

Hemmerle, Klaus, *Franz von Baaders philosophischer Gedanke der Schöpfung* (Symposion, 13). 8° (147 S.) Freiburg 1963, Alber. 12.80 DM.

Baader hat, am „Rande“ des Deutschen Idealismus stehend, dessen großen Systemgedanken der Selbstidentität des Geistes polar ergänzt durch die Erfahrung der personal-dialogischen Existenz. Zum Sachwalter der Unterscheidung innerhalb des Systems, der Differenz des Du, zumal des göttlichen Du, wird Baader, weil er im Grundmodell des geistigen Selbstvollzugs die Seite des Wollens, der Freiheit zur Geltung bringt. Die Spannung der beiden Tendenzen, der systematischen und der dialogischen, schärft sich zu der Frage nach der Möglichkeit von Schöpfung: Wie kann in dem notwendig-unbedingten, in sich selbst vollendeten Gott Anderes seinen Anfang nehmen? Die Antwort, die diese Frage in Baaders Werk, diesem gleichsam allgegenwärtig, findet, versucht H. rückzuübertragen aus den mit vielerlei Traditionsballast angereicherten Gedankenformen und Sprachspielen des tief sinnigen Romantikers auf das ursprüngliche Phänomenfeld der freien Willensentscheidung. Er legt die Grundlage dazu in einer eigenständig entwickelten, sich jedenfalls nicht ausdrücklich an Baader, sondern an heutiges existentialphilosophisches Denken und Sagen anlehrenden phänomenologisch-spekulativen Analytik des „anima quodammodo omnia“ unter dem Thema der allem aktuellen Verstehen und Entscheiden vorgängigen Vertrautheit, der Wege zu ihr, ihrer Stufen und Gestalten; um dann von der Logik der potentiell-virtuellen All-Vertrautheit des Menschen überzugehen zur Logik des bestimmend-bestimmten, je einzelnen Geschehens in der und durch die Freiheitsentscheidung (15—47). Damit sind Horizont und Prinzip der sehr dichten und anspruchsvollen Interpretation der Intuitionen Baaders durch H. umrissen, woraus ich nur einige Punkte, die sich mir leichter erschlossen, andeuten kann.

Baaders Weg philosophischer Gotteserkenntnis (48—74) nimmt seinen Anfang beim Bewußtsein von der Göttlichkeit Gottes, der ein bloß rationales Beweisverfahren nicht gemäß sein kann (es sei denn ein Gottesbeweis aus dem Gewissen, „der hier nichts anderes meint als die Artikulierung der Betroffenheit vom unbedingten Anspruch“ [52]). Nicht die ‚selbstlose‘ Natur, sondern der Mensch, das Ereignis des Denkens selbst, das der Mensch ist, ist der Ort des Aufgangs Gottes für uns. Dabei bestimmt sich nun die Stellung des Beweises in der Gotteserkenntnis: „Auf das Ereignis zu, das dem Denken sich selbst und darin den göttlichen Gott zueignet, wird das Ungenügen beweisender Ableitung offenbar. Von diesem Ereignis her erhält der Beweis jedoch seine bedingte Bedeutung zurück“ (50). Nicht das menschliche Denken begreift Gott: es wird von ihm ergriffen. ‚Cogitor, ergo (cogitans) sum.‘ Die Explikationsstufen des Cogitor in—über dem Cogito führen auf Gott: als die im denkend-seienden Vollzug mitvollzogene unbedingte Voraussetzung des konkreten Allgemeinen; als die allen Objekten zugrunde liegende unbedingte Ursache; schließlich als das göttliche Du, da ‚eine Person in abstracto, d. h. ohne Bezug auf eine oder mehrere andere Personen nicht denkbar ist‘ (69). „Das Cogitor erscheint hier als die notwendige Selbstauslegung des Cogito“ (71).

Das nächste Kap. (75—96) stellt Baaders Instrumentarium vor: „Dynamische Proportionen geschehenden Seins“ sind die transzendente Leibhaftigkeit, der Ur dualismus Ursache (= Urgeschehen) — Grund (= vermittelnde Fassung, etwa = Wesenselechie), Vermittlung des Grundes durch Idee und Natur . . .

Als Voraussetzung des Schöpfungsgedankens ist Baaders spekulative Gottesidee selber darzulegen (97—116). Das göttliche Selbstsein ist Selbstgeschehen. Und Baaders Spekulation, die das Dogma auf-(und an-?)greift, entwickelt dieses Selbstgeschehen in seiner esoterischen und exoterischen Dreifaltigkeit. Das unvertauschbare Ich und das sich austauschende Wir des menschlichen Bereichs heben sich auf im göttlichen Ursprung zu einer Einheit-in-Gemeinschaft, die absolute *sufficiencia sui*, reine Fülle liebender Mitteilung ist, ohne alles Begehren. Mit Deutlichkeit tritt hervor das entscheidende Distinktivum zur Gott-Welt-Verschränkung bei Hegel (dem Baader sehr richtig vorwirft, daß er die Dreieinigkeit Gottes zur Zweieinheit verkehre: 104²⁴): daß die Schöpfung als freie Mitteilung die in sich vollendete Ursprünglichkeit Gottes bereits voraussetzt. ‚Wäre Gott nur seiend oder an sich und nicht auch zugleich für sich daseiend, abgesehen von allen seinen emanenten Hervorbringungen, so wäre er nicht‘ (97).

Eben dies entfaltet das Schlußkapitel (117—144), in dem sich das Buch und seine

Thematik zusammenfaßt. Das göttliche Selbstgeschehen ist die Freiheit Gottes zum ‚Anderen‘. Ihre Gewähr: die Idee in Gott. Der wirkende Ursprung des Anderen: die ‚Natur‘ in Gott, deren Baaderscher Begriff hier allerdings offen bleiben muß (er scheint das Nichts als eine Art hypostasierte Begierde hervorzukehren, wie dies neuerdings bei Teilhard de Chardin begegnet). Das dialektische Verhältnis des Anderen zum göttlichen Selbstvollzug kennzeichnet H. so: „Der Prozeß des geschöpflichen Seins ist nicht als Weiterführung seiner Voraussetzung, des über der Natur in der Idee vollendeten dreipersönlichen Beisichseins Gottes, sondern nur als verherrlichender und seiner Erfüllung von dort her bedürftiger Hinweis auf diesen dreifaltigen Gott zu verstehen. Als überflüssig repräsentiert das Andere Gottes einen in dessen Dasein als Überfluß überholten und doch gegenwärtigen Moment der Selbstkonstitution des Unbedingten, die in sich selbst freilich nicht in das Auseinander mehrerer Momente zerfällt.“ Von einer ‚Entwicklung‘ Gottes durch das Geschöpf kann die Rede sein, nicht insofern Gott in sich und allein noch nicht fertig wäre, sondern insofern er „für sein Anderes wird, was er ist, indem dieses Andere wird“, insofern er „sein Anderes heimholt und anzieht in die vollendete, wenn auch unterscheidende Teilgabe an seinem schon immer in sich vollendeten Sein“. „Deus est in se, fit in creaturis!“ (131 f.) Das Wie der Schöpfung ist ein unauflöseliches Geheimnis; es ist keiner weiteren Konstruktion fähig und bedürftig, wohl aber einer beschreibenden Darstellung. H., der hier wie auch sonst, gemäß seinem Grundansatz, ausgeht von den abbildhaften menschlichen Verhältnissen, von der Freiheit des menschlichen Selbstseins, findet für das freie göttliche Schaffen ein sehr ansprechendes Beispiel in dem „Noch mehr“ der Zugabe, die ein Künstler gibt (141). Das letzte Wort bleibt: Gott schafft „aus Liebe, aus dem Überfluß der Freiheit, die er ‚ist‘“ (144).

Es sei noch hingewiesen auf einen metaphysischen Strukturgedanken Baaders, der auch die Interpretation H.s durchzieht — als Paradigma ihres Reichtums: „Mit der Zunahme der Einung hält die Unterscheidung gleichen Schritt“ (78); „die Vielheit, in der Einheit aufgehoben“, gibt der Idee, „die Einheit, in der Vielheit aufgehoben“, gibt der Natur ihren Inhalt (89; vgl. 10 98). — Die Auseinandersetzung mit dem Deutschen Idealismus und, in eins damit, mit den spekulativ zentralen und für ein ganzes Denkgeschick kritisch-entscheidenden Fragen nach dem Verhältnis („formal“) von Erkenntnis und freiem Liebeswillen sowie („material“) des unendlich-unbedingten Gottes und der frei geschaffenen Welt des Menschen kann aus diesem Buch wertvollen Anstoß gewinnen.

W. Kern S. J.

Meurers, Joseph, *Die Sehnsucht nach dem verlorenen Weltbild: Verlockung und Gefahr der Thesen Teilhard de Chardins*. 8° (149 S.) München 1963, A. Pustet. 8.80 DM.

Unter den kritischen Stimmen zu Teilhard de Chardin nimmt das kleine Buch des Astronomen und Naturphilosophen M. eine besondere Stelle ein, sowohl wegen des sachgerechten, leidenschaftslosen „Tons“ der Kritik wie wegen der Verschiedenheit, in der der Versuch Teilhards als ganzer abgelehnt wird. In der Zusammenfassung am Schluß des Buches (143) heißt es: „Überblickt man die Teilhardschen Gedankengänge, welche von der Basis wissenschaftlichen Verhaltens auszugehen versuchen, so dürfte sich als deren beste Charakteristik nahelegen, daß sie eine Sehnsucht repräsentieren, die in der Gegenwart sowohl Theoretiker wie Praktiker erfaßt hat, nämlich die Sehnsucht nach einem einheitlichen Weltbild, nach einer Zusammenschau der Welt, in der jedes Phänomen seinen Platz hat. Da im Bewußtsein der Gegenwart, so problematisch das auch an sich sein mag, Wissenschaft diejenige Weise des Erkennens ist, welche am ehesten dazu berufen scheint, ein neues Weltbild zu entwerfen, drückt sich in Teilhards Entwurf, der ja ein wissenschaftlicher sein will, nichts anderes aus als die Sehnsucht nach einem Weltbild auf der Basis von Wissenschaft, das offenbar nicht da ist. Das sind die gleichen Tendenzen, aus denen heraus der dialektische Materialismus — angefangen von Engels und Marx — begründet wurde und die ihn heute noch treiben. Ohne die Wissenschaft in ihrer Bedeutung und Tragweite zu schmälern, aber wohl in der Betonung ihrer Bedeutung als Anwendung einer speziellen Methode auf den speziellen Gegenstand, wurde darzulegen versucht, wie eine solche Sehnsucht sich niemals erfüllen kann.“

Teilhards Versuch einer Synthese, die er in der noch unveröffentlichten Schrift