

KREUTZER, ANSGAR, *Kritische Zeitgenossenschaft*. Die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* modernisierungstheoretisch gedeutet und systematisch-theologisch entfaltet (Innsbrucker theologische Studien; 75). Innsbruck [u. a.]: Tyrolia 2006. 493 S., ISBN 978-3-7022-2800-2.

Der Autor (= K.) setzt sich in seiner interdisziplinären, konsistenten Studie mit dem heiklen Thema „Christentum und Moderne“ auseinander, das sich mit neuer (oder besser: alter) Brisanz in der jüngsten theologischen Debatte wieder in den Vordergrund gedrängt hat. Gerade das Verständnis des II. Vatikanums und seiner Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* stehen dabei im Mittelpunkt. In dieser Situation kann sich jeder, dem an einer sachlich-theologischen Auseinandersetzung von akademischem Niveau gelegen ist, über die Studie K.s nur freuen. Diese erkennt im interdisziplinären Dialog mit der Soziologie eine Chance für die Theologie, ihren Beitrag zum „Überleben des Christentums“ (vgl. 16f.) zu leisten. Den Anknüpfungspunkt bilden dabei nicht die dem „Säkularisierungsparadigma“ Comtes, Marx' und Webers verpflichteten Theorien – denen strukturell-soziologisch übrigens die vorkonziliare kirchliche Haltung fatalerweise entspricht (19) –, sondern neue Theorien, „die auf die zunehmende Bedeutung öffentlicher, ja politisierter Religion hinweisen“ (18). Ist damit bereits das Interesse der Studie formuliert, eine „modernisierungstheoretische Auslegung“ des Konzils zu präsentieren (21), so sichert K. diese Intention zunächst insofern hermeneutisch ab, als er für die Auslegung des Konzils selbst (21–35) als auch für dessen theologisches (fundamentaltheologisches wie dogmatisches) Interesse (35–48) die Kontextsensibilität als interpretativen Schlüssel herausarbeitet: „In diese unhintergehbare Kontextualität der menschlichen Existenz hat sich nach christlichem Verständnis auch die göttliche Offenbarung eingeschrieben“ (41). Ist dem aber so – so die provozierende Anmerkung K.s –, dann erweist sich gerade die Frage nach der modernen Gesellschaft in Europa als „blinder Fleck“ der Theologie, oder besser gesagt: als noch nicht gehobener (theologisch reflektierter) Bestandteil von *Gaudium et spes* (46–48, 60–64). Dieser „Bergungsarbeit“ widmet sich die vorliegende Studie. K. fasst sie im vagen und perspektivischen, weil kontext- und zeitoffenen, dialogischen, dabei nicht vereinnahmenden und die Grunddimension der Solidarität mit einschließenden, gleichzeitig aber auch kritischen Begriff der „Zeitgenossenschaft“ zusammen (48–60). Die Studie gliedert sich sodann in drei Teile, von denen der erste auf den Modernitätsbegriff eingeht, der zweite die Modernitätsperspektive von *Gaudium et spes* untersucht und der dritte schließlich aus den Ergebnissen der beiden ersten Teile die Pastoralkonstitution systematisch-theologisch entfaltet und spekulativ-theologisch fortschreibt.

Im ersten Teil geht es um die *Selbstdeutung der Gegenwartsgesellschaft als Moderne* (65–164): Für die theologische Reflexion wird die wichtige Vorabklärung ausgearbeitet, von welchem Modernitäts- und Modernisierungsbegriff sie eigentlich ausgehen kann bzw. sollte. Der Ausgang wird dabei von den Reflexionen David Tracys genommen (65–74). Während dieser die Moderne als konstitutiv pluralistisch herausstellt, weist er für die Theologie auf drei öffentliche Sektoren hin, die sie entscheidend betreffen: Gesellschaft, Hochschule und Kirche. In dieses Raster werden nun im zweiten Schritt das weite und unübersichtliche Spektrum der neueren soziologischen Modernisierungstheorien nach 1990, insbesondere jene der „Zweiten bzw. Reflexiven Moderne“ (hier nur: Beck im Sinne seiner Theorie der „Risikogesellschaft“, vgl. aber auch: Giddens, Lash) eingepasst (87–97). Diese wird weiterhin in ihrem normativen, evolutiven und paradoxalen Gehalt anhand von Habermas, Kaufmann und van de Loo bzw. van Reijen „wenigstens angedeutet“ (116), womit als zentrale Merkmale des modernen Selbstverständnisses hervortreten (97–114): Abgrenzung zu traditionellen Gesellschaftsformen (Beck), normatives Projekt, d. h. eine „normative Selbstkritik der Moderne“ (Habermas), evolutives Denken (Kaufmann) und die Herausstellung von Paradoxa und Ambivalenzen des Modernisierungsprozesses (van de Loo, van Reijen). Damit lautet die Forderung an die Theologie, die „funktionale Ausdifferenzierung als Kernprozess der Modernisierung“ (Luhmann, Weber, Münch; 121–161) und also die Pluralität der Modernisierungskonzepte wahrzunehmen, sich dabei aber an die vier herausgestellten „Vergleichsraster“ (162) zu halten. Mit diesen Ergebnissen ergänzt K. das tracysche Schema, womit er den ersten Schritt seiner Untersuchung erfüllt sieht (163).

Im darauf folgenden zentralen und gewichtigstem Teil der Studie geht es darum, die Interpretation von *Gaudium et spes* gemäß der im ersten Teil erarbeiteten Kriterien durchzuführen und mithin konkret nach dem Gesellschaftsbild der Konstitution zu fragen (165–332). Dabei gelingt es K., ohne sie soziologisch zu reduzieren, „auffällige Konvergenzen“ herauszuarbeiten, „die dazu berechtigen, von einer grundsätzlichen, nicht strategisch bedingten, sondern theologisch untermauerten *Modernitätskompatibilität* des in der Pastoralkonstitution präsentierten Selbstverständnisses von katholischer Kirche und Theologie zu sprechen“ (331).

Die Brisanz dieses Dokuments wird zunächst in historischer Perspektive veranschaulicht, indem auf den vorkonziliaren Dualismus von Erneuerungsbestreben und antimodernistischer Reaktion eingegangen wird (166–186). Zentrales Untersuchungsobjekt ist dabei die Enzyklika *Pascendi dominici gregis* von 1907 (172–181). Die Dynamik des „Dissoziationsvorgang[s]“ von Kirche und Gesellschaft wird pointiert und reflektiert herausgestellt, wenn darauf verwiesen wird, dass der vorkonziliare Dualismus gerade *nicht* aus einer Nicht-Modernität der Neuscholastik resultiert, sondern die Antimodernität Letzterer im Gegenteil „den Rationalisierungsprozessen der Moderne nachgebildet“ ist (183). Vor allem Hierarchisierung und Zentralisierung formen sich dabei im 19. Jhd. als Ergebnis der Beseitigung ‚subsidiärer‘ innerkirchlicher Strukturen im Gefolge der Französischen Revolution (184). Nach dieser historisch-problematischen Verortung der auf den Intuitionen von Chenu und Suenens basierenden Pastoralkonstitution werden nicht ganz so knapp wie angekündigt ihre Genese und Redaktion rekapituliert und die einzelnen Entwicklungsschritte interpretativ deutlich und nachvollziehbar herausgestellt (186–225). Das hermeneutische Interesse ist dabei das der „Zeitgenossenschaft“: Systematisch bedeutet dies die Herausstellung der interpretativen Perspektive der Konstitution in dem – freilich der gesamten Konzilstheologie eigenen – Spannungsbogen zwischen „Selbstreferenz“ und „Fremdreferenz“ (188). Gerade die neue Perspektive des Konzils „ad extra“ sollte diese Dichotomie überwinden helfen, wie K. im zentralen Abschnitt der Textanalyse der Konzilskonstitution ausführt (225–262): Die „Zeitgenossenschaft“ kennzeichnet den induktiven Imago-Dei-Ansatz, der die Theologie in den Kontext der Anthropologie stellt, Letztere aber nicht als „reine Natur“, sondern als Schöpfungswirklichkeit interpretierend (225). Sie steht also in diametralem Gegensatz zum deduktiven neuscholastisch-naturrechtlichen Denken der Vorkonzilszeit und folgt daher in ihrer Verhältnisbestimmung zur Welt nicht dem entsprechenden Dualismus, sondern artikuliert sich in einer dialektisch-ambivalenten Haltung, in der sie weder Ausöhnung noch Ablehnung, weder einseitige Weltbejahung noch ebenso einseitige Weltkritik propagiert (228 f., 289). Wie K. detailliert herausstellt, integriert die „Bild-Gottes-Theologie“ des Konzils „Anthropologie, Christologie, Ethik und Heilsgeschichte“ und überwindet dabei die „Argumentationsstruktur ein[es] strikte[n] Naturrecht[s] als insgesamt leitende[n] Paradigma[s] der vorkonziliaren Texte“ (204). Der Konzilstext wird sowohl synchron als auch diachron in die theologische Auseinandersetzung eingeordnet, wodurch herausgestellt wird, „dass der Imago-Dei-Gedanke, der Aufbau und Genese der Pastoralkonstitution nachdrücklich prägt, ganz deutlich evolutive Züge trägt“, und zwar von der Patristik bis hin zur Nouvelle Théologie (257). Diese „Geschichtlichkeit“ und das „evolutive Denken“ von *Gaudium et spes* spiegelt sich auch in der „Dialektik von Inkarnations- und Paschachristologie“ wider (258). Die beiden letzten Kap. des zweiten Abschnitts (262–326) bauen auf diesem Ergebnis auf und wenden es auf das Forschungsinteresse der vorliegenden Studie an: Im Einzelnen kann in einem ersten Reflexionsschritt aufgezeigt werden, wie die Elemente der Modernisierungstheorie auch in *Gaudium et spes* Entsprechung finden: (1) Zunächst sind die Dichotomie in der Gesellschaftsentwicklung, d. h. die Unterscheidung zwischen moderner und traditioneller Gesellschaft, und der „Pathos des Neuen“ zu nennen (263–268). (2) Weiterhin kann generell eine kulturoptimistische, „vorsichtig positive“ Wertung der Moderne, jedoch bei gleichzeitig kritischer Bewertung ihrer Entwicklung, konstatiert werden (268–275). Dies führt durchaus zu „gewichtigen Relativierungen“ des generellen Optimismus. Insgesamt macht K. folgendes Schema aus: „Zunächst wird eine kultur- und fortschrittsoptimistische Perspektive eingenommen. Diese wird jedoch im folgenden Gedankengang relativiert, indem auf problematische Entwicklungen, Tendenzen und Verhältnisse im

jeweils analysierten und ethisch bewerteten Gesellschaftsbereich hingewiesen wird“ (273). (3) Als drittes Element werden die Akzeptanz des Wandels, der „evolutionistische Grundzug“ und die „Auseinandersetzung mit dem Fortschritt“ als heilsgeschichtliche Motive herausgestellt (275–283): „Mit der heilsgeschichtlichen Imago-Dei-Theologie ist das evolutive Denken damit bis in die tiefste theologische Schicht der Pastoralkonstitution vorgedrungen“ (281). Spannend ist in diesem Teil, wie die parallelen Aspekte zwischen modernem Evolutionismus und heilsgeschichtlicher Theologie herausgearbeitet werden. (4) Schließlich wird die Dialektik in der Gesellschaftsdiagnostik als Element der Übereinstimmung mit den jüngsten soziologischen Theorien genannt (283–290). Dieses entfaltet sich sowohl anthropologisch als auch christologisch (291). Im zweiten Reflexionsschritt der Interpretation von *Gaudium et spes* im Rahmen soziologischer Modernisierungstheorien geht K. inhaltlich vor (292–326) und fragt, „wie Kirche und Theologie die funktionale Ausdifferenzierung in ihre Selbst- und Weltdeutung integrieren können“ (292). Nimmt die Kirche eine positiv-dialektische, nicht apologetisch-ablehrende Haltung zur Welt ein, dann ergibt sich diese Frage zwangsläufig – und damit stellt sie ohne Zweifel die Mitte der Reflexion K.s dar. Der Autor sieht die entsprechende Antwort in der zentralen Formel der Konstitution von der „richtige[n] Autonomie der irdischen Wirklichkeiten“ (GS 36; zit. 293). Diese Feststellung erfordert natürlich eine behutsame theologische Bestimmung des Autonomiebegriffs zwischen Eigengesetzlichkeit der Welt und deren Abhängigkeit von Gott (293–305). Diese wird vor allem anhand der Reflexionen Chenu vertieft (298–300). Gerade die hierbei nun aber theologisch legitimierte Intention, die Funktionalität der gesellschaftlichen Sachbereiche konstruktiv zu verstehen, ebnet den Weg zur Interdisziplinarität mit der Soziologie (299): „Damit ist eine deutliche Kompatibilität von Theologie und Selbstdeutung der modernen Gesellschaft hergestellt“ (300, vgl. 302–304). In diese Dynamik wird auch das Theologoumenon von den „Zeichen der Zeit“ im Sinne Johannes’ XXIII. eingeordnet (305–326), wiederum nach Chenu, aber auch nach Sander. „Zeichen der Zeit“ sind nach Moeller die „Hauptfakten, die eine Epoche kennzeichnen“ (zit. 313) und weisen damit „Analogien zu der [gesellschaftlichen] Methode des Sinnverstehens auf“, weswegen sich mit diesem Zentralbegriff die Kirche für die „Außensicht“ öffnet (325). In seinen Abschlussüberlegungen trägt K. schließlich zu diesem zweiten Teil resümierend nach: „In den kommunikativen Brücken, die das Religionssystem zu den anderen gesellschaftlichen Sektoren schlägt, lässt sich die These Richard Münchs von der Interpenetration der Subsysteme wiedererkennen“ (331). Dies entspricht durchaus den gegenwärtigen Modernisierungsthese, welche die gleichzeitige Präsenz von positiven und negativen Modernisierungsauswirkungen konstatieren. Dem entspricht die christliche Anthropologie des Menschen zwischen Imago Dei und Sünde, zwischen Inkarnation und Pascha.

Im dritten Teil löst K. schließlich den *systematisch-theologischen* Anspruch seiner Studie ein, die weder historisch-rekonstruktiv noch modernisierungstheoretisch-innovativ missverstanden werden darf, wie er eigens hervorhebt (333–442). Dabei stehen für ihn die Aspekte der Wissenschaftstheorie, der Gotteslehre und der Ekklesiologie im Vordergrund, die er nach der Darlegung der „Notwendigkeit einer Aktualisierung der Pastoralkonstitution“ (333–345) nacheinander durchdekliniert. Denn es entspreche dem „theologischen Programm einer ‚modernitätskompatiblen Theologie‘ [...] über die eigene Theologie hinauszudenken“ (333), was nicht lediglich „eine Möglichkeit der Textaneignung“ sei, sondern „die einzig textadäquate Form“ (339). Für diese Notwendigkeit zitiert er als ersten Gewährsmann Ratzinger, sodann Rahner und Sander. Gerade in dieser Intention unterstreicht K. nochmals die hermeneutische Bedeutung des modernitätskompatiblen wie modernitätskritischen Begriffs der „Zeitgenossenschaft“ (340). Dazu greift der Autor auf die tracyische Systematik zurück, da sie es ist, welche die Anwendung dieses Begriffs auf die Bereiche der Wissenschaftstheorie, der Gotteslehre und der Ekklesiologie fordert (343 f.). Damit erwartet den Leser auf den letzten einhundert Seiten der Studie eine innovative Weiterentwicklung der zuvor gezeichneten Einzellinien: Bezüglich des ersten Elements wird mit Rekurs auf Clodovis Boff die epistemologische Verbindung von Theologie und Soziologie ergründet (346–378). In der Tat betont Boff die Unmöglichkeit sowohl einer direkten Übernahme der soziologischen Ergebnisse durch die Theologie (360) als auch eines Ignorierens der Ersteren durch

Letztere (363), weswegen es spezifischer Übersetzungsleistungen im Sinne einer „Vermittlung von Theologie und Soziologie“ bedürfe (363). Diese Einsicht wird auf der Basis von Boffs befreiungstheologischem Ansatz (347–350) und dessen „kreative[r] Fortführung“ seitens des II. Vatikanums formuliert (350–352). Daraus ergibt sich in erster Linie die Kritik an einer eindimensionalen Modernisierungstheorie, die auch eine theologische Verbindung zu ihren jüngsten Modifikationen herstellt (356). Es ist jedoch vor allem der Hinweis auf die Grenzen des boffschen Modells – insbesondere eine „Ökonomisierung“ der Perspektive, seine „Fixierung auf die politische Ebene“, aber auch wegen „ihrer mangelnden Konkretion“ (376f.) –, der den Übergang zum zweiten Element der konkreten Realisierung der K.schen Studie ebnet: Dem Autor geht es darum, mit Hans-Joachim Höhn bezüglich der Gottesrede eine Reaktion auf den aktuellen gesellschaftlichen Bedeutungsverlust der Religion zu erarbeiten (378–405). Der Kölner Sozialethiker, der bereits in seinem Ansatz ein ausgewogenes Verhältnis zwischen der Aufmerksamkeit für die „Rationalitätsstandards“ der Moderne und dem Bewusstsein für die „Aporien der Moderne“ präsentiert (379), stellt dabei heraus, inwiefern die Gesellschaft einerseits der Religion zu entbehren scheint, andererseits aber durch ihre eigene Kontingenzproduktion dennoch stets auf Letztere angewiesen bleibt. Somit bringe die moderne Gesellschaft „nicht nur säkularisierende, sondern ebenso religionsproduktive Tendenzen“ hervor (382). Denn Religion wird definiert als „Kultivierung des Umgangs mit Unverfügbarkeit“ (384). Dies darf aber nicht allein mit einer gesellschaftsstabilisierenden Funktion verwechselt werden, da Religion für Höhn ein dieser ebenbürtiges „gesellschaftskritisches Potential“ hat (385). Daher gehe es ihr nicht um die Überwindung von Kontingenz, sondern um die Akzeptanz von Unverfügbarkeit (387). Es handelt sich um eine Dimension, in welcher die Gottesrede nicht zu einer Hilfskonstruktion wird, die sich evolutionär irgendwann erübrigt, sondern hier wird die Säkularität von Welt akzeptierbar und mit einer Form von Gottesrede korrelierbar, die sich traditionell als die negative Gottesrede auszeichnet (397). „Die negative Theologie ist somit die in der christlichen Tradition verankerte Anwältin einer der Verborgenheit Gottes in der Welt angemessenen Sprache über Gott. Sie weist für den theologischen Diskurs, freilich nur bis zu einem gewissen Grade, Entsprechungen zum modernen Lebensgefühl der Welt ohne Gott auf“ (397). Sie bleibt nicht abstrakt, sondern konkretisiert sich christologisch, und ist durchaus mit Thomas von Aquin vereinbar (399–401). Aber auch Höhns Ansatz hat Grenzen, und zwar diejenige der Beweisbarkeit, weswegen seine Überzeugungskraft nicht über den binnenchristlichen Diskurs hinausgeht (404). Daher müsse zum theologischen Diskurs die praktisch-gelebte Dimension des Glaubens in der Kirche treten, womit K. zum letzten Element, dem ekklesiologischen, gelangt: Mit Charles Taylor fragt er nach der Stellung der Kirche innerhalb der spätmodernen Gesellschaft (405–441). Da die gesellschaftliche Ausdifferenzierung die Bedeutung der Individualität – für Taylor freilich im Modus des „Unbehagens“ – betont (408–413), tritt die „identitätsstabilisierende Funktion der kirchlichen Gemeinschaft“ (434) in der „Ethik der Authentizität“ Taylors hervor (413–441). Die Identitätsbildung vollzieht sich aber nicht in einem beliebigen sozialen Kontext, sondern nur dann, wenn dieser auf Freiheit ausgerichtet ist. Daraus ergeben sich bedeutende Schlussfolgerungen für die „kirchliche Selbstsicht“, die auf ein „beteiligungorientiertes Selbstverständnis von Kirche“ hinauslaufe (435, 438) und sich dann in einer „komplexe[n] Identität“ zwischen „ad intra“ und „ad extra“ artikuliere (440).

Mit diesen drei „Mosaiksteine[n] für eine modernitätskompatible Theologie“ (441) hat K. seinen diagnostischen, kritischen und dialogischen Begriff der „Zeitgenossenschaft“ profiliert, welcher das kritisch-dialektische Verhältnis der Pastoralkonstitution zur Modernisierung widerspiegelt und keinesfalls dem befürchteten – etwa von Rahner und König am Schema XIII geäußerten (215, 217) – „Vorurteil“ Vorschub leistet, dass diese „sich mehr oder weniger vorbehaltlos einem naiven Fortschrittsoptimismus der modernen Mentalität angepasst [habe]“ (446). Dieses Ergebnis ist von großer Bedeutung, da es die „Zeitgenossenschaft“ nicht nach ihrer „konkreten Inhaltlichkeit“ bemisst, sondern nach ihrem „Ethos“ bzw. „theologische[n] Habitus“. Unter „Habitus“ versteht der Autor mit Bourdieu ein „Strukturierungsprinzip von Praxisformen“ (448f.), mithin ein Prinzip zur Hervorbringung von Praxis, nicht eine Theorie oder eine

reine Praxis. Damit liegt keine „Lehre“ und kein „System“ vor; weiterhin predigt K. keinen Pragmatismus. Vielmehr hat er ein erkenntnisleitendes und handlungsanweisendes Prinzip – eine „fundamentaltheologische Kategorie“ (450) – aufgedeckt, das für Theologie und Kirche in der ausdifferenzierten und spätmodernen Gesellschaft der einzige Weg ist, nicht den ‚schnellen Lösungen‘ einer Modernisierung oder Antimodernität zu verfallen, sondern zeitdiagnostisch, zeitkritisch und dialogisch kohärent zu bleiben.

K. begnügt sich nicht damit, dieses Prinzip hermeneutisch aus der Pastoralkonstitution extrahiert zu haben, sondern kritisiert es auf den letzten drei Seiten seiner Studie insofern, als es nicht die apokalyptische Dimension, d. h. die eschatologische Perspektive der erst welttranszendenten Erfüllung jeder theologischen Gesellschaftsperspektive berücksichtigt (450). Eine synthetische Deutung Walter Benjamins, theologisiert von Johann Baptist Metz, zeige, so K., „Grenzen und Einseitigkeiten der theologischen Grundlinien von *Gaudium et spes*“ auf (453): „Die nicht modernitätskompatiblen Traditionen der christlichen Theologie, wie das apokalyptische Zeit-, Geschichts- und Heilsverständnis, bleiben tendenziell ausgeblendet“ (453). Dieser durchaus fundamentale Einwand wird durch einen knappen Verweis, auf den letzten Zeilen(!) seiner 453-seitigen(!) Abhandlung, kurz mit dem Selbstbekenntnis der Konstitution auf die eigene Unfertigkeit abgetan, was hier, im letzten Wort, als „Bescheidenheit“ ausgelegt wird. Dieses Ende, nach einer phasenweise wirklich spannenden – manchmal durch das häufige Ergebnissichern leicht redundanten, jedoch stets bereichernden Lektüre –, überrascht: Der Einwand ist durchaus zentral und hätte deswegen auch an zentraler Stelle ausgeführt werden müssen – seine Zusammenfassung auf den letzten drei Seiten des Schlussresümées ist jedoch zu knapp und wirkt ‚nachgeschoben‘. Überdies ist er m. E. bereits in dem Aspekt der Dialektik von Modernitätsakzeptanz und Modernitätskritik seitens der Theologie beschlossen. K. interpretiert diese Dialektik allein im Blick auf die Soziologie, weswegen seine m. E. durchaus eschatologische Dimension nicht deutlich wird. Daher fällt sie aus seiner Interpretation von *Gaudium et spes* heraus.

Dies ist die einzige – meinerseits bescheidene – Kritik einer gelungenen und für die aktuelle theologische Diskussion äußerst wichtigen Studie. Vor allem seien die klare Sprache sowie die argumentativ stringente und logisch kohärente Gedankenführung hervorgehoben. In ihrer sowohl innertheologischen als auch außertheologischen Interdisziplinarität verkörpert sie selbst den Geist von *Gaudium et spes* und gibt insbesondere der Sozialethik und der Fundamentaltheologie bedeutende Impulse. Darüber hinaus kann sie der interdisziplinären Diskussion zwischen Theologie und Soziologie nur dringendst anempfohlen werden.

M. KRIENKE

BECK, HEINRICH, *Dialogik – Analogie – Trinität*. Ausgewählte Beiträge und Aufsätze des Autors zu seinem 80. Geburtstag. Mit einer Einführung herausgegeben von Erwin Schadel (Schriften zur Triadik und Ontodynamik; 28). Frankfurt am Main: Peter Lang 2009. 755 S., ISBN 978-3-631-58716-4.

Becks (= B.s) Habilitationsschrift (1965, 2. erg. Aufl. 22001) galt dem Akt-Charakter des Seins. „Seine beiden dominanten Momente wurden bereits am begrenzten menschlichen Bewusstsein in begrenzter Weise sichtbar: ein in sich selbst Hervortreten (in der Selbst-erkenntnis) und ein in sich selbst hineingehen (in der Selbstbejahung) dabei artikuliert sich ein 3-facher Status des Seins, nämlich ein anfängliches In-sich-Sein, 2. ein intermediäres In-sich-selbst-ausgedrückt-Sein und 3. ein vollendetes In-sich-Sein“ (12). Die drei Stadien erhalten die Namen Realität, Idealität und Bonität (39). Damit ist der Titel der Reihe erklärt, in der das Buch erschienen ist. Den Titel des Buchs selbst erhellt Schadel (= Sch.) in Kap. 3 seiner Hinführung, besonders in 3.2 „Schlüsselbegriffe“ (37–79). *Dialogik* meint die Grundhaltung einer Offenheit für die Wirklichkeit wie für den Blick des Gegenüber auf sie (lange „vor Habermas‘ ‚kommunikationstheoretischer Wende“). *Analogie* ist deren seismäßige Voraussetzung, in erhellender Vermittlung von Einheit und Verschiedenheit (während ihrer Vergessenheit, Verdrängung oder aggressiver Leugnung Monismus oder Pluralismus entspringen). Dabei ist Analogie selbst ein analoger Begriff (statt eines apriorischen Schematismus), fordert also wache Aufmerksamkeit auf jeweils die konkreten Sachverhalte. Höchst zeitfremd schließlich – philosophisch wie