Metaphysische Anthropologie im christlichen Raum

Autor(en): **Widmer, Hans**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **21 (1974)**

Heft 1-2

PDF erstellt am: **25.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-760463

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

Hans Widmer

Metaphysische Anthropologie im christlichen Raum

Kritische Gedanken zum neuen Buch von Emerich Coreth: «Was ist der Mensch?» *

Man braucht sich nur in den Lagerkatalogen der Buchhändler oder in den laufenden Bibliographien umzusehen, um die Behauptung zu wagen, daß die Publikationen, welche das Hauptwort «Anthropologie» oder das Adjektiv «anthropologisch» im Titel führen, geradezu inflationäre Ausmaße angenommen haben. Die Veröffentlichung von Coreth ist nur eine unter vielen, die sich ebenfalls als «Anthropologien» bezeichnen. In Zeiten der Inflation aber gilt es, mit aller Vorsicht zu prüfen, ob hinter dem übergroßen Angebot auch tatsächlich das steht, was es verspricht. Daher sei im folgenden eine etwas breitere Auseinandersetzung mit dem erwähnten Buch gewagt.

I

Coreth verspricht, seinem Leser Grundzüge einer philosophischen Anthropologie zu vermitteln. Wie gesagt, ist das allerneueste Angebot sich mit Anthropologie irgendwelcher Art beschäftigenden Schrifttums innerhalb des deutschen Sprachraums recht groß, wobei allerdings jene Autoren, welche eine spezifisch philosophische Offerte machen, ihrerseits nur eine kleine Gruppe bilden neben solchen, die ihre Publikationen als theologische, biologische, medizinische, politische oder pädagogische Anthropologie bezeichnen [1].

* Innsbruck, Wien, München: Tyrolia Verlag 1973. 211 S. (Abk. mit CWM.)

[1] Neueste Publikationen, welche sich bereits vom Titel her zum Gebiet der

Wenn wir uns den verschiedenen Gruppierungen [2] entgegengestellt sehen, so stellt sich wie von selbst die Frage, was denn Coreth unter spezifisch philosophischer Anthropologie versteht. Schon in seiner Metaphysik hat der Innsbrucker Professor für Philosophie diese Frage klar beantwortet, ohne sie allerdings weiterzuentwickeln. Die Anthropologie ist einer von den Aspekten der Metaphysik, die nach Coreth darin besteht, «das immer schon unthematisch Bekannte, aber noch nicht thematisch Erkannte in ausdrücklichem Wissen einzuholen» [3]. Das Spezifische des anthropologischen Aspektes der Metaphysik besteht darin, «den menschlichen Selbstvollzug in seiner apriorischen Struktur und Gesetzlichkeit» (ebd.) einsichtig zu machen, und er steht neben der ontologischen sowie der theologischen Rücksicht, wobei die erste darin besteht, unseren Selbstvollzug und damit auch das Wissen um das Sein alles Seienden fortzubestimmen, und die zweite darin, den Selbstvollzug und das in ihm gesetzte Wissen auf dem Grunde des Absoluten zu verstehen.

Das Denken Coreths hat sich im Verlaufe der letzten 17 Jahre, das heißt seit der Veröffentlichung von «Grundfragen des menschlichen Daseins» [4], zwar vertieft und erweitert, aber im Ansatz keineswegs verändert. Schon 1956 schrieb er in CGF, der Mensch sei «nicht nur

philosophischen Anthropologie rechnen, sind etwa folgende: Holz, Harald: Mensch und Menschheit. Entwürfe zur Durchführung einer philosophischen Anthropologie. Bonn 1973; Süsskind/Schwendi: Die Dynamik des Lebens in der philosophischen Anthropologie. Düsseldorf 1973. – Es sei nun noch je ein Beispiel für die theologische, biologische, medizinische, politische und pädagogische Anthropologie genannt: Wolff, Hans: Anthropologie des Alten Testamentes. München 1973; Alsberg, Paul: Das Problem des Menschen. Eine Studie zur biologischen und philosophischen Anthropologie. Wiesbaden 1973; Popitz, Friedrich: Fragmente: Aufzeichnungen zu einer anthropologischen Medizin. Oberhöchstand: Selbstverlag 1973; Kremp, Herbert: Am Ufer des Rubikon. Eine politische Anthropologie. Stuttgart 1973; Pleines, Jürgen E.: Pädagogik und Anthropologie. Düsseldorf 1973.

[2] Odo Marquard zählt in seiner Arbeit «Zur Geschichte des philosophischen Begriffes 'Anthropologie' seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts» (in: Collegium philosophicum. Studien. Joachim Ritter zum 60. Geburtstag. S. 209–239. Basel, Stuttgart 1965) auf S. 209 noch weitere Gruppierungen auf, die wir aber der Einfachheit halber hier unerwähnt lassen wollen. Dasselbe gilt auch von der instruktiven Arbeit Werner Sombarts: Beiträge zur Geschichte der wissenschaftlichen Anthropologie. In: Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Jg. 1938. Philosophisch-historische Klasse. S. 96–130, vor allem S. 105–120. Berlin 1938.

[3] Coreth, Emerich: Metaphysik, S. 93. (Abk.: CMP.). Innsbruck, Wien, München [1]1961, [2]1964.

[4] Coreth, Emerich: Grundfragen des menschlichen Daseins. Innsbruck, Wien, München 1956. (Abk.: CGF.).

mit einem ursprünglichen Wissen um Sein überhaupt, sondern auch einem ebenso ursprünglichen Wissen um die grundlegenden Seinsstrukturen und Seinsgesetze ausgestattet» (CGF, 39/40), und er sei dadurch vor allen anderen Seienden ausgezeichnet, daß er in einem «unmittelbaren Bezug zu Gott (stehe), insofern er Gott erkennen und anerkennen, ihn verehren, ihm dienen und ihn lieben kann, insofern er also ein geistbegabtes, freies personales Wesen ist, das wesentlich und ursprünglich auf das Unendliche hingeordnet ist und diese Hinordnung in eigener, freier Wertantwort und Stellungnahme zu bejahen und zu verwirklichen hat» (CGF, 71).

Diese beiden Zitate zeigen deutlich, daß der österreichische Jesuit ganz im Sinne der Scholastik stets im Horizont christlicher Weltanschauung philosophiert, was allerdings seine in «Grundfragen des menschlichen Daseins» geäußerte Beteuerung (die er auch in späteren Veröffentlichungen, vor allem in der Metaphysik und in der vorliegenden Anthropologie kaum zurücknimmt), er verbleibe «Im philosophischen Bereich», also im Raum natürlich menschlichen Selbstverständnisses und dessen Auslegung, ohne auf das Gebiet der Theologie auszugreifen» (CGF, 8), fraglich macht. Allerdings hängt die Fraglichkeit der erwähnten Äußerung von der Vorstellung ab, die wir mit dem Begriff «Philosophie» verbinden, und noch mehr von den Inhalten, die wir dem Begriff «Gott» zuordnen [5]. Die Tatsache aber, daß beide Begriffe mit außerordentlich pluralen Inhalten verknüpft werden, ist Grund für die verschiedensten philosophischen Schulen, und vor allem, wenn sie überhaupt noch zustandekommen, für die diversen Auseinandersetzungen unter ihnen [6].

Die soeben angeführten Stellen aus einer frühen Schrift des Innsbrucker Philosophieprofessors weisen aber nicht nur auf die heute wie ehedem noch kaum lösbare Problematik von Glauben (der Begriff wird hier nicht in erster Linie in seiner theologischen Bedeutung genommen, sondern in einem anthropologischen Sinne verstanden [7]) und Wissen hin,

[5] Vgl. zum Allgemeinen dieser Thematik den interessanten Aufsatz von Karl Rahner: Philosophie und Theologie. In: Theologie und Philosophie 47 (1972) 1–15.

[6] Was die unerhört große Bedeutungsbreite des Begriffes Philosophie anbelangt, vgl. dazu Gerhard Funkes Aufsatz: Was ist Philosophie? In: Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft. 53 (1972) 237–259, vor allem S. 242. Kiel, Frankfurt a. M.

[7] Vgl. dazu Tielsch, E.: Die Wende vom antiken zum christlichen Glaubensbegriff. In: Kant-Studien 64 (1973, Heft 2) 159–199. Berlin-New York.

sondern sie machen, was für unseren Zusammenhang ebenso wichtig ist, darauf aufmerksam, daß der ursprüngliche Ansatz Coreths schon von Anfang an nach der Entfaltung einer Metaphysik verlangte, innerhalb derer Anthropologie, Ontologie und Theologie bloß Aspekte sein können, die sich in innerer Einheit zwar nicht auf der Ebene der Wirklichkeitsbegründung, wohl aber auf derjenigen des Erkenntnisprozesses gegenseitig bestimmen [8].

In einem längeren Aufsatz «Metaphysik als Aufgabe» [9] erfolgte bereits 1958 der provisorische Entwurf für die Metaphysik, welche dann drei Jahre später, in systematischem Ausbau und in straffer Einheit Anthropologie, Ontologie und Theologie verbindend, vorgelegt wurde. In diesem Werk von 1961 hat allerdings die ontologische Perspektive die Führung, der anthropologische sowie der theologische Aspekt wurden nur wenig entfaltet, womit aber keineswegs gesagt werden soll, ihr seins- oder erkenntnismäßiger Stellenwert werde übersehen.

Im Jahre 1969, zur gleichen Zeit also, da Coreths Buch über die Hermeneutik [10] erschien, setzte bei ihm, wie der Aufsatz «Was ist philosophische Anthropologie?» [11] zeigt, eine intensive Reflexion über die Frage nach dem Menschen ein. Äußerer Anlaß zur Wiederaufnahme dieses beim Innsbrucker Philosophieprofessor alten Themas (vgl. CGF) mag, wie er in der ersten Anmerkung seines Aufsatzes andeutet, das bildungspolitische Faktum gewesen sein, daß ab 1969 an den katholisch-theologischen Fakultäten Österreichs wie auch im Ausbildungsprogramm der Gesellschaft Jesu der philosophischen Anthropologie eine zentrale Bedeutung zugemessen werden sollte. Wie dem auch sei, man kann auf jeden Fall sagen, daß der Beitrag von 1969 die Skizze von dem ist, was dann 1973 systematisch entfaltet wurde und in Buchform als «Grundzüge einer philosophischen Anthropologie» zur Veröffentlichung gelangte [12].

[8] Zu formalen Aspekten des Problems «Einheit und Vielheit» vgl. ZUBIRI, Xavier: Vom Wesen, S. 211 ff. München 1968.

[9] CORETH, Emerich: Metaphysik als Aufgabe. In: Aufgaben der Philosophie; hrsg. von Emerich CORETH, S. 9–95. Innsbruck 1958.

[10] CORETH, Emerich: Grundfragen der Hermeneutik. Freiburg, Basel, Wien 1965. (Abk.: CGH).

[11] In: Zeitschrift für katholische Theologie. Bd. 91, S. 252–273. (Abk.: CPA.) Innsbruck 1969.

[12] Dieses Vorgehen ist typisch für das fruchtbare Arbeiten Coreths: zunächst pflegt er seine Gedanken skizzenhaft, gleichsam als Entwurf vorzulegen (vgl. dazu auch das Verhältnis zwischen seinem Beitrag «Metaphysik als Aufgabe» – a. a. O. 1958 – und der großangelegten, systematisch entwickelten Metaphysik (CMP),

Unmittelbar sind also die Grundlagen für die heute vorliegende philosophische Anthropologie von Coreth in seinem Aufsatz von 1969 zu suchen, wo sie z. T., da sie thetisch-knapp und nicht eingebettet in historische Exkurse und in längere entwickelnde Reflexionen dargestellt werden, deutlicher zum Ausdruck kommen. Genauso, wie bereits im Jahre 1956 (CGF), nur viel expliziter, wird die philosophische Anthropologie im Bereich der Metaphysik angesiedelt, ja sie wird sogar mit der Metaphysik selbst identifiziert: «Daher ist philosophische Anthropologie, voll entfaltet, selbst schon Metaphysik ... Anthropologie und Ontologie, beide in ihrem metaphysischen Wesen verstanden, sind insofern zwei Aspekte desselben philosophischen Bemühens: den Menschen aus dem Grunde seines Wesens im Ganzen des Seins zu verstehen» (CPA, 273).

Nach diesen Bemerkungen zur Vorgeschichte der Neuerscheinung und dazu, was ihr Autor unter einer spezifisch philosophischen Anthropologie versteht, wollen wir zunächst auf ihren Inhalt (im Überblick) hinweisen, um dann nachher zu einzelnen Punkten kritische Bemerkungen anzuführen.

II

Seinen Darlegungen schickt Coreth eine ziemlich umfangreiche Einführung voraus (S. 9–52), in der er zunächst unter dem Titel «Die Frage nach dem Menschen» das Problem des Ansatzes und der Methode einer philosophischen Anthropologie erörtert. Darauf folgt ein geschichtlicher Überblick, welcher von der Stellung des Menschen im griechischen, im christlichen und im neuzeitlichen Denken (vom Nominalismus bis und mit dem deutschen Idealismus) Auskunft gibt. Die darauffolgende Zeit trägt den Titel «Die anthropologische Wende» (S. 35). Unter dieser Überschrift kommen Menschenbilder des Materialismus und Evolutionismus (S. 35–40), des Existentialismus und Personalismus (S. 41–47) sowie der Phänomenologie und der Ontologie des Menschen (S. 47–52) zur Sprache.

Nach der Einführung werden vier verschiedene Gedankenbereiche, die aber ganz ähnlich den Räumen einer Wohnung eine innere Einheit bilden, als vier Kapitel vorgestellt. Dem Weltbezug des Menschen ist das erste (S. 53–79), seinem Selbstvollzug (S. 81–137) das zweite Kapitel

um dann nachher mit einer an die klassischen Traktate erinnernden Publikation hervorzutreten.

gewidmet, dem Wesen des Menschen (S. 139–169) das dritte und seiner Selbstentfaltung (S. 171–204) das vierte Kapitel. Das erste erörtert den Weltbegriff und spricht vom Verhalten des Menschen in der Welt, das zweite entfaltet das menschliche Wirken in Denken und Wollen, das dritte bemüht sich um die säkulare Frage personaler Einheit trotz der scheinbaren Dualität von Leib und Seele, das vierte schließlich diskutiert Fragen, die den Menschen als personal-soziales Wesen, als geschichtliche Größe, als nach dem Sinn Fragenden und schließlich als nach der Transzendenz Verlangenden betreffen.

Besonders dankbar ist der Leser für das Namenverzeichnis und für das Sachregister, die sich am Schluß des Buches finden. Die gesamte Darstellung ist begleitet von wertvollen Literaturhinweisen, die, obwohl sie keineswegs den Anspruch erheben, umfassend zu sein, im allgemeinen sicher als repräsentativ zu bezeichnen sind.

III

Die gründliche Erörterung der Frage, was denn der Mensch eigentlich sei, das ist das Thema philosophischer Anthropologie. Für Coreth ist es selbstverständlich, daß die Anhäufung einzelwissenschaftlicher Ergebnisse, die über den Menschen irgend etwas aussagen, dem Anspruch des Philosophischen, nämlich «den Menschen aus dem Grunde seines Wesens im Ganzen des Seins zu verstehen» (CPA 273), nicht gerecht werden kann, da sie die Einheit und Ganzheit, die sie immer schon voraussetzen würde, nicht einholt, und da jede Einzelwissenschaft den Bereich ihrer Forschung vergegenständlicht. Zudem gilt, daß «ein Vorverständnis dessen, was Menschsein bedeutet, vorausgesetzt ist, wenn eine empirisch-einzelwissenschaftliche Erkenntnis anthropologisch relevant werden soll» (CWM, 13).

Vom Faktum der Priorität des Selbstverständnisses aus wird die Un-Gründlichkeit all jener deutlich, die entweder die Frage des entwicklungsgeschichtlichen Werdens des Menschen mit derjenigen nach seinem Wesen verwechseln, oder jener, die glauben, die Frage nach dem Was des Menschen von seiner Differenz zum Tier her zur Ruhe kommen zu lassen [13]. Aber auch jene Denker, die den Menschen von einem privile-

[13] Darüber, wie dunkel die Antworten auf die Frage nach den Übergangsformen vom Tier zum Menschen auch heute noch sind, gibt Bernard Halaczek in seiner Notiz: «Die Tier-Mensch-Übergangsform in Südafrika (in: Orientierung, Zürich: 37 [Nr. 19, 15. 10. 1973] 218–220) Auskunft.

gierten Phänomen her begreifen wollen und so dasselbe zum Ansatz ihrer Anthropologie machen (vgl. etwa Jaspers' Grenzsituationen oder Bubers Ich-Du Beziehung) vergessen nur allzu leicht, daß auch sie bereits Voraussetzungen machen, daß sie ja nur von einem «leitenden Vorverständnis» (CWM, 17) her irgendein Phänomen als privilegiert qualifizieren können. Coreth macht niemandem deswegen einen Vorwurf, weil er von einem bestimmten Vorverständnis herkommt, wohl aber betrachtet er es mit Recht als ungenügend, wenn die Tatsache, daß jeder Mensch, auch derjenige, welcher die anthropologische Frage stellt, immer schon von einem bestimmten Vorverständnis herkommt, unreflektiert bleibt.

Der Innsbrucker Philosophieprofessor prägt für diesen Sachverhalt den treffenden Ausdruck «anthropologischer Zirkel» (CWM, 18). Für die Erarbeitung einer philosophischen Anthropologie ist es von größter Bedeutung, um diesen Zirkel zu wissen. Erst danach kann man «gefahrloser» vom Phänomen menschlichen Selbstvollzuges ausgehen und dasselbe nach den Bedingungen seiner Möglichkeiten hinterfragen. So verbinden sich phänomenologische, um den hermeneutischen Zirkel wissende Deskription und transzendentale Reflexion zu einer Methode, der es gelingen sollte, das «konkrete Ganze» (CWM, 12) des Menschen – ein wahrhaft hohes Ziel – zu erreichen.

Interessant ist das Begriffspaar «reines-konkretes Apriori», welches bei Coreth den Terminus «Vorverständnis» differenzieren soll. Schon früher [14], vor allem in seiner Hermeneutik, hatte der Innsbrucker Philosophieprofessor mit dieser Begrifflichkeit gearbeitet, die wohl unmißverständlicher mit anderen Worten hätte bezeichnet werden können, da vor allem in der kantischen Tradition Apriori und Erfahrung nicht ohne weiteres (mindestens nicht auf den ersten Blick) zusammengebracht werden können [15]. Mit dem Begriff des «konkreten Apriori» weist Coreth tatsächlich auf ein Phänomen hin, das man nur allzulange übersehen hatte, daraufhin nämlich, daß der Mensch «nicht reines Subjekt (ist), erst recht nicht autonome oder absolute Vernunft, sondern

[14] Bereits 1956 (in CGF, 143) taucht das Begriffspaar auf: «Ich meine damit nicht ein Apriori metaphysischer, sondern empirisch-historischer Art.»

[15] Die neuere Kant-Forschung (vgl. dazu das Werk von Fernando Moliner Montero: «El empirismo en Kant». Valencia 1973) zeigt allerdings, daß es verfehlt wäre, die Begriffe Apriori und Erfahrung auch bei Kant auseinanderzureißen. Zur Geschichte der erwähnten Probleme vgl. in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hrsg. von Joachim Ritter, das Stichwort: Apriori/aposteriori. Bd. 1, Sp. 462 ff. Basel, Stuttgart 1971.

konkreter Mensch in seiner Welt und seiner Geschichte ...» (CGH, 111). Das Verdienst Coreths in diesem Punkte besteht kaum darin, erstmals auf diese Zusammenhänge hingewiesen, wohl aber, sie so bewußt in den neuscholastischen Raum hineinvermittelt zu haben [16].

Dabei versucht Coreth, die Spannung zwischen den beiden Apriori durchzuhalten, ohne einem Historismus, Soziologismus und Psychologismus einerseits (zu Gunsten des konkreten Apriori), und einem geschichtsfeindlichen Rationalismus anderseits (zu Gunsten des reinen Apriori) zu verfallen. Der zweite Teil der soeben gemachten Aussage gilt allerdings nur grundsätzlich, denn bei der konkreten Ausführung (vgl. dazu besonders den Abschnitt zwei des zweiten Kapitels «Geistiges Erkennen» [CWM, 86–99] sieht man deutlich, daß der österreichische Jesuit über den aristotelisch-thomistischen Ansatz, der zweifelsohne intellektualistisch-rationalistische Züge an sich hat, nicht hinausgegangen ist. Dieser Richtung tief verpflichtet zu sein ist das volle Recht des Autors, aber man möchte hier doch die Frage anbringen, ob nicht gerade der Abschnitt «Geistige Erkenntnis» durch eine Konfrontation mit dem Denken des Spaniers Xavier Zubiri [17] doch viel gewonnen hätte.

Noch bereichernder für das neue Buch von Coreth wäre wohl eine intensive Auseinandersetzung mit dem Wesensbegriff des soeben erwähnten Spaniers, was sich vor allem innerhalb des dritten Kapitels, insbesondere auf den Seiten 139 ff., auf denen über den für die anthropologische Frage doch zentralen Begriff des Wesens doch wenige und eigentlich recht undifferenzierte Angaben gemacht werden, positiv ausgewirkt hätte. Eine Trennung zwischen den formalen Aussagen über das Wesen und ihrer Applikation auf den Inhalt «Mensch», sowie die Angabe verschiedener Typen von Eigenschaften, welche das Wesen ausmachen (vgl. ZVW, 105 ff.), wären in diesem Zusammenhang von Nutzen gewesen.

[16] Der in vielen Punkten mit Dilthey verwandte spanische Denker Ortega y Gasset z. B. meinte bereits in den dreißiger Jahren mit seinem Begriff «creencia» (von Gustav Kilpper mit «Glaubensgewißheit» übersetzt – vgl. Ortega y Gasset, José: Gesammelte Werke. Bd. IV, 96 ff., Zürich 1956 – besser wohl wiederzugeben mit «Grundglaubensüberzeugung») etwas Ähnliches wie Coreth mit seinem «konkreten Apriori». Aber auch schon Kardinal Newman hat in seiner Zustimmungslehre – mindestens im Hintergrund – eine ähnliche Thematik anklingen lassen. Vgl. John Henry Kardinal Newman: Entwurf einer Zustimmungslehre. Mainz 1961.

[17] Vgl. Zubiri: Vom Wesen, S. 267 ff. und 305 ff. (Abk.: ZVW).

Besonders interessant ist der Abschnitt über das Verhalten des Menschen (CWM, 66, innerhalb des ersten Kapitels «Der Weltbezug des Menschen» angeordnet), da er sich von philosophischer Warte aus mit jenen Autoren beschäftigt, die Walter Schulz, in seinem Buch «Philosophie in der veränderten Welt» [18] zur Epoche der nichtspekulativen Anthropologie zählt, nämlich mit Scheler, Gehlen und Plessner. Dabei scheint der Innsbrucker Philosophieprofessor, wie es von seinem Ansatz her sehr wohl verständlich ist, eine besondere Vorliebe für Scheler und Plessner zu haben, obwohl ihm der erste «noch zu isoliert das eigentliche menschliche Wesen in 'Geist'» (CWM, 73) ansetzt und obwohl die Darstellung der anthropologischen Grundgesetze des zweiten vereinfacht werden kann, und zwar durch eine Reduktion auf den Hegelschen Begriff der vermittelten Unmittelbarkeit.

Durch den Selbstvollzug vermittelt sich der Mensch seine Welt, «aber in der Vermittlung seiner Welt vermittelt der Mensch sich selbst in seiner Welt ...» (CWM, 77). Jede Vermittlung des Unmittelbaren setzt aber als Bedingung ihrer Möglichkeit die Negation der Unmittelbarkeit voraus, und diese Negation ist beim Menschen voll und ganz gewährleistet (vgl. seine biologische Unspezialisiertheit [Gehlen], aber auch seine Fähigkeit, Nein sagen zu können [Scheler]). Coreth setzt für diese ganzheitliche Negation der Unmittelbarkeit den Begriff «Grundfreiheit», und von eben dieser Grundfreiheit her vermittelt er dann im zweiten Kapitel, vor allem auf den Seiten 81–126, das geistige Erkennen, das freie Wollen und das sittliche Handeln.

Was seine Stellungnahme zu Gehlen betrifft, so ist diese eher negativ, weil er diesem vorwirft, den Menschen zu sehr nur am Tier zu messen. Es ist «im Wesen verfehlt, darin (in der Unspezialisiertheit) einen biologischen Mangel zu sehen» (CWM, 72). Die Betrachtungsweise Gehlens vergißt zu sehr, daß der Mensch eine eigene Wesensgestalt ist, die ihr eigenes Soll zu erfüllen hat, ein Soll, das auf einer völlig anderen Ebene liegt als dasjenige der Wesensgestalt «Tier». Nicht uninteressant ist es, Coreths Gehlenkritik mit derjenigen zu vergleichen, die im von Lepenies und Nolte verfaßten Buch «Kritik der Anthropologie» vorgebracht wird [19]. Vereinfachend kann man sagen, Gehlen provoziere in Coreth den christlich engagierten Metaphysiker und in Nolte den gesellschaftskritisch engagierten Intellektuellen [20].

[18] Pfullingen 1972, S. 415.

[19] München 1971, S. 83–85.

[20] Zum hier kurz angeschnittenen Thema der Gehlen-Kritik vgl. Brede,

Wie wir bereits gesehen haben, kann man nach dem Verständnis Coreths die Anthropologie nicht von der Metaphysik trennen, weswegen es auch nicht erstaunlich ist, daß im Verlaufe der Darlegungen mehrmals auf einzelne Kapitel des – das kann man wohl vom heutigen Stand aus berechtigterweise sagen – Hauptwerkes, nämlich der Metaphysik verwiesen wird [21]. Auf spezielles Interesse dürfte der Abschnitt stoßen, der sich mit der Frage nach dem Verhältnis von Theorie und Praxis (S. 126–37). beschäftigt. Nach einem kurzen geschichtlichen Überblick zur Thematik, der zeigt, daß seit der Aufklärung bei den meisten Philosophen (HEGEL ausgenommen), im Gegensatz zum griechischen und mittelalterlichen Denken – welches dem Theoretischen den Vorzug gab –, die Praxis die Führung übernimmt, äußert der Innsbrucker Philosophieprofessor seine eigene Ansicht; danach müssen Theorie und Praxis aus einem gemeinsamen Grund heraus vermittelt werden, nämlich aus dem geistigen Wirken, das, obwohl es endlich ist, immer schon in der «Spannung zwischen aktueller Endlichkeit und virtueller Unendlichkeit» (CWM, 131) steht. Weil dem so ist, muß der Mensch sich notwendigerweise in einem anderen vollziehen, d.h. er muß in aktuellem Vollzug eine Identität von Subjekt und Objekt setzen, wobei dieser Vollzug in der Immanenz der Subjektes (Wissen) oder in der Transzendenz des Objektes (Wollen) verwirklicht werden kann. Beim Wissen kommt aber nur eine intentionale Identität zustande, weswegen, soll geistiges Wirken nicht zum vorneherein mangelhaft sein, die Identität durch den wollenden Vollzug real auch gesetzt werden muß.

Von einem Vorrang des Wissens vor dem Wollen oder umgekehrt kann also nicht die Rede sein, beide sind notwendige Momente einer Struktureinheit. Das heißt aber nicht, daß sie in ihrer Eigenständigkeit aufgehoben werden dürfen. In einem Zeitalter der Verpolitisierung ist diese Klarstellung von großer Bedeutung, und Coreth kann es in diesem Zusammenhang nicht unterlassen, vom Berge metaphysischer Spekulation herabzusteigen, um das auf der Höhe Gesehene in der konkreten geschichtlichen Situation wirksam werden zu lassen. «Wenn aber der Erkenntnis als solcher eine vermittelnde Funktion zukommt, so muß – um gängige Mißverständnisse auszuschließen – ebenso betont werden, daß die Erkenntnis diese Funktion nur erfüllen kann, wenn sie eben Erkenntnis bleibt, wenn Wissen eben Wissen bleibt, das allein auf die

Werner: Anthropologische Antinomien: Herrschaft und Anthropologie im Werk von Arnold Gehlen. Diss. Philos. Fakultät der Univ. Gießen 1971.

[21] Vgl. z. B. CWM, S. 19, 132.

Sache bezogen ... bleibt. Auch Wissenschaft kann ihre Funktion im Ganzen der Gesellschaft nur erfüllen, wenn sie Wissenschaft bleibt, die allein mit dem Blick auf ihre Sache der Wahrheit verpflichtet ist und sich durch keinerlei sachfremde Motivierung oder Ideologisierung beirren läßt» (CWM, 134).

Wenn wir uns daran erinnern, daß oben (S. 310) vom anthropologischen Zirkel, der ja nur ein Spezialfall des hermeneutischen ist, die Rede war, und wenn wir bedenken, daß dem Autor die Thematik «Mensch und Geschichte» (CWM, 181–192) sehr wohl geläufig ist, dann drängt sich uns doch unwillkürlich die Frage auf, wie es «mit dem Blick auf die Sache» bestellt ist, vor allem dann, wenn die Sache, wie das insbesondere bei den Geisteswissenschaften der Fall ist, als Leistung menschlicher, von Motiven und Ideologien getragenen Subjekten zu verstehen ist. Formulierungen wie die obige werden, das kann man sagen, wenn man das differenzierte und tolerante Wesen des Autors kennt, von ihm zwar kaum als Dogmen verkündet, aber es könnte sein – und deswegen muß hier auf sie Bezug genommen werden –, daß sie von gewissen Kreisen «Zur Stützung des Systems» mißbraucht werden könnten.

Sicher ist es ein Verdienst neuscholastischer Denkart – Coreth ist ein bedeutender Repräsentant derselben – sich verschiedenen Denkanstößen zu öffnen (Kantianismus, deutscher Idealismus, Heidegger, Gadamer) und dieselben in einem kühnen Integrationsversuch in *den* Gehalten in das eigene Denken aufzunehmen, welche als gültig gewertet werden; aber dies vermittelnd-integrierende Denken ist doch ständig der Gefahr ausgesetzt, mindestens in gesellschaftsphilosophischen Fragen allzusehr Farbe zu verlieren oder doch einfach die bereits in der Soziallehre der Kirche vorgelegten Prinzipien zu wiederholen. Daß es aber nicht so sein müßte, zeigen gewisse Denker, die durchaus noch, wenn sie auch von der Hierarchie nicht immer so gern gesehen werden, in den kirchlichen Raum gehören [22]. Es ist selbstverständlich, daß ein Buch wie das vorliegende nicht alles bieten kann, aber von den Abschnitten «der personale Bezug» (CWM, 171–177) und «Einzelner und Gemeinschaft» (CWM, 177–181) dürfte man doch, auch wenn sie nur in Fragen und Andeutungen zum Ausdruck käme, eine für das soziale Phänomen sensiblere Haltung erwarten, die, ohne deswegen bestimmten linken Ideologien Konzessionen zu machen, Probleme wie «Knechtschaft und

[22] Denken wir hier z. B. nur an das Werk des spanischen Jesuiten José Maria Diez-Alegría, besonders an sein aufsehenerregendes Buch von 1972: «Yo creo en la esperanza.»

Herrschaft» oder die «Eigentumsfrage» nicht unerwähnt lassen sollte.

Auch der Abschnitt «Sinnfrage und Sinngrund» (CWM, 192–197) gibt verschiedene Fragen auf. Der Autor betont, daß der Mensch in seinem Selbstvollzug immer wieder einem absoluten Anspruch begegnet, daß er sich im Horizont des Absoluten erfährt. Hier darf gefragt werden, ob diese Erfahrung dem konkreten oder dem reinen Apriori angehört, da einer solchen Äußerung so und soviele Menschengruppen widersprechen würden. Allerdings wird es ein Leichtes sein, die verschiedenen möglichen Antworten, selbst noch dort, wo das auf den ersten Blick unmöglich scheint, als auf den Horizont eines Absoluten bezogen zu erweisen; schon schwerer aber wird es, die weiteren Überlegungen Coreths von treffenden Einwänden freizuhalten. Er argumentiert folgendermaßen: der im Horizont des Absoluten sich erfahrende Mensch «setzt als Bedingung seiner selbst ein Absolutes voraus, das den letzten und unbedingten Sinngrund menschlichen Daseins ausmacht» (CWM, 196).

Daß ein Relatives ein Absolutes voraussetzt, ist ontologisch durchaus ersichtlich, daß aber dieses Absolute unbedingt auch der Sinngrund ist, der auf die innerweltlich frustrierten Sinnfragen des Menschen letztlich doch eine Antwort gibt, das kann nur noch als die für uns wohl schönste Möglichkeit erhofft, nicht aber philosophisch aufgewiesen werden, wie die allenthalben bekannte Pluralität von Antworten redlich fragender Menschen auf diese Grundfrage menschlichen Daseins zeigt. Diese Problematik ist offensichtlich auch Professor Coreth bewußt, drückt er sich doch in der entscheidenden Passage (CWM, 196/197) in einem hypothetisch-postulatorischen, ja sogar in einem fragenden Stil aus: «Wenn er (der Sinngrund) aber auch den Sinn menschlichpersonalen Daseins, den Sinn und Wert der personalen Beziehung sinngebend begründen und gewährleisten soll, muß er dann nicht ein personaler Sinngrund sein, ein absolutes Du, das uns in allem begegnet und anspricht, in allem gegenwärtig und wirksam ist?» (CWM, 196/197).

Vielleicht wird man mir Agnostizismus vorwerfen, ich komme aber an dieser Stelle nicht darum herum, die Frage zu stellen, ob man es bei solchen Gedankengängen nicht mit einer Art postulatorischen Theismus zu tun hat. Etwas gemäßigter und wohl auch mehr im Bereich der Tradition kann man die Frage vielleicht so formulieren: ist bei solchen Äußerungen nicht die Philosophie bereits in christliche Theologie aufgehoben, hat es der Autor nicht vielleicht gerade hier zu früh aufgegeben, auf sein konkretes Apriori, das in seinem Fall darin besteht, ein enga-

gierter Christ zu sein, zu reflektieren, um es bei der rein philosophischen Fragestellung aus dem Spiel zu halten? Es mag sein, daß meine Fragen zu weit gehen, daß ich mir das Philosophieren zu aseptisch vorstelle, ich bin aber davon überzeugt, daß es gefährlich werden kann, die verschiedenen Bereiche, vor allem, wenn ihre Verschiedenheit bewußt wird, nicht streng zu trennen. Gerade in unserem Zeitalter, da so verschiedene Weltanschauungen unmittelbar nebeneinander zu leben haben, ist es wichtig, will man eine allgemein menschliche Basis des Gespräches finden, auf eine klare Trennung der verschiedenen Ebenen des Fragens zu achten.

Wenn es im Vorwort zur hier diskutierten Publikation heißt: «Wollte sie (die Anthropologie) allen Aspekten und Problemen mit der nötigen Gründlichkeit nachgehen, so würde sie uferlos ... manche Themen, die man vielleicht erwarten möchte, sind bewußt übergangen» (CWM, 7), so könnte man das als eine Absicherung gegen Kritik auffassen, was aber, wenn man an die Offenheit dieser Sätze denkt, sicher nicht der Fall sein kann.

Deswegen darf hier ohne weiteres noch angemerkt werden, daß einige Hinweise auf eine Anthropologie der Krankheit die Abschnitte «Das Leib-Seele-Problem» (CWM, 144–151) und «Der Geist als Seele des Leibes» (CWM, 152–158) bereichert hätten [23]. Ferner wäre es für den Leser, der sich in der Fachliteratur nicht auskennt, nützlich, neben Dempf (CWM, 51, Anm. 67) und Hengstenberg (CWM, 51, Anm. 68) auch auf die neu zugänglich gemachten Arbeiten von Wilhelm Keller, «Einführung in die philosophische Anthropologie» [24] und Paul Häberlin, «Der Mensch. Eine philosophische Anthropologie» [25] aufmerksam gemacht zu werden.

Bevor wir zum Schluß kommen, sei noch eine weitere Frage erlaubt:

[23] Aus der vielen diesbezüglichen Lieteratur wäre etwa anzuführen: Laín Entralgo, Pedro: El estado de enfermedad, Esbozo de un capítulo de una posible antropología médica (Madrid 1968), wobei das letzte Kapitel auch in deutscher Sprache veröffentlicht wurde (übersetzt von Gudrun Hecht: Die menschliche Krankheit in der Metaphysik von Xavier Zubiri. In: Sudhoffs Archiv. Vierteljahrsschrift für Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften, der Pharmazie und der Mathematik. Bd. 51, S. 303–317. Wiesbaden 1967. Ferner: Boss, Médard: Grundriß der Medizin (vor allem Teil II und III, S. 231–520). Bern, Stuttgart, Wien 1971).

[24] München 1971 (erstmals erschienen unter dem Titel: «Vom Wesen des Menschen» in den Beiheften zum Jahrbuch der Schweiz. Philos. Gesellschaft, Heft 1. Basel 1943).

[25] Zürich 1969, als Band III der Schriften der Paul-Häberlin-Gesellschaft.

Coreth vertritt mit großer Entschiedenheit die These, die Auffassung, daß die Griechen eine zyklische Weltauffassung vertreten haben, gehe bloß auf Nietzsche zurück und sei endlich aufzugeben. Warum verweist er bei dieser Gelegenheit nicht auf einschlägige Literatur, was vor allem angesichts der Tatsache gerechtfertigt wäre, daß die von ihm abgelehnte Auffassung doch auch bei sehr angesehenen Autoren Anerkennung gefunden hat? [26]

IV

Trotz der verschiedenen Bemerkungen, die in etwa auf die Grenzen und Verbesserungsmöglichkeiten von Coreths neuem Werk hingewiesen haben, soll abschließend mit aller Deutlichkeit festgestellt werden, daß es bei der Publikation um ein Buch geht, welches die eingangs erwähnte Inflation an anthropologischer Literatur überdauern wird, weil es sich in seiner systematischen Kraft geradezu um ein klassisches Werk eines Denkers handelt, der in langjährigem philosophischem Schaffen einen persönlichen Sprach- und vor allem Denkstil gefunden hat, und der trotzdem nicht allein steht, sondern ein bedeutender Repräsentant der christlich-neuscholastischen Schule ist. Daß es aber auch noch andere Ansätze im christlich beeinflußten Philosophieren der Gegenwart gibt (vgl. etwa das Denken des bereits mehrmals erwähnten spanischen Denkers Xavier Zubiri) spricht nur dafür, daß das Christentum als konkretes Apriori weit genug ist, um verschiedenen Stilen Raum zu geben.

[26] Vgl. z. B. Mircea, Eliade: Le Mythe de l'éternel retour. Paris 1949. – Dann Puech, Henri-Charles: La Gnose et le temps. In: Eranos-Jahrbuch, Mensch und Zeit. Bd. XX. S. 57–113. Zürich 1952. – Laín Entralgo, Pedro: La espera y la esperanza. S. 31, Anm. 6. Madrid ³1962.