

dar, die in einem System menschlichen Handelns integriert sind (vgl. Johannes Heinrichs, *Reflexionstheoretische Semiotik*. Bd. 1: Handlungstheorie, Bonn 1980). Bei A. hingegen bleibt allerlei offen: zentral die Frage, wie innersubjektive Tätigkeiten mit intersubjektivem Handeln zusammenhängen. Zwar sind nach A. „Analogien, Metaphern und Sinnbilder die Fächer, mit denen der Geist mit der Welt in Verbindung bleibt“ (Bd. 1, 113), aber was heißt hier „Fächer“ und was „Verbindung“? Zu fragen ist ferner, wo, anthropologisch gesehen, die drei bearbeiteten geistigen Tätigkeiten ihren Ort haben, wie sie zu den Organen des Handelns (Hände, Füße, Mund etc.), den fünf Sinnen, dem Verstand, dem Gefühl und dem Ego stehen. Schließlich muß das Verhältnis zwischen Denken, Wollen und Urteilen selbst präzisiert werden. Es reicht nicht, von der „höheren Reflexivität“ des Willens dem Denken gegenüber zu sprechen, ohne klarzumachen, welche Bedingungen und Konsequenzen dies hat, ohne spezielle Kriterien für die gedachten Grade von Reflexivität anzugeben.

Indes wird man dem letzten Werk A.s nicht gerecht, wenn man es ausschließlich unter methodischen und systematischen Gesichtspunkten liest. Beide Bände enthalten sehr viel Inspirierendes. Mit intuitivem Geschick erhellen sie die Situation, in der Menschen mit dem Philosophieren beginnen (vgl. die Bemerkungen zur Affinität zwischen Tod und Philosophie in Bd. 1, 84 f.); sie klären „Philosophen“ über sich selbst auf, z. B. über die Abneigung des Philosophen gegen Politik und Körper (Bd. 1, 90 f.). Ihre Leistung besteht darin, immer wieder die Alltagserfahrung heranzuziehen, aus der heraus sich Denken und Wollen als Lebensformen ergeben. Die Studie „Vom Leben des Geistes“ verlangt, daß man sich auf den Inhalt Satz für Satz einläßt, daß man sich verwirren läßt, mitirrt und sich ent-täuschen läßt, daß man denken und urteilen will.

F. T. Gottwald

Blumenberg, Hans, *Arbeit am Mythos*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1979. 700 S.

Nicht nur wegen seines Umfangs, sondern auch wegen seiner Anlage entzieht sich B.s umfassend angelegtes Plädoyer für den Mythos einer kurzen resümierenden Wiedergabe. In den weniger argumentativen als narrativen Duktus dieses *Opus magnum* gehen nämlich eine ganze Reihe von durchaus heterogenen Momenten ein – Momente der griechischen Mythologie, der abendländischen Philosophie- und Theologiegeschichte, der Literatur, der Psychoanalyse –, die, strenggenommen, alle einzeln analysiert und zu der Grundidee des Ganzen in Beziehung gesetzt werden müßten. Da dies aber die Möglichkeiten einer Rezension bei weitem übersteigt, beschränken wir uns auf die Darstellung der Grundidee, wie sie vor allem in den beiden ersten Teilen des Buches deutlich wird, während wir auf B.s geistesgeschichtlichen *Tour d'horizon* zum Prometheusmythos in den Teilen III–V, an dem konkret deutlich wird, was Arbeit am Mythos heißt, nicht näher eingehen können.

B. beginnt sein Werk mit folgendem Kafka-Zitat: „Sie konnten das entscheidend Göttliche gar nicht weit genug von sich entfernen denken, die ganze Götterwelt war nur ein Mittel, das Entscheidende sich vom irdischen Leibe zu halten, Luft zum menschlichen Atmen zu haben.“ Darin ist über seine Grundkonzeption schon Entscheidendes gesagt. Der Mythos hat eine Entlastungsfunktion. Er dient dem „Abbau des Absolutismus der Wirklichkeit“ durch die „Verteilung eines Blocks opaker Mächtigkeit, über dem Menschen und ihm gegenüber, auf viele einander ausspielende bis aufhebende Gestalten“ (20). B. spricht von „archaischer Gewaltenteilung“, so die Kapitelüberschrift von Teil I, 1. Diese besteht zunächst konkret darin, „die numinose Unbestimmtheit in numinose Bestimmtheit zu überführen und das Unheimliche vertraut und ansprechbar zu machen“ (32). Denn „archaisch ist die Furcht nicht so sehr vor dem, was noch unerkannt, sondern schon vor dem, was unbekannt ist“ (40). So ist es die früheste und nicht unsolideste Form der Vertrautheit mit der Welt, Namen für das Unbestimmte zu finden (40 f.). Erst dann ist es nämlich möglich, von ihm eine Geschichte zu erzählen, und Mythen sind nichts anderes als „Geschichten von hochgradiger Beständigkeit ihres narrativen Kerns und ebenso ausgeprägter marginaler Variationsfähigkeit“ (40). Die von der Aufklärung in Umlauf gesetzte Antithese von Mythos und Logos hält B. für „eine späte und schlechte Erfindung, weil sie darauf verzichtet, die Funktion des Mythos bei der Überwindung jener archaischen Fremdheit der Welt als eine vernünftige anzusehen, wie verfallsbedürftig ihre Mittel im nachhinein erscheinen mögen“ (56). Dagegen gelte es, den Mythos als „Verarbeitungsform von Wirklichkeit authentischen Rechts“

(59) zu thematisieren. B. präzisiert: „Niemand wird behaupten wollen, der Mythos habe bessere Argumente als Wissenschaft; niemand wird behaupten wollen, der Mythos habe Blutzug wie das Dogma und das Ideologem oder er habe die Intensität der Erfahrung, von der die Mystik spricht.“ Trotzdem habe er „etwas zu bieten, was bei verminderten Ansprüchen an Zuverlässigkeit, Gewißheit, Glauben, Realismus, Intersubjektivität noch Befriedigung intelligenter Erwartungen ausmacht“ (76 f.).

B. bezeichnet die Qualität, auf der das beruht, mit dem aus der Lebensphilosophie geläufigen Terminus Bedeutsamkeit, den er in Beziehung bringt mit dem Geschmacksurteil. Wie dieses entbehre die Bedeutsamkeit nie der Objektivität. Zwar könne hier wie im Geschmacksurteil die subjektive Komponente größer sein als die objektive, aber sie könne nie gegen Null gehen. Bedeutsamkeit hat also einen eigenen Wirklichkeitsbezug, der allerdings nicht immer einem empirischen Nachweis zugänglich sein muß, sondern auch durch „Selbstverständlichkeit, Vertrautheit, archaische Weltzugehörigkeit“ sichergestellt sein kann. Die Ausstattung mit Bedeutsamkeit ist ein „der Willkür entzogener Vorgang“. Denn wenn auch gilt, daß der Mensch die Geschichte macht, so mache er doch „wenigstens eine ihrer Nebenwirkungen nicht, die in der ‚Aufladung‘ von Bestandteilen der menschlichen Welt mit Bedeutsamkeit besteht“ (78). Als Umgangsformen mit dem Bedeutsamen, die sich allesamt „unterscheiden von der obligaten Gleichmäßigkeit, mit der Wissenschaften ihre Gegenstände verwalten und rubrizieren“, nennt B. „Ehrfurcht, Staunen, Begeisterung, Ablehnung im Grad ihrer Heftigkeit als argumentativ unbeleagere damnatio memoriae, angestrenzte Ausstoßung aus dem Gemeinbewußtsein, museale Verwahrung, beamtete Konservierung“ (ebd.). Für das Bedeutsame spezifisch ist die „Prägnanz im Gegensatz zur Indifferenz“, aber auch „zur erschlagenden Evidenz etwa des mystischen Aktes“ (ebd.), das „Heraustreten aus dem diffusen Umfeld der Wahrscheinlichkeiten“ (ebd.), was im übrigen auch für den ästhetischen Gegenstand charakteristisch ist.

Der Mythos verfügt über bestimmte Verfahrensordnungen, deren Ziel es ist, „die Welt in einem gar nicht ethischen, eher physiognomischen Sinne ‚freundlicher‘ zu gestalten“ (127), die B. mit dem Terminus ‚Umständlichkeit‘ wenn auch nur annäherungsweise benennen zu können glaubt. Verständlich wird solche ‚Umständlichkeit‘ wiederum auf dem Hintergrund des ‚Absolutismus der Wirklichkeit‘: „Das Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit impliziert den Wunsch, die Übermacht möge stillhalten, mit sich selbst beschäftigt bleiben oder wenigstens, wenn ihr Wohlwollen nicht fixiert werden kann, mit den Verzögerungen der Umständlichkeit wirksam werden.“ Schon solche Umständlichkeit könne gnädig sein. Als gar nicht auszuschöpfenden Beleg für ein solches Phänomen sieht B. den „Umschlag in der Grundstimmung der christlichen Frühgeschichte“ von der ungeduldrigen Erwartung des nahen Endes zu dessen flehentlich beschworener „Dilatanz“ (160).

Da Mythen als Geschichten definiert sind, handelt der zweite Teil von der „Geschichtswerdung“ solcher Geschichten. B. geht aus von einer „ikonischen Konstanz des Mythos“, die ihn als „erratischen Block selbst noch in Traditionszusammenhängen heterogener Art“ auftreten läßt. Woher kommt diese? B.s Antwort: „Die Grundmuster von Mythen sind eben so prägnant, so göltig, so verbindlich, so ergreifend in jedem Sinne, daß sie immer wieder überzeugen, sich immer wieder als brauchbarster Stoff für jede Suche nach elementaren Sachverhalten des menschlichen Daseins anbieten“ (166). Daraus erklärt sich die erstaunliche Überlebensfähigkeit des Mythos. Was in schriftlicher Fixierung mythischer Grundmuster vor allem bei Homer und Hesiod auf uns gekommen ist, stellt schon seine Spätphase dar. Um ein Mehrfaches länger und auch wichtiger war die schriftlose Vorgeschichte, die eine „Erprobung aller Gehalte auf Sicherheit der Wirkung“ (168) gewesen sein muß. Der Mythos ist auch nichts, was schöpferische Phantasie „in einem Wurf“ (178) hätte leisten können, sondern Produkt einer „Langzeit-Selektion“ (181). Der gesamte tradierte Bestand an mythischen Stoffen und Mustern ist nämlich „durch das Organ der Rezeption gegangen, durch ihren selektiven Mechanismus ‚optimiert‘ worden“ (186), bedarf doch schon „die winzigste Erfindung der Akzeptanz . . . um nicht sogleich wieder unterzugehen“ (187).

Folglich kann auch von einem Grundmythos nur im Blick auf „das am Ende sichtbar Bleibende“ die Rede sein, „das den Rezeptionen und Erwartungen am Ende genügen konnte“ (192). Die Totalität eines solchen Grundmythos besteht nicht darin, daß er nichts ungefragt, sondern daß er nichts ungesagt sein läßt. Dadurch unterscheidet er sich von der Wissenschaft, die gleichbedeutend ist mit dem „Verzicht auf Totalität“

(193), insofern sie sich einer „unendlich aufgesplitterten Fragestellung“ (188) bedient und das Ganze aus dem Auge verliert.

Ähnlich kritisch bewertet B. auch die dogmatische Denkform, die sich mit dem Christentum herausbildete. Während der Mythos von der „Leichtfertigkeit der Annahme“ lebt, es komme auf die Erklärungsfähigkeit der Welt und die Begründungsbedürftigkeit des Verhaltens in ihr nicht an, sei die theologische Dogmatik als ein Spezialfall des Bedürfnisses anzusehen, „über das Unsichtbare – seien es die Wirbel oder die Gravitation, die Trinität oder die Gnade – Genaues zu wissen und niemand zu gestatten, anderes zu behaupten“, und zwar auf dem Grund der Annahme, „von . . . nur *einer* Wahrheit hänge schlechthin *alles* ab, von der Endlichkeit eines Satzes eine Unendlichkeit von Folgen“ (259). Während das Dogma „einen Kernbestand von verteidigungswürdigen Verhaltensformen und Aussagen für definierbar hält“, ist die mythische Denkform „gekennzeichnet durch die fast unbegrenzte Vereinigungsfähigkeit heterogener Momente unter dem Titel ‚Pantheon‘“. Ihr fehlt „jede Tendenz zur ständigen Selbstreinigung, zum Abstoßen des Ungehörigen . . . zur Judikatur der Geister“ (264). Kurzum: „Alles, was das Dogma fordert, erläßt der Mythos. Er fordert keine Entscheidungen, keine Bekehrungen, keine Apostaten, keine Reue. Er erlaubt Identität noch in der Verformung zur Unkenntlichkeit, ja noch in der Anstrengung, ihn zu Ende zu bringen“ (269). Aus diesem „Verzicht auf Wahrheit“ ergibt sich eine „eigentümliche Form der Freiheit“ (266), die B. an folgendem Nietzsche-Zitat verdeutlicht: „Die alten Griechen ohne normative Theologie: Jeder hat das Recht, daran zu dichten, und er kann glauben, was er will“ (Nietzsche zitiert nach Blumenberg S. 267). Entsprechend kritisch wird die Geschichte des christlichen Denkens beurteilt. Von der christlichen Dogmengeschichte heißt es, ihr Dilemma liege darin, „einen trinitarischen Gott zu definieren, aus dessen Pluralität keine mythische Lizenz folgen darf“ (290). Das, was die mittelalterliche Scholastik zugrunde richtete, ist „deren ungehemmte Nachgiebigkeit gegenüber dem Bedürfnis, mehr zu fragen und an Antworten sich zuzutrauen, als in den Gründungsurkunden des Christentums auch nur erahnt worden war“ (277 f.). – Aber auch das utopische Denken wird verworfen. B. nennt hier in einem Atemzug folgende Ausprägungsformen: „Barths dialektischen Fremdgott, Bultmanns Kerygma, Heideggers Sein und Adornos Wiederherstellung des reinen und unbesetzten Möglichkeitshorizonts als negative Metaphysik“ (246). Ihnen allen gemeinsam ist ein utopisches Bilderverbot, das Unterwerfung verlangt, indem es Geschichten verweigert.

Damit ist bereits der Übergang angedeutet zu B.s Auseinandersetzung mit den philosophischen Totalentwürfen, die unter dem Stichwort steht ‚den Mythos zu Ende bringen‘ in einem letzten Mythos, „der die Form ausschöpft und erschöpft“ (295). Ein solcher Mythos ist nach B. etwa der Grundmythos des deutschen Idealismus gewesen. Gegen Descartes' *genius malignus*, „das letzte aller Ungeheuer“ habe er nämlich den Ausweg beschritten, „das erkennende Subjekt selbst zur verantwortlichen Instanz für das von ihm erkannte Objekt (zu) machen“ (295). Im Idealismus wird, so B., „eine Geschichte von der Welt und dem Subjekt ihrer Objekte erzählt, die den Absolutismus der Wirklichkeit von der Wurzel her ausschließt“ (297). Dem dient vor allem die „Vorstellung der Autogenesis, der Selbsterschaffung des Subjekts“ (298), die B. psychoanalytisch deutet. Wenn nämlich für ein Subjekt die Feststellung seiner mundanen Kontingenz den tiefsten Konflikt bedeutet, dann werde der Wunsch, sich selbst erschaffen zu haben, verständlich. Der Idealismus stehe für die absolute Herrschaft dieses Wunsches, des Lustprinzips, gegen die absolute Herrschaft der Wirklichkeit, des Realitätsprinzips, erweise sich aber im ganzen als ein verfehelter Ansatz, ebenso wie übrigen der Existentialismus, der ebenfalls im Grund von einem „Wunsch nach absoluter Authentizität“ (299) besetzt sei, denn das Problem der Selbsterschaffung lasse sich nur ästhetisch als „Selbstdarstellung“ (ebd.) lösen.

Was aber die Auszeichnung eines Mythos als letzten angehe, so liege darin zwar ein „höchster Anreiz des Umgangs mit dem Mythischen“, jedoch „kein der Evidenz fähiger Zustand der Endgültigkeit“ (ebd.). Das gilt nach B. a fortiori für alle Totalentwürfe, die unter neuzeitlichen Bedingungen, wo keine neuen Götter und kaum noch Allegorien mehr erfunden werden können, „an die Stelle der alten Namen neue abstrakte bis hochabstrakte Titel setzen: das Ich, die Welt, die Geschichte, das Unbewußte, das Sein“ (319). Es gilt auch für die nachidealistischen Entwürfe, die nochmals dem idealistischen Paradigma zu genügen suchen. B. nennt hier u. a. Schopenhauers Seelenwanderungslehre, Nietzsches Wiederkunftslehre und Heideggers Seinsgeschichte.

Wie die vorliegende Rezension nur auf einiges hinweisen kann, so gilt dies natürlich ebenso für eine abschließende kritische Würdigung. Im ganzen besticht B.s Opus durch stupende Gelehrsamkeit, Brillanz der Darstellung und eine eigenständige Gesamtkonzeption, die – nicht nur wegen ihrer skeptischen Attitüde gegenüber der Moderne – an die entsprechend umfassend angelegten Konzeptionen Heideggers und Adornos erinnert. Freilich fallen gerade wegen dieser umfassenden Anlage auch eine Reihe von Ambiguitäten und Einseitigkeiten ins Auge.

So polemisiert B. gegen die klassische Ideen- bzw. Formen-Metaphysik platonischer bzw. aristotelischer Provenienz, da sie dem Menschen „nichts Wesentliches in der Welt mehr auszurichten“ übriglasse (362), aber tritt zugleich in fast Gehlenscher Manier für die Institutionaliserungsleistung des Mythos ein, denn Geschichte zu haben bedeute, „daß die Auswahl von Weltdeutungen, die Entscheidung unter Lebensformen bereits erfolgt ist“ (184), so daß der Kritiker, der gegen eine solchermaßen „gegebene Regelung aufsteht“ (ebd.), allemal die Beweislast hat. So bemüht er sich mit allem hermeneutischen Scharfsinn um eine Rekonstruktion des Prometheusmotivs in der abendländischen Geistesgeschichte und fertigt doch so differenziert zu beurteilende Erscheinungen wie den Idealismus oder das utopische Denken auf engem oder engstem Raum ab. So vertieft er sich in die Geschichte des Mythos und spart doch die bedrängenden gesellschaftlichen und politischen Probleme der geschichtlichen Gegenwart so gut wie völlig aus. So nennt er zwar Ottos Bestimmung des Religiösen als ‚mysterium tremendum et fascinosum‘, expliziert aber faktisch nur die Komponente des ‚tremendum‘ und beschränkt sich zudem im wesentlichen auf die abendländische Religionsgeschichte – die großen religiösen Traditionen Asiens bleiben ausgespart.

Bei der von B. betriebenen Revision des Verhältnisses von Mythos und Logos fällt auf, daß er stark in Antithesen denkt, eine Vermittlung und differenzierte Zuordnung beider Größen unterbleibt. Faktisch vollzieht sich ein Vorgang der ‚Umbesetzung‘. Der Mythos nimmt nun anstelle des Logos die Funktion der weltanschaulichen Leitgröße ein. Der Logos wird einzig negativ bestimmt als „Organ der Widerrufung“ bzw. des „Bruch(s) mit dem Mythos“ (188). Die theoretische und die praktische Vernunft werden in ihrem Bemühen um Konsistenz stark abgewertet gegenüber der unerschöpflichen Vieldeutigkeit des Mythos, desgleichen der um Eindeutigkeit bemühte Begriff gegenüber dem vieldeutigen Bild (437). So berechtigt B.s Anliegen ist, dem Mythos Gerechtigkeit widerfahren zu lassen und das undialektische Vorstellungsschema ‚Vom Mythos zum Logos‘ zu korrigieren, so sehr fragt sich doch auch, ob sein Plädoyer für den Mythos nicht mit einer Herabsetzung der geschichtlich doch unbestreitbaren Leistungen des Logos einhergeht. Wäre es nicht auch denkbar, daß den beiden Größen Begriff und Bild bzw. Mythos und Logos eine wenn auch verschiedene Erschließungsfunktion bei der Deutung des Ganzen zukommt? Jedenfalls scheint B.s Deutung des Logos nicht frei von Gewalttätigkeiten.

Am meisten zur Auseinandersetzung zwingt freilich seine Grundthese, dem Schrecken der Wirklichkeit könne man sich nur ästhetisch zu entziehen suchen. Selbst wenn durch solche Distanzierungen von der als bedrohlich erfahrenen Wirklichkeit im ästhetischen Spiel Heiterheit möglich wird, wie B. immer wieder betont, seine „Abtragung des alten Ernstes“ (685) ist mit der Hypothek belastet, daß „nur im Universum der reinen Unverbindlichkeit . . . der ästhetische Gegenstand gegen alles andere“ aufkommt (681). Die von B. angestrebte „Entängstigung“ (661) bedeutet also zugleich Rückzug aus der Wirklichkeit. Nur so wird verständlich, daß der kommunikative und der gesellschaftliche Bereich konsequent ausgespart bleibt als reale Anforderung und als Möglichkeit der Selbstüberschreitung für den Menschen. B. geht durchweg vom einsamen Selbst aus. Vor allem wird das deutlich bei seiner durch das ganze Buch sich hindurchziehenden Auseinandersetzung mit dem Christentum, in der die für die christliche Tradition sicher wesentliche Erfahrung „kommunikative(r) Freiheit“ (Theunissen) keine Rolle spielt. Die Grunderfahrung, die seinem Entwurf zugrunde liegt, ist ein tiefes Mißtrauen gegenüber der Wirklichkeit als Ganzer, die sich in dem Diktum zusammenfassen ließe: „Für den Menschen wäre es besser, nicht geboren zu sein; dadurch, daß er Kultur zu schaffen vermag, rechtfertigt er, daß er faktisch dennoch geboren ist“ (659). Daß es auf diesem Hintergrund das Non plus Ultra ist, der Wirklichkeit in ästhetischer Brechung und ‚Auflösung‘ zu begegnen, mag einleuchten, daß die Wirklichkeit als Ganze aber keine anderen Herausforderungen mehr zulasse und beinhalte als eine so verstandene ‚Arbeit am Mythos‘, für die Goethe in B.s Optik paradigmatisch bleibt,

wird man angesichts durchaus anders gelagerter Wirklichkeitserfahrung(en) von nicht geringerer Intensität bestreiten müssen. H. L. Ollig S.J.

Donceel, Joseph F., *The Searching Mind. An Introduction to a Philosophy of God. Notre Dame* – London: Univ. of Notre Dame Press 1979. VIII/231 S.

Wir haben es mit einem Werk zu tun, das nach langjähriger Erfahrung mit der Problematik der philosophischen Gottesfrage (s. „Natural Theology“, 1964) nunmehr in bescheidenerer, vorsichtigerer und zurückhaltenderer Weise sprechen möchte: Es ist dies etwas sehr Sympathisches schon in der Form, in der es sich dem Leser mitteilt. Das Denken D.s liegt in der Linie der Transzendentalmetaphysik; der Eindruck, den Maréchal's Methode auf den Verf. gemacht hat, ist unauslöschlich geblieben. Gleich im Vorwort wird aber hervorgehoben, daß in bezug auf die philosophische Analyse des Wesens Gottes neben der traditionellen Auffassung und über sie hinaus der Versuch unternommen wird, einiges aus dem System der anglo-amerikanischen „Prozeßphilosophie“ (Whitehead, Hartshorne) und auch aus Hegel für ein vertiefteres Verständnis fruchtbar zu machen. So werde eine gewisse Form von „Pantheismus“ nahegelegt und vorgeschlagen. Zu diesem Punkt vorwegnehmend folgendes: Das, was hier Pantheismus heißt, ist wohl aus der Begegnung mit der Prozeßphilosophie zu verstehen, im Grunde bedeutet es aber kaum mehr als die energisch betonte Immanenz Gottes in der Schöpfung gegenüber dem „alten“ Theismus, der die Transzendenz überbetont habe (ob das so im allgemeinen gilt? – es wird ja nicht einmal das „interior intimo meo“ des Augustinus und Thomas zitiert, was gewiß nicht heißen soll, D. kenne es nicht und habe es nicht anderswo ausgewertet). Wichtiger scheint zu sein, daß D., obwohl er seinen Pantheismus als etwas Drittes zwischen Pantheismus und Theismus hinstellt (173 f., 191), auf den Titel „Pantheismus“ schließlich doch lieber verzichten möchte, weil er von Hartshorne mit Beschlag belegt sei (201), und das ist gut so. (Andere Systeme des Pantheismus werden nicht genannt.)

Nicht verzichten möchte der Verf. freilich auf dasjenige, was im Rahmen einer Theorie des „concurus divinus“ von K. Rahner mit dem Begriff „aktive Selbsttranszendenz“ eingeführt wurde. Er läßt sich auch von der theologischen Frage nach der ontologischen Interpretation der Menschwerdung Gottes anregen, um Gottes in der traditionellen Metaphysik angeblich zu starr konzipierte Unveränderlichkeit im Sinne der Rahnerschen Spekulation gleichsam aufzulockern. Hier möchte er sich mit Rahner an Einsichten Hegels orientieren („Can Hegel help us?“), auf der Basis der Deutung des dialektischen Prinzips Hegels durch F. Grégoire (185 f.). An dieser Stelle braucht auf einzelnes nicht eingegangen zu werden. Es darf jedoch der Rez. seiner Meinung Ausdruck geben, daß die Rede von der Unveränderlichkeit (sowie Zeithaftigkeit und sogar Endlichkeit) Gottes nicht in sich selbst, wohl aber in seinem „anderen“, in seiner Andersheit (in der Schöpfung), daß also Gott *selbst* in *seinem* anderen veränderlich bis „relativ kontingent“ (177) sein oder werden könnte, zwar nicht geradezu als widersprüchlich widerlegbar, aber eben auch nicht als nicht-widersprüchlich beweisbar sei (wie von altersher bei einem „mysterium stricte dictum“). So müßte auch die These von der „reziproken Relation“ zwischen Gott und Geschöpf, die doch wohl als *reale* Relation gemeint ist, in ihrer Berechtigung aufgewiesen werden (vgl. 192 f.). Natürlich darf nach dem Verf. durch solche Relativität keine Potenzialität in Gott hineingetragen werden, Gott bezieht sich auf Welt nicht aus (ontologischer oder sonstiger) Bedürftigkeit, sondern aus höchster Wirklichkeitsenergie und Liebe, er ist „self-relating“ (207). Daß dergleichen widerspruchslos möglich sei, wird noch nicht eigentlich begründet, es wird anscheinend wie eine alternative Hypothese vorgebracht, deren Diskussion weitergeführt werden sollte. Dem Verf. liegt an dieser Theorie nicht etwa nur aus theologischen Motiven, sondern ebenso sehr aus rein philosophischen: Z. B. bedrängt ihn überaus das Problem des Leids und Übels in der Welt (bes. 152–163), wahrhaftig mit Recht; und er denkt, daß der Gott des überlieferten Theismus all dem entsetzlichen Leid in der Welt völlig unempfindlich und gleichgültig gegenüberstehe, da er nicht in „seinem“ anderen, auf das er sich real bezieht, selbst leide, mit-leide (165, 194). Auch in diesem Zusammenhang ist ein Blick auf die christliche Offenbarung aber nicht verwehrt, und D. hält ohnehin dafür, daß, nach den Vorstellungen von H. Bouillard, philosophische Theologie nicht so sehr „Infrastruktur“ der Theologie sei, als vielmehr „Intrastruktur“