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: 48 (2001)

Heft: 1-2

Artikel: "Denken ist = Unterscheiden" : zur Wiener Theologischen Schule des 19. Jahrhunderts

Autor: Klaghofer, Wolfgang

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-760902

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 13.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

WOLFGANG KLAGHOFER

«Denken ist = Unterscheiden»

Zur Wiener Theologischen Schule des 19. Jahrhunderts *

Die Wiener Theologische Schule gehört zu den unbekannten Erscheinungen des katholischen Denkens im 19. Jahrhundert. Denn nicht nur der Titel, unter dem eine ganze Generation von Denkern gesammelt werden konnte, die um die Mitte des 19. Jahrhunderts weithin in den deutschsprachigen Raum ausgestrahlt hatte, blieb ungeläufig, auch die zentrale Gestalt, der Wiener Theologe und Philosoph Anton Günther (1783–1863), verschwand trotz mehrfacher und tiefgreifender, auch kontroverser Erforschungen[1] aus dem zeitgenössischen theologischen Be-

* «Denken ist = Unterscheiden»: GÜNTHER, Anton, Späte Schriften. Lentigos und Peregrins Briefwechsel und Anti-Savarese. Mit Anhang von Joseph Pritz. Hrsg. von Johann Reikerstorfer, Wien, München 1978, 85.

[1] BECK, Karl, Offenbarung und Glaube bei Anton Günther, Wien 1967 (Wiener Beiträge zur Theologie XVII); BERNING, Vincent, Systematisches Philosophieren zwischen Idealismus und Neuscholastik um die Jahrhundertwende. Studien zur christlichen Philosophie Herman Schells, Paderborn u.a. 1984 (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religionen und Ökumenik N.F. 42); KLAGHOFER, Wolfgang, Kritische Differenz. Biographisch-theologische Studien zur Wiener Theologischen Schule des 19. Jahrhunderts, Innsbruck, Wien 2000 (Salzburger Theologische Studien 14); KRONABEL, Christoph, Die Aufhebung der Begriffsphilosophie. Anton Günther und der Pantheismus, Freiburg, München 1989 (Symposion 90); MANN, Erwin, Die Wiener theologische Schule A. Günthers im Urteil des 20. Jahrhunderts. Anhang: Unbekannte Briefe A. Günthers, Wien 1979; OSSWALD, Bernhard, Anton Günther. Theologisches Denken im Kontext einer Philosophie der Subjektivität, Paderborn u.a. 1990; POTTMEYER, Hermann Josef, Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft. Die Konstitution über den katholischen Glaube «Dei Filius» des Ersten Vatikanischen Konzils und die unveröffentlichten theologischen Voten der vorbereitenden Kommission, Freiburg, Basel, Wien 1968 (Freiburger Theologische Studien 86); PRITZ, Joseph, Glauben und Wissen bei Anton Günther. Eine Einführung in sein Leben und Werk mit einer Auswahl aus seinen Schriften, Wien 1963 (Wiener Beiträge zur Theologie IV); DERS., «Zur literarischen Form des Schrifttums Anton Günthers», in: GÜNTHER, Anton, Späte Schriften. Lentigos und Peregrins Briefwechsel und Anti-Savarese. Mit Anhang von Joseph Pritz. Hrsg. von Johann Reikerstorfer, Wien, München 1978, 197–226; REIKERSTORFER, Johann, «Anton Günther (1783–1863) und seine Schule», in: CORETH, Emerich/NEIDL, Walter/PFLIGERSDORFER, Georg (Hgg.), Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts. Bd. 1: Neue An-

wußtsein. Verständlich und kennzeichnend zugleich ist dafür etwa, daß in der dritten Auflage des Lexikons für Theologie und Kirche sich unter dem Stichwort Anton Günther[2] nur eine kurze, sehr geraffte Sequenz zu diesem Denker findet, wo hingegen jeder Verweis auf die sogenannte Wiener Theologische Schule fehlt. Dabei ist der Schülerkreis um Anton Günther mit E. Manns Publikation *Die Wiener theologische Schule A. Günthers im Urteil des 20. Jahrhunderts* ausdrücklich unter dieser Bezeichnung zusammengefaßt worden.[3]

Im Ganzen erweist sich eine Beschäftigung mit ihrem spekulativen Ansatz ebenso wie mit den Stilformen, die sich in ihr ausgeprägt haben, als höchst sinnhaft. Denn die Wiener Theologische Schule gab nicht nur vor eineinhalb Jahrhunderten dem katholischen Denken Impulse, die selbst noch in der Weise, wie sie schließlich abgewiesen wurden, ihre legitime Kraft erweisen konnten, sondern sie ist aufgrund ihrer weitsichtigen Perspektiven, die in vielem im 19. Jahrhundert zu früh gekommen sein mochten, für zeitgenössisches Glaubensdenken befruchtend. Vor allem mit ihrer entschlossenen Hinwendung zur Zeit der Geschichte intonierte sie ein Fragen und Denken von Wahrheit, das seine Legitimation nicht aus zeitloser Wesensschau erhält, sondern aus den zeitlichen Verläufen von Mensch und Welt. Denken, Wahrheitsdenken zumal, hat mit der Zeit zu tun. Doch schon diese Einsicht galt nie unumstritten. Nicht erst die einseitige neuscholastische Reaktion auf Günther stellte sich dem entgegen. Und sie war keineswegs der schlimmste Gegner von Günthers Ansinnen, wenn auch der wirksamste. Denn auch ihr galt die Frage nach der Wahrheit als dem Zentrum des Denkens. Doch daneben entwickelte sich auch eine generell wahrheitsnegative Haltung. Sie war zu allen Zeiten populär. Wenn aus ihr die Frage nach der Wahrheit gestellt wurde, so hatte die Frage meist rhetorische Qualität, wie das Beispiel des Pilatus gut zeigt: «Was ist Wahrheit?» (Joh 18,38). In der achselzuckenden Skepsis lag Gesinnung, die sich das Spiel mit Absichten und Meinungen leicht machte. In ihr lag aber auch die Mutmaßung, daß die ernste Frage nach der Wahrheit genau diese Gesinnung aufdecken würde. Insofern stellt

sätze im 19. Jahrhundert, Graz, Köln 1987, 266–284; DERS., Kritik der Offenbarung. Die «Idee» als systemtheoretisches Grundprinzip einer Offenbarungstheologie: Anton Günther in Begegnung mit Johann Sebastian von Drey, Wien 1977 (Habil. Mschr.); SCHWARZWELLER-MADL, Gabriele, Jesus Christus – der «Gott mit uns». Gottsein und Menschsein Jesu Christi in der katholischen Dogmatik des 19. Jahrhunderts im deutschsprachigen Raum. 2 Bde., Frankfurt a.M. u.a. 1994 (Regensburger Studien zur Theologie 45); WENZEL, Paul, Das wissenschaftliche Anliegen des Güntherianismus. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts, Essen 1961.

[2] SCHWEDT, Hermann, Art. «Günther, Anton», in: LThK ³4, 1105f.

[3] S. Anm. 1.

die Frage nach der Wahrheit kein akademisch versponnenes Thema dar, sondern ein solches, das stets von neuem an der Zeit ist.

I. Geistesgeschichtlicher Zugang: Hegels Schatten

1. Denken des Ewigen und schelmische Kritik

Was also ist Wahrheit? In einem mühsamen Prozeß soll sie in ihren Momenten erkannt sein. Was aber ist sie, diese Wahrheit, die sich selbst der ringenden Erkenntnis so schwer gibt?

Zur Zeit Platons wurde sie von den Sophisten durchs Pragmatische überlagert. Wie Pilatus zweifelten sie sowohl an der Erkennbarkeit wie auch an der Dringlichkeit von Wahrheit und setzten an ihre Stelle das Brauchbare, das Zuträgliche, das Absichtsvolle; dieses war gleichzeitig von jedermann einzusehen, der sich im Gemeinwesen vorteilhaft orientieren wollte. Platon aber rückte nicht Wahrheit und pragmatische Geltung, sondern Wahrheit und Sein zusammen, weil nur vom Sein wahrhaft gewußt werden kann.[4] Sein aber ist eins, Ewiges, mit sich Identisches[5], und Wahrheit erfassen bedeutet damit, sich wissend und weisheitlich überzeugt zu haben hinsichtlich dessen, was als dieses Ewige wirklich ist.[6] Nah steht dies dem Gedanken der Partizipation des Erkennenden am Ewigen durch Angleichung[7], nah deshalb auch einer letzten Identität, in welcher alles im Ewigen ohne Selbstand verschwunden sein wird. Platon konnte das so denken, weil er noch nicht die Last der Geschichte kannte, in der das Ewige nicht durch verfehltes Denken, sondern durch irreversible Geschehnisse fremd werden sollte; er lebt noch im Grundbild des Kosmos, nicht in dem der Geschichte. Abbildung, Angleichung, Identifizierung durch Erkennen, dies war Auftrag und Erfordernis des Denkens, das immerhin die Gefährlichkeit sophistischer Taktik erkannte und sie schroff anpackte.

Doch wenn Denken die ewige Wahrheit selbst nicht bloß spiegelte, sondern wäre, wenn Denken Sein gewonnen hätte in dem Maß, als es selbst sein Erkanntes würde, wenn darum Denken zum Absoluten geworden wäre, dann ginge alle Denkleistung darauf aus, dieses absolute Wahre als solches endgültig festzustellen und es in einem ebenso absolut seienden Wissen zu fixieren. Was immer Anweg war, fiele hinweg, und was immer von da ab gedacht werden könnte, geriete ins Unerhebliche.

[4] PLATON, Theätet 186c–d.
[5] PLATON, Parmenides 139a.
[6] PLATON, Der Staat 413a.
[7] PLATON, Phaidon 74a–75a; Parmenides 132a–134d.

Die unvergeßliche Einsicht Hegels, daß das Wahre das Ganze und nicht bloß das erreichte Resultat ist[8], wäre durch die eine (schreckliche?) Ewigkeitsform von Wahrheit gelöscht. Denkend wäre das *nunc stans* erreicht, das Ende des Denkens, das Geschichte hinter sich gelassen, verloren und vergessen hätte.

In den Überlieferungsgeschichten des Denkens finden sich denn auch immer wieder solche Erkenntnisvollzüge, da man die Sphäre des Wahren endgültig ausgeleuchtet zu haben vorgab. Doch seltsam: In der Helle dieser großen Gebäude des Denkens dämmerte das Geschichtliche unintegriert weiter – und regte sich spätestens dann, wenn dies große Denken hohl und zum Reservoir gelehrter Phrase geworden war. Zunächst mochte sich gegen die Autorität bestimmter Geltungen wohl meist nur der Witz regen, dieser ironische Wahrheitszeuge. Im Narrenwort, das so dichterisch wie spekulativ begabt sich äußert, rückt schelmisch die vergessene oder unterdrückte Wahrheit an. Und dies meist so, daß es die Konsequenzen der großen Gelehrsamkeit auszieht und damit deren Dialektik ins Licht setzt. Ein Rest solcher Narretei liegt wohl noch in Hegels Wort: «Die wahrhafte Widerlegung muß in die Kraft des Gegners eingehen und sich in den Umkreis seiner Stärke stellen; ihn außerhalb seiner selbst anzugreifen und da Recht zu behalten, wo er nicht ist, fördert die Sache nicht.»[9] Närrisch erscheint es, sich mit einem kräftigen Gegner zu messen gerade in dem, was seine Kraft ausmacht. Doch erst dadurch wird erkennbar, welche Kraft der Wahrheitserkenntnis zukommt, die nicht fixiert, sondern in offene Fahrt sich begibt, mit nichts sonst als Leitung und Richtmaß als einer geraden, konsequenten Denkweise. Dann aber erweist sich die eigentliche Stärke des Narren, der dies tut. Er ist spekulatives Gegenbild zur abstrakt gewordenen Gelehrsamkeit der Epigonen[10], die sich in unerbittlicher Logik von der Geschichte abkehrt.

[8] HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, Werke 3. Phänomenologie des Geistes, Frankfurt a.M. 1970, 24.

[9] DERS., Werke 6. Wissenschaft der Logik II. Erster Teil: Die objektive Logik. Zweites Buch. Zweiter Teil: Die subjektive Logik, Frankfurt a.M. 1969, 250.

[10] René Descartes, der Denker der neuen Zeit, der Denker der Kritik und in der Krise der Denktradition v.a. der scholastischen Überlieferung, stellte in bezug auf die Epigonen des Aristoteles genau diese Unfruchtbarkeit in einem guten Bildwort heraus; da schreibt er: «Ich bin versichert, daß heute noch die leidenschaftlichsten Anhänger des Aristoteles sich glücklich schätzen würden, wenn sie ebensoviel Naturkenntnis besäßen wie er, selbst unter der Bedingung, niemals mehr zu besitzen. Sie sind wie *Efeu*, der nicht höher hinaufstrebt als die Bäume, die ihn halten, und oft sogar, nachdem er ihren Gipfel erreicht hat, wieder abwärtsgeht.» (DESCARTES, René, Abhandlung über die Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Wahrheitsforschung. Ins Deutsche übertragen von Kuno Fischer. Erneuert und mit einem Nachwort versehen von Hermann Glockner, Stuttgart 1988, 65).

So fällt das ehemals Große schließlich der Kritik zum Opfer. Es hatte seine Zeit. Kritik aber ist – auch darin dem Schelmischen verwandt – zugleich der Versuch eines Denkens angesichts und in der Krise. In solchem Denken lebt dann als Grundform die Negation auf, genauer: die Unterscheidung. Sie konzipiert sich zu einem neuen Denkstil, der in solcher Zeit so notwendig ist wie ehedem der große Entwurf. Und wenn dann kritisch geläutert worden ist, dann beginnt wieder von neuem ein genialer Geist an wahrhaft Großem zu bauen, bis auch dieses wieder der spröden Gelehrsamkeit verfällt. Grob und holzschnittartig läßt sich darum als Resultat ziehen: Was in der vorangehenden Zeit an Denkstilen auftritt, scheint von diesem formalen Grundrhythmus der Einheit des Denkens und der dann kritischen Differenz bestimmt zu sein; anders gewendet: Die «zwei Denktypen»[11] (L. Stein) der Identität und der Differenz, des Monismus und des Dualismus werden zu theoretischen Modi, in denen sich die Geistesgeschichte vollzieht und reflektieren läßt.

2. Die Zeit in Gedanken gefaßt (Hegel)

Im gesamten Denkprozeß der Geistesgeschichte wird darum offenbar die Zeit in ihre jeweiligen Gedanken gefaßt. Hegel war es, der dies als fundamentale Einsicht aller spekulativen Reflexion bestimmt hat. Doch löst sich Wahrheit damit nicht auf in viele Momente, die allesamt nie mehr auf ein Ganzes hin integriert werden können?

Daß Philosophie in der Zeit ihre Geschichte macht[12] und damit unausweichlich ihrer jeweiligen Zeit angehört[13], widerlegt nun nach Hegel keineswegs ihren Anspruch als Wahrheitsdenken. Im Gegenteil: Die Geschichtlichkeit des Denkens setzt Denken selbst dem je gegenwärtig Lebendigen aus[14] und stiftet dem Denken seinen unerläßlichen Zusammenhang mit seiner Zeit. Philosophie gilt darum Hegel als denkender Geist in der Zeit[15], die ihm seine Zeitlichkeit als Mal und Gabe einlegt. Gegen-

[11] STEIN, Ludwig, Dualismus oder Monismus. Eine Untersuchung über die «doppelte Wahrheit», Berlin 1909, 14. Stein selbst plädierte von seiner Fragestellung, in der wohl ein deutliches Mißverständnis hinsichtlich des Dualismus vorliegt, als ob dieser auf eine doppelte Wahrheit führen müßte – keiner der Denker der Wiener Theologischen Schule kam je auch nur annähernd an sie heran –, für den Monismus: Denn Dualismus bringe doppelte Wahrheit als «Beruhigungspflästerchen der ‹Halben›» (49), woraus sich ihm für den Monismus «das logische Übergewicht über jede Form von Dualismus» (66) ergeben hat.

[12] HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, Werke 18. Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie I, Frankfurt a.M. 1970, 51.

[13] Ebd. 64.

[14] Ebd. 58.

[15] Ebd. 73.

satz solchen Denkens war für Hegel die traditionelle, formalistisch erstarrte Logik. Sie mußte überwunden werden, wenn und weil Denken in der Geschichte verläuft, und so versuchte er in einem imposanten und bis heute in Anspruch und Durchführung nicht wieder erreichten logischen Entwurf, die unbeweglichen Kategorientafeln von Aristoteles bis Kant durch deren Vermittlung zu verflüssigen und dem scheinbar ewig Gültigen der Denkform Geschichte einzulesen.

Schlechterdings alles Denken steht damit in der Zeit: das logische wie das inhaltlich bestimmte, selbst das Denken des Absoluten, weil es nie als unmittelbar absolutes Denken stilisiert werden kann, sondern «das Unternehmen des endlichen Geistes (ist), die Kategorien zu entwickeln und zu erfassen, die für eine *angemessene* Auslegung des Absoluten notwendig sind» (W. Wieland).[16] Stets spielte sich freilich die Tendenz zur gedanklichen Einheit als einer zeitgerechten und angemessenen Reflexion des Absoluten zu. Weil jedoch die jeweils neu ersonnene Einheit vorausgegangene Bestreitungen von Einheit in sich verwinden mußten, wurde es zusehends schwieriger, von neuem an die Einheit im Denken heranzukommen. So hatten es große Meister des Einheitsdenkens wie Platon, Augustinus, Anselm, Nikolaus von Kues, Spinoza und Leibniz wohl noch leichter als Hegel. Denn Hegel stand vor einer spekulativ erarbeiteten Last der Geistesgeschichte, die dem Begriff des Absoluten in seiner logischen Nacktheit als «Identität der Identität und Nichtidentität»[17] tiefer Differenziertes abforderte als die Cusanische *coincidentia oppositorum* oder gar das schlechterdings (und darum undenkbare) Eine des Parmenides. Indem er diese Last aufnahm, wies er in der Durchführung wie kein Denker vor ihm nach, wie sehr positive Geschichte (nicht nur des Denkens) zum philosophisch-theologischen Anfordernis geworden war. Darum ist Hegels Einheit oder Identität so subtil vermittelt, daß sie jedem definitorischen Zugriff sich entzieht.

Doch all diese Einheitsentwürfe trieben stets ihre Kritik hervor. Mochte Aristoteles noch so stark von Platon beeinflußt worden sein, so verlor er doch die schöne Ideenwelt in eine Erscheinungs- und Wesensvielheit, die sich nochmals an dem von außen kommenden Geist brach.[18] Oder dem wie Hegel so vielfältig schillernden und offenen Thomas stemmte sich Duns Scotus entgegen, der gegenüber gleitenden Übergän-

[16] WIELAND, Wolfgang, Bemerkungen zum Anfang von Hegels Logik, in: FAHRENBACH, Helmut (Hg.), Wirklichkeit und Reflexion. FS für Walter Schulz, Pfullingen 1973, 405.

[17] HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, Werke 5. Wissenschaft der Logik I. Erster Teil. Die objektive Logik. Erstes Buch, Frankfurt a.M. 1969, 74.

[18] HALDER, Alois, Art. «Geist», in: LThK ²4, 611–614, bes. 613.

gen und Zusammenhängen Wesensdifferenzen herausschürft; und später wird, diese Differenzlinie verschärfend durch neue Welterfahrung, Descartes sich von der thomistischen Stimmigkeit abwenden in einem radikal entschlossenen «Versuch, meine eigenen Gedanken zu reformieren und auf einem Grunde aufzubauen, der *ganz in mir* liegt.»[19] Damit brach die große, gotisch-mittelalterliche Einheit auseinander.

Von da ab durchzogen mehr und mehr Differenzen das Denken. Leibniz versucht nochmals alles in eine Monadologie zusammenzubinden und so die differente Wirklichkeit von ihrer letzten Einheit her zu rechtfertigen. Bitter ergoß dann Voltaire, der die Erschütterung Lissabons erlebt hatte, seinen Spott über diese Schau der von ihm stilisierten Leibnizschen Philosophengestalt, die in *Candide*[20] auftauchte. Als dann Hegel wieder Identität dachte, war also der Aufwand immens und seine Durchführung zweifellos genial: Denn seine Totalitäten und die absolute Identität sind gezeichnet von einer allgegenwärtigen Dialektik, in der keine Einheit mehr sich beruhigt, sondern in ständigem Umtrieb und Aufheben sich herstellt und verliert und wiederherstellt. Hegels absolute Identität als absolute Totalität ist absolut-dialektische Allvermittlung, in der weder Fortschritt noch Schlachtbank, weder Aufgang noch Untergang, weder Sieg noch Verlust vergessen oder beseitigt werden sollten. Als Totum ist sie integrierendes All, in dem alles seine bewegliche Stelle erhalten soll.

Und doch wurde auch dieser imposante Versuch fragwürdig. Nicht zuletzt wohl darum, weil in ihm selbst das eigene Prinzip, daß Philosophie die Zeit in wissenschaftliche Gedanken fasse, die Überwindung seiner besonderen Gestalt forderte. Hegel bildet darum wohl in all seiner grandiosen Denkleistung zugleich eine Brücke, an deren Ende vielfache Wege fortführen mußten: so der Weg einer spekulativen Religionsphilosophie, in der Hegel zum Vater einer neuen Scholastik wurde; dann aber, fast konträr, der Weg einer revolutionären Geschichtspraxis; weiter der Gang hinein in einen eindringlichen Naturalismus, der seine finstere Seite in Denken und Wahnsinn F. Nietzsches wiederfindet; dann derjenige einer pessimistisch durchstimmten Naturalisierung von Wille und Welt; sodann der historistische Bezug auf Geschichte ohne Philosophie; und schließlich, in all dies verwoben und doch neu ansetzend, vor allem von Dichtung und gelebter Religiosität getragen, erhebt sich die Romantik, die von Hegel das Pathos von Zeit und Geschehnis mitnehmen konnte.

[19] DESCARTES, Abhandlung über die Methode 15 (s. Anm. 10).

[20] VOLTAIRE, Candid oder Die Beste der Welten. Deutsche Übertragung und Nachwort von Ernst Sander, Stuttgart 1990.

3. Romantik als neuer Denkstil: Poetik des Denkens (Günther)

Romantik: Sie, die als weithin ästhetisches Ereignis bekannt geblieben ist, reichte doch tief ins geistige Leben der philosophischen und theologischen Wissenschaften hinein, insofern diese von der Romantik und ihrer ästhetischen Inspiration lernen konnten, welches Gewicht den (wieder)entdeckten Differenzen, den Dualitäten, den Polaritäten und Spannungen der Wirklichkeit zufällt. Bemerkenswert erscheint in diesem Zusammenhang der Hinweis A. Vierkandts, daß «die Dichter dem dualistischen Gefüge ein tieferes Verständnis entgegengebracht (haben) als die Denker».[21] Denn damit weist er zur obigen These zurück, daß Dualismus stets dann als kritische Denkform sich erhebt, wenn die Einheitswelten zersprungen sind.

Damit sind zwei Bestimmungen zusammengerückt: Romantik und Dualismus. – Was so ungewohnt zueinandersteht, hat nicht nur geschichtlich bedeutsame, sondern auch philosophisch-theologische Beziehung. Denn in bezug auf Anton Günther läßt sich dessen Nähe zur romantisch gestimmten katholischen Restauration in Österreich um Fr. von Schlegel ebenso eindeutig nachweisen wie seine starke Kohärenz zur Sprache Jean Pauls. Mit Schlegel nämlich verband Günther hauptsächlich die Ablehnung identitätsphilosophischer Konzeptionen. Stilistisch aber war Günther Jean Paul dadurch nahe, daß er dessen Witz und Ironie, auch dessen Polemik und dialogisch-dialektische Denkform[22] auf seine Weise[23] aufnahm.

Folgerichtig liegt bei Günther eine durchgängige Nähe von Denken und Dichtung vor, ja in aller Differenz eine erkennbare Einheit. Diese Einheit trägt eine bestimmte Stilgebärde, welche J. Pritz in ihren Formen minutiös nachgearbeitet hat[24], und die in und über all dem voller romantischer Botschaft ist. Denn in ihr wird angesagt die entschlossene *conversio ad phantasmam*, der gegenüber die saure Arbeit des Begriffs nicht zurückrückt, sondern in reiner Dienstbarkeit gebraucht wird. Romantik als

[21] VIERKANDT, Alfred, Dualismus im modernen Weltbild, Berlin 1923, 125.

[22] Kirchlich wurde das nicht günstig aufgenommen. Im Breve *Eximiam tuam* von 1857 wurde vielmehr gerügt, «daß in den Büchern Günthers die gesunde *sprachliche Form* aufs schwerste verletzt wird» (DH 2831) – eine Kritik, die von den vielen Verurteilungspunkten gegen Günther J. Pritz als die einzige sachrichtige hielt (PRITZ, Joseph, Anton Günther (1783–1863), in: FRIES, Heinrich/SCHWAIGER, Georg (Hgg.), Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert. Bd. I, München 1975, 348–375, bes. 363).

[23] NETTESHEIM, Josephine, Anton Günther (1783–1863) und der Schlüterkreis in Münster. Zu einigen bisher unveröffentlichten Briefen, in: *AGPh* 44 (1962) 281–312, hier 283.

[24] PRITZ, Zur literarischen Form 197–226 (s. Anm. 1).

solche Einheit von Denken und Dichten stößt damit gegen eine abstrakt verstandene «Allgewalt des Begriffes»[25] in die Sphäre vor, die nicht mehr verächtlich belächelt, daß der denkende Mensch «so zärtlich mit der Materie sein»[26] (Hegel), sondern sich in Ehrfurcht vor dem Wirklichen[27] über dessen Sinn und dessen Sein verständigen will. Und das geschieht in einem zweifachen Schritt: zunächst als Denken dessen, was ist, in seinem Wahrgenommensein (als Wissen der Erscheinungen oder als erste Reflexion), dann aber als Denken der Erscheinung auf deren prinzipielles Sein hin (als Wesenserkenntnis oder als zweite Reflexion).[28]

Wirklichkeitswahrnehmung nun ist stets sprachlich verfaßte Wahrnehmung, deren Sprache zunächst dem erweckenden Logos der Dichtung näher sein dürfte als der Reflexionssprache. Basiert die zweite Reflexion auf der ersten, so wird auch sprachlich in der zweiten Reflexion etwas von diesen ersten Anstürmen der Wirklichkeit im evokativen, im poetischen Logos merkbar bleiben. Bei Günther springt das auffällig ins Auge. Doch diese Poetik des Denkens ist keine Sonderheit Günthers allein, sondern läßt sich an Hegel genauso erfassen, dessen Denken und Schreiben literarischer Einweisung nicht entbehrte. Epigonen da und dort neigten später zur Formalisierung und verloren das Originale der Meister.

Unverkennbar arbeitet in solcher geistigen Gesinnung und solchem Denkstil ein rebellisches Grundmotiv, das für die Wirklichkeit kämpft. Doch nicht sentimentale Reminiszenz stachelt diesen Kampf auf. Ihren geistig-wissenschaftlichen Kampf wollte die romantische Denkweise vielmehr so führen, daß sie die besten Resultate der Aufklärung bewahrte und weitertrieb. Aufklärung gilt jetzt, in der geistvollen Romantik, (wieder) als Auseinanderhalten, als Klärung, also als Unterscheiden, als kritische Differenz. Denn es will – so wie beste romantische Dichtung – aus dem einheitlichen Zusammenschlag Differenzen sondern, die für das Denken des Wirklichen unerläßlich erscheinen. In bezug auf die Kunst und ihren Gehalt bei Novalis hat Th. Mann den bemerkenswerten Satz geschrieben: «Es ist romantisch, in der Kunst nicht etwa «Natur» zu se-

[25] HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, Werke 9. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Zweiter Teil: Die Naturphilosophie. Mit den mündlichen Zusätzen, Frankfurt a.M. 1970, 287 (§ 325, Zusatz).

[26] Ebd. 138 (§ 282, Zusatz).

[27] In aller Ambivalenz hat dies in seinen unablässigen geistesgeschichtlichen Studien E. Przywara immer wieder als ihr Signum hervorgekehrt (ZECHMEISTER, Martha, Gottes-Nacht. Erich Przywaras Weg negativer Theologie, Münster 1997, 63–70 [Religion-Geschichte-Gesellschaft 4]).

[28] PRITZ, Glauben und Wissen 79 (s. Anm. 1).

hen, sondern das *Gegenteil* davon: in der *Zweiheit von Geist und Natur*, deren Verschmelzung im Dritten Reich aller Romantik als Ziel der Humanität vorschwebt, ordnet sie die Kunst durchaus der Sphäre des Geistes zu, denn ihres Wissens ist Kunst wesentlich Sinn, Bewußtsein, Einheit, Absicht.»[29] Kein Zufall, daß aus solcher Atmosphäre als Gegenstück zur Naturwissenschaft die Geisteswissenschaften ihren Namen finden konnten[30] und bis heute als romantisches Vermächtnis im Corpus der Wissenschaften zugegen sind. Revolutionär aber ist diese Gesinnung darin: Sie verteidigt gegen die Negation allen Geistes in naturalen Prozessen dessen wesenhafte Selbständigkeit, sie kämpft gegen beider substanzielle Einheit und für eine formal gedachte, anthropologische Synthesis in wesenhafter und moralischer Hinsicht, sie verteidigt damit die Zukunft, das Offene, und sie tut dies in ihrem sprachlichen Stil, in dem nicht das Systemische triumphiert, sondern das Fragmentarische zur doppelten Einweisung wird: Rekapitulation des Verlorenen und Botschaft des Vollendeten. Günthers Schrifttum ist denn auch voll von diesen andeutenden Bezügen, von kryptischen Verweisen, von einem Stakkato des beweglichen Gedankens, der nie sich selbst und seine Logik verteidigt – dies wohl auch, aber stets nur indirekt –, sondern Advokat geistig offener Erkenntnis bleiben will.

Zu all dem vollzog sich in der Romantik die Neuentdeckung der Praxis und der Positivität, die sich nie in ein bloß Gesetztes verwandeln läßt. Sie teilte also keineswegs die idealistische Aufhebung, wenn nicht gar Verachtung des Gegebenen.[31] Die Zukehr zum Gegebenen ergab sich für Günther aus seinen biblisch-theologischen Studien, die er mit Kants praktischer Philosophie verband. Von da aus wandte er sich gegen zeitgenössisch gnostische Formen, die auf Selbsterlösung durch absolute Erkenntnis tendieren, und betonte, «daß kein Wissen, sondern nur eine *That* die Welt erlöst habe.»[32] In diesem Gedanken verteidigte Günther das

[29] MANN, Thomas, Die Stellung Freuds in der modernen Geistesgeschichte, in: DERS., Essays. Bd. 3: Ein Appell an die Vernunft 1926–1933. Herausgegeben von Hermann Kurzke und Stephan Stachorski, Frankfurt a.M. 1994, 122–154, hier 135; Hervorhebungen von W. K.

[30] BLUMENBERG, Hans, Die Lesbarkeit der Welt, Frankfurt a.M. ²1989, 244; PANNENBERG, Wolfhart, Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt a.M. 1987, 75.

[31] SCHOLEM, Gershom, Nachwort, in: ROSENZWEIG, Franz, Der Stern der Erlösung. Mit einer Einführung von Reinhold Mayer und einer Gedenkrede von Gershom Scholem, Frankfurt a.M. ⁵1996, 525–549, bes. 530f.

[32] KNOODT, Peter, Anton Günther. Eine Biographie. 1. Bd. Mit dem Bildnisse Günther's, Wien 1881, 104f. Der Güntherianer und Fundamentaltheologe Johann Nepomuk Ehrlich hat diesen Gedanken Günthers unmittelbar aufgenommen, wenn er schreibt, daß es darum gehe, «die *That* der *Erlösung* selbst *begleiten* und bezeugen – *oder*

Faktische als das Unvordenkliche. Und er verteidigte es, um die offenen Perspektiven des Nachdenkenden durch das Ungedachte und Ungekommene, durch das Umwälzende, weil nie zu Erwartende und in diesem Sinn durch das Re-volutionäre zu stützen. Daß darin freilich auch wieder Hegelsches Denken sich umtrieb, ist unschwer zu erkennen: dies nämlich, daß ohne die Positivität der christlichen, bei Hegel der absoluten Religion[33] das Denken nicht weitergebracht worden wäre.

Damit zeigt sich, wie sehr Günther nicht ohne Hegelschen Geist gedacht hat und zu verstehen ist, wie er mit ihm über ihn hinausgehen mußte, seine Schwierigkeiten und Aporien benennt, sie zu überwinden und ihnen schließlich in der neuen Zeit mit einer kritischen Denkweise gerecht zu werden suchte, die er unter den Titel des Dualismus gestellt hat. Erst durch diese Nähe Günthers zu Hegels Denken aus spekulativen und zeitlichen Gründen konnte die Kritik Günthers und mancher seiner Schüler an Hegel so drastisch ausfallen – eine Kritik, die wesentlich dazu betrug, das eigene Denken zu formen. Dieser sein Ansatz ist im folgenden kurz zu skizzieren.

II. Denken in Konfrontation mit der Zeit

1. Fundament des Ich

Treffend hat P. Wenzel Günthers Denken als «Kampfsystem»[34] dargestellt. Damit klärt sich nochmals dessen rebellisches Motiv. Die Konfrontation, in die sich das Denken Günthers und der Wiener Theologischen Schule begab, führte zwei Fronten herauf: die erste, welche sich gegen eine subjektvergessene Metaphysik stellte – vor allem in der Neuscholastik ausgebildet –, die zweite, die sich gegen identitätslogische Formen von Theologie wandte. Schon an diesen beiden Bezügen wird sichtbar, daß Günther nie einer doppelten Vernunftarbeit zusprach, einem epistemologischen Dualismus, in dem sich Philosophie und Theologie ihre Rayons schiedlich teilten; denn der Geist des Menschen ist nicht dualistisch bestimmt, sondern einer in seinen verschiedenen Denk-

endlich die Erlösungsthat nicht nur als eine *bereits geschehene*, sondern auch als eine im Leben der Menschheit *bereits wirksame* manifestiren» (EHRLICH, Johann Nepomuk, Leitfaden für Vorlesungen über die allgemeine Einleitung in die theologische Wissenschaft und die Theologie der Religion und Offenbarung als I. Theil der Fundamental-Theologie, Prag 1859, 179). Damit hebt er die unbedingt vorausgesetzte praktische Positivität allen Glaubens und seines Denkens hervor.

[33] HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, Werke 16. Vorlesungen über die Philosophie der Religion I, Frankfurt a.M. 1969, 28–30 u. 43f.

[34] WENZEL, Das wissenschaftliche Anliegen 192–238 (s. Anm. 1).

momenten, und darum ist der von Günther unternommene Nachweis der «Rationabilität des Christentums ohne Ausschluß des übernatürlichen Anspruchs und Inhalts»[35] (J. Pritz) ihm philosophische und theologische Pflicht zugleich.

Was Günther nun in betont neuzeitlichem Denkstil ansetzte, las sich zurück über Hegel und Kant zu Descartes. Als Descartes im tiefgründigen Zweifel nach dem einen Fundament suchte, das unverbrüchliche Gewißheit sicherte, stieß er auf sein Ich. Denn alsbald «machte ich die Beobachtung, daß während ich so denken wollte, alles sei falsch, doch notwendig *ich*, der das dachte, irgend etwas sein müsse, und da ich bemerkte, daß diese Wahrheit ‹*ich denke, also bin ich*› ... so fest und sicher wäre, daß auch die überspanntesten Annahmen der Skeptiker sie nicht zu erschüttern vermöchten, so konnte ich sie meinem Dafürhalten nach als das erste Prinzip der Philosophie, die ich suchte, annehmen.»[36]

Diesem Fundament lagen Erfahrungen voraus, die den denkenden Menschen seiner bis dahin bekannten Welt entfremdet hatten. Als Descartes sein Ich dachte, lag ein gutes Jahrhundert von sich überstürzenden Entdeckungen zurück, welche die bis dahin geglaubte Welt von Grund auf umstellten. Eine epistemologische Erschütterung ging dem Ganzen nach: Was gilt denn Erkenntnis, wenn sie auf Angenommenes und Wahrscheinliches gestützt ist? Was gilt sie, selbst wenn sie auf Faktisches rekurriert und deduktiv erschlossen wird? Verdacht mußte sich regen, daß die kollektive Ahnungslosigkeit vor dieser neuen Zeit ein grundsätzliches Erkenntnisproblem anzeigte, das zwar in den humanistischen Epistemologien bereits erkannt, nicht aber bearbeitet wurde.[37]

Erst Descartes brach wirklich ab und setzte neu an. Und er tat dies so, daß er alle Unmittelbarkeit des Anschauens aufgrund seiner möglichen Fiktionen durch die entscheidende Vermittlung des Geistes ersetzte – die er gleichwohl später wieder verlor, indem er diesen zu einer *res cogitans* herabsetzte. Aber immerhin: In dieser Vermittlung, durch die das Ich sich erfaßt, hatte sich ein neues Denkfundament einrichten lassen, vermittelt durch die Kritik, die der Zweifel ist. Das Ich aber bedeutet keine herzeigbare Entität, kein Dies-da, darum auch kein Trugbild, sondern es ist vermitteltes Resultat einer geistigen Leistung, in der das Ich entdeckt wird als das selbst in der Form dieser Leistung wirklich (aber noch nicht notwendig wahrhaft) Tätige. Aus dem Zweifel und seiner

[35] PRITZ, Glauben und Wissen 68 (s. Anm. 1).

[36] DESCARTES, Abhandlung über die Methode 31 (s. Anm. 10).

[37] MOJSISCH, Burkhard, Epistemologie im Humanismus. Marsilio Ficino, Pietro Pomponazzi und Nikolaus von Kues, in: *FZPhTh* 42 (1995) 152–171.

Voraussetzungsreflexion erhebt sich darum mit Notwendigkeit die unzweifelhafte Gegebenheit des Ich.

Was Descartes entfaltete, bildete für alles folgende Denken die unerläßliche Voraussetzung. Kant hat es denn auch als transzendentales Gesetz formuliert, wenn er er klärt, daß das *Ich denke* «das Vehikel aller Begriffe überhaupt, und mithin auch der transzendentalen sei, und daher eben sowohl transzendental sei, aber keinen besondern Titel haben könne, weil er nur dazu dient, alles Denken, als zum Bewußtsein gehörig, aufzuführen.»[38] Auch hier wieder: Das Ich ist vermittelt, und da es selbst die Instanz der Vermittlung ist, kann es nicht einfachhin kategorialisiert werden, sondern ist aller Kategorienbildung als dessen faktisches Fundament vorauszusetzen.

2. *Günther im Zwielicht: Rationalismus?*

Genau dies hat Günther aufgenommen;[39] damit jedoch hat sich Günther einem Ansatz verschrieben, welcher der neuscholastischen Philosophie und Theologie in katholischer Tradition fremd blieb. Und so geriet er rasch in Verdacht, alles philosophisch und theologisch Relevante in der Weise eines offenbarungsfeindlichen Rationalismus zu vermitteln;[40] zugleich las man sein Denken im Zusammenhang mit den umwälzenden politischen Ereignissen, die ohne Aufklärung nicht möglich geworden wären. Denn immerhin hatte die transzendentalphilosophische Position allen Menschenwesen das Ich vindiziert und damit entscheidend stützen können, daß Ungleichheiten, durch Geburt oder andere zufällige Begebnisse erzeugt, keineswegs ans Wesen des Menschen selbst rühren und deshalb grundsätzlich abzuschaffen sind. Im revolutionären Ruf nach *liberté, égalité, fraternité* von 1789 tönte das Pathos der transzendentalen Philosophie des freien Geistes des Menschen wenigstens indirekt mit, wie diese auch von den politischen Kämpfen entscheidende Impulse empfing. Als dann, jeweils wieder von Frankreich ausgehend, in den Jahren 1830 und 1848 abermals revolutionäre Eruptionen durch Europa bebten, riefen die restaurativen Kräfte nach Konsolidierung. Auch der zunächst offene Papst Pius IX. setzte nach 1848 auf den Absolutismus.[41] Die dem folgende innerkirchliche Losung hätte schroffer (und abstrakter) kaum sein können: «reine Vernunftautonomie – von äußerer Autorität be-

[38] KANT, Immanuel, KrV A 341.

[39] GÜNTHER, Anton, Süd- und Nordlichter am Horizonte speculativer Theologie. Fragment eines evangelischen Briefwechsels, Frankfurt a.M. 1968 (unveränderter Nachdruck von Wien 1882), 151f.

[40] POTTMEYER, Der Glaube 310 (s. Anm. 1).

[41] FRANZEN, August, Kleine Kirchengeschichte, Freiburg/Br. [12]1984, 337.

stimmter Glaube» (P. Eicher).[42] Im Zentralbegriff der Aufklärung, eben dem der Kritik[43], gewann dann der Autoritätsbegriff vorerst eindeutig pejorative Geltung, während er in Restaurationskreisen als Kampfparole aufgekommen ist. Dadurch hatte sich allerdings auch die mittelalterlich-scholastische Offenheit hinsichtlich des Verhältnisses von *auctoritas* und *ratio*[44] verengt. Im Gefolge dieser Alternative, die schon von Gregor XVI. herkam, formierte sich eine verurteilungsfreudige innerkirchliche Atmosphäre, der so verschiedene Denker wie F. de Lamennais[45], L.-E. Bautain[46], A. Bonnetty[47], G. Hermes[48], J. Frohschammer[49], I. Döllinger[50] sowie eben auch A. Günther[51] und sein Schüler J. B. Baltzer[52] zum Opfer fielen. Unterstützt wurde diese geistige Atmosphäre neben der Neuscholastik zusätzlich durch den französischen Traditionalismus – wenn auch in de Lamennais selbst schon verurteilt –, mit dem Günther aufgrund seiner vernunftfeindlichen Position, die in sich schließlich voller Skepsis[53] ist, auch hart ins Gericht ging. Dieser nämlich unterstellte alles Vernunfthafte der kirchlichen Autorität, weil die Vernunft, «des Teufels Hure»[54], heillos korrumpiert sei. Günthers Einschätzung des Traditionalismus und seiner Haltung ist denn auch eindeutig: «Das Einzige, was wir zu thun haben, besteht darin: die Entscheidung der Autorität zu vernehmen und anzunehmen. *Diejenige anhören, welche wissen,* dieß ist das *einzige*

[42] EICHER, Peter, Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie, München 1977, 115; dazu auch: POTTMEYER, Der Glaube 59 (s. Anm. 1).

[43] SCHALK, Fritz, Art. «Aufklärung», in: RITTER, Joachim (Hg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 1, Basel, Stuttgart 1971, 620–633, bes. 622–625.

[44] VEIT, Walter, Art. «Autorität», in: RITTER, Joachim (Hg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 1, Basel, Stuttgart 1971, 724–727, bes. 725.

[45] DH 2730–2732.

[46] DH 2765–2769.

[47] DH 2811–2814.

[48] DH 2738–2740.

[49] DH 2850–2861.

[50] DH 2875–2880.

[51] DH 2828–2831.

[52] DH 2833.

[53] HÖTZEL, Norbert, Art. «Traditionalismus», in: LThK ²10, 299–301, hier 300: «Der T. ist eine extreme Reaktion gg. den individualist. Rationalismus u. den aufklärerischen Anthropozentrismus. Durch den Skeptizismus sieht sich der T. eher bestätigt als gefährdet.»

[54] GÜNTHER, Anton, Peregrin's Gastmahl. Eine Idylle in elf Octaven aus dem deutschen wissenschaftlichen Volksleben mit Beiträgen zur Charakteristik europäischer Philosophie in älterer und neuerer Zeit, Frankfurt a.M. 1968 (unveränderter Nachdruck von Wien 1882), 426; hier zeichnet sich wieder eine eigentümliche Nähe zwischen Lutherischem und traditionalistischem Denken nach.

Princip der Wissenschaft und des *Glaubens.*»[55] Doch darin findet sich ein tiefer Widerspruch. Denn was sollte die Autorität noch stützen in ihren Ansprüchen, wenn sie selbst keine vernunfthafte Vermittlung ist, sie jedenfalls nicht notwendig in sich trägt? Woher nimmt die Autorität ihre Berechtigung, wenn nicht rein aus sich selbst? Da bildet sich ein circulus vitiosus; Günther schließt: So ist «die *Autorität* in ihrem *Urquell* verdorben, und das *Zeugniß* in seiner *Wurzel* angegriffen. Dieß ist der *Skepticismus.*»[56]

Ohne vernunfthafte Tätigkeit des Ich wird also der Glaube blind und seine Rede leer. So bietet sich Günther, um die aus Gründen des Glaubens selbst geforderte Synthese von Glauben und Wissen[57] zu bewahren oder neu zu erringen, keine Alternative zum Selbstdenken. «Unsere *Bestimmung* ist sehr klar; wir sollen *philosophiren*, und den *Glauben durch Philosophie wieder erlangen*; wir müssen *Gelehrte werden, um wieder Christen zu werden*».[58] Gelehrte werden können die Christen aber nur, wenn sie fest bei der vermittelten Ichgewißheit ansetzen, weil «alle Gewißheit vom *fremden* Seyn (selbst von einer historisch-factischen Offenbarung) ... von der Gewißheit des *eigenen* Seyns»[59] abhängig ist und bleibt; von allem Wissen, zuhöchst dem Wissen um Gott, gilt in dieser neuzeitlichen Perspektive, daß es wohl «nur Bedeutsamkeit erlangt im Umgang der Vernunft mit sich selbst» (E. Salmann).[60]

3. Anthropologischer, theologischer und epistemologischer Dualismus

An dieser Stelle nun greift das ein, was Günther mit Dualismus meint. Denn der sich denkende Geist weiß um seine wesenhafte Einzelheit, die sich immer nur als dieses einzelne Ich denken kann. Für Günther folgt konsequent daraus: Alle Einheit, die erzielt wird, ist nur dann als Identität begreifbar, wenn sie ein Wesen selbst betrifft und denkerisch entfaltet. Identität bedeutet Wesensidentität, nicht aber Totalität der Wesen. Die Wesen untereinander sind durch Wesensgrenzen streng geschieden,

[55] Ebd. 240f.

[56] Ebd. 241.

[57] DERS., Janusköpfe. Zur Philosophie und Theologie. Unter Mitwirkung von Johann Heinrich Pabst, Frankfurt a.M. 1968 (unveränderter Nachdruck von Wien 1882), 252. J. Reikerstorfer hat in dieser Synthese die unausgesetzt gegenläufige Verweisung von Glauben und Wissen aufeinander bei Günther hervorgehoben: REIKERSTORFER, Kritik der Offenbarung 437–439 (s. Anm. 1).

[58] GÜNTHER, Peregrin's Gastmahl 252 (s. Anm. 54).

[59] Ebd. 253; dazu auch 316f., 338.

[60] SALMANN, Elmar, Der geteilte Logos. Zum offenen Prozeß von neuzeitlichem Denken und Theologie, Rom 1992, 95 (Studia Anselmiana 111).

zwischen ihnen hat keine wesenhafte, sondern stets nur formale und relationale Vermittlung statt; dies erweist sich nach Günther besonders an derjenigen eigentümlichen Einheit, die der Mensch ist. Denn der Mensch ist keine Identität, sondern ein Doppelwesen, in dem die Faktoren des Geistes und der Natur im anthropologischen Verein unterschieden bleiben: Er ist organische Synthese von Natur und Geist[61], näherhin «das dynamische Vereinwesen von Natur und Geist» (J. Pritz).[62] Damit ist der anthropologische Dualismus in seinem Grundsatz erfaßt.

Günther verfolgte mit dieser geisttheoretischen Scheidung eine schließlich theologische Einweisung. Denn so wie der Mensch im Selbstdenken sich erfaßt, so begreift er in sich unausweichlich einen grundsätzlichen Wesensdualismus von Geist und Natur, aber auch die Dualität von Erscheinendem und Wesenhaftem[63], welche Zweiheit sich im Ich bewußt wird, nachdem es zu sich erweckt worden ist. Diese Erweckung ist unerläßliche Voraussetzung für den faktischen Erkenntnisverlauf; ihr gibt sich dem denkenden Menschengeist unmittelbar auch dieser Gedanke mit: Das Ich kann sich nicht selbst setzen, d. h. sich nicht durch sich zur Erscheinung bringen. So weiß es sich als grundsätzlich bedingt zuletzt durch ein Unbedingtes.[64] Mit Günthers Worten: «*Was nicht durch sich erscheinen, kann noch weniger durch sich seyn* – und daher: *Was nicht durch sich erscheint, ist auch nicht durch sich* – folglich, *durch ein anderes*, was in letzter Instanz *Etwas* ist, das durch sich *ist* und durch sich *erscheint*.»[65]

Als wesenhaft Bedingtes ist es zugleich äußerlich Beschränktes und darin ein Endliches und also, weil es doch da ist und erscheint, ein Geschaffenes.[66] Als Geschaffenes aber ist es ewig wesensdifferent zum Unbedingten, zum Unbeschränktem, der Schöpfer ist. So erreicht Günther auf diesem Pfad der Spekulation die Wesensdifferenz von Gott und Mensch, indem er alles Emanative in diesem Verhältnis negiert. Dies ist ihm deshalb dringlich, weil sonst entweder das Unbedingte in den Wirbel des Bedingten gerät oder anders das Bedingte eine bloß scheinbare, also keine selbsteigene und wirkliche Gegebenheit wäre, mithin in seinem bedingten Sein vorübergehende Chimäre – die Falle des Identitätskonzeptes. Wegen dieser letzteren Folge schätzte Günther auch L. Feuerbachs

[61] GÜNTHER, Anton, Euristheus und Heracles. Metalogische Kritiken und Meditationen, Frankfurt a.M. 1968 (unveränderter Nachdruck von Wien 1882), 195f.

[62] PRITZ, Glauben und Wissen 80 (s. Anm. 1).

[63] Ebd. 77.

[64] OSSWALD, Anton Günther 62 (s. Anm. 1).

[65] GÜNTHER, Süd- und Nordlichter 144f. (s. Anm. 39).

[66] DERS., Thomas a scrupulis. Zur Transfiguration der Persönlichkeits-Pantheismen neuester Zeit, Frankfurt a.M. 1968 (unveränderter Nachdruck von Wien 1882), 90.

Denken als ehrliche philosophische Leistung hoch ein, weil er in ihr die Konsequenz eines monistischen Denkens sich ausgelegt sah, an deren notwendigem atheistischem Ende ein bloß noch naturgesättigtes All steht.[67]

Diese philosophische Reflexion weist also direkt ans Theologische und erhärtet es. Denn im Topos des biblischen Schöpfers der Welt ist diese Bedingtheit in der Weise eines solchen Verhältnisses ausgesagt, daß die grundsätzliche Dualität, in der sich das Ich findet und weiß, sich in die absolute Dualität von Gott und Nichtgott fortführt und formal in allen dadurch begründeten Bereichen durchhält. Günthers großer Gedanke, der im Rahmen der Wiener Theologischen Schule unumstritten gültig blieb, lag theologisch darin, daß er hinsichtlich der Schöpfungsbestimmung den garstig breiten Graben der absoluten Wesensdifferenz von Gott und Nichtgott durch die Hervorkehr des *ex nihilo* der Schöpfung offen hielt. Gott denkt sich zwar nach Günther als Ich und damit auch seine eigene Negation, sein Nichtich, doch dies ist nur formal notwendig, so daß das *Faktum* des göttlichen Nichtich sich aus der formalen Notwendigkeit des Nichtich Gottes nicht erschließen läßt.[68] Wenn Schöpfung wirklich ist, dann als *freier* Gegensatz Gottes, als sein Nicht, das aus Nichts geschaffen ist, als seine Kontraposition, wie sie als «*Nicht-Gott*»[69] die Umkehr Gottes selbst ist. Dies zeigt sich wieder im Ebenbild[70], das der Mensch als Mittelpunkt des Kosmos[71] ist. Es spiegelt triadisch den trinitarischen Gott umgekehrt wider: Das Ebenbild ist formal eins in wesenhafter Differenz, Gott aber ist wesenhaft eins in formal-trinitarischer Differenz.

Wenn das auf die Frage des Verhältnisses von Theologie und Philosophie bezogen wird, so läßt sich schließen: In all dem verhielt sich Günthers Theologie zu seinem philosophischen Ansatz nicht wie die Vollendung und Vereinheitlichung des philosophisch Denkens, sondern wie die Affirmation des vom reflektierenden Ich aus Gedachten, indem sowohl Philosophie wie Theologie innerhalb der Synthese von Glauben und Wissen vollzogen wird und Denken des Menschen von verschiedenen medischen Ausgangspositionen ist.

[67] DERS., Ludwig Feuerbach und seine Richter, in: *Lydia* II/2 (1851) 1–191, hier 172f.

[68] DERS., Peregrin's Gastmahl 151 (s. Anm. 54).

[69] DERS., Vorschule zur speculativen Theologie des positiven Christenthums. 1. Abtheilung: Die Creationstheorie, Frankfurt a.M. 1968 (unveränderter Nachdruck von Wien 1882), 117.

[70] PRITZ, Glauben und Wissen 83 (s. Anm. 1).

[71] Ebd. 82.

4. Offenbarung Gottes als Geschichte

An dieses Unterscheidungsdenken banden sich allerdings Widerstände. Denn mit ihm wurden einige theologisch geläufige Bestimmungen wieder fraglich, nicht zuletzt diejenige, welche der Abwehr religionskritischen Denkens dienen sollte: der Begriff der Offenbarung;[72] Hegel wandelte ihn zu einem emphatischen Begriff für Geschichte und Theologie[73] und pointierte ihn als Selbstoffenbarung des absoluten Geistes in all seinen Diremptionen.[74] Für Günther bedeutete dies jedoch, daß ein so bestimmter Offenbarungsbegriff die Wesensdifferenz von Gott und Nichtgott wieder aufhebt. Deshalb vermied er nachweislich von seiner ersten selbständigen Schrift an, der *Vorschule*, die Bestimmung der Selbstoffenbarung für Gottes Kundgabe in Welt und Geschichte. Ihm war dies ungeeignet aufgrund der hintergründigen Auffassung eines jeden Emanationsdenkens, in dem die «Ansicht von der Weltwerdung [Gottes] durch die Schöpfung ... die *Welt* zugleich als Selbstoffenbarung Gottes als des *allervollkommensten Wesens* aufstellen»[75] muß; dagegen gilt nach ihm, nichts in der Welt so zu interpretieren, daß es «zum Organe der *Selbstoffenbarung* Gottes»[76] gemacht wird. Das sind klare Worte eines geraden Denkens.

Verlust Gottes deshalb? Gerade die hochdifferenzierte Geschichtstheologie Günthers, die zwischen dem ersten Adam und seiner Sünde sowie dem zweiten Adam und seiner Erlösung dialektisch pendelt und ihn denken läßt, daß der Erhalt des Menschengeschlechts, das durch die Sünde den Tod verdient hat, durch den Erlöser wirklich geworden ist, aber auch die Kunft des Erlösers nur durch die Generationenfolge möglich werden konnte[77] – diese hochdifferenzierte Geschichtstheorie erforderte keineswegs mehr eine Bestimmung Gottes, die durch die Idee einer strengen *Selbst*offenbarung Gottes gefestigt werden mußte; es genügte, der Geschichte selbst zu lauschen und sie zu bedenken, um auf diese vermittelte Weise mit Gott zu tun zu bekommen. Nirgends findet sich bei Günther ein wunderbar auftauchender, fast gespenstischer *Deus ex machina*. Günther war kritisch genug zu wissen, daß das Ergebnis eines jeden Emanatismus an Gott Verrat übt.

[72] EICHER, Offenbarung 87–107 (s. Anm. 42).

[73] SALMANN, Der geteilte Logos 318 (s. Anm. 60).

[74] HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, Werke 10. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Dritter Teil: Die Philosophie des Geistes. Mit den mündlichen Zusätzen, Frankfurt a.M. 1970, 27ff. und 372ff. (§ 383. Zusatz und § 564).

[75] GÜNTHER, Vorschule I 34 (s. Anm. 69).

[76] Ebd. 53.

[77] PRITZ, Glauben und Wissen 99f. (s. Anm. 1).

5. Günther und das kirchliche Lehramt

Doch diese theologisch-philosophische Epoché Günthers zugunsten der Gottes- und der Weltidee war verdächtig. Denn damit stöberte er die geheimen Identitäten auf, mit denen Religion gemacht wurde. Was aber lag dann näher, als Günthers Denken beizumessen, daß es wie alles rationalistische Denken «im aufklärerischen Deismus und Autonomismus»[78] wurzle? Zwar mußte zur Erhärtung vor allem des Autonomismus vergessen werden, wie sehr Günther das *Faktum* des Christentums und seines Glaubens stützte.[79] Doch der Verdacht seiner Auflösung ging Günther nach, weil er aus Scheu vor Pantheismus unmittelbare Einwirkungen Gottes wenigstens nicht thematisierte.

Wohin aber ist dann der Gedanke der Heilsgeschichte, des Handelns Gottes in der Welt geraten? Wohin der Kosmos, in dem Gott sich selbst zeigt? Wohin die Einheit, in der schließlich alles selig umfangen sein soll, was noch zerstreut, zersplittert und unvollendet ist? Wohin die machtvolle Repräsentanz, in dessen Sicherheit und Gewißheit Gott selbst sich gibt und gegenwärtig erhält? Das und vieles mehr bildete an den Fragen mit, die um das Denken Günthers zu kreisen begannen und schließlich am 15. Juni 1857 im Breve *Eximiam tuam*[80] zu seiner Maßregelung führten. 1864 bezog sich der Syllabus dann nochmals auf Irrtümer, in denen zweifellos Günther wieder mitgemeint war[81], so angeblich die Gleichstellung von Religion und Vernunft[82], die Autonomie der Philosophie[83],

[78] MUCK, Otto, Art. «Rationalismus», in: LThK ²8, 1005f., hier 1006.

[79] PRITZ, Glauben und Wissen 71 (s. Anm. 1).

[80] DH 2828–2831.

[81] Pottmeyer bezieht den Satz 8 des Syllabus auf Günther (POTTMEYER, Der Glaube 351 [s. Anm. 1]); der Kommentar Schönmetzers, der sich an die Sätze 8–14 (DH 2908–2914) anfügt, stellt alle 7 Verurteilungssätze als größtenteils mit dem Rationalismus Günthers verbunden dar. Aus Kenntnis des Denkens Günthers und seiner Schüler, die wohl mitgemeint sind, ergibt sich unbedingt eine Ausweitung der Absicht der betreffenden Sätze des Syllabus über den Rahmen Pottmeyers hinaus; weil jedoch der Satz 9 sich auf die nur historisch gebildete Vernunft bezieht, von der sich die Günther-Schule gerade in ihren Auseinandersetzungen mit D.F. Strauß (vgl. dazu etwa: ZUKRIGL, Jacob, Wissenschaftliche Rechtfertigung der christlichen Trinitätslehre gegen die Einwendungen ihrer neuesten Gegner mit besonderer Rücksicht auf die Glaubenslehre des Dr. D. Fr. Strauß, Wien 1846; BRUNNER, Sebastian, Die vier Großmeister der Aufklärungs-Theologie (Herder, Paulus, Schleiermacher, Strauß). In ihrem Schreiben und Treiben verständlich und nach Möglichkeit erheiternd dargestellt, Paderborn, Münster 1888) deutlich unterschieden hat, kann dieser Satz nicht als Bestimmung des Denkens der Wiener Theologischen Schule gelten.

[82] DH 2908: «Da die menschliche Vernunft den gleichen Rang wie die Religion selbst hat, sind die theologischen Wissenschaften genauso zu behandeln wie die philosophischen.»

die Freiheit der Wissenschaft ohne lehramtliche Bindung[84], die philosophische Indifferenz hinsichtlich der Offenbarung Gottes[85], die Unerheblichkeit der Kirche hinsichtlich philosophischer Irrtümer[86] sowie die Ablehnung der Scholastik als unzeitgemäßes Denken[87]. Solche massiven Vorbehalte haben den Kreis um Günther gefordert, Nachweise zu liefern, die sowohl die theologische Legitimität dieses Denkens in bezug auf die Denktradition und kirchliche Lehre als auch dessen theologische Verbindlichkeit angesichts der Zeit abzusichern unternehmen sollte. Zugleich aber war Günther selbst gefordert, mit seiner Verurteilung umzugehen. Denn ihm wurde vorgehalten, daß er – und das berührt den entscheidenden Punkt einer möglichen Unterwerfung – der menschlichen Vernunft «leichtfertig das Recht des Lehramtes zuerkannt»[88] hätte.

Doch das entsprach nicht seinem Denken. Vielmehr ließ sich erwarten, daß er sich, was auch tatsächlich geschah[89], dem Urteil beugen werde. Denn fordert der christliche Glaube «den Geist des Menschen zur Verstandesthätigkeit»[90] heraus, und hielt Günther auch fest, «daß der gesammte wissenschaftliche Zustand der Menschheit in der Geschichte des Lehrbegriffs nicht umgangen werden darf»[91], so maß er dem Denken nie die letzte Instanz in Glaubensfragen zu, sondern betonte: Das Dogma ist unter dem Antrieb des Heiligen Geistes entstanden und deshalb infallibel[92], es präsentiert den Gesamtglauben der Kirche verbindlich[93] und läßt

[83] DH 2910: «Da der Philosoph etwas anderes ist als die Philosophie, hat jener das Recht und die Pflicht, sich einer Autorität zu unterwerfen, die er selbst als wahr anerkannt hat; aber die Philosophie kann und darf sich keiner Autorität unterwerfen.»

[84] DH 2912: «Die Dekrete des Apostolischen Stuhles und der römischen Kongregationen behindern den freien Fortschritt der Wissenschaft.»

[85] DH 2914: «Die Philosophie ist ohne Rücksichtnahme auf die übernatürliche Offenbarung zu behandeln.»

[86] DH 2911: «Die Kirche darf nicht nur niemals die Philosophie rügen, sondern sie muß sogar die Irrtümer der Philosophie selbst dulden und es ihr überlassen, sich selbst zu verbessern.»

[87] DH 2913: «Die Methode und die Grundsätze, nach denen die alten scholastischen Lehrer die Theologie ausbildeten, entsprechen keineswegs den Erfordernissen unserer Zeiten und dem Fortschritt der Wissenschaften.»

[88] DH 2829. Auch Baltzer wurde einer ganz ähnlichen Leichtfertigkeit geziehen: derjenigen der Aburteilung gegnerischer Schulansichten als häretisch (DH 2833).

[89] PRITZ, Glauben und Wissen 52 (s. Anm. 1).

[90] GÜNTHER, Anton, Vorschule zur speculativen Theologie des positiven Christenthums. 2. Abtheilung: Die Incarnationslehre, Frankfurt a.M. 1968 (unveränderter Nachdruck von Wien 1882), 279.

[91] Ebd.

[92] GÜNTHER, Süd- und Nordlichter 263 (s. Anm. 39).

sich, obzwar selbst nicht unmittelbar philosophisch-theologisches Denken, gleichwohl in solchem Denken vermitteln.[94] Freilich: Die Vermittlung zum Dogma hin sowie des Dogmas selbst verwebt den gläubigen Denker in ein unüberschaubares Geflecht von Bezügen, so daß eine Lösung im Konfliktfall nie einfach zu erreichen ist; doch zuletzt findet das Dogma darin seinen lehrhaften und disziplinären Sinn, Klarheit zu schaffen, allerdings auch darin, die freie Verständigung über den Glauben zu fördern und nicht zu lähmen. Dieser Grundsatz Günthers hinsichtlich kirchlicher Stellung und Relevanz philosophisch-theologischen Denkens blieb im Rahmen der Wiener Theologischen Schule unumstritten.

III. Zeit der Bewahrheitung

So war der Schülerkreis Günthers ab den 40er Jahren des 19. Jahrhunderts gefordert, die zunehmend umstrittene Denkform Günthers sowie deren Resultate vor der kirchlichen Lehrtradition und der theologischen Zeitgenossenschaft in ihrer Legitimität auszuweisen.

Nun bestand die Eigenheit der Wiener Theologischen Schule darin, daß sie sich um einen Lehrer gebildet hatte, der niemals einen theologischen oder philosophischen Lehrstuhl inne hatte. Zum einen herrschte in Günthers Wohnstadt Wien gemächliche Traktattheologie, die seit 1842 am Lehrstuhl für Dogmatik der neuscholastische Theologe J. B. Schwetz vertrat[95], ein später bedeutender Opponent Günthers. Zum andern aber zog es Günther grundsätzlich nicht in die akademische Lehre, wohl deshalb, weil seinem sprühenden Geist eine Verschulung damals zu eng gewesen wäre. Deshalb schlug er selbst die renommierte Nachfolge Schellings in München aus, die ihm 1844 angeboten wurde.[96] Er blieb Privatgelehrter, der jedoch gerade durch regelmäßige Privatzusammenkünfte «Schüler im eigentlichen Sinn des Wortes heranbildete und über sie die deutschen Universitäten eroberte» (E. Mann).[97]

[93] DERS., Der letzte Symboliker. Eine durch die symbolischen Werke von Dr. J.A. Möller's und Dr. F.C. Baur's veranlaßte Schrift in Briefen, Frankfurt a.M. 1968 (unveränderter Nachdruck von Wien 1882), 293.

[94] DERS., Die Juste-Milieu's in der deutschen Philosophie gegenwärtiger Zeit, Frankfurt a.M. 1968 (unveränderter Nachdruck von Wien 1882), 61.

[95] KLAGHOFER, Wolfgang, Art. «Schwetz, Johannes Baptist», in: LThK ³9, 352.

[96] PRITZ, Glauben und Wissen 33 (s. Anm. 1).

[97] MANN, Die Wiener theologische Schule 5 (s. Anm. 1). Etwas unscharf ist darum H. Schwedts Auskunft, die Güntherbewegung sei akademisch als die sogenannte «Wiener Schule» zu bezeichnen (SCHWEDT, Art. «Günther» 1105 [s. Anm. 2]), denn der Wiener Schulen gab es wenigstens vier: eine *theologische*, mit A. Günther verbunden, eine *medizinische* (MANN, Erwin, Das «zweite Ich» Anton Günthers: Johann Heinrich Pabst,

Vertreten wurde sein Grundsatz der kritischen Differenz an verschiedenen deutschen und österreichischen Universitäten. So schrieb *Johann Nepomuk Ehrlich* (1810–1864) seine Fundamentaltheologie[98] aus Güntherischem Geist, als er in Prag die Professur für Fundamentaltheologie ausübte, in der er einen bundesgeschichtlichen Durchblick gibt und diesen geleitet sein läßt von einer direkten Zugehörigkeit von Israel und Kirche. *Peter Knoodt* (1811–1889) profilierte sich als Günther-Mann in Bonn und trat vor allem apologetisch zu Gunsten Günthers hervor.[99] *Jakob Merten*[100] (1809–1872) trieb Philosophie aus denselben Antrieben in Trier, versuchte aber, die organische Synthese des Menschen von Geist und Natur stärker als Günther zu betonen – ähnlich wie *Jacob Zukrigl*[101] (1807–1876), der in Tübingen lehrte, wie Günther aus Böhmen stammte und die schroffe anthropologische Differenz Günthers nicht zuletzt auch durch einen umsichtigen, schulhaften Stil milderte. *Johann Baptist Baltzer* (1803–1871), der vor der Verurteilung von Hermes diesem nahegestanden war, verschrieb sich als Dogmatiker Güntherischem Denken und bot in seinen späten Jahren zwischen 1867 und seinem Tod im Jahr 1871 einen grandiosen schöpfungstheologischen Durchblick[102], an dessen Ziel der Mensch als Sabbatgeschöpf stand – ein Gedanke, den er vom Gün-

Wien 1970 [Wiener Beiträge zur Theologie XXVII], 69–72), eine *philosophische*, die mit dem Namen M. Schlick verbunden ist, und schließlich eine mittelalterlich-mystische im 14. Jahrhundert (GOTTSCHALL, Dagmar, Sprachtheoretische Überlegungen Konrads von Megenberg. Zum Prolog des *Buch von den natürlichen Dingen*, in: *FZPhTh* 47 [2000] 77–100, bes. 77–79). – Von diesen Zusammenkünften geben zwei Schriften ein treffendes Bild: Günthers eigene Schrift *Peregrin's Gastmahl* (s. Anm. 54), aber auch eine Schrift C.F. Hocks mit dem Titel *Cholerodea* (HOCK, Carl Ferdinand, Cholerodea. Zeitgemälde, Wien 1832).

[98] EHRLICH, Johann Nepomuk, Leitfaden I (s. Anm. 32); DERS., Leitfaden für Vorlesungen über die Offenbarung Gottes als Thatsache der Geschichte. II. Theil der Fundamentaltheologie: die Offenbarung Gottes in der Zeit vor Christus, Prag 1860.

[99] Er war von der Richtigkeit von Günthers Denken weit über dessen Verurteilung hinaus überzeugt und veröffentlichte noch anfangs der 80er Jahre seine Günther-Biographie: KNOODT, Peter, Anton Günther. Eine Biographie. 2 Bde., Wien 1881.

[100] MERTEN, Jakob, Grundriß der Metaphysik. Für Vorlesungen, Trier 1848.

[101] ZUKRIGL, Jacob, Kritische Untersuchung über das Wesen der vernünftigen Geistseele und der psychischen Leiblichkeit des Menschen, sowie über die Frage: Inwiefern ist die vernünftige Geistseele die Form des menschlichen Leibes? mit Rücksicht auf den Streit der Gegenwart, auf die Concilien, Kirchenväter und Scholastiker, Regensburg 1854.

[102] BALTZER, Johann Baptist, Die biblische Schöpfungsgeschichte, insbesondere die darin erhaltene Kosmo- und Geogonie in ihrer Uebereinstimmung mit den Naturwissenschaften. Erster Theil, Leipzig 1867; DERS., Die biblische Schöpfungsgeschichte, insbesondere die darin erhaltene Kosmo- und Geogonie in ihrer Uebereinstimmung mit den Naturwissenschaften. Zweiter Theil: Aus dem literarischen Nachlasse des Verfassers herausgegeben von Joh. Pet. Baltzer, Leipzig 1872.

therischen Dualismus aus reflektiert hat; denn der Mensch ist nicht nur Natur wie das Tier, das im Schöpfungslied auf den fünften Tag gesetzt wird; des Menschen Geist wird erschaffen am sechsten Tag und erweckt am Abend dieses Tages, also in den Sabbat hinein. Der Kirchenhistoriker *Joseph Hubert Reinkens* (1821–1896), der mit Baltzer in guter Verbindung stand, geriet im Zug der Vorbereitung und Durchführung des Vaticanum I in Güntherische Nähe, vertrat von da aus eine strenge Unterscheidung zwischen Göttlichem und Menschlichem, bestritt die Deklaration der päpstlichen Unfehlbarkeit[103] und gehörte schließlich zu den Gründungsfiguren der Altkatholischen Kirche. Auf der anderen Seite argumentierte *Sebastian Brunner* (1814–1893), der Gründer der Wiener Kirchenzeitung, von einem strengen Katholizismusverständnis her für eine autarke Kirche, deren zentraler Kampf um die eigene Selbständigkeit und gegen fremde Einmischung ging;[104] daß er damit auch eine scharfe antijüdische Polemik[105] verband, gehört zu den bösen Schatten dieses manchmal maßlos polemischen Schriftstellers, der die spekulative Leistung Günthers nur halb verstand und für seine Zwecke mißbrauchte. Von diesen beiden Zugängen zur Kirche unterschied sich das ekklesiologische Denken von *Johann Heinrich Pabst* (1785 –1838), der ganz in Günthers Sinn eine spekulative Geschichtstheologie entfaltete, die sich aus der Dialektik des ersten und des zweiten Adam ergab und von hier aus die konstitutive Notwendigkeit sowohl des Weihestandes als der Repräsentanz Christi wie des Ehestandes als der für Christus notwendigen und durch Christus geheiligten Generationenfolge argumentierte.[106] Der Benediktiner *Theodor Gangauf* (1809–1875) lehrte Philosophie in Augsburg und vermittelte überzeugend Günthers Ansatz vor allem mit dem des Augustinus.[107] *Georg Karl Mayer* (1814–1868), mit Baltzer einer der treusten Günther-

[103] REINKENS, Joseph Hubert, Lessing über Toleranz. Eine erläuternde Abhandlung in Briefen, Leipzig 1883.

[104] BRUNNER, Sebastian, Joseph II. Charakteristik seines Lebens, seiner Regierung und seiner Kirchenreform. Mit Benutzung archivalischer Quellen, Freiburg i.Br. ²1885.

[105] Als ein Beispiel neben vielen: DERS., Lessingiasis und Nathanologie. Eine Religionsstörung im Lessing- und Nathan-Cultus, Paderborn 1890.

[106] PABST, Johann Heinrich, Adam und Christus. Zur Theorie der Ehe, Wien 1835.

[107] GANGAUF, Theodor, Metaphysische Psychologie des heiligen Augustinus. Erste und Zweite Abtheilung, Augsburg 1852. Nach Günthers Verurteilung hielt er es nicht mehr für günstig, mit ausdrücklichen Bezügen auf Günther die kirchliche Autorität zu reizen; seine zweite Augustinus-Studie ist gleichwohl von Günthers Denken deutlich mitbestimmt: DERS., Des heiligen Augustinus speculative Lehre von Gott dem Dreieinigen. Ein wissenschaftlicher Nachweis der objectiven Begründetheit dieses christlichen Glaubensgegenstandes, aus den Schriften des genannten großen Kirchenlehrers gegen den unter dem Scheine der Wissenschaft dieses Grunddogma bekämpfenden Unglauben, Augsburg 1866.

Freunde, auch noch in den Tagen nach 1857, lotete schon in seiner ersten Schrift[108], der viele weitere folgen sollten, als Bibliker und Dogmatiker in Bamberg die Sinnhaftigkeit dieses Ansatzes in der Frage nach der Ursünde Adams und ihren Folgen aus. Sie sei nicht im strengen Sinn vererbt, weil Erbgänge sich nur in der Natur ausmachen lassen, nicht im Geist, dem allein Sünde zugemessen werden kann. Deshalb sei Erbsünde in strengem Verstehen ein Fehlbegriff.[109] Allenfalls ist die einzelne Natur des Menschen, weil sie Moment der Generationenfolge ist, der Boden, auf dem sich die Last der Sündengeschichte weiter vermittelt oder tradiert, nicht aber vererbt. – Aus dieser Reihe der universitären Lehrer hebt sich *Carl Werner* (1821–1888) ab; er folgte zunächst Günther bis in die Mitte der 50er Jahre, wandte sich jedoch aufgrund der Verurteilung Günthers ab, bestritt später manche Positionen Günthers (vor allem den anthropologischen Dualismus und den Entfall des Geschichtshandelns Gottes[110]) und empfahl sich durch eine Reihe scholastischer Studien.[111] Er kann als Revisionist innerhalb der Schule gelten.

Daneben gab es noch einige Schüler, die keine Lehrstühle innehatten. Unter ihnen wieder – und das ist ein spezifisches Kennmal der Wiener Theologischen Schule – fanden sich auch Konvertiten aus der jüdischen Religion: so der Domprediger zu St. Stephan in Wien, *Johann Emanuel Veith* (1787–1876), dessen umfangreiches Predigtwerk Günthers Impulse zeigt und in die Breite wirkte. Der Politiker und adelige *Freiherr Carl Ferdinand von Hock* (1808–1869) wieder, den Günther selbst zum Katholizismus brachte, war vielleicht wie kein anderer unter Günthers Schülern diesem in Auffassungsgabe und Schreibfähigkeit bis hin zu stilistischen Ähnlichkeiten nahe.[112] Wohl liegt jedoch darin auch ein Grund, weshalb Günther immer auf Distanz zwischen sich und Hock Wert legte. Der dritte der Konvertiten, der Arzt *Leopold Trebisch* (1810–1887), ver-

[108] MAYER, Georg Karl, Ueber das Wesen und die Fortpflanzung der Erbsünde, Regensburg 1838.

[109] Das wurde in der gegenwärtigen Theologie ähnlich ausgedeutet: WIEDENHOFER, Siegfried, Hauptformen gegenwärtiger Erbsündentheologie, in: *IkaZ* 20 (1991) 315–328; bes. 326ff.

[110] WERNER, Karl, Geschichte der neuzeitlichen christlich-kirchlichen Polemik. Bd. 5, Schaffhausen 1867, 285–287.

[111] Hervorgehoben sei besonders: DERS., Der heilige Thomas von Aquino. 3 Bde. Neue Ausgabe, Regensburg 1889.

[112] Seine spekulative Kraft zeigt die Schrift: HOCK, Carl Ferdinand, Cartesius und seine Gegner, ein Beitrag zur Charakteristik der philosophischen Bestrebungen unserer Zeit, Wien 1835. Seine Schreib- und literarische Gestaltungsfähigkeit bezeugt sich in: DERS., Cholerodea (s. Anm. 97).

suchte den Dualismusgedanken christologisch[113] auszuwerten, was ihm nicht immer geglückt ist. Doch das verweist auf die grundsätzliche Dialektik der Christologie.

Der Hinweis auf diese drei Personen ist darum von Bedeutung, weil er das Dualismuskonzept nochmals besser verstehen läßt. Denn jüdischer Glaube kennt die ansatzweise monophysitischen Versuchungen nicht, welche in der Christologie häufig auftauch(t)en. Jüdischer Glaube lebt aus der Unterscheidung, denn diese ist das Kennmal der unausgestandenen Wanderschaften Israels bis heute. Wenn Einheit, dann gibt sie sich nicht im Wort, sondern im Schweigen des ewigen Sabbat. In Günthers Dualismus kehrt darum ein altes biblisches Grundmotiv wieder, philosophisch und theologisch unsachgemäßen Identitätsbildungen entgegengehalten. Von dieser Perspektive zeigt sich für gegenwärtige Beschäftigung mit der Wiener Theologischen Schule nochmals, daß der Grundzug ihres Denkens heute wieder an der Zeit ist.

Doch nicht nur der Bezug auf Theologie, die sich für die Verständigungsarbeit des christlichen Glaubens stärker an israelitische und jüdische Grundmotive wendet, ist die Wiener Theologische Schule für heute ergiebig und dauert die Zeit ihrer Bewährung an. Das gilt in ähnlicher Weise für zeitgenössische Wissenschaftsprozesse, angesichts derer die Differenzen von Gott und Welt, von Geist und Natur (be)drängende Relevanz erhalten.[114]

Die Differenzen in philosophischer wie in theologischer Hinsicht zu reflektieren und offen zu halten, bedeutet so gesehen nicht, alles in einen Skeptizismus zu verlieren, aus dem nur noch wie von Pilatus eine nicht ernstgemeinte Frage nach der Wahrheit gestellt werden kann; es bedeutet vielmehr zum einen, den Menschen und sein Geheimnis angesichts von Wissenschaftsvollzügen zu bedenken, die weithin naturwissenschaftlich-empirisch orientiert sind und aufgrund ihrer Perspektiven alles auf Em-

[113] TREBISCH, Leopold, Die christliche Weltanschauung in ihrer Bedeutung für Wissenschaft und Leben, Wien 1852.

[114] Nicht zu übersehen ist, daß sich gerade in den Vereinigten Staaten wieder mehrere Autoren, freilich unter zeitlich, ideell und kulturell geänderten Verhältnissen, der Frage des Wesensdualismus annehmen, wenngleich manchmal die Differenz von *soul* und *spirit* begrifflich nicht klar erscheint. Besonders mit zwei Namen läßt sich dies verbinden: mit R. Swinburne, der die Differenz philosophisch-spekulativ denkt und sich aufgrund seines Substanzendualismus immer wieder rechtfertigen muß (so zuletzt kurz dargetan: SWINBURNE Richard, The Modal Argument Is Not Circular, in: *Faith Phil* 15 [1998] 371f.), mehr noch mit J. Eccles, der die Differenz von der naturwissenschaftlichen Seite aus argumentiert (ECCLES, John, Das Rätsel Mensch. Die Gifford Lectures an der Universität von Edinburgh 1977–1978. Mit 89 teils farbigen Abbildungen, München, Basel 1982).

pirie beziehen. Damit daraus nicht Ideologie wird, welche das Nichtempirische – vor allem den Geist des Menschen – als nicht Wirkliches abtut, bedarf es eines Unterscheidungsdenkens, dem die Grundmotive der Wiener Theologischen Schule nicht fremd sein werden. Zum andern aber verbindet sich damit die Vermutung, auf der Basis solchen Differenzdenkens auch Gott nicht in Weltprozessen zu vermitteln, in deren Dialektik er verneint wird, sondern an einen Gott zu denken, auf den sich zu Recht die Glaubenshoffnung richten kann, weil er als wahrhaft Einer und Erhabener der Schöpfer, Erlöser und Vollender alles dessen ist, was nicht göttlich und doch von ihm geschaffen ist.