

Sein und Nichts in ihrem Bezogensein zu erforschen, nachzuweisen. – Im 4. Beitrag legt R. J. Zwi Werbłowsky „Gott als das Nichts im ‚Sohar‘“ aus (73–81). Der Sohar, Hauptwerk jüdischer Mystik des Mittelalters, muß aus der Tradition abendländischer Spekulation (Plotin, Gregor von Nyssa, Dionysos Areopagita, Eriugena) verstanden werden. En Sof, das ist „Gott in nihilo suo absocondito“ (75). „Das Sein entsteht damit nicht aus ‚einem‘ Nichts, sondern aus dem Nichts, das Gott selbst ist“ (77). W. betont, daß die urjüdische Mystik „nichts anderes als adhaesio zu Gott durch frommes Leben in striktester Gesetzesobservanz (ist), intensiviert durch die sie begleitende richtige Meditationspraxis“ (80), vor allem über den Emanationsvorgang der Schöpfung. Letzterer ist im Sohar in der Sefirothlehre dargestellt. W. nimmt hier als einziger Autor zum Problem der Entstehung des Konkreten aus dem Nichts bzw. aus dem Sein in nicht bloß prinzipieller oder andeutender Weise Stellung. Angesichts der ansonsten immer wieder betonten schlechthinnigen Unbegreifbarkeit und der Unaussprechlichkeit der Letztwirklichkeit ist dies überaus dankenswert.

W. Strolz arbeitet im 5. Beitrag „Heideggers Entsprechung zum Tao-te-king und zum Zen-Buddhismus“ heraus (83–106). Der Bereich möglicher Begegnung und Entsprechung kann allein durch die Tiefe der eigenen Seinsbesinnung im fragenden Rückgang auf den undurchdachten Grund abendländischer Metaphysik erschlossen werden. Da wird das Sein als „die Verschweigung seines Wesens“ erhellt. Im Detail rekonstruiert S. Heideggers Auseinandersetzung mit dem chinesischen Denken und seine Entsprechung zum Zen-Buddhismus mit dem für vergleichend philosophische Forschung so wichtigen Schluß: „Erst aus der Abkehr vom setzenden, vorstellenden, begrifflich festgefahrenen Denken, das auch noch in seiner kühnen spekulativ-dialektischen Verwandlung der Herrschaft des Begriffs und seiner Wissens- und Willensbewegung unterworfen bleibt, ergibt sich die Möglichkeit, seiner Sprach- und Seinsvergessenheit inne zu werden und von hier aus in ein Entsprechungsverhältnis zum Tao und zum Zen zu gelangen“ (99). Wie aber kann man mit dem dieser Möglichkeit zuzuordnenden „erblickendem Vernehmen“ oder „nicht vorstellendem Begreifen“ des Seins und des Nichts vertraut werden? – R. Panikkar vermittelt eine Antwort hierauf in seinem das Buch abschließenden 6. Beitrag: „Sein und Nichts. Fragender Durchblick auf die entfaltete Problematik“ (107–123). In phänomenologischer Analyse einer Parabel über die Begegnung zweier Japaner (unterschiedlichster Herkunft) – mal sind es Christen, mal Wissenschaftler, mal Künstler etc.) mit Christus und dem Kaiser verdeutlicht P., daß „Vergebung, Transzendenz, Immanenz, Verneinung, Verzweiflung, Rebellion usw.“ mögliche praktische Lösungen in der Konfrontation mit dem Nichts sein können (119). Und er macht unzweifelhaft klar, daß das Element der persönlichen meditativen Erfahrung, vor allem in „gedankenfreier Meditation“, die Teilhabe am „Strom des ‚verlorenen‘ Seins, an dem Sein, das weder gedacht noch festgelegt werden kann“ (119/120) erlaubt. Nach Meinung des Rez. gestattet gerade eine Phänomenologie der meditativen Erfahrung, die so unterschiedlichen und doch wechselseitig sich ergänzenden Bestimmungen der Letztwirklichkeit als „Sein“ oder als „Nichts“ zu verstehen. Die meditative Bewegung des Geistes von der Welt der Vielfalt (von Sinneseindrücken und Gedanken) zur göttlichen Welt der Einheit, diese Bewegungsrichtung läßt die Letztwirklichkeit als große *Leere*, als Nichts erscheinen. Die kontemplative Bewegung des Geistes von der göttlichen Welt zur weltlichen Welt läßt hingegen die erstere als Fülle des Seins, als Bereich aller Möglichkeiten des Seins in seiner Schöpfungsmächtigkeit erscheinen. Hier können Philosophie und Mystik, Mystik und Glauben, Glauben und Theologie nicht mehr streng getrennt werden. Ein Grundzug auch aller der in diesem Band versammelten hochkarätigen Beiträge, über dessen Nutzen und Notwendigkeit speziell für diesen Bereich wissenschaftlicher Erforschung von Letzt- oder Erstwirklichkeit noch gesondert reflektiert werden müßte.

F. T. GOTTWALD

TÜRCKE, CHRISTOPH, *Vermittlung als Gott. Metaphysische Grillen und theologische Mücken didaktisierter Wissenschaft*. Lüneburg: Dietrich zu Klampen Verlag 1986. 138 S.

Schon der Titel der überarbeiteten Kasseler Habilitationsschrift zeigt „die polemische Verve dieser Arbeit, die auch literarisch ein hohes Vergnügen ist“ (U. Sonne-

mann). Den Rahmen bildet eine scharfe Kritik der Didaktik und ihres Totalanspruchs. Dabei macht allzuscharf zwar hin und wieder schartig (z. B. 15 bzgl. Wirklichkeit im Plural, wozu Verf. sich bei Watzlawick belehren lassen könnte); aber was man hier zum Fortschritt der modernen Didaktik als fortschreitender Ergebnislosigkeit einer wohl etablierten Überwissenschaft lesen kann, ist nicht so sehr vergänglich als treffend und bestürzend, vor allem im Blick auf die programmierte Erforschung des offenen Curriculums der Forschung selber (24 f.), in einer Disziplin, deren „wissenschaftlicher Rang“ im Grunde, nach Abzug der „Hilfswissenschaften“, „der von Kochbüchern“ ist (133), seriöser gesagt: „Organisation des wissenschaftlichen Materials unter dem Gesichtspunkt seiner optimalen Faßlichkeit: Selbstbewußtsein der jeweiligen Fachwissenschaft“ (ebd.).

Diese Kritik an der Didaktik als Vermittlungswissenschaft wird nun in den Gesamt-horizont abendländischer Denkgeschichte gestellt, unter dem Leitwort des „dritten Menschen“. Am Anfang steht die Parmenideische Trennung von Sein und Sinnenwelt. Deren Vermittlung gelingt weder Platon (der die Erlösungssehnsucht des leibhaftigen Individuums zur Sehnsucht einer Vernunftseele nach Leibfreiheit ändert – 39) noch Aristoteles (dessen Gott nicht die konkreten Welt Dinge denkt, sondern nur die eigene Leere – 47). Demgegenüber ist das Christentum die Verkündigung eines „Mittlers zwischen Gott und Menschen“ (48: 1 Tim 2, 5). – Von Jesus weiß man nicht viel; die „historische Person ... gewinnt“ darum „bald den Charakter eines Ideals“ (52). Die Opfertheologie (73: „ebenso verzweifelte wie unverfrorene Tat“, die die Verhinderung der Vermittlung für deren Gelingen ausgibt) erzwingt das Dogma vom Gottmenschentum (97 f. eine dankenswert klare Kritik an Künigs Aktualisierungsversuch) und die Trinitätslehre. Die aber kulminiert in der Identität von Substanz und Relation. „Das ewige Subsistieren Gottes in sich entpuppt sich als immerwährendes reines dreifaltiges Sichbeziehen auf Sichbeziehendes, als ewige Relation von nichts zu nichts. Das Absolute ist das Leere“ (62). – Angesichts dessen rette sich die Theologie durch Entschärfung des Begriffs zur Metapher, also – „Geheimnis“ – durch Denkverbot: „Lieber ein unbegründeter Glaube an die unaussprechliche Fülle des Absoluten als die begründete Einsicht in die absolute Leere“ (64). – Wer trotzdem denkt, ist Augustinus. Er gewinnt den Realgehalt des Dogmas in der Erforschung des trinitarischen Selbstbewußtseins des Menschen. T. arbeitet vor allem die Erleuchtungslehre heraus, und zwar ihren negativen Ertrag: insofern sie die Gottähnlichkeit menschlichen Erkennens bezeugt. Ins Positive gewendet: auf Gott als Dritten zu Subjekt und Objekt führend, muß sie am Freiheit-Gnade-Problem scheitern (93 f.) – während „wahre Demut“, die „es beim Negativen aushält“, Gnade problemlos als die „Abwesenheit eines erkennbar zureichenden Grundes“ nimmt, als Wort für das erfahrene „Geschenk“ eines Einfalls (95). – Im gesprochenen Wort begegnet die wahre Vermittlung. Erlösung hieße, daß sie von da auf alles überspränge (97). So ist Gott ein durch nichts zu ersetzender negativer Begriff im Dienst des Selbstgewinns des Selbstbewußtseins; unwahr wird erst die positive Seite seiner Projektion (96 – Feuerbach wird nicht eigens zitiert). – Die Überwindung nun der Diastase von Mensch und Gott ist das Programm von Hegels Philosophie. Sein Denken absoluter Vermittlung läßt freilich „die Subjekte erkennen, daß sie nichts sind als verschwindende Momente“ (110). Und es zeigt sich, die in Gesellschaft und Staat sich realisierende göttliche Dreieinigkeit sei „nichts anderes als der theologisch verschlüsselte Ausdruck für die Bewegung des Kapitals“ (112). – Hegels System als prophetische Unheilsbotschaft. T. erhärtet die These in einer Auseinandersetzung mit dem Evolutionismus G. H. Meads (auch in der Aufnahme durch Habermas). „Daß die Herleitung des Geistes, der an sich etwas ist, aus der Relation von Geistlosem, die an sich nichts ist, nicht allgemein als der Widersinn erkannt wird, der sie ist, sondern als schulbildende Pioniertat gilt, die ein neues, nämlich das kommunikative Modell von Vernunft etabliert habe, zeugt von der verblendenden Gewalt, die die wirkliche, den Gesellschaftsprozeß bestimmende Relation des Kapitals aufs Bewußtsein ausübt“ (121). – Mit der Schärfe des bösen Blicks wird diese Kapitalbestimmtheit selbst in Habermas' „idealer Kommunikation“ entlarvt: sie „entpuppt sich als idealisierter Geschäftsverkehr, worin mündige Händler sich wechselseitig ‚Sprechaktangebote‘ (!) machen und im ‚Aushandeln von Situationsdefinitionen‘, in Feilschen und Einigung

alle Facetten ihrer Subjektivität und Einzigartigkeit entfalten“ (128): „Sonntagsgewand der Gesellschaft, die e[r] kritisch bloßzustellen vorgibt“ (ebd.). – Und es ist diese Kapital-Marktbewegung, die T. auch in der Didaktik als moderner Wissenschaft der Wissenschaften erblickt und bekämpft.

Die z. T. ausführlichen Zitate sind bereits als Teil der Stellungnahme gedacht. Denn sie zeigen unmittelbar die Stärke des analysierenden Argwohns wie dessen Schwäche (das „Elend der kritischen Theorie“). – Zunächst sind, bei einiger Gewandtheit, immer Parallelisierungen und Identifikationen per analogiam möglich, die rhetorisch wirkungsvoll sind, doch weniger tatsächlichem Verständnis dienen und zum wenigsten etwas beweisen. (So gibt es Wort- und Warentausch mit dem dazugehörigen „Geschäftsgebaren“ nicht bloß im Kapitalismus, und daß beispielsweise jemand „sich zum Opfer anbietet“, entlarvt ihn keineswegs als Konkurrenten auf dem Markt.) Nietzsche und Marx, diese „maitres de soupçon“, sind zugleich auch Meister des entsprechenden Stils, denkwürdig „blendend“ genannt. – Wie aber, wenn die Entfremdung und Gefährdung des Humanen tiefer reichte? Und allein von ihrer wahren radix her behoben werden könnte? Das führt uns zu der hier beanspruchten „Demut des Negativen“. Von Geschenk und Gnade war zu lesen; aber man dürfe nicht positiv sagen, woher? Und Beziehung zwischen sich Beziehenden laufe leer? Das muß sich wohl so darstellen, wenn man Bewußtsein erstlich als Selbstbewußtsein entwirft und die Grundaufgabe von Vermittlung zwischen Geist und Natur sieht statt im personalen Miteinsgegenüber. Das tut freilich nicht bloß Verf., sondern weithin auch die Tradition, die er mit Kenntnis und Scharfsinn analysiert. Anders gesagt, Dialektik ist tatsächlich heillos. Und bei verdeckter, noch nicht ganz zu sich gekommener Dialektik ist diese Heillosigkeit ihrerseits nur überdeckt. Doch, um nur einmal auch meinerseits (sprach-)analytisch zu werden: warum ist gerade der Schlußsatz des Buches mißglückt? „Ohne auf dieses Wunder zu hoffen, läßt sich der Vernunft nicht die Treue halten“ (135). Die Hoffnung hat kein Subjekt („kann man“, „können wir“ wäre korrekt). Wer aber auch sollte und könnte wirklich hoffen, daß „die Menschheit“ sich zusammennehme – gar noch aus der Angst vorm Untergang? Als hätte Angst als solche jemals jemand zur Vernunft gebracht. Und wie sollte subjektlose Erleuchtung (T. lese nach, was er zuvor G. H. Mead ins Buch geschrieben hat) das Selbst humanisierend zu sich selber bringen? Die Negativität unseres faktischen Lebens beruft nicht bloß kontrafaktisch, sondern impliziert als Voraussetzung ihrer selbst wie ihres Bewußtseins eine positive trinitarische Dialogik. Erst recht tut sie dies (und zwar aufgrund dieser ersten Implikation nicht bloß im Irrealis) für eine begründete Hoffnung auf ihre Erlösung. Wenn überhaupt, dann läßt sich einzig auf *Erböhrung* hoffen. Mit einer Zeile von K. Kraus gesagt (die man ins Theo-logische zu explizieren hätte): „Hab ich dein Ohr nur, find ich schon mein Wort.“

J. SPLETT

BÜCHNER, FRANZ, *Der Mensch in der Sicht der modernen Medizin*. Freiburg/Basel/Wien: Herder 1985. 160 S.

Der Autor, Vf. eines anerkannten Lehrbuchs der allgemeinen Pathologie, legt hier eine Sammlung von Beiträgen aus über vier Jahrzehnten seines wissenschaftlichen Schaffens vor. Darin bietet er seine Grundeinsichten, gewonnen aus empirischer Forschung, philosophischer Reflexion und intensiver ärztlicher Bemühung um den kranken Menschen, der Öffentlichkeit dar.

Der 1. Aufsatz „Der Mensch in der modernen Medizin“ kann als programmatisch gelten. In ihm führt B. thesenartig drei anthropologisch bedeutungsvolle Erkenntnisse heutiger Medizin aus, die in Kurzform lauten: 1. Der Mensch ist Teil des Kosmos. 2. Leben ist Erhaltung und Erneuerung von Struktur bei gleichzeitigem beständigem Stoffaustausch. 3. Leib und Seele sind unauflöslich eins. B. stellt gerade hinsichtlich der dritten Einsicht eine Kongruenz zur Anthropologie des Alten und Neuen Testaments fest und zitiert zustimmend aus der „Kirchlichen Dogmatik“ Karl Barths: „Die Seele wirkt nicht auf den Leib, sondern der eine Mensch wirkt. Die Seele leidet nicht unter dem Leib, sondern der eine Mensch leidet. Wiederum wirkt der Leib nicht auf die Seele, sondern der eine Mensch wirkt. Und wiederum leidet der Leib nicht unter der