

Wenn die These P.s zutrifft und die Lehre vom Begriff als solchen Hegels grundlegende Konzeption des Absoluten enthält, möchte der Leser vor allem gern erfahren, was sich daraus auf sozusagen exoterischer Ebene hinsichtlich der Natur Gottes ergibt. Die Frage nach dem Verhältnis der hegelschen philosophischen Theologie beispielsweise zur christlichen Trinitätslehre beantwortet P. jedoch nur noch mit dem Verweis auf zukünftige Untersuchungen (vgl. 380; 409–413). Stattdessen zieht er die Unterbestimmtheit des absoluten oder göttlichen Begriffs bei Hegel im Vergleich zu den Gottesvorstellungen der Religion heran, um den Befund zu erklären, dass die hegelsche Philosophie den einen als Theismus und den anderen als Atheismus erscheinen konnte. Doch solange ungeklärt bleibt, was der philosophische Begriff des Absoluten mit bestimmten religiösen Vorstellungen von Gott gemeinsam haben könnte und was nicht, droht auch der Ausdruck ‚philosophische Theologie‘ an Sinn einzubüßen. Warum sollte eine Epistemologie oder Metaphysik, deren Absolutes sowohl theistisch als auch atheistisch gedeutet werden kann, überhaupt ‚philosophische Theologie‘ heißen und nicht ‚philosophische A-theologie‘? Angesichts dieses etwas unbefriedigenden Ausblicks besteht das Verdienst des Autors hauptsächlich darin, die Zentralität der subjektiven Logik für die Diskussion um Hegels Gottesverständnis herausgestellt zu haben. G. SANS SJ

FLASCH, KURT: *Hans Blumenberg*. Philosoph in Deutschland: Die Jahre 1945–1966. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2017. 620 S., ISBN 978–3–465–00017–4 (Hardback); 978–3–465–10017–1 (PDF).

Kurt Flasch gibt in seinem stattlichen Opus einen beeindruckenden Durchblick durch das Werk eines Autors, das, wie er betont, „irritiert durch die Vielfalt seiner Themen“ (583). Den ontologischen Ertrag von Blumenbergs Dissertation aus dem Jahre 1947 macht Flasch erstens fest an dessen These, „Sein müsse vor allem gedacht werden als Überhauptsein“, denn „der Wesens- und Forma-Aspekt habe es zu Unrecht überlagert“ (152). Zweitens verweist er auf Blumenbergs Rekurs auf die spätmittelalterliche Kritik am Universalienrealismus, die es ermöglichte, „Individualität nicht nur als numerische Einheit, sondern als qualitative Einzigkeit zu verstehen“ (ebd.). Drittens erwähnt er Blumenbergs „Voluntarisierung der menschlichen Seele und der göttlichen Welt-zuwendung“ (ebd.). 1947 war „Blumenbergs Gott [...] ‚absoluter Wille‘“ (ebd.). Das Wort ‚Willkürgott‘ fällt hier allerdings noch nicht, denn „Blumenberg, der sich später zu einem ‚agnostischen Nicht-Christen‘ (236) wandelte, hielt Gott in seiner Frühzeit durchaus für anbetungswürdig. Viertens verweist Flasch darauf, dass seinerzeit einige Scholastiker das Vorbegriffliche und auch das Affektive aufgedeckt hätten, „als Ermöglichung von Theorien“ und im Zusammenhang damit Blumenberg „im grauen Räderwerk scholastischer Argumentationen individuelle Erfahrung, Zuneigung und Abkehr oder Gleichgültigkeit als Grund begrifflicher Produktion“ (153) entdeckte.

In seiner zwei Jahre später erschienenen Habilitationsschrift befasst sich Blumenberg mit der ‚ontologischen Distanz‘. Die europäische Philosophie war für ihn „insgesamt Distanzbildung“ (165). Denn die Philosophen hätten „von früh, spätestens von Platon an etwas über sich gesetzt, die Idee oder das Wesen der Dinge“ (ebd.). Es gab für sie also etwas, das über dem Menschen stand. „Die Idee sollte zwar anwesen, aber bei uns immer nur in unvollendeter Form, und der Mensch sollte erkennend und wollend die Vollendung anstreben“ (ebd.). Diese „lag in der Ferne, in der Distanz“ (ebd.). Auch die aristotelische Philosophie „blicke auf ein Wesen, das in Distanz zu uns steht“ (ebd.). Die neuzeitliche Philosophie hat diese Wissenskonzeption und Kultur dann weitergeführt. Und Husserl war es, der sie zuletzt noch gesteigert hat. Blumenberg dagegen steuert um. „Er untersucht die Formen der Distanzierung und ihrer gegenständlichen Produkte, um die Krisis der Gegenwart zu verstehen und um den Blick zurückzuführen zum menschlichen Bewusstsein in seiner Endlichkeit“ (ebd.).

Der „wirksamste Beitrag zu Blumenbergs philosophischer Lebensarbeit“ (382) waren nach Flasch seine 1960 erschienen *Paradigmen zu einer Metaphorologie*. Er nennt hierfür folgende Gründe: Die Analyse der Sprache so strenger Philosophen wie Aristoteles und Kant beweist, „daß auch sie bei zentralen Aussagen nicht ohne Metaphern ausgekommen sind“ (383). Metaphern fungierten also keineswegs nur als „rhetorische Mittel,

um einer Rede Anschaulichkeit und damit Wirksamkeit zu sichern“ (ebd.). Zudem belegt die Wissenschaftsgeschichte, dass „selbst weltumwälzende Theorien erst zum weltbewegenden Thema wurden, nachdem sie metaphorisiert worden waren“ (ebd.). Schließlich empfahl sich die Metaphorologie als „aktuelle Gegenposition gegen die faktische Bürokratisierung und Formalisierung der Sprache sowie gegen positivistische Sprachtheorien“ (ebd.).

In seinem 1966 erschienenen Buch *Legitimität der Neuzeit* verteidigte Blumenberg nach Flasch „das angegriffene Selbstbewußtsein der modernen Welt“ und stellte im Blick auf diese die „Dominanz des spätmittelalterlichen und lutherischen Willkür-gottes“ (489) klar: „Die Neuzeit war legitim“, war sie doch „die Selbstbehauptung des modernen Menschen gegenüber dem theologischen Absolutismus“ (ebd.). Nach Flasch gewann Blumenberg seine Kritik der Unterwerfungsreligion von 1966, die er schon 1947 und 1954 skizziert hatte, „mit hochintelligenter Umständlichkeit“ (ebd.). Denn er entwarf „ein ideengeschichtliches Panorama von Platon bis Heidegger und vertiefte sich in Details der antiken und mittelalterlichen Philosophiegeschichte“ (490). Dieser „historistische Weg, die Neuzeit zu verteidigen“, der „merkwürdig indirekt“ bleibe (ebd.), legt nach Flasch die Frage nahe, ob es sich nicht angeboten hätte, dafür zu argumentieren, dass die Neuzeit doch die Lebensbedingungen der Menschen beträchtlich verbessert habe. Eine solche „direkte Apologie der Neuzeit“ (ebd.) findet sich ihm zufolge bei Blumenberg deshalb nicht, weil jener zu skeptisch über den Fortschritt dachte. Daher sein „Weg über alte Bücher und zahllose historische Details der Theologie und der Erkenntnistheorie“ (ebd.). Abschließend hält Flasch fest, kein anderes Buch Blumenbergs sei „so kompetent und ausführlich von Fachkollegen rezensiert worden“ (550) und er geht in einem eigenen Kapitel näher auf die durch Blumenbergs „Illegitimitätsschelte“ (489) ausgelöste Diskussion ein. Dass das Legitimitätsbuch ein notwendiges Buch war, ist für Flasch keine Frage.

In seinem Abschlusskapitel betont Flasch, dass er nicht das Ziel verfolge, „Blumenbergs Denken auf eine Formel zu bringen“ (583). Denn nie habe dieser „seine Philosophie systematisch vorgelegt“, aber von Anfang an habe er keinen Zweifel daran gelassen, „dass es das Philosophieren über sein Leben in dieser Gegenwart war“ (584), um das es ihm ging. Der Weg zu sich selbst führte bei ihm „über die Mannigfaltigkeit geschichtlicher Prozesse und Materialien“ (ebd.). Flasch verweist sodann auf die „drei monumentale[n] Systeme in der westdeutschen Öffentlichkeit“, denen Blumenberg „Einfluss auf sich gestattete“ (ebd.). Als erstes nennt er den Katholizismus „als soziales und theoretisches System“ (584), das ihn früh in Anspruch nahm und mit den „großen Texten der mittelalterlichen Scholastik“ konfrontierte (585). Den Katholizismus als eine nach Flasch mittlerweile „erstarrte Kultur- und Gedankenfestung“ hinsichtlich seiner Wahrheit und Lebensdienlichkeit zu bewerten, erforderte Flasch zufolge „kohärente philosophische Reflexion und jahrelangen, nicht nur gelegentlichen Umgang mit Aristoteles, Augustinus und Thomas von Aquino“ (ebd.). Denn diese Strömungen und Dokumente waren Blumenberg, wie Flasch formuliert, „geschickhaft vorgegeben, zusammen mit der Erfahrung andersgearteten christlichen Selbstverständnisses bei Pascal, Kierkegaard und bei Lutheranern von Lübeck und Kiel“ (ebd.). Daneben gab es noch zwei andere Lebensauslegungen, die sich dem jungen Blumenberg weniger autoritativ, aber unvermeidlich aufdrängten, nämlich „die Philosophien von Edmund Husserl und Martin Heidegger“ (ebd.). Im Ganzen war Blumenbergs „Selbstfindung“ nach Flasch „stoffreich, historisch, kontingent, faktisch bestimmt“ (ebd.). Als die theoretischen Großkomplexe, zwischen denen er sich bewegte, nennt Flasch den „christliche(n) Glaube(n) in pascalscher Radikalität, römische Dogmatik und scholastische Spekulationen, Husserls Richtung auf Unendlichkeit und Platonismus sowie Heideggers markante Gegenposition mit ihrem Pathos der Endlichkeit und des noch zu findenden Gegenwartsbezugs angesichts der vergessenen Seinsfrage“ (ebd.). Flasch betont weiterhin, Blumenbergs Philosophiekonzept „blieb nicht das ontologische, aber es bezog sich entschieden weiter auf das Konzept von Wirklichkeit“ (588). In diesem Zusammenhang stellte er „die Verformungen und Beschränkungen heraus, denen die Tradition die Wirklichkeit unterworfen hatte“ (ebd.). Er machte deutlich, dass Philosophen dies vor allem auf zwei Wegen erreicht hatten, zum einen „durch

Identifizierung der Wirklichkeit mit der Idee, in allen Arten des Platonismus“, zum anderen „durch einseitige Orientierung an der äußeren Natur in allen Varianten des Aristotelismus bis hin zum Biologismus“ (ebd.). Daher stellte er sich die Aufgabe, Platon und Husserls Philosophie zu kritisieren. Zudem belegen nach Flasch Blumenbergs „Untersuchungen zur Zwei-Welten-Physik der aristotelischen Kosmologie“ sowie „seine Kritik am Hylemorphismus“ sein „einheitlich-differenzierende[s] philosophische[s] Interesse an Aristoteles über die spätmittelalterlichen Selbstbefreiungsversuche von der aristotelischen Kosmologie bis zu Kopernikus, Galilei und den Verteidigern der kopernikanischen Welt“ (ebd.). Immer ging es ihm darum, „die verschiedenen Anläufe zu differenzieren, die Identität von Sein und Idee oder von Sein und Physis abzulösen und zuzusehen, was sich dann ergibt“ (ebd.). „Das korrigierte Konzept von Wirklichkeit“ fungierte als „Bezugspunkt zugleich des praktischen, des gestaltenden und des theoretischen Lebens“ (ebd.). „Entselbstverständlichung‘ [...] des alltäglichen Weltbewusstseins und seines Schwankens zwischen idealistischen und naturalistischen Resten“, das war nach Flasch „der philosophische Impuls, dem Blumenberg sich stellte, um sein Leben in der Gegenwart und überhaupt die Neuzeit zu verstehen“ (588 f.). „Für die Theorie des Sprechens und des eigenen philosophischen Vorgehens“ ergab sich aus dieser Ablösungsarbeit die „Befreiung zu Phantasie und Metaphorik“, weiterhin der „Abbau der philosophischen Verdächtigungen der Rhetorik“ sowie der „Zugang zu Mythos und Poesie“ (ebd.). Durch „kohärente Destruktion entstellender Auslegungen“ wurde ‚Wirklichkeit‘ auf diese Weise „beweglicher und sinnlicher, erfahrungsnäher, menschenbezogener. Man kann auch sagen: relativer“ (ebd.). Sie ändert sich nach Flasch „in divergierenden geschichtlichen Welten“ und betrifft „zugleich Praxis und Theorie“ (ebd.). Flasch resümiert: Blumenbergs „Korrektur des Wirklichkeitsbegriffs als Analyse von Natur, Techne, Kultur und Politik“ erscheine im Rückblick auf seine ersten 20 Jahre philosophischer Publikationen als „die bewegte Einheit seiner sich diversifizierenden Theorie“ (590). Und er fügt hinzu: „Wirklichkeit“ wurde übrigen [...] nicht zum Leitbegriff, um in Ablösung von Heidegger das Konzept ‚Sein‘ zu ersetzen. ‚Wirklichkeit‘ war schon im Aufsatz über Atommoral von 1946 der zentrale Begriff“ (590 f.).

Neben der Analyse von Blumenbergs Wirklichkeitsbegriffs geht Flasch auch auf dessen Demontage des klassischen Transzendenzbegriffs ein. Leitend für Blumenberg ist „nicht mehr der klassische neuplatonisch-augustinische Aufstieg“, denn „diese Art des Transzendierens wäre für die Existenz Selbstverlust“ (361). Blumenberg entdeckte vielmehr „in der Linie Baudelaire, Kierkegaard, Kafka die ‚leere Transzendenz‘ als den geschichtlichen Abschluss der Entwicklung des Verhältnisses von Transzendenz und Immanenz“ (ebd.). Das Denken müsse, wie Flasch formuliert, „wieder zurück ins Endliche und Zeitliche, um darin intensiver zu sein“ (ebd.). Es sei Leidenschaft für die Gegenstände, die deren Ungenügen erfährt und weitersucht. In dieser Differenz liege ihre Wahrheit. Flasch betont, dass nicht nur Blumenbergs Transzendenzartikel aus der dritten Auflage des Lexikons *Religion in Geschichte und Gegenwart*, sondern auch die übrigen dort veröffentlichten Artikel zu Fragen der Ontologie und Theologie „eine relativ reiche philosophiegeschichtliche Dokumentation“ bieten (335). Er lässt freilich auch keinen Zweifel daran, dass durch Blumenbergs Destruktion der traditionellen metaphysischen Konzepte „diese Säulen der früheren philosophischen Theologie [...] zusammengebrochen“ sind (362). Flaschs Fazit: Was für Blumenberg einzig übrigbleibt, ist der bloße Glaube, der nur noch Unterwerfung fordert. Im Klartext heißt das: Der Glaube hat seine Anziehungskraft verloren. Er ist ein Auslaufmodell. Gleiches gilt nach Flasch auch für die katholische Kirche. Konnte diese nach Flasch in den 1950er Jahren noch „mit ihrer großartigen Tradition“ punkten, so ist sie für Flasch heute „der intellektuell abgehalfterte und unsicher gewordene, bloß noch steinerne Apparat“ (584), von dem nichts mehr zu erwarten ist. Übersehen werden bei einer solchen Diagnose, die nach Hans Joas, global gesehen, beträchtlichen Wachstumsprozesse der Kirche in jüngster Zeit, die als Beweis dafür gelten können, dass der Kirche nicht en bloc jegliche Lebendigkeit abhandengekommen ist. Schließlich ist es nach Franz von Kutschera zweifellos ein Verdienst Karl Rahners, die Bedeutung von Transzendenz Erfahrungen im Ausgang für den Glauben neu deutlich gemacht zu haben. Nach Rahner wird Gott erfahren als absoluter

Ursprung und Grund der gesamten Wirklichkeit, jenseits aller Gegenständlichkeit, der unbegreiflich und unerreichbar ist durch mythische Vorstellungen. Von Kutschera hat als von der analytischen Philosophie geprägter Autor an Rahner angeknüpft. Für ihn ist die Glaubenserfahrung zurückzuführen auf ein überintentionales Bewusstsein einer transzendenten Wirklichkeit. Es ist also nicht notwendig, sich mit einem schwachen Transzendenzbegriff zu begnügen, ganz auf den Vollzug des Transzendierens zu setzen und die Annahme einer vorgegebenen Transzendenz als mittlerweile obsolet zu verwerfen. Man kann auch weiterhin die entscheidende Chance des Lebens darin sehen, in Anknüpfung an einen starken Transzendenzbegriff sich der Transzendenz ohne Wenn und Aber auszusetzen und darin die Erfüllung seines Lebens zu finden. Für Blumenberg und auch für Flasch ist eine solche Möglichkeit freilich versperrt. Denn mit Odo Marquard ist Flasch der Meinung, das Wesentliche, worauf es im Leben ankomme, sei die „Entlastung vom Absoluten“ (204). H.-L. OLLIG SJ

2. Biblische und Historische Theologie

NACHAMA, ANDREAS / HOMOLKA, WALTER / BOMHOFF, HARTMUT: *Basiswissen Judentum*. Mit einem Geleitwort von *Henry G. Brandt*. Freiburg i. Br. [u. a.]: Herder 2015. 685 S./Ill., ISBN 978-3-451-32393-5 (Hardback).

Um es vorab zu sagen: Dieses der Bundeskanzlerin Dr. Angela Merkel als Trägerin des Abraham-Geiger-Preises 2015 gewidmete Buch war und ist dringend notwendig und wird auch in Zukunft unverzichtbar sein. Es gehört in jede theologische Bibliothek und sollte, zumindest in Teilen, unbedingt von Studierenden der Theologie gelesen werden. Das Buch ist derart umfassend und reichhaltig, dass ihm *eine* Besprechung nicht gerecht werden kann. Ich habe mich daher entschlossen, nur das erste Kapitel im Detail vorzulegen, um damit Appetit auf den Rest zu machen.

Nach einem Geleitwort von Rabbiner *Henry G. Brandt* befasst sich dieses Kapitel mit der Lehre (17–138). Da geht es zunächst um die Frage: Wer ist Jude – in der Geschichte, in der Diaspora und in der Diversität der Orientierungen? Dann wird das jüdische Gottesbild vorgestellt: Gott ist Vater und König, sein Name ist unaussprechlich, das Denken über ihn steht im Spannungsfeld von Vernunft und Offenbarung, der Mensch ist sein Ebenbild. Das begründet die Unantastbarkeit menschlichen Lebens, die Würde des Menschen und seine Berufung als Partner Gottes, und dies universal (Gen 1,27; 9,6). – Anschließend wird die Hebräische Bibel (Tanach) in ihren drei Teilen vorgestellt: Tora (Lehre, Gebot) mit ihren fünf Büchern – *Newi'im* (Propheten) mit den „älteren Propheten“ (Jos bis 2 Kön), den großen Schriftpropheten Jeschajahu/Jesaja (ca. 740–701 v. u. Z.), Jeremijahu/Jeremia (ca. 627–584 v. u. Z.), Jecheskiel/Ezechiel (6. Jhdt. v. u. Z., 597 nach Babel deportiert) – Ketuwim (Schriften), von denen nur das Buch der Psalmen (Sefer Tehilim) näher vorgestellt wird: Bis heute gibt es kein jüdisches Gebet ohne Psalmen, sei es individuell oder öffentlich.

Im Mittelpunkt des Sabbatgottesdienstes steht die Toralesung. Ihr wird jeweils ein kürzerer Abschnitt aus einzelnen Prophetenbüchern zugeordnet (Haftara). Die älteste Auslegung der Tora ist wahrscheinlich der aramäische Targum Onkelos aus dem 2. Jhdt. v. u. Z. Der bedeutendste Torakommentar stammt von Raschi (1040–1105 u. Z.); er orientierte sich am genauen Wortsinn der Schrift. Neuere Kommentare berücksichtigen auch die wissenschaftliche Bibelkritik des 19. und 20. Jhdts. Die Zeit zwischen der Zerstörung des zweiten Tempels 70 u. Z. und dem Beginn des 9. Jhdts. ist bedeutsam für die Verschriftlichung des jüdischen Rechts, das bislang in mündlicher Überlieferung bewahrt worden war, der „mündlichen Tora“. Dieses Recht wurde neu geordnet und systematisiert, was zu einem neuartigen Korpus, der Halacha, führte, die als Ganzes auf einem biblischen Fundament ruht. Spätestens im 5. Jhdt. v. u. Z. erscheint die Tora als niedergeschriebener Rechtskodex, der von Priestern ausgelegt und angewandt wird (Neh 8,8). Frühere Sammlungen von Recht sind das „Bundesbuch“ (Ex 20,23–23,19), das Heiligkeitgesetz (Lev 17–26) und der Dekalog (Dtn 5; Ex 20).