

herausgestellte Problem des Zeitenabstandes gilt auch im Falle Hartmanns. So möchte M. nicht leugnen, daß „gewisse Komponenten seines Denkens ... überholt“ (175) sind und nur noch geschichtliche Bedeutung haben. Dazu rechnet M. „die Teile seiner Philosophie, die, infolge fehlender Sprachkritik, sprach- und begriffsanalytische Einsichten ontologisch auszuwerten versuchten“ (ebd.). Nicht festlegen möchte er sich, „ob auch die materiale Wertethik insgesamt als überholt betrachtet werden muß“ (ebd.), auch wenn für ihn klar ist: „Die Chancen für eine Aktualisierung dieses ethischen Ansatzes stehen im Moment jedenfalls schlecht“ (ebd.). – Insgesamt freilich ist er der Meinung, daß „die Zeit des Verzichts auf die großen systematischen Fragestellungen zugunsten von Sprachanalyse, Hermeneutik, Ideologiekritik ... vorüber“ sei, und „selbst das Interesse an metaphysisch-ontologischen Fragen ... wieder erwacht“ sei, scheinbar „die Zeit für eine erneute, tiefergehende Auseinandersetzung mit der Philosophie Hartmanns günstiger geworden“ (174).

M. zeichnet also im ganzen ein weit günstigeres Bild von der Philosophie Hartmanns als Schnädelbach, der von Hartmann zwar sagt, er habe seine Epoche bestimmt, aber zugleich betont, Hartmann habe im Gegensatz zu Heidegger nicht Epoche gemacht, und als Beleg dafür, daß Hartmann nur noch eine historische Figur ist, auf die Unhaltbarkeit seiner Schichtenlehre verweist und auf die Unmöglichkeit, die Hartmannsche Ontologie mit den Mitteln der analytischen Philosophie weiterzuführen. M. dagegen entdeckt bei Hartmann „eine Reihe von Berührungspunkten mit der aktuellen Diskussion“ und begründet das damit, daß Hartmanns Realismus „auf die Ansätze Poppers und der evolutionären Erkenntnistheorie vorweist“ (175) und seine Schichtenlehre als Vorläufer der modernen systemtheoretischen Schichtenlehre gelten könne, wie sie etwa von Bunge vertreten wird. Es bleibt abzuwarten, wieweit die These M.s, daß „Hartmanns Ontologie, einschließlich der Philosophie der Natur und des Geistes, Analysen und Lehrstücke“ enthält, „deren Fruchtbarkeit noch keineswegs ausgelotet ist“ (ebd.), durch entsprechende Einzeluntersuchungen zu diesen Theoriestücken eine Bestätigung erfährt.

H.-L. OLLIG S. J.

FESSARD, GASTON, *Le Mystère de la Société*. Recherches sur le sens de l'histoire. Texte établi et présenté par Michel Sales S. J. avec la collaboration de Txomin Castillo. Brüssel: Culture et Vérité 1997. 650 S.

In Deutschland bisher nur wenig bekannt ist der christliche Philosoph Gaston Fessard (1897–1978), französischer Jesuit wie sein gleichaltriger Freund Henri de Lubac. Als engagierter Analytiker der sozialen Ideologien seiner Zeit spielte er eine wichtige Rolle als Warner seines Landes: sowohl gegenüber dem Pazifismus der 30er Jahre wie gegenüber der Unterwerfung unter den Geist der Besatzer nach 1940 und der Faszination durch das Heilsversprechen des Kommunismus, vor allem nach 1945. Diesem Zweck dienten seine Kampfschriften „France, prends garde de perdre ton âme“ (aus dem Untergrund 1941), „France, prends garde de perdre ta liberté“ (1945). „Le Mystère de la Société“ hätte eines der Hauptwerke F.s werden sollen. Vorbereitet war es durch frühere Bücher, unter denen vor allem „Pax Nostra. Examens de conscience international“ (1936) und „Autorité et Bien commun“ (1945) zu nennen sind. Es war F. nicht gegeben, das geplante Werk selbst zu vollenden. Nun hat M. Sales, einer der besten Kenner F.s, es auf der Basis von Skizzen des Ganzen (1960) und von einzelnen Texten, die F. selbst schon vorher (1948) veröffentlicht hat, rekonstruiert. Dabei machen die aus dem Nachlaß geschöpften, bisher unpublizierten Texte etwa drei Viertel des Gesamtumfangs aus. Auf dieses Werk läuft, wie der Herausgeber betont, die Entwicklung F.s hin; es erlaubt ihm, seine bisherigen Intuitionen zu integrieren; als seine Grundlinien (etwa um 1960) festliegen, ändert sich sein „System“, das sich bis dahin entwickelt hatte, nicht mehr.

F. entdeckte 1926 als einer der ersten Franzosen die Bedeutung der Hegelschen „Phänomenologie des Geistes“ von der er auch einige Teile übersetzte. Insbesondere die dort entfaltete „Dialektik zwischen Herr und Knecht“ wurde ihm zu einem Instrument für die Analyse der großen Gesellschaftstheorien des 19. und vor allem des 20. Jahrhunderts: Liberalismus, Marxismus, National(sozial)ismus. Die beiden letzteren sah F. aus

den immanenten Aporien des Liberalismus hervorgehen, der, seit seiner Geburt aus dem Geiste der Französischen Revolution, einen solchen Erfolg verzeichnete, daß er die unüberschreitbare Gestalt menschlicher Gesellschaftsordnung darzustellen schien. Den Marxismus und den totalitären Nationalismus (der im NS seine schärfste Zuspitzung erfuhr) erblickte F. schon 1938 als feindliche Brüder. Versuchte der Marxismus die konkrete Form der interpersonalen, gesellschaftlichen und internationalen Beziehungen aus dem Stand der Produktivkräfte und der Produktionsverhältnisse (also in rein ökonomischen Begriffen) zu erklären, so teilte der Nationalsozialismus den Primat den politischen Verhältnissen zu, d. h. den Verhältnissen der Über- und Unterordnung zwischen Individuen und Völkern.

Marx unterstreicht zurecht: Bevor der Mensch Höheres denken kann, muß er seine vitalen Bedürfnisse befriedigen. Das Mittel dazu ist die Arbeit, die zugleich die Natur zur Menschenwelt umgestaltet und zu einer Entfaltung der Fähigkeiten des Menschen führt. Unter sozialer Rücksicht ist die Welt des so gesehenen Menschen vor allem eine Welt von Arbeitskameraden. Der die Geschichte vorantreibende soziale Konflikt, mit-samt seinen Agenzien Recht, Staat, Religion usw., kommt erst später: durch das Privateigentum an den Produktionsmitteln. – Für Hitler hingegen herrscht in der Geschichte vor allem und von Anfang an der Kampf um Herrschaft oder Unterwerfung. Es ist ein Kampf auf Leben und Tod, in dem der siegen wird, der „lieber tot als (z. B.) rot“ ist, und in dem der verliert, der am Dasein hängt. Von den einzelnen wird deshalb Opferbereitschaft für ihr Volk verlangt bzw. für diejenigen, die von der (halb hegelianisch, halb darwinistisch konzipierten) „Vorsehung“ zum Herrschen berufen sind. Staat und Recht sind nur vorläufige Größen im Vergleich zum überlegenen Recht der „Führerpersönlichkeit“. Auf Moral, Menschenrechte usw. berufen sich nur die Unterlegenen. – Weil der Marxismus eine universalistische Ideologie ist, gehört zu ihm auch eine Eschatologie, während der Nationalismus (trotz seiner totalitären Züge) sich mit der beschränkten Zukunft eines nur tausendjährigen Reichs bescheidet. Als feindliche Brüder erweisen sich die beiden Ideologien dadurch, daß jede von ihnen eines der beiden Elemente absolut setzt, die in Hegels Herr-Knecht-Dialektik verbunden waren, nämlich das politische und das ökonomische Element. Diese Dialektik ist ein Schritt in der „Genesis des Menschen“, d. h. in jenem geschichtlichen Prozeß, in dem sich das Wesen „des“ Menschen entfaltet. Diese Entfaltung geht bekanntlich den Weg einer Entzweiung und einer Synthese, den Hegel paradigmatisch am Ursprungsmythos der Begegnung zweier Menschen darstellt, in der eine Verwandlung stattfindet: der eine wird zum Knecht, der, um sein Leben zu retten, bereit ist, für den anderen, der somit zum Herrn wird, zu arbeiten. Nur aus Todesangst und unter Zwang wird der Mensch zum disziplinierten Arbeiter und Erfinder. Als solcher jedoch löst er sich aus seinem bloß natürlichen Dasein und gewinnt ein Bewußtsein seiner Machtposition gegenüber der Natur und dadurch seiner objektiven Überlegenheit über den Herrn, der zwar die Frucht der Mühen des Knechts genießt, selbst aber auf der natürlichen Daseinsstufe eines Bedürfniswesens stehen bleibt. Marx übersieht nach F., daß der Mensch zu einem Herrschaftsbezug zur Natur nur auf dem Weg der zwischenmenschlichen Herrschaftserfahrung kommen kann. Die Funktion der Arbeit für die Entstehung menschlichen Selbstbewußtseins ist also sekundär. Folglich hat das Soziale und Politische in der Erklärung der Menschheitsgeschichte einen gewissen Primat vor dem Ökonomischen. Wie aber kommt es zum Politischen?

Marx stellt der Dialektik zwischen dem Kapitalisten („Herrn“) und dem Arbeiter („Knecht“) gelegentlich noch zwei andere Dialektiken zur Seite: die zwischen Mann und Frau und die zwischen dem Juden und dem Menschen im allgemeinen. F. greift diese Anregung auf, indem er die drei Dialektiken aus dem exklusiv ökonomischen Rahmen der Marxschen Theorie löst und sie in den letztlich paulinischen Horizont stellt, in dem sie zum ersten Mal formuliert wurden (Gal 3, 28). Für F. bezeichnet die Hegelsche Dialektik von Herr und Knecht ein notwendiges und universal gültiges Prinzip der Genese des Menschen, sowohl auf der sozialen wie auf der individuellen Ebene. Aber dieser Stufe der Genese liegt sachlich wie zeitlich die Dialektik zwischen Mann und Frau voraus. Denn die Todesangst, auf der die Dialektik zwischen Herr und Knecht beruht, ist nur die dunkle Rückseite der anfänglichen und wesentlichen Liebe zum Leben, die sich in der sexuell-personalen Liebe zwischen Mann und Frau ausdrückt und die diese

im Kind wecken. Im erotischen Verhältnis durchdringt die Liebe alle Beziehungen der Über- und Unterordnung, die gegebenenfalls auch zur Ehe gehören: so kommt es zu den drei fundamentalen Relationen der Vaterschaft, Mutterschaft und Brüderlichkeit, wobei letztere (die das Ideal der Moderne von 1789 ausdrückt) bleibend auf den ersteren beruht. M. a. W. nur in der Familie entstehen jene „Menschen“, die fähig sind, „Bürger“ zu sein. Die Liebe selbst aber, die Mann und Frau einander schenken können, erweist sich in ihren tieferen Schichten als etwas, was, weit über eine bloß biologische Funktionalität hinaus, im Transzendenten verwurzelt ist und sich erst dort erfüllt. Ähnliches gilt für das Kind: Es kommt zu seiner Innerlichkeit und Autonomie (Mündigkeit) nur durch einen völligen „Gehorsam“ gegenüber dem Modell und dem Wort der Eltern, das grundlegend eine Vermittlung von Wahrheit ist. Umgekehrt: nur weil die Eltern ihren „Reichtum“ nicht für sich behalten, sondern ihn selbstlos dem Kind mitteilen, kommt dieses zu sich. Darin ist eine symbolische Realpräsenz dessen gegeben, was die Religion als die tragende Sinnschicht ausdrückt, die allem familiären und gesellschaftlichen Leben zugrundeliegt.

Die Realisierung des allgemeinen Menschenwesens vollzieht sich also immer im Medium der Besonderheit der Familien, Nationen, Sprachen und Religionen. Wie steht diese Besonderheit zur Allgemeinheit des Menschlichen? Sie kann zu dessen Negation bzw. Verhinderung führen. Andererseits: Wenn man mit Hegel der Realisierung des Allgemeinen die Identität des „Begriffs“ zugrundelegt, löst man die condition humaine auf. Denn diese besteht in der Notwendigkeit, hier und jetzt in eine offene Zukunft hinein handeln zu müssen; zu ihr gehört die Realität der Zeit, der individuellen Freiheit, der Sprache und des Glaubens. Hegels Rücknahme der Vernunft in die Immanenz der Reflexion ist also zugunsten des „Wortes“ (d. h. des nicht in den Begriff auflösbaren Symbols und des dialogischen Sprachgeschehens) zu kritisieren, wie Hamann das getan hat, bei dem F. auch folgendes, ihm wichtigen Hinweis findet: die „Reinheit“ der (idealistisch verstandenen) Vernunft sei, weit entfernt davon, das an sich Allgemeine zu sein, vielmehr die Mauer, die den „griechischen“ Heiden vom Juden trennt, der das Wort hat, und die somit der wahren Einheit des Menschen entgegensteht. F. unterstreicht in diesem Zusammenhang, daß der Gedanke der Einheit der Menschheit, der kaum anderswo so entschieden vertreten worden ist wie im Christentum, diese Dialektik zwischen Jude und Heide nicht zugunsten einer abstrakten Allgemeinheit des Menschlichen überspringen darf, sondern in sich austragen muß.

Der Edition voraus geht eine ausführliche *Einführung* von M. Sales; sie ist gleichzeitig auch als gesonderter Band erschienen (M. Sales: Gaston Fessard: *Genèse d'une pensée*, Brüssel 1997, 134 S.). Nach der Interpretation, die Sales gibt, sind alle Probleme, die sich dem Menschen heute stellen, für F. darin verknotet, daß ihm seit der Aufklärungszeit die Geschichtlichkeit seines Wesens immer deutlicher bewußt wurde: Sowohl im sozialen wie im individuellen Bereich konstituiert sich sein Wesen erst durch die freien Entscheidungen, die er hier und jetzt trifft. Dieses Problem, das Hegel bewegte, das der kirchlichen Philosophie aber lange fremd blieb, will F. aufgreifen. Seine Werke versteht F. als Beitrag zu einer geschichtlich situierten „direction de conscience“, zu einer „Unterscheidung der Geister“. Deren aufs Individuum bezogene Form entfaltet F. in den drei Bänden seines Werks „La dialectique des Exercices spirituels de saint Ignace de Loyola“ (1956–1984), während die soziale und politische Form dieser gegenwartsbezogenen Besinnung vor allem im vorliegenden Buch ihren Niederschlag gefunden hat; es sind für Sales die beiden wichtigsten Grundlagenwerke Fs.

Sales zeichnet die geistige Entwicklung Fs nach. Er betont, daß F. sich zunächst und zuerst bewußt als Christ versteht. Auf dieser Basis entwickelte sich ab 1934 sein Denken jedoch vor allem in philosophischen Formen, indem sich F. seine Position Schritt für Schritt im Dialog mit wichtigen Denkern der Moderne erarbeitete: mit Hegel und Marx, mit Kierkegaard und Sartre, in persönlicher Auseinandersetzung u. a. mit A. Kojève, R. Aron, C. Levi-Strauss. Seine Gesprächspartner nahm F. immer sehr ernst, obwohl sein eigenes Denken von ausgeprägt konstruktiver Natur war. Andererseits: Auf der Grundlage der Gedanken, die M. Blondel in seiner *Action* (1893) entwickelt hatte, beharrte F. darauf, daß man auch als Philosoph nicht einfach von der Realität Christi und der Kirche, als Teil unserer geschichtlichen Situation, absehen könne (124). Jeder den-

kende Mensch sei verpflichtet, diese Phänomene so gut wie möglich wahrzunehmen und dazu eine Stellungnahme abzugeben. Hegel hat, als bewußt geschichtlicher Denker, gewußt, daß er auch philosophisch nicht vom Christentum absehen kann. Allerdings stoß sein Vorgehen der Aufhebung aller Besonderheit in ein Allgemeines, wie Marx und Kierkegaard gezeigt haben, auf prinzipielle Schwierigkeiten, die wiederum, wie Sales überzeugend darstellt, den Ausgangspunkt der Bemühungen F.s ausmachen. – Der Leser muß M. Sales dankbar sein, daß er die Mühe auf sich genommen hat, unter schwierigen Bedingungen einen Text der Öffentlichkeit zugänglich zu machen, der voller Anregungen ist für eine Anthropologie des sozialen Seins des Menschen in unserer heutigen Zeit.

G. HAEFFNER S. J.

REITINGER, FRANZ, *Schüsse, die ihn nicht erreichten*. Eine Motivgeschichte des Gottesattentats. Paderborn–München–Wien–Zürich: Schöningh 1997. XIII/441 S.

1913 hat Aby Warburg zwei monumentale Wandteppiche aus dem römischen Palazzo Doria vorgestellt, deren Thema Meerfahrt und Himmelsflug Alexanders des Großen bilden. Mit keinem Wort geht er auf den großen Bogenschützen ein, der breitbeinig links im Vordergrund des Flug-Teppichs (Tournai 1459) steht. Unbeteiligt an der Stadterstürmung rings um ihn zielt er in die Höhe auf Gott-Vater, der sich in einem Himmelsfenster über Alexander zeigt. R. führt ähnliche frühere Darstellungen an, so im Utrecht-Psalter, wo der Herr „noch ganz als der jüdische Rachegott des Alten Bundes“ (14 f.) erscheine, während Gott dann verschwinde, der Stuttgart-Psalter nur einen ‚Deus absconditus‘ zeige, „der bis auf eine, in den Weltenlauf aktiv eingreifende Hand hinter den Wolken sich verborgen hält“ (15 f.). Eine für einen Kunsthistoriker etwas verwunderliche Aussage, trägt doch der „Rachegott“ unverkennbar den Kreuzesnimbus (und daß nach Auge und Hand [siehe z. B. die Weiner Genesis] seit Anfang des 12. Jh. im „Gnadenstuhl“ der unsichtbare Vater dargestellt wird [als wäre nicht allein der Sohn sein Antlitz], kann man statt als „genialste Bildschöpfung“ [F. Buchheim] auch als Sündenfall sehen). Sodann ein dominikanisches Exempel aus dem 13. Jh: In einem Werk über die Laster sendet, wutentbrannt über seinen Verlust, ein Spieler seinen Pfeil gen Himmel – von woher er ihm am nächsten Tag blutüberströmt aufs Spielbrett fällt. (Daß H. Rahner, Der spielende Mensch, nicht auf [die Abwehr gegen] solches „Spielen“ einget [21 – das Mißtrauen der Wüstenväter gegenüber dem Lachen scheint in der Betonung des Lächelns durch], wird niemand bemängeln, der das kostbare Büchlein liest.) Verf. geht der Verbreitung des Motivs in den Volksliteraturen des Spätmittelalters nach, vertieft sich dann in Spekulationen über den Geist der Negation in der Theologie, die dem Philosophen/Theologen einiges an Geduld abverlangen (beispielsweise 45: Auch hinter der fortschrittlichen Einsicht in die Zielstrebigkeit des Bösen wirkte die geläufige Auffassung seiner als Abwendung von Gott, was Thomas hinderte, „das Böse als eine eigene Form von Zuwendung zum Besseren zu begreifen ... Warum sollte das Böse sich etwa nicht, ohne sich deshalb bekehren zu lassen, den erhabensten Zielen zuwenden? Eine mögliche Antwort würde lauten, weil es selbst nicht radikal genug war“), ehe er zum Kapitelschluß auf die mythischen Ursprünge zurücklenkt: Herakles gegen die Sonne, Nimrod, Kai Kawus ...

Kap. II: *Vom Gegensinn der Attentatsmetaphorik*. Im Blick auf die epochale Erfindung von Pfeil und Bogen (das „Anhalten des Atems war vielleicht der keimende Moment einer ersten ‚reservatio mentalis‘, auf der jedwede ‚philosophia prima‘ zuletzt beruht“ – 63) behandelt R. die mittelalterliche „Kultur der Intentionalismen“: psychologisch, heremeneutisch, metaphysisch, um zur „sublevatio mentis“ als Erkenntnisform christlicher Mystik zu kommen. Damit erhält der Schuß auf Gott „eine völlig andere, grundsätzlich positive Beurteilung“ (80). In Bernhards Nachfolge kommt es zur Ikonographie der „Kreuzigung Christi durch die christlichen Tugenden“ (84). „In Richard von St. Viktors ‚De quattuor gradibus violentiae caritatis ... schaukeln sich Liebe und Haß gegenseitig hoch in die höchsten Sphären mystischen Gestimmtheits“ (86 – tatsächlich zeigt Richard für die vierte Stufe in großartiger Psychologie den Umschlag von Liebe in Haß: wenn die Unerträglichkeit des Eros sich anstatt auf Gott überfordernd auf einen Menschen richtet). Die Hohelied-Mystik führt zu vielfältigen Darstellungen einer