

Erich Heintel: Gesammelte Abhandlungen, Band 3

Erich Heintel

Gesammelte Abhandlungen

Band 3
Zur Theologie und Religionsphilosophie I

frommann-holzboog

Gedruckt mit Unterstützung
des Bundesministeriums für Wissenschaft und Forschung in Wien,
der Kulturabteilung des Amtes der Niederösterreichischen Landesregierung sowie
der Evangelischen Landeskirche in Württemberg

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Heintel, Erich:

Gesammelte Abhandlungen / Erich Heintel. –
Stuttgart-Bad Cannstatt : frommann-holzboog.
ISBN 3-7728-0914-6

NE: Heintel, Erich : [Sammlung]

Bd 3. Zur Theologie und Religionsphilosophie. – 1. – 1995

ISBN 3-7728-0918-9

7

© Friedrich Frommann Verlag · Günther Holzboog
Stuttgart-Bad Cannstatt 1995
Gedruckt auf säurefreiem und alterungsbeständigem Papier

Inhalt

Abkürzungen	7
Vorrede	9
Nachwort zu Sophokles: Antigone	23
Zur Problematik der Religionsphilosophie der Gegenwart	30
Adrian Leverkühn und Friedrich Nietzsche	36
Rezension: <i>H. Zehrer: Der Mensch in dieser Zeit</i>	44
Glaube und Wissen im kritischen System	47
Epikur und die Angst vor dem Tode	74
Rezension: <i>J. G. Hamann: Sämtliche Werke, Bde. I-III</i>	101
Rezension: <i>Christliche Existenz und Aufklärung: J. G. Hamann: Sämtliche Werke, Bde. III-IV</i>	105
Hegel und die analogia entis	107
Rezension: <i>H. Loeff: Der Symbolbegriff in der neueren Religionsphilosophie und Theologie</i>	165
Rezension: <i>Th. Ballauf: Vernünftiger Wille und gläubige Liebe</i>	168
Der „Mann ohne Eigenschaften“ und die Tradition	170
Christlicher Realismus	189
Was bist du Mensch?	193
Rezension: <i>G. Bürke: Vom Mythos zur Mystik. Josef von Görres' mystische Lehre und die romantische Naturphilosophie</i>	198
Fragen des christlichen Glaubens an das wissenschaftliche Denken	202
Rezensionen: <i>Ferdinand Ebner – Bemühungen um sein Werk und dessen Aneignung</i>	219
1. F. Ebner: Schriften I-III	
2. Th. Schleiermacher: Das Heil des Menschen und sein Traum von Geist	
3. Renate Knoll: Johann Georg Hamann und Friedrich Jacobi	

Marxismus und Atheismus	228
Rezension: K.-H. Volkmann-Schluck: <i>Mythos und Logos. Interpretationen zu Schellings Philosophie der Mythologie</i>	230
Rezension: Gottfried Wilhelm Leibniz: <i>Confessio philosophi. – Ein Dialog</i> ..	234
Gottes Transzendenz	236
Glaube in Zweideutigkeit. R. Musils „Tonka“	252
Rezensionen: <i>Philosophie und Theologie</i>	287
1. H. Danner: Das Göttliche und der Gott bei Heidegger	
2. W. Weischedel: Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus	
3. N. Bizzotto: Erkenntnis und Existenz. Eine Untersuchung über die Erkenntnislehre Bonaventuras	
4. E. v. Bracken: Meister Eckhart: Legende und Wirklichkeit. Beiträge zu einem neuen Eckhartbild	
5. L. B. Puntel, Analogie und Geschichtlichkeit I. Philosophiegeschichtlich-kritischer Versuch über das Grundproblem der Metaphysik	
6. A. Haas: Teilhard de Chardin – Lexikon	
7. P. Petersen, Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland	
8. J. G. Walch, Historische und Theologische Einleitung in die Religionsstreitigkeiten in und außer der Evangelisch-Lutherischen Kirche.	
9. Analecta Anselmiana. Untersuchungen über Person und Werk Anselms von Canterbury	
Rezension: J. G. Walch: <i>Historische und Theologische Einleitung in die Religionsstreitigkeiten außer der Evangelischen-Lutherischen Kirche, Teile III/1 und 2; IV/1 und 2; V/1 und 2</i>	393
„Herr aller Dinge, Knecht aller Dinge“. Zum Begriff der Freiheit in philosophischer und theologischer Hinsicht	405
Humor und Agape	425
Quellennachweise	455
<i>Ein ausführliches Namenregister befindet sich am Ende des 4. Bandes (Zur Theologie und Religionsphilosophie II)</i>	

Vorrede

I. Der dritte und vierte Band meiner „Gesammelten Abhandlungen“ sind der *„Theologie und der Religionsphilosophie“* gewidmet. Es geht in ihnen um die Sonderstellung der einschlägigen „Wissenschaften“ in der „universitas litterarum“ überhaupt und für mich im besonderen um die Aneignung der christlichen Tradition. Ich vertrete die Ansicht und versuche zu begründen, daß alle Theologie in ihrer Durchführung jeweils eine bestimmte Religion in ihrer Positivität voraussetzt. Ich folge dabei der Überzeugung, daß im Gesamtraum der Humanität das Verhältnis des Menschen zu Gott der Philosophie eine nicht abweisbare Aufgabe stellt: diese Aufgabe läßt sich von den genannten Voraussetzungen her kurz und zusammenfassend als *„denkende Aneignung immer schon vorausgesetzter Religion“*, in unserem Fall vorwiegend der *christlichen Tradition*, bestimmen.

Die Anordnung der in den vorliegenden beiden Bänden vereinigten Arbeiten folgt in der Regel den Erscheinungsjahren entsprechenden zeitlichen Gesichtspunkten, doch sind die Artikel vorwiegend systematisch orientiert, auch dort, wo geschichtliche Bezüge und Anknüpfungen an bestimmte Denker unserer Tradition zum Ausgangspunkt genommen werden. Diese Anordnung gilt auch für die über die Abhandlungen hinaus aufgenommenen Buchbesprechungen. — Die Nachweise über Erscheinungsort und -zeit befinden sich jeweils am Ende jedes Bandes; dort sind auch die Persönlichkeiten ersichtlich, denen einzelne Abhandlungen bzw. Festschriften gewidmet sind. — Der vierte Band schließt mit einem zusammenfassenden Namenregister. Auf ein Sachregister habe ich verzichtet. Ich komme auf diese Entscheidung noch zurück (s. III).

In bibliographischer Hinsicht ist inzwischen über die Angaben in der Vorrede des ersten Bandes der „Gesammelten Werke“ hinaus ein mir von der Österreichischen Akademie der Wissenschaften zum 80. Geburtstag gewidmetes *Werkverzeichnis* („Zum Lebenswerk Erich Heintels. Veröffentlichungen — Selbstzeugnisse — Berichte“, März 1992) erschienen. Dieses Werkverzeichnis ist mit einigen Ergänzungen in der von den Herren H.-D. Klein und J. Reikerstorfer herausgegebenen zweibändigen Festschrift („*Philosophia perennis*“, Verlag Peter Lang, Frankfurt a. M. – Berlin – Bern – New York – Paris – Wien 1993) als Anhang (zusammen mit der neuen „*Tabula gratulatoria*“) abgedruckt.

Für Leser, denen die Vorrede zum ersten Band der „Gesammelten Abhandlungen“ nicht greifbar ist, wiederhole ich an dieser Stelle die Titel meiner auf den letzten Stand gebrachten Buchveröffentlichungen:

- Nietzsches „System“ in seinen Grundbegriffen. Eine prinzipielle Untersuchung. Felix Meiner, Leipzig 1939. 220 S.

- Metabiologie und Wirklichkeitsphilosophie. Reihe „Bios“ Bd. 16, J. A. Barth, Berlin – Leipzig 1944. 69 S.

- Hegel und die analogia entis. Bouvier, Bonn 1958. 67 S. (Jetzt neu veröffentlicht in diesem Band: Ges. Abh. Bd. 3, S. 107 ff.)

- Die beiden Labyrinth der Philosophie. Systemtheoretische Betrachtungen zur Fundamentalphilosophie des abendländischen Denkens. Oldenbourg, Wien – München 1968. 892 S. (Neuaufgabe geplant). Bei Hinweisen im Text abgekürzt mit „Lab.“

- Einführung in die Sprachphilosophie. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1972. 239 S.; 1991. 256 S. — Übersetzung ins Japanische 1979; Übertragung in die Blindenschrift 1982. — Abgekürzt mit „Sp.“

- Grundriß der Dialektik. 1. Bd.: Zwischen Wissenschaftstheorie und Theologie. 375 S. — 2. Bd.: Zum Logos der Dialektik und zu seiner Logik. 346 S. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1984. — Abgekürzt mit „Dial. Bd. 1 bzw. Bd. 2“

- Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen? Versuch einer gemeinverständlichen Einführung in das Philosophieren. Literas, Wien 1986; 1993. 129 S. — Abgekürzt mit „Einführung“

- Die Stellung der Philosophie in der universitas litterarum. Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1990. 301 S. — Abgekürzt mit „Akademiebuch“

- Die Veröffentlichung „Mündiger Mensch und christlicher Glaube“ habe ich einiger Überarbeitungen und Kürzungen wegen seit 1988 immer wieder hinausgeschoben; das Buch soll nun innerhalb einer Jahresfrist erscheinen. — Einen vorläufigen Überblick über seine Themen ist dem ausführlichen Vortrag mit eigenem Inhaltsverzeichnis über „Abendländischer Geist. Zum Begriff des Menschen im Gesamttraum der Wirklichkeit“ zu entnehmen, der in Bd. 4 (S. 321) abgedruckt ist.

Es sei noch angemerkt, daß vorhandene Unterschiede und Anordnungen des Schriftsatzes der Originaltexte vereinheitlicht wurden. Verweise in den einzelnen Arbeiten auf andere wurden so abgeändert, daß sie gleich die Seitenzahlen der vorliegenden Bände („Ges. Abh. Bd. 3 u. Bd. 4“) angeben. Bei Veröffentlichungen, die einen anderen Titel erhielten oder in einem anderen Jahr als ursprünglich geplant erschienen sind, wurden die Anführungen berichtigt.

Auch in den vorliegenden Texten finden sich eine Reihe wörtlicher Wiederholungen: sie waren bei bestimmten Zitaten und Bezügen nicht zu vermeiden. Im übrigen gehen

diese wörtlichen Wiederholungen kaum über zwei Dutzend Druckseiten hinaus; ich habe sie stehengelassen, um dem Leser der einzelnen Artikel nicht durch Verweisungen unnötige und lästige Schwierigkeiten zu bereiten.

In den ersten beiden Bänden der „Gesammelten Abhandlungen“ (Zur Fundamentalphilosophie) wurden schon einige grundlegende theologische Themen mitbehandelt. Zu erwähnen wären aus Band 1:

Jean Paul Sartres atheistischer Humanismus und die Metaphysik der Neuzeit, S. 29–68; Georg Christoph Lichtenberg. Ein Meister des Aphorismus, S. 69–76; Kant und die „*analogia entis*“, S. 166–171; Philosophie und Gotteserkenntnis im Altersdenken Schellings, S. 172–187; Der Begriff des Menschen und der „*spekulative Satz*“, S. 284–310; Immanuel Kant und Johann Georg Hamann als Briefpartner, S. 344–350; aus Band 2: Transzendenz und Analogie. Ein Beitrag zur Frage der bestimmten Negation bei Thomas von Aquin, S. 242–260; Natur und Geschichte in Stifters „*Hochwald*“, S. 261–291.

In der Ausarbeitung meiner Schriften zur Theologie weiß ich mich den von Bischof und Oberkirchenrat der Evangelischen Landeskirche in Württemberg veranstalteten 14-tägigen Kursen (seit 1971 zunächst in Inzigkofen bei Siegmaringen, seit 1974 in Stift Zwettl, NÖ) zu Dank verpflichtet. Näher informieren über diese Kurse das Buch von H. Gehrke „*Theologie im Gesamttraum der Wirklichkeit. Zur Systematik Erich Heintels*“, Reihe „*Überlieferung und Aufgabe*“, Bd. XX. Oldenbourg, Wien–München 1981, und der Artikel von H. Stroh „*Ein Krisenmanagement Gottes*“, in: *Überlieferung und Aufgabe. Festschrift für Erich Heintel zum 70. Geburtstag*, hg. v. H. Nagl-Docekal, Braumüller, Wien 1982, Bd. 2, S. 495–507.

Auch sind an dieser Stelle zu erwähnen: die von mir in Stift Zwettl mit Unterstützung der Äbte seit vielen Jahren abgehaltenen Seminare mit Theologen verschiedener Konfessionen und auch interessierten „*Atheisten*“, in den letzten Jahren gemeinsam mit Prof. DDR. Johann Reikerstorfer.

Im übrigen sind in allen mir gewidmeten Festschriften — erkenntlich schon aus der jeweiligen Titelgebung der einzelnen Abhandlungen — theologische Bezüge aufzuweisen: in der Festschrift zum 60. Geburtstag („*Geschichte und System*“, hg. v. H.-D. Klein u. E. Oeser, Verlag Oldenbourg Wien–München 1972); in der schon genannten zweibändigen Festschrift „*Überlieferung und Aufgabe*“ zum 70. Geburtstag; in der ebenfalls schon erwähnten zweibändigen Festschrift „*Philosophia perennis*“ zum 80. Geburtstag in Teil VI: Theologie (Bd. 2, S. 217–410).

Anlässlich meines 80. Geburtstags fand ebenfalls unter dem Titel „*Philosophia perennis*“ ein Internationales Symposium vom 23.–28. März 1992 im Theatersaal der Österreichischen Akademie der Wissenschaften statt (abgedruckt im WJP XXIV/1992). In den Laudationes, Vorträgen und meinen eigenen abschließenden Ausführungen („*Danksa-*

gung — Gedichte“) dieser Veröffentlichung finden sich ebenfalls viele theologische Bezüge. Erwähnen möchte ich in dem gegebenen Zusammenhang besonders noch den Festvortrag von Josef Derbolav bei der Feier zu meinem 60. Geburtstag (Festschrift, S. 301–317) und seine Abhandlung „Erich Heintel. Würdigung im Archives de Philosophie“, Bd. 43, Paris 1980, hg. v. M. Regnier S. J., S. 411–432).

Genannt seien an dieser Stelle noch meine Selbstbiographien (Erich Heintel, Philosophie in Selbstdarstellungen, hg. v. L. J. Pongratz, Bd. III, Verlag Felix Meiner, Hamburg 1977, S. 133–188; Erich Heintel, Zur Systematik der Philosophie. In: Philosophische Selbstbetrachtungen Bd. 12, hg. v. A. Mercier, Verlag Peter Lang, Bern–Frankfurt a. M.–New York 1985, S. 104–140), außerdem meine Mitherausgabe bei den Bänden 2 bis 4 in den „Studien zur Religion, Geschichte und Geisteswissenschaft“, Verlag Mohn, Gütersloh 1964–1967, die Würdigung meiner Systematik von F. Orłowski „Universale Sprachkritik — Universale Sinnphilosophie. Erich Heintel zum 75. Geburtstag“, in: „Humane Zukunft“, Verlag der Humboldt-Gesellschaft, Mannheim 1988, S. 334–353, die Kennzeichnung meiner theologischen Position in der Sammelbesprechung von J. Track „Theologie und Philosophie im Dialog“, in: Verkündigung und Forschung, 35. Jg. Heft 1, München 1990, S. 3–29, sowie der Artikel von G. Reingrabner „Erich Heintel zum 80. Geburtstag“, in: „Amt und Gemeinde“, hg. vom Bischof der Evang. Kirche A. B. in Österreich. 43. Jg, Heft 2, Wien 1992, S. 1. Schließlich möchte ich noch darauf hinweisen, daß in der von mir im Jahre 1965 begründeten Reihe „Überlieferung und Aufgabe“, Verlag Oldenbourg Wien–München (bisher erschienen 22 Bände) und in dem von mir im Jahre 1968 begründeten „Wiener Jahrbuch für Philosophie“, seit 1987 hg. v. H.-D. Klein, sich eine Anzahl von philosophisch-theologischen Abhandlungen in- und ausländischer Gelehrter, auch aus den seinerzeitigen Ostblockstaaten finden.

Der Evangelische Fachbereich der Universität Hamburg ehrte mich 1986 — auf Vorschlag von Traugott Koch einstimmig — durch die Verleihung des Ehrendoktorats der Theologie, der Bischof der Württembergischen Landeskirche Theo Sorg überreichte mir 1990 die Johann Albrecht Bengel-Medaille.

Schon um der Verbilligung des Preises der vorliegenden Bände der Ges. Abh. zur Theologie wurde von meinen Mitarbeitern, insbesondere von meiner Frau Waltraud und der Leiterin des in Wien bestehenden „Erich Heintel-Kreises“ Frau Renate Ibrahim-Weiszer ein reprofähiges Manuskript hergestellt. Dabei waren auch die Angehörigen des Rechenzentrums der Österreichischen Akademie der Wissenschaften in aufmerksamer und freundschaftlicher Zuwendung hilfsbereit beteiligt und ebenso meine frühere Schülerin, Frau Dr. Maria Seifert. Frau Seifert hat die Texte sorgfältig durchgelesen und mir dann den Rat gegeben, auf ein Begriffsregister zu verzichten. Bei allen technologischen Fragen sind wir Herrn Wilfried Klauser zu Dank verpflichtet. Zuletzt aber muß in die-

sem Zusammenhang das Bundesministerium für Wissenschaft und Forschung in Wien erwähnt werden, das durch einen Zuschuß die Drucklegung der Bände 3 und 4 der Ges. Abh. überhaupt erst ermöglichte.

II. Auf dem schon genannten mir zum 80. Geburtstag gewidmeten Internationalen Symposium wurde bekanntgegeben, daß von Mitarbeitern und Schülern im In- und Ausland ein „*Erich Heintel-Archiv*“ begründet worden ist, mit der Aufgabe, „die einmalige Leistung Erich Heintels zu würdigen und auch für künftige Generationen fruchtbar zu machen“. Zur näheren Begründung heißt es dann weiter: „Die Publikationen Heintels umfassen etwa 8.000 Seiten. Außerdem existieren von ihm Tonbandaufnahmen, Videokassetten und Mitschriften im Ausmaß von etwa 30.000 Seiten. Man darf sagen, daß ein Werk von solchem Umfang, solcher Dichte und solcher Differenzierung in der gesamten europäischen Tradition selten gefunden werden kann.“

Bedeutsame Themenkreise des Werkes Heintels sind bisher der Öffentlichkeit noch nicht zugänglich. Dazu gehören die von ihm stets in freier Rede gehaltenen Lehrveranstaltungen an der Wiener Universität durch mehr als ein halbes Jahrhundert, seine zahlreichen Vorträge im In- und Ausland, die wissenschaftlichen Ergebnisse der von Heintel begründeten interdisziplinären Arbeitsgemeinschaften und Seminare (mit Theologen, Juristen, Historikern, Sprach- und Musikwissenschaftlern, Physikern und Biologen), die zum Teil im Bildungshaus des Stiftes Zwettl (NÖ) stattfanden und stattfinden. Besonders erwähnt seien in diesem Zusammenhang die seit 1963 alljährlich in dem genannten Stift veranstalteten internationalen Symposien mit Philosophen aus den bis vor kurzem kommunistischen Staaten. — Gerade die Aufarbeitung aller dieser Gebiete wäre von großer, auch internationaler Bedeutung.

Eine weitere, noch nicht der Fachwelt zugänglich gemachte Dimension des Lebenswerkes Heintels ergibt sich aus den von ihm in allen seinen Lehrveranstaltungen gepflegten Bezügen zu bedeutenden Gestalten der Weltliteratur. Zu nennen sind: die antiken Tragiker, Aristophanes, Cervantes, Shakespeare, Sterne, Goethe, Jean Paul, Grillparzer, Gottfried Keller, Adalbert Stifter, Ibsen, Thomas Mann und Robert Musil. Seine besondere Liebe gilt dem humoristischen Roman: Sternes ‚*Tristram Shandy*‘ ist für Heintels Schüler geradezu Pflichtlektüre, da für ihn dieser Roman die wirksamste Medizin gegen allen wissenschaftlichen und ideologischen Doktrinarismus darstellt. — Auch die eigenen Dichtungen Heintels bedürfen noch ihrer Erschließung.

Zuletzt ist zu erwähnen, daß Heintel im Besitze eines umfangreichen Briefwechsels mit vielen bedeutenden Philosophen, Wissenschaftlern und Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens unseres Jahrhunderts, sowie anderer interessanter Dokumentationen ist. Es handelt sich dabei um wichtiges Quellenmaterial (auch über das philosophische Lebens-

werk Erich Heintels hinaus) zur Erschließung bedeutender Ereignisse der Gegenwart und der jüngeren Vergangenheit.

Erich Heintel erhielt nach seiner Habilitation auf Antrag von Robert Reininger die venia: ‚Gesamtgebiet der Philosophie in systematischer und historischer Hinsicht‘. Es darf festgestellt werden, daß Erich Heintel dem Auftrag dieser venia in ungewöhnlichem Maße gerecht geworden ist.“

III. Im Hinblick auf den Entschluß, in Band 4 auf ein Begriffsregister zu verzichten, seien abschließend in terminologischer und systematischer Hinsicht noch einige Hinweise gestattet. Ich nenne zunächst noch einmal den schon erwähnten Artikel „Abendländischer Geist. Zum Begriff des Menschen im Gesamtraum der Wirklichkeit“ (Ges. Abh. Bd. 4, S. 321–380), der ein eigenes Inhaltsverzeichnis besitzt, in gewisser Weise eine Vorwegnahme des ebenfalls schon erwähnten Buches „Mündiger Mensch und christlicher Glaube“ darstellt und einen Anhang „Zum Begriff des Menschen“ aufweist. Er nimmt neben der Abhandlung „Hegel und die analogia entis“ (Ges. Abh. Bd. 3, S. 107–164) in den vorliegenden Bänden über die Theologie eine in grundsätzlicher Hinsicht bedeutende Stellung ein. Doch dürfen in diesem Zusammenhang auch noch angeführt werden: aus Band 3: „Glaube und Wissen im kritischen System“ (S. 47–73); „Gottes Transzendenz“ (S. 236–251; die Sammelbesprechung „Philosophie und Theologie“ (S. 287–392) — aus Band 4: „Das Totalexperiment des Glaubens. Zu Ferdinand Ebners Philosophie und Theologie“ (S. 73–147) und schließlich „Das Evangelium Johann Gottlieb Fichtes“ (S. 240–300).

Ich möchte jedoch an dieser Stelle noch einige allgemeine Ausführungen zu meiner Systematik anbringen, die ebenfalls auf ihre Art die Lektüre der vorliegenden Bände erleichtern und außerdem neuerlich die Weglassung eines eigenen Begriffsregisteres gerechtfertigt erscheinen lassen.

Zunächst einige Erörterungen zu dem Begriff „*Faktum*“. Das Wort Faktum bedeutet im Sinne unseres heutigen wissenschaftlichen Verständnisses primär das *empirische Faktum*, d. h. das, was auf der Grundlage des neuzeitlichen Erfahrungsbegriffes in sinnlicher Realität „gegeben“ bzw. „der Fall“ ist. Auf diese Art Faktum sind — wenn auch ihren Voraussetzungen nach in verschiedener Weise — alle Einzelwissenschaften als Realwissenschaften bezogen. „Einzelwissenschaft“ im Sinne dieses neuzeitlichen Erfahrungsbegriffes ist insofern der Inbegriff für ein vielfältiges Forschungsprogramm, dem in seinem Gesamtraum als philosophische Disziplin die richtig verstandene Wissenschaftstheorie zugeordnet ist.

Diese Wissenschaftstheorie beschäftigt sich als solche nicht mit den besonderen und bestimmten „Gegenständen“ der jeweiligen Einzelwissenschaft, sondern mit deren *Vor-*

aussetzungen (mit deren „Möglichkeit“). Die Voraussetzungsproblematik aller erfahrungsfundierten Wissenschaften hat Kant mit seiner „Transzendentalphilosophie“ in für uns bis heute verbindlicher Weise in Sicht gebracht. Wenn er in den diesbezüglichen Gedankengängen ebenfalls das Wort „Faktum“ gebraucht, dürfen wir bei diesem Wortgebrauch im Unterschied zum empirischen Faktum von einem *transzendentalen Faktum* sprechen.

Wenn es über die wissenschaftliche Einzelforschung und die fundamentalphilosophische Behandlung der Voraussetzungsproblematik allen Wissens eine Erkenntnis eigentlicher „Transzendenz“ gibt, soll bezüglich dieses „Gegenstandes“ von einem *transzendenten Faktum* die Rede sein. Dieses Thema ist in unserer Tradition vorzüglich als Frage der Möglichkeit der „analogen Rede“ von Gott zur Sprache gekommen, findet sich aber auch und gerade in der Auseinandersetzung mit Kant in der Spätphilosophie Schellings, der den Ausdruck „transzendentes Faktum“ in seiner Theologie (besonders in der Christologie) ausdrücklich gebraucht.

Ich sehe bei diesen Hinweisen davon ab, daß Faktum (Faktizität) in der Alltagssprache in nicht genauer bestimmten Weise alles „Gegebene“ bedeuten kann, wobei das nähere Verständnis dem jeweiligen Satz- und Sinnzusammenhang zu entnehmen ist. Weiterhin und schließlich sehe ich auch davon ab, ob man im Raume der *Formalwissenschaften* etwa von *logischem* oder *mathematischem Faktum* spricht oder jedenfalls sprechen kann. — Vor ein besonderes Problem stellen uns schließlich noch die methodischen Ansprüche der „*Logischen Analyse*“, auch in ihrer „linguistischen Wendung“.

Aus dem Nachwort zur 4. Auflage meiner Sprachphilosophie lassen sich hier von den eben entwickelten *terminologischen* Betrachtungen her in gekürzter, doch weitgehend wörtlicher Wiedergabe einige *systematische* Ergänzungen anbringen, die — gewissermaßen zusammenfassend — meine derzeitige Gesamtposition charakterisieren, außerdem aber auch zum leichteren Verständnis der Theologie in der christlichen Tradition dienen sollen. Es stellen sich dabei folgende Themen:

1. Philosophie und Einzelwissenschaft
2. Mythos und Logos
3. Sprachlichkeit und Wahrheit (Korrespondenz- und Kohärenztheorie)
4. „Erscheinung *als* Erscheinung“ (Aristotelismus und Transzendentalismus)

Ich habe alle diese Themen in meinen Büchern ausführlich behandelt; doch genügt hier als allgemeiner Hinweis das schon erwähnte Nachwort in der 4. Auflage meiner „Sprachphilosophie“ und mein „Akademiebuch“.

Zu 1. Es ist jedenfalls zu beachten, daß sich im Raum der theoretischen Vernunft eine Vielheit von Wissenschaften findet, wobei sich grundsätzlich unterscheiden lassen erstens

Einzelwissenschaft (im Sinne des neuzeitlichen Forschungsprogramms), zweitens *Philosophie* (mit der Aufgabe, die *Voraussetzungsproblematik* allen Wissens zu behandeln), drittens *Theologie* (die von ihrem „Gegenstand“ her eine besondere Grundlegung verlangt). — Dabei ist freilich noch zu bedenken, daß Philosophie über die *theoretische Vernunft* (als universale „Theorie“ allen und jeden Wissens auch der an dritter Stelle genannten „Theologie“) hinaus sich auch anderen Sinnmöglichkeiten und Sinnverwirklichungen des Menschen im Gesamttraum der Humanität widmet, nämlich solchen, die — nach der Systematik des Aristoteles — in das Gebiet der „*praktischen Vernunft*“ (Begriff und Sinn des Handelns, z. B. in der Ethik) und der „*poietischen Vernunft*“ (Begriff und Sinn des „Gestaltens“ und des „Herstellens“, z. B. in Handwerk und Technik, aber auch in der Kunst) gehören.

Was nun den *Begriff* der Einzelwissenschaft im Sinne des neuzeitlichen empirischen Forschungsprogramms betrifft, ist zunächst daran zu erinnern, daß es sich bei diesem Begriff um einen *Inbegriff* von Wissenschaften handelt, die ihrer Voraussetzungsproblematik nach jeweils auf sehr verschiedenen und aufeinander nicht reduzierbaren Ansätzen begründet sind. Keineswegs genügt in dieser Hinsicht die herkömmliche Unterscheidung von Natur- und Geisteswissenschaften, zumal wenn man dann in typisch einzelwissenschaftlicher Haltung die Philosophie zu den Geisteswissenschaften rechnet. Auch wenn wir von den „*Formalwissenschaften*“ absehen, ist jedenfalls zu beachten, daß zwischen dem Programm Galileis im Sinne der mathematischen Naturwissenschaft über Methodenfragen der Biologie, weiterhin der Historie und der Hermeneutik bis zu solchen der Sprachwissenschaft, der Sozialwissenschaft und der Rechtswissenschaft ein weiter Raum von Möglichkeiten vermittelten Wissens sich eröffnet, wie er jedem Lektionskatalog heutiger Universitäten entnommen werden kann. Von dieser Situation her ist der Gedanke einer „*Einheitswissenschaft*“ (z. B. als „*Physikalismus*“) von vorneherein als unmöglich zu qualifizieren.

Zur Erläuterung der Sachlage mag es genügen, als besonderes Beispiel jene Wissenschaften zu bedenken, die sich mit der *Abfolge des Geschehens in der Zeit* beschäftigen. Zu nennen sind dann: die Geschichte des Kosmos, die Geschichte der Erde, die Geschichte des Lebens auf der Erde, die Weltgeschichte und schließlich die Heilsgeschichte. Daß sich bezüglich dieser fünf „Geschichten“ verschiedene Voraussetzungsprobleme stellen, liegt auf der Hand, auch wenn man das von jeweils auftretenden imperialen einzelwissenschaftlichen Ansätzen her entweder naiv nicht bemerkt oder in sogenannten „Übertheorien“ zu verschleiern sucht. Denn es ist doch einfach nicht zu übersehen, daß man — auch wenn wir nicht auf die Details eingehen — bezüglich der Weltgeschichte in der Voraussetzungsproblematik in neuer Fragedimension — über die schon vorangehenden „Geschichten“ hinaus — die freiheitliche Selbstbestimmung des Menschen in allem

seinen Handeln bedenken muß. Erst recht ist mit der Heilsgeschichte eine besondere Situation gegeben: in ihr geht es ja nicht nur um den Menschen, sondern um sein Gottesverhältnis, also um Gott.

Abschließend sei zu diesen Ausführungen noch bemerkt, daß im Rahmen des Inbegriffs empirisch-einzelwissenschaftlicher Forschung jede besondere Einzelwissenschaft einfach von ihrer Methode her zu bestimmten Abstraktionen gezwungen ist. Dagegen ist nichts einzuwenden, solange diese *methodischen Abstraktionen nicht ontologisch* mit dem Anspruch, jeweils und vorrangig das eigentliche Sein (Seiende) zu erfassen, interpretiert bzw. alle Versuche aufgegeben werden, mit den Kategorien einer bestimmten Einzelwissenschaft ein Ganzes zu erfassen, das in dieser Kategorialität nicht erreicht werden kann, sodaß das Denken in diesem Bemühen jeweils unausweichlich in Scheinprobleme geraten muß.

Zu 2. Diesbezüglich ist zunächst daran zu erinnern, daß die griechischen Wörter *Mythos* und *Logos beide Sprache* (Wort, Rede, Gespräch, Bericht, Appell, Verkündigung) bedeuten. Dabei zielt der „Logos“ auf das vernünftige, über seine jeweilige Rede Rechenschaft gebende „Wort“, während der „Mythos“ eine eigentümliche Tiefendimension der Sprache eröffnet, die auf das „Wort“ in seiner an sich selbst rätselhaften Ursprünglichkeit hinweist. Insofern besteht „von Anfang an“ ein eigentümlicher Zusammenhang zwischen der Frage nach dem Ursprung alles Seienden mit der Frage nach dem Ursprung der Sprache. — Über alle einzelwissenschaftlichen Versuche, diese Ursprungsfragen empirisch-genetisch zu klären, und über alle linguistische Analyse hinaus werden wir so im Logos auf den Mythos zurückverwiesen. Es geht in diesen Zusammenhängen um den *Unterschied von Sprache*, die dem Menschen als „Werkzeug“ dient, und Sprache als *Ur-schöpfung von Sinn* und als „Vermittlung“, die der Mensch in geistiger Existenz immer schon ist, wenn er in seinem „In-der-Welt-Sein“ zur Welt und zu sich selber kommt.

Die Philosophie wird immer dann auf Motive des Mythos zu sprechen kommen, wenn im Raum des Logos entweder eine Engführung des Denkens zur Macht gelangt oder eine Gestalt des Denkens in ihren Möglichkeiten erschöpft zu sein scheint. Dabei kommt es zu durchaus verschiedenen Rückbezügen auf den Mythos. Wenn man z. B. — wie häufig in der *theologischen Entmythologisierungsdebatte* unserer Tage — alles, was nicht empirische Realität im Sinne des neuzeitlichen Forschungsprogramms ist, in den Bereich des Mythos — generell in denjenigen des „Irrationalen“ — abschiebt, wehrt sich notwendigerweise von der Sache her der Ernst eines verantwortlichen Denkens gegen derartige Simplifikationen und die mit ihnen verbundenen doktrinären Reduktionismen.

Für die christliche Theologie bleiben freilich der im gegenwärtigen Nihilismus für tot erklärte Gott, ebenso wie jede künftige zur Rettung erhoffte Instanz (Heidegger) eine —

wie noch stets der „Gott der Philosophen“ (Pascal) — fragliche Angelegenheit: Gott — nicht *der* Gott oder *ein* Gott — ist wahrhaft gestorben und wahrhaft (ὄντως, vere) auferstanden. In wirkungsgeschichtlich bedeutsamer und eindrucksvoller Weise hat vor allem S. Kierkegaard das „Paradox“ der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus — der „Fleischwerdung des Wortes“ Joh 1,14 ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο — vor Hegels philosophischer Systematik zu bewahren gewußt. Ihm ist auf diesem Wege schon der späte Schelling in seiner Auseinandersetzung mit dem „eingesargten Gott“ der absoluten Dialektik vorausgegangen. — Für das Christentum bleibt jedenfalls der „Logos“ des trinitarischen Gottes — in der Einheit von immanenter (ursprünglicher) und ökonomischer (heilsge-schichtlicher) Trinität — in Schöpfung und Offenbarung über alle Unterscheidungen von Logos und Mythos hinaus verbindlich „der Grund (θεμέλιον), auf dem allein aufgebaut werden kann“ (Paulus, 1 Kor 3,11).

Es ergibt sich: wer von unserer perennen Tradition ausgehend Sprache bedenkt, wird daher immer Mythos und Logos unterscheiden, aber nicht voneinander abtrennen dürfen. Keinesfalls aber kann er den Logos in der Differenz bzw. in linearer Gegensätzlichkeit von Mythos und Logos „entmythologisieren“, so vor allem dann nicht, wenn das „Wort“ der christlichen Verkündigung jenseits dieser Differenz wirklich und in allen sich daraus ergebenden Unterschieden zu bedenken ist. Dieses „Faktum“ bzw. diese Aufgabe kann auch kritische Sprachphilosophie nicht unberücksichtigt lassen: von der Genesis an ist der Mensch in ebenbildlicher Differenz (Gen 1,26) von Gott her so verstanden, daß er allein unter allen übrigen Geschöpfen Gottes „Wort“ zu hören, zu verstehen und zur „Ehre des Schöpfers“ anzueignen vermag. Gottes Wort müßte andernfalls in der stummen Schöpfung ohne Antwort verhallen. — Dem Bericht der Genesis nach treffen das *schaffende Wort Gottes* (Gen 1,3 ff.) und das *nachschaffende Wort des Geschöpfes Mensch in seiner Sprachlichkeit* (Gen 2,19.20) in einer „Ursprünglichkeit“ zusammen, von der her mit dem „Wort“ überhaupt erst jener Raum eröffnet wird, in dem das möglich und wirklich wird, was Sinn heißt und allein „Sinn“ heißen kann. *Urschöpfung von Sprache ist Urschöpfung von Sinn*. In aller und jeder sprachlichen Begegnung stehen die Beteiligten grundsätzlich in einem sie vereinigenden, immer schon vorausgesetzten „Sinn-apriori“.

Zu 3. „Wir sagen, daß Eines und Vieles unter der Rede dasselbe werdend überall vorkomme, wo nur etwas geredet wird, immer und schon lange wie jetzt. Und daß das weder jemals aufhören wird noch auch jetzt erst angefangen hat; sondern es ist dies, soviel ich sehe, ein unsterbliches und nie veraltendes Begebnis der Reden (λόγοι) selbst in uns.“ (Platon, Philebos, 15 d.) Mit diesen Sätzen stellt Platon zuletzt die Frage nach

dem Wesen der Wahrheit als solcher, nämlich als „Vermittlung“, in den Raum der Sprachlichkeit des Menschen.

Wenn wir nun zunächst die vorhandenen Wahrheitsauffassungen durchmustern, dann stoßen wir auf zwei von alters her vertretene „Theorien“: die „Korrespondenztheorie“ und die „Kohärenztheorie“. Diese beiden Theorien sind deshalb vorrangig zu behandeln, weil sie im Unterschied voneinander und Bezogenheit aufeinander die Frage nach der *Möglichkeit der Wahrheit* — d. h. im Sinne Kants in ihrem *transzendentalen Ursprung* — grundsätzlich aufwerfen. Beide Theorien haben mannigfache Ausprägungen und ebenso mannigfache kritische Stellungnahmen erfahren, auch wurden sie gegen einander ausgespielt; trotzdem konnte man beide bis heute ebensowenig fallenlassen, wie die eine auf Kosten der anderen in ihrer grundsätzlichen Bedeutung herabsetzen oder gar eliminieren. Aus dieser These folgt notwendig, daß alle anderen in Tradition und Gegenwart aufgestellten Wahrheitstheorien in ihrer Durchführung bei kritischer Beurteilung immer an einen Punkt geraten, an dem sich zeigen läßt, daß sie ihre eigenen Voraussetzungen jeweils nicht ausreichend bedacht haben und daher zur transzendentalen Bestimmung der Wahrheit in ihrem Ursprung unzureichend sind.

In dem auf Sprache als Urschöpfung von Sinn fundierten Sinnapriori lassen sich niemals Wort und Sein trotz ihrer Unterscheidung voneinander trennen. Übersieht man diese gewissermaßen „ontologische“ Voreingenommenheit der im Sinnapriori „vorurteilsmäßig“ vorgegebenen Einheit von Wort und Sein, dann entsteht einerseits das (theologische) Problem, wie der *Schöpfungsakt Gottes* als *Schöpfungsakt von Welt* und mit ihr der *Zeit durch das schaffende „Wort“* zu denken sei, andererseits (fundamentalphilosophisch) dasjenige, wie der Mensch in geschöpflicher Sprachlichkeit „in Wahrheit“ vom Sein zum Denken und vom Denken zum Sein zu gelangen vermöchte. Nach der Genesis besteht vom Sinnapriori her in ebenbildlicher Differenz eine „Ähnlichkeit“ zwischen Gottes Wort und menschlichem Wort. Diese Ähnlichkeit kann freilich im Sinne des 4. Laterankonzils von 1215 „niemals so groß sein, daß die Unähnlichkeit nicht größer wäre“ (Problem kritischer Rede im Sinne der „*analogia entis*“). Der Mensch steht (ist) nicht in ursprünglicher Wahrheit, sondern ist unter ihrer Voraussetzung auf ihre Vermittlung in sprachlich artikulierten Sätzen (im indo-europäischen Sprachsystem auf das „ist“ der copula) angewiesen, auch wenn er von Gott als dem ursprünglichen Wort spricht.

Zu 4. Scheinprobleme ergeben sich jedenfalls auch immer dann, wenn wir die Welt der Erscheinungen mit dem gleichsetzen, was als sinnliche Realität in Raum und Zeit gegeben ist. Es läßt sich dann nämlich Erscheinung nicht als das denken, was im Grunde schon mit dem bloßen Wort *als* gemeint ist. Es gilt dieses Wort wörtlich zu nehmen, d. h. aber „*Erscheinung als Erscheinung*“ zu bedenken. Ich gehe auf diese Wendung

Hegels deshalb ein, um an ihr klarzustellen, was (zeitlich verstanden) nach Kant als „Metaphysik“ vertreten werden kann und vertreten werden muß. Über diese Sache finden sich in der Gegenwart weithin erstaunliche, um nicht zu sagen erschreckend primitive Vorstellungen. Wird nämlich tatsächlich Erscheinung nicht *als* Erscheinung gedacht, sondern mit sinnlicher Realität gleichgesetzt, dann ergibt sich gegenüber der sinnlichen Realität als dem „Diesseits“ die Frage nach dem „Jenseits“ dieses Bereiches, und über dieses Jenseits finden sich in der Tat durchschaubar unsinnige Vorstellungen. Es gilt daher, den Unterschied von Diesseits und Jenseits als „*sinnlich-übersinnliche Differenz*“ auf ihren Sinn zu befragen, wobei wir — im Anschluß an Hegel — davon ausgehen dürfen, daß die nicht als Erscheinung verstandene Erscheinung ihre Gleichsetzung mit dem Diesseits der sinnlichen Realität zur Folge hat, sodaß die Wahl des Wortes „Erscheinung“ ohnehin als bedeutungslos aufgegeben werden müßte. Es geht hier um ein Stück von *Sprachkritik* in dem Sinne, in dem Lichtenberg alle Philosophie als Berichtigung des Sprachgebrauchs ansieht.

Bezüglich des übersinnlichen „Jenseits“ führt Hegel in seiner „Phänomenologie des Geistes“ (Theorie Werkausgabe, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. Main 1971, Bd. 3, S. 118 ff.) aus, daß dieses *übersinnliche Jenseits* „entstanden ist, es kommt aus der Erscheinung her, und sie ist seine Vermittlung; oder die Erscheinung ist sein Wesen und in der Tat seine Erfüllung“. Dieser Satz ist im Sinne Hegels „*dialektisch*“: es läßt sich von ihm her ebenso sagen, daß Erscheinung das „*Wesen*“ des *Übersinnlichen* ausmacht, insofern nämlich dieses Wesen nur als Erscheinung — und nicht als von dieser „abgetrenntes“ Abstraktum — *wirklich ist*, wie auch, daß das auf diese Weise „wesende“ Übersinnliche seinerseits das *Wesen der Erscheinung* ausmacht, die sonst nur bloßer Schein wäre.

Wenn man diesen „*dialektischen*“ Gedankengang Hegels in seiner Konsequenz verfolgt und eingesehen hat, kann man die — dann ohnehin überflüssigerweise so bezeichnete — „Erscheinung“ nicht mit der *sinnlich* gegebenen Realität zusammenfallen lassen; erst damit aber wird das „Jenseits“ zu einer *übersinnlichen* Realität im Sinne der schlechten Metaphysik, nämlich insofern, als man das „Jenseits als *jenseitiges Diesseits*“ in den Kategorien des Diesseits denken möchte und nicht denken kann. Hegel sagt daher an der angegebenen Stelle noch folgendes: „Wenn dabei [im Sinne des von ihm schon entwickelten Argumentierens] gedacht wird, das Übersinnliche sei also die sinnliche Welt wie sie [in deren Kategorien] für die unmittelbare sinnliche Gewißheit und Wahrnehmung ist, so ist dies ein verkehrtes Verstehen...“ Es ist eben gleichgültig, ob ich Erscheinung als Erscheinung in *sinnlicher Immanenz* kurzschließe oder in *sinnlich-übersinnlicher Differenz* durch ein *Jenseits* ergänze, das als solches doch nie die „Wahrheit“ der Erscheinung sein kann. Denn die Erscheinung ist „nicht die Welt des sinnlichen

Wissens und Wahrnehmens als seiende, sondern sie als aufgehobene oder in Wahrheit ... gesetzt. Es pflegt [dann wiederum] gesagt zu werden, das Übersinnliche sei nicht die Erscheinung; dabei wird aber [jetzt wiederum als Basis des verkehrten Verstehens] unter der Erscheinung nicht die Erscheinung verstanden, sondern vielmehr die sinnliche Welt als selbst reelle [d. h. eigentliche] Wirklichkeit.“ In diesem Zirkel der sinnlich-übersinnlichen Differenz mag man sich bis zum gegenseitigen Absterben in einem ziellosen Dialog (über „jenseitige Entitäten“ in der barbarischen Sprache des analytischen Neopositivismus und in allem Nominalismus seit Ockham) hin und her bewegen, ohne aus ihm das herausholen zu können, worum es geht, nämlich das Begreifen (den „Begriff“) von Erscheinung als Erscheinung.

Gerade aber an dieser „verstiegenen Metaphysik“ hat sich die philosophia perennis der europäischen Überlieferung ihre eigene Sache klar gestellt und zum Bewußtsein gebracht. In der ontologischen Tradition geschieht das seit den Aporien der Spätphilosophie Platons und bei Aristoteles schon als stehende Wendung an der *Aporie des „Dritten Menschen“* (Met. 990 b 15–17, 1039 a 1, 1059 b 5 u. 1079 a 13). Wird nämlich die „Idee“ als das „Wesen“ der Erscheinung als eine selbständige, jenseitige Substanz gedacht, dann geht ihr sofort die Erscheinung erschließende und fundierende Funktion verloren, und es bedarf dann zur Vermittlung von diesseitigem Menschen und jenseitigem Menschen eines dritten Menschen (einer weiteren Idee), der (die) nun die Aufgabe des (der) zweiten erfüllen soll. Ist dieser dritte Mensch aber selbst wiederum (wie schon der zweite) neuerlich (aus der so angesetzten Problemstellung unausweichlich) als eine dieser zweiten wiederum jenseitige Substanz gedacht, dann verliert sich diese Problemstellung in einen *unendlichen Regreß*, der ihre Auflösung unmöglich macht.

Eine durchgehend analoge Aporie ergibt sich in der neuzeitlichen Tradition des Transzendentalismus, dann nämlich, wenn man die Begriffe „transzendental“ und „transzendent“ nicht auseinanderhält und damit in ihrem Unterschied überhaupt nicht begreift. Dann wird das *transzendente „Ich“* der ursprünglichen Synthesis (Kant, K.d.r.V. A 134) wie die *unbegriffene Idee* in der ontologischen Tradition zu einer „jenseitigen Entität“, mit der nichts anzufangen ist. Dieses „Ich“ gibt es im übrigen ohnehin nur in jenen Positionen, die es brauchen, um die von ihnen überhaupt nicht verstandene Transzendentalphilosophie als „Metaphysik“, „Mystik“ usw. zu desavouieren und — im Anschluß an E. Mach — von der „Rettungslosigkeit“ dieser Instanz daherzureden. Das auf diese Weise aus aller fundamentalphilosophischen Voraussetzungsproblematik in den Bereich der sogenannten „*Hinterwelt*“ (dieses barbarischen Ausdrucks bedient sich ebenso Nietzsche wie R. Carnap) oder auch „*Überwelt*“ versetzte und abgeschobene Ich ist nun wie der dritte Mensch in der Ideenmetaphysik ungeeignet, der ihm gestellten Aufgabe zu genügen: es bedürfte eines *dritten Ich*, das zwischen transzendentelem und empirischem Ich

und aller Empirie überhaupt zu vermitteln hätte. Wir sind wiederum bei dem jede Auflösung der Problematik grundsätzlich ausschließenden *unendlichen Regreß* angelangt.

Sowohl aus den Gedankengängen der ontologischen wie auch aus denjenigen der transzendentalen Tradition ergibt sich, daß jede „Liaison“ von Immanenz und Transzendenz und umgekehrt eine Mesalliance bleibt, trotz aller salbungsvollen Phrasen einer „*theologia naturalis*“, die sich dieses seltsamen Einfalles einer Liaison (z. B. als „Liaison-Hirn“ bei Sir J. C. Eccles in seinem Buch über „Das Rätsel Mensch“, München-Basel 1982, S. 34) von schlechthin zur Sponsion untauglichen Partnern bedient und damit nur das Wasser auf die Mühlen der wackeren Metaphysikbekämpfer leitet. — Nur auf der Basis einer *universalen Sprachkritik* werden sich in ihrer systematischen Durchführung im Raum der theoretischen Vernunft die unterschiedlichen Bereiche von Einzelwissenschaft, Philosophie und Theologie an ihren richtigen Ort stellen lassen. Auf diese Weise auch wird es allein möglich sein, dem erreichten Bewußtseins- und Motivationshorizont des perennen Denkens unserer Tradition und der Sonderstellung des Menschen in seiner Sprachlichkeit entsprechend die Sinnfrage geistiger Existenz im Gesamttraum der Humanität, einschließlich ihres Gottesverhältnisses, richtig zu stellen und einer Lösung näherzubringen.

Schneeberg im Waldviertel, Weihnachten 1994

Erich Heintel

Sophokles: Antigone

Nachwort zur Übertragung von J. J. C. Dorner,
Condor-Bibliothek Nr. 4, Wien: Apollo-Verlag o. J.

Bei aller Eigenart und geschichtlichen Einmaligkeit der griechischen Welt wirken doch die Stücke ihres größten Tragikers bis zur Gegenwart auf jedes empfängliche Gemüt: besonders seine „Antigone“ ist, ebenso ihres überzeitlichen menschlichen Gehaltes wegen wie auch durch den klaren Aufbau und das konsequente Fortschreiten ihrer Handlung, auch dem modernen Leser im großen und ganzen *unmittelbar* verständlich. Auf der anderen Seite stellt freilich auch sie — wie alle erhaltenen Stücke des Sophokles — die historische Analyse und mehr noch die philosophische, existentielle Erfassung vor ebenso schwierige wie bedeutende Aufgaben. Ihre Lösung würde bei der Tiefe und dem repräsentativen Rang des Dichters die Aneignung des antiken Erbes ein gutes Stück weiterbringen und darüber hinaus eine wesentliche Bereicherung unseres Wissens um menschliches Sein und menschliche Grenzen darstellen. Handelt es sich doch bei dieser vergangenen und untergegangenen Welt um eine einzigartige und in ihrer Art vollkommene Verwirklichung menschlichen Daseins, für deren Größe die Sehnsucht des späteren Europa nach Griechenlands sonnigen Inseln Zeugnis an Zeugnis gereiht hat.

I. Die griechische Tragödie ist nicht „Theater“ im modernen Sinn, sondern ein aus kultischem Chorgesang entstandenes Weihepiel. Sie wurzelt im Religiösen, das heißt, in der gültigen Positivität des Mythos und seiner Tradition. Diese objektiven und im Volke allgemein bekannten Gehalte der Überlieferung werden auch von den Dichtern, bei aller Freiheit und Größe ihres Schöpfungstums, anerkannt und vorausgesetzt.

Bei der „Antigone“ stellt in diesem Sinne der Sagenkreis des fluchbeladenen thebanischen Königshauses den tragischen Stoff:

Ödipus, der Sohn des Laios und der Jokaste, hat, ohne es zu wissen, seinen eigenen Vater erschlagen und seine Mutter geheiratet. Nach der Aufdeckung dieser furchtbaren Schuld blendet sich der Verzweifelte selbst und verläßt als Bettler die angestammte Stadt; Jokaste macht ihrem unseligen Leben selbst ein Ende. Aus dieser blutschänderischen Ehe aber stammen vier Kinder, die Söhne Eteokles und Polyneikes, die Töchter Antigone und Ismene. Die beiden Brüder herrschen zunächst gemeinsam in Theben, vertragen sich jedoch nur kurze Zeit, dann wird Polyneikes von Eteokles aus Stadt und

Herrschaft vertrieben. Er flieht nach Argos und unternimmt von dort mit sechs anderen Heerführern einen Kriegszug gegen seine Vaterstadt („Zug der Sieben gegen Theben“), welcher zu einer längeren Belagerung führt. Schließlich stoßen in entscheidender Schlacht um die Stadt die feindlichen Brüder aufeinander und töten sich gegenseitig im Zweikampf. Da neben Polyneikes auch die anderen Heerführer der Argeier fallen, zieht das führerlose Belagerungsheer in der auf den Kampf folgenden Nacht ab.

Nach dem Tode der Brüder fällt die Herrschaft in Theben an Kreon, den Sohn des Menökeus und Bruder der Jokaste, der nach dem Tode ihrer Eltern in sein Haus auch Antigone und Ismene aufgenommen hat. Von Kreons und seiner Gattin Eurydike eigenen Kindern, zwei Söhnen, ist der ältere, Megareus, ein Opfer des Krieges geworden, der noch lebende jüngere, Hämon, mit Antigone verlobt.

II. Kreon — und damit setzt die Handlung der „Antigone“ bei Sophokles ein — befiehlt die feierliche Bestattung des für die Heimat gefallenen Eteokles, verbietet jedoch bei Todesstrafe, die gleiche Ehre dem Staatsfeinde Polyneikes zu erweisen, dessen Leichnam daher Vögeln und Hunden zur Beute im freien Felde liegen bleibt. Mit dem ewigen Recht der Geschwisterliebe und gehorsam dem religiösen Gebot der Totenbestattung handelt Antigone gegen dieses Verbot und verfällt dem harten Rechtsspruch des Kreon, lebendig in einer Felsenhöhle begraben zu werden.

Es ist klar, daß in diesem Konflikt zwischen Pietät und Religion auf der einen, der Staatsgewalt auf der anderen Seite unsere und auch des Dichters Sympathie sich zu Antigone und gegen Kreon neigt; auch ist bei Sophokles deutlich der Überordnung des religiösen Bereiches und seiner göttlichen Gebote über den Anspruch des Staates und seiner Lenker Ausdruck gegeben. Es geht jedoch nicht an, in Kreon nur einen willkürlichen Tyrannen zu sehen, der seinen persönlichen „Haß gegen den Toten“ durch die „Staatstugend“ und ihre Forderungen zu bemänteln sucht. Wenn Goethe diese Ansicht Eckermann gegenüber anlässlich der Besprechung des Sophokles-Buches des Hegelianers Hinrichs ausspricht (28. März 1827), interpretiert er die Antigone sicherlich zu modern und subjektivistisch; noch ist bei Sophokles das Individuum nicht aus den positiven Bindungen der überkommenen Religion und Sitte herausgetreten, noch prägt sich bei ihm — im Gegensatz zu dem späteren und „modernerem“ Euripides — die kultische Herkunft der Tragödie, ihre Verwurzelung in Mythos und Polis deutlich genug aus.

Goethe lebte in jener von Winckelmann geprägten Auffassung von den „heiteren“ Griechen, einer Auffassung, die von der *Erscheinung* des in allen Belangen so maßvollen, geordneten und zu schöner Form gestalteten Daseins dieses begnadeten Volkes ausging, die dämonischen Urgründe und Mächte in der Tiefe dieser Erscheinung aber nicht ihrer wahren Bedeutung nach zu würdigen verstand. Maß und Ordnung sind den Grie-

Rezension

Hans Zehrer: Der Mensch in dieser Zeit

Hamburg – Stuttgart: Rowohlt 1948

Es handelt sich in diesem Werk um eine protestantisch-christliche Geschichtsphilosophie, der es nicht — wie Spengler — „um eine Morphologie der Vergangenheit, sondern um die Existenzfrage der Zukunft“ geht. Diese Worte aus dem Vorwort des Bischofs Lilje (Hannover) werden durch die Grundtendenz des Buches durchaus bestätigt, wenn auch die von Zehrer geforderte gänzliche Umkehr des Menschen unserer Tage, durch die er dem Anruf Gottes geöffnet und allein noch gerettet werden könne, häufig Züge annimmt, von denen her nicht nur die arge Gegenwart, sondern die menschliche Zukunft überhaupt — zumindest des Abendlandes — einen recht „verzweifelden“ Anblick gewinnt. Insofern ist Zehrer's Buch wohl selbst mehr ein *Ausdruck* für den leidigen Zustand unserer Tage als etwa dessen echte *Überwindung*, auch nimmt dadurch Luthers tiefe und bei aller Bedeutung für die christliche Existenz *in* dieser Welt und *in* der „Geschichte“, doch *überzeitliche* Gnadenlehre, mit dem das Buch schließt, einen eigentümlich zeitlich-adventistischen Aspekt an, so, als wäre unsere Gegenwart die apokalyptische Endzeit. Es wäre daher m. E. durchaus verfehlt, Zehrer's Geschichtsphilosophie mit der protestantischen Stellungnahme zu allen diesen gewichtigen Fragen überhaupt gleichzusetzen.

Sicher geht vom Ernst dieses Buches und der Eindringlichkeit der Darstellung eine tiefe sittliche Wirkung aus, auch ist sein konkreter Reichtum und insbesondere die einheitliche Zusammenschau der sich widersprechenden und bekämpfenden Züge und „Lehren“ unserer Zeit (von ihren grundsätzlichen „Ismen“ an bis in kleine und kleinste Züge der alltäglichen Daseinsführung) als eine erstaunliche intellektuelle Leistung zu würdigen. Gerade diese steht als eine besondere Form geschichtlicher Entlarvungspsychologie freilich völlig *innerhalb* jener „Bewußtseinshaltung“, die sie zu überwinden trachtet.

Der Götzendienst der modernen Humanität, die als goldenes Kalb das „Bewußtsein“ und die von diesem aufgebaute Kultur (Zivilisation) und Gott an den Rand des Daseins geschoben habe oder überhaupt leugne, ist der Gegenstand der geschichtlich-psychologischen Entlarvung Zehrer's. Dieser Humanismus sei durch die Frage nach sich selber (Was ist der Mensch?), die er nicht zu beantworten vermöge, weil ihm der archimedi-

sche Punkt „außerhalb“ (die Transzendenz als Maßstab) seiner völlig verweltlichten Existenz fehle, in das Stadium der Selbstaufhebung (Nihilismus) getreten, in dem es sich entscheiden werde, ob sich der Mensch unseres Zeitalters in den Radikalismus seiner selbst verursachten Krämpfe, für die er die Schuld immer bei „dem anderen“ suche, ins „Nichts“ verliere, oder ob er, seine Schuld als sein Schicksal auf sich nehmend, den Weg zu Glauben und Gott zurückfinde („sola fide, sola gratia“!).

Es ist *mehr* als eine Frage und doch *auch* eine Frage der *Methode*, wie derartige Gesamtdeutungen von Jahrhunderten der Geschichte ihren „Standpunkt außerhalb“, der sie zur Stimme des „Weltgerichts“ befähigt, zu rechtfertigen vermögen, doch kann die Untersuchung dieser sehr wichtigen Problematik nicht Sache einer Buchbesprechung sein. Sieht man von dem eschatologischen Aspekt der Frage ab, dann läßt sich sagen, daß man ohne Methode zwar „Volltreffer“ erzielen kann, häufig aber auch Nahziele verfehlen oder über jedes Ziel hinausschießen wird. Reich an Treffern scheinen mir unter anderem das Kapitel „Der Weg zur Ebene“, in dem die Nivellierung aller Maßstäbe aufgezeigt wird, sowie dasjenige über „Die Zone des Magischen“, in dem das Ende des — zuletzt in mißverstandenen „Glauben“ wurzelnden — „wissenschaftlichen Chiliasmus“ sich als Primitivität und Aberglaube entpuppt. Voller Fehltreffer und Blindgänger dagegen sind die beiden letzten Kapitel („Das Ende der Wissenschaft“, „Die Krise der Erkenntnis“), die sich — trotz gegenteiliger Versicherung — immer wieder dem radikalen „credo quia absurdum“ annähern, das freilich gegen die Indifferenz der „matten Gottesbürgerlichkeit“ unserer Tage und auch gegen das intellektualistische „non credo, nisi intelligens“ seinen guten Sinn haben mag, an sich aber — auch vom „Glauben“ her — ebenso verfehlt ist wie seine Gegenstandspunkte. Was z. B. an völlig schiefen Werturteilen über die neuzeitliche Naturwissenschaft und die neuzeitliche Philosophie in diesen Abschnitten des Buches ausgesprochen wird, scheint mir nicht frei von Ressentiment zu sein, auch können derartige Pauschalurteile jedenfalls nur von jemandem formuliert werden, der diese Dinge nur aus zweiter und dritter Hand kennengelernt oder — falls diese Annahme nicht stimmen sollte — eben überhaupt nicht verstanden hat. Man verkenne nicht die Verantwortlichkeit, die hier jeder verständnislose und ungerechtfertigte Richtspruch — auch vor Gott! — auf sein Gewissen nimmt. In diesem Sinne möge am Schluß dieser Besprechung noch die Frage gestattet sein, ob die von Zehrer geforderte „Verwandlung“ des Menschen nicht eine viel schlichtere, wenn auch freilich nicht leichtere Aufgabe ist, als unser Autor meint, d. h. ob der christliche „Mensch in dieser Welt“ unserer Tage nicht besser täte, in geübter Liebe und mit echtem Humor (der von sich selbst freier und dem Anruf Gottes keineswegs ferner ist als alle „Verzweiflung“ und insbesondere alle *Reflexion über die Verzweiflung*) ein unwiderlegbares Beispiel echter Umkehr vor Augen führe, statt sich in zuletzt doch sehr problematischen

Gesamtdeutungen „unserer Welt“ zu ergehen und ein Richtamt auszuüben, das nur Gott selber zusteht.