis der endgeschichtlichen Deutungen? Gewähren die En-vogue-Betrachtungen zeitkritischer, logisch-empiristischer, sprachanalytischer, soziologischer, dialektischer und hermeneutischer Provenienz einen Zugang? Ist der Maßstab der jeweiligen *Aktualität* diesem Denken angemessen? Gibt es noch so etwas wie eine ‚reale Chance‘,¹³ eine verborgene Möglichkeit im Werk Nietzsches, die uns angeht und herausfordert?

Es stellt sich die zentrale Frage nach der Kompetenz. Wer ist für die Schriften und den Nachlaß zuständig? Ist es der Philologe, der mit großer Akribie einen ‚neuen Abschnitt‘ aus *Ecce homo* findet und die ‚geschwärzten Stellen‘ aus einem Briefwechsel wieder rückgängig macht?¹⁴ Oder ist es der fleißige eigenössische ‚Bagatellenforscher‘, der auch den ersten Raddampfer auf dem Vierwaldstätter See und den Anfang der Schweizerischen Centralbank nicht vergißt?¹⁵ Wie steht es mit der Zuständig-

⁹ Jürgen Busche, Bringt Nietzsche zur rechten Zeit, in: FAZ Nr. 233 (1. Oktober 1978) 12.

¹⁰ Vgl. GAK, KA, Mus A, KTA, BAW, SA, KGW. Nietzsche Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung. Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung. MTNF. Vgl. Curt Paul Janz, Friedrich Nietzsche. Der musikalische Nachlaß (Basel 1976). Vgl. Curt Paul Janz, Die Kompositionen Friedrich Nietzsches, in: Nietzsche-Studien 1 (1972) 173ff. Vgl. Curt Paul Janz, Friedrich Nietzsche. Biographie in drei Bänden (München 1978). Vgl. Werner Ross, Der ängstliche Adler. Friedrich Nietzsches Leben (Stuttgart 1980). Vgl. Herbert W. Reichert, International Nietzsche Bibliography. 1968 through 1971, in: Nietzsche Studien 2 (1973) 320–339. Vgl. Liliana Cavani (Regie), Jenseits von Gut und Böse. Vgl. Ursula Sigismund, Zarathustras Sippschaft (München 1977). Vgl. Hartmut Lange, Die letzten Stunden der Reichskanzlei. Schauspiel 1975. Vgl. Stern-Autor Rolf Vollmann und Fotograf Wilfried Bauer, Der gottverdammte Nietzsche. Die späten Winterreisen. Stern Nr. 16 (1978) und Nr. 17 (1978).

¹¹ Bernhard Lypp, Nietzsche: Ein Literaturbericht, in: Philosophische Rundschau 28 (1981) 161–188. Ders., Nietzsche: Ein Literaturbericht (Fortsetzung), in: Philosophische Rundschau 29 (1982) 1–38. Alfredo Guzzoni (Hg.), 90 Jahre philosophische Nietzsche-Rezeption (Königstein, Ts. 1979). Jörg Salaquarda (Hg.), Nietzsche (Darmstadt 1980). Nicolas Born, Jürgen Manthey, Delf Schmidt (Redaktion), Literaturmagazin 12. Nietzsche. Sonderband (Reinbek bei Hamburg 1980).

¹² Vgl. Franz Mehring/Georg Lukács, Friedrich Nietzsche (Berlin 1957) 7, 19, 24, 36, 41, 85, 95, 123, 150–152. Vgl. Hermann Wein, Nietzsche ohne Zarathustra. Die Entkitschung Nietzsches: Der kritische Aufklärer, in: Nietzsche-Studien 1 (1972) 359–379. Vgl. Walter Kaufmann, in: Nietzsche-Studien 7 (1978) 261–275. Vgl. Friedrich A. Kitteler, Nietzsche, in: Klassiker der Literaturtheorie. Unveröffentlichtes Manuskript, 1. Vgl. Gerhard Rupp, Rhetorische Strukturen und kommunikative Determinanz (Frankfurt a. M. 1976).

¹³ Max Müller, Die Aktualität des Thomas von Aquin, in: Philosophisches Jahrbuch 82 (1975) 2.

¹⁴ Mazzino Montinari, Ein neuer Abschnitt in Nietzsches ‚Ecce homo‘, in: Nietzsche-Studien 1 (1972) 380–418.

¹⁵ Curt Paul Janz, Friedrich Nietzsche. Biographie in drei Bänden (München 1978f.). Vgl. dazu die

keit der Fachphilosophen? Müssen nicht auch Altphilologen, Historiker, Psychologen, Psychoanalytiker, Mediziner, Theologen, Kunstwissenschaftler und Zeitkritiker herangezogen werden? Wer vermittelt zwischen fachlichen Einzelurteilen und übergreifenden Gesamtdarstellungen?

Grundthese dieser Besprechung ist die *Zusammengehörigkeit* von Edition und Interpretation. Auf Nietzsche bezogen heißt dies: Es gilt seine Stellung *zwischen* Philologie und Ideologie zu bestimmen. Wir greifen damit eine Frage auf, die Ivo Frenzel vor siebzehn Jahren unter dem Titel *Der Wille zur Ohnmacht. Friedrich Nietzsche und seine Herausgeber* gestellt hat: Warum wir mit der Gestalt und dem Werk dieses Denkers nicht fertig werden.¹⁶ Parallel zu der faszinierenden Wirkungsgeschichte sei die Geschichte der Herausgabe seiner Werke ein einziges Mißvergnügen. Ein Verständnis dieses Denkens stehe immer noch aus. Der Titel ‚Ende der Ohnmacht?‘ als Frage verweist auf dieses zweifache Defizit und versucht eine vorläufige Antwort, vor allem im Hinblick auf die authentische und kritische Textausgabe.

Historisch-kritische Editionen im Bereich der Philosophie sind meist langfristige Großprojekte,¹⁷ deren Reichweite, Möglichkeiten und Grenzen für jemand, der nicht damit arbeiten muß, schwer zu bestimmen sind. Sie haben großen Anteil an der philosophischen Anstrengung und erbringen nicht nur wissenschaftliche Leistungen von hohem Range, sondern setzen auch, wie Dieter Henrich meint, „im weltweiten Maßstab für die Forschung ein Vorbild“.¹⁸ Allein in der Bundesrepublik Deutschland wird zur Zeit an über 30 philosophischen Editionen gearbeitet: Die historisch-kritische Hegel-Ausgabe z. B. wird voraussichtlich nicht mehr in diesem Jahrhundert abgeschlossen werden können.¹⁹ Die Leibniz-Gesamtausgabe wird etwa 80 Bände umfassen und wohl erst in 80 Jahren fertig sein: „Bis jetzt ist der gesamte Leibnizsche Nachlaß nicht einmal vollständig erfaßt. Man übersieht gegenwärtig etwa 50 000 Stücke, wobei ein Stück ein einziger Zettel oder aber auch ein Manuskript von etwa 200 bis 300 Seiten sein kann.“²⁰ Was Wunder, wenn Heidegger zunächst überhaupt keine Gesamtausgabe, keine Publikation seines Nachlasses wollte,²¹ sodann einer ‚lesbaren Edition‘ auf etwa 80 Bände innerhalb eines überschaubaren Zeitraumes zustimmte und von historisch-kritischen Grundsätzen ganz absah, um seine *denkerischen* Intentionen, die Freigabe seines Denkweges, durchzusetzen. Es gibt kein Herausbergremium, für jeden Band ist ein ehemaliger Schüler zuständig, der die Texte nach den Anweisungen des Meisters und der Erben verantwortet. Ein zweiter ‚Fall Nietzsche‘ also? Der Streit um die ‚Heideggeriana‘ hat schon begonnen.

Hinsichtlich des Verhältnisses von Edition und Philosophie schließen wir uns den Thesen von Hermann Krings an, der das Edieren philosophischer Texte nicht von vornherein den Philologen – zumal den Neuphilologen – überlassen will, sondern es als integralen Bestand des philosophischen Geschäfts betrachtet: „Die Sicherung und Erschließung der Texte ist nicht nur ein Service mit Relevanz für die Philosophie; diese Arbeiten sind selber ein Teil der philosophischen Forschung, und die Eröffnung eines authentischen Textes ist als solche ein Stück Philosophie. Sie bedarf des philosophischen Denkens. Es gibt philosophische Argumente fürs Edieren.“²² Erst im historischen Fadenkreuz gewinnen die vielfältigen Themen und Methoden sowie die jeweiligen Paradigmenwechsel Kontinuität und Identität.

Rez. von Ivo Frenzel, Nietzsche der Alltagsmensch. Zum Beginn einer überaus detaillierten Lebensbeschreibung, in: SZ Nr. 219 (23./24. September 1978) 112.

¹⁶ Ivo Frenzel, *Der Wille zur Ohnmacht. Friedrich Nietzsche und seine Herausgeber*, in: SZ Nr. 61 (12./13. März 1966) Feuilleton.

¹⁷ Vgl. Wilhelm G. Jacobs, Bedeutung und Problematik philosophischer Editionen. Zur Lage dieser Editionen in der Bundesrepublik, in: Philosophisches Jahrbuch 79 (1972) 385–394.

¹⁸ Zitiert nach Anm. 20.

¹⁹ Jürgen Busche, Abschied für die Freunde des Verewigten. Die Hegel-Edition. Ein Großprojekt der deutschen Philosophie, in: FAZ Nr. 11 (13. Januar 1979) 25.

²⁰ Jürgen Busche, Die Leibniz-Edition. Achtzig Bände in hundertsechzig Jahren, in: FAZ Nr. 198 (11. September 1978) 23.

²¹ Jürgen Busche, Wie lesbar darf ein Philosoph sein? Zum Streit um die Heidegger-Gesamtausgabe, in: FAZ Nr. 233 (21. Oktober 1978) 25.

²² Hermann Krings, Einführung in: Arbeitsgemeinschaft philosophischer Editionen. 3. internationales Rundgespräch. Tübingen, 3.–5. März 1980, in: All. Zschr. f. Phil. 3 (1980) 2.

Die Arbeitsgemeinschaft philosophischer Editionen führt auf ihrer alphabetischen Liste die Kritische Gesamtausgabe der Werke Friedrich Nietzsches (KGW) an 21. Stelle. Der größte Skandal in der neueren Editions-geschichte *scheint* durch die Edition von Giorgio Colli und Mazzino Montinari endgültig beendet zu sein,²³ nachdem zuvor Erich F. Podach und Karl Schlechta die Mängel der Großoktavausgabe entdeckt, aufgezeichnet und die nötigen Vorarbeiten geleistet haben. Die Entzifferung und Datierung der „achtzehn Mappen, 46 Notizbücher, 131 größeren Hefte und Hefefragmente und 25 Druckmanuskripte“²⁴ ist abgeschlossen. Die beiden italienischen Herausgeber, der Gräzist Colli und der Marxist und jetzige Germanistikprofessor Montinari, haben damit die deutsch-deutschen Querelen um die Zuständigkeit für die Herausgabe unterlaufen und das Unternehmen auf eine internationale Basis gestellt.²⁵ Die neue Kritische Gesamtausgabe erscheint parallel bei Adelphi in Mailand (seit 1964), Gallimard in Paris (seit 1968) und de Gruyter in Berlin (seit 1967).²⁶

Die Hauptaufgaben der Editoren – Dechiffrierung, Desinfizierung und Chronologie – der Handschriften und Druckmanuskripte ist geleistet und dem *Leser* überlassen. Das naturwissenschaftliche Exaktheitsideal einer Ausgabe letzter Hand ist abgelöst durch ein editorisches Verfahren, das das Entstehen philosophischer Texte aufzeigt. Alle von Nietzsche selbst publizierten philosophischen Werke sowie der gesamte philosophische Nachlaß sind in den bisher erschienenen Bänden der Werkausgabe enthalten. „Dieser Nachlaß umfaßt ca. 5000 Seiten gegenüber 3500 in der bisher umfassendsten Ausgabe, und er ist dem Leser nun in seiner authentischen Gestalt in chronologischer Folge zugänglich.“²⁷ Für jede Abteilung ist ein Apparatband geplant; bereits erschienen ist der zu Abteilung IV. In diesen Bänden wird der Leser Vorstufen, Lesarten, Quellen und Anregungen sowie eine Chronik von Nietzsches Leben in der jeweiligen Epoche aufspüren können.

Ein Vergleich mit der Stuttgarter Hölderlin-Ausgabe²⁸ von Friedrich Beißner drängt sich auf, liegt doch auch hier der erste gelungene Versuch vor, das Werden einer Dichtung zu fixieren. Die Parallelität ‚schwierige Entzifferung der Handschriften/schwierige Deutung‘ springt ins Auge. Die meisten Handschriften sind wie bei der Nietzsche-Ausgabe entziffert: Aus den Wortverteilungen, Auffüllungen, Streichungen, Veränderungen und Hinzufügungen usw. sind *lesbare Texte* geworden. Beißner stellt sich die Aufgabe, „den ganzen Stufenweg vom ersten Keim über alle noch zögernd prüfenden Wandlungen bis zur gelungenen Gestalt“ zu zeigen und „das Kunstwerk im Entstehen aufzuhaschen und so dessen tiefsten Sinn erst wahrhaft zu begreifen!“²⁹ Er ist Spezialist von höchstem Range und ein großes Organisationstalent. Die Übersichtlichkeit der Lesarten erlaubt es, der Genesis eines Textes zu folgen, enthält aber eine Fülle von *Entscheidungen*, die der Leser *nicht* durchschaut. Wer aber trifft die letzten Entscheidungen? Das vielgeschmähte Problem des *hermeneutischen Zirkels* wird relevant: Aus den unentzifferten Teilen eines Textes wird auf ein Ganzes geschlossen, weil das Ganze sich aus den noch nicht entzifferten Teilen zusammensetzt. Die Stuttgarter Ausgabe ist als eine bahnbrechende Edition zu würdigen: Die Überlieferungsprobleme sind ein Teil der Forschungsprobleme. *Aber* – hier beginnen die Einwände: Ein gereinigter Text, „vollständig und mit allen Lesarten“ als das Primäre, *Edition als Selbstzweck*, alles andere als bloße „Zutat, die schnell veraltet“? Die Gleichungen EDITION = WISSENSCHAFT, DEUTUNG = UNWISSENSCHAFT gehen nicht auf! Karl-Heinz Hahn formuliert es zusammen mit Helmut Holtzhauer treffend: „Mag das Ergründen der Entstehung eines Werkes aus dem Prozeß der Niederschrift nicht weniger berechtigt sein als seine Interpretation, so ist sie doch wie diese eine selbständige wissenschaftliche Aufgabe neben der Edition, oder aber die Interpretation müßte ebenfalls, wie auch andere literarhistorische Untersuchungen, zur Aufgabe der Edition erklärt werden.“³⁰ Einer der entscheidendsten Verfechter für eine textkritische Ausgabe auf der Grundlage des vorhandenen Archivmaterials, der Nichtphilosoph Erich F. Podach, hervorgetreten als verdienstvoller

²³ Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari.

²⁴ Vgl. Der Spiegel Nr. 34 (14. August 1967) 96.

²⁵ Jürgen Busche, Bringt Nietzsche zur rechten Zeit, in: FAZ Nr. 233 (21. Oktober 1978) 12.

²⁶ Vgl. auch: D., Zeitgenosse Nietzsche, in: FAZ Nr. 190 (19. April 1974) 15.

²⁷ Vgl. Colli/Montinari, Klappentext der KGW.

²⁸ Friedrich Beißner, Reden und Aufsätze (Weimar 1961).

²⁹ Ebd. 212.

³⁰ Karl-Heinz Hahn/Helmut Holtzhauer, Wissenschaft auf Abwegen? Zur Edition von Werken der neueren deutschen Literatur, in: Forschen und Bilden 1 (1966) 12.

Biograph des kranken Nietzsche, versuchte als erster nach dem Zweiten Weltkrieg in Weimar eine Edition³¹ des Nachlasses nach Einsicht in die Manuskripte. Nicht die Vorwürfe gegen die lange Reihe der vorangegangenen Herausgeber, nicht seine Abrechnung mit Karl Schlechta, sondern die versteckte Polemik macht seine schaffensanalytischen Studien so suspekt. Seine philosophische Fluchformel: Von Nietzsche wird bleiben, was durch ihn hindurchging, ein paar Einfälle, Gedanken, Stimmungen, Maximen und Reflexionen, der Miniaturist und Aphoristiker! So kann man sich dem Urteil von Ludwig Marcuse, der in Nietzsche den gewaltigsten Denker des letzten Jahrhunderts sieht, nur anschließen: „Der neue Herausgeber hat leider die Frucht hingebender Archivarbeit und philologischen Scharfsinns gekreuzt mit einem Auswuchs an vager Nietzschefeindschaft. Das macht dies Buch, das ein wertvoller Beitrag zur Forschung hätte werden können, zu einem Zwitter zwischen sachlicher Herstellung ursprünglicher Texte und einem feindseligen, unkontrollierten Pamphlet.“³² Festzuhalten ist: Interpretation und Edition sind nicht zu trennen. Ständig werden Entscheidungen gefordert, auch im Bereich der vermeintlich exakten Edition. Die bereits aufgestellte Grundthese³³ von der Zusammengehörigkeit von Edition und Interpretation hat sich im folgenden zu bewähren, auch wenn wir in der Darstellung gezwungen sind, dieses ‚Zusammen‘ zunächst auseinanderzunehmen.

II. Prinzipien der Edition

Die Kritische Gesamtausgabe der Werke (KGW) von Giorgio Colli und Mazzino Montinari unterscheidet sich von allen bisherigen Editionen durch ihre Vollständigkeit und Authentizität: „... sie bringt alle Fragmente, Entwürfe, Pläne und Exzerpte, die von den früheren Herausgebern des Nachlasses willkürlich weggelassen wurden. Darüber hinaus sind alle nachträglichen ‚systematischen‘ und künstlichen Anordnungen rückgängig gemacht worden, so daß zum ersten Mal die ursprüngliche Reihenfolge der Fragmente in den Manuskripten sichtbar wird.“³⁴ Von den etwa 34 angekündigten (und um 2 Registerbände erweiterten) Bänden der KGW fehlen noch 16 Bände. Es sind dies im einzelnen:

- a) Die 6 Nachberichte zu den bereits publizierten Abteilungen (III, 5 / V,3 / VI,4 und VI,5 / VII,4 / VIII,4);
- b) die 4 Bände der ersten Abteilung einschließlich des Nachberichts: Abteilung I (Jugendschriften. Philologische Studien und Publikationen bis 1869);
- c) die 4 von insgesamt 5 Bänden der zweiten Abteilung inklusive Nachbericht: Abteilung II (Universitätsvorlesungen, philologische Studien und Publikationen von 1869 bis 1879);
- d) die beiden Registerbände.

Nimmt man die Gesamtausgabe in Großoktav (GA), Leipzig 1894 ff., vor allem die Bde. XVII–XIX (Philologica) und die 5 erschienenen Bände der Historisch-Kritischen Gesamtausgabe der Werke (BAW), München 1934, hinzu, so liegen jetzt *alle* Werke vor: die von Nietzsche selbst veröffentlichten und die nachgelassenen Schriften (Jugendschriften, Schriften der Studienzeit, Philologica, Basler Vorlesungen usw., von 1854–1869/1870–1889) sowie der gesamte Nachlaß von 1866 bis 1869 und von Herbst 1869 bis Januar 1889. Die BAW trennt allerdings die philologischen und philosophischen Notizen, ordnet sie aber streng chronologisch an.³⁵ Die einzige Lücke: die GA bringt die Basler Vorlesungen nur in Auswahl, und die BAW enthält lediglich die Vorlesung *Die griechischen Lyriker* aus dem SS 1869 sowie Nachschriften der Lyrikvorlesungen aus dem WS 1874/1875 und WS 1878/1879.

Die KGW versteht sich als letztes Glied in der langen, bisweilen skandalösen Geschichte der Nietzsche-Editionen. Sie nimmt für sich in Anspruch, die gültigen Resultate einer fast hundertjährigen

³¹ Erich F. Podach, *Friedrich Nietzsches Werke des Zusammenbruchs – Authentische Texte* (Heidelberg 1961). Ders., *Ein Blick in Notizbücher Nietzsches. Ewige Wiederkehr. Wille zur Macht. Ariadne. Eine schaffensanalytische Studie* (Heidelberg 1963) 11.

³² Ludwig Marcuse, *Mit geschlossenem Visier. Authentische Nietzsche-Texte – authentische Kommentare?*, in: *Die Zeit* Nr. 42 (13. Oktober 1961) Literatur.

³³ Vgl. S. 192 dieser Rezension!

³⁴ Vgl. den Klappentext der KGW.

³⁵ BAW Bd. 3. Nachbericht zu den Philosophischen Notizen, 442. Auch zitiert: HKW.

Arbeit *aufgehoben* zu haben. Die Herausgeber haben „auf den Einsichten und Bemühungen einer langen Kette von Gelehrten... aufgebaut, die von Peter Gast und Ernst Holzer bis hin zu Joachim Mette und Karl Schlechta – Außenseiter wie Erich F. Podach nicht zu vergessen – reicht“.³⁶ Als wichtigstes Ergebnis verzeichnet sie die vollständige Edierung des philosophischen Nachlasses von 1869 bis 1889, insgesamt etwa 1500 Seiten mehr gegenüber der GA. Die authentischen, nachgelassenen Fragmente verändern somit entscheidend die Grundlagen der Nietzsche-Forschung: „... die Kritische Gesamtausgabe ermöglicht eine philologisch-historisch fundierte Lektüre der Werke Nietzsches, die als Voraussetzung jeder philosophischen Interpretation gelten muß.“³⁷ Dies gilt in dreifacher Hinsicht: erstens steht jedes Werk für sich als Ausformung bestimmter Gedanken zu einer bestimmten Zeit; zweitens stehen die Einzelwerke in Beziehung zum Nachlaß; drittens wird Nietzsche durch die Quellen in Verbindung zur Vor-, Mit- und Nachwelt gebracht. Es bleibt zu fragen, ob das gestellte Ziel der KGW erreicht wurde, mit „objektiven Mitteln die Differenziertheit der Aufzeichnungen in ihrem Verhältnis zu den veröffentlichten... Werken widerzuspiegeln“.³⁸ Die schon genannten Thesen, zumal der Anspruch der *Aufhebung*, sind zu prüfen. Da wir die wichtigsten philologischen Nachberichte, vor allem für den Nachlaß, nicht kennen, sehen wir uns genötigt, in einem kurzen Rückgang auf die bisherigen Editionen die Prinzipien der neuen Herausgeber zu erhellen, selbst auf die Gefahr hin, daß die nachfolgenden kritischen Apparate uns an einigen Stellen Ungenauigkeiten nachweisen.

Zunächst die Ausgangslage: Die von Nietzsche selbst veröffentlichten Schriften erschienen in den Verlagen E. W. Fritzsche, E. Schmeitzner und C. G. Naumann. Im Frühjahr 1891 erfolgte der *erste Eingriff* in die Werkausgaben von seiten der Schwester Elisabeth Förster: Sie verhinderte wegen des ‚Eselfestes‘ die Veröffentlichung des bereits gedruckten *Zarathustra IV*. Der Verleger Naumann jedoch war am 13. April zur Nichtauslieferung bereit.

Am 19. Dezember 1891 wurde mit dem Verleger ein Vertrag über eine Edition des Gesamtwerkes abgeschlossen. Mit Genehmigung der Mutter und nach Absprache mit C. G. Naumann bereitete Peter Gast eine *erste Gesamtausgabe* der bisher veröffentlichten Schriften Nietzsches sowie eine Auswahl aus dem Nachlaß mit Vorreden³⁹ vor. Die Verlagsrechte gingen Anfang Februar 1892 aus dem Verlag Fritzsche an Naumann über. In den Jahren 1893/1894 erschienen die Bände II, III, VII und VIII. In Band II heißt es: „Die vorliegende Auflage... ist ein sorgfältiger, unter Benutzung der Bleistiftcorrecturen Nietzsches ausgeführter Wiederabdruck der Original-Auflage.“⁴⁰ Über die Prinzipien seiner Edition äußert sich Gast in der Einleitung zu Band III: „Es versteht sich von selbst, daß es dem Herausgeber nicht erlaubt war, Textänderungen auf eigene Faust vorzunehmen.“⁴¹ Berichtet wird von der Absicht Nietzsches, die beiden Bände *Menschliches*, *Allzumenschliches* umzuarbeiten, was jedoch – bis auf einige Ausnahmen – nicht geschah. „Der übrige Text der beiden Bände ist... nach dem gedruckten Handexemplar Nietzsches hergestellt, in welches er... zahlreiche Bleistift-Correcturen eingetragen hat.“⁴² Die mit Bleistift korrigierten Handexemplare ließen sich nicht nachweisen. Elisabeth Förster aber wollte möglichst schnell den Nachlaß publizieren. So kam es zum Bruch, die Ausgabe wurde nicht abgeschlossen.

Eine neugestaltete *zweite Gesamtausgabe* veröffentlichte Fritz Koegel⁴³ in den Jahren 1894–1897, im

³⁶ KSA Bd. 15. Danksagung, 368.

³⁷ Mazzino Montinari, Nietzsche lesen (Berlin/New York 1982) 4.

³⁸ Ebd. 179.

³⁹ Vgl. Karl Schlechta, Nietzsche-Chronik. Daten zu Leben und Werk (München/Wien 1975) 107 und 112, 115–116.

⁴⁰ Zitiert nach: Joachim Mette, Der handschriftliche Nachlaß Friedrich Nietzsches (Leipzig 1932) 22.

⁴¹ Ebd. 23.

⁴² Ebd.

⁴³ Vgl. Schlechta, a. a. O.: „Zu Beginn dieses Jahres veranlaßt Ns Schwester die sofortige Unterbrechung der Gastschen Ausgabe. Zu Ostern kommt E. Rohde auf Bitten der Schwester nach Naumburg, um den Plan einer neu zu beginnenden, bereits zweiten Gesamtausgabe mitzuberaten; aber auch diese neue Ausgabe ist nicht abgeschlossen worden; am 24. April neuer Vertrag mit Naumann; gegen den Rat aller Freunde wird Köselitz von jeder Mitarbeit ausgeschlossen – er wußte offenbar zuviel. Köselitz war der einzige damals, der Ns schwer lesbare späte Hand entziffern konnte. Neuer Herausgeber wird Fritz

September 1894 bis März 1895 von Eduard von der Hellen unterstützt. In Anlehnung an Gasts Konzeption erschienen zwölf Bände (I–VIII die von Nietzsche selbst veröffentlichten Schriften, IX–XII der Nachlaß). Seine editorischen Grundsätze finden sich im Nachbericht zu Band I: Zur Textfeststellung und Eliminierung der Verderbnisse sind neben den früheren Drucken „stets die Druckmanuscripte, – wo diese nicht vorhanden sind, die dem Druckmanuscript vorausgehenden Niederschriften, sowie spätere Verbesserungen Nietzsches und, soweit sie erhalten sind, die von ihm gelesebenen Correcturbogen verglichen worden“.⁴⁴ In seltenen Fällen kommen Abweichungen und Lesarten in den Appar. Im Nachbericht zu Band II ist ausdrücklich die Rede von durchkorrigierten Abschriften einer Reinschrift durch Gast und von seinen Verwischungen des Nietzscheschen Sprach- und Schreibgebrauchs. In diesen Fällen wurde der ursprüngliche Text aus Nietzsches eigenen Druckmanuskripten wieder eingesetzt. Auch für von der Hellen sind die Niederschriften Nietzsches für den Text maßgebend, nicht nur da, „wo ihm Abweichungen der Druckmanuscripte bei der Durchsicht entgingen, sondern auch da, wo solche ihm auffielen und ihn zu Änderungen veranlaßten, die er bei richtiger Copie des ihm Geschriebenen voraussichtlich nicht gemacht haben würde...“⁴⁵ Entscheidend für die Nachlaßbände, neben unveröffentlichten Aufsätzen und Vorträgen, die geglättet und abgerundet wurden, war die Aufnahme einer *Auswahl* der auf viele Hefte verstreuten Aphorismen und Fragmente in eigener *systematischer* Anordnung.

Vom Jahre 1899 an wurde eine *dritte Gesamtausgabe* (zunächst bei C. G. Naumann, dann bei A. Kröner) in zwanzig Bänden begonnen: Die ersten acht Bände (I. Abteilung) in der Koegelschen Anordnung der von Nietzsche selbst publizierten Schriften (einschließlich *Antichrist* und der Gedichte). Die Bände IX bis XIX enthalten den Nachlaß (einschließlich *Ecce homo* und der ‚Philologica‘), Band XX ein Sach- und Namensregister. Arthur Seidl, der Herausgeber der I. Abteilung, übernahm die editorischen Grundsätze Koegels nahezu wörtlich, distanzierte sich allerdings im Nachbericht des II. Bandes von der scharfen Kritik Koegels an Gast. Alles nach der Ausgabe letzter Hand Vorliegende wie Einzeichnungen in Handexemplare und eigenhändige Verbesserungen wurde nun in den Lesarten wiedergegeben. Das von Koegel bearbeitete Material wurde in den Nachlaßbänden der II. Abteilung erweitert – ohne daß es vollständig wieder aufgenommen worden wäre –, die Handschriften wurden *neu* entziffert, abgedruckte Partien „wurden *neu* ausgewählt und nach neuen Gesichtspunkten angeordnet“.⁴⁶ Ausschlaggebend ist auch hier, daß die *chronologische* Folge der Niederschriften Nietzsches zugunsten einer *systematischen* Anordnung der Herausgeber zerstört wurde. Interessant ist, daß Hans Joachim Mettes Deskription des handschriftlichen Nachlasses in drei Fassungen (!) existiert, in einer Sonderpublikation, in einer zweiten, leicht veränderten Fassung als Privatdruck und in einer endgültigen Gestalt als *Sachlicher Vorbericht der Historisch-kritischen Gesamtausgabe der Werke Nietzsches*. Wir stützen uns einem Rat Schlechtas folgend auf die erste Fassung und nehmen ergänzende Berichte hinzu. Die editorischen Grundsätze für den Nachlaß stellt Ernst Holzer im Vorbericht zu Band IX vor: „Was die *Auswahl* und *Anordnung* der abgedruckten Partien betrifft, so ist vor allem zu betonen, daß ein einheitliches Princip bei Entwürfen, die in so verschiedenen Stadien sich befinden, *a priori* sich nicht aufstellen ließe.“⁴⁷ Die Entwicklung der Gedanken sollte aufgezeigt werden, und zugleich sollte die Auswahl den sachlichen Kriterien genügen. Die Folge der Niederschrift wurde jedenfalls verlassen!

Aus der Nachlaßgeschichte und seiner editorischen Auswertung durch Gast, Koegel, von der Hellen, Seidl, Holzer u. a. zieht Mette folgendes Fazit: Unschätzbar für die Wirkungsgeschichte, vom wissenschaftlichen Standpunkt aus, vorsichtig formuliert, „nicht ganz befriedigend“. Die editorischen Grundsätze der bisherigen Herausgeber können nicht für eine neue, Historisch-kritische Gesamtausgabe gelten, denn die von Nietzsche autorisierten Erstdrucke resp. Neuauflagen beanspruchen „authentische Gültigkeit“ und dürfen von keinem Herausgeber verändert werden. Varianten und Vorstufen

Koegel, von April bis Juli von Dr. Zerbst unterstützt; am 1. September wird Zerbst durch von der Hellen ersetzt (den ‚raschesten‘ Goethe-Herausgeber); bald Unstimmigkeiten zwischen Koegel und von der Hellen. Ende Dezember ist die neue Gesamtausgabe bis zu Bd. 8 gediehen.“

⁴⁴ Vgl. Mette, 73.

⁴⁵ Vgl. Mette, 76, 78.

⁴⁶ Vgl. Mette, 78/79.

⁴⁷ Hans Joachim Mette, *Sachlicher Vorbericht zur Gesamtausgabe der Werke Friedrich Nietzsches* (München 1934) CXVII.

gehören in den Apparat, „die für Nietzsches Denken wesentliche Form der unverbundenen aphoristischen Niederschrift in den einzelnen Heften zu zerstören und die einzelnen Sätze des ‚Nachlasses‘ nach systematischen Gesichtspunkten zu ordnen, war nicht sehr glücklich, wenn auch zeitweilig gewiß berechtigt: der Beschluß der ‚Stiftung Nietzsche-Archiv‘, diesem Nachlaß in der Kritischen Gesamtausgabe seine ursprüngliche Gestalt wiederzugeben, bedeutet da eine befreiende Tat, ...“.⁴⁸ Einschränkung – mit Rücksicht auf Elisabeth Förster – betont Mette jedoch den bleibenden Wert der Aphorismen-Kompilation des *Willens zur Macht*. Auch Peter Gasts Verdienste um die Entzifferung der Handschriften werden ausdrücklich gewürdigt.⁴⁹ Somit blieb die im Verlag von Naumann, dann von Kröner erschienene, 1894 begonnene zwanzigbändige Großoktavausgabe die einzige nach den Handschriften bearbeitete Edition, „alle anderen Ausgaben bringen ganz oder teilweise den Text dieser Ausgabe; nur die Musarion-Ausgabe enthält im ersten Band außerdem noch eine Auswahl aus den Jugendschriften“.⁵⁰

Martin Heidegger hat im zweiten Band seiner *Nietzsche*-Auslegung den aus dem Nachlaß kompilierten *Willen zur Macht* als ‚willkürliche‘ und ‚zufällige‘ Zusammenstückelung kritisiert. Die entnommenen Stücke seien ganz verschiedener Herkunft, zwar eine Niederschrift Nietzsches, aber er hätte nie so gedacht: „Überlegungen, Besinnungen, Begriffsbestimmungen, Leitsätze, Forderungen, Voraussagen, Aufrisse längerer Gedankengänge und kurze Merkworte“⁵¹ seien nach einem undurchsichtigen, eigenen Plan der Herausgeber auf vier Bände verteilt worden, Gedankengänge aus verschiedenen Ebenen und Zeiten, „stünden gedankenlos‘ nebeneinander, wichtige Nachlaßstücke seien überhaupt nicht aufgenommen. Für seine eigene Interpretation wählt Heidegger aus dem Nachlaß die für ihn entscheidenden Hauptgedanken (Wille zur Macht, ewige Wiederkehr des Gleichen, Umwertung aller Werte, Nihilismus, Übermensch, Tod Gottes) eigenständig aus.

Karl Jaspers meldet zum Zwecke eines gründlichen Nietzsche-Studiums seine ‚editorischen Wünschbarkeiten‘ an: Hinsichtlich der Werke gäbe es keine Schwierigkeiten, aber der gewichtige Nachlaß, nur vorläufig publiziert „in Ordnungen, die meistens von den Herausgebern stammen“,⁵² stellt schwierige Probleme, die jeweils nur anhand der Manuskripte zu lösen sind: „Es ist alles, was irgendwie verstehbar ist, getreu, ohne Zufügungen, abzudrucken, soweit möglich ist – in der Folge, oder – wenn die Datierung möglich ist – in der Folge, wie die Aufzeichnungen in den Heften zufällig stehen. Die Grenze des Möglichen ist nur jeweils am Material selbst zu finden. Die Reihenfolge, in der Nietzsche sich seine Gedanken aufschrieb, ist wesentlich, und soweit eine Anschauung davon möglich ist, sollte sie nicht gestört werden.“⁵³ Vor allem seien die bisher leitenden sachlichen Ordnungen aufzuheben. Auch die Trennung des *Willens zur Macht* vom übrigen Nachlaß wirke nicht klärend.

Jaspers Forderungen korrespondieren mit der 1932 begonnenen Historisch-kritischen Gesamtausgabe der Werke Nietzsches in der Beck'schen Verlagsanstalt München. Im Vorwort der HKW legt C. A. Emge als Leiter des wissenschaftlichen Ausschusses folgende editorischen Grundsätze fest: „Die Ausgabe soll in lückenloser zeitlicher Folge die innere Entwicklung Nietzsches von der Schülerzeit bis zur letzten Schaffensperiode dartun. Auch die philosophischen Schriften ... sollen daher zeitlich eingeordnet werden, und zwar alle, ohne Ausnahme; desgleichen die Dichtungen ... Zu veröffentlichen ist ausnahmslos *alles*, d. h. auch alle Gedankensplitter, Skizzen, Dispositionen, Pläne zu einzelnen (auch nicht ausgeführten) Büchern, Entwürfe für ganze Buchreihen (oft nur Titelangaben), wie sie sich

⁴⁸ Ebd. 81 f.

⁴⁹ Ebd. 81. Es ist angemessen, hier der unschätzbaren Verdienste zu gedenken, die sich Peter Gast um die Lesung der Nietzsche'schen Handschriften erworben hat: ohne seine Hilfe hätten viele Texte, namentlich aus der letzten Zeit, gar nicht ediert werden können. – Lediglich die von Frau Dr. Förster-Nietzsche und Peter Gast unter geschickter Verwertung der Intentionen Nietzsches vorgenommene Zusammenstellung der Aphorismen aus dem Bereiche des *Willens zur Macht* wird ihren bleibenden Wert behaupten: es wird sich empfehlen, diese Aphorismen-Sammlung neben der Historisch-kritischen Gesamtausgabe in einem Sonderbande als solche kritisch zu publizieren.

⁵⁰ Vgl. Emge, HKW Bd. 1 (München 1934) Einleitung, VII.

⁵¹ Martin Heidegger, *Nietzsche*. Zweiter Band (Pfullingen 2 1961) 43.

⁵² Karl Jaspers, *Nietzsche*. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens (Berlin und Leipzig 1936) 414.

⁵³ Ebd. 415.

in großer Zahl in den Arbeitsheften verstreut finden; (...) Im Text nicht zu bringen sind Aufzeichnungen *rein biographischer* Art. (...) Die Pläne, Dispositionen, Vorarbeiten, Vorstufen zu den von Nietzsche selbst herausgegebenen Schriften sollen in möglichst genauer zeitlicher Folge, ohne Gruppierungsversuche und ohne Rücksicht auf dabei vorkommende Wiederholungen gebracht werden.⁵⁴

Martin Heidegger hat dieses Weimarer Unternehmen einer ‚endgültig maßgebenden Ausgabe‘ im ersten Band seines *Nietzsche*-Buches einer vernichtenden Kritik unterzogen und es schon von der Anlage her in zwei Punkten negiert: „1. Als historisch-kritische Gesamtausgabe, die alles und jedes Auffindbare bringt und vom Grundsatz der Vollständigkeit geleitet ist, gehört sie in die Reihe der Unternehmungen des 19. Jahrhunderts. 2. In der Art der biographisch-psychologischen Erläuterungen und des gleichfalls vollständigen Aufspürens aller ‚Daten‘ über das ‚Leben‘ Nietzsches und die Meinungen seiner Zeitgenossen dazu, ist sie eine Ausgeburt der psychologisch-biologischen Sucht unserer Zeit.“⁵⁵ Nur die Bereitstellung des ‚eigentlichen Werks‘ sei die zentrale Aufgabe, alles andere Ballast, Zutat, überflüssige Philologenbeschäftigung. In seinen Nietzsche-Vorlesungen allerdings sucht Heidegger die unveröffentlichten Manuskripte chronologisch nach zentralen Stellen ab, und soweit er sich auf die Kompilation des *Willens zur Macht* stützt, macht er die systematisierenden Eingriffe der Herausgeber wieder rückgängig! Für die Edition seines eigenen Gesamtwerks hat er später die historisch-kritischen Prinzipien nicht zugelassen, um seinen *Denkweg* nicht durch ‚Philologica‘ zu verstellen.

Die Historisch-kritische Nietzsche-Ausgabe blieb, durch Kriegswirren bedingt, nach fünf Werkbänden (1854–1869: Jugendschriften, Schriften der Studenten- und Militärzeit, Schriften der letzten Leipziger und ersten Baseler Zeit) stecken. Da nach Kriegsende aufgrund der Teilung Deutschlands eine Fortführung der HKG in absehbarer Zeit nicht möglich schien, besorgte Karl Schlechta unter den ‚gegebenen Umständen‘ und mit den ‚gegebenen Mitteln‘ eine neue Dünndruckausgabe in drei Bänden. Die ‚Wünschbarkeit‘ einer künftigen historisch-kritischen Gesamtausgabe wurde dabei nicht ausgeschlossen. Seine editorischen Prinzipien eröffneten den ‚Fall Nietzsche‘: „Mir schien also nur *eine* Aufgabe vordringlich: eine Ausgabe zu besorgen, welche die von Nietzsche autorisierten Texte nach den Erstdrucken bringt und welche ferner aus dem Nachlaß nur das aufnimmt, was zu einem – meist verhängnisvollen – geschichtlichen Gewicht gekommen ist. Letzteres allerdings nur nach einer möglichst strengen Reduktion auf die Manuskriptsituation; Grundbedingung war die Eliminierung *aller* Eingriffe fremder Hand.“⁵⁶ Als Vorlage der ‚Philosophica‘ diente immer der letzte und einzige von Nietzsche autorisierte Text.⁵⁷ Schlechta stützte sich auf den von H. J. Mette besorgten ‚sachlichen Vorbericht‘ der HKW und auf seinen eigenen ‚Vorbericht‘ der HKB. Das Defizit dieser Edition – Podachs Vorwurf ist hier berechtigt – besteht darin, daß Schlechta nicht an den Manuskripten selbst gearbeitet hat, sondern auf Umwegen, über Handschriftenbeschreibungen usw. und aufgrund alter ‚Weimarer Erfahrungen‘ die Herausgeberwillkür und die Brieftäuschungen der Schwester aufdeckte. Auf die dadurch ausgelöste Nachlaß-Kontroverse kann hier nicht eingegangen werden. Schlechta hat mit der Zerstörung der Nietzsche-Legende (willkürliche Kompilation eines Teils der Nachlaß-Masse) das Kind mit dem Bade ausgeschüttet. Das ‚eigentliche Werk‘ sei – in Opposition zu Heidegger – in den zu Lebzeiten veröffentlichten philosophischen Schriften zu finden. Die Zäsur ist nicht das Jahr 1881, sondern der Bruch durch die Schrift *Menschliches, Allzumenschliches* von 1878. Schlechtas ‚Index‘ erleichtert zwar die Orientierung in den Nachlaßfragmenten, doch sind diese ohnehin nicht interessant. Karl Löwiths Vorwurf, er hätte mit „außerordentlichem Aufwand an philologisch-historischer Akribie“⁵⁸ eine Gegen-Legende gestützt, besteht sicher zu Recht. Dieser kurze Rückgang in die

⁵⁴ C. A. Emge, HKW Bd. 1 (München 1934) Vorwort, Karl Schlechta, HKB Bd. 1 (München 1938) Vorwort, IX.

⁵⁵ Martin Heidegger, Nietzsche. Erster Band (Pfullingen 1961) 18.

⁵⁶ Karl Schlechta, Der Fall Nietzsche. Aufsätze und Vorträge (München 1959).

⁵⁷ Vgl. Karl Schlechta, Philosophischer Nachbericht, in: Friedrich Nietzsche: Werke V. Anhang, 1383/1432 (Frankfurt a. M. – Berlin – Wien 1965).

⁵⁸ Karl Löwith, Einleitung zu: Friedrich Nietzsche. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft (Frankfurt a. M. 1959) 9 u. 10f.

Geschichte der Nietzsche-Ausgaben im ständigen Hinblick auf die editorischen Prinzipien erhellt, daß die neuen Herausgeber Giorgio Colli und Mazzino Montinari den tradierten Grundsätzen nichts wesentlich Neues hinzufügen konnten. Wo sie Erläuterungen geben, haben diese rein *philologischen* Charakter. In dem bisher einzig erschienenen Nachbericht zur vierten Abteilung (KGW IV, 4) finden sich neben den Grundsätzen der Edition auch eine Chronik von Nietzsches Leben (1875–1879), eine Chronologie der Manuskripte und Entstehung der Werke dieser Abteilung, ein ausführlicher Kritischer Apparat sowie eine Deskription der Manuskripte. Die *Prinzipien* der Edition für die von Nietzsche selbst herausgegebenen Werke lauten: „Als Vorlage dienten die Erstdrucke und die von Nietzsche genehmigten Neuausgaben (*Menschliches*, *Allzumenschliches I*, 1886; *Menschliches*, *Allzumenschliches II*, 1886). Rechtschreibung und Interpunktion sind prinzipiell beibehalten. Von der Vorlage wurde nur in seltenen Fällen abgewichen, und zwar bei offensichtlichen Druckfehlern, bei auf Grund der erhaltenen Korrekturbogen, Druckmanuskripte, Reinschriften und Vorstufen eindeutig erwiesenen Textverderbnissen. Abweichungen von der Vorlage werden, mit Ausnahme der offensichtlichen, nicht sinnentstellenden Druckfehler, alle im Apparat angegeben.“⁵⁹ Hinzukommen die nachgelassenen Fragmente (1875–1879): 35 Handschriften in 9 größeren Heften, 22 Notizbücher und 4 Mappen mit losen Blättern. Diese nachgelassenen Fragmente werden in der Folge ihrer Entstehungszeit veröffentlicht. Gibt es keine Anhaltspunkte, dann ergibt sich die Schichtenproblematik: „Der Grundsatz, daß die Handschriften einzeln veröffentlicht werden, wird zugunsten der zeitlichen Abfolge eingeschränkt, wenn eine Handschrift Schichten aus verschiedenen Zeiten enthält. In diesem Falle werden die einzelnen Schichten getrennt veröffentlicht.“⁶⁰ Warum die Briefentwürfe und -dispositionen, die Notizen und Bemerkungen sogenannten ‚äußerlichen und zufälligen Inhalts‘ ausgeschlossen werden, bleibt unklar. Die Herausgeber geben keine expliziten Ausschließungskriterien an. Nach der Fußnote bleibt die *restlose Auswertung* der Briefausgabe vorbehalten.⁶¹

Im kritischen Apparat sind zuerst die von Nietzsche selbst herausgegebenen Werke, dann die nachgelassenen Fragmente in chronologischer Reihenfolge behandelt. Er gliedert sich in zwei Teile:

„1. handschriftliche Überlieferung (Rs und Vs), Hinweise auf inhaltlich verwandte Stellen. Rs und Hs werden nach ihren handschriftlichen Fundstellen angeführt; davon sind diejenigen als ganze wiedergegeben, die a) *nicht* im Nachlaß veröffentlicht sind, b) dem endgültigen Text gegenüber eine gewisse Selbständigkeit besitzen, c) sich nicht mit Hilfe von Lemmata darstellen lassen;

2. einzelne Varianten und Erläuterungen, die mit Hilfe von Lemmata dargestellt sind. Diese Untergliederung wird durch Absätze kenntlich gemacht.

Der kritische Apparat zu jedem Nachlaß-Fragment gliedert sich ebenfalls in zwei Teile:

1. Hinweise auf bereits vorliegende Publikation (GAK, GA mit Angabe von Band, Seite, Fragment-Nummer, gegebenenfalls auf handschriftliche Überlieferung, auf inhaltlich verwandte Stellen, auf anderweitige Quellen (z. B. Exzerpte aus anderen Autoren); falls Vs vorhanden sind, wird wie bei den Werken verfahren;

2. einzelne Varianten und Erläuterungen, die mit Hilfe von Lemmata dargestellt sind.“⁶²

Bevor man mit der KGW zu arbeiten beginnt, hat man sich den Bauplan dieser Edition zu vergegenwärtigen. Das maßgebende *chronologische* Prinzip läßt die *Zäsuren* in der Werkfolge fast verschwinden. Die Frage, wo Nietzsches *eigentliche* Philosophie liegt, in den zu seinen Lebzeiten veröffentlichten Werken oder im Nachlaß, tritt zurück. Die bisher angeführten Einschnitte und vermeintlichen Brüche (etwa im Jahr 1878 oder 1881, zwischen der III. und IV. *Unzeitgemäßen Betrachtung*) erweisen sich als willkürlich, wenn man die Edita und Inedita *zusammenseht*. So läßt sich die erste Periode ‚seines Philosophierens‘ rekonstruieren.⁶³ Externa und Interna erhellen sich gegenseitig!

Die chronologische Ordnung ist an drei Stellen durchbrochen:

⁵⁹ KGW IV,4. 1. Grundsätze der Edition, 3.

⁶⁰ Ebd. 3f.

⁶¹ Ebd. 4 Anm. 2!

⁶² Ebd. 113.

⁶³ Karl Schlechta/Anni Anders, Friedrich Nietzsche. Von den verborgenen Anfängen seiner Philosophie (Stuttgart-Bad Cannstatt 1962) 10ff.

a) Im Band II, 1 (Philologische Schriften 1867–1873) wurden die von Nietzsche selbst veröffentlichten philologischen Schriften nicht in zeitlicher Reihenfolge, sondern nach *thematischen* Gesichtspunkten geordnet, um sie für klassische Philologen lesbar zu machen.

b) Die Sonderung der Philologica (Abteilung II) von den Philosophica (Abteilungen III und IV) bezeugt einen herausgeberischen Eingriff, der sich *nicht* ausweist.

In seinem vor sechs Jahren erschienenen kritischen Zwischenbericht betont Hermann Josef Schmidt⁶⁴ die Wichtigkeit der Philologica „für jede Analyse von Nietzsches Denkweltung“. Bereits Karl Schlechta und Joachim Mette haben in der BAW dieses Verfahren der Ausgliederung angewendet, allerdings mit plausiblen Begründungen.

c) Die Trennung der Externa (Abteilung VI) und Interna (Nachlaß: Abteilungen VII und VIII) in verschiedene Abteilungen läßt sich arbeitstechnisch leichter überbrücken.

Über das Verhältnis von Edition und Interpretation bringt Schmidt eine denkwürdige Anmerkung: „Der Ausschluß dieser Aufzeichnungen (zu den Vorlesungen, Anm. des Verf.) ... aus der Werkedition zugunsten der Briefedition ... ist allerdings nicht unproblematisch. Die Entscheidung etwa, ob Notizen und Bemerkungen ‚von äußerlichem und zufälligem Inhalt‘ sind oder nicht, hängt von Ansichten ab, die nicht jedem Nietzscheinterpreten gemeinsam sein müssen.“⁶⁵ Damit werde das Prinzip der *Vollständigkeit* des gesamten Nachlasses verletzt.

Im Herbst 1880 erschien die Kritische Studienausgabe sämtlicher Werke (KSA) Nietzsches in 15 Bänden (Dünndruck), deren Text mit den bisher erschienenen Bänden der KGW (ohne die Abteilungen I und II: Jugendschriften, Philologica, Vorlesungsniederschriften) *identisch* ist. Auch für die Textkonstitution gelten die *gleichen* editorischen Grundsätze. Eine Konkordanz erleichtert den Vergleich beider Ausgaben (z. B. KSA Bd. 1 = KGW III,1/IV,1/III, 2).

Die KGW gliedert sich auf in:

- a) von Nietzsche selbst publizierte Schriften (III,1 / IV,1 / IV,2 / VI,3 / V,1 / V,2 / VI,1 / VI,2),
- b) von Nietzsche nachgelassene Schriften (III,2 / VI,3) und
- c) in die nachgelassenen Fragmente vom Herbst 1869 bis Anfang Januar 1889 (III,3 / III,4 / IV,1 / IV,2 / IV,3 / V,1 / V,2 / VII,1 / VII,2 / VII,3 / VIII,1 / VIII,2 / VIII,3).

Die wichtigsten *Verbesserungen* der KSA gegenüber der KGW seien kurz aufgeführt:

- 1) Die vier *Unzeitgemäßen Betrachtungen* werden jetzt *zusammen* in Band 1 veröffentlicht.
- 2) Die von Nietzsche selbst herausgegebenen Werke sowie die nachgelassenen Schriften (Bände 1–6) werden nun *getrennt* von den nachgelassenen Fragmenten (Bände 7–13) chronologisch publiziert.
- 3) Am Schluß der meisten Bände stehen die übersetzten Nachworte von Giorgio Colli, die er für die italienische Ausgabe geschrieben hat.⁶⁶
- 4) Band 14 bringt einen Kommentar zur *gesamten* Ausgabe.
- 5) Band 15 erstellt ein Gesamtregister der Namen (das Sachregister steckt noch in den Vorarbeiten) und eine Chronik der letzten zwanzig Lebensjahre (1869–1889).
- 6) Die meisten Verletzungen des chronologischen Prinzips wurden durch die Neuaufteilung rückgängig gemacht.

Mit Friedrich Kabermanns gleichzeitiger Kritik *Unter Glocke und Sturzglas*⁶⁷ wird die prinzipielle *Untrennbarkeit* von Edition und Interpretation wieder expliziert. Ausgehend von Georg Pichts Grundfrage nach den „transzendentalen und den realen Bedingungen der Möglichkeit von menschlicher Vernunft in der Geschichte“⁶⁸ übernimmt Kabermann auch dessen philosophiegeschichtliche Ortsan-

⁶⁴ Hermann Josef Schmidt, Nietzsche: Werke – ein kritischer Zwischenbericht, in: Philosophische Rundschau 24 (1977) 62.

⁶⁵ Ebd. 65.

⁶⁶ Giorgio Colli, Distanz und Pathos. Einleitungen zu Nietzsches Werken (Frankfurt a. M. 1982).

⁶⁷ Friedrich Kabermann, Unter Glocke und Sturzglas. Zur neuen Kritischen Gesamtausgabe der Werke Nietzsches, in: Merkur 31 (November 1977) 1112–1118. Ders., Fragezeichen für solche, die Antwort haben. Zu Nietzsches ‚historischer Philosophie‘ und der historischen Philosophie über Nietzsche, in: Nietzsche-Studien 6 (1977) 75–115.

⁶⁸ Georg Picht, Wahrheit. Vernunft. Verantwortung. Philosophische Studien (Stuttgart 1969) Vorwort, 7.

weisung. Nietzsches ‚historische Philosophie‘ ermöglicht dem Denken ein Verständnis seiner Geschichte, das uns erlaubt, „den Horizont unseres eigenen Denkens und so zugleich die innere Struktur jener Antizipation von Zukunft aufzuklären, die alles Denken leitet und bestimmt“. Kabermann überbetont nun seinerseits die geschichtliche Transzendenz der Zukunft und läßt Nietzsches *Genealogie der Moral* als archäologischen Hebel ganz außer acht. Mit der neuen KGW werden nun die verschiedenen Kompilationen der Herausgeber (Förster, Gast, Würzbach, Bacumler usw.) methodisch kontrollierbar und philosophisch transparent. Je nach dem *eigenen* Auslegungshorizont werden die Nachlaßfragmente zusammengestellt, d. h. ihre Schwerpunkte und inneren Linien überhellt, mit anderen Worten *interpretiert*.

Die Entzifferung und Neuedition des gesamten Nachlaßmaterials hat Montinari in siebenjähriger geduldiger Arbeit in Weimar (1963–1970) zusammen mit Colli vollbracht. Die *Authentizität* der Fragmente wird als *bleibende Leistung* der Herausgeber bestehen. Die Abspaltung der Briefentwürfe und äußerlichen Dispositionen fallen dabei kaum ins Gewicht. Doch dies entbindet uns nicht von der Problematik der *Lektüre*. Unser Überblick zeigte, daß die Prinzipien der Edition – wie H. J. Schmidt treffend anmerkte – keineswegs leicht ‚durchschaubar‘ sind und daß der Nachlaß für den Nichtexperten sogar nicht mehr *strukturierbar* ist. Die geheime Übereinstimmung der Ausleger im Blick auf Nietzsches noch *ausstehende* Philosophie ist verblüffend. Karl Jaspers konstatiert, daß „Nietzsches Philosophieren wie verborgen“ sei; Martin Heidegger bezweifelt, ob die Auseinandersetzung schon begonnen habe; Gilles Deleuze prophezeit, Nietzsches Zukunft stehe noch bevor; Heinrich Schipperges sieht die große Auseinandersetzung noch vor uns; Georg Picht stellt fest, Nietzsches Philosophie sei unbekannt, Manfred Thiel behauptet sogar, ein Nietzschebuch sei noch gar nicht geschrieben worden.

Für eine genuine Nietzsche-Deutung wichtig ist die *Trennung* zwischen der Kompilation des vermeintlichen Hauptwerkes *Der Wille zur Macht* und den philosophischen Grundgedanken ‚Wiederkehr des Gleichen‘, ‚Wille zur Macht‘, ‚Umwertung‘, ‚Nihilismus‘ etc. In der Philosophie, so schreibt Nietzsche, handele es sich wie auf dem Schlachtfelde, es gelte, die ‚inneren Linien‘ zu erfassen.⁶⁹ Er ist weder in dumpfe Ideologien zu pressen noch in Philologien zu ertränken⁷⁰ und gehört mit Sicherheit nicht mehr ganz den Philologen.⁷¹ Keine philosophische Nietzsche-Interpretation kommt daran vorbei, sich mit Heideggers Auslegung grundsätzlich auseinanderzusetzen.⁷² Die Frage nach einem Hauptwerk, nach dem einzelnen Rang der Schriften, nach den Einschnitten und nach der einzigen Gedankenbewegung bleibt stets an die *Entscheidung* des jeweiligen Auslegers gebunden.⁷³ Ebensovienig lassen sich die aufgespürten ‚Intensitäten‘ eines ‚Nomaden-Denkens‘ vernachlässigen. Konstitutiv sind die eigenen Fragestellungen in der gegenwärtigen Sinn- und Orientierungskrise: Energiemangel, Wachstumsprobleme, Arbeitslosigkeit, Auf- und Nachrüstung – Nietzsche steht als *verborgene* Möglichkeit noch aus. Die grandiose und hohe Arbeit des Lebens ist noch zu leisten. Seine ‚letzte Erwägung‘ harrt noch der Auslegung: „Könnten wir der Kriege enttrathen, um so besser. Ich wüßte einen nützlicheren Gebrauch von zwölf Milliarden zu machen, welche jährlich der bewaffnete Friede Europa kostet; es giebt noch andre Mittel, die Physiologie zu Ehren zu bringen, als durch Lazarethe...“ (VIII,3, 460)

Otto Distelmaier (Göttingen)

⁶⁹ KGW VIII,2. 9 (31) 13.

⁷⁰ Horst Baier, Ein neues ‚Wozu?‘ – das ist es, was die Menschheit nötig hat. Die Kritische Gesamtausgabe der Werke Nietzsches, in: FAZ Nr. 274 (26. November 1974) 8 L.

⁷¹ Peter Gorsen, Grenzen der Nietzsche-Philologie. Anmerkungen zur Kritischen Gesamtausgabe, in: FAZ Nr. 279 (2. Dezember 1975) 8 L.

⁷² Vgl. Wolfgang Müller-Lauter, Das Willenswesen und der Übermensch. Ein Beitrag zu Heideggers Nietzsche-Interpretation, in: Nietzsche-Studien 10/11 (1981/82) 132–192.

⁷³ Vgl. Henning Ottmann, Nietzsche heute. Bericht über die Kritische Gesamtausgabe von Nietzsches Werken und Briefen, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 36 (1982) 632 f.

Robert Spaemann/Reinhard Löw, *Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, Piper Verlag, München Zürich 1981, 306 S.

Im Jahre 1981 scheint es in Deutschland zu einer – nicht verabredeten und dennoch weit verbreiteten – „Wiederentdeckung“ des teleologischen Denkens gekommen zu sein: Die *Neuen Hefte für Philosophie* stellen ihr Heft 20 ganz unter dieses Thema,¹ das XIX. Symposium der Gesellschaft für Wissenschaftsgeschichte erörtert *Die Idee der Zweckmäßigkeit in der Geschichte der Wissenschaften*,² und an der Technischen Universität Berlin findet ein Kolloquium über die Formen teleologischen Denkens³ statt. Und zwei ausgewiesene Kenner des Themas⁴ tun sich zusammen, um ein Buch zu publizieren, das vom Verlag als „fundamentales, interdisziplinär erarbeitetes Werk“ angekündigt wird, das R. Spaemann selbst allerdings bloß als „lange Vorrede zu einem kürzeren, streng systematischen Buch“ angesehen wissen will, von dem überdies ungewiß sei, ob es je existieren werde; das hier publizierte Buch sei aus der Nachschrift einer seiner Vorlesungen hervorgegangen, die durch weiterführende Untersuchungen ergänzt und von R. Löw „unter Hinzufügung eigener Abschnitte, unter Weiterführung der Überlegungen, besonders mit Bezug auf die Evolutionstheorie, und unter Anführung zahlreicher Anmerkungen“ zum Druck befördert worden sei (11). Diese seine Entstehungsgeschichte verleugnet das Buch nicht: es zeichnet sich – wie eine gute Vorlesung – dadurch aus, daß es die Probleme energisch zuspitzt, die eigenen Thesen prononciert vorträgt, sie scharf gegen andere Positionen absetzt, durch eingängige Beispiele erläutert und die Darstellung der historistischen Positionen eng an den eigenen Thesen orientiert. Es trägt also den Charakter eines durchaus auch populär gehaltenen Plädoyers für das teleologische Denken und wendet sich entschieden gegen den Absolutheitsanspruch einer Naturwissenschaft, die sich selbst als kausal argumentierend versteht.

Im einzelnen gliedert sich das Buch in eine historische Darstellung der Geschichte des teleologischen Denkens von Platon bis Nietzsche und Darwin (Kap. II–VIII) und in eine systematische Auseinandersetzung mit dem „Antiteleologismus“ der modernen Naturwissenschaften und der Wissenschaftstheorie (Kap. IX und X); beide Teile stehen nicht isoliert nebeneinander, sondern sind gemeinsam getragen von der Absicht einer Rehabilitation des teleologischen Denkens gegen die immer drohende und heute vorherrschend gewordene Antiteleologie.

Im Sinne dieser Absicht werden bereits Platon und Aristoteles als Verteidiger des teleologischen Denkens gegen seine Bedrohung durch die antike Aufklärung verstanden: sie unternehmen es, eine im wissenschaftlichen Denken der ionischen Naturphilosophie schon verlorengegangene oder verleugnete Teleologie, wie sie im mythischen und im alltäglichen Denken ursprünglich vorliegt, philosophisch und d. h. hier als Reflexion auf diesen Verlust wieder einzuholen. Dies geschehe in Platons Ideenlehre, die mit Hilfe der Teilhaberelevation, die zwischen den Dingen und den Ideen herrscht, charakterisiert wird; Platons Lehre von der Bewegung, vom Eros und vom Staat werden dann mit Hilfe dieses Teilhabebegriffs als teleologische interpretiert. Dabei wird – und dies ist angesichts der Verwendung des bekanntlich erst von Christian Wolff geprägten Begriffs „Teleologie“ für die Auslegung antiker Texte wichtig – hervorgehoben, daß der Begriff hier etwas anderes bezeichnen soll als im heute üblich gewordenen Sprachgebrauch: in der modernen Wissenschafts-, aber häufig auch in der Handlungstheorie wird der Begriff des Ziels nur noch für den Fall bewußter menschlicher Zwecksetzung und absichtsvoller Wahl zugelassen; dabei wird übersehen, daß schon die bewußte Zwecksetzung und absichtsvolle Wahl nur unter der Voraussetzung möglich ist, daß wir „vor der Zwecksetzung schon etwas wollen, und zwar etwas, was wir nicht setzen“; eben dies werde im Platonischen Erosbegriff als Begierde nach dem Zugehörigen, den alles Lebendige in sich erfährt, erfaßt (42). Damit wird in der Tat auf eine spezifische Defizienz des modernen Teleologiebegriffs hingewiesen: Teleologie, ursprünglich

¹ Teleologie, hg. von R. Bubner (= Neue Hefte für Philosophie 20 [1981]).

² *Die Idee der Zweckmäßigkeit in der Geschichte der Wissenschaften* (= Berichte zur Wissenschaftsgeschichte Bd. 5, Heft 1/2 [1982]).

³ Formen teleologischen Denkens. Philosophische und wissenschaftshistorische Analysen, hg. von H. Poser (= TUB – Dokumentation Kongresse und Tagungen. Heft 11) (Berlin 1981).

⁴ Hier sei nur verwiesen auf R. Spaemann, Reflexion und Spontaneität. Studien über Fénelon (Stuttgart 1963) und R. Löw, Philosophie des Lebendigen. Der Begriff des Organischen bei Kant, sein Grund und seine Aktualität (Frankfurt a. M. 1980).

die Lehre von den bestimmten Zielen, die jemand oder etwas immer schon hat oder haben soll, erscheint in der wissenschaftstheoretischen Diskussion und in der analytischen Handlungstheorie auf den Fall der bewußten Antizipation frei gewählter Ziele im menschlichen Handeln beschränkt und verliert eben dadurch – selbst wo sie so erörtert wird – den orientierenden Charakter, um dessentwillen man ursprünglich am telos-Begriff interessiert war.

Diese sachliche Differenz zur heute üblichen Verwendung des Begriffs „teleologisch“ zeigt sich auch in der Aristotelesdarstellung: Nachdem die grundlegende Bedeutung des Substanzbegriffs und sein Verhältnis zum aristotelischen Begriff der Möglichkeit, die Lehre von der Bewegung und die von den vier Ursachen in Abgrenzung zu Platon entwickelt worden ist, wird gezeigt, wie Aristoteles im Begriff der Entelechie die Zielorientiertheit der Dinge als ihnen immanente faßt und sich ausdrücklich dagegen verwahrt, sie an die Voraussetzung der bewußten Antizipation des Ziels zu binden und also auf menschliches Handeln zu beschränken: im Gegenteil besteht alle menschliche techne nur darin, die natürliche Zielorientiertheit der Dinge für eigene Zwecke zu benutzen. Diese Betrachtung der Naturdinge unter dem Aspekt der ihnen immanenten Teleologie wird durch Verweis auf die Regelmäßigkeit der Naturprozesse gerechtfertigt, und es wird aufgewiesen, daß sowohl der Begriff der Normalität und der des Verfehlens der Norm als auch der des Zufalls für Aristoteles nur unter der Voraussetzung einer solchen immanenten Teleologie denkbar sind.

Die weitere Entwicklung sehen Spaemann und Löw dann durch eine „Ausweitung der Teleologie in der Spätantike und ihre ontotheologische Fundierung in der Scholastik“ bestimmt; in der Stoa werde die immanente Teleologie, von Aristoteles noch auf einzelne Naturdinge begrenzt – darin folgen die Autoren also der Aristotelesinterpretation von W. Kullmann⁵ –, auf das Universum im ganzen ausgedehnt, das jetzt als ein großer Zweckzusammenhang erscheint. Und dieser universelle Zweckzusammenhang werde in der christlichen Philosophie der Kirchenväter und des Mittelalters extern fundiert: er erscheint jetzt als Werk eines vorausschauenden und planenden Gottes, der die Dinge auf ihre Ziele ausgerichtet habe. Dabei betonen die Autoren zwar, daß Thomas, der „Vollender der teleologischen Weltsicht“, die Welt noch nicht wie Spätere als eine Maschine interpretiert habe, deren Teile – selbst bloß kausalgesetzlich wirkend – die göttliche Absicht realisierten, sondern daß er an der immanenten Zielorientiertheit der natürlichen Dinge festgehalten habe. Aber insofern schon bei Thomas Gott den Dingen ihre Ziele „einpflanzt“, werde die Naturteleologie – für Aristoteles noch fundamental – hier in einer Handlungsteleologie fundiert und jetzt doch an ein vorausschauendes und planendes Bewußtsein gebunden, das hier noch das Bewußtsein Gottes ist. Diese Intellektualisierung der Teleologie berge die Gefahr der Entteleologisierung der Natur schon in sich, werde bei Thomas aber noch zu einem entgegengesetzten Schluß umgewendet: wenn wir in der Natur teleologische Strukturen wahrnehmen, Teleologie aber Bewußtsein voraussetzt, dann wird Teleologie zum Argument im Gottesbeweis.

An dieser teleologischen Weltsicht übt nicht erst die Neuzeit, sondern bereits der Nominalismus des Spätmittelalters Kritik. Denn bei Ockham und Buridan wird mit der These von der Unbedürftigkeit Gottes und von der Unerkennbarkeit seiner Absichten und mit der nominalistischen Kritik am Verständnis des Zwecks als einer Ursache bereits eine Reduktion der Natur- auf die Kausalerklärung vorbereitet, die sich dann bei Bacon, Hobbes, Descartes und Spinoza durchsetzt und erstens die spezifisch neuzeitliche Entteleologisierung der Natur zur Folge hat, durch die diese zum bloßen Material menschlicher Zwecksetzungen wird, und zweitens zu einer Inversion der Teleologie zur bloßen Selbsterhaltung führt, in der das Streben nicht mehr aus dem Gedanken der Teilhabe letztlich des Endlichen am Unendlichen begriffen wird, sondern bloß noch der Erhaltung dessen gilt, „was ohnehin ist“ (105).

Diesem Gedanken der Selbsterhaltung wird von den Autoren zwar nicht mit Sympathie begegnet, aber historische Wirksamkeit zugetraut. Denn sie sehen sowohl das 16. und 17. als das späte 19. Jahrhundert von ihm bestimmt und thematisieren das, was dazwischen liegt, die Philosophie von Leibniz, Wolff und Kant und die von Fichte, Schelling und Hegel, als offenbar vergeblich bleibende „Vermittlungsversuche zwischen kausalmechanischem und teleologischem Denken“ (110). In diesem Sinne erscheint Leibniz als der Philosoph, der den scheinbaren Widerspruch zwischen kausaler und

⁵ Vgl. W. Kullmann, Die Teleologie in der aristotelischen Biologie (= Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse 1979/2) (Heidelberg 1979).

teleologischer Erklärung durch die Unterscheidung zwischen zwei Sichtweisen oder „Aspekten“ lösen wollte, dabei aber nichts als einen „phantastischen Entwurf“ lieferte, in dem „die universale Kausalmechanik der äußerlichen Welt... sich in harmonischer Prästabilisation mit der ebenso universalen teleologischen Verfaßtheit des inneren Reiches der Monaden“ befindet, so daß es für ihn schlechterdings keine Abweichung vom Ziel, kein Verfehlen des Telos mehr geben könne (120). Und Wolff, der die Kausalrelation als selbstverständlich unterstellte und die Teleologie nur unter der Voraussetzung zuließ, daß man zuvor und aus anderer Quelle die Existenz einer bewußt planenden und berechnenden Instanz nachweisen könne, erscheint als der, gegen den „alle traditionellen“ antiteleologischen „Vorwürfe... wieder eingewandt werden konnten“ (123). Kant aber, in dessen Stellung zur Teleologie drei Phasen unterschieden werden, die als Ablehnung der Teleologie in der *KrV*, als ihr Akzeptieren für die Erklärung bestimmter Phänomene wie die des Schönen oder des Organismus in der *KU* und als universales Prinzip im *Opus postumum* bestimmt werden, habe insbesondere in der *KU*, deren unterschiedliche Begriffe von Zweckmäßigkeit einzeln analysiert werden, die teleologische Naturansicht der kausalmechanischen „ontologisch“ vorgeordnet, indem er im Begriff des Zwecks das Prinzip der Einheit angeben habe, unter welchem sich Kausalprozesse überhaupt auf Phänomene des Organischen anwenden lassen (136); er habe damit – noch vor den teleologischen Gesamtentwürfen des *Opus postumum* – das Problem der Teleologie neu gestellt und den Boden für die Naturphilosophie des deutschen Idealismus bereitet.

Vor diesem Hintergrund erscheint der deutsche Idealismus als der Versuch, den von Kant nur postulierten Systemanspruch in dreifacher Richtung zu realisieren: „Fichte gründet die teleologische Interpretation der Wirklichkeit radikal auf das Freiheitsinteresse“ (147), insofern er dem Menschen mit seinem Trieb zur Selbstbestimmung eine Welt von Naturwesen gegenüberstellt, die ihm nur dadurch widerstehen und selbst etwas sind, daß sie selbst auch durch Bildungs- und Selbsterhaltungstrieb bestimmt sind; Schelling entwirft eine Philosophie der selber schöpferischen Natur, in der sich das Subjekt wieder als Teil und als Produkt dieser Natur denken kann. Und Hegel schließlich mache in der Dialektik die Teleologie zum Prinzip der Bewegung des Begriffs, erweise im einzelnen aus der inneren Widersprüchlichkeit einer Welt der mechanischen Objektivität die „Teleologie als die Wahrheit des Mechanismus“ und zeige, daß Geschichte nur dann als vernünftige verstanden werden könne, wenn sie teleologisch als Offenbarwerden des Geistes begriffen werde. Dabei behandle er aber das bloß Faktische und Kontingente so sehr als das Unwesentliche und Unwirkliche, daß es sich wehrte und als Antiteleologie zurückschlug.

Dies geschieht in der Radikalisierung und Zerstörung der Erhaltungsteleologie bei Schopenhauer und Nietzsche. Schopenhauer nimmt zwar den Gedanken von der teleologischen Verfaßtheit der Welt zumindest in der Form der Selbsterhaltungsteleologie, also in der Form, die die Autoren „bürgerliche Ontologie“ nennen, wieder auf, bewertet aber diese durchgängig herrschende Tendenz zur Selbsterhaltung im Gegensatz zu den Autoren des 16. und 17. Jahrhunderts negativ: sie sei der Quell alles Leidens, das nur durch die Verneinung des blind wirkenden Willens zur Selbsterhaltung überwunden werden könne. Erweise sich so die Selbsterhaltungsteleologie bei Schopenhauer als das Absurde schlechthin, so werde sie in Nietzsches Willen zur Macht in die Form einer „ateleologischen Teleologie“ transformiert: das Leben sei nicht durch das bloße Erhaltungstreben, sondern durch eine – selbst ziellose – Tendenz zur Steigerung, zum Kraft-Auslassen, zur Selbsterhöhung bestimmt, die erst in der freien Selbstverfügung des Übermenschen als solche begriffen und realisiert werde: Teleologie verliert hier jede Ziel- und Wertorientiertheit und wird auf ein bloßes Mehr an Kraftäußerung reduziert.

Eine entsprechende Tendenz, auch bei der Interpretation von als zweckmäßig angesehenen Einheiten den Gedanken des Zieles aufzugeben, dokumentiert sich in der Transformation der Teleologie in die Teleonomie, wie sie sich nach Darwin in der Biologie vollzog. Denn zwar kommt der Biologe nicht umhin, von Zweckmäßigkeit, Nützlichkeit, Tauglichkeit usw. zu reden, aber dabei handelt es sich um Zweckmäßigkeiten, für deren Erklärung keine Zweckursache mehr erforderlich ist, weil an ihre Stelle die Selektion getreten ist: ob Veränderungen zweckmäßig sind, stellt sich durch die bloße Faktizität des Überlebens heraus. Dieser Gedanke – von Haeckel popularisiert, vom klassischen Liberalismus auf die Gesellschaft, von Feyerabend und Lakatos als Kampf der Forschungsprogramme auf die Wissenschaft übertragen – führt zum entteleologisierten Bild der Wirklichkeit, das heute die Naturwissenschaften beherrscht und in dem die Frage nach der Entstehung des Lebendigen durch Verweis auf M. Eigens Hyperzyklus, die Frage der Entstehung des Bewußtseins durch die evolutionäre Erkenntnistheorie von K. Lorenz, R. Riedl und G. Vollmer und die Frage nach der Entstehung der Moralität durch die

Soziobiologie beantwortet wird. Der Begriff des Telos als Zweck sei damit – wenigstens scheinbar – am Ende: Telos bedeute in der den Bereich des Anorganischen beherrschenden Teleomatie nur noch das automatische Erreichen von Endzuständen und in der für den Bereich des Organischen zuständigen Teleonomie nur noch das zufällig durch Variation erreichte Ziel des Überlebens, und wenn man wenigstens in bezug auf das menschliche Handeln weiter von Zwecken rede, so geschehe das in der Überzeugung, daß auch diese Rede von Zwecken sich durch die Fortschritte der Neurophysiologie und Soziobiologie als bloße *façon de parler* erweisen werde.

An diese kritische Darstellung des historischen Bestandes schließen sich zwei Kapitel an, in denen systematische Kritik am modernen Antiteleologismus geübt wird. Diese Kritik stützt sich auf Argumente, die bei der kritischen Darstellung der Geschichte des teleologischen Denkens einzeln schon gewonnen worden sind und jetzt systematisch verwendet werden. Aber sie benutzt dabei vorzugsweise Argumente aus den teleologischen Ansätzen des 18. Jahrhunderts, die – wie die Autoren mit Recht hervorheben – selbst schon auf die antiteleologischen Attacken von Bacon bis Spinoza reagieren. Diese Reaktionen werden in der historischen Darstellung (Kap. V) jedoch unter die Überschrift „Vermittlungsversuche zwischen Teleologie und Universalmechanik“ gestellt. Und dadurch wird m. E. eher verdeckt als hervorgehoben, daß im 18. Jahrhundert – bei Leibniz, dem Anspruch nach auch bei Wolff, dann aber vor allem bei Kant und Fichte – ein spezifisch neuzeitlicher Begriff der Teleologie entwickelt wird, der eine wirkliche Antwort auf die antiteleologischen Attacken der Universalmechanik enthält, die so durchschlagend ist, daß sie insgeheim noch die systematische Kritik der Antiteleologie in den letzten beiden Kapiteln des Buches bestimmt. Was nämlich dem universalen Anspruch der Kausalmechanik in der Philosophie des 18. Jahrhunderts entgegengesetzt wird, ist die These von der immanenten Teleologie des Geistigen, Seelischen und letztlich der Vernunft. Dieser Gedanke bestimmt den Leibnizschen Begriff der Entelechie und des inneren Gesetzes der Monade, er dokumentiert sich in der Wolffschen These von der Verpflichtung des Menschen auf ein ihn orientierendes Gesetz der Natur wie in Platners Untersuchungen der Bestimmung des Menschen und er gewinnt seine präziseste Form in Kants Analyse des Vernunftbegriffs und in Fichtes Begriff des Triebes zur Selbstbestimmung. Denn Teleologie taucht – um bei Kant zu bleiben – nicht erst, wie die Darstellung im Kap. V des hier besprochenen Buches nahelegen könnte (124f., aber vgl. 134), in der *KU* auf, sondern schon in der *KrV* immer dann auf, wenn nicht nur vom Verstand und von der mathematisch-physikalischen Gesetzmäßigkeit der Erscheinungen in Raum und Zeit die Rede ist, sondern von der Vernunft und den von ihr konstituierten Begriffen einer Welt als der absoluten Totalität des Inbegriffs existierender Dinge oder einer Natur als eines dynamischen Ganzen dieser Welt, das ein nach notwendigen Gesetzen zusammenhängendes System bezeichnet. Denn was für Kant ursprünglich teleologisch ist, ist nicht wie bei Aristoteles die Natur, sondern die Vernunft: sie „will“ und „hat zur Absicht“ die absolute Totalität, sie „sucht“ die systematische Einheit und „schreibt“ dem Verstand „die Richtung vor“, indem sie ihm die Einheit zum Ziele setzt. Diese These von einer immanenten Teleologie der Vernunft scheint mir die spezifisch neuzeitliche Antwort auf die Herausforderung durch das kausale Denken zu sein. Sie stellt denn auch nicht nur das Fundament für Kants Ausführungen über die verschiedenen Formen der Zweckmäßigkeit in der *KU* und für seine Philosophie des Lebendigen dar, sondern wird bei Reinhold, bei Schiller und – wie dargestellt – bei Fichte aufgenommen und weiterentwickelt.

Sie trägt aber auch – weniger offensichtlich – die Argumentation der letzten beiden Kapitel des hier besprochenen Buches. Denn wenn dort erstens nachgewiesen wird, daß Kausalität schon deshalb nicht gegen die Teleologie ausgespielt werden kann, weil sie „gar nicht ohne teleologische Momente gedacht werden kann“, da „die kausale Interpretation stets schon den Begriff von Handeln voraussetzt“ (245f.), wenn zweitens dem Begründungsanspruch der Systemtheorie mit dem Argument begegnet wird, daß „menschlich bewußtes Leben Voraussetzung für die Qualifikation auch nur des einfachsten Systems als System“ ist und nicht seine Folge (251), wenn drittens das, was Leben heißt, nur aus dem „Selbstvollzug“ und der „Bewußtheit der Selbsterfahrung“ (255) verstanden werden können soll und wenn viertens die Zweck-Mittel-Relation nur vor der Erfahrung einer ursprünglichen Nötigung durch unsere Natur einerseits und ein sitliches Sollen andererseits erklärbar erscheint (263f.), dann ist damit derjenige „teleologische Handlungshorizont“ (254) angesprochen, um dessen Erhellung es sowohl Kant als auch Fichte zu tun war, auch wo sie sich einer anderen Terminologie bedienen. Daher ist dem Satz (292) zuzustimmen: „Die Kantische Sicht muß als Versuch betrachtet werden, unter den Bedingungen... einer entteleologisierten Naturwissenschaft der Rede vom Selbstzweckcharakter des Menschen einen Sinn zu geben und so wenigstens an diesem einen höchsten Punkt die teleologische Betrachtungs-

weise über die bloße Erhaltungsteleologie hinauszuführen“; dieser Ansatz liefert – trotz der an Kant geübten Kritik im einzelnen und trotz der gelegentlich sichtbar werdenden, aber nicht eigentlich durchgeführten Tendenz, noch über Kant hinaus auf platonische oder aristotelische Positionen zurückzugreifen – dem vorliegenden Buch die meisten seiner Argumente und scheint daher vielleicht doch eine auch heute noch im grundsätzlichen für tragfähig gehaltene Antwort auf die Herausforderung durch das kausalmechanische Denken zu sein.

Ärgerliche und z. T. sinnentstellende Druckfehler: S. 21, 2. Z. v. u. lies: „Wozu“ oder „Warum“ statt „Woher“; S. 72, 4. Z. lies „est“ statt „et“; S. 73, Z. 16f., lies „finis“ statt „finus“; S. 114, 1. Z. lies „ateleologische“ oder „kausale“ statt „akausale“.

Hans Jürgen Engfer (Berlin)

Peter E. Stüben, *Die Struktur und Funktion transzendentaler Argumentationsfiguren. Ein argumentationstheoretischer Beitrag zur Wissenschaftsphilosophie (= Europäische Hochschulschriften), Lang Verlag, Frankfurt a. M./Bern 1981, 328 S.*

Wenn hier der Versuch unternommen wurde, jenseits des klassischen Dogmas von der Unhintergebarkeit transzendentalphilosophischer Setzungen eine „Theorie transzendentalen Argumentierens“ zu entwickeln, dann scheint es vorderhand unumgänglich, sich mit dem kantischen Begriff des ‚Transzendentalen‘ auseinanderzusetzen. Genau diesen Weg geht Peter E. Stüben in seinem Buch über „Die Struktur und Funktion transzendentaler Argumentationsfiguren“ (vgl. Teil I).

Dabei scheinen allerdings gleich drei Einschränkungen angebracht. 1) Wer sich der Mühe unterzieht, nachzuweisen, daß die Grundsätze, Maßstäbe und Voraussetzungen transzendentalphilosophischer Letztbegründungen nur innerhalb „historischer Argumentationsräume“ – mithin „niemals empiriefrei oder situationsinvariant“ – sich vermitteln lassen, wird gute Gründe haben, anzunehmen, daß auch „die transzendente Kritik... es (nicht, N. H.) ausschließlich oder in erster Linie mit Erkenntnissen a priori zu tun“ habe (1).

2) Da transzendente Schlußfolgerungen – wie der Autor zu zeigen versucht – nichts mit einer spezifisch *philosophischen* Argumentationstechnik zu tun haben oder sich auf solche reduzieren ließen, spricht vieles für die Annahme: im teils selbstverständlichen Gebrauch transzendentalphilosophischer Formen des Argumentierens zeigt sich eine diskursive Möglichkeit der erfolgreichen Erschließung neuer Dialogräume.

3) Die im Rahmen der angelsächsischen Philosophie anhaltende Diskussion über die „structure and function of transcendental arguments“ (zuletzt in P. Bieri u. a., HG [1979]) vermag indes ebensowenig die argumentativen Möglichkeiten einer im Rekurs auf die kantische Transzendentalphilosophie vorgegebenen Leistungsanforderung an ein ‚transzendentales Argument‘ zu sehen, wie jeder weitere Versuch einer logisch-analytischen Erschließung ‚synthetischer Sätze a priori‘.

Dagegen argumentiert Stüben: die rechtfertigende Funktion transzendental(philosophischer) Schlußfolgerungen dient der (post-festum-) Konstituierung, Immunisierung und Legitimierung überkommener Problem-Lösungs-Bereiche („Paradigma“, „Lebensformen“, „Traditionen“), wobei ihm der Erfolg transzendentaler Schlußverfahren von der überzeugenden, anpassungstechnischen Übereinkunft zwischen *begründenden* (bereichsabhängigen bzw. -eigenen) und *rechtfertigenden* (bereichsfremden) Argumentationssegmenten abhängt. Als ‚Begründung‘ wird dabei eine rationale Handlung verstanden, die sich bestimmter Regeln aus einem vorgegebenen Problem-Lösungs-Bereich bedient, als ‚Rechtfertigung‘ eine transrationale Handlung, in der auf Regeln aus unterschiedlichen Bereichen des Argumentierens zurückgegriffen wird. Daß eine transzendente Argumentation – lebe sie doch von der grundlegenden Dichotomie begründender *und* rechtfertigender Argumentationssegmente – für den hier entworfenen Argumentationsbegriff Konsequenzen hat, liegt auf der Hand: „Eine ‚begründende Diskursführung‘ muß nicht hinreichende Gründe für die Feststellung liefern, daß unsere Argumentation *wahr* ist, weil man sie begründen kann. Es läßt sich vieles unter Angabe von Prämissen, Regeln und Setzungen begründen, dann aber stellt sich gleichermaßen die Frage, *warum* man über das, was man im Begriff ist zu begründen, noch sinnvoll *argumentieren* soll.“ (51)

Dies wiederum bedeutet für den Entwurf einer transzendentalen Argumentationstheorie: Sie „geht über die ausschließliche Analyse regelgeleiteter Tätigkeiten hinaus, wie sie deduktivistische und

konstruktivistische Argumentationstheorien heute zur Verfügung stellen. Sie ist in Wahrheit eine Theorie *über* mehrdimensionale Diskurse. Demnach fangen wir gerade mit bereichswechselnden ‚Typensprüngen‘ (Toulmin) an, um über inkommensurable Theorien (Kuhn) kompatible Argumentationsführungen zu finden“ (IV).

Genau dies, so wird man Stübens sorgfältige Aufarbeitung kantischer Argumentationsführungen (KrV) zusammenfassen dürfen, habe Kant gezeigt, nicht aber zeigen wollen (vgl. Stegmüller in Ratio 9/10)!

Es ist diese interessante Neuinterpretation transzendental-philosophischer Bemühungen, von der Stüben im Hauptteil seiner Arbeit immer dann Gebrauch macht, wenn es um den Entwurf einer „formalpragmatischen Theorie transzendentalen Argumentierens“ (Teil II) geht. Da dieser Teil der Arbeit bereits mehrfach gewürdigt wurde, ist dem Autor im Interesse origineller philosophischer Bemühungen um eine Sinnggebung transzendentalen Argumentierens eine breite Rezeption zu wünschen.
Norbert Hruby (Hilden)

Mose ben Maimon, Acht Kapitel. Eine Abhandlung zur jüdischen Ethik und Gotteserkenntnis. Arabisch und Deutsch von Maurice Wolff. Mit Einführung und Bibliographie von Friedrich Niewöhner (= Philosophische Bibliothek Bd. 342), Felix Meiner, Hamburg 1981, XXVIII, XV, 96 und 38 Seiten.*

Die *Acht Kapitel* gehören zu den frühen Schriften des Maimonides. Sie sind ein Teil seines Mischna-Kommentars, den er als 23jähriger begann, und stellen die Einleitung zu den Erläuterungen des Mischnatraktates *Avot* oder *Pirqe Avot* (Sprüche der Väter) dar, der im Unterschied zu den übrigen Traktaten nicht halachischen (religionsgesetzlichen) Inhalts ist, sondern Überlegungen zu ethischen bzw. moraltheologischen Grundsatzfragen und Lebensregeln allgemeinerer Art enthält; ein geeigneter Platz für den Versuch einer „Grundlegung der Ethik“, wie die *Acht Kapitel* gelegentlich bezeichnet worden sind. Als „System der Ethik“, wie Maurice Wolff sie S. XII seiner Einleitung nennt, können sie nur mit Einschränkungen gelten. Sie behandeln philosophisch-anthropologische Fragen, speziell die Seelenlehre, im Blick auf die Bestimmung des Ortes des Ethischen oder Moralischen und dessen begriffliche Klärung. Anknüpfungspunkt ist die aristotelische Ethik oder was dem Autor davon (u. a. vermittelt durch Al-Farabi) bekannt war, und Ziel der Ausgleich zwischen der griechisch-philosophischen Tradition und der biblisch-rabbinischen des Judentums.

Die *Acht Kapitel*, die leichter zugänglich sind als (alles in allem) die späteren großen Werke Mose ben Maimons, haben in der mittelalterlichen hebräischen Übersetzung des Samuel ben Jehuda ibn Tibbon, der auch den *Führer der Verwirrten* aus dem Arabischen ins Hebräische übersetzt hat, weite Verbreitung gefunden und sind in jüngerer Zeit auch in die wichtigsten modernen europäischen Sprachen übertragen worden. Sie sind also ein relevanter Teil jüdischer Geistesgeschichte.

Es ist somit zu begrüßen, daß der arabische, mit hebräischen Lettern geschriebene Originaltext von einer deutschen Übersetzung begleitet wieder zugänglich gemacht wird. Daß dies einfach in Form eines Nachdrucks der zweiten, ja nicht wesentlich überarbeiteten Auflage des alten, bereits 1863 in Leipzig erschienenen, auf dem Text von Pocock basierenden Buches von Maurice Wolff geschieht, bedeutet freilich eine Beeinträchtigung; ungeachtet der älteren, meist wohlwollenden Besprechungen. Natürlich sind erst recht Wolffs Einleitung (VII–XV) und Exkurse (82–89) sowie die Zusätze (90–96) mit grammatischen Bemerkungen von H. L. Fleischer in vielem überholt. Doch bleiben Text und Übersetzung brauchbar.

Für viele, die mit der jüdischen Philosophiegeschichte nur am Rande befaßt sind, ist sicherlich die umfassende, von kritischen Bemerkungen begleitete Bibliographie (XV*–XXVIII*) eine große Hilfe. Sie dürfte annähernd vollständig sein und enthält auch Hinweise auf die oben beiläufig erwähnten frühen Besprechungen des wiederabgedruckten Buches (XIX*f.), selbst auf kurze Notizen von wenigen Zeilen dazu; erst recht natürlich ausführliche Angaben zu den älteren und jüngeren Drucken und Übersetzungen; ferner ca. vier Seiten Sekundärliteratur.

Mit seiner Einführung (VII*–XIV*) hat Friedrich Niewöhner einen ungewöhnlichen Weg beschritten. Um die Aktualität der geistesgeschichtlichen Leistung des Maimonides darzutun und damit auch den „Sinn“ des Wiederabdrucks eines Textes wie der *Acht Kapitel*, beginnt er mit einer Passage aus

einem Interview zwischen Paula Hirth und Yeshayahu Leibowitz. Der in Israel sehr bekannte philosophisch gebildete Chemiker und Neurophysiologe äußert sich darin dezidiert als Theologe. Und hier kommt nun zu der formalen Eigenwilligkeit eine inhaltliche hinzu. Denn dadurch, daß gerade dieser Text dem Buche vorangestellt wird, wird – zumindest einschlußweise – auch für einen ganz bestimmten Zugang zu Maimonides Stellung genommen; für eine Art von Bezugnahme auf ihn, die alles andere als selbstverständlich ist. Es läßt sich sogar sagen, daß sie dem Großteil aller bedeutenden jüdischen wie nichtjüdischen Maimonides-Rezeption und -Interpretation, jedenfalls soweit sie den Philosophen Maimonides meint und nicht bloß den Kodifikator des überlieferten Gesetzes, geradewegs zuwiderläuft. Nun hat zwar Maimonides mit seiner negativen Theologie die grundlegende Andersartigkeit Gottes betont und lag es ihm auch sicherlich fern, die Besonderheit, ja schlechthinnige Überlegenheit des Judentums als überlieferter göttlicher Offenbarung im mindesten in Frage zu stellen. Dennoch war er wenigstens ebensoweit entfernt von jener Weltanschauung der Trennungen und Entgegensetzungen, wie sie in den Interview-Aussagen zum Ausdruck kommt: „Humanism and religion cannot be joined. A religious person rejects humanism“ und „Christianity is the opposition of Judaism“ usf. Der Trennung von Gott und Welt, und zwar speziell der Welt des Menschen, die der erste Satz impliziert, korreliert die im folgenden ausgesprochene Überzeugung von der Kluft zwischen denen, die von dieser Trennung ausgenommen sind und den andern. Es gibt kein Verhältnis des Menschen als Menschen zu Gott, nur das des Juden als Juden. Der nichtjüdische Gott – konsequenterweise einschließlich des christlichen – „is for the sake of Man“. Während umgekehrt gilt: „Judaism's Man is for the sake of god.“ Demgegenüber ist der entscheidende Impetus des maimonidischen Denkens die Einheit; sowohl die Einheit von Gott und Welt (vor allem als Menschwelt), besonders eindrucksvoll in seinem Bemühen um einen menschlich nachvollziehbaren Sinn der göttlichen Gebote, wie damit zwangsläufig auch die Einheit aller menschlichen Erkenntnis und Einsicht – der Angelpunkt all seiner Anstrengungen zur Integration griechisch-philosophischer und biblisch-rabbinischer Traditionen, letztlich zum Zwecke der Gotteserkenntnis.

Wenn der Interview-Auszug als Einleitung in eine Ausgabe der *Acht Kapitel* Mose ben Maimons hilfreich ist, dann in sozusagen dialektischem Sinne, als Ausdruck eines Maimonides-Verständnisses, das zur Kontroverse herausfordert. Jedenfalls geschieht dem maimonidischen Text der verdienstvollen Neuausgabe durch die nicht ganz zwei Seiten einer auch innerjüdisch umstrittenen jüdischen Theologie für den Leser, der mitdenkt, kein Abbruch.

Hermann Greive (Köln)

J. G. Fichte, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Bd. I,6 *Werke 1799–1800*, hg. von Reinhard Laub und Hans Gliwitsky unter Mitwirkung von Erich Fuchs, Kurt Hiller, Walter Schieche und Peter K. Schneider, Verlag Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1981, 495 S.

Zu den besonderen Vorzügen der J. G. Fichte-Gesamtausgabe zählen von Anfang an die Beitexte der Herausgeber, die zeitgeschichtliches Umfeld und gedankliche Situation der einzelnen Schriften aufhellen. Unter ihnen birgt Bd. I,6 geradezu ein Kabinettstück an historischer Recherchierkunst. So bekannt es ist, welch unheilvolle Rolle das fingierte „Schreiben eines Vaters an seinen studierenden Sohn“ für den Sturz Fichtes in Jena spielte, so dunkel blieb bislang, wer der Autor des Pamphlets war. Entgegen allen bisherigen Mutmaßungen – auch Fichtes eigenen – machen die stilkritischen Untersuchungen der Herausgeber, ihre Verweise auf gedankliche Eigenheiten nun unverkennbar, daß jener literarische Vater im engsten Umkreis Friedrich Nicolais (Schillers und Goethes „Querkopf – Leerkopf“), wenn nicht in dessen Person selbst zu suchen ist. Dankenswert ist im selben Zusammenhang auch, daß der Band neben Fichtes und Niethammers *Verantwortungsschriften gegen die Anklage des Atheismus* ein Verzeichnis aller Flugschriften (an der Zahl 37!) zu jenem „Atheismusstreit“ enthält.

Im Zentrum von I,6 steht *Die Bestimmung des Menschen*, eines der bekanntesten, vielfach edierten, auch öfters übersetzten Werke Fichtes; hier wiederum ausgezeichnet durch ein vorausgeschicktes facettenreiches Konzentrat der zeitgenössischen Rezensionen und Rezeptionen. Ähnlich konzentriert deckt das Vorwort zu *Über Geist und Buchstab in der Philosophie* die äußeren wie inneren Gründe auf, die über diesem Beitrag für die *Horen* zur nachhaltigen Verstimmung zwischen Schiller und Fichte führten. Wie unerbittlich Fichte selbst mit einem Autor zu Gericht gehen konnte, dokumentiert seine

Rezension von Bardilis Logik: „Ein Verzeichniß von Thatsachen des gemeinen Bewußtseins [...], ein des Hrn. Nicolai ganz würdiges Geschenk. Keine Spur vom Transscendentalen.“ (436)

Joachim Widmann (München)

Johann Gottlieb Fichte, *Wissenschaftslehre nova methodo*. Kollegnachschrift K. Chr. Fr. Krause 1798/99, hg. sowie mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Erich Fuchs (= *Philosophische Bibliothek* Bd. 336), Felix Meiner, Hamburg 1982, XXXII u. 270 S.

–, *Über das Verhältnis der Logik zur Philosophie oder Transzendente Logik*, hg. sowie mit Vorwort und Anmerkungen versehen von Reinhard Lauth und Peter K. Schneider unter Mitarbeit von Kurt Hiller (= *Philosophische Bibliothek* Bd. 337), Felix Meiner, Hamburg 1982, XV u. 281 S.

Für einen wichtigen Entwicklungsabschnitt von Fichtes Durchklärung der *Wissenschaftslehre* fehlen – bislang jedenfalls – die originalen Niederschriften aus Fichtes Hand. Fichte hatte nach den praktischen Erfahrungen mit dem Text der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* von 1794/1795 die Vortragsform der Inhalte so grundlegend neu gestaltet, als ob er „von der alten nichts wüßte“.¹ Diese neue Darstellungsmethode diente als Basis jener Kollegs, in denen er vom Wintersemester 1796/1797 an den Stoff noch dreimal in Jena vortrug.

Sie war seit 1937 in einer studentischen Nachschrift bekannt,² über deren Zustandekommen man allerdings in wichtigen Punkten auf Mutmaßungen angewiesen war. Erich Fuchs, der schon bei seiner Materialaufspürung zu „Fichte im Gespräch“ eine glückliche Hand hatte, entdeckte nun eine zweite Nachschrift, bei der sowohl der Abfassungszeitraum (März–August 1799) wie der Schreiber (K. Chr. Fr. Krause) einwandfrei feststehen.

Auch sonst verbessert der Fund die Textlage für jenen Zeitabschnitt ganz wesentlich. Der hohe Grad der inhaltlichen Übereinstimmung bestätigt zunächst die Zuverlässigkeit der beiden voneinander unabhängigen Nachschriften. Gleichzeitig läßt er deutlich werden, daß sie auf zwei verschiedene Kollegs zurückgehen, Fichte jedoch – entgegen späteren Gepflogenheiten – seine WL-Vorlesungen zwischen 1796 und 1799 nach ein und demselben „Heft“ gehalten haben muß.

Der stärkste Unterschied findet sich im Anfangsteil. So hat die Krause-Nachschrift zwei Einleitungen, wobei die Parallele zur ersten in der Halleschen Nachschrift fehlt. Während die Krause-Nachschrift auch am Anfang etwas ausführlicher gehalten ist, wird sie gegen Schluß gedrängter als die andere. Das könnte mit Unterrichtsausfällen im Gefolge des sog. Atheismusstreites zusammenhängen. Hervorzuheben ist nicht zuletzt, daß sie besseres Licht in die inhaltlichen Entsprechungen zur *Grundlage* von 1794 durch vermehrte Erläuterungen zu dieser und zum *Grundriß des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre* von 1795 bringt.

Nachgerade von selbst versteht sich, daß bei einem bewährten Mitarbeiter der Fichte-Gesamtausgabe strengste editionstechnische Maßstäbe beachtet sind. Darüber hinaus ist besonders hilfreich, daß Fuchs in seiner Einleitung auch auf die Einordnung des Textes in die Gesamtgeschichte der Fichteschen WL Bezug nimmt, vor allem auch die wichtigsten Argumente aufführt, die Fichte bei verschiedenen Gelegenheiten zur Begründung dieser methodischen Neufassung der WL vorgebracht hat.

Diese Selbstinterpretation Fichtes ist allerdings primär von dem Problemhorizont bestimmt, den er in der Jenaer Zeit vor sich hatte. Nicht wenige Eigenheiten dieser Jenaer Darstellungsmethode sind unmittelbar von den dortigen praktischen Lehrerfahrungen nahegelegt. Der engagierte Pädagoge Fichte suchte die hohe Begriffsarbeit, mit der die *Grundlage* sehr direkt konfrontierte, in der neuen Form, wo immer es ging, durch anschauliche oder vertraute Anknüpfungen für seine Studenten zu erleichtern.

Fichte verstrickte sich damit freilich seinerseits in einen Problemkreis, um dessen Aufhellung und Lösung alle seine spätere philosophische Arbeit rang. In gewissem Sinne verhalten sich nämlich die *Wissenschaftslehre* und ihre praktische und sinnenfällige Anwendung zueinander wie reine Mathematik und Physik. Fichte glaubte in jenen Jahren offenbar, man könne beides in der pädagogischen Demonstration ohne tiefere Komplikationen miteinander verknüpfen und verflechten.

¹ J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, III, 3, 57.

² J. G. Fichte, *Nachgelassene Schriften*, Bd. 2 (Berlin 1937) 340–611.

Der Versuch gipfelt schließlich in der großartigen Zusammenschau der Darstellung von 1801/1802.³ Aber er endet dort auch. Die folgenden Vortragsformen ab 1804 zeigen eine deutliche – und im Prinzip endgültige – Absage an diesen Mischaspekt des nova-methodo-Typs von Jena. Mit der neuen Betonung der „mathematischen“ Stringenz von 1804 scheint Fichte sich auch klar geworden zu sein, daß die angestrebte „streng wissenschaftliche“ Darstellung sich nur auf dem Wege einer „reinen“ Darstellung ihrer ureigensten transzendentalen Inhalte ins Werk setzen läßt – wie eben auch die Mathematik sich erst in der „reinen“ Mathematik zur Wissenschaft par excellence ausgebildet hat.

Eine wesentliche Errungenschaft des nova-methodo-Typs blieb jedoch unverrückt erhalten: die Einsicht in die fundamentale Unzulänglichkeit eines bloß dialektischen Verfahrens. Noch die *Grundlage* von 1794 hatte ihr äußeres Gepräge durch den dialektischen Dreischritt Thesis-Antithesis-Synthesis erhalten. Nicht daß das dialektische Moment mit dem Verfahren nova methodo aufgegeben worden wäre. Aber es wurde seines Absolutheitsscheins entkleidet und zu dem relativiert, was es bei kritischer Betrachtung auch ist: konstitutives Teilmoment in der Genesis des Wissens.⁴

Diese kritische Einordnung der Dialektik bildet eine wesentliche Voraussetzung auch für jene elementaren Klärungen, die Fichte 1812 im Bereich der logischen Grundlagenforschungen leistete. Ich stehe nicht an, die erstmals originalgetreu herausgegebenen Fichte-Vorlesungen *Über das Verhältniß der Logik zur Philosophie oder Transzendente Logik* zu den bedeutendsten wissenschaftstheoretischen Veröffentlichungen der letzten Jahre zu zählen. Hohe Anerkennung verdient dabei auch, daß es den Herausgebern gelang, die stichworthaften Notizen Fichtes parenthetisch so zu ergänzen, daß zum einen ein sinngetreuer Satzfluß entsteht, zum andern gleichwohl der Originalzustand ersichtlich bleibt.

Doch worum geht es? Zunächst kann man annehmen, daß Hegels Versuch zu einer *Wissenschaft der Logik*, im ersten Band im Frühjahr 1812 erschienen, Fichte bei der Ausarbeitung dieser Herbstvorlesungen bekannt war. In den *Tatsachen des Bewußtseins* von 1813 hat Fichte offensichtlich Hegels Methode vor Augen, wenn er sagt, so ein Verfahren gebe keine „wirkliche Wissenschaft“, sondern versuche „in einer unrichtigen Form, was eine andere Wissenschaft [...] in einer richtigen Form zu tun hätte“.⁵ Diese Einschätzung würde auch erklären, warum Fichte in seinen Logikvorlesungen Hegel gar nicht erwähnt: Die „richtige“ Lösung einer Aufgabe ist stets die schlagendste Kritik aller Fehlversuche.

Für Fichtes Erkenntnisstand war die Hegelsche Verabsolutierung des dialektischen Dreischritts schon spätestens seit der *WL nova methodo* überholt. Ihm brannte anstelle eines so rückständigen Ansatzes ein ganz anderes Problem auf den Nägeln: Zwar war nicht, wie Kant gemutmaßt hatte, die Logik mit der Wissenschaftslehre gleichzusetzen – doch war sie ein notwendiger und integrierender Teil der Wissenschaftslehre.⁶ Nur hatte Fichte noch nicht explizit herausgearbeitet, worin genau der „logische“ Anteil in der *WL* besteht, und worin davon unterschieden die übrigen Konstitutiva der *WL* bestehen.

Das Problem ist bei näherem Zusehen horrend: Denn wie soll man den „nichtlogischen“ Anteil der *WL* überhaupt darstellen, ohne in dieser Darstellung „unlogisch“ zu werden? Hegel behalf sich bekanntlich schlicht so, daß er den Verlauf seiner dialektischen Verknüpfungen zugleich für den Weg der Logik ausgab. Wie anders Fichte das Problem angeht und löst, sei wenigstens umrißhaft skizziert.

Soll ein logisches Verhältnis erkennbar sein, so muß es *reversibel* sein. Man muß das ganze Verhältnis von jedem seiner Relata aus betrachten können; denn schließlich wird es erst dadurch als „Verhältnis“ bewußt, daß man beide Seiten in den Blick fassen kann. Nicht umsonst spricht die formale Logik von „Junktoren“.

Wie aber, wenn es um ein *irreversibles* Verhältnis geht? Wenn der Zusammenhang nur in einer Richtung, nicht aber in der Gegenrichtung vollziehbar ist? Dann kann – das ist eine unausweichliche Konsequenz – seine Logik nicht „reflektiert“ werden, zumindest nicht unmittelbar.

Nun gehen wir in der Tat mit solchen irreversiblen Verhältnissen sogar sehr selbstverständlich um,

³ J. G. Fichte, Darstellung der Wissenschaftslehre. Aus den Jahren 1801/02, hg. von Reinhard Lauth (= Philosophische Bibliothek Bd. 302) (Hamburg 1977).

⁴ Vgl. Joachim Widmann, Johann Gottlieb Fichte (Berlin 1982) 54–60 u. 202–207; ders., Dialektik more geometrico, in: Kant oder Hegel? (Stuttgart 1983) 186–194.

⁵ Widmann, Fichte 44.

⁶ Ebd.

denn in der Regel betrachten wir alle Zeit- und Kausalitätsverhältnisse so.⁷ Niemand dürfte im Ernst behaupten wollen, er habe schon einmal ein Zeit- oder Kausalitätsverhältnis so reflektiert, daß er es tatsächlich in umgekehrter Richtung durchlaufen habe – denn das hieße strenggenommen, etwas Geschehenes wieder radikal ungeschehen machen, aus dem Jetzt wirklich wieder ins Gestern zurückzukehren. Eben das tun wir ja nicht wirklich, sondern nur in Erinnerungsbildern, in denen reversible und irreversible Bezüge abgebildet sind.

Hinter solchen Erinnerungsbildern, mit denen wir logische Zusammenhänge zu ermitteln suchen, die am unmittelbaren Geschehen nicht abzulesen sind, stellt sich das transzendente Problem, ob es hierfür ein Denkmodell gibt, in dem sich beide Momente unbeschadet der logischen Stringenz im Zusammenhang eines einheitlichen Systems einsehen lassen.

Das gibt es in der Tat, wie sich am Projektionsmodell eines Tesserakts, eines vierdimensionalen Würfels,⁸ zeigen läßt (vgl. Abb. 1). Auf seinen 16 Eckpunkten lassen sich die 16 genetischen Hauptmomente⁹ der Wissenschaftslehre so abbilden, daß die in unserer Abbildung stark durchgezogene Kantenlinie die Wohlordnung ihrer aufeinanderfolgenden genetischen Schritte von 1–16 symboli-

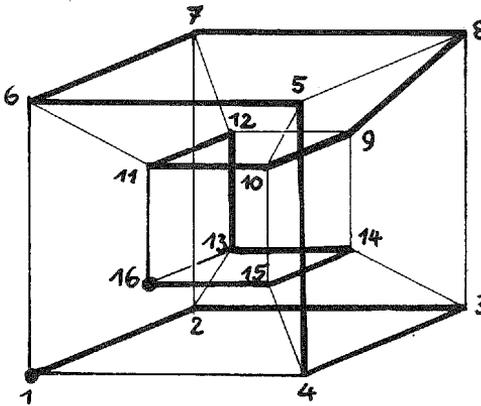


Abb. 1

siert: von 1 zu 2, von 2 zu 3 usw., wobei kein Schritt $n + 1$ möglich ist, ehe nicht der Schritt n vollzogen ist.

Die Kausalität, die in dieser genetischen Abfolge am Werk ist, führt dabei von 16 keineswegs zu 1 zurück und bleibt somit „offen“ und frei von dem Vorwurf der Zirkelhaftigkeit; beachtet also durchaus die Irreversibilität, daß der Enkel nie der Vater des Großvaters sein kann.

Nachdem wir so ein vollständiges Bild für die kausalgenetische Abhängigkeit der 16 Hauptmomente der *WL* untereinander gewonnen haben, bleiben am Tesseraktmodell immer noch 16 Kanten übrig. Auf ihnen können wir nun die 16 Junktoren der zweiwertigen Logik abbilden. Und damit haben wir das Bild eines Systems, dessen 16 Hauptmomente alle in einem reversiblen und damit logisch reflektierbaren Zusammenhang stehen und zugleich einen davon unterschiedenen kausalgenetischen Zusammenhang aufweisen.

Diese spezifische Durchdringung beider Verknüpfungsarten erlaubt es dann, sowohl die genetische Abfolge mittelbar logisch zu deuten wie auch umgekehrt das Entstehen des logischen Gefüges aus der genetischen Reihe zu erklären. Ersteres ist erforderlich, um ein kausalgenetisches System überhaupt rational-wissenschaftlich beschreiben zu können. Letzteres verhindert durch seine eindeutige inhaltliche Wohlordnung, daß die jedem logisch geschlossenen System inhärente formelle Tautologie in inhaltliche Tautologie umschlagen kann.

⁷ Vgl. Reinhard Lauth, *Die Konstitution der Zeit im Bewußtsein* (Hamburg 1981) 33.

⁸ Zur Vierdimensionalität bei Fichte vgl. Widmann, *Fichte*, 269ff.

⁹ Vgl. Joachim Widmann, *Die Grundstruktur des transzendentalen Wissens* (Hamburg 1977) 37.

Das Modell bringt auch eine überraschende Antwort auf das Problem, wie denn der „Anfang“ (1) logisch begründet werden kann, ohne daß ihm dazu ein anderer genetischer Anfang vorausgesetzt werden muß: Das Anfangsmoment 1 fungiert in diesem System nicht nur als genetischer Ausgangspunkt der Kausalreihe 1–16, sondern zugleich auch als spezielles logisches Vermittlungsmoment zwischen den Momenten 4 und 6. Und auf diesen logischen Verbindungswegen wird es auch als genetischer „Anfang“ ergründet – nicht durch Aufspüren eines Kausalgrundes jenseits seiner.

Joachim Widmann (München)

J. G. Fichte im Gespräch. Berichte der Zeitgenossen, hg. von Erich Fuchs in Zusammenarbeit mit Reinhard Lauth und Walter Schieche. Band 2: 1798–1800. Band 3: 1801–1806 (= Reihe Specula Bd. 1, 2 und 1, 3), Verlag Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1980, 1981, 454 u. 474 S.

Durch die Fülle des ermittelten Materials wird sich das ursprünglich auf drei Bände projektierte Standardwerk zur zeitgenössischen Resonanz auf Fichtes Werk und Person voraussichtlich auf 5 Bände erstrecken. Wie stark Fichtes Entfernung aus seinem Jenaer Lehramt mit ihren hochgespielten Vorwänden seinerzeit die Gemüter bewegte, spiegelt allein schon die Materialdichte im 2. Band: Über 400 Seiten nimmt das Material von Ende 1798 bis Ende 1800 ein – fast für jeden einzelnen Tag dokumentieren Berichte bis Juli 1799 die unterschiedlichsten Grade der Anteilnahme an jenem Vorgang. Deutlich nachlassend dann das Interesse der Zeitgenossen in den folgenden Jahren: Sechs Jahre umspannt der 3. Band bei ungefähr gleicher Seitenzahl wie der vorangehende. Das vielstimmige Lärmen, Wispern, Sinnieren dieser so schreib- und redseligen Zeit, das hier gesammelt ist, macht jenen Grund klar, der zu allen Zeiten über die Tagesaktualität entscheidet: Fichte war schlicht und einfach aus der Mode gekommen. Aber an der bunten Artikulation des wachsenden Desinteresses wird der eigentlich bestürzendste Umstand deutlich: Wie minimal in jener Blütezeit des Geistes der lebendige, die Fundamente der Gemeinsamkeit bauende und sichernde Dialog und – der Wille dazu unter den Protagonisten war. Das war wohl kaum je anders. Aber das Unheimliche dieser pragmatischen Unvernunft weht einen doch besonders an bei den klassischen Heroen des Vernunftgeschäfts – vielleicht nirgends so hautnah spürbar wie in dieser Sammlung. So selbstverständlich und unentbehrlich sie für das historische Umfeld Fichtes der Forschung sich präsentiert, so lohnt es sich darum auch, sie unter diesem nachdenkenswerten Aspekt zur Hand zu nehmen.

Joachim Widmann (München)

Die Suche nach der wirklichen Alternative

Stephan Strasser, Jenseits des Bürgerlichen. Ethisch-politische Meditationen für diese Zeit, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1982, 252 S.

1.

Endlich einmal etwas anderes: während die Ethiker der westlichen Welt vornehmlich damit beschäftigt sind, Gerechtigkeit und Frieden moralisch, gesellschaftlich und politisch als ein Kalkül *symmetrischer* Beziehungen zu konstruieren (mehr oder weniger „analytisch“, mehr oder weniger im Anschluß an Hobbes, Locke, Kant), lenkt S. die Aufmerksamkeit auf die *asymmetrischen* Beziehungen zwischen Menschen.

„Bürgerlich“ ist nach S. „das Streben nach rationaler Beherrschung von... Natur und Gesellschaft“ (44). Und die bürgerliche Gesellschaft beherrscht sich dabei – idealerweise – selbst als ein System der Reziprozität, formalen Gleichheit und Allgemeinheit und damit zugleich als die „formal friedliche Rivalität aller in bezug auf alle“ (69). Das jedoch bedeutet, daß hinter der formal, juristisch, polizeilich, bürokratisch, insgesamt *sozialtechnisch* aufrechterhaltenen Fassade ein „kalter Krieg“ aller gegen alle stattfindet im Sinne der Hobbesschen Konstruktion des Gesellschaftsvertrags, der den Krieg aller gegen alle nur als einen heißen Krieg beendet (214f., vgl. 151, 174, 223), sowie im Sinne von Kants „ungeselliger Geselligkeit“ (203).

Jenseits des Bürgerlichen oder vielmehr am Grunde der bürgerlichen Gesellschaft liegen jedoch nach S. die asymmetrischen Beziehungen des Einen zum Anderen. Seine These: „Asymmetrische Beziehungen stellen das Fundament der sozialen Ethik dar.“ (162, vgl. 161) Im Gegensatz zu dem von Kant formulierten Kategorischen Imperativ *verbietet* der kategorische Imperativ der transbürgerlichen Ethik, „die Maxime meines Handelns zum Prinzip einer universalen Gesetzgebung zu machen“, und *gebietet*, „meine Maximen so zu wählen, daß Ich von mir selbst in bezug auf den Anderen jederzeit mehr erwarte als von dem Anderen in bezug auf mich“ (213). Dieses Überbieten der Reziprozität geht sehr weit, wie deutlich wird, wenn S. schreibt: „Wenn der Andere kalt, lieblos ist, wenn er in sittlicher Hinsicht versagt, dann ist meine Verantwortung nur um so größer. Denn ich bin für den Frieden mit ihm verantwortlich, der Andere nicht.“ (162)

S.s Darlegungen scheinen auf das Postulat eines Superaltruismus hinauszulaufen, der alle Ethik der Gleichheit, Gegenseitigkeit, Pflicht und erst recht alle bloße Legalität einseitig durch Vorleistungen und Opfer (vgl. 224 ff.), durch eine fast absolute Selbstlosigkeit zugunsten des Anderen überbietet. Vor allem der Schluß des Buches legt diese Vermutung nahe. Mit Emmanuel Lévinas versucht S. dort, durch die Kantsche Pflichtethik hindurch und über sie hinauszugehen (210 ff.), und versucht so, die ethischen Voraussetzungen eines wirklichen, nicht bloß formalen, äußerlichen, makrostrukturellen Friedens zwischen den Menschen zu erschließen. Denn nach S. hängen im Ethisch-Politischen Mikro- und Makrostrukturen zusammen. Zwar könne man das Verhältnis zwischen zwei Nachbarn nicht ohne weiteres mit dem zwischen zwei Nachbarstaaten vergleichen, aber wo „Aggressivität im kleinen Stil kultiviert wird, dort ist es auch leicht, die Massen zur Aggression aufzupeitschen“ (218). Insofern ist der Friede in menschlichen Nahbeziehungen zumindest indirekte Voraussetzung des politischen Friedens, so wie andererseits der „kalte Krieg“ im Kleinen, in den Nahbeziehungen, die Disposition zu den großen Kriegen enthält.

Man ist versucht, diese anti-hobbesche Theorie einer Überwindung von Kriegsbereitschaft durch Superaltruismus als ein unrealistisches Ideal und Postulat beiseite zu schieben. Doch sollte man zuvor dem Anspruch dieser Theorie nachgehen, nicht zu postulieren, sondern eine *Phänomenologie menschlicher Nahbeziehungen* zu entwickeln. Dabei werden diese nicht verabsolutiert, noch werden sie zum Maßstab gesellschaftlicher Organisation und politischer Beziehungen gemacht. S.s Rede von Asymmetrie bleibt im wesentlichen auf Nahbeziehungen beschränkt. Und diese sollen nicht asymmetrisch sein, sondern *sind* es oft genug faktisch, solange nicht das Prinzip perfekter Gleichheit und Reziprozität im Sinne einer absolut gesetzten Bürgerlichkeit einen Monopolanspruch durchsetzt. Bis auf weiteres zutreffend schreibt S.: „Wie viele Familien, Unternehmen, Institutionen bestehen nur darum, weil ein einziger Mensch sich bleibend für sie einsetzt, sich ihnen völlig geweiht hat. Dabei ist es sehr wohl denkbar, daß der Betreffende in institutioneller und organisatorischer Hinsicht einen untergeordneten Rang einnimmt.“ (230) (Weit mehr als für die europäisch-amerikanischen Länder des rest-christlichen Kulturkreises dürfte dies freilich für andere Länder, z. B. für Japan, gelten.)

In diesem Zusammenhang ist zwar auch von Institutionen die Rede, und damit auch von gesellschaftlichen und staatlichen Makrostrukturen, doch ist bei S. klar, daß der primäre Ort für solches Engagement, das nicht auf gleich oder übergleich bemessene Gegenleistungen aus ist, wirkliche Nahbeziehungen sind: ursprünglich nur die Beziehungen des Einen zum Anderen. „Naturwüchsige“ Asymmetrie findet sich in der Mutter-Kind- oder der Vater-Kind-Beziehung (214 f., 177). Ohne die „asymmetrische“ Zuwendung der natürlichen Eltern oder der an ihrer Stelle handelnden Personen zum Kind kann dieses bekanntlich nicht zu einem Menschen heranwachsen, der zu positiven Nahbeziehungen und zu sozialem Verhalten fähig ist. Darüber hinaus können aber nach S. alle Ich-Du-Beziehungen asymmetrisch sein. Sie sind nicht zu verstehen noch zu normieren durch ein System von formalisierbaren Regeln, Gesetzen, Verpflichtungen. Der ethische Formalismus kann nie absolut sein, „da das allgemeine Gesetz immer etwas voraussetzt, das keine Verallgemeinerung zuläßt“ (206).

Was der Verallgemeinerung entgegensteht, das ist die Unmittelbarkeit meiner Beziehungen zu einem Anderen, der in der Nahbeziehung sich wirklich als ein *anderer* zeigt. Seine „Alterität“ ist nicht in Gleichheit und Allgemeinheit auflösbar. Man kann sich zwar „ein Reich von rein geistigen Wesen denken, in dem Liebe, Sexualität, Generativität, leibliche Notdurft, Krankheit und Tod gar keine Rolle spielen, aber dieses Reich hat mit der Welt, in der menschliche Personen leben, wenig gemein“ (192). Als *reine Vernunftwesen* mögen die Menschen gleich und der reziproken Vermittlung fähig sein. Die (zwischen)menschliche Lebenswelt jedoch ist in diesem Sinn nicht „rein“ (192 f.).

Darum stellt S. den Fundamentalitätsanspruch von Kants Kategorischem Imperativ in Frage, indem

er schreibt: „Ist das Anders-sein des Anderen vom ethischen Standpunkt aus irrelevant? Besteht nicht die Aufgabe des sittlich Handelnden gerade darin, der Fremdheit des Anderen auf die richtige Weise zu begegnen, ... Verantwortung für sie zu tragen?“ (195) Es ist eine unmittelbare, nach Lévinas „anarchische“ Verantwortung (161, 168), die zusammenhängt mit: spontaner Hilfsbereitschaft, mitmenschlicher Wärme, Güte, Solidarität (198). Durch diese Nahmedien gelingt primär die Verbindung zum anderen trotz dessen unaufhebbarer Andersheit. Die so zustande kommenden, möglicherweise asymmetrischen Beziehungen des Einen zum Anderen sind die „ersten“ (von S. offenbar sowohl zeitlich wie der Wichtigkeit nach gemeint). Mit dem Hinzukommen von dritten Personen beginnt schon der Bereich der „zweiten“ Beziehungen mit ihren Problemen einer vermittelten, regelhaften, auf Symmetrie, Reziprozität, Gleichheit bedachten Gerechtigkeit (177f., 164ff.).

Der Zusammenhang von „ersten“ und „zweiten“ menschlichen Beziehungen ist offenbar ein Problem, vielleicht das Kardinalproblem dieses Ansatzes. Von Strasser selbst wird es als solches nicht diskutiert. Nach ihm stellen die primären, meist asymmetrischen Beziehungen das *Fundament der sozialen Ethik* dar, weil sie das *Fundament des sozialen Verhaltens* bilden. Andererseits betont er jedoch die *wesentlichen Unterschiede* zwischen primärer und sekundärer Sozialität. So spricht er denn auch von einer gegenüber den Ich-Du-Beziehungen „neuartigen“ Sozialität (165, dort auch das im folgenden Zitierte), die dann entstehe, wenn der Dritte hinzukommt. Denn klar ist: „Für die Beziehung des Anderen zum Dritten bin ich nicht unmittelbar verantwortlich.“ Im vermittelten Bezug auf den Dritten beginnt der Bereich der Symmetrie-Gerechtigkeit in nicht mehr direkt personalen Beziehungen: „Die Absolutheit meines Einsatzes für den Nächsten wird gemäßigt... es ist jetzt möglich, ja es ist notwendig, meine Verantwortlichkeit zu begrenzen, zu ordnen, ihr Maß zu bestimmen.“ Die Überschrift des Kapitels, das davon handelt, lautet jedoch hegelisch-dialektisch: „Verantwortlichkeit als vermittelte Unmittelbarkeit.“ Auch diese Formel sagt unter anderem, daß die „zweiten“ Beziehungen, die vermittelte Sozialität, auf der unmittelbaren Sozialität der „ersten“ Beziehungen basiert.

Wie dieses Fundierungsverhältnis genau aussieht, wie da aus Unmittelbarkeit Vermittlung, aus Asymmetrie Symmetrie werden kann, wird von S. nur angedeutet. Man kann die Problematik, ja Ungelöstheit dieses Übergangs verfolgen am Leitfaden einer Zweideutigkeit des Ausdrucks „Bruder“. Während S. nämlich zunächst schreibt: „mein Bruder“ ist der Andere, der mein Nächster geworden ist“, und während zunächst diese Transformation des fremden Anderen zu meinem Nächsten (in nicht-naturwüchsigen Beziehungen) mit jener unmittelbaren, pflicht- und regellosen Verantwortung in Verbindung gebracht wird (161), liest man bald darauf im Zusammenhang mit jener demgegenüber „neuartigen Sozialität“ symmetrischer, reziproker Gerechtigkeit in der Beziehung auch zu den Dritten: ich sei gezwungen, „diese Anderen, die alle grundsätzlich unvergleichlich sind, miteinander zu vergleichen“, müsse ihnen einen gemeinsamen Namen geben, sie einem Begriff unterordnen, eben dem Begriff „Bruder“ (165). Das ist offenbar so zu verstehen, daß die faktisch oder potentiell asymmetrische Nahbeziehung zu Anderen es mir ermöglicht, mich überhaupt anderen zu öffnen, so daß ich dann auch vermittelte Beziehungen reziproker Gerechtigkeit mit ihnen eingehen kann. Insofern haben alle spezifisch menschlichen Beziehungen „ihren Grund in meinem unselbstsüchtigen dem Anderen Nahe-sein“, wie S. im Anschluß an Lévinas bemerkt (166).

2.

Jenseits des Bürgerlichen und es fundierend liegt also der Bereich der „ersten“ Beziehungen und seiner spezifischen Ethik einer möglicherweise asymmetrischen Zuwendung zum anderen. Denn bürgerlich ist nach S. das Funktionieren im rationalen System der Bedürfnisse und im System reziproker Gleichheitsgerechtigkeit. Dazu bedarf es „bürgerlicher Tugenden“ wie Sparsamkeit, Fleiß, Ordnung, Mäßigkeit, Ausdauer, Voraussicht, kurz einer „rationalen Disziplin, die den gesamten Lebensstil regeln soll, das wirtschaftliche Tun und Lassen aber ganz besonders“ (73ff.). Doch diese „Tugenden“ verdienen nach S. eigentlich nicht diesen Namen. Sie sind vielmehr „Tauglichkeiten“, „efficiencies“ (90ff.). Erst jenseits von ihnen beginnt eigentliche Ethik. Die Überwindung des Bürgerlichen in seinem ganzen welthistorischen Ausmaß kann nur durch eine „überlegene Sittlichkeit“ geschehen (138ff.), durch eben jenes Ethos der asymmetrischen Beziehungen. Erst aus ihm erwächst die „wirklich radikale Alternative“ zur Bürgerlichkeit, wie S. in Absetzung von derzeit modischen alternativen Tendenzen, einschließlich der scheinbaren Alternative des Marxismus, sagt (137, überhaupt 97–139).

Erweist sich S. damit als ein Apostel der Innerlichkeit, der eine Erneuerung „von innen her“ und aus den privatsten Beziehungen predigt (Anklänge besonders 139)? Sicher liegen seine Überlegungen auf der Linie der derzeitigen Enttäuschung über die gesamtgesellschaftlichen Globallösungen. Auch der Blickwinkel der holländischen Nische mag dazu beitragen. Doch sind eine leere oder vage Innerlichkeit oder eine isolierte Privatsphäre sicher etwas anderes als menschliche Nahbeziehungen und soziale Mikrostrukturen. Diese sind so real wie die Makrostrukturen, und im Kleinen könnten hier ähnliche Energien wirken wie in den Mikrostrukturen der Materie. S.s Akzentuierung der „ersten“ Beziehungen verdient Nachdenken, auch wenn (oder gerade weil) die Verbindung zu den Makrostrukturen unklar bleibt. Klar wird jedenfalls, daß S. alles andere ist als ein anarchistisch-chiliasmischer Verkündiger einer menscheitsumfassenden Gesellschaft, die nach dem Vorbild regelloser, persönlicher Nahbeziehungen organisiert sein oder vielmehr ohne Organisation, Autorität, Herrschaft bestehen soll. Er plädiert nicht für eine gesamtgesellschaftliche „Hypermoral“, wie sie nach Gehlen nur durch eine fatale Überdehnung der Moral familiärer Nahbeziehungen zustande kommt (A. Gehlen, *Moral und Hypermoral* [Frankfurt a. M. 1969]).

An einigen Stellen wird ganz deutlich, daß die Zuwendung zum anderen in Nahbeziehungen von gesellschaftlichen Makrostrukturen verschieden ist, so wenn S. sich mit Proudhons Vorstellungen einer *gesamt-gesellschaftlichen Brüderlichkeit* durch einen anarchischen „Mutualismus“ auseinandersetzt. Proudhon meinte, in der zukünftigen Gesellschaft würden die brüderlichen Gefühle, die die Menschen beseelen, von selbst zur Bildung von Assoziationen auf der Basis wechselseitiger Hilfeleistung führen; die Freiheit des anderen sei dann keine Begrenzung mehr für die eigene Freiheit; eine natürliche Solidarität würde alle Begrenzungen, Institutionen, Gesetze überflüssig machen (175). Dagegen stellt S. fest, daß die Gesellschaft als der Bereich der symmetrischen Beziehungen „ohne feste Orientierungspunkte, Ordnungsprinzipien, Maße und Regeln undenkbar“ ist (176). In der Einführung solcher „Termini“ liegt die fortwährend gültige Errungenschaft dessen, was ein altrömischer König zusammen mit dem Kultus des Jupiter Terminalis eingeführt hat (171 ff.).

Das bürgerliche, regelhafte Funktionieren innerhalb bestimmter Grenzen und auf bestimmte Ziele hin hat denn auch nach S. einen großen relativen Wert. Die bürgerlichen Tauglichkeiten haben eine „eminent soziale Bedeutung“ (96). Sie verdienen zwar nicht den Namen „Tugend“: „Ein Mensch kann ordnungsliebend, reinlich, sparsam, pünktlich, arbeitsam, fleißig sein und dabei ein eiskalter, rücksichtsloser Egoist“ (95). Jedoch kann ein Mensch dies alles nicht sein, kann sich daher „alternativ“ vorkommen und ist dabei ein ähnlicher Egoist. Mit oder ohne pseudorevolutionäre Aktivitäten ist er nur auf individuellen Lustgewinn und Selbstverwirklichung aus, ohne zu reflektieren, daß er eine „parasitäre Existenz“, ein „konsumierender Rebell“ ist, der vom durchschnittlichen Funktionieren eben der bürgerlichen Gesellschaft profitiert, von der er sich angeblich auf der Suche nach Alternativen absetzt (129). „Tauglichkeit“ ist nicht „Tugend“, aber die Frage ist, ob es Tugend ohne Tauglichkeit gibt. Jedenfalls entspricht dem „eiskalten“ bürgerlichen Egoismus, der mit rationaler Beherrschung des gesellschaftlichen Lebens einhergeht (117), der anarchische Egoismus der willkürlichen Spontaneität, Schlampigkeit, Faulheit, welche die bürgerliche Gesellschaft ihren Sub- und Gegenkulturen gestattet, besonders wenn sie von Jugendlichen getragen werden (108 ff.). Diese Art von antibürgerlichen, pseudorevolutionären (Jugend-)Bewegungen sind nach S. keine wirklichen Alternativen. Sie sind in sich widersprüchlich, haben weder ein wirkliches Konzept der Veränderung noch die Disziplin, die nötig wäre, im größeren Ausmaß etwas zu bewirken.

„Der moderne Antibürger lebt von der Gnade des Bürgers.“ (115) Die Frage ist freilich, warum der Bürger diese Gnade gewährt, warum die bürgerliche Gesellschaft diese Sub- und Gegenkulturen zuläßt und anscheinend aus einer immanenten Notwendigkeit erzeugt. Sie entspringen nach S. dem, was er „die moderne Malaise“ nennt (97 ff.). Der Protest gegen die rationale Beherrschung des (gesellschaftlichen) Lebens, der die alternativen Bewegungen leitet, geht hervor aus der Hypertrophie der bürgerlichen Zweckrationalität. Denn Bürgerlichkeit als eine wirklichkeitsmächtige „historische Idee“ (36 ff.) ist nach S. wesentlich bestimmt durch das, was Max Weber „Zweckrationalität“ nennt, durch die rationale Beherrschung von Natur und Gesellschaft (44 f.), die als ein unpersönlicher, allgegenwärtiger, beständiger Zwang spürbar wird (99). In dem Maße wie diese Art von rationaler Beherrschung und Selbstbeherrschung sich der Totalität nähert, wachsen andererseits die Kräfte, die sich dagegen wehren, den Menschen ganz durch sie bestimmen zu lassen.

S. nun beschreibt einerseits diese Gegentendenzen und sucht in Anknüpfung an sie nach dem, was jenseits des Bürgerlichen liegt. Andererseits kritisiert er die Schwäche der bisherigen alternativen

Bewegungen, die darin liegt, 1) von dem bürgerlichen Funktionieren abhängig zu bleiben, das sie ablehnen, und 2) diese Abhängigkeit zu ignorieren. So sieht er sich in einen Zweifrontenkrieg (120, 244) verwickelt, unternimmt 1) eine Kritik der „kapitalistischen Entartung des unternehmenden Bürgerturns“ (120, vgl. 80ff.), 2) eine Kritik moderner gegenkultureller Bewegungen, die nicht sehen, daß ohne bürgerliche „Tauglichkeiten“ und ohne zweckrationale Organisation die Wirtschaft zusammenbricht und damit die materielle Basis der Gesellschaft, auf deren Boden auch sie stehen (95f.).

3.

S.s Lösungsstrategie angesichts dieses Dilemmas läuft hinaus auf die Betonung sozusagen der immateriellen Basis der Gesellschaft, die er in jener Ethik erster Beziehungen zwischen den Menschen findet. Doch müßte sich offenbar auch im Bereich der materiellen Basis: in den politisch-ökonomischen Makrostrukturen etwas ändern. Wie diese Änderung konkret aussehen soll, bleibt unbestimmt. Denn natürlich kann man bedauern, daß der neokapitalistische Unternehmer kleinen bis großen Stils sowie der nicht-unternehmerische „Kleinbürger neuen Typs“, der in allen modernen Gesellschaften einschließlich der sozialistischen eine breite Mittelschicht ausmacht (25ff.), in den Sog einer unendlichen Expansion technisch-ökonomischer Weltbeherrschung geraten sind (85f.). Doch führt darum doch kein Weg zurück zum unternehmenden Bürger alten Stils, für den Geschäft und Arbeit nur Mittel waren für den eigentlichen Lebenszweck und in dessen bürgerlicher Effizienz das menschlich-persönliche Moment noch nicht untergegangen war (80ff.).

S. empfiehlt denn auch nicht die Rückkehr zu frühkapitalistischen Wirtschaftsformen, obwohl er wohl mit dem Hinweis auf sie sagen will, daß statt der steten Expansion der zweckrationalen Mittel menschliche Zwecke (welche?) den Sinn des Wirtschaftens bestimmen sollten. Wie man das erreichen könnte, bleibt aber offen, denn nach S. ist der *Marxismus*, der hierzu bisher allein eine konkrete Alternative zu bieten scheint, genauer betrachtet keine solche. Wenn man prinzipiell bestimmen will, was bürgerlich ist, braucht man dazu einen Standpunkt außerhalb der Bürgerlichkeit. Vor allem der Marxismus tritt derzeit mit dem Anspruch auf, dieser Standpunkt zu sein. S. berichtet im Vorwort, daß er bei der ersten Konzeption seines Buches davon überzeugt war, „daß es möglich sein müsse, den Begriff ‚Bürger‘ mittels der marxistischen Analyse zu definieren“ (12). Diese Überzeugung ist ihm dann verlorengegangen, einmal weil die marxistische Klassentheorie die modernen Entwicklungen des Bürgertums, zumal des Kleinbürgertums, nicht fassen kann (25ff.), zum zweiten weil der marxistische Sozialismus zur prinzipiellen Bestimmung des Bürgerlichen als dem Streben nach zweckrationaler Beherrschung von Natur und Gesellschaft gar keine Alternative darstellt. Zwar kann (oder konnte) der Marxismus – anders als die bisherigen alternativen Sub- und Gegenkulturen – in einigen Ländern einen konkreten Weg zur politisch-ökonomischen Revolution eröffnen. Er vermittelt die dazu nötige kollektive Motivation, Disziplin und Organisationstechnik. Doch gerade durch diese Effizienz, die im Falle des Sieges der Revolution auch den Aufbau der „neuen“ Gesellschaft bestimmt, verbleibt der Marxismus prinzipiell innerhalb der welthistorischen Idee der Bürgerlichkeit. „Die revolutionären Tauglichkeiten stellen keine Alternative zu den bürgerlichen Tauglichkeiten dar“ (106); die Art Rationalität, welche den Bürger kennzeichnet, wird im Sozialismus noch gesteigert bis hin zur totalen Bürokratisierung (105, 132ff.); auch im Verhältnis zur Natur ist der Marxismus eine Form des bürgerlichen „technischen Humanismus“ (136); die moderne Malaise herrscht daher in den sozialistischen Ländern ähnlich wie im Westen (105, 137).

So scheitert denn diese einzig „seriöse“ Alternative (131) gerade dadurch, daß sie machtpolitisch und ökonomisch teilweise effizient und erfolgreich ist, indem sie als eine reale Variante der bürgerlichen Gesellschaft auftritt. Vor allem aus diesem Scheitern folgert S., daß man die Alternative zur welthistorischen Idee der Bürgerlichkeit woanders suchen müsse als in gesamtgesellschaftlichen Globallösungen aus technisch-sozialtechnischer Rationalität. Er plädiert für die „ethische Alternative“ (138), nachdem er zutreffend darauf verwiesen hat, daß der in politischer, sozialer, ökonomischer Hinsicht so radikale Marx „stillschweigend auf Reste christlicher Ethik“ gerechnet habe (137). Auch das ist nämlich bürgerlich: auf solche Reste zu vertrauen, während man gleichzeitig versucht, alle menschlichen Probleme durch zweckrationale Beherrschung von Natur und Gesellschaft zu lösen. Dadurch wird der Entfaltungsraum der asymmetrischen, nicht auf Gegenleistung bedachten Zuwendung zum Anderen, die im Sinne christlicher Ethik ist, immer mehr eingeschränkt. Denn zur

welthistorischen Idee der Bürgerlichkeit gehört wesentlich: „formale Gleichheit ohne jegliche natürliche Bindung von Individuen, die lediglich durch ihre gemeinschaftlichen Interessen vereinigt sind“ (56). Marxens Vorstellungen von einer freien Vereinigung der wirklichen Produzenten – das sind in einer sozialistisch-gerechten Gesellschaft alle – bewegen sich innerhalb dieses Rahmens.

Der Grundlagentheoretiker der Bürgerlichkeit ist weder direkt noch vom Gegenteil aus Marx, sondern Hobbes. Er geht aus von isolierten, gleichen, autonomen Individuen und damit von dem Krieg aller gegen alle, in den sie notwendig verstrickt sind. Denn: „Gleichberechtigte autonome Individuen, die alle von unendlicher Habsucht besessen sind, können es nicht vermeiden, in Konflikte verstrickt zu werden.“ (151) Man wird hinzufügen dürfen, daß hierfür nicht nur Habsucht verantwortlich ist, sondern alle Formen des Strebens nach egoistischer Selbstverwirklichung. Zu den gemeinsamen Interessen der vielen Selbstverwirklicher mag dann auch ein äußerer, formaler Frieden gehören, aber dieser „hindert sie nicht daran, untereinander den Streit auf Leben und Tod fortzusetzen, z. B. in der Form eines juristischen, sozialen, wirtschaftlichen Krieges“ (151). Das ist jener „kalte Krieg“, von dem anfangs die Rede war. Er herrscht nach S. „derzeit in den meisten Ländern des Westens“ und „führt zur Auflösung der ‚naturwüchsigen Verhältnisse‘, denen die alten Gemeinschaften ihre Kohärenz zu verdanken hatten“ (151).

Darf man demnach annehmen, daß in den sozialistischen Ländern des Ostens dieser innere „kalte Krieg“ nicht herrscht, so daß sie zwar auch an der „modernen Malaise“ als der Hypertrophie zweckrationaler Beherrschung von Natur und Gesellschaft leiden, aber nicht an dem bürgerlichen, von Hobbes in anfänglicher Grundsätzlichkeit reflektierten Individualismus, der davon abstrahiert, daß das Individuum „immer bereits in soziale Gebilde integriert ist“ (145)? Und welche „sozialen Gebilde“ sind hier wichtig: nur die ersten Beziehungen des Einen zum Anderen und nur die „naturwüchsigen“ Beziehungen in Familien, Liebesverhältnissen, vielleicht auch Freundschaften und Nachbarschaften? Oder besteht vielmehr die Stärke des marxistischen Sozialismus darin, daß er Gemeinschaftlichkeit auch unter den modernen Bedingungen der zunehmenden Auflösung „naturwüchsiger“ Gemeinschaften gewährleistet? Denn, wie S. betont, Nostalgie macht diesen Auflösungsprozeß nicht rückgängig: „Wir werden mit der Tatsache konfrontiert, daß die ‚naturwüchsigen‘ Bande im Laufe der letzten beiden Jahrhunderte an Bedeutung eingebüßt haben... An die Stelle der alten Gemeinschaften – Stamm, Sippe, Großfamilie – treten in zunehmendem Maße künstliche Formen des Zusammenlebens: der Betrieb, die Gewerkschaft, die Partei, der Verein, die Kommune, die religiöse Gemeinschaft usw.“ (207) Auch wäre zu fragen, was es bedeutet, daß in diesem Zusammenhang „naturwüchsig“ in Führungszeichen steht, „künstlich“ aber nicht. Wird damit angedeutet, daß hier Naturwüchsigkeit eigentlich gar nicht existiert noch existiert hat? Dann aber müßte es erste, möglicherweise asymmetrische Beziehungen geben, die nicht naturwüchsig sind, damit S.s „ethische Alternative“ überhaupt einen konkreten Sinn hat.

Hier bleibt einiges zu fragen, zumal S. gegen das Hobbes-Kantsche Ausgehen vom Menschen als einem autonomen Wesen und gegen den „prometheischen Humanismus“, dem auch Hegel und Marx anhängen, außer den angesprochenen Argumenten auch noch „Transzendenz“ und „geschöpfliches Vertrauen“ (144 ff.) geltend macht. Der Mensch sei nicht so autonom, sondern entdecke „sein Dasein in einer Welt, die er nicht gemacht, in einer Natur, die er nicht verfertigt, unter anderen, die er nicht gewählt hat“ (144). Darin stecken unausgeführte Ansätze zu einer Theorie der Unmittelbarkeit, die als Natur und primäre Mitmenschlichkeit begegnet und in der bürgerliches Streben nach Vermittlung und rationaler Beherrschung an seine Grenzen stößt. Das Problem einer ökologischen, naturfreundlichen Ethik gehörte sicher auch zum Thema „Jenseits des Bürgerlichen“, wird von S. aber nicht erörtert.

4.

Was an S.s Konzeption einleuchtet, ist seine grundsätzliche Fassung der „Idee der Bürgerlichkeit“. Sie prägt seit langem eine tiefgehende Einstellung des Menschen zu sich, zum Anderen, zur Welt und bedürfte zu ihrer Überwindung einer ebenso grundlegenden Alternative. Bisheriges Streben nach Alternativen unterschätzt die Tragweite des Bürgerlichen (100). Einleuchtend ist daher auch, daß jede wirkliche und nicht bloß parasitäre Alternative wesentliche Momente des Bürgerlichen bewahren müßte. Nichts gelingt auf die Dauer ohne einen Einschlag bürgerlicher Effizienz, auch nicht die Überwindung durch eine überlegene Sitlichkeit. Die Alternative zur bürgerlichen Gesellschaft liegt nicht in der Negation bürgerlicher Tauglichkeiten, dieser Voraussetzung einer funktionierenden

Wirtschaft und sonstigen Besorgung des Notwendigen (95, 106, 244), und nicht in der Negation einer formalen, juristischen Gerechtigkeit der Allgemeinheit, Gleichheit, Reziprozität, kurz der „symmetrischen Beziehungen“. An einer im schlechten Sinne *utopistischen* Konzeption einerseits und einer totalitär *technokratischen* andererseits kommt man nur vorbei, wenn den bürgerlichen „efficiencies“ eine wichtige, aber nicht dominierende Rolle zuerkannt wird (246). Und bezüglich der bürgerlichen Gerechtigkeit ist nur die Frage sinnvoll, „ob symmetrische Beziehungen die einzig möglichen und die ersten sind“ (176). Weder die Vernunft in der Gestalt technischer und wirtschaftlicher Rationalität ist ein Absolutum, noch die Vernunft in der Gestalt bürgerlicher Gerechtigkeit der Gleichheit und Reziprozität. Doch jede höhere Gerechtigkeit und Menschlichkeit ist ohne die bürgerliche Vernunft zur Wirkungslosigkeit verdammt (244).

S.s abschließende Überlegungen kreisen um das Problem der Wirksamkeit einer transbürgerlichen Ethik (243 ff.). Wenn die Wirksamkeit demnach nur durch die Verbindung zu bürgerlicher Rationalität und Effizienz gegeben ist, so bleibt die oben schon berührte Frage unbeantwortet, was das behauptete Fundierungsverhältnis der zweiten, gesellschaftlichen Beziehungen zwischen Menschen durch die ersten, personalen Ich-Du-Beziehungen bedeutet. Damit hängt die weitere Frage zusammen, wie die „ethische Alternative“ zur Bürgerlichkeit konkret aussieht. Will S. nur darauf aufmerksam machen, daß bürgerliche Rationalität und Gerechtigkeit nicht alles vermögen in den zwischenmenschlichen Beziehungen, daß sie vor allem auch nicht ausreichen, wahrhaften Frieden zu stiften? Und wenn das so ist und wenn es auch schon seit Urzeiten ein anderes Fundament für Ethik und Sozialität gibt, wenn aber bürgerliche Organisations- und Herrschaftsvernunft ebenfalls wichtig ist, was soll dann die Rede von Überwindung der Bürgerlichkeit? Welches ist der normative, zukunftsweisende Sinn des phänomenologischen Aufweises jener trans- oder subbürgerlichen, potentiell asymmetrischen Nahbeziehungen zwischen Menschen? Will S. nur durch Bewußtmachung verhindern, daß ihre Realität im philosophischen und möglichst auch allgemeinen Bewußtsein und in der sonstigen gesellschaftlichen Wirklichkeit ganz verdrängt wird, wenn zunehmend „künstliche“, „vermittelte“ Beziehungen an die Stelle von „naturwüchsigen“, „unmittelbaren“ treten? Und ist es realistisch, die Ersetzung und Verdrängung aufhalten zu wollen?

Offenbar erhebt die „ethische Alternative“ doch einen größeren praktischen Anspruch. Von dem her, was in menschlichen Nahbeziehungen ohnehin möglich und wirklich ist, sollen die bürgerlichen Tauglichkeiten, die ökonomischen „efficiencies“ tatsächlich „transzendiert und korrigiert“ werden (223). Bei aller Anerkennung der Notwendigkeit bürgerlicher Effizienz und Gerechtigkeit soll diese in Schranken verwiesen werden, insofern sie Monopolanspruch erhebt. Das ist nach S. vor allem deshalb nötig, weil bürgerliche Rationalität bei aller Leistungsfähigkeit wirkliche Friedienstiftung im Privaten und Politischen nicht leistet. Ihr nach dem Hobbesschen Modell *äußerer* Frieden steht in der realen Gefahr, von *innen* her ausgehöhlt zu werden. Und „innen“ sind dabei die konkreten Beziehungen der Menschen zueinander, die sich der formalen, juristischen, polizeilichen Pazifizierung entziehen und trotz des äußeren Rahmens friedlichen Funktionierens eine Form annehmen können, durch die kalter Krieg leicht in heißen übergeht, im Kleinen wie im Großen.

Was aber soll geschehen, um dieser Gefahr zu begegnen? Soll nur ein Bewußtsein erzeugt werden, das die Wirklichkeit und Bedeutung asymmetrischer Nahbeziehungen anerkennt und fördert? Oder soll die Asymmetrie der Zuwendung zum Anderen aus dem Bereich der Nahbeziehungen auch auf institutionelle, gesellschaftliche und staatliche Makrostrukturen übergreifen? Sollte auch in ihnen ein öffentlich wirksames Korrektiv zur bürgerlichen Vernunft der Allgemeinheit, Gleichheit, Symmetrie wirksam werden? Eine solche Forderung ist naheliegend, denn die Wirksamkeit von bloß privaten Korrekturen dürfte zu gering sein.

Zu dieser Fragestellung, durch die Ethik in Soziallehre und Politik übergeht, finden sich bei S. nur Andeutungen. Wir lesen, daß asymmetrische Beziehungen für das soziale Leben des feudalen Zeitalters bestimmend waren, daß sie das Schicksal des einzelnen quasi naturwüchsig bestimmten, daß sie seine soziale Mobilität beschränkten und ihm eine feste Identität und Rolle vermittelten (53). Bürgerliche Gleichheit hat gerade diese (scheinbare?) „Naturwüchsigkeit“ aufgelöst, indem sie zugleich von aller vorgängigen Sozialität abstrahierte (z. B. 56). Die asymmetrischen Beziehungen, die eine Überwindung des Bürgerlichen ermöglichen sollen – womit nach der feudalen und der bürgerlichen eine neue, nachbürgerliche Geschichtsepoche begänne –, sind nach S. von denen im Feudalismus völlig verschiedenen. Statt Beziehungen zwischen Mächtigen und Machtlosen sind sie eher Beziehungen einer „ursprünglichen Dienstbarkeit“ (162). Was soll das heißen? Etwa, daß sie – aus ursprünglichen

Nahbeziehungen hervorgehend und damit zusammenhängend oder auch nicht – je individuell und freiwillig übernommen werden, so wie laut Vorwort (14) S.s Frau die untergeordnete Arbeit der Herstellung eines maschinengeschriebenen Manuskriptes wahrscheinlich ja wohl freiwillig übernommen hat? Welche abnehmende Rolle spielen heute noch solche ursprünglichen Dienstbarkeiten! Insofern Frauen sie übernehmen, ist man forciert dabei, auch dieser Asymmetrie ihre Naturwüchsigkeit und Ursprünglichkeit abzusprechen und sie in die formelle Gleichheit „künstlicher“ Verhältnisse und Symmetrien zu überführen.

„Dienst“ dürfte eine kaum rehabilitierbare Kategorie sein, es sei denn in den Zusammenhängen eines – staatlich erzwungenen – „Wehrdienstes“ oder eines gut bezahlten „öffentlichen Dienstes“. Dennoch könnte S. recht haben, daß faktisch solche Asymmetrien wie Dienst und Opfer (224 ff.) nach wie vor große Bedeutung haben, doch vielleicht gerade deswegen, weil sie nicht im Licht des öffentlichen Bewußtseins stehen. Und es ergäbe in der Tat eine ganz andere, nicht mehr bürgerliche Kultur, wenn eine bewußte Übernahme dienender Asymmetrie öffentliche Würdigung erführe. Solange Überlegungen in diese Richtung nur im Privat-Ethischen verbleiben, sind sie durch den Schleier des Erbaulichen geschützt. Denn was könnte erbaulicher sein als die Überbietung eines reziproken Altruismus? Doch wenn Erwägungen zur Ungleichheit politisch werden, dann wird es kritisch. Diese Zone vermeidet S. weitgehend, weist nur hin auf die etwa im Terrorismus zum Vorschein kommende „Opferbereitschaft als politische Macht“ (238 ff.) sowie – andererseits – auf das notwendige Scheitern der anarchistischen Alternative (107) und auf Politik als „die Kunst des richtigen Gebrauches von Macht“ (gegen Habermas, 124).

Von daher erhebt sich die Frage, ob die *Aufhebung* des Bürgerlichen nicht dreierlei erforderte: 1) die bewußte und auch öffentliche Anerkennung der ersten, möglicherweise asymmetrischen Beziehungen und der in ihnen möglichen ursprünglichen Dienstbarkeit am Anderen; 2) die Bewahrung bürgerlicher Effizienz und Gleichheitsgerechtigkeit sowie der relativen Freisetzung partikularer bis egoistischer Interessen in der bürgerlichen Gesellschaft; 3) als gut akzeptierte Herrschaft und Autorität, die sich nicht als Dienst für künftige Gleichheit zu verstellen braucht, jedoch durchaus Dienst am Anderen und am Allgemeinen sein kann (wie schon Platon meinte). So bekäme bürgerlich-liberalistische oder bürgerlich-sozialistische Demokratie – als reale, nicht bloß formale Verfassung von Mensch und Gemeinwesen – in den Mikrostrukturen einen ethischen, superaltruistischen, in den Makrostrukturen einen aristokratischen, ja neofeudalen Einschlag. Die moderne Demokratie, ob liberalistisch oder sozialistisch, ist ja ohnehin eine gemischte Verfassung von Staat und Gesellschaft. Statt radikal-demokratisch-egalitären Träumen nachzuhängen, sollte man diese Tatsache bewußt machen und nach der richtigen Mischung suchen, statt eines ihrer Elemente absolut zu setzen. Vor allem wäre sie zu begreifen als das ethisch-politisch-ökonomische Wechselspiel von Symmetrie (Gleichheit) und Asymmetrie (Verschiedenheit). Dazu leistet S. einen Beitrag. Was bei ihm fehlt und seinen Ansatz fortführen könnte, das ist eine allgemeine Theorie des Neben-, Mit- und Gegeneinanders von symmetrischen und asymmetrischen Beziehungen sowohl in den Mikro- wie den Makrostrukturen von Gesellschaft und Staat.

Das Problem eines Übergangs von ersten, unmittelbaren, „naturwüchsigen“, asymmetrischen, zu zweiten, vermittelten, „künstlichen“, symmetrischen Beziehungen hat dann nicht mehr die Form, einen schlichten Gegensatz überwinden zu müssen. Der Gegensatz kann als fruchtbare Spannung stehenbleiben, da gar keine Umformung des einen ins andere nötig ist. Je nach Bereich (Nahbeziehungen bzw. gesellschaftlich-politische Beziehungen) ist die Asymmetrie des Dienstes bzw. die Symmetrie der in formeller Gleichheit konkurrierenden Ansprüche vorherrschend. Und im Politischen gilt auch die Suche nach vernünftiger Autorität, guter Herrschaft als legitim, und zwar nicht nur die theoretische Suche nach etwas, das es noch gar nicht gibt, sondern auch die Anerkennung der immer schon vorhandenen Gliederung des Gemeinwesens durch institutionell geregelte Entscheidungsbefugnisse, d. h. personal verschieden verteilte Macht. Auch innerhalb der Makrostrukturen ist hier eine Bereichsabgrenzung vorangelegt, nämlich in dem Unterschied von *Gesellschaft* (als Dynamik formal gleichgesetzter Interessen) und *Staat* als Ort transparenter Entscheidungsbefugnisse (dazu prinzipiell Hegels Vorschläge zu einer gespannten Harmonie von bürgerlicher Gesellschaft und Staat).

Die Überwindung des Bürgerlichen wäre also kein Übergreifen von ersten, asymmetrischen Beziehungen auf zweite, symmetrische. Dieses Problem des S.schen Ansatzes führt ins Weglose. Die Überwindung des Bürgerlichen läge vielmehr 1) in der Bewahrung seiner Effizienz und seiner Gleichheitsgerechtigkeit, aber auch seines Interessenkampfes, der aus Chancengleichheit durch unter-

schiedliche Effizienz, Schlaueit, Energie, Glück Ungleichheit macht, 2) in der Eingrenzung dieser Dynamik auf bestimmte Bereiche und Arten zwischenmenschlicher Beziehungen sowie in der Anerkennung und Förderung anderer Bereiche, welche die Gefahren der bürgerlich-egoistischen Expansivität und der bürgerlich-rationalen Beherrschung von Natur und Gesellschaft korrigieren. Die mögliche Asymmetrie der Nahbeziehungen könnte ein Gegengewicht sowohl zur formellen Gleichheit wie zur faktischen Ungleichheit der bürgerlichen Gesellschaft darstellen, indem hier das Individuum in seiner jeweiligen Andersheit es selbst sein und gerade so mit bestimmten Anderen kommunizieren kann. Und die ungleichen Entscheidungsbefugnisse im Politischen könnten diejenige Dynamik in vernünftigen Grenzen halten, die, aus dem bürgerlichen Kampf formell gleicher Interessen hervorgehend, Natur und Gesellschaft in den Bann abstrakter Verstandesherrschaft schlägt.

Zu fragen wäre freilich, was derzeit einer solchen Gliederung des Sozialen zum Beispiel durch eine Trennung und Verbindung von Staat und Gesellschaft oder durch eine Anerkennung ursprünglicher Asymmetrie im Wege steht. Vermutlich ist es die chiliasische Absolutsetzung eines „Mutualismus“ im Sinne Proudhons (175): der Traum von der unmittelbaren Einheit von Freiheit, Gleichheit und Solidarität aller sowie von Individuum und Gesellschaft. Näher betrachtet, soll freilich die anarchisch-kommunale Unmittelbarkeit dieser Einheit aus der *Reziprozität* der Relation aller zu allen und damit doch aus einer Art von Vermittlung hervorgehen.

Bürgerlich im engeren Sinne ist dagegen die Betonung bis Überbetonung der partikularen Interessen und ihrer rationalen technischen, sozialtechnischen Vermittlung. Das Kapitel über die bürgerliche Gesellschaft in Hegels Rechtsphilosophie hat diesen Begriff des Bürgerlichen musterhaft entfaltet. Auch daß diese Art von rationaler Vermittlung der zu irrationaler Willkür freigesetzten Bedürfnisse und Interessen modern die Tendenz hat, auf alle menschlichen Beziehungen überzugreifen, wird dort schon ausgesprochen. Dagegen sucht Hegel nach Gegengewichten in den Nahbeziehungen der Familie und in der Gesinnung und Institutionalität des sittlichen Staates. Der Staat und seine Vernunft des Allgemeinen fehlt bei Strasser. Ansonsten entfaltet er prinzipiell den Dualismus von familialen und anderen Nahbeziehungen und bürgerlicher Gesellschaft als Vermittlungssystem der Bedürfnisse.

Von der Utopie einer scheinbar unmittelbaren, anarchisch-kommunalen Einheit aus erscheint freilich schon die Annahme verschiedener Bereiche menschlicher Gemeinschaftlichkeit als bürgerlich. Von daher wird ein *weiter Begriff des Bürgerlichen* sichtbar, demgemäß Strasser gleich Hegel bürgerliche Denker sind, gerade weil sie verschiedene Bereiche menschlicher Beziehungen annehmen und zwischen den Bereichen Unterschiede, potentielle Entzweiungen, notwendige Vermittlungen, was insgesamt auf ein gegliedertes Gemeinwesen hinausläuft. Letztlich muß das (bürgerliche) Individuum die mit solcher Gliederung zusammenhängenden Spannungen ertragen und muß die Unterschiede zusammenbringen. Es fragt sich, aus welchem Kraft- und Einigungszentrum heraus. Nach Strasser bildet sich das Zentrum in den „ersten“ Beziehungen der Menschen zueinander. Stellenweise rekurriert er auch auf einen transzendenten Grund (145 ff.): Beides „typisch bürgerlich“ nach jenem weiteren Begriff des Bürgerlichen. Doch ist wohl die gegen solche Entzweiungen und Vermittlungen gerichtete Einheitsutopie, die in verschiedenen Varianten bei Rousseau, Marx, Proudhon und vielen anderen vorkommt, dazu keine realistische Gegenposition.

Reinhart Maurer (Berlin)