

einem kritischen und sparsamen Wahlgebrauch“ der Apparate, die Schaffung „kritischer Maßstäbe“ den Programmen gegenüber um so nötiger, will man den Gefahren der Vermassung und Verflachung, der Klischerung des Denkens und Fühlens, einer „Lahmlegung der äußeren und zum Teil auch der inneren Aktivität“ entgegen (*Rundfunk und Fernsehen in ihrer unterschiedlichen Wirkweise auf Hörer und Fernsehzuschauer*, 197 f.). „Für jeden nachdenklichen Menschen und besonders für jeden pädagogisch oder politisch Handelnden“ bleibt „diese ingeniose Einrichtung, diese faszinierende Masseninstitution, fragwürdig, weil sie ambivalent ist, das heißt, weil sie zum Wohl und zum Wehe der Menschheit ausschlagen kann“ (210). Weil hier ein verantwortlicher Denker spricht, der zugleich als Praktiker große Erfahrungen hat, sind seine Ausführungen auf diesem Gebiet von besonderem Wert.

J. St all mach

Blumenberg, Hans, *Die Legitimität der Neuzeit*. Gr. 8^o (599 S.) Frankfurt a. M. 1966, Suhrkamp. 38.—DM.

Eine in ihrer Art profunde und großangelegte geistesgeschichtliche Analyse des Selbstverständnisses der europäischen Neuzeit, implizit der modernen Idee von Wissen und Wissenschaft, also eine Theorie menschlichen Erkenntniswillens, die diesen erst als menschlichen, humanen, nicht-entfremdeten begründen und orientieren möchte. Teil 1 lehnt die These von der Neuzeit als „Säkularisat“, also die Infragestellung ihrer Autonomie und Authentizität mittels Wissenschaft und Technik „durch eine theologisch bedingte Unrechtskategorie“, ab (73). Teil 2 versteht den neuzeitlichen Geistesimpuls als „humane Selbstbehauptung“ gegenüber „theologischem Absolutismus“; Teil 3, die zentrale Abhandlung des Bandes, stellt das Zu-sich-Werden der Neuzeit als Endphase des Prozesses der „theoretischen Neugierde“ dar; der 4. Teil versucht einen ideographischen Vergleich der Systementwürfe des Kusaners und des Nolaners im Hinblick auf eine Ortsbestimmung der „Epochenschwelle“.

Der Satz von C. Schmitt, alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre seien säkularisierte theologische Begriffe (60), steht für eine grundsätzliche Auffassung, gegen die B. sich wendet. Die „Weltlichkeit“ der Neuzeit gibt sich den Anschein theologischer Prämissen, muß aber auch ohne solche aufgefaßt werden können. Es handelt sich nicht um Ver-Weltlichung nur als Gegenwurf gegen das Programm des christlichen Glaubens und der Theologie, sondern um einen originären, allerdings den Kontakt mit der Antike suchenden Ansatz der Selbstfindung — womit nicht geleugnet wird, daß „die Absage der Vernunft an ihre theologische Definition“ Protest und Emanzipationshaltung bedeutet, wie Teil 2 genauer beschreibt (vgl. 50 f.). Es werden Beispiele dafür gebracht, wie die Neuzeit charakterisiert (Descartes' Gewissheitswille als säkularisiertes Grundproblem der Heilsgewissheit, der neue autobiographische Stil als säkularisierte Gewissensforschung und Beichte usw.). Die Kategorie der Säkularisierung soll eine „objektive Kulturschuld“ bewußt machen (21 u. ö.), also die „Illegitimität“ der Neuzeit (20 u. ö.). Der Verf. behauptet nun, der Schein der Illegitimität sei dadurch entstanden, daß „die Fragen neuerdings als gestellt und aufgegeben angenommen wurden, die das Mittelalter sich gestellt und vorgeblich beantwortet hatte“ (35), tatsächlich sei aber nicht eine *Umsetzung* authentisch theologischer Gehalte in ihre säkulare Selbstentfremdung erfolgt, sondern die *Umbesetzung* vakant gewordener Positionen von Antworten, deren korrespondierende Fragen sich nicht verdrängen ließen (42 51). Das Nähere kann hier natürlich nicht im einzelnen nachgezeichnet werden.

Der 2. Teil bringt einen wesentlich ergänzenden Aspekt. Die Neuzeit entzieht sich dem „theologischen Absolutismus“ in einem Akt der Selbstbehauptung, der eben zugleich nicht säkularisierte „Sünde“ ist. Der Verf. knüpft an die These E. Voegelins vom Zusammenhang der Neuzeit mit der Gnosis an, kehrt sie aber um, indem er die Neuzeit als die zweite Überwindung der Gnosis begreift (78). Die zentrale Anstrengung des gläubigen Denkens von Augustinus bis in die Hochscholastik ging auf die Ehrenrettung der gnostisch negierten Schöpfung, doch sie scheiterte, und das machte eine „zweite Überwindung der Gnosis“ nötig (83). Der erste Versuch scheiterte, denn die Gnosis kehrte in Gestalt des verborgenen Gottes

und seiner unbegreiflichen absoluten Souveränität zurück (89). Gegen solchen „Absolutismus des Gnadenscheids“ wehrt sich die genuine Vernunft als gegen eine Theorie, die den Kosmos salviert durch den absolut autonomen Gnadentakt Gottes, anzunehmen in einem rational unauflösbaren Akt des Glaubens (vgl. 90). Jetzt wird die Welt erst wirklich freigegeben, nämlich in die ihren Impulsen vertrauende menschliche Vernunft mit dem Ziel der Beherrschung und Veränderung der Wirklichkeit aus einem neuen Begriff der menschlichen Freiheit (ebd.). Es werden hochinteressante Einzelanalysen geboten zu Descartes, Leibniz, Kant und z. B. auch Lichtenberg, mit Rückgriffen auf die Antike. Wichtig ist schließlich vor allem, daß der neugewonnene Selbstbehauptungswille der menschlichen Vernunft und Existenz sich als Voraussetzung für eine neue Definition von Wissenschaft und Wissenschaftlichkeit erweist (173). Dabei impliziert der so ausgelöste Prozeß der Technisierung (in der Gestalt der Industrialisierung) die „Inhumanität der Natur“ (199), weshalb Wissenschaft und Technik als Anspruch auf „Humanisierung der Natur“ erscheinen müssen.

Der Übergang zu Teil 3 wird von B. nicht besonders sorgsam motiviert, legt sich aber vom eben Referierten her nahe. Die Neuzeit als Zeitalter der Wissenschaft rehabilitiert die „theoretische Neugierde“, die vorher „in eine einschränkende Zuordnung zu einem anderen, als schlechthin absolut gesetzten Daseinsinteresse des Menschen gebracht“ worden war (205). Sie kann nicht ohne weiteres als „Verlangen nach Wahrheit“ definiert werden, da Wissenschaft im neuen Verständnis nicht zu sagen beansprucht, wie eine Sache sich an sich selbst verhält, sondern sich mit ihrem „phänomenalen Äquivalent“ begnügt (207). Inwiefern war die intellektuelle Neugierde seit Augustin diskriminiert? Die „curiositas“ wurde „in die Scala der menschlichen Kardinallaster eingereiht“ (209), zumal hinsichtlich ihres damals am meisten faszinierenden Gegenstandes, der Astronomie. Wir lesen instruktive Seiten über die Perspektive der Frage bei Sokrates, Plato usw., die drei großen hellenistischen Systeme (244 f.), die ersten christlichen Versuche, das Problem zu bewältigen. Ambrosius empfindet die Hingabe an Geometrie und Astronomie als Gefahr für den absoluten Vorrang des Heilswissens und wohl überhaupt Heilsinteresses (261). Bei Irenäus war das vielleicht noch intensiver der Fall, Clemens denkt versöhnlicher, bei Tertullian erhält der Ausdruck „curiositas“ ein spezifisch antignostisches Bedeutungsmoment (281 f.): „Nobis curiositate opus non est post Christum“ (285). Erst Augustinus überwindet die antike Bindung der menschlichen Selbsterfahrung und -erkenntnis an die Kosmologie und weist ihr die innere Erfahrung, die „memoria“, als das originäre Organ zu (267); der Ertrag „gnostischer Kosmologie und philosophischer Astronomie“ kann zugestanden werden, solange der Mensch nicht die Dankeschuld an den Schöpfer vergißt — aber die curiositas als Funktion der „concupiscentia oculorum“ (298) wird schließlich „negatives Korrelat der memoria“ (303). Im Mittelalter entschärft sich die Problematik der intellektuellen Neugierde gerade hinsichtlich ihres traditionell exemplarischen Objekts, die Astronomie wird ins Quadrivium aufgenommen (315 f.). Zwar opponiert Petrus Damiani, und auch Albert der Große kennt eine „investigatio eorum quae ad rem et ad nos non pertinent“ (322). Doch Thomas unterscheidet deutlich zwischen „curiositas“ und „studiositas“, wobei die Neugierde das dem Menschen gesetzte Maß der Erkenntnismöglichkeit nicht respektiert und auf sündige „ostentatio sapientiae“ aus ist (327). Viel später begegnet dieses Motiv sich mit dem ambrosianischen nochmals bei Gerson (350). Aber die Wende wird eingeleitet durch die Negation der „Überflüssigkeit“ weltlichen Wissens. Denn Nominalismus und nominalistische Theologie, die nur den „Deus absconditus“ kennen — „und ein verborgener Gott ist pragmatisch so gut wie ein toter“ (342) —, lassen die Welt nicht mehr als Ausdruck der göttlichen Vorsorge verstehen, sondern geben sie ganz in die Hand menschlicher Verfügung, begründen die „curiositas“ streng von der „cura“, der Lebenssorge, her. Voraussetzung ist das Apriori einer durchgehenden Gesetzmäßigkeit der Natur (und der menschlichen Dinge). Der faktische Erfolg der neuen Wissenschaft scheint die neue Tendenz zu bestätigen. Der Verf. informiert auch hier ausgezeichnet über die einzelnen Phasen des Geschichtsganges, besonders über die enthusiastisch gefeierte Erfindung des Fernrohrs und — wesentlicher — über das erwachende und wachsende Bewußtsein der Wissenschaft als mathematisierender, quantifizierender seit

Kepler und Galilei. Als wichtiges Moment ergibt sich der moderne Begriff und der Vorrang der Methode: sie ist „unspezifische Potentialität der Erkenntnis, Sicherheit des Festhaltens der eingeschlagenen Richtung und Klärung der in ihr liegenden Möglichkeiten“ (392), „die theoretische Dignität des Gegenstandes und seine Stelle im Erkenntnisprozeß hängen fortan allein von dem Maß ab, in dem sich der Mensch seiner Resultate jeweils versichern kann“ (405). Das bedingt übrigens das Aufgehen der individuellen Aufgabe im totalen, die Menschheit und Geschichtszeit umgreifenden theoretischen Telos. Der Kontext von Wissenschaft wird unendlich, es gibt keine „Grenzüberschreitungen“ mehr, also keine „curiositas“ in einem abwertigen Sinn. Was schließlich zu Kants Position ausgeführt wird, verdiente eingehende Berücksichtigung: Kant verlegt gleichsam das entscheidende Erkenntnisinteresse vom Gegenstand weg in das Subjekt als Inbegriff der Ermöglichung von Gegenständigkeit und lenkt insofern wieder zurück zur augustinischen „memoria“, d. h. „nach innen“, vollendet so den Prozeß der theoretischen Neugierde (431 f.).

Den 4. Teil der Untersuchung müssen wir überspringen, obwohl er als ein Kabinetstück geistesgeschichtlich orientierter Systemvergleichung gelten darf. Nur so viel sei hier festgehalten, daß dem Verf. zufolge Nikolaus von Kues die beiden als legitim erkannten theologischen Grundmotive, das anthropozentrische und das theozentrische, zu vereinigen sucht (445), der Glaube also der Vernunft nicht Selbstaufopferung zumutet, sondern die Möglichkeit ihrer Selbsterfüllung eröffnet, was der Versuch ist, „das Mittelalter aus seiner eigenen Substanz heraus zu sanieren“ (468). Dagegen muß Giordano Bruno, völlig im Banne der „methodischen“ Unendlichkeit im neuen Wissenschaftsideal gerade dasjenige theologische Moment ausscheiden, das die Theozentrik in dem einen, unüberholbaren Menschen Jesus verdichtet, daher einen Absolutheitspunkt einträgt in eine Wissens- und Existenzbewegung, die methodisch keine ausgezeichneten Punkte dulden darf: die „divinità“ erscheine in allen Gestalten des Kosmos gleicherweise, ohne eine davon schlechthin zu werden (540). Bruno ist tatsächlich um der Verwerfung des zentralen Anspruchs des Christentums willen gestorben.

Das immerhin verhältnismäßig ausgedehnte Referat hat den Reichtum an Information, insbesondere an feinen Unterscheidungen und genauen Belegen, in der Darstellung der Zusammenhänge und Übergänge durchaus nicht einmal andeuten, geschweige denn sichtbar — vielleicht jedoch irgendwie fühlbar — machen können. Das Buch versteht sich wohl selber als einer der immer weiter ausgreifenden Versuche der Gegenwart, die vom rein Humanen her gerechtfertigte Stellung der nachchristlichen Wissenschaft und überhaupt Existenz aufzuweisen. Es wird dem christlichen Theoretiker einige Mühe kosten, die Tatsachen und Gesetzmäßigkeiten die B. namhaft macht, auf eine neue Möglichkeit gerade auch christlichen Gottes-, Menschen- und Weltverständnisses hin auszulegen. Wahrscheinlich könnte man bei gewissen Formulierungen B.s ansetzen, die selbst an eine solche Möglichkeit rühren. Wenn z. B. gesagt wird — es ist ein großartiger Hinweis! —, Augustinus verbinde die „curiositas“ nicht mit einem bestimmten Gegenstand (Astronomie) noch mit der Forderung nach „Sicherheit“ der Aussage, sondern nur mit der gnostischen Spekulation ohne Verifikationsnotwendigkeit, also „allein mit der Unreflektiertheit des Gebrauchs der Vernunft“ (298), und dieser Gedanke sei in seiner Subtilität nicht traditionsfähig gewesen, dann würde dieser Gedanke nun eben doch dafür einstehen, daß die moderne Tendenz christlich deutbar ist. Ebenso dürften die Texte des Aquinaten unterbestimmt sein, wenn man ihre Zukunftsträchtigkeit nicht wahrnimmt. Daß die neuzeitliche Wissenschaft antichristliche Wege einschlug, das lag, neben den Widerständen aus theologischer Ängstlichkeit und Überheblichkeit, wohl eher an der ganz andersartigen Mentalität, die sich durchsetzte, nämlich an der — damals auch theologisch verdächtigten und verdächtigten — Leidenschaft fürs (verifizierbar) Empirische, also für die „Welt“. Die thomanische Idee der „causae secundae“ mit ihrem möglichen Rückgang und Vor-gang „in infinitum“ wirkte sich nicht, vor allem nicht praktisch, genügend aus, und die spekulative Synthese von Gottes- und Weltwissen beim Kusaner blieb wegen ihrer Esoterik geschichtlich zur Ohnmacht verurteilt. Ist also die Neuzeit in ihrer geistigen Struktur aus beiderseitigen Mißverständnissen entsprungen? Ihre neue Weltwissenschaft wurde ja von beiden Seiten als Säkularisierung empfunden. Den Verf. beschäftigen thematisch nur

die faktischen Entwicklungen, seine Leitidee von der „Legitimität“ der Neuzeit läßt aber, wie gesagt, die These durchscheinen, die modernen Ideale seien auch von ihrer Struktur her nur auf „rein“ humaner Basis gerechtfertigt, Christentum identifiziere sich daher doch mit dem Geist des Mittelalters. Eine solche These würde indes, wenn sie wenigstens indirekt mitbehauptet wird, Methode und sachliche Kompetenz des Geisteswissenschaftlers überfordern.

Den Philosophen interessiert natürlich der Fragenkomplex „theoretische Neu-gerde“ vordringlich. Bleiben wir noch einen Augenblick dabei! „Curiositas“ als quasi-existentialer Aspekt menschlicher Erkenntnis- und auch Willensdynamik gehört in die Erkenntnismetaphysik hinein, sie definiert das Moment des Einsatzhaften, Wagemutigen, Schöpferischen jener Dynamik: eine vollwertige Theorie der menschlichen Selbsterfahrung im Erkenntnisprozeß müßte Methodenmöglichkeiten entwerfen, die den Geist auf die Erwartung und Suche des Neuen, Ungewohnten, immer wieder Ur-sprünglichen einstimmen und ausrichten. Man denke dabei an die wohl noch nicht ausreichend gesicherte Einsicht in die Möglichkeit eines Methodenpluralismus, auch in der Wissenschaft vom Religiösen, auch in der dogmatischen Theologie. Das vorliegende Werk könnte zu einer radikalen Besinnung christlichen Denkens nicht nur auf seine verlorenen, sondern intensiver noch auf seine gegenwärtigen und zukünftigen Chancen beitragen.

H. O g i e r m a n n, S. J.

David, Jakob, *Das Naturrecht in Krise und Läuterung. Eine kritische Neubesinnung*. Kl. 8^o (88 S.) Köln 1967, Bachem. 6.80 DM.

Im Vorwort nimmt der Verf. für sich in Anspruch, er habe 1. „wohl als erster im deutschen Sprachraum die Frage nach einem wandelbaren Naturrecht aufgeworfen und in einer Weise beantwortet, die immer breitere Zustimmung gefunden habe“, 2. „zum erstenmal in dieser Schärfe die Frage nach der theologischen Lehrkompetenz der Kirche gestellt und wesentliche Einschränkungen vorgenommen“. — Daß der Verf. der Kirche einen wesentlichen Teil der bisher von ihr in Anspruch genommenen „theologischen Lehrkompetenz“ aberkennen will, trifft zu; nicht jedoch — nach allem, was mir bekannt ist — die behauptete Priorität bezüglich des „wandelbaren Naturrechts“. Wie dem aber auch sei, worauf es ankommt, ist nicht diese Prioritätsfrage, sondern die *Sachfrage*, was der Verf. unter „wandelbarem Naturrecht“ versteht.

Von Naturrecht spricht Verf. in drei verschiedenen Bedeutungen: 1. im Sinne objektiv gültiger Normen, 2. im Sinne subjektiver Ansprüche bzw. Verbindlichkeiten, 3. im Sinne der Doktrin, d. h., was von den Autoren als naturrechtliche Norm vorgetragen wird oder was irgendwelche Subjekte als naturrechtliche Ansprüche oder Verbindlichkeiten sich zuschreiben, m. a. W. die *Meinungen* über das Naturrecht.

Daß die Lehrmeinungen (3) sich wandeln, ist schon gar nichts Neues. Alle menschliche Erkenntnis ist der Gefahr des Irrtums ausgesetzt und tastet sich, wenn es gut geht, von Irrtum über Irrtum allmählich näher an die Wahrheit heran; wie könnte es beim Naturrecht anders sein? — Daß (2) naturrechtliche Ansprüche und Verbindlichkeiten sich wandeln, z. B. mit dem Fortschritt des menschlichen Rechtsträgers von der Unmündigkeit des Kleinkindes bis zur Volljährigkeit des Erwachsenen, weiß die Menschheit seit eh und je; wenn Verf. vermerkt, nicht nur die Verhältnisse und Bedingungen, sondern „das Rechte begründende Subjekt ändere sich“ (41), so ist das wohl nie bezweifelt worden, ja es veranschaulicht gerade die „ewige“ naturrechtliche Norm, daß mit dem Wandel des Rechtsträgers auch die Rechte sich wandeln, wären doch ihrem Träger nicht angemessene Rechte ein Widersinn! — So bleibt nur die Frage nach der Wandelbarkeit naturrechtlicher Normen (1). Dazu hat meines Erachtens die traditionelle Lehre bereits alles gesagt, was dazu zu sagen ist. Es gibt *primäre*, d. h. schlechthin im Wesenhaften des Menschen begründete Normen, und es gibt *sekundäre* Normen, die nicht allein auf dem unveränderlichen Wesen des Menschen, sondern zugleich auch auf kontingenten Prämissen beruhen. In sich sind beide gleich unwandelbar, aber die ersteren gelten in thesei, die letzteren nur in hypothesi; wo und wann aber immer die hypothesi verwirklicht ist, da gelten sie in völlig gleicher Weise wie die ersteren. Die Autoren unterlassen es allerdings oft, die jeweils von ihnen unterstellte Hypothese namhaft zu