

Menschen bzw. die Frage nach dem Verhältnis von natürlicher und übernatürlicher Ordnung, die für die spätere Nouvelle théologie so wichtig wurde und deren Blondelsche Lösung (état transnaturel) bis in Rahners „übernatürliches Existenzial“ nachklingt. Es fehlen auch die editorischen Texte bei Übernahme und Abschluß der „Annales de philosophie chrétienne“. Der Band mit den pseudonymen Schriften für diesen Zeitraum wird also auch erheblichen Umfang haben und zumindest theologiegeschichtlich von außerordentlichem Gewicht sein.

Die editorischen Beigaben sind in diesem Band – der Art der abgedruckten Schriften entsprechend – wesentlich umfangreicher als im ersten. Die Schriften werden in Einleitungen historisch eingeordnet. Die bibliographische Situation wird sehr genau aufgeschlüsselt (was bei manchen Texten – etwa denen zu Ollé-Laprune oder zu Oberammergau – durchaus komplex ist). Es werden „Beitexte“ mitveröffentlicht (etwa die berühmte Rezension Brunschvigs, die einer der Ausgangspunkte für die „Lettre“ war, sowie die Passagen der „Chronique“ des Ch. Denis, welche der andere Ausgangspunkt und direkte Anlaß für diese Schrift waren; die „Rapports“, auf die sich Blondels Stellungnahmen in der „Société française de philosophie“ beziehen usw.). Textergänzungen und Varianten späterer Abdrucke werden in Anhängen dokumentiert und mit Hinweiszeichen verzahnt (was eine etwas schwierige Lektüre, aber eine hohe dokumentarische Genauigkeit ergibt). An einigen Stellen geben auch Notizen Blondels Korrekturhinweise und lösen die Problematik schwieriger Sätze. Die Seitenzahlen der ursprünglichen Veröffentlichungen – teilweise mehrere unterschiedliche – werden beigegeben, allerdings nicht diejenigen der gebräuchlichen Wiederveröffentlichungen (etwa in den „Premiers écrits“, 1956, und den „Dialogues avec les philosophes“, 1966), – was durchaus verständlich ist, auch wenn es eine Zeit lang dadurch „Auffindungsprobleme“ bei Zitaten geben kann.

Die Bedeutung Maurice Blondels für die Philosophie wie Theologie ist im öffentlichen Bewußtsein zweifellos immer noch nicht so klar bekannt, wie es der Sache nach sein müßte. Neue bzw. neuerdings leichter zugängliche Hintergrundkenntnisse machen immer klarer, welche Rolle er für die Entwicklung der katholischen Theologie gespielt hat (man denke nur an de Lubacs „Rückblick auf meine Schriften“; eine dokumentarische Untersuchung zum Werk Karl Rahners könnte inzwischen auch mehr direkte Verbindungen und nicht nur indirekte Vermittlungen aufweisen, wie die Hinweise in den Bänden 2 und 4 der Gesamtausgabe schon andeuten). Die philosophische Rezeption ist dagegen nach wie vor begrenzt. Von hier aus gesehen ist die oben breit skizzierte Abtrennung des Inhalts des vorliegenden Bandes sicher noch einmal sinnvoll. Es ist zu hoffen, daß solche Schätze auch gehoben werden. Die Ausgabe ist dafür ein hervorragendes Angebot.

A. RAFFELT

KODALLE, KLAUS-MICHAEL, *Schockierende Fremdheit*. Nachmetaphysische Ethik in der Weimarer Wendezeit. Wien: Passagen-Verlag 1996. 180 S.

Eberhard Grisebach (= G., 1880–1945) ist ein fast Vergessener, obwohl seine Philosophie manches heutiger philosophischen Diskussion vorwegnimmt. Das Thema der Philosophie, so 1928 G. in seiner kritischen Ethik „Gegenwart“ (= Geg., X ff.), „ist das Problem der Ethik, die Frage nach der praktischen Wirklichkeit, nach der Existenz des Menschen in der wirklichen Zeit, ... nach der ethischen Wirklichkeit.“ Das Problem der Ethik könne nur angemessen als *Gegenwart* erfaßt werden. Die Gegenwart müsse aus den Vergewaltigungssystemen der Aufklärung, des Individualismus und Historismus, der verführerischen philosophischen und theologischen Spekulationen, die alle unter „Überschätzung der Systeme“ litten, befreit werden. – Kodalles (= K.) Buch stützt sich in seiner G.interpretation vor allem auf dieses G.sche Hauptwerk „Geg.“. In Auseinandersetzung mit idealistischer Kulturphilosophie, auch der Dialektischen Theologie (die m. E. produktiv für G. war) und Kierkegaard gewinnt G. Konturen seiner kritischen Ethik. G., so K., war der Dialektik der Aufklärung auf der Spur. Schon in den zwanziger Jahren warne er vor gefährlichen Illusionismen politischer Romantik. K. entdeckt bei G. – und das ist eine markante Korrektur – die Vorwegnahme radikaler metaphysikkritischer ethischer Positionen, die bisher exklusiv mit dem Denken nach „Auschwitz“ ver-

bunden werden. – Auch sei bei G. und seinen philosophisch-theologischen Gefolgsleuten Levinas nachmetaphysisches Denken, das die Ethik als *philosophia prima* ansieht, und überhaupt Wichtiges der Postmoderne vorgedacht.

Für G. sind Systeme „die ausgeprägtesten Besitz-Ergreifungen“ (Geg. 306), Gefüge der Selbsterfüllung. Ich-Ansprüche prägten essentiell menschliches Leben. Damit sei die Gefahr, in Ausweglosigkeiten destruirender Bosheit zu geraten, gegeben. Sofern die menschliche Natur als Egoität auftritt, komme ihr als strukturelles Attribut Bosheit zu. Der schrecklichen besitzergreifenden Universalisierung des Ich könne allein mit dem fremden Anderen gewehrt werden. Zu widerstehen sei dem falschen Glauben an eine von sich selbst erwartete Erneuerung. Die Verabsolutierung des Ich sei keine Kraftquelle sittlicher Erneuerung. Sie führe vielmehr zu Allmachts- und Machtbarkeitswahn. Sobald man dem Unbegrenzbarkeitsstreben des Ich verfallende, erweise sich das Bösesein des Menschen als logisches Urteil. Diese Ichkontinuitäten könnten nur durch die uneinnehmbare Instanz des tatsächlich Anderen aufgebrochen werden. Solange der formalen Selbigkeit des Ich Raum gegeben, der Mächtigkeit der Ich-Identität vertraut werde, etabliere sich der Dogmatismus. Konstruktiv im Sinne kritischer heute notwendiger Ethik seien aber nicht identitäre Selbigkeit des Ich mit ihrem Dogmatismus, die Tortur des Prinzipiellen, sondern grenzbewusstes Denken. Es gelte, sich der Analogielosigkeit, des einmalig Neuen der Situation zu stellen. Diesem könne entsprochen werden durch den Gehalt des Anderen. Denn nur durch diesen werde das Ich seiner Begrenztheit gewahr. Der Gegengehalt des Anderen ermögliche erst für das Ich Gemeinschaft. Freilich sei nun gerade die zeitgenössische Philosophie und Theologie im Gegenteil. Hier komme der produktive Gehalt des Anderen nicht zum Tragen. (G. vernachlässigt entsprechende fundamentale Ansätze der Dialektischen Theologie.) Insbesondere kritisiert G. Heidegger, der in mystischen unkritischem Gefühl Ursprungsmythische Seins- und Daseinsanalyse betreibt, sich vom kritischen Potential Kants entferne, metaphysischem Historismus und Individualismus huldige. So stelle Heideggers Dasein als Umzu-Struktur der Sorge alles auf sich Selbst und dessen Ganzwerden. Das aber sei ethische Destruktion. Allein in der Konfrontation mit dem nichtidentischen fremden Anderen geschehe Sittlichkeit. Zu widerstehen sei daher transzendentalphilosophischen Ansätzen, die Vergewisserung der Einverleibungsstrategien des Ich in bezug auf den Anderen bewerkstelligten. Der Andere werde hier als „Es“ objektiviert und nicht als „Du“ verstanden. So aber stabilisierten sich egologische Gestaltungen Ich gekrümmter Selbst- und Weltbezüglichkeit. G. geht es um Vorrangigkeit des Anderen gegenüber den egologischen Konstruktionen des Selbst- und Weltseins. Der Selbstgenügsamkeit des Ich gegenüber sei Verweigerung angesagt qua Akzeptanz der Vorrangigkeit des Anderen. Das Ich bedürfe der ständigen konflikträchtigen Begegnungen mit dem Anderen, der stetigen Beunruhigung durch ihn. Das von Außen (vom Andern her) ist Erkenntnis treibend, nicht als dialektisches Prinzip wie in der Dialektischen Theologie („Die gesamte dialektische Theologie – oder Philosophie? – von Karl Barth bis Paul Tillich ist eine heimliche Metaphysik des Vorbehaltes“ [Geg., 71 Anm. 1]), sondern in der offenen Erwartung des Anderen als einer „Erwartung des Unerwarteten“ (Geg. 576, K. 61). Aber diese Erwartung des Unerwarteten sei verdächtig als eventuelle Bemächtigungsstrategie des Ich. Erwartung könne dazu dienen, Unerwartetes als Erwartetes zu systematisieren und damit für die Gegenwart untauglich zu machen. Die „radikale Verneinung aller Hoffnungen“ als Negation aller „Eigensucht“ (Geg. 579, K. 61) alleine korreliere dem Unerwarteten. So werde das Ich von allen Erwartungen und Selbstillusionen befreit. Auf den Anderen hörend ermögliche sich diese kathartische Enttäuschung. – G. präfiguriere Entscheidendes des Dialogischen Dialogismus, habe aber gravierende Vorbehalte. G. warne vor dem Buberischen Anspruch eines prinzipiellen Du. Ebenso sperre sich herrschaftsfreie Kommunikation, geboren in der Begegnung des Ich mit dem ihm fremden Anderen, einer durch normative Ordnungsnormen und Sollen-sätze konstituierten Kommunikation. Rechte Kommunikation werde ermöglicht aus der Dankbarkeit des Ichs gegenüber der Gabe der Begrenzung vom Anderen her. So könne Frieden und Freiheit in der Welt von heute eröffnet werden. Das inkludiere Respekt hinsichtlich des Unterschieds. Erforderliches Nichtstreben nach (identitärer) Gleichheit werde durch den die Differenz repräsentierenden Anderen ermöglicht. Un-

gleichheit des Anderen dürfe aber nicht ihrerseits wieder zum Prinzip werden. Damit beraube man den Anderen seiner produktiven Fremdheit. Es gelte die asymmetrische Relation zum Anderen. Diese sperre sich systemischer Verrechnungslogik. Die Kontinuität des Augenblicks, evoziert aus der Begegnung mit dem Anderen, reiße das Ich heraus aus Verderben bringender Kontinuität der Selbstentfaltung. Die Provokation des Anderen bewirke lebensentscheidendes Verhalten des Ich. Das Andere als das schlechthin Heterogene nötige das Ich zur Veränderung. So sei abgründende Gefährlichkeit für die Egoität des sich in seiner Selbstzentriertheit sorgenden Ich gegeben. Das Andere bräche als das für meine Erkenntnis Unberechenbare in mein Dasein ein. Das Ich werde so schmerzlich seiner Grenze inne. Diese Grenzgewährung durch das Andere gelte es, dankbar und produktiv anzunehmen. An dem uns Grenzgewährung schenkenden Anderen würden wir gegenwärtig. Das Andere spräche uns an, geböte Halt und nötige zur Gegenwart. Im Anders seien wir daher tatsächlich bei uns selbst. Zu sich selbst komme der Mensch, indem er sich auf den den fremden Anderen verkörpernden „Umweg“ einlasse. Indem der Mensch empfangend auf den Anders hört, werde Freiheit in höchster Humanität ermöglicht. Mut sei erforderlich, um die Fremdheit des Anders zu ertragen, den Anderen auszuhalten. In der Gegenwart, in der Plötzlichkeit des Augenblicks werde das nichtverrechenbare Du erfahren. Dem korreliere das Existenzwagnis des Glaubens. In der Sicherheiten-Krise erschlosse die Entscheidung im Glauben die Rechtfertigung des Existenzwagnisses. Das bestehe darin, im Krisengenetischen sich auf ungerichtete, nichtsystemische Kommunikation einzulassen. So aber geschehe Liebe. „Liebe ist die Tragbarkeit des Leides in der Gebundenheit der unausweichlichen Gemeinschaft.“ (Geg. 594) Liebe ertrage den Anspruch des Fremden im Konfliktfall und behafte so auf wirkliche Gegenwärtigkeit.

Im zweiten, kürzeren Teil des Buches skizziert K. theologische Folgerungen des G.schen Ansatzes bei G. Kuhlmann (= Ku., 1903–1949) (K. bezieht sich auf folgende Schriften Ku.s: *Zum theologischen Probleme der Existenz. Fragen an Rudolf Bultmann*, in: ZThK 10 [1929]; *Krisis der Theologie?*, in: ZThK 12 [1931]; *Entweder – Oder. Eine Frage an Emmanuel Hirsch*, in: ZThK 15 [1934]; *Theologische Anthropologie im Abriss*, Tübingen 1935; *Theologie am Scheidewege*, Tübingen 1935. – *Bibliographie G.s* [Ch. Danz], *Sekundärliteratur und Personenindex* beenden den Band.) und D. Bonhoeffer (= B.). Mit G. kritisiert Ku. Heideggers Daseinsontologie. Sie verfehle eskapistisch grundsätzlich das Problem des Anders. Nicht Stabilität und Ruhe seien das Wesen des Menschen, sondern Unruhe. Die zerstörerischen Potentialitäten und Aktivitäten des Ich rührten vom Antrieb (Hochmut) des Ich, wie Gott sein zu wollen. Das sich ständig überschätzende, mit seinen Konstruktionen alles haben- und seinwollende Ich versichere sich seiner Niederträchtigkeiten mittels transzendentaler idealistischer Entwürfe. Es baue ständig selbstgeigene Konstruktionen mittels philosophischer und theologischer logisch idealistischer Vergewisserungen. So aber werde Entscheidendes verkannt: „Ich bin gehalten vom Nichts in meiner Existenz“ (Ku., *Theol. Anthr.*, 23, K. 120). Ku.s daseinsanalytischen Einsichten präfigurierten die Sartres und Weischedels. „Das Nichts ist Phänomen des Daseins des Menschen im strengen Sinne.“ (Ku., ebd. 24, K. 120). Trotz unterschiedlicher Sprachspiele hätten Idealismus und Ontologie trüchtige Theologie und Philosophie das gleiche ihr gegenständliche Objekt: den einzelnen Menschen und seinen Gott. Authentische Theologie dagegen „sucht ihren Weg abseits von aller Politik, ... verlacht von ihr; in der stillen Verkündigung der Hilfe für den, der den Nächsten auszuhalten sucht, weiter nichts“. (Ku., *Entweder* 255, K. 125). Diese Theologie übe energischen Verzicht auf metaphysische oder transendentale absolute Definition der Wahrheit. Sie sei auf Wahrheitssuche, gewönne ihre Qualitäten, wenn sie auf die Stimme des fremden Anders hört. Sie erkenne Sünde als „Erfinden selbstgeigener Transzendenz“. Konsequenz solcher Theologie sei Aufgeben des Anspruches, durch eigene Kraft die Ganzheit des Lebens zu erreichen. Sich vor der sich „entziehende(n) unbekante(n) Transzendenz“ zu beugen (K. 128) sei notwendig. Das bedeute aber nicht Demut als allgemeines Prinzip. Diese führe dazu – gespeist aus den Ressentiments der Schwachen und Ohnmächtigen, die ihre prinzipielle demütige Schwachheit mißbrauchen könnten –, sich des anderen zu bemächtigen, den andern „in der Liebe zu besiegen“ (Ku., ebd. 40, K. 129). Ku. wendet sich gegen Ich-Bemächtigungsoptionen. Durch das Sein des An-

deren eröffne sich dem Ich dagegen Wirklichkeit der Gemeinschaft mit Gott. Der Nächste sei es in seinem Beimirselbstsein, der mir Urteilsfähigkeit zuteil werden läßt über gutes oder böses Handeln. So werde „in der Not des Augenblickes“ (Ku. o. St., K. 130) Liebe verpflichtendes Postulat, das aber nicht in seiner Praxis durch transzendente Prinzipien von der konkreten unmittelbaren Nächstenliebe entfremdet werden dürfe. Durch den Anderen sei dem Ich unvordenkliche Gemeinschaft gegeben. Wirkliche Gemeinschaft setze aber schlechthinniges Einsamsein voraus. So komme es nicht zur fatalen Mittelbarkeit von Menschen. Die unbedingte Realität der Kommunikation zweier Menschen geschehe im vorbehaltlosen Aufeinanderlassen. So werde „Sein in der Mitte“ (Ku., Theol. Anthr. 32 f., K. 133 f.) ermöglicht. Sichtbar könne das in der Kirche (oder „Bindungen“) repräsentiert werden. Diese Repräsentationen verhinderten funktionale und zweckrationale Selbstbehauptung sich Selbstsicherung verschaffender Vergesellschaftungsprozesse.

Zum Schluß sucht K. nach Grisebachschem bei B. Wer K.s Buch „D.B., Zur Kritik seiner Theologie“ (1991) kennt, begegnet hier Bekanntem. B., kein Schüler G.s, stehe aber im Bannkreis G.scher Kritik metaphysischer Systeme und Prinzipien und dessen nachmetaphysischer Ethik. G.schen Geist atme B.s Axialsatz: „Der Einzelne wird im Augenblick immer wieder Person durch den ‚anderen‘.“ (S.c., = D. B., Werke, Bd. 1, 34, bei K. 136 mit falscher S.). „Christologisch sucht B. den Impulsen nach-metaphysischer Ethik G.scher Provenienz zu entsprechen.“ (K. 142). Der Christus nachfolgende Mensch verzichte auf die metaphysischen Vergewisserungen des Prinzipiellen. Das von Christus erwirkte Heil sei nur in der Negativität des Inkognito in der Geschichte, ohne systemische Vergewisserungen (Arbeitshypothese Gott) in den Zweideutigkeiten der Welt. Nachfolge Christi inkludiere Ausstieg aus systemischen Sicherheiten. Das nicht-reguläre „Sonderliche“ sei das Christliche. Natürlich kenne B. vernünftiges Allgemeines und huldige nicht infantiler Anarchie, aber es gäbe gebotenes Überschreiten bestehender Ordnungen, auch bei eigener Schuldaufnahme. – Die Vernunft sei anfällig dafür, alles begründend zu instrumentalisieren, ebenso Gewissen und Reue. Der Christus des fremden Anderen ermögliche die Aufdeckung des frommen Selbstbetrugs qua selbst-konstruiertem Christus. Leere christliche Gemeinschaft als Sozialort des Eskapismus vor dem Christus des fremden Anderen, die nur Halt sich selbst legitimierender Einsamkeit und Gemeinschaft verweigernden Ich sei, verstehe B. in der G.schen Perspektive als Verderben bringende Selbstvergewisserungen des Ich. – Der Sündenfall B.s in der Perspektive G. beginnt für K. mit B.s christologischem Stellvertretungsprinzip. K. kritisiert die damit gegebene Blockade hinsichtlich der „Entbindung eines in Gott zur wirklich individuellen Verantwortlichkeit entlasteten Lebens“ (K. 154) zu Gunsten einer Subordination des Einzelnen unter das Stellvertreterprinzip. Hier ist K. zu fragen, ob es bei B. nicht gerade unter Berufung auf das christologische Prinzip der Stellvertretung nicht doch zur individuellen Verantwortung kommt. Auch kritisiert K. B.s christologische Überhöhung des Sein-für-andere als theologische Opferideologie, indem B. christologisch mit dem Prinzip der Stellvertretung arbeite. B.s gesetzlich verstandene Stellvertretungstheorie inkludiere die Instrumentalisierung des Selbstopfers und suggeriere „ein Gebot der Schuldübernahme“, dem G. wohl vehement widersprochen hätte.

K. macht mit seinem Buch auf einen kritischen ethischen, heute vergessenen Diskurs in der Weimarer Wendezeit aufmerksam. Insbesondere gelingt es K., Hauptintentionen und Zielorientierungen der kritischen Ethik Eberhard G.s herauszustellen und transparent zu machen in bezug auf folgende und aktuelle philosophische und theologische Positionen. K. betreibt keine „G.philologie“, darauf liegt aber auch nicht seine Intention. Ihm geht es darum, ein vergessenes Kapitel eines vergessenen Diskurses geprägt von einem vergessenen Denker der Vergessenheit zu entreißen. Mit seinem Buch hat K. das Interesse an G.s Philosophie geweckt. Dafür gebührt ihm Dank. U. KERN