

danken „von einem Selbständigwerden, einem Zusichselbstkommen aller Wirklichkeit im Geistesleben“ (167). Esoterik als „Weisheitslehre“ (173) begreift das Universum als lebendigen „Kosmos, mit dessen Geist und Seele der Mensch kommunizieren kann“ (194). Ein und dasselbe Gesetz trägt Kosmos und Mensch, Lebens- und Denkprozesse, das der Polarität nämlich. Die esoterische Welterfahrung ist „Gang des Erfahrenden (Ich) durch ein Fremdes (Welt) zu sich selbst“ (203). – Das „Nachwort“ (223–231) widmet K. der in der Dichtung und Malerei von M. Proust und H. J. Kallmann gestalteten „außersinnlichen Wirklichkeit“.

Insgesamt ein Werk, das einen guten Einstieg in westlich-esoterisch ausgerichtetes Philosophieren gibt. Allerdings wird das meiste nur gestreift. Auch ist die Begrifflichkeit recht vage und teils nur dem schon „Eingeweihten“ zugänglich (vgl. Zitate und auch Aussagen wie auf S. 60: „Das ‚dritte Auge‘ [!] zu öffnen, ist der Geburtsakt der Esoterik“). Schließlich ist nicht zu übersehen, daß das Eingehen auf Plato, Kant, Nietzsche, Heidegger, Popper und andere Größen der Philosophiegeschichte eher lexikonhaft ist, als philosophisch-kritische Auseinandersetzung. Ausnahmen allerdings bilden das Unterkap. über Heraklit (187–199) sowie der Einbezug von Ideen R. Reiningers. Auf das grundsätzliche philosophische Problem eines bloß bipolaren Ansatzes, der eine zweigliedrige Relation zwischen Ich und Welt zum Ausgang nimmt, kann hier nur hingewiesen werden. Wie sich damit das häufige In-Anschlag-bringen von Vierheiten reimen soll (s. o.), die auch noch umfassenden Charakter haben sollen (vgl. 77), müßte K. noch zeigen. Moderne philosophische Esoterik sollte – getreu der klassischen – durchaus bei der Analyse von Selbstbewußtsein ansetzen. Sie müßte dann aber zu neuen, der gewachsenen Komplexität der Wirklichkeit angemesseneren Einsichten kommen, ist doch Entwicklung Baustein jeder Esoterik! Vielleicht ließe sich eine prinzipielle Vierpoligkeit des Selbstbewußtseins erfassen, ein ganzheitliches System des Selbstbewußtseins rekonstruieren, das gebildet wird durch reflexive Prozesse zwischen den vier Elementen des Bewußtseins: Ich, personaler Andersheit oder Du, physikalisch-natürlich Seiendem und kulturell-logisch-medialer Wirklichkeit. Wenn „sokratische Esoterik“ wirklich Meinungen verabscheut (12), sollte sie auch den herkömmlich gnostischen Meinungen gegenüber kritisch sein und gerade als Philosophie oder Weisheitslehre präziser und innovativer denken – was z. B. über das Angedeutete hinaus in Richtung einer Ontologie der Wechselverhältnisse zwischen den Polen oder Elementen der einen Wirklichkeit gehen könnte, in Richtung einer „relationalen Metaphysik“ (vgl. H. H. Oliver). K. gleicht allerdings einen Teil der philosophischen Unschärfen durch hervorragendes Einflechten von Dichtung (Goethe, Benn, Proust u. a.) aus, so daß man auf dem Wege der poetischen Wirklichkeitsgestaltung ergänzend von dem Gemeinten, vom All-Einen, Kunde erhält.

F. T. GOTTWALD

SIMONIS, WALTER, *Ursprung und Geschichte der Kunst. Ästhetikstudien*. München: Mäander 1984. 196 S.

In Absetzung von partikulären und/oder eindimensionalen Ästhetiken, zu denen S. auch Hegels und Heideggers Kunstphilosophie rechnet, soll hier aus der Zuwendung zu ihrer faktischen Geschichte (durch 61 Abbildungen unterstützt) das „Wesen“ der Kunst nachvollziehbarerweise auf den Begriff gebracht werden. Dabei läßt sich die Geschichte selbstredend nur exemplarisch vorführen.

In der Ästhetik der vorgeschichtlichen Kunst werden die Gestaltungen des Jungpaläolithikums als Machtmittel im Dienst des Überlebens aufgefaßt (gegen ihre religiöse Deutung besonders durch A. Leroi-Gourhan); die des Mesolithikums als vorbildliche Darstellung des richtigen Lebens; schließlich die Ornamentik des Neolithikums als Ausdruck des Schönheitssinns. So erscheint die Vorgeschichte der Kunst „als die Overtüre, die alle entscheidenden Motive bereits erkennen“ lasse (38). – Drei Paradigmen stehen auch für die Kunst der frühen Hochkulturen. In Ägypten geht es um die magische Sicherung des (jenseitigen) Wirklichseins des Dargestellten (mit der 19. Dynastie kommt das erinnernde „Denk“-mal des Historienbildes dazu). In Mesopotamien soll die politische Diesseitsordnung gewahrt werden; darum rückt hier das Denkmal ins Zentrum (siehe die Kontraposition von Pyramide und Zikkurat). Auf Kreta, beson-

ders zur spätminoischen Zeit, begegnet uns hingegen eine Kunst um der Schönheit willen. – Die Wahrheit wird zum Grundwort in Homers Dichtung; bei Platon dann – im Abfall vom erotischen Aufschwung des Symposions – wird daraus die „unheilige Allianz“ von Politik und Ästhetik. – Vom spezifisch germanischen Verhältnis zur Kraft und Kostbarkeit des Stofflichen her entwickelt S. in überzeugendem Vergleich zu den spätantiken Vorbildern als Ziel der frühmittelalterlichen und karolingischen Architektur die Herstellung heilbringender „Dinge“ (so der Türme des Westwerks als Steinmale der Sakralgegenwart). – Der Geist der Gotik erscheint demgegenüber als Durchbruch von menschlichem Selbstbewußtsein und einladender Weltlichkeit. Evident dort, wo es keine tief leuchtenden Fenster mehr gibt, der Innenraum also unverkennbar „am Licht der Natur“ partizipiert. „Die Kathedrale ist selber ein Raum in der Welt, der von ihrem Licht erleuchtet wird, nicht ein aus ihr herausgenommener Ort“ (109). (Ein eigenes Kap. VIII kritisiert die „Gotik“ des Kölner Domes als bombastisches Mißverständnis einer verspäteten Romanik mit gotischen Mitteln.) – In der Spannung von Cimabue zu Giotto wird der Weg von der Gegenwart des Heiligen zu seiner Darstellung anschaulich. Macht und Ohnmacht des Bildes verdeutlicht S. am Genter Altar der Brüder van Eyck, wo der himmlische Christus einen Schatten wirft und das Lamm auf einem Wiesengrunde angebetet wird, der weder bloß irdisch noch schon himmlisch ist. – Die letzte Stufe schließlich: L'art pour l'art in Impressionismus und Kubismus. Manet malt Olympia als bloßes Bild, Monet die Kathedrale als Eindruck „puren“ Sehens, der Poin-tillismus sodann dessen (des Sehens) physiologische Konstitution. Daraufhin konstituiert und konstruiert der Kubismus den Gegenstand als solchen. – Die Konzentration auf das rein Malerische verharmlost indes in der Folge die Kunst zur Wohnzimmerdekoration. Die Bilder werden „so schön wie bedeutungslos, sie belasten nicht, sie fordern nichts und verheißen nichts“ (148). Dies ein bedenkenswertes „spotlight“ (wie Rez. einschließen möchte) auf Polemiken nach dem Muster etwa A. Fabris, der alte Meister an der Wand des Bürgers habe die gleiche Funktion wie das Eisbärenfell vor seinem Sofa: Gefahr, die nicht mehr beißt. Für den alten Meister mag das gelten; für modernes l'art pour l'art u. U. so wenig wie für „Eisbären“-felle vom Schaf oder gar aus Nylon. – *Müssen* jedoch solche Bilder (und selbst Monochrome) sich in aussichtsloser Konkurrenz zur Wissenschafts-Wahrheit als „interessanten, gefälligen, Feiertagsgefühle anregenden, aber darüberhinaus kraftlosen Schein“ (148) verstehen? – „Kunst und Freiheit“ ist der systematische Schluß-Essay überschrieben. S. setzt ausdrücklich beim Schein an (gegen die Wahrheit bei Hegel wie bei Adorno). In dieser Perspektive stellt er a) das Werkhafte der Kunst heraus, b) ihre Geschichtlichkeit (= Partikularität und Unabgeschlossenheit), c) ihre Luxuriosität. Und das bestimmt er als Ausdruck der sich verwirklichenden Freiheit des Menschen: wirk-sam, geschichtlich, exterritorial.

Ein Buch voller Einblicke und Anregungen. Etwas störend wirkt auf Rez. ein durchgängiger leichter Unterton von Aggressivität; am störendsten dort, wo er vor allem deutlich wird: in der Polemik gegen die Rede von Wahrheit in der Kunst – weil hier zugleich die Verkürzung der bestrittenen Position so offenbar wird. Und dies in fast schon unbegreiflichem Maß, wenn man beim Verf. die Kenntnis von Hegel (14, 152) und Heideggers (63) „schmale-n- Beiträge-n“ (171) voraussetzt: als ob solche Kunstphilosophien bedeuteten, „jedes Kunstwerk daraufhin zu untersuchen, wie sich der jeweilige ‚Geist der Zeit‘ in ihnen niedergeschlagen hat“ (15); zu erschließen, „welches Weltbild, welche Wahrheits- und Glaubensüberzeugungen hinter ihnen stehen“ (57); „Rückschlüsse auf das <zu> ziehen, was eine Zeit als die Wahrheit ansieht“ (186). So eigentümlich hier die ästhetische Wahrheit aufgefaßt wird, so befremdlich wirkt die Replik auf Adorns Gedanken, die möglichst exakte Wiedergabe könne als solche das Eigentliche sichtbar machen: „Gar nichts blitzt auf! Wenn, dann ist es allenfalls der Blitz des Gedankens, der Reflexion ...“ (154), als sei es nicht gerade darum zu tun, denkend, ja ganz-menschlich zu blicken! – Der Kernthese: Kunst als Versichtbarung und Realisierung von Freiheit, schließt Rez. sich voll an. Freilich wäre das zu vertiefen, allererst vermutlich bezüglich der Bestimmung von „Schein“ in Abhebung zu „Wirklichkeit“, in der ja mehr impliziert ist, als sich vordergründig aufdrängt. Sodann vor allem im Blick auf die Freiheit; sie wäre m. E. weniger „anthropozentrisch“ zu denken, und zwar nicht bloß zur Gotik und vielleicht schon zur Eiszeit, und weniger antinaturali-

stisch-„künstlich“ emanzipativ (63), sondern eher – auch und gerade in der Kunst – als das Vermögen ent-sprechender Antwort. J. SPLETT

THE EXPERIMENT OF LIFE. SCIENCE AND RELIGION. Edited by *F. Kenneth Hare*. Toronto/London: University of Toronto Press 1983. 185 S.

Der vorliegende Band umfaßt acht selbständige Beiträge englischer und amerikanischer Wissenschaftler verschiedener Fachgebiete. Die Vorträge wurden gehalten anläßlich einer Konferenz, die im August 1981 zum 100. Geburtstag von William Temple (1881–1944) am Trinity College, Toronto, stattfand. Der rote Faden ist das Verhältnis von Wissenschaft und Religion, das den auf diese Weise Geehrten sein Leben lang in seiner Doppelrolle als Wissenschaftler und anglikanischer Geistlicher beschäftigt hat. Das Hauptwerk Temples „Nature, Man and God“ (London 1934) und sein ethisches Werk „Christianity and Social Order“ (Harmondsworth 1942) sind die vornehmlichen Bezugspunkte der Beiträge, die im übrigen sich in ganz verschiedener Weise mit Temple auseinandersetzen, teils ihn unmittelbar darstellend und kritisierend, teils in lockerer Anlehnung an Templesche Gedanken, teils in der Weise eines Festschriftbeitrags die eigene Position entwickelnd, jedoch nicht ohne eine zumindest implizite Reverenz.

Nach der Einführung durch den Hrsg. widmet sich *J. Macquarrie* dem Thema „William Temple: Philosopher, Theologian, Churchman“. Nach einer gründlichen Ausbildung, insbesondere durch seinen verehrten Lehrer, den Hegelianer Edward Caird, entfaltet Temple, zuletzt als Erzbischof von Canterbury, eine weitgespannte Aktivität in Wissenschaft, Politik und Kirche. Seinem enzyklopädischen Wissen entspricht die synthetische Art, im Denken die Probleme anzugehen, wobei die unbefragte theistische Option den entscheidenden Bezugspunkt des Ganzen darstellt. Auf der einen Seite unbefangen gegenüber materialistischer Evolutionstheorie, hält er doch an der Dominanz des Geistes seit seinem Auftreten in der Evolution fest. Da er auch Gottes Verhältnis zur Welt analog zu dem von Geist und Körper sieht, behauptet er – etwa gegenüber A. N. Whitehead – die Transzendenz Gottes, obgleich er Whiteheads Pantheismus stellenweise doch sehr nahekommt.

Die positive Einschätzung des Materiellen – sie verbindet ihn auch mit dem im gleichen Jahr geborenen Teilhard de Chardin – gibt Temple die Möglichkeit eines „Sacramental View of Reality“. So lautet auch der Titel des Beitrags von *D. R. G. Owen*. Owen betont Temples fundamentale Idee der Welt als eines symbolischen Selbstaustauschs Gottes. Gott wäre demnach die Weise, wie die Welt organisiert ist, genauso wie das Geistige „is simply the way in which all the other factors – physiological, psychological and sociological, d. V. – are organized“ (23). In dem so gespannten Rahmen eines geradezu intimen Gott-Welt-Verhältnisses bewegen sich auch die weiteren Beiträge, die die Beziehung von Wissenschaft – gemeint ist damit im folgenden immer die neuzeitliche und moderne Naturwissenschaft – und Religion für positiv ausbaufähig halten. – Den größten Raum beansprucht der Biochemiker *A. R. Peacocke* mit seinem Artikel „The New Biology and Nature, Man and God“. Von Temple inspiriert, geht er zunächst mit den reduktionistischen „nothing-buttery“-Positionen (32) ins Gericht und behauptet demgegenüber, man müsse unterscheiden zwischen der seismäßigen Reduzierbarkeit der Prozesse auf höherer Ebene, z. B. der Lebensprozesse, auf Prozesse niedrigerer Ebenen und – auf der anderen Seite – der sprachlichen Nicht-Reduzierbarkeit des Höheren auf das Niedrigere. Nacheinander skizziert Peacocke dann die neuesten Entwicklungen in der Evolutionstheorie, z. B. Sheldrakes Theorie der morphogenetischen Felder, die „creational science“ und die Theorie der sprunghaften Evolutionsschritte; weiterhin behandelt er den gegenwärtigen Stand der Ökologie und der Molekularbiologie (inkl. M. Eigen und I. Prigogine); schließlich stellt er ausführlicher die Soziobiologie dar (E. O. Wilson, R. Dawkins). Aus all diesen Forschungen ergeben sich für ihn theologische Konsequenzen: ein dynamisches und immanentistisches Gottesbild aus der Evolutionstheorie, ein ökologischer Schöpfungsbegriff und der „deus ludens“ als Zielpunkt spieltheoretischer Molekularbiologie. Auffällig zurückhaltend bleibt Peacocke gegenüber möglichen theologischen Konsequenzen aus der Soziobiologie. Er resumiert den Artikel: „... one should speak of the world of na-