

Heil in Wort und Sakrament den Gläubigen spendet“ (218 f.). Auch Zimmer, Döbmayr, Oberthür und Peutingen sprechen sich – mit einigen Abweichungen – ähnlich über die Gnadenvermittlung der Kirche aus. Das erscheint uns als das wichtigste Resultat.

Daneben sind die anderen Ergebnisse durchaus nicht wertlos. Sch. betont, daß der Wille zur Bewahrung der christlichen Überlieferung zu einer stärkeren Kritik der Geschichte geführt hat, und ganz besonders das eine: „Nur wenige Vertreter katholischer Theologie haben das optimistische Vertrauen auf die Kräfte der Vernunft und des Fortschritts kritiklos in Bausch und Bogen übernommen oder verworfen“ (288). Man hat also damals die Auseinandersetzung mit dem Rationalismus und dem optimistischen Aufklärungsglauben nicht gescheut. Allzu große Zugeständnisse an den Zeitgeist wurden für gewöhnlich nicht gemacht; Ausnahmen, wie z. B. bei F. A. Blau, bestätigen nur die Regel. Eines kommt etwas überraschend: Neben den Jesuiten (oder Exjesuiten) haben sich in der Aufklärungsperiode vor allem Benediktiner um die katholische Theologie verdient gemacht. Der Verf. schließt seine Ausführungen mit den zutreffenden Worten über die sonst so geschmähte Theologie des 18. Jh.: „Sie diente der Erhellung der Grenzen und Bedingungen menschlichen Erkennens, menschlichen Handelns und menschlicher Freiheit. In ihrer Anhänglichkeit an die Überlieferung gewann die Theologie so, ohne die wahren Anliegen der Aufklärung zu verleugnen, den Übergang zur neuen Geisteshaltung und leitete neben andern Kräften zur Romantik über“ (290). Ein solches Urteil hält die rechte Mitte zwischen extremen Stellungnahmen.

Natürlich könnten leicht noch einige kritische Anmerkungen gemacht werden, über die hinaus, die bislang angedeutet wurden. Daß Sch. sich auf die Aufklärungstheologie im deutschen Sprachgebiet konzentriert hat, ist in sich vollauf berechtigt, weil im Ausland eine ähnliche kaum anzutreffen war; jedoch hätte dann im Titel oder Untertitel eine derartige Beschränkung ausdrücklich angezeigt sein sollen. Für die relative Seltenheit echt dogmatischer Gedankengänge in der Ekklesiologie des 18. Jh. wäre wohl auch der Mangel einer Verbindung mit der französischen und spanischen Theologie der vorausgegangenen oder gleichzeitigen Epoche verantwortlich zu machen; denn die Korrespondenz des Fürstabtes Gerbert von St. Blasien hat wahrscheinlich keine Nachahmer gefunden. Dagegen ist es unschwer zu verstehen, daß die Parallelen zu modernen Strömungen bewußt ausgeschaltet worden sind. Eine absolute Vollständigkeit der historischen Angaben zu erreichen, war wegen der großen Fülle des Materials kaum möglich und sicher auch nicht notwendig; immerhin hätten die zahlreichen Dissertationen der kurfürstlichen Universität zu Mainz einer Durchsicht mit Nutzen unterzogen werden können, zumal da sie insgesamt gedruckt und in mehreren Bänden vereinigt vorliegen, aber an dem Ergebnis hätte das nichts geändert.

Trotz einiger Unvollkommenheiten stellt die Arbeit des Verf. eine mit Einfühlungsgabe und Sorgfalt durchgeführte Untersuchung dar. Möge sie zu weiteren Themen aus der kath. Aufklärungstheologie den Anfang bilden!

J. Beumer, S. J.

Johach, Helmut, *Handelnder Mensch und objektiver Geist. Zur Theorie der Geistes- und Sozialwissenschaften bei Wilhelm Dilthey* (Studien z. Wissenschaftstheorie Bd. 8, hrsg. von A. Diemer). 8^o (203 S.) Meisenheim 1974, Hain.

Das Ziel der vorliegenden Studie, einer Dissertation, die, von J. Schwartländer betreut, 1971 in Tübingen eingereicht wurde, ist eine systematische Interpretation des Werkes *Wilhelm Diltheys*, die sich vor allem auf die „Einleitung in die Geisteswissenschaften I“ (1883) und den „Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften“ (1910) konzentriert und der Frage nachgeht, ob und in welchem Maße die verschiedenen Ansätze und Akzentuierungen im Werke D.s nicht doch von einer einheitlichen Grundkonzeption getragen sind, welche den Menschen als ein zugleich theorie- und praxisfähiges und -verpflichtetes Wesen begreift, wobei natürlich eine solche Konzeption D.s weder die eines absoluten Systems (Hegel) noch die eines „spekulativen Positivismus“ (Comte) sein kann. „Der wichtige Teile des Diltheyschen Œuvre integrierende Grundgedanke betrifft das

Verhältnis von *Mensch* und *Geschichte*, Individuum und Gesellschaft, psychischer Struktur und übergreifenden Systemen. Es liegt auf der Hand, daß damit die in der bisherigen Interpretationsgeschichte dominierenden Gesichtspunkte der ‚Geschichtlichkeit‘ (Heidegger) und des ‚Lebens‘ (Misch, Bollnow) erneut aufgegriffen werden. Sie erscheinen jedoch hier insofern in neuer Beleuchtung, als auf Grund des festgehaltenen Zusammenhanges zwischen Früh- und Spätwerk die *gesellschaftliche* Seite des Lebens mehr als bisher herausgestellt wird. Gesellschaft und Geschichte bilden bei Dilthey einen einheitlichen Zusammenhang, ein ‚sich entwickelndes Ganzes‘. Die Erfahrung der gesellschaftlich-geistigen Krise seiner Zeit wird als Angelpunkt seiner Sozialpsychologie, Wissenschaftstheorie und Lebensphilosophie aufgewiesen“ (4). „Diltheys Werk registriert mit seismographischer Sensibilität die sozialpsychologischen Probleme, die sich im Übergang von der traditions- und innengeleiteten zur industriellen Gesellschaft ergeben, es bemüht sich überdies wie kein zweites vor und neben ihm um eine Klärung der Rolle von Wissenschaften – nicht nur der sog. Geisteswissenschaften – in der modernen Gesellschaft und ist insofern gerade heute von höchster Aktualität. Nach einer kurzen, aus heutiger Sicht sehr beschränkt erscheinenden Phase soziologischer Auseinandersetzung mit der *Einleitung in die Geisteswissenschaften* ist jedoch Diltheys sozialpsychologisch-gesellschaftskritischer Ansatz kaum mehr beachtet worden. Es wäre an der Zeit, ihn seinem Rang entsprechend als ebenbürtig neben die grundlegenden Arbeiten von Durkheim, Tönnies, Simmel und Max Weber zu stellen“ (5).

In vier, der Chronologie des Werkes D.s entsprechend angeordneten Abschnitten untersucht der Verf. D.s Auffassung vom Menschen als einem Wesen, das lebt, erkennt, handelt, in der Geschichte steht, von ihr mitbestimmt ist, aber auch auf sie einwirkt und darin sich selber verwirklicht. Die Überschriften der Abschnitte lassen die dominierenden Gesichtspunkte der Interpretation des D.schen Denkens durch den Verf. erkennen: 1. Die Manuskripte und Veröffentlichungen bis 1875/76: Diltheys Entwurf einer Begründung der Geisteswissenschaften als Wissenschaften vom handelnden Menschen (10–41). 2. Die ‚Einleitung in die Geisteswissenschaften‘ (1880–83): Der gesellschaftlich-geschichtliche Zusammenhang als Objekt und Fundament der Geisteswissenschaften – Der handelnde Mensch im Schnittpunkt sozio-kultureller Systeme (42–88). 3. Die Vorlesungen und Abhandlungen bis 1895/96 mit dem Berliner Entwurf: Denken als eine Funktion des Lebens – Seelische Struktur und Objektivierung (89–127). 4. Die ‚Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften‘ und der ‚Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften‘ mit den zugehörigen Entwürfen (1905–11): Hermeneutik des objektiven Geistes als geschichtliche Selbstbestimmung in praktischer Absicht (128–181). Es folgen Zusammenfassung und Register.

Es kann im folgenden nicht darum gehen, diese Arbeit unter dem Gesichtspunkt einer minuziösen Dilthey-Interpretation zu würdigen. Hierzu fühlte der Rez. sich auch nicht kompetent genug. Es entspräche zudem nicht einmal dem erklärten Interesse des Verf. Immerhin darf ihm bescheinigt werden, daß seine Interpretationen geeignet sind, die gängige Auffassung von D.s Philosophie um interessante Aspekte zu bereichern.

Weil es dem Verf. letztlich um bestimmte systematisch-sachliche Anliegen zu tun ist, für die er als bedeutenden, neu zu lesenden Sachwalter D. bemüht – wiewohl er auch die Grenzen D.s markiert und zeigt, wie das D.sche Denken noch über sich hinausgeführt werden müsse, um heute fruchtbar zu werden (s. bes. 177 ff) –, lassen sich auch einige weiterführende Fragen an die Ausführungen dieses Buches knüpfen – Fragen, die J. dadurch beim Leser provoziert, weil er die Position D.s eben prinzipiell positiv bewertet und offenbar der Ansicht ist, von einer solchen Position her ließen sich Lösungen für die Probleme einer praktischen Philosophie erwarten. Er betont, daß es D. nicht nur um rückwärtsgewandte Betrachtung vergangener Geschichte zu tun war, die es zu verstehen gälte, sondern um die Bewältigung der gegenwärtigen Krise des Menschseins in einer neuen Zeit und vor einer neuen, unbekanntem Zukunft, d. h. also nicht nur um Erkenntnis, sondern auch um Handeln. Das Erkennen und Denken hat dem Leben zu dienen, zumal es letztlich selber eine Weise und Funktion des Lebens ist. Aufzuweisen, daß für D. Denken und Handeln zwei zusammengehörige Vollzugsweisen menschlichen Lebens

sind, ist dem Verf. ein wesentliches Anliegen. Dennoch kann auch er nicht verkennen, daß im Spätwerk D.s diese in den früheren Schriften sehr deutliche Ausrichtung menschlichen Geistes und Denkens auf Praxis zurücktritt hinter einer mehr ästhetisierenden Zugewandtheit D.s zur vergangenen Geschichte. Man mag dies als Resignation verstehen und mit dem Verf. darauf insistieren, daß das früher stärker akzentuierte Anliegen dadurch nicht widerrufen ist.

Dennoch scheint mit diesem biographischen Phänomen zugleich ein Ansatzpunkt für die kritische Rückfrage gegeben zu sein, nämlich für die Frage, ob es wirklich nur eine „altersbedingte“ Resignation war oder ob sich nicht in solcher Resignation (sicher uneingestanden) das Bewußtsein dokumentiert, daß es eben nicht möglich ist, von der systematischen Konzeption D.s her dem in den früheren Schriften so deutlich angemeldeten Anliegen Genüge zu leisten, nämlich: aus der Erkenntnis des Menschen, seiner Geschichte, den Strukturen seines Handelns usw., so wie D. sie versteht, Richtlinien für ein zukünftiges Handeln zu gewinnen. D. verwirft ja bewußt die bisherigen Metaphysiken und Dogmatiken als überholte Weltanschauungen, aus denen für die Zukunft des Handelns nichts Verbindliches mehr zu gewinnen sei. Dagegen will er aus der Erkenntnis der faktischen menschlichen Lebensvollzüge in der Geschichte einerseits einen Standpunkt über der jeweiligen Gegenwart, andererseits Wegweisung für ein besseres zukünftiges Handeln des Menschen gewinnen; dies aber ohne das faktische menschliche Handeln bzw. eine bestimmte Weise desselben irgendwie zu verabsolutieren und zu dogmatisieren. Er ist der Überzeugung, daß die Erkenntnis der Strukturen menschlichen Lebens, die als Erkenntnis selber auch schon normierend sei, genügen müsse und könne, um künftiger besserer Praxis verbindlich wegleitend zu sein. Es geht ihm also um einen menschlichen, lebensimmanenten Standpunkt der Selbstreflexion oder Selbstbesinnung, aus welcher Reflexion die Zukunft der Menschheit bewältigt werden müsse und könne. Diese Selbstbesinnung zu leisten, ist ihm das Geschäft der Philosophie im Verbund mit allen anderen Wissenschaften. (J. verweist nachdrücklich auf die Habermasche Konzeption von der umfassenden Kommunikationsgemeinschaft aller Wissenschaftler.)

Nun fragt es sich aber doch, ob ein solches Programm nicht völlig formal, inhaltlich leer und unverbindlich bleiben muß und gerade nicht zu dem gewünschten Ziel *verbindlicher* Handlungsanweisungen führen kann, wenn und weil von vornherein darauf verzichtet wird, bestimmte Lebensvollzüge als unbedingt *gesollte* auszuzeichnen. Man mag u. E. durchaus der Auffassung sein, eine solche Auszeichnung und Normierung müsse geschehen ohne den Rückgriff auf eine bestimmte Metaphysik. Der Rez. ist zudem, im Unterschied zum Verf., der Ansicht, daß die D.sche Auffassung, nach der die Erkenntnis bestimmter Lebensstrukturen auch als solche schon das Moment des Normativen, des Wertens an sich hat (vgl. 107 f.) durchaus neu zu bedenken wäre; und er kann J. nicht ohne weiteres darin beipflichten, daß die Trennung der Erkenntnis von Sein und Sollen, wie sie Max Weber (und vor ihm grundsätzlicher D. Hume) vornimmt, unbedingt sachgerecht sei (vgl. 141 f.); diese Unterscheidung mag als begriffliche sinnvoll und praktikabel sein, aber sie darf nicht verdecken, daß das Erkennen selber ein komplexer Vorgang ist, in dem sich beides, Sein und Sollen bzw. Wollen, verwirklicht. Aber: all dies bleibt eben bei D. (wie bei Habermas) nur formales Programm. Der Verzicht auf Metaphysik als verbindliche Quelle von Handlungsnormen, den der Rez. akzeptieren würde, müßte nun auch „kompensiert“ werden durch eine Erarbeitung der konkreten Strukturen menschlichen Lebensvollzuges, die Handlungsnormativität an sich ausweisen. D. h., es genügt nicht, mit Hilfe großer Erudition die Vielfalt der *Möglichkeiten* menschlichen Lebensvollzuges darzutun; es genügt auch nicht, diese Vielfalt sozusagen auf einen allgemeinen, anthropologisch-quasiontologischen (nicht metaphysischen!) Nenner zu bringen, daß sich das Leben ausdrückt, daß es sich so zum anderen hin vermittelt und zugleich auch vom anderen geprägt wird. Damit wird doch nur erst beschrieben, was faktisch ist, werde dies nun mehr konkret oder mehr abstrakt begriffen. D. h. es werden nur faktische *Möglichkeiten* artikuliert, von denen noch keine sich vor den jeweils anderen Möglichkeiten auszeichnet oder als *legitim* erweist. Und wenn a priori feststeht, daß alle faktischen Möglichkeiten in der Tat *nur* Möglichkeiten sind, dann sind eben alle auch gleich-gültig, d. h. aber auch: gleichgültig und beliebig; keine ist legitimer als die andere; das Faktische ist

sich selber „Norm“, und faktisch bleibt, was sich am rücksichtslosesten durchzusetzen versteht. Man vergl. die Ausführungen des Verf. S. 173: „ausgehend von der ‚Realität des Lebens‘, mit bewußtem Verzicht auf transzendente Fragen und in gemeinsamer Arbeit mit den positiven Wissenschaften soll Philosophie, im Leben stehend und zugleich seine jeweilige Gestalt im Blick auf ein antezipierend in Symbolsystemen entworfenenes, jedoch unabgeschlossenes Ganzes der Geschichte transzendierend, eine ‚universale Besinnung‘ leisten und ‚autonomes zweckbewußtes Handeln‘ herbeiführen. Es bleibt also nicht bei einem bloß resignativen Verzicht auf absolutes Begreifen der Wirklichkeit, vielmehr soll die über ihre Grenzen aufgeklärte Vernunft Einsicht in das jeweils Mögliche gewinnen und zu verantwortlichem Handeln in geschichtlich wechselnden Situationen anleiten.“ Ein solches Programm kann doch im Grunde jeder unterschreiben, weil es zu nichts – abgesehen vom Verzicht auf Metaphysik und Dogmatismus – verpflichtet. Und – um zur Ausgangsfrage zurückzukommen – wenn ein solches Programm nichts Konkretes hergibt, ja nicht einmal selber als verpflichtend aufgewiesen werden kann, ist es dann nicht eine naheliegende Versuchung, sich lieber der ästhetischen Betrachtung der Geschichte, der Vergangenheit zu überlassen? Der Rez. fürchtet, daß sich in der Tat für den, der nur Möglichkeiten zu beschreiben oder als solche zu diskutieren bereit ist, am Ende kein anderer Weg ergibt. Vorentwürfe eines gelungenen, geglückten Lebens (180) mögen gut und recht sein; aber sie bleiben doch rein akademisch, solange nicht der Aufweis ihrer Normativität, ihres Gesolltseins geleistet wird. Erst dann könnte ein solcher Entwurf gleichsam aus seiner „selbstverschuldeten Unmündigkeit“, nämlich seiner Praxisabstinenz und mangelnden Virulenz, heraustreten.

Wenn man nun mit D. der Auffassung ist, zu einer solchen Normierung bzw. zum Aufweis solcher Normativität nicht auf metaphysische Instanzen zurückgreifen zu können, dann müßte man eben einen anderen Weg finden, der zwar unterhalb der metaphysischen Ebene liegt, aber doch oberhalb der Ebene bloßer Beschreibung faktischer Möglichkeiten zu liegen hätte, der sich schließlich auch nicht mit der allgemein bleibenden und mehr postulatorischen Rede vom „an sich Gültigen des menschlichen Seins“ begnügen dürfte, weil damit noch kein Mensch weiß, was denn nun und warum etwas wirklich gültig sein solle. Bezeichnend ist doch das, vom Verf. freilich ins Positive gewendete, Eingeständnis: „Eine materiale Auskunft über die Inhalte eines verbindlichen Wertsystems wird man freilich, abgesehen von wenigen Rudimenten (z. B. ‚Selbstwert der Person‘ VII 212), bei ihm vergeblich suchen. Insofern ist er moderner als die spätere Wertphilosophie Schelerscher Prägung, die trotz des Historismus noch absolute Werttafeln aufzustellen unternahm“ (141 f.). Gegenfrage: Welche Philosophie war *praktisch* wirksamer, die Schelers oder die D.s? Nicht als ob wir eine Neuauflage der Wertphilosophie befürworten würden! Es geht nur darum, daß eine Philosophie, die praktisch sein will, dies nur sein kann, wenn sie schon etwas konkreter wird als diejenige D.s bzw. diejenige, in deren Richtung der Verf. die Linien von D. herauszieht. Uns scheint, daß eine genauere Analyse des Phänomens des menschlichen Lebens überhaupt, welches ja auch für D. das erste und grundlegende Phänomen ist (ob es nicht hinterfragt werden kann und darf, brauchte dazu nicht einmal diskutiert zu werden), in dieser Grundfrage einer praktischen Philosophie weiterführen könnte.

W. Simonis

Ziegenaus, Anton, *Die trinitarische Ausprägung der göttlichen Seinsfülle nach Marius Victorinus* (Münchener TheolStudn, system. Abt. 41). Gr. 8° (XVI u. 376 S.) München 1972, Hueber.

Der aus Afrika stammende Rhetor Marius Victorinus stand seit den Tagen, da ihn Hieronymus seiner mangelnden theologischen Bildung und seiner unverständlichen Philosophie anklagte, in der Theologie in einem ungünstigen Licht; dieses Verdikt wirkt bis in die Gegenwart in patrologischen Handbüchern und Nachschlagewerken nach und steht somit einer erneuten Begegnung mit „dieser heute noch weithin unbekanntem und unerforschten Denkergestalt“ (7) im Wege. Hier will die vorliegende Untersuchung ansetzen, um diesen „ersten lateinisch sprechenden Philosophen der Spätantike“ (5) zu rehabilitieren. Z. dringt mit der