

trägen dürfte zum Interessantesten an diesem Sammelband gehören, zeigt sich doch hier, wie sehr die marxistische Lessingkritik auf einen Spinozismus Lessings setzt und wie ihr alles daran gelegen ist, „das Spinoza-Gespräch als Schlüsseltext zu gebrauchen“ (110). So hebt sich das offene Eingeständnis Gerlachs, „daß man Lessing nicht mit einem Stempel ‚Spinozismus‘ abtun kann“ (102), wohlthuend ab von anderen Beiträgen, die mit unbeirrbarer und durch Sachgründe kaum zu behrender Hartnäckigkeit darauf beharren, daß Lessing seiner esoterischen Meinung nach (!) eben doch dem Spinozismus angehangen habe. Daß Schultze nochmals Gelegenheit zu einer ruhigen, in der Sache ebenso umsichtigen wie einsichtigen Replik gegeben wurde (107–116) und diese unter die veröffentlichten Diskussionsbeiträge aufgenommen wurde, verdient Anerkennung; immerhin findet sich die in dieser Gesprächsrunde ebenso mutige wie forschende Bitte an die marxistischen Gesprächspartner, „in das Gespräch der Theologen um den Gottesbegriff ein wenig mit hineinzuhören“ (114).

Mit Zustimmung und dankbarer Anerkennung wird man vermerken, daß der theologischen Lessingforschung im philosophischen bzw. germanistischen Bereich wachsende Aufmerksamkeit zuteil wird. Um so mehr muß man es bedauern, daß so kompetente Forscher wie H. Schultze kaum über die engen Grenzen der DDR hinaus sich zu Wort melden können. Mehr als alles andere zeigt dieser schmale Sammelband jedenfalls, daß die Frage nach Lessings Spinozismus notwendig in einen Disput um seine theologischen Überzeugungen, ja in theologische Grundlagenfragen (Gottesbild, Gott-Welt-Verhältnis u. ä.) mündet – und das ist keinesfalls wenig!

A. Schilson

Kondylis, Panajotis, *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*. Stuttgart: Klett-Cotta 1981. 725 S.

Das Problem des Verhältnisses von Geist und Sinnlichkeit, nach dem Verfasser in gewisser Hinsicht „das zentrale Problem aller Philosophie“ (9) bzw. der „Nervenzentrum philosophischen Denkens“ (19) gibt den Rahmen ab für den vorliegenden großangelegten Versuch, die Aufklärung nicht, wie die klassischen Darstellungen von Hazard und Cassirer auf dem Wege einer „linearen(n) Konstruktion,“ (21) sondern in einer multidimensionalen Perspektive zur Darstellung zu bringen. In der von K. vorgelegten Untersuchung soll „gezeigt werden, daß im Zeitalter der Aufklärung das Problem der Sinnlichkeit auf eine besonders dringliche Weise gestellt wird, deshalb auch die Frage nach deren Beziehungen zum Geist eine bis dahin unbekannte und darüber hinaus permanente Intensität erhält“ (19). Die Dringlichkeit dieses Problems ergibt sich daraus, daß die Rehabilitation der Sinnlichkeit für die Aufklärung eine ihrer wichtigsten weltanschaulichen Waffen im Kampf gegen die theologische Ontologie und Moral darstellte. Folglich setzte diese Rehabilitation im Zeitalter der Aufklärung „alle Ebenen der philosophischen Untersuchung gleichzeitig in Bewegung“ (19f.). Ansatzpunkt der Untersuchung ist nicht nur der „strukturelle Zusammenhang aller dieser Ebenen“ (20) im Werk der einzelnen Vertreter der Aufklärung, sondern mehr noch deren jeweilige polemische Stoßrichtung. Denn „die beste Art, eine bestimmte Philosophie geistesgeschichtlich zu begreifen, ist ... die, ihren Gegner klar ins Auge zu fassen und zu erwägen, was sie beweisen *muß* bzw. *will*, um diesen Gegner außer Gefecht zu setzen“ (ebd.). Geistesgeschichtliche Forschung muß mit diesem „polemischen Wesen des Denkens“ Ernst machen. Denn „der Kampf und die wechselnde Gruppierung nach der Freund-Feind-Beziehung erklären ... die Vielfalt in allen ... Epochen der Geistesgeschichte“ (ebd.). Die Aufklärung macht hier keine Ausnahme. – Neben dem Problem von Geist und Sinnlichkeit und dem polemischen Wesen des Denkens weist K. noch einem dritten Moment eine grundlegende Rolle zu für die „Erfassung des Wesens der Aufklärung“ (5), nämlich dem Rationalismusbegriff. Eine verstehende Betrachtung, wie sie der Verf. anstrebt, kann nun freilich nicht Partei ergreifen für einen bestimmten ‚wahren‘ Rationalismusbegriff, was zu der „Absurdität“ führen würde, „Thomas von Aquin für weniger rationalistisch als Hobbes, oder Hobbes weniger rationalistisch als Kant zu erklären“ (36). Da es ihr vielmehr nur darum gehen kann, „die historisch gegebenen Rationalismen ... strukturell und funktionell zu beschreiben“, muß sie „zwei Punkte festhalten: a) daß der jeweilige Rationalismus im Zeichen einer weltanschaulichen Grundhaltung ... steht, die ... auf letzten Wertungen beruht; b) daß der jeweilige Rationalismus infolge seiner Ver-

wurzelung in einer Grundhaltung ... an einen bestimmten Inhalt gebunden ist, den er eben rationalisieren soll“ (40). Daraus ergibt sich für K. folgendes Arbeitsprogramm: Da im Zeitalter der Aufklärung „bloß bestimmte Tendenzen des neuzeitlichen Rationalismus zum Durchbruch kommen, die von Anfang an neben anderen in ihm angelegt und als solche lange vor dem 18. Jh. in den verschiedensten mehr oder weniger reinen Formen vorhanden waren“ (41), ist es erforderlich, zunächst „das Spezifische des neuzeitlichen Rationalismus ... als ... Entfaltungsrahmen unterschiedlicher Grundströmungen“ (40) herauszuarbeiten, ehe man daran gehen kann, „das Spezifische der Aufklärung ... als gemeinsamen Nenner verschiedener möglicher Richtungen vergleichend und kontrastierend zu erfassen“ (40f.).

Nach der Explikation der Grundbegriffe in Kap. I (9–41) widmet sich K. daher in Kap. II (42–170) der „Frage nach dem Spezifischen des neuzeitlichen Rationalismus“ (42). Charakteristisch für letzteren ist, daß er von seinen größten Vertretern in Gesellschaft zum mittelalterlichen Denken verstanden wird. Der entscheidende Unterschied liegt dabei weder in der Bewertung der Möglichkeiten des Denkens noch in der Anerkennung der Notwendigkeit davon Gebrauch zu machen. Das mittelalterliche Denken geht sogar noch über das neuzeitliche hinaus, indem es den menschlichen Intellekt für fähig erklärt, zum Wesen der Dinge vordringen zu können, nur – und hier beginnt die Differenz – die letzte Garantie dafür ist der göttliche Intellekt, der zwar den menschlichen Intellekt nicht wie einen Blinden führt, aber doch als Garant der Seinsordnung auch als Garant für deren Erkennbarkeit einsteht. Gegen diese weltanschauliche Voraussetzung wendet sich der neuzeitliche Rationalismus. Er propagiert die „Loslösung der Denktätigkeit von dem ontologisch-metaphysischen Rahmen“ (45) um einer neuen existentiellen Intensität willen, die einzig zu gewinnen ist auf dem Wege autonomen Denkens, aber ebenso eine Abwendung von der christlichen Askese erforderlich macht. Wie beim Gegner, spricht dem mittelalterlichen Denken, „Autorität und Askese die beiden Bestandteile der Heteronomie ausmachen“ (49), so bedeuten nach dem neuzeitlichen Selbstverständnis „Rationalismus und Rehabilitation der Sinnlichkeit ... eine Wendung zum Unmittelbaren bzw. Lebendigen“ (ebd), welche den „Umweg der Autorität zur Erreichung der Wahrheit (ebd) ebenso überflüssig machen wie den Umgang der Askese zur Gewinnung der Moral. Wahrheit und Moral sind vielmehr ‚potentiell in uns‘ (ebd). Wie im Mittelalter die Überlegenheit des unum, verbum, bonum nicht zuletzt darin bestand, daß es „durch seine ontologische Festigkeit eine feste Wissenschaft ermöglichte“ (ebd), so wird nunmehr die empirische Welt zum Bereich eines neuen Macht- und Freudegefühls, das die denkende Welterschließung begleitet, da sie sich „über ihren jetzigen Gegenstand viel erhabener fühlen darf als diejenige Denktätigkeit, die sich in tiefer Ehrfurcht auf das ‚unum, verbum, bonum‘ bezog“ (50).

So unverkennbar die Verschiebung der Schwerpunkte im neuzeitlichen Rationalismus gegenüber dem mittelalterlichen Denken ist, problemlos ist die Verbindung von weltanschaulichem Rationalismus und Rehabilitation der Sinnlichkeit in der Neuzeit nicht. Wenn auch Ziel und Sinn der Loslösung der Denktätigkeit von dem alten ontologischen Rahmen eindeutig ist, so muß die Rehabilitation der Sinnlichkeit nach K. zweideutig bleiben. Um polemisch konsequent zu verfahren, mußte nämlich das moderne Denken „sowohl die Verachtung der Natur in Form der Askese als auch die Herabsetzung derselben als Erkenntnisgegenstand ablehnen“ (ebd). Bedeutete die Rehabilitation der Sinnlichkeit im ersten Fall, daß der Mensch Natur sei, so folgte im zweiten Fall, daß der Mensch „über der Natur stehe, da er sie denkend erfassen und seinen praktischen Zwecken unterwerfen könne“ (51). Langfristig gesehen führte die erste These nur zu einer radikal antiasketischen Moral, sondern auch zu einer empiristischen Erkenntnistheorie, während aus der zweiten These eine intellektualistische Erkenntnistheorie und Moral hervorgingen. Rationalismus (bzw. Intellektualismus) und Empirismus (bzw. Sensualismus), die sich in diesem Differenzierungsprozeß herausbilden, erweisen sich als „Ausgangspunkte der beiden Richtungen innerhalb des neuzeitlichen Denkens, deren eine, um die moralischen Werte zu beschützen, an den Grenzen einer idealistischen Ontologie anlangen muß, während die andere mit dem Nihilismus liebäugelt, indem sie die Verwurzelung des Geistes im Biologischen oder im Sozialen und somit auch die völlige Relativität bzw. unüberwindliche Heteronomie seiner Unternehmungen geltend macht“ (52). Das führt, wie K. deutlich macht, zu polemischen Konstellationen innerhalb des neuzeitlichen Denkens. „Die ei-

nen werfen nämlich den anderen vor, die gemeinsame Sache zu verraten. Nach Ansicht des jeweiligen Gegners bedeutet der Idealismus eine Rückkehr in die Arme der Theologie, während der Materialismus auf seine Weise eben das gefährden soll, was im Kampf gegen die theologische Heteronomie erreicht worden sei, d. h. die Freiheit“ (ebd). Als besonders neuralgischer Punkt erweist sich in dieser Beziehung das Nihilismusproblem. Die klassischen Vertreter des neuzeitlichen Rationalismus hatten alle Hände voll zu tun, nihilistische Konsequenzen abzuweisen, die ihnen von ihren theologischen Gegnern als notwendige Folge ihres Ansatzes präsentiert wurden, auch wenn nur wenige Denker indirekt oder direkt diese Konsequenz zogen. K. erwähnt als solche „schwarzen Schafe“ (48) Machiavelli und Hobbes, La Mettrie, de Sade und Stirner. Um dieser theologischen Polemik wirksam entgegenzutreten, waren die Vertreter des Rationalismus faktisch gezwungen, auf Denkinhalte zu rekurrieren, die ihnen mit ihren theologischen Gegnern gemeinsam waren, so daß sich für K. „das Problem der Beziehungen des Neuzeitlichen zum Traditionellen“ am besten beurteilen läßt in der „doppelten Perspektive des Kampfes der Inhalte und der Kontinuität bestimmter Denkstrukturen“ (55). K. macht das deutlich am Transzendenzproblem. Die Natur, die zunächst die Immanenz im Kampf gegen die göttliche Transzendenz vertrat, bekam im neuzeitlichen Rationalismus recht bald „den Status einer höheren Instanz, die ... auf höchst objektive Weise erklärt, was Gut und Böse ist“ (58). Ebenso wird die neuzeitliche Vernunft, insofern sie die göttlichen Gebote zu ersetzen beansprucht, zu einer „überpersönlichen normativen Instanz hochstilisiert, die alle empirisch gegebenen ... Formen von Vernunft transzendiert“ (ebd). Tritt schließlich an die Stelle des göttlichen Primats der Primat des Menschen, so ist es „wiederum nicht mehr der empirisch gegebene Mensch ... sondern die Idee des Menschen, die ... als ontologische Quelle seines Sollens fungiert“ (ebd), wobei die Differenz zwischen dem empirischen Menschen und der Idee des Menschen als Entfremdung gedeutet wird, die es durch Erziehung oder im Laufe des Geschichtsprozesses aufzuheben gilt. Für K. ist es keine Frage, „daß die neuzeitliche Transzendenz, wie sie sich auf bestimmte Schlüsselbegriffe (Natur, Vernunft, Mensch) konzentriert, in sozialer Hinsicht ähnlich fungiert wie die alte.“ (59)

Nachdem K. in Kap. II die im neuzeitlichen Rationalismus angelegten logischen Möglichkeiten erläutert hat, wendet er sich in Kap. III (170–209) der „Frage nach der geistesgeschichtlichen Standortbestimmung der Aufklärung“ (170) zu, die er wie folgt zu beantworten sucht: Seit dem letzten Drittel des 17. Jh.s werde die Rehabilitation der Sinnlichkeit „nicht mehr vornehmlich im Sinne der mathematischen Naturwissenschaft, sondern im (erkenntnistheoretisch) antiintellektualistischen und (moralphilosophisch) antiasketischen Sinn betrieben“ (ebd). Im Rahmen dieser Umkehrung kommt dem Cartesianismus symptomatische Bedeutung zu, da sich an seinem Schicksal besagte Wendung in der Entwicklung des neuzeitlichen Rationalismus ablesen läßt. Paradoxiert wurde nämlich „Descartes, der philosophisch-systematische Gegner der Scholastik, zum Prügelknaben und nicht zum Propheten der Aufklärung,“ obwohl sich letztere „in ihren Hauptströmungen als endgültige Überwindung aller Scholastik verstehen ... wollte“ (172). Der Grund dafür liegt nach K. in der cartesianischen Behandlung der Sinnlichkeit. Durch die scharfe Trennung von res extensa und res cogitans mechanisierte und enteignete Descartes nämlich die Sinnlichkeit dermaßen, daß sie nur dem Materialismus bzw. Immoralismus Vorschub leisten konnte. So weit aber wollten die Vertreter der antiasketischen Moral nicht gehen, auch wenn sie das moralische Vermögen nicht mehr ausschließlich vom Intellekt her konzipierten. D. wurde so zum Stein des Anstoßes, und zwar nach K. in einem solchen Maße, „daß Entstehung der Aufklärung ... und Entstehung des Anticartesianismus zumindest teilweise miteinander verschmelzen“ (174). Als Beweis für die Frontstellung Cartesianismus contra Aufklärung gilt K. vor allem die Tatsache, daß der Cartesianismus gerade in England, der Geburtsstätte der Aufklärung, am wenigsten Fuß fassen konnte, und daß die dortigen Wegbereiter der Aufklärung von den Platonikern von Cambridge bis zu Locke und Newton Descartes deutliche Absagen erteilten.

In Kap. IV (210–286) erreicht K. „logisch und chronologisch ... die Schwelle des Zeitalters der Aufklärung“ (210) und stößt damit gleichzeitig zum „Kernpunkt“ (ebd) der von ihm unternommenen Analyse vor. Er wendet sich der radikalen Rehabilitation der Sinnlichkeit zu, die sich philosophisch gesehen in einer ontologischen Auf-

wertung der Materie niederschlägt. Als Beleg für seine These, daß der Geist im Zeitalter der Aufklärung alles in allem eine schwere Niederlage im Kampf mit der Sinnlichkeit resp. der Materie habe hinnehmen müssen, führt er die zugegebenermaßen extreme Position eines Holbach und La Mettrie an, denn gerade solche Extrempositionen seien als hermeneutischer Leitfaden vortrefflich geeignet, die Quintessenz komplizierter Entwicklungen zusammenzufassen. Faktisch habe Newton, dessen Wirkungsgeschichte differenziert betrachtet werden müsse und den man nicht, wie Cassirer das tue, einfach auf ein bestimmtes Ideal methodischen Denkens festlegen dürfe, der ontologischen Aufwertung der Materie ungewollt Vorschub geleistet.

In Kap. V (287–356) setzt sich K. mit der aufklärerischen Erkenntnistheorie auseinander. Ebenso wie er sich in Kap. IV gegen die undifferenzierte Rede von einem ‚Zeitalter Newtons‘ gewandt hat, will er auch die Bezeichnung der Aufklärung als ‚Zeitalter Lockes‘ nur auf der Basis der nötigen Differenzierungen gelten lassen. Locke stehe zwar symbolisch für die weitgehende Abwendung vom cartesischen Intellektualismus und bilde daher auch den positiven und negativen Bezugspunkt neuer erkenntnistheoretischer Ansätze von Leibniz und Berkeley bis zu Condillac. Es sei aber irreführend, Lockes Position als Idealtyp aufklärerischer Erkenntnistheorie auszugeben. Tatsächlich vertrete er „nur eine (lockere) Hauptströmung, die sowohl von radikal empiristischer als auch von intellektualistischer Seite unter Beschuß genommen wurde.“ (287) Während man bei Locke selbst von einem „Dualismus des Schwankens“ (289) reden kann, wie seine „zweideutige Erklärung des Ursprungs der Erkenntnis aus sensation und reflection“ (ebd) zeigt, versuchte der radikal empiristische Ansatz (Hartley, Condillac) „den Abstand zwischen sensation und reflection auf Null schrumpfen zu lassen“ (287), was zu einer Erkenntnistheorie führte, die auch ein Materialist (wie La Mettrie) völlig billigen konnte. Das wiederum rief die intellektualistische (Gegen)-Reaktion hervor, die nicht etwa als Randerscheinung im Vergleich zu Lockes Autorität abgetan werden darf, sondern – ebenso wie der Materialismus – in seiner „logischen und geistesgeschichtlichen Notwendigkeit“ gesehen werden muß (289).

Nachdem K. parallel zu der Herausarbeitung der neuen ontologischen Idee vom Ganzen in Kap. IV im weiteren Verlauf von Kap. V den neuen ganzheitlich-existentialen Erkenntnisbegriff herausgestellt hat, den die Aufklärung entwickelt hat, geht er in Kap. VI (357–489) auf die grundlegende Aporie ein, die mit der aufklärerischen Rehabilitation der Sinnlichkeit verbunden ist. K. spricht von einem Konflikt zwischen Kausalem und Normativem (357) und beschreibt ihn wie folgt: Man war ausgezogen, um die übernatürliche bzw. göttliche Willkür loszuwerden. „Nicht Gott, sondern biologische, geographische, sozialgeschichtliche Faktoren (mit anderen Worten: die Sinnlichkeit auf allen Ebenen) sollten nunmehr Temperament, Gesinnung und Handlungsweise der Menschen erklären.“ (358) Auf diese Weise aber wurde „die Freiheit vom Übernatürlichen ... zur Abhängigkeit vom Natürlichen“ und all das, was gegen die Machenschaften Gottes aufgeboten wurde, „zeigte sich ... als noch unerbittlicher Herr denn der alte“ (ebd). Daher der Versuch der klassischen Vertreter der Aufklärung, nicht zuletzt wegen der befürchteten nihilistischen Konsequenz(en), diesen blinden Determinismus zu verwässern bzw. mildern. K. dokumentiert dieses ‚Gegensteuern‘ auf allen wichtigen Ebenen der aufklärerischen Denkbemühung; nämlich auf der theologisch-kosmologischen, der moralphilosophischen und der geschichtsphilosophischen, wendet sich aber auch in einem eigenen Kapitel, dem Kap. VII (490–536), der nihilistischen Konsequenz selbst zu, wie sie von einigen wenigen (Denkern) explizit gezogen wurde. K. definiert den Nihilismus im Hinblick auf das Spektrum der Aufklärung als den „Versuch, die Rehabilitation der Sinnlichkeit restlos und wertfrei durchzuführen, wobei die Natur ausschließlich rohe und verfeinerte Materie (letztere ergibt den ‚Geist‘), und ledig aller Werte (aber auch aller Unwerte) ist.“ (490) Das nihilistische Universum ist, wie K. weiter zeigt, „(wegen der Beseitigung des Geistes) monistisch-materialistisch und zugleich (wegen der Beseitigung des normativen Aspekts der Natur) kausal gedacht.“ (ebd) Monismus und Determinismus in Reinkultur miteinander kombiniert, ergeben also eine geschlossene Konstruktion, die alle logischen Schwierigkeiten, mit denen sich eine normativistische Aufklärung herumschlagen mußte, auf einen Schlag los ist, freilich auch an ihrer „praktische(n) Undurchführbarkeit“ (536) scheitert, wie bereits Diderot gesehen hat.

Erst im (abschließenden) Kap. VIII (537–650) kommt K. auf die deutsche Aufklä-

rung zu sprechen, bei der er einerseits das Fehlen von Materialismus und Nihilismus hervorhebt und umgekehrt deren positives Verhältnis zum Religiösen in dem „ganz allgemeinen Sinne der Annahme ... einer ontologisch gegebenen und zudem bewußten Bindung des Menschen ans transzendente Göttliche“ (539). Diese religiöse Offenheit der deutschen Aufklärung erklärt K. mit der „Diskrepanz zwischen Religiösem und Kirchlichem, die im antipäpstlichen Affekt des Lutheranismus lag“ (ebd), die teilweise scharfe Ablehnung der Religion durch die französische Aufklärung hingegen damit, daß der in Frankreich tonangebende Katholizismus kirchlich kontrollierte und definierte Religion und Religiosität überhaupt gleichsetzte. Der Freiheit und Plastizität des Religiösen in Deutschland entsprach nach K. die Vagheit des Aufklärerischen, das sich eben deswegen aber auch relativ ungehindert entfalten konnte. Daher sei „die Aufklärung in Deutschland breiter und gleichzeitig flacher als die französische“ (541).

Soweit in groben Zügen der Gang der Untersuchung, die in glücklicher Weise Detailinterpretationen einzelner Denker und Darstellung größerer Zusammenhänge miteinander verbindet und dank der profunden Information, die sie bietet, und der umfassenden Auswertung der Sekundärliteratur, die sie leistet (das Literaturverzeichnis umfaßt 935 Nummern), die Chance hat, ein Standardwerk zu werden, zumindest für den Bereich der französischen und englischen Aufklärung. Bzgl. der deutschen Aufklärung intendiert der Vf. selbst keine umfassende Interpretation und verfährt etwa hinsichtlich Kants und der Nachkantianer relativ kursorisch. Die entscheidende Leistung von K' Studie liegt nicht nur in dem Versuch einer positiven Ortsbestimmung neuzeitlicher Aufklärung, sondern ebenso in der Korrektur von unzutreffenden Vorstellungen derselben. Neben der Kritik an der „Legende von der intellektualistischen Aufklärung“ sowie der „normativistische(n) Aufklärungsauffassung, die ihr Wesen auf bestimmte moralisch-emanzipatorische Positionen reduziert“ (648), wendet er sich auch gegen die Vorstellung von Aufklärung als einer „inhaltlich uniformen europäischen Bewegung“ (537) – daher sein Insistieren auf den „besondere(n) Aspekte(n) der deutschen Aufklärung“ (ebd) – und macht schließlich Front gegen die Vorstellung von Aufklärung als einem überhistorischen Begriff. Konkret attackiert er hier das von Marxisten und ‚kritischen Rationalisten‘ gleichermaßen verwendete Dreistadienschema, das zwischen einer ‚ersten‘ griechischen und einer ‚zweiten‘ neuzeitlichen Aufklärung unterscheidet und dazwischen das Mittelalter als Zeit einer „christlichen Desorientierung der Vernunft“ (Mittelstraß) ansetzt. Eine solche Negativwertung des Mittelalters ist nach K. nur möglich, wenn man nicht unterscheidet zwischen dem Rationalismus als weltanschaulicher Grundhaltung und Rationalismus als deren logisch-argumentativer Ausführung. (45) Das Mittelalter sei auf der logisch-argumentativen Ebene nicht weniger rational gewesen als die Neuzeit, nur eben aus einer weltanschaulichen Grundhaltung heraus, die im übrigen eine nicht geringere existentielle Intensität ermöglichte. Nach K. dürfte „die reslose Erforschung eines theologischen Fragekomplexes schwerlich weniger Freude bereitet oder ein geringeres Freiheitsgefühl gegeben haben, als eine wissenschaftliche Entdeckung es später tat“ (47). Daher hält er auch Blumenbergs These für „oberflächlich“ (44), der eigentliche Antrieb der Neuzeit sei die theoretische Neugierde gewesen. Letztere, so betont er, sei keine absolute Größe, es gebe also keine Neugierde an sich, sondern immer nur „eine bestimmte Neugierde, die von konkreten Menschen unter konkreten Umständen empfunden wird“ (ebd), und hier habe sich in der Neuzeit auf Grund einer weltanschaulich-inhaltlichen Entscheidung, die Blumenberg übersehe, ein Wandel angebahnt, indem man auch andere Gegenstände als die göttlichen für rationaler Erfassung fähig und intensiver Aufmerksamkeit würdig erachtete. Wenn K. sich auch um Gerechtigkeit gegenüber der Tradition bemüht, von der sich die Aufklärung polemisch absetzte, so empfiehlt er doch keine Rückkehr zu früheren Zeiten, sondern hält beide Traditionen, sowohl diejenige der Aufklärung als auch die voraufklärerische theologische Tradition für gleichermaßen kompromittiert durch die Legitimation von Machtansprüchen, die sie faktisch betrieben haben. Der Nihilismus hingegen, verstanden als „These von der Fiktivität und Relativität aller Werte“ (494), erfährt eine Aufwertung – de Sade etwa findet K. in seiner „Emphasis und Kühnheit einzigartig“ (518) – und ist ihm zufolge keineswegs notwendig mit anarchischer Zerstörungslust gleichzusetzen. Die schlimmsten Leiden in der Geschichte resultierten gerade „nicht aus der Zerstörungslust von Nihilisten, sondern aus den Kämpfen um die Durchset-

zung der jeweils ‚einzig wahren‘ Moral oder Religion“ (494). So steht am Ende dieses imponierenden Durchgangs durch die neuere Geistesgeschichte die Aporie. Es ist von Problemen die Rede, die keine Epoche, weder diejenige der Aufklärung noch diejenige der voraufklärerischen theologischen Tradition „logisch und sozial in den Griff bekommen“ habe (ebd), und als Perspektive bleibt übrig „das finstere Labyrinth der condition humaine“ (ebd).

Im ganzen ist auffällig, daß der systematische Rahmen, in den der Vf. seine philosophiehistorische Untersuchung stellt, weit weniger durchgearbeitet ist als diese selbst. Man vermißt hier den umsichtigen (und allseitig informierten) Umgang mit Begriffen, der die historischen Passagen von K' Untersuchung auszeichnet. Problematisch ist vor allem, wenn der Verfasser, ohne sich mit alternativen Geist- und Sinnkonzepten der Gegenwart überhaupt auseinanderzusetzen, bzgl. des Geist- und Sinnbegriffs einfachhin eine animistische Reduktionsthese vertritt. Ebenso mißlich ist es, wenn er angesichts des in der praktischen Philosophie der Gegenwart viel verhandelten Problems ‚Vernunft und Entscheidung‘ einfachhin behauptet: „Die Beantwortung der letzten Fragen geschieht durch Machtsprüche“ und solche Entscheidungen, da sie ultra rationem lägen, kurzerhand als ‚mystisch‘ bezeichnet. (37) Der Rez. ist der Meinung, daß philosophische Reflexion, die K. angesichts der Krise der Gegenwart für „Gedankenspiel(e)“ (649) hält, in den genannten Bereichen (Geist-, Sinn-, Entscheidungstheorie) durchaus differenziertere Sichten anzubieten hat. Ebenso hält er den abschließenden Ausblick des Vf.s für zu kurzschlüssig, „daß, wie so oft in der bisherigen Geschichte, so auch diesmal „vermutlich“ diejenigen der Krise (sc. der Gegenwart) auf ihre Weise ein Ende bereiten werden, die weder nostalgisch (sc. sich in die Weisheit der europäischen und außereuropäischen Tradition flüchten) noch tolerant noch besonders feine Denker sind“ (ebd). Summa summarum: Es ist zu unterscheiden zwischen Rehabilitation der Sinnlichkeit als Spezifikum neuzeitlicher Aufklärung, wofür der Vf. gute Gründe ins Feld führt, und Rehabilitation der Sinnlichkeit als Universalschlüssel zum Verständnis der Gegenwart.

Gegen letztere Tendenz, für die es bei K. Ansätze gibt, möchte der Rez. Bedenken anmelden und hält es auch in puncto Gegenwartsanalyse mit jener Multidimensionalität, welche K., wenn auch in anderer Weise, bereits für die Deutung der Aufklärung reklamiert hat.

H.-L. Ollig S. J.

Wolfinger, Franz, *Denken und Transzendenz – zum Problem ihrer Vermittlung*. Der unterschiedliche Weg der Philosophen F. H. Jacobus und F. W. J. Schellings und ihre Konfrontation im Streit um die ‚Göttlichen Dinge‘ (1811/12) (Theologie im Übergang 7). Frankfurt: Lang 1981. 326 S.

In dieser Habilitationsarbeit verfolgt der Vf. verschiedene Ziele. Er sucht einen Standpunkt für die Begegnung von Philosophie und Theologie zu gewinnen und zu zeigen, wie das Denken in seiner Unmittelbarkeit und Vermittlung die Frage nach Gott aufnimmt. Zu diesen wichtigen Fragen sucht der Vf. einen Zugang in einer sehr sorgfältigen Darstellung und Untersuchung des Streites zwischen Jacobi und Schelling über die Göttlichen Dinge. – In seiner Einleitung (11–26) geht W. aus von der Tatsache, daß Gott in unserer Zeit zum Problem geworden ist und die Theologie in reger Geschäftigkeit und in unzähligen Varianten (11) die Frage nach Gott stellt. Kurz und bündig zeigt er, daß es zu dieser Unsicherheit, „die die Theologie erfaßt hat und sie in ihrer Mitte selbst Gott frag-würdig werden, über den Tod Gottes nachdenken läßt“ (13), durch die Auseinanderentwicklung von Theologie und Philosophie gekommen ist. Die Theologie hat die Zielsetzungen neuzeitlichen Denkens zu wenig erkannt, um die Auseinandersetzung fruchtbar aufnehmen zu können. – Im Ringen der neuzeitlichen Philosophie um die Subjektivität geht es immer auch um das Gottesproblem. In der Untersuchung des Streites zwischen Jacobi und Schelling über die Göttlichen Dinge und ihre Offenbarung will der Autor „dem Verhältnis von Denken und Transzendenz an einem konkreten geschichtlichen Beispiel“ (18) nachgehen, um daraus Hinweise zu gewinnen, wie heute die Fundamentaltheologie und die Theologie sich dem Gespräch mit Humanwissenschaften und Weltanschauungen, den Fragen nach Kriterien und Methoden von Wissenschaft und Wissenschaftlichkeit stellen können. Von dem Streit her, meint der Vf., weite sich die Frage nach dem Verhältnis