

Sinneswerkzeuge durch die Sinnesfähigkeit, so daß die in den ersten empfangenen Veränderungen unmittelbar Bestimmungen in der anderen sind.

Selbstverständlich soll damit nicht gesagt sein, daß die „kritische Ontologie“ Kants mit der alten Ontologie und deren Erkenntnistheorie identisch sei. Es fehlt in Kants theoretischer Philosophie die Einordnung in die Metaphysik. Daß sie von Kant nur durch die praktische Vernunft, nicht aber auch im Bereich der theoretischen Vernunft vollzogen wurde, dürfte an dem essentialistischen Seinsbegriff (Reduktion von Sein auf Wesen) liegen, den er, wie auch aus der vorliegenden Untersuchung hervorgeht, mit dem Rationalismus teilt und den er durch die Reduktion von Existenz auf „Gegebenheit für ein Subjekt“ und der damit verbundenen Beziehungslosigkeit von Wesen und Existenz nur unvollkommen überwindet. Die Ansätze für eine weitergehende Überwindung des Rationalismus finden sich jedoch bei Kant selbst. So in der sich durch sich selbst erkennenden absoluten Einheit der Apperzeption (A 401), die nicht Erscheinung ist und auf die, in einer transzendentalen Reflexion, Kants Auffassung vom Sein als „Position eines Dinges oder gewisser Bestimmungen an sich selbst“ (B 626) anzuwenden wäre. Diese Stelle interpretiert G. in seinem Kontext zwar mit Recht als Position in bezug auf das Erkenntnisvermögen, aber in der Transzendentalen Dialektik, wo der Text steht, und im Horizont der Vernunft hat sie eine andere systematische Bedeutung. Daß die Vernunft, das Vermögen des Unbedingten, nicht bei der Existenz als einer bloßen Gegebenheit für das Subjekt, noch viel weniger bei einem bloßen Dasein in der Zeit stehenbleiben kann, ist offensichtlich. Vgl. zu diesem und dem obigen die Abhandlungen von Lotz, de Vries und Brugger in: „Kant und die Scholastik heute“ (Pullacher PhForsch 1 [Pullach 1955]). Eine Auseinandersetzung der alten Ontologie und Erkenntnistheorie mit Kant wird aber nicht an der „kritischen Ontologie“ und den von G. dargestellten Analysen vorbeigehen können, sondern durch sie, mit Wahrung ihres Besitzstandes, hindurchgehen müssen.

W. Brugger, S. J.

Reiter, Josef, *System und Praxis. Zur kritischen Analyse der Denkformen neuzeitlicher Metaphysik im Werk von Malebranche* (Symposion 40). 8° (275 S.) Freiburg 1972, Alber. 42.- DM.

Malebranche gehört sicher nicht zu den Philosophen, denen man heute spontan seine Aufmerksamkeit zuwenden würde. Besonders im deutschen Sprachraum kennt man ihm kaum anders als durch die Vermittlung einiger schematischer Sätze aus einem Lehrbuch der Philosophiegeschichte. Den Mut, diesen beiden Tatsachen den Kampf anzusagen, hat der junge Regensburger Philosoph R. in seiner Münchener Habilitationsschrift gehabt, die nun gedruckt in der Symposion-Reihe vorliegt. Sein Buch soll die lebhaftige Malebranche-Forschung des Auslandes (bes. natürlich Frankreichs) auch in den deutschen Raum hineintragen. Es will aber vor allem zeigen, wie fruchtbar die Beschäftigung mit M. für denjenigen sein kann, der in der schwer durchsichtigen geistigen Situation der Neuzeit nach einer Orientierung sucht. Konsequenter wie wenige andere hat M. ja von den Prinzipien der neuzeitlichen Subjektivität her gedacht, so daß diese für den, der zu lesen versteht, in seinem Werk mit großer Klarheit hervortreten: sowohl ihre inneren Voraussetzungen wie ihre möglichen geschichtlichen Konsequenzen werden sichtbar.

Die Absicht R.s liegt also nicht darin, einen Beitrag zur historischen Forschung im engeren Wortsinn zu liefern. Sein Interesse ist systematisch. Es gilt der inneren Logik, die in M.s Werk zum Austrag kommt – nur durch die spekulative Dimension diesem selbst vermittelt. Eine Einführung in M.s Denken ist dieses Buch also nicht. Vielmehr empfiehlt es sich, von dessen Grundlinien (etwa anhand der Darstellung von Klemmt, PhB 272) schon eine gewisse Vorstellung mitzubringen; sonst wird man sich in den schwierigen geschichtlichen Vor- und Rückdeutungen R.s verlieren. – Der Gesichtspunkt, unter dem der Verf. M.s theoretisches Gebäude kritisch analysiert, ist die dialektische Einheit von „System und Praxis“. In diesem Titel liegt eine „Wiederholung“ des klassischen Grundproblems nach dem Verhältnis von Intellekt und Wille, mehr noch aber eine Anspielung auf das komplexe Gegenseitigkeitsverhältnis, das das „System“ Hegels mit der „Praxis“ von K. Marx verbindet: So wie Hegels System Ausdruck eines bestimmten Freiheitswillens ist, der sich, über die Differenz hinweg, mit dem Sein des Absoluten und so absolut mit sich selber vermittelt, so ist die Marxsche „Praxis“ die Weise, wie sich jene Freiheit

konkret selbst gewinnt, die sich aus der vermittelnden Aufhebung der ontologischen Differenz ins System ergeben hat. Dieser Zusammenhang ist der Horizont bei der Interpretation der treibenden Kräfte und der quasi-notwendigen Entfaltung des Systems von M.

Mit Descartes geht M. von der radikalen Verschiedenheit geistigen und materiellen Seins aus; wie jener verbannt er alle sinnliche Affektion aus dem Bereich der Wahrheitsfindung und (mehr noch) der sittlichen Willensbestimmung. Zwar bleibt der Mensch für die Erhaltung seines leiblichen (an sich rein mechanistisch erklärbaren) Lebens auf die Signale der Sinne angewiesen. Wahrheit und Güte aber, d. h. die Erfüllung seiner eigentlichen, der geistigen Natur, findet er nur in den intelligiblen Ideen, die – ex suppositione – der materiellen Wirklichkeit gegenüber ganz transzendent sein müssen. Die Ideen sind nicht Vermittlungen zur Erkenntnis materieller Wirklichkeit, sondern selbst Gegenstand der Erkenntnis. Rein von sich her leuchten sie auf, dem Auge des endlichen Subjekts, dem die Anstrengung völliger Passivität gelingt, unmittelbar dargeboten. Eigener Subsistenz ermangelnd (die dem Polytheismus gleichkäme) und doch real (wegen der reinen Passivität ihrer Erkenntnis) können sie nicht anders denn als Gedanken im Geiste Gottes begriffen werden, die dem endlichen Geist durch eine Art unmittelbaren Kontakts mit dem unendlichen Schöpfungsgeist zugänglich werden. Es ist die objektive Evidenz notwendiger Ideenverbindungen, die es M. angemessener erscheinen läßt, die Gesamtheit der Ideen mit der zu Gott selbst gehörenden „ewigen Weisheit“ zu identifizieren, als sie – mit Descartes – in ihrer Geltung von einem kontingenten Entschluß Gottes abhängig zu machen. Sind nicht mathematische Sachverhalte weit klarer und deutlicher, als das nur in einem konfusen sentiment intérieur gegebene Ego-cogito (das zwar, als geistiges Wesen, mit seiner Idee zusammenfallen müßte, von dieser aber doch durch Gott in einer gewissen Diastase gehalten wird, damit wir uns nicht in die Schönheit unserer Geistigkeit vergaffen)? So wandelt sich der cartesische Zweifel an der Zuverlässigkeit objektiver Evidenz, der durch theologische Überlegungen in Schach gehalten worden war („Gott kann und will nicht täuschen“), für M. zum Problem, wie denn im endlichen Subjekt überhaupt Wahrheit statthaben könne, da diese ja wesentlich in Gott bestehe. Dieses Problem und seine Voraussetzung teilt er mit Spinoza. Im Gegensatz zu diesem liegt ihm jedoch daran, den durch die Schöpfung begründeten Unterschied zwischen Gott einerseits und dem endlichen Geist samt den materiellen Dingen andererseits festzuhalten.

Gerade dieser Vorsatz aber erweist sich angesichts der schon getroffenen spekulativen Entscheidungen als sehr schwer haltbar. Denn, konsequenter als Descartes (mit seiner Zirbeldrüsen-Hypothese), denkt M. den Dualismus von Geist und Materie zu Ende. Er kann so die erfahrungsmäßige Einheit des Menschseins nur als die in Gottes vorsehender Allmacht begründete Parallelschaltung der Abläufe in zwei verschiedenen Wesen begreifen. Die Einheit des endlichen Seienden ist diesem selbst transzendent und ruht allein in Gottes doppelter Wirksamkeit, die keine endliche Ursächlichkeit zulassen kann (Okkasionalismus). Auch die Vollkommenheit der beiden endlichen Naturen ist schon (und zwar als endliche!) in Gott vorweggenommen: sowohl die Materialität (in der Idee der „intelligiblen Ausdehnung“) wie die Erkenntnis (in der ewigen Weisheit selbst). Das einzig Neue, das die Schöpfung also bringt, ist das nackte Daß der Tatsache, daß nun schon immer Gewesenes auch noch „außerhalb“ Gottes gesetzt wird. Dieses „Außerhalb“ aber droht auf eine trockene Behauptung zusammenzuschumpfen. Denn das endlich Seiende bekommt von Gott weder einen positiven Selbstzweck noch eine positive Selbstaffirmation zugestanden. Der Zweck der Schöpfung ist ja nichts anderes als die „Ehre“ Gottes; diese jedoch beruht nicht im Selbstsein der Kreatur, sondern in deren Abhängigkeit, durch deren Vermittlung Gott sich als der Einzige affirmiert. Der Kreatur ist nichts eigen als ihre Nichtigkeit – deutlich im Fall der endlichen Freiheit, deren einzige Möglichkeit aktiver Selbstsetzung in der Negation (der Sünde) liegt.

M. sieht wohl, daß eine so konzipierte Schöpfung nicht „der Mühe wert“ ist, geschaffen zu werden. Deshalb geht für ihn die Philosophie nahtlos in die Theologie über: denn durch die Inkarnation der ewigen Weisheit erhält die Schöpfung Anteil an jener Vollkommenheit, die ihr bisher (ins Ideale) entzogen war. Was bei Thomas schon in der Philosophie kam – die Partizipation des endlichen Seienden an der

analogen Seinsfülle, die als *perfectio perfectionum* und doch nicht subsistierend Gleichnis des göttlichen *Bonum-diffusivum-sui* war –, das wird nun bei M. gleichsam nachgeliefert in der Ordnung der Gnade. Damit aber steht diese unter der Notwendigkeit, sowohl ihrem Daß wie ihrem Modus nach; und selbst die Menschheit Christi ist für Gottes Wirken nicht mehr als eine *causa occasionalis*. Damit bleibt das „System“ beherrschend; Gott kommt nicht zu freiem, freilassendem, rückbezug-losem Handeln.

Nur dadurch, daß er endliche Spontaneität und den immanenten Sinn des Kontingenten leugnet, glaubt M. die Gottheit Gottes „retten“ zu können. Nur in der Nacht des Nichtigen kann Gott als Sonne strahlen. Andererseits gehört das Geflecht der vielen bestimmten Ideen zur Weisheit Gottes selbst, so daß dessen Sein selbst auf die Ermöglichung endlichen Wissens angelegt scheint. Die Ideen sind ja zugleich ermöglichend auf Endlich-Bestimmtes bezogen und von diesem, als Ideen, unterschieden. So finden sich durch die Ideen, die nichts anderes als das „logisierte, veressentialisierte“ „Sein“ sind, sowohl Gott wie das Endliche so ineinander verspannt, daß das eine Funktion des anderen wird und beides sich gegenseitig verbraucht. Von seinen religiösen Intentionen her legt M. dieses Wechselverhältnis entschieden in nur einer Richtung aus; das ändert nichts an seiner sachlichen Doppelsinnigkeit. Man kann sich fragen, ob in der vollkommenen Entleerung der endlichen Subjektivität hinein in einen, ganz in seiner „Systematik“ gefangenen und hintergründig auf ideale Endlichkeit bezogenen Gott sich nicht ein verborgenes Interesse ebendieser Subjektivität ausspricht, die sich gerade so als universal durchsetzt? Ob nicht in dieser Form des Denkens, die radikal von einer Demutgebärde der endlichen Subjektivität geprägt ist, geschichtlich die Provokation liegen mußte, das Verhältnis umzukehren und diese Demut als Hochmut, diesen wesenlosen Knecht als Herrn zu enthüllen? Die von Anfang an praktische Ausrichtung von M.s Denken als einer „science de l'homme“ spräche jedenfalls dafür.

Wer die Mühe nicht scheut, mit R. denkend diese große Gestalt der modernen Philosophie zu erforschen, wird nicht nur allerhand Neues über M. erfahren, sondern auch tiefe Einsichten über das Wesen der Schöpfung, über das Verhältnis von Philosophie und Theologie, über die innere Konsequenz des neuzeitlichen Denkansatzes und über das komplexe Verhältnis von Theorie und Praxis gewinnen können. Vielleicht gelingt es gerade auf dem Umweg über die Analyse einer Philosophie, deren Basis ein „logisiertes“ Sein ist, Zugang zu erhalten zu einem Verständnis der positiven Endlichkeit, mit dem heute ein Denken, das die Tradition der Metaphysik aufnehmen will, steht und fällt. Man wird auf weitere Veröffentlichungen R.s aufmerksam zu achten haben. G. Haef fner, S. J.

Mann, Ulrich, *Theogonische Tage. Die Entwicklungsphasen des Gottesbewußtseins in der altorientalischen und biblischen Religion*. 8° (708 S.) Stuttgart 1970, Klett.

Auf sein umfangreiches Werk „Vorspiel des Heils“ (vgl. ThPh 48 [1973] 281 f.) ließ M. nun ein noch um vieles umfangreicheres Werk über die „Entwicklungsphasen des Gottesbewußtseins in der altorientalischen und biblischen Religion“ folgen. Für ihn selbst ist dies eine Beschäftigung mit dem augustinischen Thema „Deus et anima“. Was er vorträgt, soll trotz allem nur ein „Entwurf“ sein, der in seinem Modellcharakter nach konkurrierenden besseren Modellen ruft (vgl. 13). – In der *Einleitung* sagt M., zwei Begegnungen hätten ihn genötigt, „neue Wege des theologischen Denkens zu suchen, einmal die Begegnung mit der Religion des alten Orients, zum andern die mit der Tiefenpsychologie“ (15). Damit erhält die These von einer „synoptischen Theologie“, die er in seinem kleineren Werk „Das Christentum als absolute Religion“ entwickelt hat (vgl. ThPh 45 [1970] 612–614), ihre konkrete Anwendung. Das, was dort skizzenhaft als Hinführung zur achsenzeitlichen Höhe der Zeit Jesu vorgezeichnet ist, findet hier in epischer Breite seine Ausführung. Auch dieses Buch ist in deutlicher Abhebung von allzu lange vorherrschenden Thesen der ev. Theologie entstanden: einmal der Engführung des Offenbarungsverständnisses auf die jüdisch-christliche Religion, sodann der antimythischen Einstellung (vgl. 19 ff.).

Zwei Teile enthält das Buch, eigentlich drei. Doch: „Der dritte Teil muß ungeschrieben bleiben; er ist nicht theoretisch darstellbar, denn sein Inhalt ist so