

der Arzt den Suizid assistiert, mit einem Konflikt zwischen der Autonomie des Patienten und einem schützenswerten gemeinsamen Gut zu tun; der Wunsch des Patienten widerspräche der Pflicht, dieses grundlegende gemeinsame Gut aller zu schützen.

Von den Argumenten gegen diesen Vorschlag, die B. bringt, sei nur das „Argument des ‚sozialen Drucks‘“ genannt. „In einer Gesellschaft, in der das Primat des Ökonomischen immer stärker wird, besteht tatsächlich die konkrete Gefahr, dass das Vorhandensein einer gesetzlichen Regelung zur Suizidhilfe alte und kranke Menschen einem Druck aussetzt, diese Möglichkeit auch bitte schön im Interesse der Gesellschaft wahrzunehmen. Es wäre in der Tat furchtbar, wenn sich diese Menschen eines Tages dafür entschuldigen müssten, dass sie noch am Leben sind und am Leben bleiben möchten“ (111). Der Einwand lässt sich noch verschärfen. Es bedarf keines äußeren Drucks; dass der Suizid moralisch möglich ist, kann zu der Überzeugung führen, er sei in bestimmten Situationen Pflicht, um andere Menschen auf diese Weise zu entlasten. B.s wichtigstes Argument gegen diesen Einwand ist „ein schlicht empirisches: In den Ländern, in denen die Tötung auf Verlangen und/oder der assistierte Suizid erlaubt sind, gibt es keinerlei Anzeichen für die Entstehung oder die massive Zunahme eines solchen sozialen Drucks“ (113).

Der Gesetzesvorschlag soll den Blick auf wichtigere Probleme am Lebensende frei machen. Durch die Sterbehilfe-Debatte werde die Öffentlichkeit von dem abgelenkt, was die Menschenwürde am Lebensende wirklich verletzt: „die allgegenwärtige Übertherapie sowie die unzureichende pflegerische und palliative Versorgung. Unzweifelhaft lässt sich mit dem zu Ende gehenden Leben viel Geld verdienen“ (167). Würde man nur einen Bruchteil der Mittel, die für unnötige Diagnostik oder unwirksame Therapien verschwendet werden, für die Palliativversorgung ausgeben, so wäre damit eine wesentliche Voraussetzung für die Patientenautonomie am Lebensende hergestellt. Denn kaum etwas schränkt die „Selbstbestimmung am Lebensende so stark ein, wie ungelinderte physische Symptome oder ungelöste psychosoziale und spirituelle Probleme – und die Angst von Patienten und Angehörigen, mit diesen Problemen alleine zu bleiben“ (173). B. fordert deshalb eine „hörende Medizin“. Die moderne Medizin leide unter dem Primat der ökonomischen Betrachtungsweise; der Patient werde „zunehmend als Kostenfaktor betrachtet und damit entmenschlicht [...] Zu den größten Hindernissen für eine echte Selbstbestimmung am Lebensende gehören die mangelhafte Arzt-Patienten-Kommunikation, die ressourcenfressende Überdiagnostik und Übertherapie sowie die gleichzeitig unzureichende pflegerische und palliative Versorgung“ (175 f.).

Das Buch ist am Krankenbett, in der Begegnung mit den Patienten entstanden; zu jedem Problem werden Fallbeispiele gebracht. Es zeichnet sich aus durch die Klarheit der Sprache und Begriffe.

F. RICKEN SJ

WITTE, KARL HEINZ, *Meister Eckhart: Leben aus dem Grunde des Lebens*. Eine Einführung. Freiburg i. Br. / München: Alber 2013. 461 S., ISBN 978–3–495–48579–8.

Meister Eckhart hat über die Zeiten hinweg eine immense und bis heute ungebrochene Faszination auf seine Leser ausgeübt. Obwohl sich seit dem späten 19. Jhd. immer mehr die Einsicht durchgesetzt hat, dass ein adäquates Verständnis seines Denkens nicht nur eine philologisch verlässliche Textgrundlage, sondern auch und vor allem eine philosophie- und theologiegeschichtliche Kontextualisierung seiner Schriften voraussetzt, hat es immer wieder Gegenströmungen gegeben, die einer wissenschaftlich „unbelasteten“ Eckhart-Rezeption das Wort reden. Meist berufen sich die Vertreter dieser Denkrichtung auf das Eckhart zugeschriebene Diktum, ein Lebemeister sei mehr wert als tausend Lesemeister, und sehen die wissenschaftlich betriebene Eckhart-Forschung eher als Hemmschuh denn als Hilfe bei dem Versuch, zum eigentlichen Kern seiner Lehre vorzudringen und diesen in der eigenen Lebenspraxis umzusetzen.

Nun ist es zweifellos richtig, dass Meister Eckhart (= E.) sich nicht damit begnügt hat, seinen philosophisch-theologischen Grundansatz lediglich in seinen lateinisch geschriebenen, für ein akademisches Publikum bestimmten Werken darzulegen, sondern immer auch darum bemüht war, die Erträge seines spekulativen Denkens für die Lebens- und Glaubenspraxis der einfachen Menschen fruchtbar zu machen. Gleichwohl wäre es eine unzulässige Vereinfachung, wenn man bei E. das „Leben“ gegen das „Lesen“ ausspielen

wollte – geht es ihm doch gerade darum, die sich zu seiner Zeit bereits deutlich abzeichnende Trennung zwischen akademisch betriebener Theologie und alltäglicher, christlicher Existenz aufzuheben und beide Bereiche auf ihren gemeinsamen Grund zurückzuführen. Das „Leben“ in E.s Sinne fällt also nicht einfach mit dem unreflektierten, vorwissenschaftlichen Weltverhalten zusammen, sondern steht vielmehr für den produktiven Ursprung des Bewusstseins, das sich sowohl in das vorwissenschaftliche Leben innerhalb der Welt als auch in die verschiedenen Formen wissenschaftlicher Reflexion ausdifferenzieren kann. Auch und gerade eine auf lebenspraktische Konkretheit ausgehende Deutung von E.s Denken muss also die Zusammengehörigkeit zwischen seinen theoretisch-spekulativ ausgerichteten lateinischen Schriften und seinem deutschen Predigtwerk im Auge behalten, wenn sie nicht der Gefahr erliegen will, E.s Denken vorschnell im Sinne der eigenen geistig-geistlichen Grundposition zu vereinnahmen und dadurch zu instrumentalisieren.

Das vorliegende Buch von Karl Heinz Witte (= W.) stellt sich der Herausforderung, E.s Denken einem breiteren Publikum zugänglich zu machen, ohne es in ungebührlicher Weise zu simplifizieren. Obwohl im Untertitel als „Einführung“ bezeichnet, übersteigt es, was den Umfang und das inhaltliche Niveau anbelangt, doch deutlich den Rahmen dessen, was man von der für Nichtspezialisten geschriebenen Einleitungsliteratur zu E. gemeinhin gewohnt ist. W.s Absicht ist es, die spirituell-lebenspraktischen Grundmotive von E.s Ansatz immer zunächst von ihren philosophisch-theologischen Grundlagen her zu verstehen, bevor er ihre existenzielle Relevanz für den heutigen Leser aufzuzeigen versucht. Wie der Autor betont, ist sein eigener interpretatorischer Blickwinkel dabei hauptsächlich von zwei Ansätzen geprägt: zum einen von der psychologisch-psychoanalytischen Betrachtungsweise menschlicher Grundphänomene, die ihm aus seiner eigenen Berufspraxis als Psychotherapeut vertraut ist, und zum anderen von der sogenannten „Lebensphänomenologie“, wie sie vor allem von Michel Henry und Rolf Kühn vertreten wird. Der Hinweis auf diese spezifische Richtung innerhalb der zeitgenössischen Phänomenologie ist insofern wichtig, als hier das „Leben“ gerade nicht als unmittelbar erfahrbares „Erlebnis“, sondern vielmehr als der allen Einzelerlebnissen immer schon vorausliegende, aber selbst nicht direkt in Erscheinung tretende Grund aller phänomenalen Erfahrung gedeutet wird. Damit ist auch einer vorschnellen Vereinnahmung und Instrumentalisierung von E.s Denken zum Zweck besonders gearteter mystisch-spirituelle Erlebnisse ein Riegel vorgeschoben.

Das Buch gliedert sich in vier Hauptteile, von denen der erste, der mit „Hinführung: Eckhart fürs 21. Jahrhundert“ überschrieben ist, deutlich kürzer ausfällt als die übrigen drei Abschnitte, die den Themen „Philosophische Grundlagen“, „Phänomene des Menschseins“ sowie „Phänomenologie der Geburt des Wortes in der Seele“ gewidmet sind. In dem ersten, einleitenden Teil entwirft W. das Programm seines Buches und betont dabei, dass E.s Werke in einer geschichtlichen Epoche entstanden sind, deren Begriffssprache und existenzielle Grundvoraussetzungen wir heutzutage nicht einfach bruchlos übernehmen können. Es geht also durchaus um eine Aneignung seines Denkens, die uns jedoch stets die Anstrengung abverlangt, das von E. Gemeinte in unseren heutigen Erfahrungshorizont und in eine uns vertraute Sprache zu übersetzen. Dementsprechend beginnt der zweite Teil des Buches auch mit einer ausführlichen Darlegung der systematischen philosophisch-theologischen Grundlinien von E.s Denken, wobei auch und gerade die besonders anspruchsvollen metaphysischen Themen eingehend behandelt werden, namentlich das Verhältnis von Sein, Leben und Denken, der spezifische Begriff der Formalursächlichkeit, die besonders geartete Identität Gottes mit dem Sein sowie die damit in Verbindung stehende Analogielehre, das Verhältnis von Immanenz und Transzendenz und schließlich das in den deutschen Predigten so beherrschende Thema der Gottesgeburt. Gerade mit Blick auf das letztgenannte Thema geht es W. darum, diesen Terminus nicht auf eine erbaulich klingende Metapher zu reduzieren, sondern ihn in systematischer Weise von den Begriffen des Grundes und der Einheit her zu verstehen. „Geburt“ ist in diesem Sinne kein bewusst erlebbares Einzelereignis, sondern vielmehr die beständige passive Selbsthervorbringung des intellektuellen Ich-Bewusstseins, das sich in seinem Lebens- und Erlebenszusammenhang überhaupt nur in dem Maße frei bewegen kann, wie es sich selbst in seiner ursprünglich quellenden Produktivität gerade verborgen ist. Von dieser Grundeinsicht her deutet W. im dritten Teil des Buches E.s Konzeption des

Menschseins, die sich weder auf die gängigen philosophischen Definitionen des Wesens des Menschen noch auf die biblischen bzw. literarischen Bestimmungen des Wie seiner Existenz reduzieren lässt. E. versteht den Menschen wesentlich von seiner Fähigkeit zum „Ich“-Sagen her, wobei die entscheidende Frage darauf abzielt, wer mit diesem „Ich“ eigentlich gemeint ist. Letztlich verweist „Ich“ bei E. nicht auf die Eigenschaften einer empirischen Person, sondern bezeugt den Vollzugszusammenhang zwischen dem Ich Gottes und dem intellektuellen Teil der menschlichen Seele. Von diesem recht verstandenen „Ich bin“ des Menschen her kann erst die Frage nach der Gerechtigkeit und dem durch sie geprägten, richtigen Leben beantwortet werden: Will man aus der immer schon bestehenden Einheit mit Gott heraus leben, geht es nicht darum, dieses oder jenes zu tun, sondern vielmehr darum, sich ganz der in uns geschehenden Gottesgeburt zu überlassen, die kein gegenständlich erfahrbares Etwas, sondern vielmehr reiner Vollzug und insofern ein „Nichts“ ist. In diesem Zusammenhang unternimmt W. einen interessanten Brückenschlag zu Nietzsche und der zeitgenössischen Nihilismusproblematik. E.s Konzeption, der zufolge Gott in keiner Weise mehr ein Gegenstand möglicher spiritueller Erfahrung, sondern der als solcher nicht wahrnehmbare, dynamische Grund aller Erfahrung und allen Erlebens ist, kann durchaus als „spiritueller Nihilismus“ bezeichnet werden. Was ihn von den nihilistischen Denkströmungen des 19. und 20. Jhdts. unterscheidet, ist hingegen die Einsicht, dass auch dieses „Nichts“ Gottes kein statischer Endpunkt, sondern wiederum nur Durchgang ist. Auch in Bezug auf den Begriff der Demut ist E.s Ansatz dazu angetan, die Einwände zu entkräften, die im Gefolge von Nietzsche oft gegen das Christentum vorgebracht wurden: Es geht bei der Demut gerade nicht um eine Erniedrigung und Herabwürdigung des Menschen zur höheren Ehre Gottes, sondern vielmehr um die innere Freiheit und Aufnahmebereitschaft des Menschen, durch die er Gott gleichsam dazu „zwingen“ kann, aus seiner Höhe herabzusteigen, sich ihm ganz zu schenken und ihn dadurch zu vergöttlichen.

Im vierten und letzten Abschnitt des Buches geht der Autor der Frage nach, wie der Mensch konkret vorgehen soll, um des Geschehens der Gottesgeburt, die sich ohne sein Zutun immer schon in ihm vollzieht, innezuwerden. Hierbei handelt es sich um eine ebenso zentrale wie schwer zu beantwortende Frage, da E. selbst – im Gegensatz zu den anderen Meistern des geistlichen Lebens innerhalb wie außerhalb des Christentums – keinen Stufenweg der inneren Entwicklung und dementsprechend auch keine besonderen spirituellen Übungen und Methoden zur Erreichung dieses Ziels kennt. Dennoch gibt es eine Grundhaltung, die dazu beitragen kann, uns das Geschehen der Gottesgeburt zumindest indirekt spürbar werden zu lassen. Diese Haltung ist radikal negativer Natur – besteht sie doch gerade im Lassen aller innerweltlichen Dinge, aber auch aller konkreten Meditationsübungen und religiösen bzw. psychologischen Praktiken. Da sich das göttliche Leben in seiner vorphänomenalen Absolutheit immer schon in uns vollzieht, hat das „Lassen“ nicht den Zweck, uns für besondere religiöse Erlebnisse zu disponieren, die den innerweltlichen Erfahrungszusammenhang in spektakulärer Weise durchbrechen und uns zu einer jenseits der Welt gelegenen Transzendenz entrücken würden. Es geht generell nicht darum, die konkreten Inhalte unseres Welterlebens zu verändern, sondern vielmehr darum, den Lebenszusammenhang als Ganzen in einem anderen Licht erscheinen zu lassen. Die Gottesgeburt ist also nicht einfach ein empirisch erfahrbarer Teil unseres seelischen Erlebniszusammenhangs, sondern der ihn ermöglichende und insofern gerade verborgen bleibende Grund. Die praktische Umsetzung dieser eckhartschen Grundeinsicht besteht daher gerade im Verzicht auf außergewöhnliche, unmittelbar wahrnehmbare Erlebnisse zu Gunsten einer anderen Sichtweise auf das Leben als Ganzes. Diesem nüchternen, ganz und gar unspektakulären Charakter des eckhartschen Denkens trägt W. in beispielhafter Weise Rechnung, indem er den Begriff der „Mystik“ erst im letzten Kapitel des Buches einführt, um die oft und viel diskutierte Frage zu beantworten, ob, und wenn ja, inwiefern E. überhaupt als Mystiker bezeichnet werden kann. Die Antwort ist letztlich positiver Natur, allerdings nur unter der Voraussetzung, dass der Begriff der Mystik richtig bestimmt wird. Es geht nicht um Erfahrungen ekstatischer Verzückung, sondern um ein Leben und Wirken innerhalb der Welt aus einem Grund heraus, der als solcher nicht von dieser Welt ist. Versteht man diese sich immanent im Lebenszusammenhang bekundende Differenz als „mystisch“, dann darf man E. als Mystiker bezeichnen, muss dabei aber der Tatsache

eingedenk bleiben, dass sich sein Ansatz von der klassischen mystischen Tradition innerhalb wie außerhalb des Christentums in wesentlichen Punkten unterscheidet.

Für mediävistisch nicht vorgebildete, aber intellektuell interessierte Leser, die sich in vertiefter Weise mit E. beschäftigen wollen und bereit sind, sich auch auf anspruchsvollere philosophisch-theologische Gedankengänge einzulassen, bietet das Buch eine detailliert und fachkundig geschriebene Hinführung zu den zentralen Grundthemen seines Denkens. Ausgesprochen nützlich sind überdies die zahlreichen längeren Zitate aus seinen lateinischen und deutschen Werken, die auch Lesern, die über keine eigene E.-Ausgabe verfügen, einen direkten Zugang zu zentralen Passagen aus seinen Schriften eröffnen. Besonders positiv ist des Weiteren hervorzuheben, dass der Autor den vorschnellen Vereinnahmungen E.s durch gegenwärtige spirituelle Modeströmungen im Allgemeinen und die buddhistische Meditationspraxis im Besonderen eine klare Absage erteilt und die anthropologisch-existenzielle Relevanz von E.s Denken vor dem Hintergrund seiner abendländisch geprägten, philosophisch-theologischen Grundkonzeption entfaltet. Für Leser, die mit der Philosophie des 20. Jhdts. nicht oder nur wenig vertraut sind, wäre allerdings eine etwas ausführlichere Erläuterung dessen, was mit „Lebensphänomenologie“ gemeint ist, nützlich gewesen. Der Autor betont zwar zu Recht, dass „Leben“ hier nicht im Sinne des Vitalismus bzw. der klassischen Lebensphilosophie gemeint ist, doch hätte man sich einen Hinweis darauf gewünscht, dass die Überwindung dieser biologisch bzw. historistisch verengten, aus der Philosophie des späten 19. Jhdts. stammenden Auffassung von „Leben“ nicht erst bei Michel Henry, sondern bereits bei Edmund Husserl erfolgt. Für den philosophisch nicht vorgebildeten Leser ist nicht unmittelbar ersichtlich, worin die von W. erwähnte „Umkehr der Phänomenologie“ durch Henry bestehen soll, wenn er nicht zuvor zumindest einen kurzen Überblick über die klassische Phänomenologie in ihrer von Husserl entwickelten Form erhält. Diejenigen Leser, die mit den verschiedenen älteren und neueren Strömungen der phänomenologischen Philosophie bereits vertraut sind, werden die begrifflichen wie methodologischen Vorentscheidungen, die mit der Option für die lebensphänomenologische Perspektive einhergehen, leicht als solche erkennen und richtig einordnen können. Für philosophisch nicht vorgebildete Leser dürfte es hingegen weitaus schwieriger sein, den Bedeutungsunterschied zwischen dem alltäglichen und dem spezifisch lebensphänomenologischen Begriff von „Leben“ zu erfassen. Diese Unterscheidung ist mit Blick auf E. aber besonders wichtig, da sonst leicht der Eindruck entstehen könnte, das „Leben“ falle einfachhin mit dem nicht direkt phänomenalisierbaren Einheitsgrund der psychischen Erlebnissphäre zusammen. Eine solche Deutung wäre jedoch insofern verfehlt, als für E. gelungene menschliche Existenz gerade nicht individuell-persönlicher Natur ist, sondern vielmehr in der dynamisierenden Überschreitung der empirischen Individualität auf das ungeschaffene Allgemeine hin (die Menschheit, die Gerechtigkeit usw.) besteht. Der vom Autor verwendete Begriff der „Ciszendenz“ (als Gegenbegriff zur „Transzendenz“) ist insofern zutreffend, als bei E. Gott nicht in einem quasi-räumlichen Jenseits zur Welt gedacht werden kann, sondern als das reine Sein den geschaffenen Dingen, die aus ihm hervorfleßen, in unüberbietbarer Immanenz innewohnt. Was das Verhältnis zwischen der Gerechtigkeit und dem Gerechten angeht, so handelt es sich zwar auch um einen Vollzugszusammenhang, bei dem jedoch nicht die Gerechtigkeit dem Gerechten innewohnt, sondern umgekehrt dieser, insofern er gerecht ist, nicht in sich, sondern überhaupt nur in der Gerechtigkeit existiert bzw. ihr inhäriert. In dieser Bewegung, die den Menschen aus der geschlossenen, endlichen Sphäre seines individualpsychischen Seins befreit und ihn auf die absolut geltende, auch über Gottes Gottsein entscheidende Gerechtigkeit hin öffnet, liegt zwar keine Transzendenz im traditionellen Sinne, wohl aber ein ex-zentrisch zu nennendes Moment, das nicht einfach mit dem nicht direkt erlebbaren und insofern entzogenen Grund des faktischen menschlichen Bewusstseinslebens zusammenfällt. E.s Begriff der Gerechtigkeit impliziert eine ideale Wesensstruktur, deren Gültigkeit nicht an ihrer transzendental-faktischen Verwirklichung in den einzelnen Gerechten hängt, sondern diesen vorausgeht und sie überhaupt nur im exzentrischen Überstieg ihres individuellen Personseins zu Gerechten macht. So wie Gottes Immanenz in allen Dingen kein statisches, quasi-räumliches Innewohnen ist, sondern sich vielmehr in der dialektischen Dynamik des Sich-Unterscheidens durch Ununterschiedenheit vollzieht, so besteht auch das „richtige Leben“

für den einzelnen Menschen darin, dass er gerade nicht als empirisches Individuum in Einklang mit sich selbst ist, sondern vielmehr aus der Differenz heraus lebt und wirkt, die sich zwischen seinem empirischen Sein und seinem Hinausgehen in das ungeschaffene Allgemeine der Gerechtigkeit aufbaut. W. betont zu Recht, dass die richtig verstandene Selbstverwirklichung bei E. auf eine Aufhebung der gängigen theologischen, psychologischen und sozialen Entfremdungsstrukturen hinausläuft, die den Menschen auf einen scheinobjektiven Erfüllungszustand außerhalb seiner selbst verweisen. Allerdings hätte noch deutlicher herausgearbeitet werden können, dass sich die gelungene menschliche Existenz bei E. nicht nur in der immanenten Vermittlung zwischen dem faktischen Gesamtzusammenhang des menschlichen Lebens und seinem nicht direkt erlebbaren Grund vollzieht, sondern auch den transzendentalen Grund dieses faktischen Lebens als solchen immer schon auf ein unbedingtes Allgemeines hin übersteigt hat. M. ROESNER

MACOR, LAURA ANNA, *Die Bestimmung des Menschen (1748–1800)*. Eine Begriffsgeschichte (Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung, Abt. II: Monographien; 25). Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2013. 432 S., ISBN 978-3-7728-2615-3.

„Die vorliegende Untersuchung zielt auf eine möglichst vollständige Begriffsgeschichte der Bestimmung des Menschen und berücksichtigt infolgedessen eine genau bestimmte Zeitspanne: Seit der ersten Auflage von Spaldings Betrachtung über die Bestimmung des Menschen (1748) bis hin zu Fichtes Bestimmung des Menschen (1800) spielt der Begriff eine zentrale Rolle, die er im 19. Jahrhundert allmählich verliert“ (33).

Teil I: Die Einführung des Begriffs: die sprachliche Basis für eine neue Apologetik (36–109). – Kap. I Vorgeschichte (16. Jhd. bis 1748). Bei Luther begegnet in mehreren Bedeutungen das Verb „bestimmen“; das Substantiv gehört ab der Mitte des 16. Jhdts., bis ins 18. Jhd., zum Sprachgebrauch. In dreifacher Bedeutung: a) das Bestimmen (definitio, destinatio ...), b) Eigenschaft oder Merkmal (häufig im Plural), c) Endzweck, Ziel. – Kap. II die offizielle Einführung: Sie erfolgt (im Sinne c), nach einer Predigt W. Sacks, durch den Theologen Johann Joachim Spalding (= Sp.) in seiner „Betrachtung über die Bestimmung des Menschen“, gegen die neueren Deisten (nachdem er sich zuvor mit Kaiser Julian Apostata befasst hatte). Macor (= M.) stellt die Abhandlung in ihrem stufenförmigen Aufbau vor und hebt eingangs die auf Shaftesbury gestützte Ergänzung der äußeren Beweise durch den inneren hervor (vgl. K. Rahners Bild von Inhalt und Stil der Botschaft gegenüber Marke und Stempel auf dem Briefumschlag). Im Laufe ihrer Erfolgsgeschichte (Auflagen, Raubdrucke, Übersetzungen) wächst die Schrift von 26 auf 244 Seiten.

Teil II: Theologische Rezeption. Abwehr und Annahme (111–159). – Kap. III Orthodoxes Luthertum im Alarm. Goetze pocht auf Offenbarung und Gnade (und Sp. bringt daraufhin das Christentum stärker zur Sprache). Chladenius ersetzt Bestimmung durch Beruf(ung) des Menschen (wogegen Sp. Bestimmung religiös liest). – Kap. IV Überkonfessioneller Aufstieg, auf dem Weg von und nach Zürich. Von dort kommt J. G. Sulzer nach Berlin, nach Zürich kommt von Tübingen Ch. M. Wieland, und von Zürich J. K. Lavater nach Barth (zu Sp.).

Teil III: Moralphilosophische Uminterpretation: langer Weg zur Selbstbestimmung (161–212). Kap. V Thomas Abbt und Moses Mendelssohn im Gespräch. Ersterer begegnete dem Gedanken, Gottes Bestimmung zu kennen und über den Tod hinaus zu denken, mit (Humescher) Skepsis, während sein Freund Mendelssohn für die Selbstvervollkommnung des Menschen eintritt. Als Krönung der Debatte stellt M. den Phädon vor. – Kap. VI Schiller. Als Schüler von Sp. und Mendelssohn beeindruckt, gelangt er zur Absage an ein Wissen über den Tod hinaus, bei uneingeschränktem Eintreten für die Moral. – Kap. VII Kant: Bestimmung des Menschen zur Selbstbestimmung, zur Tugend.

Teil IV Geschichtsphilosophische Ausweitung. Das menschliche Geschlecht (= Menschengeschlecht) als Subjekt der Bestimmung (213–293). Kap. VIII Herders Weg von der Theologie zur Geschichte. M. wertet die Rigaer Predigten und den Briefwechsel mit Mendelssohn aus. Abrupt kritisiert er Sp. als zu wenig religiös. Dann weitet sich sein Blick über das Individuum hinaus auf die Menschheit als Ganze in ihrer Geschichte. – Kap. IX