

lich wieder Nathans Ringparabel (126 – die die Koran-Sure 5,48 wahrlich nicht meint). Ein Hauptpunkt natürlich auch hier die Grauenhaftigkeiten unseres Jahrhunderts (wobei zur „Welt, als ob es Gott nicht gäbe“ [129] immerhin gehört, daß Er in Gewissen und Protest da ist, sodann zur religiösen Hoffnung, „daß im Himmel diese Leiden“ mitnichten „vergessen“ sein werden [130]; weshalb drittens die Inkohärenz – und Hoffnungslosigkeit der Rede von Gottes Ohnmacht gerade philosophisch zu befragen wäre). Markiert es nicht schließlich den Selbstüberstieg negativer Theologie, wenn O. abschließend für die Vermeidung üblicher Dualismen plädiert zwischen „dieser“ und „jener Welt“?

Steht es nun in der Tat so um die Gottesfrage heute, wie es sich im Konsens der hier versammelten Stimmen darstellt? Wäre Philosophie nicht heute wie je wesentlich kontrovers? So darf man schon quoad faktische Repräsentanz das Fehlen eines Vertreters entschiedener Gott-Rede bedauern (Verweis dafür z. B. auf das Sonderheft des „Merkur“). Erst recht wäre zu erinnern, daß Stimmungs- und Stimmenverhältnisse zwar (außer im Politischen und so auch wissenschafts-politisch) wissenschaftlich zählen, nicht aber eigentlich (weil es hier um Wahrheit geht) philosophisch.

Das Nachwort stammt vom mitveranstaltenden Theologen, nochmals mit Pascal beginnend. Er spricht die „fast schon inflationär[e]“ Rede von „Gottese Erfahrung“ an (wobei hier die Zusammenhänge mit dem Gottesverlust – innerhalb wie außerhalb der Kirchen – eigens zu entfalten wären, zumal wenn diese Erfahrung der „ordnenden Vernunft“ kontrapontiert statt als solche „im Denken“ bedacht wird). Gleichwohl bilanziert er, „daß das Negative, das ... [hier] immer stärker an Profil gewann, am Ende eher als offener Horizont, nicht als abschließend-verschließende Wand in Erscheinung tritt“ (138 – [Offenheit für oder statt?]).

Sein Nachwort mündet in einen Nachruf auf Hans Michael Baumgartner (dem nun der auf Willi Oelmüller anzuschließen wäre). Die (auch hier [zwiefach] zitierten) Guardini-Fragen indessen wird der geschätzte Kollege hoffentlich doch nicht in Gottes Ewigkeit stellen, sondern (wie auch Guardini es meinte) auf der Schwelle gestellt haben. Nicht einmal der Antwort, denke ich, gilt sein ewiges Hören und Schauen, sondern jenseits dessen, selbstvergessen, Ihm. Hätte im Blick darauf aber nicht schon hier, auch und gerade im interdisziplinären Gespräch, die Theologie – über zeitangepaßtes Fragen hinaus – mit dem unangepaßten Zeugnis eines Hoffnungs-Logos zu befremden (W. nennt „Fides et ratio“), der sich ja nicht Eigenem verdankt, sondern einer Zusage, die niemand nur für sich erhält?

J. SPLETT

GADIENT, LORENZ, *Wahrheit als Anruf der Freiheit*. Hans Urs von Balthasars theodramatischer Erkenntnisbegriff in vergleichender Auseinandersetzung mit der transzendentalphilosophischen Erkenntniskritik Reinhard Lauths (Münchener theologische Studien; 2, Systematische Abteilung; Bd. 55). St. Ottilien: Eos 1999. XIX/326 S.

Die Münchener theologische Dissertation mit „Schwerpunkt im Bereich der Philosophie“ (XVII) behandelt ein reizvolles Thema. Angesichts einer um sich greifenden „unbedingte[n] Abneigung vor allem Unbedingten“ (XV, K.-H. Menke) läßt sie sich auf zwei recht unterschiedliche Unbedingtheits-Denker ein. In Kap. I wird der Erkenntnisbegriff des Baseler Theologen entfaltet. Im geistigen Raum von Johannes und Ignatius, aus der Begegnung mit Origenes, konzipiert von Balthasar (B.) eine Theologie im Ereignis der Inkarnation, deren formgebende Mitte Gottes Voraussetzung und deren Methode ein Denken in der Nachfolge ist, als inkarnatorische Hermeneutik, marianisch, kirchlich. Zu einer solchen Theologie gehört als innere Voraussetzung ihrer selbst eine Philosophie, die die Seinsfrage offen hält, doch nicht formal-abstrakt, sondern konkret geschichtlich: erbsündlich bzw. erlöst; also als „christliche Philosophie“ in Aktualisierung (51) der patristischen Weise des Philosophierens. Przywara, de Lubac und R. Ailers sind die zu nennenden Anreger für sein Programm einer standnehmenden „ursprünglich schauenden Phänomenologie“ (53), darin das Subjekt sich im cogitor/sum ergreift. – In diesem Sinn zeigt Gadiant (= G.) an Texten aus der großen Trilogie als deren ansiierte Mitte die Theodramatik, gerade im Blick auf die Dramatik des Schönen, des Schauens seiner wie des Geschauten.

Auf dieser Basis untersucht G. in Kap. II den Zusammenhang von Erkenntnis und Freiheit in Bs. philosophischem Denken, am Grundtext „Wahrheit der Welt“. Zunächst (A.) die kreatürlichen Vorbedingungen: Angesprochenheit als Apriori, daraus die „Wirklichkeitsentschlossenheit“, gleichursprünglich als Selbst- und Weltoffenheit in der Differenz-Einheit des Selbstbewußtseins, das sich so im Gottesbezug sieht, im „Grundakt des Sich-beanspruchen-Lassens“ (99). Das Sich-gegeben-Sein ist derart Aufgegeben-Sein. Evidenz nimmt die Freiheit in Anspruch („Licht“ ja, aber [103] auch „Lichtung“?); das Objekt ist Botschaft und Erkennen Dienst, dessen Apriori darum liebende Empfangsbereitschaft. – Sodann (B.) den Erkenntnisakt: Wahrnehmen ist eine dramatische Begegnung, gegenseitigen Angewiesenseins und Dienens von Subjekt und Objekt. Anschauung, Einbildung und bildeutender Begriff führen zum Urteil als Seins- und Wahrheits-Zeugnis. – Schließlich (C.) die Wahrheit selbst als Grund dieses dramatischen Geschehens. Sie ist unwandelbar präsent, doch ihre Präsenz-Weise konstituiert die geschichtliche Situation als Ruf nach der Hingabe-Bewegung der Liebe. Indem die Antwort auf diesen Ruf im Horizont von Sinnvoraussetzung und -erwartung gelebt wird, läuft alles auf eine unübersteigbare Aporie zu: Wie umgehen mit dem „Auftrag“ (160, Theodramatik III 98), „dem Vergänglichen irgendeinen bleibenden Sinn einzugraben“? Will der Mensch sich nicht ideologisch verschließen, ist seine letzte Gebärde offene Sehnsucht.

In Kap. III stellt G. Lauths transzendentalphilosophischen Systemansatz vor. A. Es geht um Existenzerhellung, im Geiste Dostojewskis gegen ein (seit Sokrates) begrifflich-theoretisches Verständnis von Philosophie, so sehr sie selbst tatsächlich (bloß) ein Erkennen, und zudem nur von Prinzipien, ist. Im Geist Descartes' muß vom bloßen Meinens evidentes Wissen abgehoben werden; darum ist Philosophie wesentlich transzendental (= immer auch Erkenntnis der Erkenntnis des Erkannten) und prinzipiengeordnet: systematisch, im Willen zur Wahrheit um ihrer selbst, ihrer „Herrlichkeit“ willen (dies der „doxische Grundakt“ 180–182) bei Selbstunterscheidung des Bewußtseins von ihr. – B. Es selbst aber gibt es nur als beansprucht, d. h. interpersonal, im Argumentationsgeschehen. – C. Urprinzip dieses Prinzips ist so, nicht bloß faktisch, apodiktisch, sondern einleuchtend überzeugenderweise (in „genetischer Evidenz“) die Wahrheit selbst. Einwände dagegen („Nur dem, der absolut die Wahrheit will, erschließt sich auch die absolute Wahrheit“ – 224) widerlegen sich selbst (224–226 für H. Albert, der offenbar so manchen Theologen einschüchtern, überzeugend; doch ob Hegel meint, was L. versteht? Ist Sazienz in ihrer Unmittelbarkeit nicht tatsächlich situativ vermittelt?). – D. Wahrheit und Geschichte. Schön zeigt G. den Sinn der „absoluten Ungeschichtlichkeit“ der absoluten Wahrheit und die Selbstbeschränkung aufs Struktural-Prinzipielle in Ls. Denken von Zeit und Geschichte, während die Durchführung der Konstitutions-Ableitungen vielleicht doch nicht nur darum kaum jedem einleuchten wird, weil es dafür wohl mehr Raum brauchte; besonders in – D. – der Religionslehre. Zustimmung zum Ernst des allermeist verharmlosten Bösen (268): aber brächte es ohne Sühnemöglichkeit nicht bloß den Sünder, sondern das Gute selber in Selbstwiderspruch (270), würde damit nicht dieses a) zur Gnade genötigt und b) gleichwohl hilflos erpreßbar durch ein verhärtetes Nein?

Kap. IV schließlich bringt die vergleichende Auseinandersetzung: A. zwischen ontologischer Wahrheitsphänomenologie und erkenntniskritischer Entfaltung, B. bzgl. des Zueinanders von Theologie und Philosophie. Der Konvergenz im Grundanliegen (antwortendes Denken) und im Grundvorgehen („spontaner Rezeptivität“ bzw. „Medialität“) steht die method(olog)ische Divergenz gegenüber. Dabei scheint der Theologe eine lebenswürdige „Schwäche“ für den Philosophen gegenüber theologischen Verdikten zu zeigen (vgl. z. B. die letzten Absätze 295 u. 296); wäre indes nicht ihm wie der Wahrheit mehr mit kritischen Rückfragen gedient? G. hält dem Phänomenologen die Unhaltbarkeit eines bewußtseinsjenseitigen An-sich-Seins des Objekts vor (281). Gewiß; doch wie, wo es statt um anderes um den anderen geht? Fraglos kann auch er mich nur im Bewußtsein treffen; aber liegt dessen Wahrheit im Intentionalen? Wird die eigentümlich umwegige Deduktion des Alter ego meiner Betroffenheit durch das Du gerecht? Karikaturen tragen hier wie dort nichts aus, und es gibt sie von beiden (286f. – wäre bloß B. von einer „falschen Entgegensetzung [...] nicht ganz frei“?). Aber geht man völlig fehl,

wenn man, wie beim Phänomenologen die transzendente Absicherung, beim Transzendental-Methodiker das lebendige Phänomen zu kurz kommen sieht (wohl ohne sich ihnen recht verständlich machen zu können)? Dies nicht zuletzt auch bzgl. Grundlosigkeit und Selbstbegründung des Lichtes (301). Ist wirklich Sein-Sollen das erste, nicht Gnade (und „eher“ jenes dies[e], das Sollen ein Dürfen, als umgekehrt)? – Schärfer unterscheiden würde ich (303) Sterblichkeit und Schuld, und das führt zum Verhältnis von Theologie und Philosophie. Grundgemeinsamkeiten bei beiden Autoren auch hier; G. kann sogar auf positive Verwendung von „transzendental“ bei v. B. hinweisen (319 – wobei indes der Unterschied zwischen Transzendentalphilosophie und –theologie eigene Aufmerksamkeit verlangte). Insofern einerseits Theologie nicht schlicht Glaube ist, sondern dessen Selbstreflexion, andererseits Philosophie nicht bloß Reflexion, sondern Sich-treffen-Lassen von der Wahrheit, ergeben sich in der Tat Analogien. Auch das verbreitete Bild von (philosophischem) Fragen und (theologischer) Antwort klingt an (310). Doch tritt es erfreulicherweise zurück. Mag bei Lauth das Behaupten akzentuiert sein, bei v. Balhasar der Dienst; gemeinsam ist beiden, daß erstlich der Mensch gefragt ist, philosophisch vom Anspruch der Wahrheit (L.), theologisch von der sich erniedrigenden Liebe (B.).

J. SPLETT

PARK, LUIS BYOUNG JUN, *Anthropologie und Ontologie*. Ontologische Grundlegung der transzendental-anthropologischen Philosophie bei Emerich Coreth. Rom: Gregorian University Press 1999. 289 S.

Philosophiegeschichte als die Beschäftigung mit schon vorliegenden Theorien und Positionen anderer Denker birgt für den, der sich ihr widmet, ein Problem. Dieses Problem formulierte schon Immanuel Kant in seiner Abhandlung zur Logik mit der ihm eigenen Direktheit: „Vernunftkenntnisse werden den *historischen* Erkenntnissen entgegengesetzt. Jene sind Erkenntnisse *aus Principien* (ex principiis); diese Erkenntnisse aus *Daten* (ex datis). – Eine Erkenntniß kann aber aus der Vernunft entstanden und demohngeachtet historisch sein; wie wenn z. B. ein bloßer Literator die Producte fremder Vernunft lernt, so ist sein Erkenntniß von dergleichen Vernunftproducten bloß historisch“ (Logik, III; AA IX, 22). Die Anfrage an einen Philosophiehistoriker ist also, ob sein Wissenschaftszweig wirklich der Philosophie zuzurechnen sei oder die historische Aufarbeitung einer besonders kuriosen Literaturgattung darstelle. Dieser Problematik ist aber nicht dadurch zu entgehen, daß man sich nur mit den aktuellsten und modernsten Autoren beschäftigt, denn sie rührt nicht vom Gegenstand des philosophiegeschichtlichen Forschens und das heißt auch nicht von der Zeit her, die seit der Veröffentlichung der behandelten Werke bis zum heutigen Tage vergangen ist. Ausschlaggebend ist vielmehr, wie schon Kant an genannter Stelle festhält, der geistige Zugang und das Vorgehen dessen, der Philosophiegeschichte betreibt. Wenn ihm die Fragen wie die Antworten und Lösungsversuche des behandelten Autors oder die Diskussionen der erforschten Epoche als Sachprobleme von Interesse erscheinen, er sich mit ihnen auseinandersetzt und – ob nun zustimmend oder kritisch – eine eigene Position dazu zu gewinnen versucht, und wenn es ihm so ein Anliegen ist, selbst mit den Thesen der untersuchten Denker ‚in Dialog‘ zu treten und ihre Position durch seine Aufarbeitung und Analyse ihrer Gedanken für den heutigen Diskurs zur Verfügung zu stellen, dann ist sein historisches Forschen ein philosophisches Forschen.

Ein solches Sach-Interesse in bezug auf die von ihm dargestellte Position bewegt sichtlich auch Luis Byoung Jun Park in seiner Abhandlung ‚Anthropologie und Ontologie. Ontologische Grundlegung der transzendental-anthropologischen Philosophie bei Emerich Coreth‘. Park versucht in dieser Veröffentlichung nicht nur eine außerhalb des neuscholastischen Bereichs leider wenig behandelte metaphysisch-anthropologische Position für den aktuellen Diskurs wiederzugewinnen; es geht ihm darüber hinaus auch darum, anhand der Ausführungen Coreths den essentiellen Wechselbezug von Anthropologie und Metaphysik darzulegen. Metaphysik bedeutet dabei im Sinne Coreths mit Rückbezug auf Aristoteles und Thomas von Aquin eine Grund- und Gesamtwissenschaft, die sich mit dem Seienden als Seienden und weiter mit dem Sein des Seienden und dem Sein selbst beschäftigt und so Ontologie als Seinswissenschaft und philosophische