

ze der Untersuchung in dem liegen, was neuerdings wieder von Mörchen als Kommunikationsdefizit nicht nur Heideggers selbst, sondern auch seiner Schule diagnostiziert wurde.
H.-L. Ollig S. J.

Kuhn, Helmut, *Der Weg vom Bewußtsein zum Sein*. Stuttgart: Klett-Cotta 1981. 519 S.

In der Einleitung umreißt K. kurz das Programm seines umfangreichen Alterswerkes. Gegenstand der phänomenologischen Untersuchung ist das Bewußtsein. Dieses soll einer dimensional (1. Teil) bzw. strukturellen (2. Teil) Analyse unterzogen werden. Dabei gilt: „Die Dimensionen lassen das Bewußtsein als Zustand, die Strukturen als Tätigkeit und Geschehnis in Erscheinung treten“ (9). Erst nachdem die „Totalgestalt des Bewußtseins“ mit Hilfe einer dimensional Analyse „ausgemessen“ ist, läßt sich dessen „Bewegung“ deutlich machen (ebd.). Beide Aspekte, sowohl der statische Aspekt des Gefüges der Dimensionen wie auch der dynamische Aspekt des strukturellen Werdens, erweisen sich als beherrscht von jeweils einer Grundfigur, das dimensionale Feld von Bipolarität, das strukturelle Feld vom Symbol des Aufstiegs. Die Grundfigur der Polarität macht K. fest an den vier konstitutiven Gegensatzpaaren Ich und Welt, Selbst und Gemeinschaft, Erkennen und Tun, actio und passio. Diese vier Polaritäten oder Dimensionen bilden gemeinsam den „Raum aller Sinnhaftigkeit“ und zugleich den „Raum, in dem sich eine binär gestaltete Wirklichkeit enthüllt“ (ebd.). Zur Begründung für das unübersehbar sich Aufdrängende solch konstitutiver Dualität verweist K. auf „die frühesten Dokumente eines logisch noch unentwickelten Nachdenkens über die Welt“ (ebd.) und erwähnt hier das Yang und Yin im alten China und die konstitutive Bedeutung von Peras und Apeiron im griechischen Denken. Aber auch in Zeiten der Reife und Überreife schlägt K. zufolge diese Dualität der Wirklichkeit in subtil durchgebildeten Ausformungen wieder durch. Als Kronzeugen in der Gegenwart gelten ihm dabei die ersten lebensphilosophischen Veröffentlichungen von R. Guardini, die den Gegensatz zum Thema haben, sowie Lévi-Strauss' System der *pensée sauvage*, das nach dem Prinzip einer multipolaren Gegensatzlehre aufgebaut ist. Die dynamische Struktur bestimmt K. näher als „Weg“ oder „Aufstieg“ (10) und verfolgt diesen Weg im 2. Teil in den Grundbereichen der menschlichen Geistestätigkeit Philosophie, Kunst, politische Praxis und Glaube. Auch bei dem Weg- bzw. Aufstiegsmotiv handelt es sich um ein Ursymbol, das „weitergereicht“ wurde „im denkerischen Gespräch der Menschheit“ (ebd.). K. erinnert hier an das Tao im fernöstlichen Altertum, den visionären Aufstieg bei Parmenides und Platon, die aus biblischer Überlieferung stammende Himmelsleiter, die *scala perfectionis* in der Mystik, den erlösenden Aufstieg in Faust II und das Leitermotiv bei Wittgenstein und Beckett, das hier freilich eine eigentümliche Brechung erfährt. Wichtig für das Motiv des Weges ist vor allem das Zusammen von Kontinuität und Diskontinuität. „Der Weg kann oder muß sogar zum Scheideweg werden, der Schritt, im entscheidenden Augenblick, zum Sprung“ (11). Allerdings bleibt nur in der Beziehung auf den Weg als Prinzip der Kontinuität der Sprung sinnvoll. Das tragische Drama, so fügt K. erläuternd hinzu, kann sich nämlich „nur auf dem Hintergrund des dahinfließenden Ethos abspielen“ (ebd.). Daher bedeutet „das augenblickliche Abreißen des Weges“ auch „nicht, daß er sich im Ungangbaren verliert und das Denken der Beliebigkeit ausliefert“. Vielmehr erfordert es „die Motorik der zu betrachtenden und zugleich zu vollziehenden Bewegung auch von einem ‚unbegehbaren Weg‘ zu sprechen, ... einer letzten Wegstrecke, die sich nicht zu einer Methode, will sagen zu einem wissenschaftlichen legitimierten Verfahren ausbauen läßt“ (ebd.). Dies ist für K. der Punkt für ein „mögliches Zusammenfließen von Glauben und Wissen“ (ebd.).

Da jede systematische Argumentation in der Philosophie immer in einer bestimmten Weise philosophiegeschichtlich verortet ist, bemüht sich K. auch um eine philosophiegeschichtliche Ortsbestimmung seines Ansatzes. Der Ausgang vom Bewußtsein sucht der Tatsache Rechnung zu tragen, daß Philosophie seit Descartes Bewußtseinsphilosophie ist. Allerdings möchte K. die Frage, ob wir hinter Descartes zurückkönnen, nicht mit einem glatten Nein beantworten, sondern sieht auch die Möglichkeiten zu einem freilich eingeschränkten Ja. Einerseits ist das kosmologische Denken des vorcartesischen Zeitalters zwar verständlich, taugt aber nicht mehr als unmittelbarer Ausgangspunkt philosophischer Besinnung. Das ist allen archaisierenden Bekenntnissen zum Platonismus, Aristotelismus und Thomismus entgegenzuhalten. Auf der anderen Seite

ist auch die Bewußtseinsphilosophie in die Krise geraten. K. dokumentiert das ausführlich in seiner Auseinandersetzung mit der neuzeitlichen Transzendenzphilosophie, die den Gegenstand zum Produkt einer ihn konstituierenden Bewußtseinsleistung herabsetzt. Dem dadurch drohenden Verlust des Objekts – K. erwähnt in diesem Zusammenhang Heideggers Rede vom ‚Ende der Philosophie‘ – kann aber durchaus begegnet werden durch „eine Wiederaufnahme und ein Weiterdenken des von Brentano und Husserl in die moderne Philosophie eingeführten Begriffs der Intentionalität und der intentionalen Struktur des Bewußtseins“ (13). Nicht durch Kompromiß, sondern durch Radikalisierung, nämlich auf dem Weg der modernen Bewußtseinsphilosophie, ist so eine Annäherung an die vormoderne und vorcartesische Kosmologie möglich. Aus dieser philosophiegeschichtlichen Ortsbestimmung folgt, 1. daß K. nicht bei einem durch Reduktion gewonnenen Vernunft-Ich bzw. einem transzendentalen Ego ansetzt, sondern ausgeht von dem „unverkürzten Reichtum eines von der Lebenserfahrung gesättigten Bewußtseins“ (ebd.), 2. daß er sich der Methode der ‚zetetischen‘ Phänomenologie bedient, die das aktuelle Bewußtsein auf seine sinnbestimmenden Prinzipien untersucht, und 3. daß er Gott als den „Urgegenstand“ bzw. das „*summum obiectum*“ (14) nicht ausklammert, da er zudem noch der Überzeugung ist, „daß Philosophie immer schon aus sich selbst im Begriffe ist, Theologie zu werden oder eine Theologie zu begründen“ (ebd.). Da die moderne Philosophie zweimal begründet wurde, durch Descartes und durch Hegel, ist auch eine Positionsbestimmung gegenüber Hegel erforderlich. Ähnlich wie gegenüber dem Cartesianismus hält K. auch gegenüber dem Hegelianismus eine Einschränkung und Abgrenzung für erforderlich. Hegels Bedeutung liegt für ihn darin, daß dieser das Prinzip der Geschichtlichkeit entdeckt habe. Das bedeutet: Geschichte ist nicht ein Geschehen, das wir gewissermaßen nur von außen registrieren, sondern wir selbst „*sind* dieses Geschehen“ (15). Allerdings muß, um nicht in einen „alle Begrifflichkeit auflösenden subjektiven Historizismus“ abzugleiten, an der bei Hegel selbst noch zu findenden Einsicht festgehalten werden, „daß der Jetzt-Augenblick . . . seine Geschichtlichkeit nur dann offenbart, wenn er sich im *nunc stans* . . . auf Ewiges bezieht“ (ebd.). – Neben der systematischen Positions- und der philosophiegeschichtlichen Ortsbestimmung geht K. auch auf die „literarische Form der Gedankenentwicklung“ (11) ein, die er praktiziert. Er bezeichnet sie als ‚*meditatio*‘. Als Forschungsmethode und zugleich als konkret-existenzielle Erfahrung entspricht sie dem, „was Platon uns als Aufstieg aus Unwissenheit und Zerissenheit zu erleuchtendem Wissen und sicherer Begründung vor Augen führt“ (28). Weder die didaktische Form, „die eine These voranstellt, um ihre Begründung nachfolgen zu lassen“, noch die systematische Form, „die von obersten Prinzipien ausgehend ein System, d. h. ein zusammengefügt Ganzes, vor Augen stellt“, scheint ihm für den Weg vom Bewußtsein zum Sein geeignet, sondern die Meditation als „die am wenigsten anspruchsvolle Form“ (11), die aber so am ehesten geeignet ist, zum denkenden Mitvollzug einzuladen. Worauf K. hinauswill, ist eine ‚Philosophie nach dem Weltbegriff‘ oder eine Philosophie des *common sense*.

Selbstverständlich ist es nicht möglich, im einzelnen nachzuzeichnen, wie K. dieses in der Einleitung entworfene Programm einlöst, und die Fülle der Aspekte aufzulisten, die er auf mehr als 500 Seiten in einem teilweise verschlungenen Gedankengang zur Sprache bringt. Wir müssen uns auf das Grundsätzliche beschränken. K.s Grundanliegen kommt präzise in der Titelformulierung zum Ausdruck. Es geht ihm um den Weg vom Bewußtsein zum Sein. Diese Formel freilich ist mehrdeutig. Zunächst meint sie eine das Bewußtsein betreffende Relation, die besagt: Bewußtsein ist immer „Bewußtsein von Etwas, das wir als *seiend* ansprechen“ (345). Bewußtsein ist demnach seinem Wesen nach relational. „Es ist Selbstbeziehung. Sich auf ein Seiendes, einen Gegenstand beziehend, weiß es sich als *seiend*“ (ebd.). Doch ist die Relationalität des Bewußtseins nur die eine Seite. „Erst wenn wir den Formalbegriff ‚Beziehung‘ durch den Realbegriff des ‚Weges‘ ersetzen, haben wir es mit der wirklichen Erfahrung des Gegenstandes und dem wirklichen Ich des Bewußtseins zu tun“ (346). Denn es stimmt zwar: Bewußtsein ist nicht ohne Gegenstand, Ich nicht ohne Sein, doch gilt gleichzeitig auch: „Weder Bewußtsein noch Gegenstand sind einfach da“, vielmehr eröffnen sie „mit ihrem Gegebensein . . . einen Weg, der Gegenstand den Weg der Erweiterung und Vertiefung der Welterkenntnis, das Bewußtsein den Weg der Selbsterkenntnis“ (347). Dabei handelt es sich nicht wirklich um zwei Wege, sondern um „zwei Aspekte des *einen* Lebensweges, der durch die Welt führt“ (ebd.). Wichtig ist, daß sich beide Bewegungen zudem verschränken. „Die Vertiefung in den Weltgegenstand muß schließlich auf ein

Stück Welt stoßen, das ich selbst bin. Und gleichermaßen muß die Vertiefung in das Selbstbewußtsein die Welthaftigkeit und -haltigkeit des Ichs zu Gesicht bekommen“ (ebd.).

Beide Bewegungen, die egologische Besinnung und die kosmologische Betrachtung, schließen sich aber nicht zu einem sich selbst begründenden Kreis. Erforderlich ist vielmehr der „Überschritt zu einem trans-egologischen und trans-kosmologischen Sein“ (53), das K. näher bestimmt als „Reich der rationalen Allgemeinheit, der intelligiblen Formen und . . . Gesetzmäßigkeiten“ (70). Doch auch damit ist die Bewegung des Transzendierens noch nicht abgeschlossen. Es stellt sich nämlich die Frage, ob nicht „ein Sein jenseits der Transzendenz“ (73) als der „Sphäre eidetischer Wesenheit“ (91) gedacht werden muß, das imstande ist, „das Nebeneinander und Ineinander von Idealität und Realität in sinnvoller Beziehung zusammenzufügen“ (73). So stößt K. schließlich auf den Bereich der Trias des Seins, Wahr-seins und Gut-seins schlechthin, für den er die hyperbolische Kennzeichnung „Super-transzendenz“ (438) verwendet. Von diesem gilt: Das „Seiend-seiende“ übersteigt nicht nur das zeitliche Sein der welthaften Existenz, sondern auch das „zeitlose Sein der eidetischen Entitäten“ (252). Einzig dieses Sein „ist im vollen Sinn des Wortes“ (ebd.). Ebenso gibt es eine „Dualität von Wahrheiten im Plural und der singulären Wahrheit“ (ebd.) und ein „schlechthin Gute(s), von dem alle Güter und Werte, alle inneren und äußeren Vollkommenheiten, alle Tugenden der einzelnen und alle Wohlordnung von Gemeinschaften ihr Gut-sein herleiten“ (ebd.). – An dieser Stelle des Weges kommt das Moment der Diskontinuität zum Tragen. „Das passende Bild . . . ist nun nicht mehr der von Stufe zu Stufe führende Aufstieg, sondern der Sprung von Ufer zu Ufer – vom Seienden-im-ganzen zum *Sein*, von Wahrheiten zu *Wahrheit*, von Gütern zum *Guten*“ (254). Obwohl die Kontinuität des Weges vom Bewußtsein zum Sein auf diese Weise eine Unterbrechung erleidet, „die den Reisenden vor die Wahl zwischen Ergriffenheit und Absturz stellt“ (257), dominiert am Ende doch die Kontinuität. „Die abgebrochene Bahn stellt sich wieder her“ (ebd.) dank der „Initialkraft“ der Liebe – das Wort hier in seiner ganzen „Vielschichtigkeit“ genommen, „die von der elementaren Begehrensliebe als vis univiva bis hinauf zur Gottesliebe reicht“ – und dank der „Finalkraft“ des Seins, das, um in eine solche Beziehung eintreten zu können, freilich als Seiendes gedacht werden muß. So wenig mit einer solchen formalen Bestimmung gesagt sein mag, K. wagt es doch, „diesen Inbegriff von Transzendenz Gott zu nennen“ (ebd.). Spezifisch für einen solchen Gottesbegriff ist, daß bei ihm die polaren Begrenzungen zerbrechen, die dem sinnhaften Sein auferlegt sind. „Aktivität wird zu reiner Spontaneität, die, zugleich als Ausdruck absoluten Aus-sich-selbst-Seins, reine Subjektivität bedeutet“ (ebd.). Mit ihr in Beziehung zu treten, bedeutet „einen Zuwachs intimer Sozietät zu erfahren, die über alle Formen menschlicher Gemeinschaftlichkeit hinausliegt“ (ebd.). Schließlich entspricht der „transpolaren Einzigartigkeit die denkbar kompakteste Substantialität: In dem sumum ens fließen Sein, Wahrheit und Gut-sein zusammen“ (ebd.). K. geht es nicht darum, einen Gottesbeweis zur Erörterung zu stellen, sondern er möchte nur den Versuch unternehmen, „die Hervorbringungen des menschlichen Geistes als Zeugnisse bewußter oder unbewußter, geschenkwaise empfangener und tätig rückerstatteter Gottesliebe zu deuten“ (ebd.). So gesehen führt die Betrachtung des Weges vom Bewußtsein zum Sein auf die Dialektik von menschlicher ascensio und göttlicher decensio (443), die nach K. als *ein* Geschehen zu denken sind, wofür er Heraklit bemüht, der in Fragment 60 betont: „Aufstieg, Abstieg – ein und derselbe.“

Liegt in der Herausarbeitung des „Primat(s) der Ontologie“ (449) und der Notwendigkeit einer „ontologische(n) Affirmation“ (465) das sachliche Schwergewicht der Arbeit, so verbindet K. diese gewiß bedenkenswerte Einsicht, die heute in einem starken Maße in Vergessenheit zu geraten droht, mit zeitdiagnostischen Überlegungen, die allerdings analytisch unbefriedigend bleiben, weil er sich zur Kennzeichnung der Gegenwartssituation einer Fülle von Ismen bedient und zudem in seine Auseinandersetzung mit der „katastrophischen Nachkriegszeit“ (71) oft eine undifferenzierte Polemik einfließt. Ein Beispiel für den abundanten Gebrauch von Ismen ist etwa K.s Feststellung, der Darwinismus sei nur die „Welle einer tiefergehenden Strömung“, in der sich so verschiedenartige Tendenzen zusammenfinden wie „Hegelianismus, Marxismus und Positivismus und, in einer späteren Phase, Historizismus, Heideggerianismus und Chardinismus“ (108). Mit letzterem ist die philosophische Konzeption Teilhard de Chardins gemeint, die K. unter die „Ersatzpflanzungen szientifistischer Schwärmerei“ (385) rechnet. Darwins Lehre von der Entstehung der Arten ist für den „Höllenzur der phi-

losophischen Allgemeinbegriffe“ mitverantwortlich ebenso wie der „nahe am Abgrund der Chronolatrie gebaute Temporalismus“ Heideggers (108). Unter unseren Augen formieren sich die „Kolonnen eines aktiven und weltweiten Futurismus“, dessen „ideologische Speerspitze“ das „Bündnis von Chardinisten und Marxisten“ bildet, wobei sich auch die Strukturalisten diesem „progressistischen Heerzug“ anschließen (109). K. wendet sich gleichermaßen gegen den „Totalitarismus im Osten und den ihm Vorschub leistenden Sinistrismus im Westen“ (409). Bezeichnend in diesem Zusammenhang ist die Lageeinschätzung der universitären und kirchlichen Situation: „Inzwischen sind in der freihetlichen, d. h. nichttotalitären Welt die negativen Bedingungen für eine globale Totalisierung geschaffen worden. Die nachkonziliare Kirche und die zur Gruppenuniversität deformierten Universitäten haben ihre von außen bestürmten Tore von innen geöffnet. Wie mit einem Schlag verschwanden geistliches Kleid und professoraler Talar aus dem Bild der Öffentlichkeit – welch symbolische Geste ist doch das Ablegen des unterscheidenden Gewandes! Das geistige Leben, vom Sinistrismus ergriffen, bereitet seine Kapitulation vor“ (432 f.). Die Konsensustheorie der Wahrheit wird wie folgt abgewiesen: „Nicht nur, daß sie dem Soziologismus, vor allem in seiner neomarxistischen Prägung, als fügsamer Prinzipienlieferant dienstbar ist – sie liefert geradezu die Formel für die Aufhebung der Grenze, die Philosophie von Ideologie unterscheidet“ (217). Die Idee der Herrschaftsfreiheit ist „ein von Ideologie genährter Wahn“ (415). Die Verfechter der Emanzipation werden als „Schreier“ eingeführt, die „schreien nach dem von ihnen, nein aus ihnen selbst zu erbauenden Gefängnis“ (409). Der Sozialismus wird einfachhin mit politischem „Surrealismus“ gleichgesetzt (438). Die Kunst der Avantgarde, die K. als „Anti-Kunst“ charakterisiert, weil sie sich nicht mehr als „festlich-spielerische Offenbarung der Schönheit der Welt“ (438) versteht, erscheint als „heimliche Verbündete“ (491) des Totalitarismus.

Bei diesen und anderen polemischen Wertungen des Autors fragt es sich, ob sich der Autor nicht, um die Zeit wirklich von innen her wirkungsvoll zu kritisieren, weit stärker auf ihre Probleme und Kategorien hätte einlassen müssen. Denn so sympathisch sein engagiertes Plädoyer für die in eine „tödliche Verdorrungskrise“ (438) geratene Tradition berührt, das Vermittlungsproblem, das die Moderne stellt, ist mit polemischer Abgrenzung und Etikettierung allein nicht zu lösen. H. - L. Ollig S. J.

Crosby, Donald A., *Interpretative Theories of Religion* (Religion and Reason 2). Den Haag/Paris/New York: Mouton Publishers 1981. XI/335 S.

Die Reihe, in der das Werk erschienen ist, trägt den Untertitel: „Method and Theory in the Study and Interpretation of Religion“, worin bereits vorgezeichnet liegt, daß es da eher um reine Methoden- und Theoriefragen geht als um die Diskussion der „Wahrheit“ von Religion. Der Verf. verbleibt jedenfalls auf der Ebene der Untersuchung, was mit Religion gemeint ist und welche „Denkmuster“ religiöse Aussagen zu Systemen verknüpfen. Als Hauptabsicht der Analyse bezeichnet er eine Antwort auf die Frage nach der Art des Grundinteresses des Menschen, dem religiöse Systeme Ausdruck geben (3). Seine Theorie will rein interpretativ sein, nicht normativ, auch nicht „explanatory“ (explikativ, d. h. aus anderen Bereichen des Menschlichen herleitend, sie gar auf solche reduzierend, z. B. auf Moral). – Teil I widmet sich methodologischen Problemen. Teil II ist historisch; als repräsentative Auswahl neuzeitlicher Religions-theorien werden die von Spinoza, Kant, R. Otto und P. Tillich vorgestellt und ausführlich kommentiert. Teil III will, trotz seiner Kürze, der wichtigste, nämlich „konstruktive“ sein; in ihm entwickelt der Verf. seine eigene, „neue“ Theorie. – Der bedeutungsvollste Ertrag der methodologischen Untersuchung betrifft die Kriterien für eine rein interpretative Theorie. Sie werden in einem Appendix am Ende des Buches zusammengefaßt (298). Entscheidend scheinen die negativen Kriterien zu sein, die Forderung (wie schon angedeutet) nach Absehen von normativen oder kausal-explikativen Faktoren. Positiv muß eine interpretative Theorie selbstverständlich Kategorien liefern, deren Zusammenspiel, aber auch deren Spannungen untereinander die Natur unseres religiösen „Interesses“ umschreiben (wie es insbesondere Teil III auf „konstruktive“ Weise leisten will). Des weiteren optiert C. für eine Theorie, die der Autonomie des Religiösen gerecht wird wie auch seiner „Rollenfunktion“ (29, 45, 54). Den historischen Teil brauchen wir wohl nicht zu referieren. Woran es C. liegt, ist die Feststellung, daß sowohl Spinozas Theorie nicht frei ist von normativen und selbst reduktiven Zügen (71,