

jener Prozesse verhilft, geht J. dann doch selbst dazu über, das Mono-Thema ‚Moderne‘ durch ein neues zu ersetzen: Demnach leben wir in einem ‚Zeitalter der Kontingenz‘, für das offenbar die traditionellen Näherbestimmungen der Modernisierung – nämlich Ökonomisierung, Bürokratisierung, Demokratisierung, Säkularisierung plus Individualisierung und Pazifizierung (119) – ebenso gelten. Immerhin klärt J. ganz zu Recht, dass Kontingenz weder mit Zufall und Willkür zu identifizieren ist noch die mit der Kontingenz einhergehende Optionsvermehrung zur Unterminierung der Wertebindung und lebensweltlich-existenzieller Gewissheiten führen muss (139 f., 143).

Prognostisches: Religiöser Glaube wird daher nicht als Kontingenzbewältigungspraxis aufgefasst (H. Lübke), sondern als eine Voraussetzung für den Umgang mit Kontingenz (126). Für den Glaubensbegriff selbst bedeutet dies ein Zweifaches: Zum einen darf er nicht kognitivistisch verengt, sondern muss vom ‚Phänomen der Vertrauensbildung und nicht des Wissenserwerbs‘ begriffen werden (33); zum anderen gehe es im Gespräch zwischen den Religionen und mit ihnen darum, die eigene Sicht gerade nicht einzuklammern, sondern diese als notwendige Voraussetzung für eine ‚produktive Konfrontation mit dem Anderen‘ zu betrachten (159). Genau dieser Maßgabe war Taylor in ‚A Secular Age‘ gefolgt, indem er sein *opus magnum* mit dem Kapitel ‚Conversions‘ schließt ließ, das für einen recht orthodoxen Katholizismus als postsäkularer Wiedergewinnung der transzendenten ‚Fülle‘ plädiert. Das tut J. glücklicherweise nicht. Stattdessen lässt er sein aus größtenteils überarbeiteten Aufsätzen hervorgegangenes Buch mit Überlegungen zur Zukunft des Christentums enden. Dazu bespricht er drei wesentliche Entwicklungen der Gegenwart – Auflösung der Milieus, das Phänomen der ‚impliziten Religion‘ und die Globalisierung des Christentums (besonders mit Blick auf Afrika und Südamerika, 194 f.) –, um dann die beliebte These von der ‚Wiederkehr der Götter‘ (und der Religion) abzuweisen. Vielmehr erkennt J. neben der Erosion des Religiösen, zumindest in Deutschland, zugleich die ‚Entstehung eines neuen überkonfessionell-christlichen lebensweltlichen Milieus‘ (105; vgl. 198). Und diese vorthologische Ökumene hat – hier ist J. wieder sehr nahe bei Taylor – die Begrenzungen eines Individualismus darzulegen, der utilitaristische oder rein expressive Formen annimmt, um schließlich rationalistisch beschränkte Versionen und Visionen des moralischen Universalismus abweisen zu können (206).

*In summa:* In dem, was J. kritisiert, wiederholt er Bekanntes, dies aber auf eine engagierte, gut lesbare Art. In dem, was J. vorschlägt, bleibt er vage, dies aber auf eine klärungsbedürftige und fähige Weise. Dass die klassische Säkularisierungsthese unhaltbar ist, ist Konsens; dass überhaupt alle Großtheorien Mühe haben, den diversen Charakter gegenwärtiger Religionen auch nur annähernd zu erfassen, dürfte ebenso deutlich sein. Ob die ‚Wellen der Säkularisierung‘ ein Mittel bieten, diese Schwierigkeiten zu umgehen, darf bezweifelt werden – genauso wie die ungedeckte Behauptung einer sich abzeichnenden Überkonfessionalität. Wie schon bei Taylor ist auch bei Joas zuweilen unklar, welche Stimme spricht und den Ton angibt: die soziohistorische, die strukturelle Entwicklungen nachzeichnet? Die religionssoziologische, die Religion als Teilsystem von anderen bestimmt? Die religionsphilosophische, die Möglichkeiten des Glaubens- und Gottesverständnisses kontempliert? Oder gar die theologische, die diese Möglichkeiten vor dem Hintergrund einer Tradition normativ abwägt? Aber auch hier mag Joas‘ eigene Devise gelten, nach der es zuweilen angesagt ist, der eigenen Sicht Ausdruck zu verleihen, statt sie einzuklammern. Das Ergebnis wird dann nicht in jeder Hinsicht ein soziologisches sein – aber das vorliegende Buch zeigt auch, dass dies zuweilen von Vorteil ist. H. VON SASS

EINHEIT UND VIELHEIT ALS PHILOSOPHISCHES PROBLEM. Herausgegeben von *Johannes Brachtendorf* und *Stephan Herzberg* (Collegium Metaphysicum; 3). Tübingen: Mohr Siebeck 2011. VI/243 S., ISBN 978-3-16-151033-5.

Bei dem Thema ‚Einheit und Vielheit‘ handelt es sich um ein klassisches Thema der Philosophie, das, wie die Herausgeber zu Recht betonen, nicht nur metaphysische, sondern auch ethische und sozialphilosophische Implikationen hat. Im Mittelpunkt des vorliegenden Sammelbandes stehen freilich die metaphysischen Implikationen dieses Themas. Metaphysik verstehen die Herausgeber in einem weiten Sinn als ‚Erste Philo-

sophie ... nicht bloß in ihrer vorkantischen oder vorheideggerischen Form, sondern allgemein als Prinzipienlehre, die grundlegende Aussagen über die Wirklichkeit, ihre Gründe, ihren Aufbau und ihre Strukturen macht“ (1). Das oberste Prinzip kann in diesem Fall als Sein, als Gott, als Subjekt oder als der Andere angesetzt werden.

Der Sammelband beginnt mit einem Beitrag von *E. Angehrn* zum Lehrgedicht des Parmenides als der Gründungsurkunde eines „ontologischen Monismus“ (5), das mit vier miteinander zusammenhängenden Bestimmungen des reinen Seins operiert, nämlich dessen Gegenwart, Vollendung, Einheit und Identität. Die entscheidende Schwierigkeit des parmenideischen Seinsdenkens sieht Angehrn darin, dass damit „das Verhältnis von Einheit und Vielheit weder formuliert noch als Problem reflektiert werden“ (ebd.) kann. *S. Herzberg* hebt hingegen bei Aristoteles positiv hervor, dass dieser gegenüber dem eleatischen Monismus die Vielfalt des Seienden verteidigt und gleichzeitig mit der ‚pros-hen-Struktur‘ ein begriffliches Moment entwickelt habe, das es ihm ermöglichte, innerhalb der Vielfalt des Seienden eine Ordnung zu etablieren, die auf der ‚ousia‘ als dem primär Seienden basiert. Die Einführung eines solchen vorrangigen Seienden auf der horizontalen Ebene eröffnete ihm die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Behandlung sowohl der Frage nach dem Seienden als auch der Frage nach den ersten Ursachen und Prinzipien des Seins. Nach Herzberg erfolgt in einem weiteren Schritt die Erweiterung dieser ontologischen Hierarchie „nach innen“ in Richtung auf die substantielle Form ... als internes Prinzip der Einzelsubstanz“ und „schließlich ‚nach oben‘ in Richtung auf Gott als dem paradigmatischen Seienden und dem Schlusspunkt, an dem Himmel und Erde bloß ‚hängen‘“ (51). Die Differenz zwischen Aristoteles und Thomas sieht Herzberg darin, dass bei Aristoteles „die Gewichtung zwischen der Abhängigkeit und dem Eigenstand des sekundär Seienden gegenüber dem primär Seienden ... vor allem auf der horizontalen Ebene angesiedelt war“ (51 f.), wohingegen sich bei Thomas diese Fragestellung auf die vertikale Ebene verschob. Mit Plotins „henologischer Reduktion“ (6) befasst sich *J. Halfwassen*. Diese gipfelt s. E. darin, dass Plotin das absolute Eine als absolut Einfaches ‚jenseits des Seins‘ und mithin auch jenseits jeglicher Bestimmtheit, Denkbarkeit, Aussagbarkeit und Benennbarkeit ansetzt, das in keiner Beziehung zur entsprungnen Wirklichkeit steht. Plotins Bedeutung sieht Halfwassen darin, deutlich gemacht zu haben, „was mit absoluter Transzendenz eigentlich gemeint ist“, denn als Plotins zentrale Einsicht könne gelten: „Das Absolute lässt sich nicht mehr mit dem von ihm abhängigen Sein zu einer umfassenden Totalität zusammenfassen; da es aus jeglicher Bestimmtheit und Ganzheit herausgenommen ist, transzendiert es jeden Totalitätshorizont“ (6 f.). Nach *N. Fischer* ist für Augustins Metaphysik das neuplatonische Motiv der Rückkehr zentral, das besagt: Grundsätzlich ist alles, was nicht ‚aus Gott‘ ist, sondern ‚aus Nichts‘ von Gott geschaffen wurde, „in einer grundlegenden Weise veränderlich ... und daher Gott unähnlich, aber mit der Fähigkeit ausgestattet, durch Rückkehr zur Weisheit Gottes die Mutabilität zu minimieren und damit Gott ähnlicher zu werden“ (7). Einen monokausal gedachten Monotheismus, in welchem dem Geschaffenen jeglicher Eigenstand und damit jegliche Kausalität fehlt, verwirft er als widersprüchlich. Vielmehr kann nach Augustinus „aufgrund der unendlichen Vollkommenheit Gottes und der Fülle seiner Güte das von ihm Geschaffene nur als ‚gewolltes Anderes‘ mit eigener Kausalität und Würde gedacht werden“ (ebd.). Diesem Gedanken entspricht ihm zufolge auch „die dialogisch-personale Auffassung des Verhältnisses von Gott und Mensch“ (ebd.) in den „Confessiones“. *M. Enders* ordnet in seinem Beitrag Eckarts Einheitsmetaphysik einerseits der platonisch-neuplatonischen Tradition zu, zeigt aber zugleich, dass Eckart von dieser Tradition insofern in einem entscheidenden Punkt abweicht, als für ihn „das ‚intelligere‘ die höchste Bestimmung des Absoluten“ (9) darstellt. Gott ist mithin für Eckart „kein Seiendes, sondern Intellekt und absolutes Erkennen, der als solcher alles im Voraus in Reinheit, Fülle und Vollkommenheit in sich enthält“ (ebd.). Eckart kann daher, wie Enders betont, als „der erste Vertreter einer Metaphysik der Subjektivität avant la lettre“ (135) gelten und ist auch von Hegel als ein solcher erkannt und gewürdigt worden. Das „eigentlich Revolutionäre“ bei Eckart sieht Enders darin, dass bei diesem der „absolute Geist ... durch den Akt seiner Selbsterkenntnis die Einheit seines Wesens [begründet] genau in Umkehrung zur neuplatonischen Tradition, wo das geisttranszendente Eine der Grund des absoluten Geistes ist“ (9). *H. Schwaezter*

arbeitet in seinem Betrag über den Cusaner heraus, dass dessen Denken einerseits „das Problem von Einheit und Vielheit zwar im Rahmen des Partizipationsgedankens aufgreift, gleichzeitig aber diesen Gedanken auf eine originelle Weise umformt, und zwar in ausdrücklicher Absetzung von den Platonikern“ (9). Insofern der Cusaner die ‚coniectura‘ als eigenständig und autonom ansieht, wird, wie Schwaetzer zeigt, ein neues Modell von Partizipation notwendig, das „konjekturale Erkenntnis positiv als kreativen Akt von Seiten des menschlichen Geistes und nicht negativ als Manko einer Privation deutet“ (140). Außerdem ist nach dem Cusaner eine neue Anthropologie erforderlich, „in der die schöpferische Rolle der erkennenden menschlichen ‚mens‘ gegenüber den anderen Geschöpfen der Welt deutlich wird“ (ebd.). Gegenüber der platonischen Präferenz für das ‚unum‘ entwirft der Cusaner schließlich „mit dem ‚idem‘ ein Modell, das unter Wahrung der Absolutheit des ‚idem‘ eine Autonomie des Vielen gegenüber dem Schöpfer erlaubt“ (10). *J. Greisch* präsentiert in seinem Beitrag eine negative Lesart der Metaphysikgeschichte, indem er auf Nietzsches und Derridas „radikale Kritik an metaphysischen Einheitskonzeptionen im Namen des plurale tantum“ (ebd.) eingeht. In diesem Zusammenhang ist es nach Greisch sinnvoll, auf den für die Metaphysik zentralen Begriff des Prinzips zu rekurrieren, der man „nicht nur indikativisch-hypostatisch, sondern auch postulatorisch als eine Grundforderung des metaphysischen Denkens verstehen“ (166) kann. Greisch verweist hier auf Breton, der zwischen einem (henologischen) Postulat der Einheit, einem (ontogenetischen) Postulat der Genese und einem (epistrophischen) Postulat der Rückkehr unterscheidet. An der Infragestellung dieser drei Postulate lässt sich nach Greisch das Ende der Metaphysik genauer verdeutlichen. Wenn die Wesensmomente dieser drei Postulate wegfallen, dann bleibt ein bloßes ‚Multiversum‘ übrig, das „durch nichts anderes als die Konjunktion ‚und‘ zusammengehalten“ wird (168). Im Blick auf eine solche Welt radikaler Prinzipienlosigkeit legt sich nach Greisch der Rückgriff auf Kant nahe, dem es gelingt, die drei Hauptgegenstände der speziellen Metaphysik Seele, Welt und Gott in einem System der transzendentalen Ideen zu verorten. Auch wenn Kant auf einen konstitutiven Gebrauch dieser Ideen verzichtet, wäre es nach Greisch ein verhängnisvoller Irrtum, wenn man davon ausginge, „dass die Ideen selbst wesenlose Gespenster sind, mit denen die Vernunft überhaupt nichts mehr anfangen kann“ (173). Mit Franz Rosenzweig kann man vielmehr die Kantischen Ideen „als elementare, nicht aufeinander reduzierbare ‚Urwirklichkeiten‘ oder ‚Tatsächlichkeiten‘ verstehen, die eine je spezifische Einheit besitzen“ (11). *A. F. Koch* analysiert in seinem Beitrag zunächst Hegels Sicht der Rolle des Begriffs, der im Unterschied zu dem neuplatonischen Einen eine innere, trinitarische Struktur aufweist mit den drei Momenten Allgemeinheit, Besonderheit, Einzelheit. Im zweiten Teil seines Beitrags diskutiert er dann das Verhältnis des einen Begriffs zur Vielheit des Wirklichen, „indem er Hegels Argumentation für den Übergang der Logik in die Realphilosophie mit Schellings Kritik sowie einem am Heideggers hermeneutischer Philosophie gewonnenen Standpunkt konfrontiert“ (ebd.). Hegel geht davon aus, dass die Idee sich frei zur Natur entlässt und dabei ihrer selbst sicher und in sich ruhend bleibt, wodurch sie eine letzte Sinnhaftigkeit der Weltgeschichte garantieren und dem Menschen eine Gewissheit des Heils ermöglichen kann. Für Koch hingegen bleibt es fraglich, „ob ein Individuum in seinem Leid Trost finden kann durch den Gedanken des in allem fortdauernden Selbstgenusses der ewigen Idee“ (ebd.). Fraglich erscheint Koch in diesem Zusammenhang auch Henrichs Idee einer Selbstverständigung des bewussten Lebens. Für Koch ist vielmehr klar: Jemeinigkeit und Alterität bleiben unhintergebar und füreinander dunkel, sie widerstehen der Hegelschen Dialektik. Wenn das Subjekt dennoch zu sich selbst finden und sich in allem und allen in freier Liebe und in schrankenloser Seligkeit genießen kann, wenn es aus der Zeit in die nicht-sukzessive Ewigkeit überzusteiern vermag, dann könne dies „nicht von der Philosophie garantiert“, sondern müsse „im Lebensvollzug erwartet werden“ (ebd.). *B. Klun* untersucht in seinem Beitrag das Denken von E. Lévinas, der sich einen Namen gemacht hat als dezidierter Kritiker des abendländischen Einheitsdenkens, dem er einen totalitären Charakter unterstellt, weil es keine wirkliche Andersheit mehr zulässt. Die Totalität des Einen, die im Selbst des Subjekts verankert ist, konvergiert ihm zufolge hier mit der Universalität des Seins, an der sich die Erste Philosophie in Gestalt einer Ontologie beteiligte. Einer solchen ‚ontoeologischen Totalität‘, so seine Kritik,

bleibe die ‚wahre Andersheit‘ und ‚echte Transzendenz‘ verschlossen. Das eigentliche Anliegen der Metaphysik sieht Lévinas darin, „einen Weg zur wahren Transzendenz ... jenseits des Seins zu bahnen und damit das grundlegende Verlangen des Menschen nach radikaler ... Selbst-Transzendenz zu stillen“ (12). Der Weg dorthin führt nach Meinung von Lévinas über die Ethik, die deutlich macht: „Das absolut Andere ist der Andere, mit dessen Anknüpfung der Bruch der Herrschaft des Einen und seiner einsamen Totalität erfolgt“ (ebd.). Der Sammelband schließt mit einem Beitrag von K. Müller, der sich mit Henrichs All-Einheits-Denken befasst. Nach Müller kommt Henrich zum Gedankengang der All-Einheit „nicht durch direkten Anschluss an antike, mittelalterliche und moderne Konzeptionen, sondern aus seinen Bemühungen um eine Theorie bewussten Lebens, in deren Zentrum der Begriff selbstbewusster Subjektivität steht“ (13). Entscheidend ist für Henrich der Aufweis der Unerkennbarkeit und Dunkelheit des Grundes von selbstbewusster Faktizität. Die nicht aus sich selbst begreifbare Subjektivität weist ihm zufolge „auf einen Grund hin, der einem gegenständlichen Erkennen entzogen ist“ (ebd.). Für Henrich lässt sich dieser Grund von Subjektivität aber „in Gestalt eines wirklichkeitsverbürgenden Gedankens monistischer Einheit“ fassen, also eines Welt- und Selbstbewusstsein einbegreifenden All-Einen, in dem die Endlichkeit des Lebens als solche ihren Platz findet“ (ebd.). Zum Verständnis einer solchen Position merkt Müller an, dass wer auf diese Weise ein Stück des monistischen Weges von Parmenides und Heraklit bis Platon und dann nochmals von Spinoza bis Hegel mitgehe, zu beachten habe, dass jedes Begreifen des einzelnen Subjekts aus einer solchen ursprünglichen Einheit dem Subjekt nur dann einen Lebenssinn aufschließt, wenn seine Hinfälligkeit nicht „durch Verunendlichung überblendet“ werde, sondern gerade in solcher Hinfälligkeit „wahrgenommen und festgehalten wird“ (232).

Die vorliegende Aufsatzsammlung ist sicherlich insofern lehrreich, als sie verschiedene Möglichkeiten prinzipientheoretisch ausgerichteten Denkens von der Antike bis zur Gegenwart vor Augen führt und auch eine radikale Kritik eines solchen Denkens berücksichtigt, die sie freilich kritisch hinterfragt. Die Texte machen deutlich, wie unterschiedlich ein klassisches Thema der Metaphysik im Lauf der Geschichte der Philosophie bearbeitet wird, und liefert Argumente dafür, weshalb es kurzschlüssig ist, ein solches Thema kurzerhand zu verabschieden.

H.-L. OLLIG S.J.

HEIDEGGER, MARTIN, *Hinweise und Aufzeichnungen*. Seminare: Platon – Aristoteles – Augustinus, herausgegeben von Mark Michalski (Gesamtausgabe; Band 83: Abteilung 4). Frankfurt am Main: Klostermann 2012. XXV/682 S./graph. Darst., ISBN 978-3-465-03763-7 (kartoniert); ISBN 978-3-465-03764-4 (Leinen).

Dieser Band der Gesamtausgabe gibt einen Einblick in einige Seminare, die Heidegger (= H.) in den Jahren 1928 bis 1951 gegeben hat. Es sind vor allem Seminare zur antiken Metaphysik. Warum? Die Metaphysik scheint vergangen und fremd zu sein; das liegt aber nicht an ihr, sondern an unserem jetzigen Zustand. Wir sind von der Metaphysik vielmehr umfasst, und zwar im zweifachen Sinn: einmal von ihr als menschlicher Naturanlage, wie Kant sagte, andererseits von der geschichtlichen Bewegung des metaphysischen Geistes, die wir, wenn auch meistens nur im Dekadenzzustand, sozusagen geerbt haben: Sie bestimmt uns. Um sie sich wirklich anzueignen, muss man zurück zu den antiken Quellen gehen, und dazu die nur angeblichen neuzeitlichen „Anfänge“ zunächst hinter sich lassen, die ja alle von mittelalterlichen und darin wieder von antiken Voraussetzungen bestimmt sind. So finden wir in diesem Band: aus dem Sommersemester 1928 H.s Notizen zu den Kap. 1–3 des Buchs III der „Physik“ des Aristoteles (3–23), aus dem Wintersemester 1930/31 Skizzen zu einem Seminar „für Fortgeschrittene“ über den „Parmenides“ Platons (25–37) und zugleich zu einem Seminar „für Anfänger“ über das XI. Buch der „Confessiones“ des hl. Augustinus (41–83); im Sommersemester 1932 gab es ein Seminar zum Platonischen „Phaidros“ (H.s Notizen: 85–150) und, nach längerer Pause, im Sommersemester 1955 eine Seminarübung zu den Büchern IV und VII der Aristotelischen „Metaphysik“ (H.s Skizzen: 151–173). Den Rahmen der Antike überschritt eine „Übung im Lesen“, die sich über das Wintersemester 1950/51 bis zum Sommersemester 1951 hinzog und das Thema der Kausalität behandelte (H.s Notizen: