

damentaltheologischen Auslegung Fichtes weitgehend folgen, sogar bis hin zu einer Grundlegung der Ekklesiologie als der Gemeinschaft derer, die ein der WL entsprechendes Bewusstsein haben und leben. Schwierigkeit muss dem Leser jedoch die Fundierung der Christologie in der WL bereiten. Denn eine Ableitung der geschichtlich einmaligen Person des Jesus von Nazareth aus der WL kann es nicht geben, da Kontingenz als solche nicht ableitbar ist (wie Fichte übrigens selbst zugibt). Auch der Rückgriff auf die „Anweisung zum seligen Leben“ reicht hier nicht aus. Jesu Einheit mit Gott wird dort beschrieben als „tiefste Erkenntnis“ „von der absoluten Identität der Menschheit mit der Gottheit“. Dies sei Ziel des Menschen überhaupt, nämlich: „die Einsicht, in die absolute Einheit des menschlichen Daseyns mit dem Göttlichen, die tiefste Erkenntnis, welche der Mensch erschwingen kann“ (396). Das alles ist vollkommen richtig, reicht aber nicht an das heran, was Rahner „transzendente Christologie“ nennt. Denn es fehlt bei Fichte die Würdigung der Kontingenz der Offenbarung in Jesus. Deren wesensmäßige Unableitbarkeit kann aber transzendentallogisch durchaus eingesehen werden, und zwar als die denkbar radikalste Entäußerung des Absoluten, wie dies bei Rahner m. E. zu finden ist. In einem solchen „Transszensus“ erst würde sich die WL erfüllen, ohne sich selbst aufgeben zu müssen.

J. SCHMIDT S. J.

BLONDEL, MAURICE, *Geschichte und Dogma*. Herausgegeben und eingeleitet von *Albert Raffelt*. Übersetzt und kommentiert von *Hansjürgen Verweyen*. Regensburg: Pustet 2011. 165 S., ISBN 978-3-7917-2321-1.

Im Vorwort sprechen Herausgeber (= R.) und Übersetzer (= V.) an, dass „mit der 2009 endlich erfolgten Veröffentlichung des 1955 von der Münchener Theologischen Fakultät zurückgewiesenen Teils der Habilitationsschrift Josef Ratzingers“ samt dem dort von Bonaventura her gewonnenen Traditionsbegriff auch die Stunde für ein angemessenes Verständnis von Blondels (= B.s) bahnbrechendem Werk gekommen sein sollte. Darum, gestützt auch auf Kongresse und Sammelbde. zum „Centenaire“ der Schrift 2004, die Neuübersetzung aus dem sperrigen Original in ein zugängliches Deutsch, erschlossen durch Einleitung, über einhundert Fußnoten und einen zusätzlichen Kommentar (121–159).

In seiner Einleitung skizziert R. den Weg B.s zu einer neuen „Apologetik“, stellt Loisy vor und gibt einen Überblick vom konkreten Kontext der Schrift über ihre damalige Wirkung bis zu ihrer Rezeption in Deutschland, zuletzt im Zusammenhang mit der „kanonischen“ Exegese. – In der Tat geht es, auf einem Höhepunkt der Modernismuskrise, um die Erarbeitung einer angemessenen Fundamentaltheologie angesichts der Konfrontation von neuscholastisch gelehrter Dogmatik und sich etablierender historisch-kritischer Exegese. Das Problem sieht B. darin, dass sich hier zwei Parteien gegenüberstehen, die beide in ihrer Kritik am Gegner im Recht sind. Er bezeichnet sie mit den von ihm geprägten Namen Extrinsezismus und Historismus. Im ersten Fall sucht man ein äußerliches *Kriterium*, das „ein mehr oder minder beliebiges Phänomen als Wunder oder übernatürlich erscheinen lässt“, um es nun als Etikett „am Eingang zum Wachturm des Dogmas zu plakativieren“ (33). Demgegenüber will der Historismus das Dogma wissenschaftlich aus den historischen Fakten selbst erschließen. Hier weist V.s Kommentar (125) auf eine folgenreiche Doppeldeutigkeit von „histoire“ und „fait“ hin, die B. nicht thematisiert: Während „Geschichte“, verwandt mit „Geschehen“ und „Geschick“, einen objektiven Ereigniszusammenhang meint, geht „histoire“ auf „historein“ = forschen zurück. „Fait“ ist demgemäß ein interpretiertes Ereignis, ohne ein eigenes Wort für das mitbehauptete Geschehen als solches („Tatsache, Faktum, Fakt“ hinwieder antworten bereits auf eine Infragestellung). *Faits chrétiens* aber sind nicht objektivierbar, schon gar nicht das zentrale „caro factum est“. – Weniger zurückhaltend als den Extrinsezismus der amtlichen Verkündigung kritisiert B. den Historismus, gehandicapit indes dadurch, dass er die exegetischen Methoden bei Weitem nicht so gut kannte wie die naturwissenschaftlichen, mit denen er sich in „L'Action“ auseinandergesetzt hat. Er moniert philosophische Irrtümer wie die Vernachlässigung des Wandels im (Selbst-)Verständnis der Wissenschaft(en) vom aristotelischen Realismus zum Phänomenalismus der Neuzeit. Inhaltlich erhebt sich die Frage nach der von J. Weiß eingeführten

„Naherwartung“ – auch Jesu selbst? Und vor allem die Frage nach Jesu Bewusstsein seiner Göttlichkeit. Wie steht es sodann aus rein historisch-kritischer Sicht mit den Übergängen, von Jesu Wissen zum Glauben der Apostel, von den Aposteln der ersten zu den Gläubigen späterer Generationen?

Das führt zu einem neuen Verständnis von Tradition. Noch im II. Vatikanum hat sich „zumindest als ein mit [B.s wie Ratzingers] Sicht unvereinbarer Rest“ am Ende doch der alte Begriff von Tradition behauptet: als eines umschriebenen fixen Depositums von Sätzen und Lehren neben der Schrift, die es ohne Abstriche zu bewahren gelte. B. verweist demgegenüber (101) auf das Gleichnis von den Talenten, die nicht vergraben werden durften, sondern Frucht tragen sollten. Und er unterstreicht, dass der „Beistand“ des Heiligen Geistes die Selbsttätigkeit der lebendig glaubenden und lehrenden Kirche voraussetzt. Dieses ihr Leben ist nämlich unter Tradition zu verstehen. Erkennt man nun als deren Mitte die Liebe, dann verlieren auch B.s Überlegungen zur Leidenssehnsucht ihre Fragwürdigkeit. V. schreibt (159) von einer „aktiven Passivität“. Ich möchte hierfür an R. Lauths Vorschlag erinnern, zu Aktiv und Passiv, ja ihnen voraus, vom Medium, von Medialität als der entscheidenden „Aktionsart“ personaler Freiheit zu sprechen. Im Deutschen mit „lassen“ zu konstruieren: Sich-ergreifen-Lassen (siehe z.B. das paulinische *katallágete* – 2 Kor 5,20).

Ob man allerdings mit V. dem historisch-kritischen Exegeten folgen sollte, wonach Jesus mit einem Schrei der Gottverlassenheit gestorben sei (156)? Immerhin fällt nicht, wie anderwärts, das Wort „Verzweiflungsschrei“, zu dem ich wenigstens gern hoffen würde, es handle sich um Sprachschlamperei und nicht darum, dass jemand, „statt die eigene Vorstellung von Liebe auf Gott zu projizieren“ [157], seine *oligopistia* auf Jesus Christus projiziert (in Unkenntnis des Fortgangs von Ps 22 zu 22,11: „Eli atah – mein Gott [bist] du“).

Literaturverzeichnis (Werkausgaben sowie Übersetzungen, Briefwechsel, Forschungsarbeiten) und Namenregister runden die verdienstvolle Edition ab. J. SPLETT

WEISSMAHR, BÉLA, *Die Wirklichkeit des Geistes*. Eine philosophische Hinführung. Stuttgart: Kohlhammer 2006. 208 S., ISBN 978-3-17-018884-6.

Das vorliegende Werk, das der Autor (= W.) kurz vor seinem plötzlichen Tod (2005) noch vollenden konnte, ist eine Zusammenfassung seiner philosophischen Lebensarbeit und seiner langjährigen Lehrtätigkeit an der Hochschule für Philosophie SJ in München im Fach „Metaphysik“. Es nennt sich bescheiden eine „Hinführung“, ist aber in der Tat eine subtile Freilegung jener Einsicht, die eine Antwort auf die seit den Griechen gestellte Frage beinhaltet: „Was ist die Wirklichkeit letzten Endes?“ (13). Es ist dies die Grundfrage der Metaphysik, denn sie zielt auf eine „allumfassende Wirklichkeitsinterpretation“ (18). Eine solche überschreitet den Bereich des empirisch Gegebenen, welches immer ein Begrenztes bleibt. In der Frage nach dem, was „letzten Endes“ ist, liegt das Bestreben, „unbedingt gültige (d.h. nicht hypothetische) Aussagen auch über empirisch nicht nachprüfbare Momente der Wirklichkeit zu formulieren“ (19). Kant wollte die Erkenntnis auf das Gegenstandsfeld der Naturwissenschaften, d.h. auf die Welt der raumzeitlich bestimmten Gegenstände beschränken, da deren Überschreitung auf eine umfassende Totalität hin das Denken in Widersprüche führe. Doch entgeht er mit den Dualismen, die er selbst produziert, den Widersprüchen nicht (30f.). Was den „logischen Positivismus“ betrifft, so lässt sich zeigen, dass sein metaphysikkritisches Verifikationskriterium an der Selbstanwendung scheitert (33). Dagegen begrüßt der Autor neuere Ansätze zur Metaphysik in der analytischen Philosophie, kritisiert allerdings ihr Verbleiben im Hypothetischen sowie ihre Abstraktheit, vor allem in Bezug auf den Begriff der Möglichkeit und Identität (36f.). Generell ist nach ihm in all diesen Konzeptionen ein Fehlen der Selbstbezüglichkeit zu beanstanden, das sich auch in den Einzelanalysen auswirkt. Dieser Mangel stellt die verwendete Methode infrage. Denn der in ihrer Handhabung liegende Universalanspruch enthält einen unreflektierten Selbstbezug. Das kritische Argument des Autors ist das der Retorsion, das dem Gegner einen „performativen“, d.h. im Vollzug seiner Behauptung enthaltenen Widerspruch nachweist. Es erweist sich als das entscheidende Argument der Metaphysik, da es die implizite