

Die Freiheit als Welt und die Welt als Gefüge : zur theologischen Bedeutung der Strukturontologie Heinrich Rombachs

Autor(en): **Salmann, Elmar**

Objektyp: **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): **33 (1986)**

Heft 1-2

PDF erstellt am: **15.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-760684>

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.

ELMAR SALMANN

Die Freiheit als Welt und die Welt als Gefüge

Zur theologischen Bedeutung der Strukturontologie
Heinrich Rombachs

Der folgende Aufsatz möchte auf die Strukturontologie des Würzburger Philosophen und Heidegger-Schülers Heinrich Rombach aufmerksam machen, der seit etwa 20 Jahren mit gleichbleibender Intensität geschichtliche und phänomenologische Analysen, genauer Anschauungsmodelle und Interpretationen zum Werden einer neuen Form des Denkens vorlegt¹. Dieses Hervordenken von Wirklichkeit soll auf seine theologische Herkunft und seine noch offene und zu erschließende theologische Zukunft hin befragt werden². Es kann sich

¹ Wir stützen uns im folgenden auf die Hauptschriften ROMBACHS, die wir hier in chronologischer Folge angeben: Die Gegenwart der Philosophie, Symposion 11, Freiburg–München 1962 (zit: GPh); Substanz-System-Struktur, 2 Bde, Freiburg–München 1965/6 (zit: SSS); Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit, Freiburg–München 1972 (zit: SO); Phänomenologie des gegenwärtigen Bewußtseins, Freiburg–München 1980 (zit: PhB); Welt und Gegenwelt, Umdenken über die Wirklichkeit: Die philosophische Hermetik, Freiburg 1983 (zit: WG).

² Von theologischer Seite ist das Rombachsche Denken wohl nur von K. HEMMERLE in einer freilich eher anonym bleibenden Weise aufgenommen worden: DERS., Vorspiel zur Theologie, Freiburg 1976, 47; Thesen zu einer trinitarischen Ontologie, Einsiedeln 1976, 43f., wie die einführende, wenn auch etwas labyrinthische Rez. zu SO: PhJ 79(1972) 212–219; vgl. außerdem die m.E. einzige theol. Diss. zum Strukturdenken von A. HATSCHER, Christus Cardo. Versuch einer Neubestimmung der Christologie im Kontext funktionsontologischen Denkens, Diss. masch. Münster 1979. Die Arbeit von J. SANCHEZ, Die existentialistische Freiheitsauffassung und die christliche Gotteserfahrung, Diss. Würzburg 1975, war mir leider nicht zugänglich. In seinem Aufsatz: Der Strukturgedanke in der mystischen Purifikation bei Johannes vom Kreuz, PhJ 83(1976) 266–292, stellt er aber die Fruchtbarkeit der Strukturontologie für theologisches Fragen glänzend unter Beweis.

dabei nur um ein erstes Gespräch handeln, hörend, tastend, einen Versuch, sich in eine der wenigen Philosophien einzudenken, die in reiner Form das Werden zu deuten sucht, ohne es einem Gesetz, einem leitenden Geist, einer Hermeneutik oder einer anderen Kategorie zu unterwerfen. Eine Philosophie, die eben deshalb Freiheit als Selbstprofilierungsgeschehen zu deuten vermag, ohne sie von außen zu normieren, zu entwerfen oder den Authentizitätszwängen des Existentialismus zu beugen. Eine Philosophie, die Ganzheit umschreibt und hervorgehen läßt, ohne einen Seinshorizont oder ein substantielles oder transzendentes Gegebensein vorauszusetzen. Ein epochales Denken zudem, das stigmatisiert ist von der Denkbewegung der Neuzeit und sich bewußt an ihrem Ende, besser: Übergang ins Neue angesiedelt weiß. Keine Lehre, eher eine Weise zu sehen, zu versichtbaren, Welt aufgehen und Phänomene in ihrer je eigenen Welt erscheinen zu lassen. Man wird verstehen, daß ein solches Denken in seiner frei schweifenden und doch strengen, fast hermetisch wirkenden Art in der Fachdiskussion weitgehend unbeachtet blieb. Und es darf im folgenden nicht die Abschilderung eines Systems erwartet werden, auch hält es schwer, «Stellen» zu zitieren, vielmehr muß man einzelne Gedankenzüge mitgehen, man muß neu sehen lernen, um etwas zu verstehen.

I. GEGENWART DES DENKENS

Zunächst wird man den Gang der Neuzeit selbst mitgehen müssen. Denn Denken gibt es nie in abstrakter Zeitenthobenheit. Jedes Denken ist geortet, jeweilig, zeitgerecht, deswegen aber keineswegs unbedingt zeitverfallen. Geist wie Freiheit gibt es nur als geortet-inkarnierte, und so schreibt Rombach zunächst den offenbaren und doch geheimen Gang neuzeitlichen Denkens nach, um die «Gegenwart der Philosophie» ausmachen zu können³.

Es geht bei diesem Unternehmen nicht um Philosophiegeschichte oder gar Geschichtsphilosophie, sondern um das Verstehen einer bestimmten Philosophie aus ihrem je eigenen Horizont und als Konkretion eines sie bestimmenden Gedankens, der sie zugleich in den

³ Vgl. bes. GPh und SSS.

größeren Gang des Denkens einfügt. Man muß also versuchen, das Weltgefüge eines Phänomens zu rekonstruieren, in dem es als solches allererst erscheinen kann. Man findet Gedanken und Wirklichkeiten nämlich nicht in einem vorgegebenen Horizont vor, sie sind keineswegs Vorkommnis, sondern Welt, Hervorkommen, Zentrum eines Kraft- und Erscheinungsfeldes. Dies genau wird in der Neuzeit in steigendem Maße bis hin zur Phänomenologie begriffen. Es lösen in ihrem geschichtlichen Gang nicht einfach Theorien einander ab, vielmehr muß man sie als Gang in ihren eigenen Reflexionsgrund, ihre eigene Selbstbegründung und Weltwerdung beschreiben.

Zwei Pole solcher Selbsterwirkung fallen dabei sofort ins Auge. Neuzeitliches Denken ist Erschließung des Subjekts als Freiheit und Zentrum seines Weltinnenraumes und darin zugleich Erschließung des Weltwissens als Weltwissen in seinem absoluten Zusammenhang, als *Mathesis universalis*. Diese beiden Linien sollen zunächst kurz ausgezogen werden.

a. Konstitution des Subjekts: Freiheit als Grund und Abgrund

Von Descartes über Kant und Fichte bis hin zur Phänomenologie und Existenzontologie Heideggers lernt das Subjekt sich als Konstitutionsgrund seiner selbst und aller nur möglichen Gegenständlichkeit zu erkennen. Nur im Spielraum seiner Intentionalität, seines Weltentwerfens kann so etwas wie Gegenständlichkeit oder gar ein Wissen um Sein und Welt, Raum und Zeit hervorkommen. Seinsregionen werden erst durch bestimmte Seinsentwürfe konstituiert und erfahrbar. Es geht also seit Kant nicht um die objektive Wirklichkeit vorkommender Dinge – die steht nie in Frage –, sondern um Art, Tiefe und Weise des Begegnens von Welt, in welchem die Dinge in ihren verschiedenen Bedeutungsmöglichkeiten aufgehen können⁴. Nun wird aber bis hin zu Heidegger Sein im Grunde immer noch im Sinne des transzendentalen Horizontes des Subjekts gedacht, welches somit Sein und Sinn und darin sich selbst konstituiert. Die entwerfende Freiheit enthüllt sich zunehmend als der letzte gründende Grund von allem, jene Er- und Entschlossenheit, die sich ihr je eigenes In-der-Welt-Sein entwirft. Damit gerät paradoxerweise die Suche nach der letzten gründenden Rationalität in die Aporie.

⁴ GPh 61–68; PhB 73–169; zu Kant: SSS II 395ff.

Denn Freiheit als letzter Grund hat selber keinen Grund mehr. Als Zentrum ihrer eigenen Welt kann sie nicht mehr als getragene, sondern nur noch als ab-solute erscheinen, sie muß sich im Entwurf ihrer selbst als geworfene entdecken. Freiheit als Integral der Existenz, wie sie seit Hegel gedacht wird, bringt sich selbst um ihren Verstand, wird sich selbst zum Ab-grund, liefert sich ihrer eigenen Ohnmacht und Enge aus, endet in Irrationalität. «Ist die Freiheit in ihrem Wesen Abgrund, dann hört der Gang der Selbstbegründung in ihr auf. Hier kommt das Fragen zum Erliegen»⁵.

b. Konstitution der Welt: Die Ganzheit als Totalität

Man kann ohne Übertreibung von einer Geburt der Neuzeit aus dem Geist der Geometrie, oder besser jenem der Einheit von Arithmetik und Geometrie, von Vernunft als Sinnlichkeit und Sinnlichkeit als Vernunft sprechen. Vielleicht besteht darin die wahre Revolution in Weltsicht und Weltverhalten des modernen Menschen. Von nun an wird es, wenigstens in der Form des Postulates und der apriorischen Idee des Weltzugangs, üblich, alles für rational, erfaß- und durchschaubar zu halten. Der Ehrgeiz der Philosophie richtet sich darauf, die Welt als Ganzheit zu begreifen, und zwar in ihrem notwendigen inneren Zusammenhang wie in ihrem Hervorgang aus dem Grund ihrer Intelligibilität, dem Prinzip Gott oder Geist. Die neuzeitliche Philosophie ist also keineswegs einseitig subjektzentriert oder gar atheistisch, vielmehr denkt sie von einer notwendigen Zusammengehörigkeit von Gott und Welt her, sei Gott nun als Zusammenhang und Garant aller Phänomenalität selbst oder als absolutes Subjekt, als Inbild der Intelligibilität gedacht⁶. Es geht also um die notwendig allem zugrundeliegende und alles überwölbende Weltkonstitution in ihrer allgemeinen Gesetzlichkeit und deren Verkettung mit dem Reich intelligibler Freiheit und transzendentaler Vernunft. Ein solches Denken berührt sich nicht mit dem Realismus der alltäglichen Welt und des gesunden Menschenverstandes, der Welt der Dinge und Vorkommnisse, des Besorgens und Machens. Es will vielmehr solches Vorkommen «transzendental» hin-

⁵ GPh 71–80; hier 78.

⁶ So mit W. SCHULZ, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, Pfullingen 1957; GPh 42–60; zu Descartes: SSS II 355–525, bes. 419–435, 474–492.

tergehen und den Menschen als weltkonstituierendes Wesen begründen. Eine andere Denksphäre also, und von ihr her erhält die neuere Philosophie ihren merkwürdigen Charakter der Abgehobenheit und der Attitüde des Absoluten. Zugleich ist solches Denken zuordnend und zugreifend, also (in der Sprache Rombachs) «apollinisch» orientiert. Alles wird von einem intelligiblen Prinzip aus bestimmt, eingewiesen, deduzierbar. In einer solchen Welt kann es prinzipiell nichts Unentworfenes, Unbegründetes mehr geben, es herrscht vielmehr der Primat des Gesetzes, der unerbittlichen Klarheit aller Zusammenhänge. Mit ebenso zwingender Notwendigkeit bringt eine solche konstitutive Rationalität eine konstruktiv-rationelle Weltsicht, ein fabrikativ-technisches Weltverhalten hervor⁷. Abgehobenheit und Gesetzlichkeit, Klarheit und Absolutheitsanspruch, Welterklärungs- und Weltvermessungswille verbinden sich endlich seit Hegel immer mehr in der Erscheinung der sogenannten «Ideologie», jener merkwürdigen Denkform, in welcher sich *eine* Weltsicht, die Erklärung *eines* Phänomens zum alles gründenden Integral des Weltverlaufs aufwirft und alle ihr nicht entsprechenden Sichtweisen und Verhaltensmuster als ihrer selbst entfremdete Verfallsform zu entlarven vermag⁸. Von der abgehobenen konstruktiven Idee aus erscheint der jeweilige Alltag, die Faktizität, als verfallene Praxis; etwaige entgegenstehende Theorien oder Phänomene gelten als noch nicht über ihre Wahrheit und Entfremdung aufgeklärte «Restwelt». Die Welt wird monokausal erklärt und damit einem hoffnungslosen Dualismus anheimgegeben. Wo alles von der wirtschaftlichen Entfremdung (Marx), der Authentizität und Entschlossenheit des Daseins (Heidegger), dem Glaubenssprung (Kierkegaard), der Begegnung (Buber), der selbstmächtigen Schöpfungskraft (Nietzsche) oder der Libido her (Freud) erklärt und aus den Angeln einer vertrauten Welt gehoben werden soll, muß das «Andere» als Ab-fall, als Uneigentlichkeit, ja als Feind erscheinen: die bürgerliche Gesellschaft, die Welt des Besorgens, des «Man», die moralische und ethische Existenz, der Sachzusammenhang des Es, die christliche Demut, all das sieht sich verurteilt und als Neurose, Verzweiflung, Entfremdung, Verfallenheit diagnostiziert. Ressentiment steht gegen Ressentiment, jedenfalls scheint die totale Ideologie neben der Abgrün-

⁷ So wird der Gang der Neuzeit von GPh bis WG durchgängig und in steigendem Maß polemisch verhandelt.

⁸ GPh 88–100; PhB 310–323, SO 173–220.

digkeit der Freiheit die zweite Form der Verendung modernen Denkens zu sein. Und möglicherweise treiben beide einander hervor. Die absolute Sicherung der Existenz in der Ideologie entsteigt der ebenso absoluten Verunsicherung der Freiheit, und umgekehrt, in einer totalisierten, von einem Phänomen her verzeichneten Welt kann sich Freiheit nur als Entschlossenheit zum Nichts ihrer selbst, als bodenlose und verurteilte erfahren.

c. Neuzeit im Selbstwiderspruch und als Übergang

Rombach vermag also zu zeigen, daß unsere spätabendländische Hochkultur am inneren Widerspruch, an der unglücklichen Verkettung der beiden Grundtendenzen von Neuzeit zerbrechen wird. Hochkultur verdankt sich in jedem Fall dem prekären Gleichgewicht von Konzentration und Universalität, von Emanzipation der Einzelnen und deren gleichzeitiger Manipulation, der unbewußten Ausrichtung ihrer Freiheit auf den Bestand des Ganzen⁹. Auch der anscheinend nicht-ideologisch ausgerichtete Teil neuzeitlichen Denkens, die wertneutrale Forschung gerät in einen Selbstwiderspruch, wie es die ständig wiederkehrenden Fragen nach der Selbstbegründung von Wissenschaft und der Positivismustreit in seinen verschiedenen Formen zeigen. Man lebt von der überkommenen humanistischen Auffassung von Freiheit und erforscht den Menschen dennoch nach ganz positiven, rein sachlichen Kriterien, so daß im Forscher selbst eine Diskrepanz zwischen seiner Selbstauffassung als Subjekt und als Objekt der Forschung entstehen muß. «Derselbe Mensch, der auf der einen Seite sich und seinesgleichen wie Ratten betrachtet, beansprucht auf der anderen Seite... für sich und die Seinen: die Freiheit der Forschung und das Privileg der Menschenrechte»¹⁰.

Kann dies nun aber das letzte Wort über die Neuzeit sein? Hat diese nur ihr eigenes Ende hervorgedacht und produziert? Ist Rombach einer der vielen Apokalyptiker, an denen heute wahrlich kein Mangel ist? Nein, all das Genannte denunziert letztlich nur ein, wenn auch folgenreiches, Mißverständnis der Neuzeit in bezug auf sie selbst. In derselben

⁹ H. ROMBACH, Mutmaßungen über das Ende von Hochkulturen, PhJ 82(1975) 241–258.

¹⁰ PhB 16f.

Denkbewegung, die ihren scheinbaren Untergang herbeizuführen scheint, taucht auch das Rettende auf, denkt sich auf anonyme und doch unwiderlegbare Weise eine neue Form von Ontologie, eben die Strukturontologie, hervor. Da ist zunächst ein Wort zur meisterhaft geübten Interpretationsmethode Rombachs zu sagen¹¹. Er geht – gegen die übliche Hermeneutik – davon aus, daß sich ein Gedanke keineswegs nur in der Richtigkeit der Bestimmung des Verhältnisganzen von Text–Autor–Leser festmachen läßt, vielmehr müsse man damit rechnen, daß der Gedanke selbst eine (Meta-)Geschichte habe, die keiner seiner Interpreten adäquat vor- und nachzudenken imstande sei. Jeder Denker ist nur der Durchgangspunkt seines eigenen Gedankens, was sich allenthalben an den inneren Widersprüchen eines jeden Systems, an der Unangemessenheit seines Vokabulars, an seinem fatalen Zurückbleiben hinter sich selbst wie an dem merkwürdigen Überschuß aufweisen läßt, der eben den Nachfolgern noch zu tragen und zu denken gibt. Kein Denker erschöpft seinen Hauptgedanken, er nimmt eher an seiner Erschließungsgeschichte teil, woraus die Einheit einer ganzen Stil- und Denkepoche entsteht, die sich gleichsam an einigen zentralen Perspektiven abarbeitet. Es gibt also eine anonyme Denkgeschichte, und deren Interpretation muß behutsam Anliegen von Ausführung, zentrale Motive von verfälschenden Einkleidungen usw. abzuheben und den ursprünglichen Gedanken in mühsamer Restaurierungsarbeit zum Leuchten zu bringen suchen. Vor allem in SSS hat Rombach Meisterwerke der Interpretationskunst geliefert, man denke nur an die Kapitel über Cusanus, Descartes, Pascal, Leibniz oder Kant.

d. Die Genese der Strukturontologie

Was aber denkt sich nun hervor? Für Rombach nichts anderes als der Weg von der Substanz- zur System- und endlich zur Strukturontologie, also die langsame, aber in ihrer Tendenz deutliche Ablösung des substantiell-kosmisch bestimmten Weltbildes in seiner Nebenordnung der Dimensionen von Gott, Welt und Mensch durch ein ontologisches Denken, wie es sich seit Thomas von Aquin, namentlich aber seit Meister Eckhart und Cusanus ankündigt. Die Wirklichkeit Gottes als Trinität und besonders das Gott-Welt-Verhältnis waren substanzontolo-

¹¹ SSS I 45ff.; II 470ff.

logisch nicht mehr zu denken, ebenso wenig die Einheit der verschiedenen Ontologien und Welten des Menschen, ohne in einen Pantheismus oder Dualismus zu fallen¹².

Wie aber rettet man zugleich die Einheit und Ganzheit des Gott-Welt-Zusammenhangs, ohne ihre Differenz zu verwischen; wie die Freiheit und ihr Werden, ohne die Sphären zu trennen; wie die Einheit und Dreiheit der Personen in Gott; wie den göttlichen Selbstvollzug, die Geburt des Logos in der Seele, ohne beider Freiheit zu gefährden? Neue Fragen, die nach dem Zusammenbruch des mittelalterlichen Ordo neue Antworten erheischen. Für Rombach bildet sich seit Cusanus und in steigender Klarheit über G. Bruno, Descartes, Pascal, Leibniz, Kant, eine neue Denk- und Anschauungsweise von Welt heraus, die Antwort zu geben vermag. Und dies soll geschehen, ohne in die Zwänge des Systemdenkens zu verfallen, das, wie wir sahen, die Welt als einheitlichen Denkraum von einem Prinzip her zu konstruieren geneigt ist und am Ende ideologisch werden muß. Wie also ist Ganzheit zu denken, ohne zur Totalität zu verkommen?

Dies, so Rombach, sei nur in einer Sichtweise möglich, die alles Wirkliche als Selbsterwirkungsprozeß, als Feld zu sehen vermag, das sich ständig differenziert, weitet, zentriert, sich selbst verwindet, eine Dynamik, die der des Seins der klassischen Ontologie oder des Geistes im Hegelschen System zwar nahesteht, nicht aber deren ontisch-vorstellenden oder zwanghaften Ziel-, Sinn- und Objektivitätscharakter teilt.

Vielmehr vermag die Kategorie der Struktur den Aufgang und die Genese einer jeden Wirklichkeit *als* Dimension zu erhellen, insofern sie als Struktur ein Werden zu sich selbst in der je eigenen Welt ist, in welcher «jedes Moment durch die anderen Momente, also *alles durch alles* – und somit *das Ganze durch sich selbst* – zu verstehen ist»¹³. Nicht mehr also kommt ein Gegenstand in den Horizont eines vorgreifenden Subjekts zu stehen, noch wird dieses von irgendwoher entworfen oder enteignet, vielmehr *ist* alles seine je eigene Welt, und die ganze Welt ist nichts anderes als das unendliche Gewebe solcher jeweils in sich stimmigen und doch auch wieder restlos offenen, auf Ein-stimmung bedachten Mikrostrukturen¹⁴.

¹² SSS I 71–77; 150–170; 206–229.

¹³ PhB 296 (Hervorh. von Rombach); zum Strukturgedanken bes. SSS I 15–25; II 503–515; SO 44–59; 117–135; 221–238.

¹⁴ SO 106ff.; 309ff.

Wie es die Gesellschaft nicht in sich gibt, sondern nur in ungezählten Gebilden, die sie in sich austrägt und von denen sie erbildet wird, oder wie eine Epoche als Epoche sich in allen Ereignissen, Gedanken, Vorkommnissen und geschichtlichen Taten manifestiert, die aber ihrerseits ohne das Epochale gar nicht Geschichte wären, so formt sich die Welt in einer Unzahl von Welten aus und gewährt zugleich einer jeden von ihnen den Charakter der Welthaftigkeit. Bei alledem wird nichts verstanden oder gar erklärt, sondern ein jedes Phänomen wird abgehoben, erhellt, seinem je eigenen Raum und seinen Wirk- und Entfaltungsmöglichkeiten zugesellt. Mehr noch, Struktur ist nicht eigentlich Gegenstand von Betrachtung, sondern Form, Entfaltung, Dynamik und Raum des Denkens selbst. Die Strukturontologie formuliert keine neuen Theorien über etwas, tritt nicht in Konkurrenz zu anderen Welterklärungen, sondern bietet Raum für die verschiedensten Perspektiven, probt sie gleichsam durch und ermißt ihren Wahrheitsgehalt an der Fähigkeit, andere Perspektiven und Sichtweisen fruchtbar einzubehalten und zu unterfangen. Wahr ist alles, was anderes zu erhellen, erschließen, einzubehalten und freizusetzen vermag¹⁵. Kurzum, eine neue Weise des Denkens selbst, von der Rombach behauptet, sie sei als Freiheitslehre von entscheidender Bedeutung für die Hebung und den Aufgang der Zukunft. Denn noch seien die Dinge, Menschen, Welten gar nicht sie selbst, es bedürfe einer behutsam lockenden, weckenden Mystagogie, der befreienden Erschließung von Freiheit, auf daß sich das grundlegende Versprechen der Neuzeit (wie des Christentums, das sich darin selbst bewahrheiten müsse) einzulösen vermag¹⁶.

Wie man sieht, eignen dem Strukturgedanken etliche Besonderheiten. Seine geheime theologische Herkunft liegt ebenso zutage wie der Versuch, die beiden grundlegenden Ereignisse der neuzeitlichen Geistesgeschichte zu retten: die Freiheit und die Welthaftigkeit in ihrem Werdezusammenhang, ohne diesen von außen in seinem Ziel bestimmen zu wollen und zu können.

¹⁵ PhB 263–281.

¹⁶ So der Tenor von WG und GPh 83–88, 100–104.

II. DENKEN ALS STRUKTURPROZESS

a. Vom Subjekt zur befreit-befreienden Freiheit

Spätestens seit Hegel wird Philosophie als Vollzug aus Freiheit und auf Freiheit hin verstanden, doch neigen alle Entwürfe dazu, diese Freiheit entweder von außen zu definieren oder sie als grundlose ihrer eigenen Suche nach Authentizität zu überantworten. Beide Fehler gilt es zu meiden. Freiheit gibt es nicht, sie ist nie durch äußeres Maß zu erfüllen, aber auch kein bodenloser Entschluß zu sich selbst, sie ist nichts anderes als Gang in die eigene konkrete, vorgegebene und doch noch zu inkarnierende Identität des jeweilig Einzelnen in seinem Weltzusammenhang¹⁷. Sie ist nur als Werdegeschichte, als Erbildung ihrer selbst. Auf dem Weg in sie hinein wird ein jeder auf die offenkundige, von der Bibel wie den meisten Philosophien geteilte, aber nur schwer erträgliche Wahrheit stoßen, daß der Mensch, sich selbst entlaufen, entlegen, auf der Flucht vor dieser ihm zugemuteten Inkarnation lebt. Er ist nie bei sich, zur Befreiung bedarf es eines Aktes der Umkehr, des Eingeständnisses der Unmöglichkeit, der Verwirklichkeit der eigenen Lebensgeschichte. Nur so wird der Mensch der Möglichkeit der Erwirkung und Verwindung der eigenen Lebensstruktur innewerden, die sich in einem ständigen Vorgang der Einarbeitung von Welt und der Selbstkorrektur des Ich vollzieht. Das Eigene, das Schlichte, der Weg in die ihm aufgetragene Einfalt ist nämlich das Schwerste; meist belädet sich der Mensch mit Fremdem, Anerzogenem, mit falschen Idealen, Stilen, Zielsetzungen. Er will nicht für seine Beschränktheit, sein Nichtkönnen einstehen, sein Selbst nicht übernehmen, weshalb er sich ständig überheben und übernehmen muß. Und dieses Selbst ist nichts Formales, keine abstrakte Eigentlichkeit, kein objektiv zu erreichendes Moralniveau, sondern eben die Konkretion, das Dürfen und Müssen des eigenen Vermögens. «Die Schlichtheit ist ein Prinzip der Kunst, zugleich ein Prinzip der Existenz, ist Aufnahme der je gegebenen

¹⁷ SO 117–136, 238–270; ferner: Philosophischer Ansatz zum Erziehungsgeschehen, in: Die Frage nach dem Menschen, Freiburg–München 1966, 261–283; GPh 83–86.

Beschränktheit nicht als äußere Grenze, sondern als innere Befreiung», ist der Weg in die je eigene Berufung¹⁸.

So sehr solche Freiheit sich selber finden und erarbeiten muß, so sehr bedarf sie der heilend-tröstenden Begleitung. Denn der Mensch ist für sich blind, er flieht das Selbst, ist krank vor lauter verlegener Flüchtigkeit. «Die Krankheit besteht darin, daß sich die Struktur an bestimmten Stellen nicht aus sich selbst konstituiert», Leben seinen inneren Zusammenhang verliert¹⁹.

Unter solchen Voraussetzungen ist Heilung weniger Bewußtmachung als eher Erhellung, Hilfe zum stimmigen Lebensvollzug, wobei es freilich nicht ohne das Leid, den Einbruch aller falschen Sicherungen abgeht. Nicht aus den Schwierigkeiten heraus, sondern erst recht in sie hinein muß der Mensch geführt werden, zum Einfinden in den Durchbruch zu sich selbst. Da helfen nicht Erklärungen oder Methoden, wie sie vielen Formen der Psychoanalyse zugrundeliegen, am wichtigsten ist vielmehr das lautere Mögen, das aus dem anderen den Kern heraus schlägt, «in dem er schon das ist, als was er sich noch nicht erreicht hat. Es denkt ihm das zu, was nicht vorgedacht werden kann. Es dichtet ihn und begleitet ihn auf dem Weg, der ihn an keinem Punkt aus sich herausführt, sondern nur die Darstellung dessen ist, was er ist». Der Begleiter hütet die Kluft, in der das Eigene «zugleich das Nächste und das Fernste ist», er trägt sie mit aus und verhilft genau an dieser Nahtstelle zum Ein- und Durchbruch²⁰.

Selbstwerdung geht also nicht ohne Geleit, ist ein konkreativer Akt, in dem sich Monolog und Dialog, Selbstwerdung und Findung des Anderen ineinander verschlingen. Das Wahrnehmen des Anderen ist schon Hervorbringung, Geburt des eigenen Selbst, tiefes Sprechen mit sich selbst ist schon Bereitung, ja Vollzug des Dialogs, beide sind Momente der einen Welt des Zwischenpersonalen, ohne daß hier die Intentionalität des Ich, der Anruf des Du oder das Zwischen ontologisiert oder mythisiert werden müßten. Das Ich ist in seiner werdenden Identität zugleich Zentrum und Moment eines offenen Feldes nach innen und nach außen, einer innerseelisch wie sozial ausgelebten «Demokratie», die allen Stimmen Gehör leiht und sie in die eigene Freiheitsgeschichte hinein aufarbeitet. Und je reifer, geschlossener, physio-

¹⁸ Philosophischer Ansatz zum Erziehungsgeschehen 275.

¹⁹ SO 210–216; hier 212.

²⁰ Phil. Ansatz zum Erziehungsgeschehen 279–282, hier 281; SO 221ff.

gnomierter eine solche Freiheit lebt, je mehr und präziser sie sich profiliert hat, um so universaler, erschlossener, welthafter wird sie sein²¹.

Dementsprechend kündigt sich ein neues Ethos an, das keine formale Pflichtethik, keine Mahnung zu irgendeiner Authentizität, Sozialität oder Gläubigkeit, keine Verzichtsmoral mehr ist, zu der endlich alle Seinsethik führen muß, weil sie sich stets am Unendlichen vermißt. So gibt es für Ethik wie Pädagogik keine Ziele, Maßnahmen, Einwirkungen, sondern es gilt: gut ist alles, was der gegenseitigen Steigerung von Menschen, dem Aufgang von Wirklichkeit, der Neugeburt und Auffindung von Freiheit als Inkarnation wie dem Miteinander der verschiedenen Welten in ihrer gegenseitigen Be- und Verschränkung dient. Der Mensch pflegt beides zu fliehen, den eigenen Ort wie die Universalität von Welt; hingegen ist es Gebot der Ethik, Freiheit zu heben, und es gibt sie ja nur als empfangene und geborene, als eroberte und erlittene, als hochgemute. «Es gibt vielleicht keine reine Ethik. Es gibt vielleicht nur die inneren Steigerungsformen jeweiliger Phänomene, nur die jeweilige konkrete Ethik der Sachen selbst»²².

In solcher Freiheit, in solchem Dialog, geht ein jedes (in) seiner Welt auf, erstet so etwas wie Geist und Selbigkeit. Struktur ist nie etwas Vages, Allgemeines, sondern nur eben *diese* Konkretheit in ihrem Weltgefüge; ‹Ding› und ‹Feld› bilden eine Struktureinheit. Der Umkreis einer Sache ist nur die andere Seite der Jeweiligkeit der Sache, wie etwa das Kunstwerk nicht als eine Sache (d.h. innerhalb einer zuvor schon bekannten Dimension) vor uns hintritt, sondern eine Aura um sich herum entfaltet und so seine eigenen Verstehensbedingungen mit erschafft²³. Dergleichen vollzieht sich in jedem personalen Geschehen, ja nur so offenbart sich Geist, der Sinn für die Vollzugsstruktur einer jeweiligen Welt. Geist ist nicht primär Gedanke, Bewußtsein oder Horizont, sondern «mit dem eigenen Wesen bei etwas zu sein und dieses in seiner Unvergleichlichkeit... einschlagen zu lassen..., etwas nicht aus vorverstandenen Horizonten begegnen zu lassen, sondern Horizonte

²¹ SO 335–338; PhB 240–247.

²² PhB 263; 279; 301; Phil. Ansatz 263ff., 279ff.; die besseren Seiten Rombachs atmen oft den Geist dieses weniger zweifelnden als schöpferischen «Vielleicht». Man wird hier an die Parallelen der Prozeßtheologie A.N. Whiteheads erinnern dürfen, vgl. COBB-GRIFFIN, *Teologia del processo*, Brescia 1978, 14–19, 57–69.

²³ SSS II 454, 462; PhB 263–283, 200–212.

aus der unmittelbaren Begegnung mit etwas erst zu ziehen»²⁴. Jedes Phänomen erfordert und erwirkt seine Phänomenologie, man müßte also gleichsam für den «Werther» und den «Mann ohne Eigenschaften» ein je neues «Sein und Zeit» konzipieren, weil jede Wirklichkeit nur an ihrer eigenen ontologischen Struktur zu messen und in ihr zu erschauen ist²⁵.

Welche Philosophie hätte solche Ganzheit, solche Freiheit, solche Spontaneität und Strenge der Selbsterwirkung schon gedacht, welche ein solches Risiko auf sich genommen? Und kündigt sich in alledem nicht ein neuer Begriff von Wissen, ein neu erschautes Gefüge von Welt an?

b. Von der Totalität zum Weltengefüge

Die sich abzeichnende Form des Wissens ist keineswegs auf eine idyllisch-private Sphäre beschränkt, freilich auch nie eine absolute Form des Begründens und Begreifens, sondern enthüllt sich als schöpferische Perspektive der Zuordnung und des Einwirkens verschiedener Dimensionen, ist Begegnungslehre inkommensurabler Welten. Die Phänomenologie Rombachs sucht gegen die Abstraktheit neuzeitlichen Denkens gerade Alltäglichkeit in ihren unendlichen Verflechtungen nachzuzeichnen, aufscheinen zu lassen, ja allererst hervorzulocken. «So scheint die Idee einer Philosophie auf, die von den Dingen spricht, aber nicht von außen und über sie, sondern von innen und zu ihnen, dem Einzelnen zgedacht, das in seiner Individualität als eine Welt von Sinnbergung erscheint». Solche Philosophie ist eine formale Verstehenslehre für alle Bereiche; sie macht nicht selber wieder einen Bereich aus²⁶. Näherhin versucht sie, das Offenkundige sehen zu lehren, nicht um es von außen zu deuten, sondern um es «hermetisch» in sein je eigenes Licht zu stellen. Damit ist keiner Beliebigkeit das Wort geredet. Denn jedes Phänomen erscheint als solches nur in einem strengen Zusammenhang von Ausschließlichkeit und Durchlässigkeit, Konkretion und Weltzusammenhang, Inkarnation und Feld.

Es wird also versucht, einem jeden Gegenstand seine je eigene Dimension zuzuordnen, das Wechselspiel von Perspektive und Sache

²⁴ GPh 103.

²⁵ SO 131, PhB 191, 265–268, 272.

²⁶ SSS II 467; SO 74; GPh 102.

genau zu präzisieren. Damit trifft sich die Strukturontologie mit Tendenzen heutiger Selbstklärung von Wissenschaft und Hermeneutik, ob es sich um Naturwissenschaft oder Theologie, Kunstdeutung oder Glaubens- wie Welterfahrung handelt. Jede dieser Erfahrungsweisen eröffnet ihre je eigene Dimension, in der das von ihnen Vermerkte überhaupt erst zur Gegebenheit kommt (genau um diesen Zusammenhang ging es nach Rombach bereits in Kants Kritizismus, ein Umstand, der durch die verdinglichende Rede vom « Ding an sich » nur verdeckt wird). Keine dieser Betrachtungsweisen oder Optiken behauptet etwas Festzustellendes, Objektivierbares. « Sie gehen der Gesetzmäßigkeit im Innern einer Dimension nach und erfahren das Notwendige in seiner absoluten Kohärenz. In einer Dimension ist alles wirklich, aber die Dimension selber ist nicht wieder wirklich. Sie ist die Bedingung der Wirklichkeit, nicht selbst eine Wirklichkeit ». Wissenschaftliche Aussagen sind deshalb so etwas wie Selbstgespräche, eine Kunst der « Vergewärtigung des Ganzen ohne Hypostasierung des Ganzen. Der Physiker spricht über Physikalisches, aber nicht über die Physis. Ähnlich der Glaubende. Er hat das Ganze seiner Dimension nur in der unendlichen Ausgestaltung mannigfaltiger Einzelheiten eines Heilsgeschehens. Will er das Ganze ohne dieses, so hat er nichts... In der absoluten Präzision einer einzelnen Erfahrung liegt die einzige Möglichkeit der Totalität des Glaubens »²⁷. Das also ist Phänomenologie als Wissenschaft: alles als Ausspiegelung eines Ganzen in der Profilierung des Momentes erschauen zu lernen, ohne dieses Ganze zu hypostasieren, wie es im Substantialismus bis hin zu Hegel geschieht. Bei diesem steht das Ganze noch irgendwie über den Teilen, die Bewegung außerhalb des Resultates, das Eigentliche hinter dem Phänomen, der Begriff über und hinter der Vorstellung. Hegel meint, die der Geschichte vorgegebene gesetzhafte Notwendigkeit und ihr immanentes Ziel zu kennen. Indem er Sein auf Bewußtsein reduziert, unterwirft er seine Phänomenologie einer ehernen Logik, die das Phänomen verändert, ihm eine fremde Welt überwirft²⁸. Ebenso im Grunde noch der Struktura-

²⁷ Der Glaube an Gott und das wissenschaftliche Denken, in: H.J. SCHULTZ (Hrsg.), *Wer ist das eigentlich – Gott?*, München 1969, 192–208, hier 207. Man wird in alledem die Nähe Rombachs zur Phänomenologie Husserls und Heideggers bemerken, die aber die Aporie von Subjekt und Seinsgeschehen nicht zu lösen vermochten, so PhB 106ff., 159ff.

²⁸ Zur Auseinandersetzung mit Hegel (die aber leider ungenügend bleibt, man hätte sich eine Fortsetzung von SSS bis zum Idealismus sehr gewünscht): SO 88, 176f.; PhB 270, 313, 329f.; SSS II 508.

lismus, der zwar keinen Weltgeist beschwört, wohl aber Strukturen auf metageschichtliche (synchronische) Muster und Systeme reduziert, den genetischen Eigencharakter der Struktur also nicht erfaßt. Mit seinen Schematisierungen bringt er sie um ihren entscheidenden Charakterzug, ihr Werden in Freiheit²⁹.

Aber es ist noch ein Weiteres und schwer zu Fassendes auszumachen. Es genügt nämlich nicht, das Nebeneinander verschiedener Dimensionen zu konstatieren. Man verfiere dann einem billigen Relativismus, der stets die Strenge des Denkens in der Präzisierung der einzelnen Dimension wie auch in der Simultaneität der Welten untereinander, ihrer strukturalen Verschränkung bei aller absoluten Verschiedenheit verkennt. Der Dogmatismus hingegen fällt in das andere Extrem, indem er das Ganze von einer Dimension aus bestimmt. Er nimmt das Gegebene als solches restlos an und macht es zur Norm, während der Skeptizismus die Vorläufigkeit und Relativität jeder Ordnung betont. Beide sind dabei im Recht und müssen doch noch einander zugeordnet werden, d.h. ihr wahres und höheres Recht, in dem beide Extreme bejaht werden können, noch finden. Dies kann aber nur in konkreter Vermittlung geschehen. Vorgegebene Ordnung und historische Bedingtheit, Dimension und einzelne Erscheinung, Dimension und Dimension müssen sich gegenseitig aneinander hervor-, ab- und in sich hineinarbeiten. So sollten etwa Normen aus den gegebenen Verhältnissen in größtmöglicher Entsprechung herausgearbeitet und damit zugleich die Verhältnisse mit größtmöglicher Genauigkeit in den vorgegebenen Ordo eingepaßt werden, damit die Moral die Wirklichkeit nicht überfremdet oder die Verhältnisse zur selbstgenügsamen Faktizität verkommen³⁰. Noch schwieriger ist es, die verschiedenen absoluten Ordnungen des Lebens und Erkennens einander zuzuordnen, wie sie klassisch von Pascal beschrieben worden sind. Die Welt des Kennens (Alltag), des Erkennens (Wissenschaft) und Bekennens (Liebe) sind zunächst klar voneinander abzuheben und in ihrer Inkommensurabilität anzuerkennen. «Kennen, Erkennen und Bekennen sind... drei Grundweisen zu sein. Die Banalität kennt dies und das; es geht ihr immer nur ums Kennen. Wissenschaft ist dagegen auf Erkennen aus; Erkennen ist

²⁹ So in ausführlicher Auseinandersetzung mit C. LÉVI-STRAUSS, SO 194–217; vgl. schon die Rez. zu SSS von J. REITER, *Theol. Rev.* 66(1970) 270–276, hier 276. Man muß also den Strukturbegriff des französischen Strukturalismus von dem der Ontologie Rombachs völlig fernhalten.

³⁰ SO 69–74, 316f.

so verschieden vom Kennen, daß gerade die bekanntesten Dinge für die Erkenntnis am schwersten zu fassen sind. Bekennen ist ein Seinsakt, der vom Menschen im Ganzen gefordert ist. Zu diesem hilft dem Menschen weder Kenntnis noch Erkenntnis»³¹. Jede dieser Stufen hat ihr Reich, ihre Absolutheit, erhebt die ganze Welt. Und doch sind sie nur die dreifaltige Entfaltung des einen integralen Menschseins. Man muß sie sauber unterscheiden und darf den Gang in die Tiefe und Umfänglichkeit ihrer je eigenen Wahrheit wie ihres Zusammenhangs nicht scheuen. Jede hat ihr Ethos (was von der Kirche oft verkannt wird), aber auch ihre Entartungsmöglichkeiten, neigt dazu, ihre eigene Mitte zu verfehlen, sofern sie sich nicht zu den anderen verhält. Das Kennen verfällt in Banalität oder Borniertheit, die Wissenschaft in Dogmatismus oder Skeptizismus, die Religion in Aberglaube oder Vernünftelei. In allen Ordnungen also vollzieht sich der gleiche Vorgang, in jeder von ihnen ist der Weg zur Konkretion, zur Mitte zwischen den Extremen aufgegeben, welche Mitte sich aber nur finden und halten läßt, indem eine jede um ihre Relativität und Zuordnung im Gesamt weiß.

Diese absolute Eigenheit wie Relativität von Ordnungen sei noch einmal an einem modernen Beispiel erläutert. J. Heinrichs unterscheidet in der Gesellschaft die ökonomische, die politische, die kulturell-gesellschaftliche (kommunikative) und die legitimierend-metakommunikative Ordnung, die je in sich und doch aufeinanderzu bestimmt werden müssen. Dabei ist es für Pascal wie Heinrichs eindeutig, daß das Gleichgewicht innerhalb der verschiedenen Ordnungen wie in ihrem Verhältnis zueinander nur von ihrer Normierung seitens der metakommunikativen Wertwelt bzw. der Welt des Bekennens aus zu wahren ist, weil nur diese die anderen Strukturen so in sich begreift, daß sie sie an ihr jeweiliges Eigensein freizugeben vermag. Freilich muß sich die Welt des Glaubens und der Ethik eben an dieser Fähigkeit zu befruchtender Freigabe messen lassen. Jedenfalls hält für beide Autoren nur der Glaube, das Christentum die Mitte zwischen Schweben und Ernst, Schwere und Leichtigkeit dieser Welt, von Identität und Differenz der verschiedenen Sphären³². Nur er weiß um jene kommunikative Gott-Struktur, in der alles konkret und relativ, abgehoben und einbezogen ist. Eine

³¹ SSS I 206.

³² Vgl. ebd. 142ff., 193ff., 235–257; *Der Glaube an Gott* 197f.; J. HEINRICHS, *Freiheit–Sozialismus–Christentum. Um eine kommunikative Gesellschaft*, Bonn 1978, 73 bis 116.

Strukturontologie würde ihren eigenen Ort verlieren, die Mitte, von der aus Relativität und Hierarchie der Welten, Dimension und Präzision, Feld und Inkarnation, Logos und Pneuma zu denken sind, wenn sie nicht in ihren eigenen geschichtlichen Vor-gang zurückginge. Und entnimmt sie nicht ihre Grundintuition der Trinitäts- und Schöpfungstheologie, in denen seit jeher so etwas wie die Versöhnung von Werden und Freiheit, Ganzheit und Kommunikativität von Sphären gedacht werden mußte?³³ Die Andacht an diese Herkunft könnte die Zukunft der Strukturontologie bestimmen, und nicht nur die ihre.

III. RAUM DES DENKENS: DIE THEOLOGIE

a. Die Trinität: Gott als Welt der Freiheit

Vielleicht gibt es kein anderes Wirklichkeitsfeld, an dem sich die Fruchtbarkeit der Rombachschen Kategorien so sehr erweisen kann wie die Trinitätslehre. Wenn irgend, so muß hier Freiheit, Werden und Ganzheit, Welt und Profil, Unvergleichlichkeit und Kommunikation zusammen angeschaut werden.

Tatsächlich befindet sich die Trinitätslehre nicht erst seit heute in erheblichen Schwierigkeiten, wenn sie substanzontologisch anzusetzen versucht. Entweder wird sie Gott als dreipersonales Gefüge denken und kann die wesenhafte Einheit seines einen und einzigen gelichteten Selbstvollzuges in Erkennen und Wollen nicht einbehalten, oder sie geht von letzterem aus und erreicht nur mit großer Mühe und unter Verlust aller Anschaulichkeit eine quasipersonale Differenzierung der innergöttlichen Hypostasen. In keinem Fall entrinnt man der Dominanz einer der Faktoren. Man wird entweder den Vater oder die Fruchtbarkeit des Wesens oder die Wir-Person des Geistes zur Quelle oder zum Integral des göttlichen Lebensprozesses machen müssen und zudem nie zu einer befriedigenden Umschreibung der Begriffe von Person, Relation und Wesen gelangen. Bei allen Einsichten, die sie vermitteln können, scheitern deswegen sowohl der «personalistische»

³³ Zum Verhältnis der Strukturontologie zum christlichen Theismus: SO 41ff., 235, 259, 280, 290, 298; PhB 271, 189f.; SSS I 140–228.

wie der bewußtseinsontologische Ansatz, weil keiner von ihnen Welt und Einzelheit, Einheit und Differenz, Selbstbezug und Raumrelativität in strenger Weise zusammen zu denken vermag. An dieser Stelle bietet sich das Denken Rombachs als Hilfe an. Wäre es nicht naheliegend, Gott, den *actus purus*, als offene Struktur zu verstehen, in der es keinerlei Dominanz des Ganzen oder der Momente gibt, sondern sich alle gegenseitig an-, in- und miteinander vollbringen? Er wäre dann als mehrsprüchliches Gefüge zu beschreiben, das es nicht anders gibt denn im Sich-Geben der «Personen». Und die Personen sind ihrerseits nichts anderes als Schnittpunkte der mehrfachen relationalen Brechung des göttlichen Bewußtseins. Jede Person ist «Wir-in-einer-Person», präsentiert und präzisiert die Gott-Struktur in je anderer und unmitteilbarer Weise. Dabei ist eine jede auf ihre einmalige Weise ganz Ursprung der anderen und Einweisung, Darstellung, Inbild des Ganzen³⁴. Und wiederum: dieses Ganze existiert nicht irgendwie in sich, sondern ist nichts anderes als Perichorese, als das Vom-anderen-herund-auf-ihn-hin-Sein, das Für-und-im-anderen-dynamisch-offen-Einwesen, die Weise, in der ein jedes Moment sich selbst im anderen hervorbringt, also das ewige Spiel in- und interpersonaler Dynamik. Person könnte man von hier aus als «die Stelle» definieren, «an der alles mit allem zu tun bekommt», in der die ganze Welt auf einmalige Weise, in unmitteilbarer und doch völlig durchlässiger Perspektive präsent ist³⁵. Und die Welt Gottes nimmt sich nur in solcher Hervorbringung absolut verschiedener und darin einander zugestalteter Perspektiven wahr. Erweist sich die Wirklichkeit des dreifaltigen Gottes nicht darin als Gericht und Er-lösung des neuzeitlichen Antagonismus von Weltideologie und Ur-Grund der Freiheit, von jenem falschen Willen zur Ganzheit, dem der Kosmos in einen Dualismus zerfiel, und der abgespaltenen Freiheit, die sich ihre Welt im Nichts erobern und erbauen mußte? Sind hier nicht beide auf höherer Ebene versöhnt? Und fände nicht in der Ausschreitung dieser göttlichen Lebensstruktur, dies sei wenigstens schon vorab gefragt, die Ontologie Rombachs erst zu ihrem letzten Ernst, zu ihrer eigenen Wirklichkeit? Es dürfte jedenfalls einleuchten, wie sehr das Leben Gottes Ur- und Inbild der Erwirkung menschlicher Freiheit ist, wie sie oben beschrieben wurde. Gott offen-

³⁴ HATSCHER, *Christus Cardo* 108–110, 131ff.; HEMMERLE, *Vorspiel zur Theologie* 24ff., 37ff., 47ff., 53f., 147–152; *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie* 38–48, 62f.

³⁵ SO 134, 140.

bart sich als die Matrix, genauer die Makrostruktur, der bergend-frei-gibende Raum allen inter- und innerpersonalen Geschehens, jener Weltgeburt, die sich in jedem Selbst- und Zwiegespräch vollbringt. Die Gott-Struktur ist offen für jede Differenz, weil sie alle Wirklichkeit einzubeziehen und in ihr Eigensein hinein zu entbinden vermag. Deswegen sei nun noch ein Blick auf die Schöpfungslehre geworfen.

b. Die Schöpfung: Gott als Freiheit der Welt

An keiner anderen Lehre hat sich die Genese der Strukturontologie so entzünden und orientieren können wie an der christlichen Schöpfungsmetaphysik. Wo sonst wäre je die Identität zweier absolut verschiedener Welten, die kreative Genese einer neuen Struktur, der Aufgang einer universalen Welt in ihren unzähligen Perspektiven und Präzisierungen gedacht worden wie hier? Dementsprechend entwickelt sich der Grundgedanke Rombachs geschichtlich und wohl auch systematisch in enger Fühlungnahme mit dem Weltgedanken bei Thomas von Aquin, Meister Eckhart und Cusanus³⁶. Nun gilt hier Ähnliches wie in der Trinitätslehre. Die Substanzmetaphysik konnte die Höhe ihres eigenen Gedankens nicht halten. Namentlich zwei Schwierigkeiten blieben in ihrem Rahmen unlösbar. Wie war der freie Übergang von der absolut selbstgenügsamen Binnenwelt des *actus purus* zum kontingenten Anderen zu denken? Waltete dort Notwendigkeit oder Willkür, mußte man Schöpfung als reinen Überfluß unbegreiflicher Güte oder als Abfall von Gott, als Verneinung von Fülle verstehen? Keine dieser Lösungen hat je befriedigen können. Und endlich, wie gelangte man von der allgemeinen Seinsidee und -fülle zur eingegrenzten Gestalt endlicher Wesenheit? Individualität mußte in dieser Optik als ungebührliche Einschränkung, als Negation erscheinen und deshalb von einem begrenzenden Gegenprinzip her, etwa der *materia prima*, erklärt werden. Bis in den Schöpfungs- und Naturbegriff Hegels hinein haben sich diese Ambivalenzen erhalten.

Auch hier mag die Anschauungsweise Rombachs hilfreich werden. Strukturen sind in seinem Denken durchlässige Wirklichkeiten, die sich konturieren, durchartikulieren, ausdifferenzieren, indem sie sich in Mikrostrukturen aus-spannen, andere Welten integrieren. Nur die Einarbeitung anderer Dimensionen gibt der eigenen Welt Prägnanz und

³⁶ SO 41–54, 235f.

Profil. Es wachsen in solchem Welt-Verhältnis Unmittelbarkeit und Unterschiedenheit, Dynamik und Abgehobenheit, Intensität nach innen und Extensität miteinander. Die Struktur kennt nämlich, genau besehen, kein Außen, denn alles Außen ist eine Form der Innenbestimmung, der Selbstdefinition, kommt nur in «meiner» Welt vor; und alles Innen ist Modifikation und Definition «meiner» Eigenheit als Andersheit, im Modus der Unterschiedenheit von allen Anderen. Jede Struktur vollzieht sich im Rhythmus von Einbeziehung und Ausgrenzung³⁷.

Je höher nun eine Struktur im Niveau steht, umso produktiver ist sie, umso größer ihre Kraft, andere Strukturen zu unterfangen und einzubehalten; umso mehr vermag sie an Wirklichkeit wahrzunehmen und zu erwirken. Sie spannt sich unendlich aus, erwirkt sich selbst in unendlich vielen Welten, und alle diese Welten sind doch nur die Durchgabe der einen Welt, der Makrostruktur. Und wird man dies nicht in exakter Entsprechung von der Gott-Struktur und ihrer schaffenden Wirkmacht sagen müssen? Ist nicht die Welt und jedes Moment in ihr nichts anderes als Mikrostruktur, als die Jeweiligkeit und Geortetheit, eine ‹Zusammenziehung› (contractio) der Makrostruktur Gottes, Profilierung seiner Präsenz, Epiphanie seiner Welt in einer gesonderten Hin-sicht? So ist, genau gesprochen, nicht die Welt der Ort Gottes, sondern Gott Raum und Ortung der Welt. Alles webt in ihm. Und an dieser Stelle der absoluten Ein- und Erschließungskraft Gottes bricht auch die ebenso absolute Differenz zwischen Gott und Welt auf, zwischen Gott als «non-aliud» und der Welt als «ab-esse», als ausschließender Relativität. Von der Makrostruktur, von «oben» aus gesehen, erscheint alles als Verwirklichung der einen selbigen Ordnung, gibt es nur einen Strukturzusammenhang, eine Welt in unendlich vielen Konkretionen, ist alles ein-fältig und konkret. Vom niederen Niveau aus kann man freilich, wie wir schon bei der Besprechung der Ordnungslehre Pascals sahen, diese Einheit nicht sehen, bleibt ein Sprung, ein unüberwindlicher Hiatus. Von «unten» gibt es also eine Unzahl von Perspektiven, erscheint der Gott-Weltzusammenhang und die Ganzheit der Welt als zu-fällig, uneinsichtig und muß deshalb theoretisch-abstrakt etwa mit Hilfe einer Schöpfungstheologie oder einer anderen Systematik konstruiert werden³⁸.

³⁷ SO 111ff., 299ff., 326–329.

³⁸ HATSCHER, Christus Cardo 17–22; SO 41–44; 309–313; SSS I 150–170.

Gott hingegen konstruiert nicht, er entfaltet sich und seine unbegrenzte Welt, indem er Wirklichkeit schafft, d.h. unendlich viele Möglichkeiten der Selbsterwirkung von Welten. Er macht keine Dinge, sondern läßt Welperspektiven, Möglichkeitsfelder, Verhältniszusammenhänge in sich hinein austreten. In alledem zeugt er sich aus, bezeugt sich, behält sich ein. Was er außer sich wahrnimmt, ersteht in Wahrheit in ihm. Schöpfung ist weniger eine Äußerung Gottes als Einnahme, Aufnahme neuer Wirklichkeit in sich hinein. Das christologische Axiom «*ipsa assumptione creatur*» gilt auch hier in analoger Weise³⁹. Sind mit solcher Anschauung nicht die besten Intuitionen des Cusaners, des Thomas und Hegels vereint, freilich nicht als Lehre, sondern als Möglichkeit verstehender *contemplatio*, die allerdings den schöpferischen Nach- und Mitvollzug verlangt, das Innestehen in der eigenen befreiten Freiheit? Nur wer diese inkarniert und erwirkt, wird den Schöpfungsgedanken verstehen und austragen können. Auch an dieser Stelle gilt: das Ganze gibt sich nur in eine konkrete Befreiungsgeschichte hinein, und diese ist genau sakramentale Präsenz von Himmel und Erde, Verwirklichung des Zusammenklangs von Makro- und Mikrokosmos in einer lebendigen Gestalt.

IV. WAHRHEIT DES DENKENS

a. Ambivalenz der Theologie

An dieser Stelle wird der Theologe innehalten und ein Gespräch zwischen Rombach und der Theologie in Gang kommen müssen, das die gegenseitige Befragung nicht scheut. Wäre Theologie nicht mehr Theologie, so müßte sie sich von Rombach fragen lassen, wenn sie weniger konstatierende Lehre, sondern mehr Einübung in eine Sichtweise, die Kunst des feinfühligsten Mitgangs mit der Erlösungsgeschichte, der Aufdeckung der Gegenwart ihres Gottes in jedem Detail der

³⁹ Für Rombach ist Wahrnehmung nichts Passives, sondern Aufgehen, Hervorgehen-Lassen der Dinge in ihr Eigensein, ist Vollbringen und «*processio*», darin ganz an den klassischen Begriff der Trinitätstheologie erinnernd, wie er bei Thomas, S. Th. I 27, entwickelt wird. Vgl. PhB 209f., 274–279.

Welt wäre? Nicht das Ganze Gottes wird sie besprechen, sondern alles in seiner konkreten Dimension zu profilieren suchen, es als Inkarnation lesen zu lernen. Denn die Dinge und Welten sind noch lange nicht erschlossen, sie sind noch gar nicht sie selbst. Die Wirklichkeit hat ihre Möglichkeit noch nicht erkannt, geschweige denn wahrgenommen, und es könnte die vornehmliche Aufgabe der Theologie sein, Welt als Welt erscheinen zu lassen – in ihren unzähligen Ausspiegelungen und ihrer unergründlichen Einheit, in der Wahlverwandtschaft aller ihrer absoluten Ansichten. Es wäre ein sehr hochgemuter und demütiger Dienst an der Welt der Erlösung⁴⁰.

So mag die Strukturontologie Rombachs der Theologie ein Ethos und eine Methode bieten, Modelle, sich selbst und ihren Weg besser zu verstehen: einen philosophischen Raum (oder vielleicht eher noch ein Taktgefühl), in dem sie ihre ureigensten Figuren in Originalität und Freiheit denken kann. Genauer: im Licht dieses Denkens könnten die theologischen Wahrheiten als «Erscheinung», als Offenbarkeit in ihrer unvorhersehbaren Neuheit, ihrer freigegebenen Freiheit und stimmigen Kohärenz aufleuchten, ohne irgendeiner Hermeneutik, einem anthropologisch dimensionierten Ansatz oder sonst einem Apriori ausgeliefert zu sein. Diese Eigenart der Rombachschen Philosophie kommt wichtigen Strömungen heutigen theologischen Denkens entgegen und entspricht in Stringenz und innerer Weite den methodologischen Postulaten etwa der von W. Kasper entworfenen Christologie. Dieser fordert für die Theologie einen Denkraum und eine Denkform, die den Inhalt nicht von vornherein determinieren (wie etwa die Bultmannsche und Rahnersche Hermeneutik), sondern Elend und Größe des Menschen wie auch die befreiende und stimmige Neuheit der Offenbarung zugleich wahren und bewahren und in ihrer strengen und doch freien gegenseitigen Entsprechung aufzudecken vermögen.

Es mag bei solchem Zusammentreffen nicht erstaunen, daß Rombach wie Kasper in diesem Denken demselben Ursprung verpflichtet sind, der Christologie und Ekklesiologie Pascals⁴¹.

⁴⁰ WG 170ff.; Der Glaube an Gott 197–205; Die Religionsphänomenologie. Ansatz und Wirkung von M. Scheler bis H. Kessler, ThPh 48(1973) 477–493, hier 491–493.

⁴¹ W. KASPER, Jesus der Christus, Mainz ³1975, 13–74, bes. 62ff.; SSS II 257 bis 292.

b. Ambivalenz der Strukturontologie

An diesem Höhepunkt der Konvergenz werden aber auch die Grenzen der strukturontologischen Übersetzungsmöglichkeiten theologischer Gehalte sichtbar. Theologie kann und wird sich nie ins völlig freie und offene Feld der Selbsterwirkung von Strukturen und ihrem paradoxalen oder fragmentarischen Eigengang überantworten können. Das zeigen die Einseitigkeiten der Theologie Pascals ebenso wie der allzu unbekümmerte Umgang Rombachs mit theologischen Themen bzw. der Einschmelzung theologischer Ideen in die Strukturphilosophie. Dies sei an einem Beispiel erläutert. Was theologisch ‹Wandlung› heißt, ist wohl kaum hinreichend umschrieben, wenn es bei Rombach heißt: Im «Vollzug der liturgischen Einzelhandlungen als Stationen eines sakralen Eigenweges konstellieren Worte und Handlungen derweise, daß Abhebung geschieht.» Dergleichen sei weder subjektives noch objektives Geschehen, weder Argumente noch Skepsis seien hier am Platz, man müsse das Phänomen nur «sehen»⁴².

Solcher «Liquidität» kann sich die Theologie kaum endgültig anheimgeben. Derselbe Mangel wird rückblickend auch bei einer rein strukturontologisch entwickelten Trinitätslehre offenkundig. Kann man den göttlichen Wesensvollzug so leicht in das perichoretische Wechselspiel auflösen, wie es bei Hemmerle und Hatscher geschieht?⁴³ Kann man jeden Ordo der Hervorgänge, jede Besonderheit des Vater- und Geist-Seins so einfachhin unter Hinweis auf die absolute Erwirkungsgleichheit aller Pole einer Struktur eliminieren? Man wird also etwa einen so ausgewogenen, zwischen personalem und essentialen Aspekt vermittelnden Entwurf wie dem H. Mühlens nicht nur deshalb abweisen dürfen, weil er von den Personen noch je Eigenes zu sagen

⁴² SO 100. Schon G. HAEFFNER weist in seiner Rez. zu SO auf die Fruchtbarkeit und Ambivalenz des strukturontologischen Denkens für die Theologie hin: ThPh 47(1972) 438–442, 442.

⁴³ Vgl. HEMMERLE, Vorspiel zur Theologie, 149ff. Hemmerle scheint mir allzuleicht seine fließenden-strukturalen Kategorien mit denen der klassischen Ontologie für vereinbar zu halten, vgl. freilich zum Ernst des Sich-Gebens ebd. 48; HATSCHER, Christus Cardo 131–147. Merkwürdigerweise unterbleibt bei ihm die Anwendung der für die Strukturontologie als zentral herausgestellten Dimension des Hierarchischen auf die Trinitätslehre, wie er überhaupt, bei aller Verdienstlichkeit seiner Arbeit, die Rombachschen Kategorien allzu unbesehen als «Lehre» übernimmt (so im Trinitätstraktat), andererseits aber diese von theologischen Fragestellungen her depotenziert, als Füllsel und Versatzstück gebraucht, um (meist zu niedrig angesetzte) theologische Probleme zu lösen, so in der Christologie.

weiß. Und hat solche Abweisung recht, wenn sie behauptet, daß allen Momenten in der Trinität ein Wir-Charakter zukomme? Und ist es nicht zuviel behauptet, wenn man sagt, daß Vater, Sohn und Geist nicht für sich dynamisch sein können?⁴⁴ Mir scheint, mit der Übertreibung des strukturalen Ansatzes droht man in den innertrinitarischen Modalismus der Bewußtseinsontologie zurückzufallen, den man gerade vermeiden wollte⁴⁵.

In Bezug auf die Schöpfungslehre scheint es, als unterschätze Rombach die Tragweite des Analogie- und Partizipationsgedankens in der klassischen Ontologie, weshalb er einer zu ausgesprochen theologischen Dialektik von Gott und Welt verfällt. Ebenso kann man fragen, ob er das Verhältnis von Ganzheit und Freiheit bei Hegel in ihrer gegenseitigen Ergänzung recht in den Blick bekommt.

Dies sind keine interpretatorischen Nebenprobleme, sondern treffen den Kern Rombachschen Philosophierens in seinem Verhältnis zur klassischen Ontologie. Man muß nämlich fragen, ob er die Geschichte seines Gedankens und vor allem des von der Strukturontologie überwundenen Denkens tief genug auf- und in den eigenen Entwurf eingearbeitet hat, oder, genauer: ob er sich in der Ausformung und Durcharbeitung seines philosophischen Ganges nicht noch präziser zur Genese des Gedankens und zu dem, wovon er sich absetzt, hätte bekennen müssen. Warum etwa gelingt Rombach die Versöhnung mit dem Substanzgedanken nicht, die noch in SSS angekündigt und scheinbar angestrebt wird, von der man dann aber späterhin keine Spur mehr findet?⁴⁶

⁴⁴ HATSCHER 146 gegen MÜHLEN, *Der Heilige Geist als Person*, Münster 1966.

⁴⁵ Es berühren sich also die beiden Extreme der von der Mehrsprüchlichkeit des trinitarischen Gefüges ausgehenden Strukturontologie und jenes der bis zu Rahner hin herrschenden thomistischen Tradition, die Gott als Vollzug *eines* geistigen Subjekts begreift. Beide neigen zur Unterschätzung der Reflexivität der personalen Pole zugunsten des Gesamtvollzugs; vgl. K. RAHNER'S klassischen Trinitätstraktat in MS II (Einsiedeln 1967), bes. 387f., und die dagegen erhobenen Einwände bei W. KASPER, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982, 352ff.

⁴⁶ So wird in SSS I 49; I 515–523 noch mit Emphase auf die polare Entsprechung von Substanz- und Strukturdenken hingearbeitet, und letzteres erscheint in SO gar als Rekonstruktion und moderne Fassung des ersteren (SO 281, 298; PhB 271), was aber eben einschließt, daß die Substanzontologie aufgehoben werden kann in das neue Denken hinein (SO 330; PhB 268). Es bleibt eine unaufgeklärte Zweideutigkeit, ob die Strukturontologie nun die «*Schlußform* der Ontologie» (SSS II 508) ist oder auf eine offene Ergänzung von «*Struktur und Substanz*» (ebd. 517, Hervorh. von Rombach) hinarbeitet. Im ganzen scheint mir die Tendenz auf eine Ersetzung des alten Denkens zu gehen, was sich mit der durchgängigen Unterschätzung der Dynamik der klassischen Seins- und Geistlehre gut vereint. Vgl. schon die kritische Frage dazu bei J. REITER, aaO. 273f.

Konsequenterweise wird dann schließlich alles «apollinische» Denken, obwohl als komplementär behauptet, am Ende doch in scharfe Gegenstellung zum hermetischen Erschließungsgedanken gebracht und ihm gar das Scheitern der Neuzeit angelastet⁴⁷. Wenn hier Rombach tiefer im Gespräch mit der Theologie geblieben wäre, das scheinbar Überwundene besser noch in sich hinein verwunden hätte, so wäre er vielleicht auch der merkwürdigen Versuchung entgangen, die Strukturontologie eben doch zu einer Art System, schlimmer noch zur einzigen möglichen Phänomenologie oder Freiheitslehre am Ende der Neuzeit zu stilisieren⁴⁸. So entrinnt auch er nicht ganz dem Fluch neuzeitlichen Philosophierens, das sich nur als Absolutum zu denken vermag und stets das Überwundene verwerfen muß, um sich am Ende als Heilsweg zu präsentieren.

An dieser fehlenden Einarbeitung des Widerständigen, ja seiner Auflösung in den Strukturgedanken hinein mag es liegen, daß dieser nicht die ihm gebührende Kontur gewinnt und die Weltenphänomenologie ohne zureichenden ontologischen Widerpart bleibt. Was kann die Rede von Vorgang, Abhebung, Aufgang sagen, wenn man nie recht weiß, was auf- und vorgeht, worinnen, wozu, woraufhin. Und wie kann sich Freiheit inkarnieren, wenn sie nicht einem Ordo zugestaltet und in diesen hineinkomponiert ist, wenn sie nichts Größeres darstellt, Sendung, Gabe und Eroberung in einem ist? Und wie kann die Ganzheit, die Welt aller Welten näher bestimmt werden, soll sie sich nicht in eine leere Potentialität hinein verlieren?

Darf man das Ganze wirklich nicht wollen, wie Rombach unterstellt? Gibt es nur Erschließungsdimensionen ohne Wirklichkeit? Spricht nicht der Physiker auch über die Physis und der Theologe über Gott als das Ganze? Und ist die Verbindung zwischen den verschiede-

⁴⁷ Dies ist der zentrale Gedanke von WG. Nicht in der Betonung des Hermetischen liegt die Schwäche des Buches (wie es der üble Verriß von P. IMHOF, ThPh 59[1984] 461f., unterstellt), sondern in der schiefen Gegenüberstellung von Apollinischem und Hermetik. Hier wie in bezug auf die Freiheitslehre würde sich wahrscheinlich eine Konfrontation mit der Neuzeitanalyse und Ethik F. NIETZSCHES lohnen, wie schon Stichworte wie «Selbststeigerung», «Lust am Schaffen» u.a. zeigen. Zu Nietzsche vgl. das (leider Rombach nicht berücksichtigende) Buch von H.P. BALMER, Freiheit statt Teleologie. Ein Grundgedanke von Nietzsche, Symposium 55, Freiburg–München 1977.

⁴⁸ Solche Tendenzen mehren sich von SO über PhB bis WG. Schon HAEFFNER hat bemerkt, daß sich die «satzhaften Selbstbehauptungen», die Strukturontologie sei «die einzige absolute Phänomenologie», angesichts des antiideologischen Gefälles Rombachschen Denkens merkwürdig ausnehmen, aaO. 441.

nen Welten und Dimensionen nur eine formale, ethische, die der Selbstbescheidung und gegenseitigen Steigerung? Mir scheint, daß der Strukturgedanke hier nach einer tieferen Verbindung mit der Substanz- und Geistphilosophie ruft, soll er sich nicht ins Unverbindliche, Idyllische oder Hermetische verlieren bzw. seinerseits zu einer Gesamtontologie mit ideologischem Anspruch aufwerfen.

Und weiter ist noch zu fragen: Ist der Begriff der Erscheinung, des Phänomens, der Struktur nicht zu monadisch-monologisch entwickelt? Geht nicht alles doch nur in seiner Welt auf und unter? Gibt es noch Raum für eine Ethik, die mehr ist als Ethos der Steigerung? Ist das Gleichgewicht von totaler Bezüglichkeit und unrückführbarem Selbststand, in welchem Freiheit *sich* zu beziehen vermag, in solchem Funktionalismus wirklich gewahrt? Gibt es hier, so könnte man mit Splett einwenden, noch Raum für die Offenbarung des bleibenden Geheimnisses, die freie Gabe, den Anruf? Oder sind dies nur Kategorien, die einen letzten falschen Erdenrest an Substantialität verraten, der sich im freien Spiel der Strukturen und ihres Sich-Gebens im Reich endgültiger Erlösung erübrigen wird?⁴⁹

Und woran mag es liegen, daß man die Rombachschen Schriften mit Genuß liest, insgeheim nachhaltig von solcher Lektüre geprägt wird – und dennoch nichts oder wenig von diesem Denken «behält»? Es durchdringt den Leser – und man weiß nicht, wie. Mag die merkwürdig sanfte Gewalttätigkeit dieser Denkform nicht darin begründet sein, daß sie sich der Vermittlung zur klassischen Theorie und damit zur (an-)greifbaren Gestalt verweigert? So wird sich auch die anfangs erwähnte Resonanzlosigkeit dieses Denkens in der «Zunft» erklären. Aber vielleicht, so muß man sich wiederum fragen, geht es diesem Denken gar nicht um Resonanz, Diskussion, Objektivierung; womöglich will es nur Anstoß, Geburtshilfe zum je neuen und unableitbaren Erdenken eigener Freiheit sein.

Fragen, die man gegen die Konsequenz eines Denkens stellt, klingen immer schief, haben nie alles berücksichtigt, wenden sich zuletzt gar gegen sich selbst – und sind doch nötig. In aller Schüchternheit und Großmut wollen sie gestellt, bedacht, ausgehalten sein. Und letztlich

⁴⁹ J. SPLETT, Gotteserfahrung im Denken, Freiburg–München 1973, 162–165. Wir begegnen in der Bestimmung der endlichen Person als dem «Weltexponenten» (SO 134f.), durch den sich Wirklichkeit «hindurchreicht», denselben Schwierigkeiten wie in der Trinitätslehre.

nur auf das noch nicht Gedachte eines Denkens verweisen, oder auch darauf, wo es zu konsequent zu werden und das paradoxe Urgesetz der Bejahung und Einbehaltung der Extreme zu vergessen droht. Alles Denken, und sei es noch so impressionsreich wie das Rombachsche Erdenken von Werden und Freiheit, neigt unerbittlich dazu, die selbst-erzeugte Endgestalt des eigenen Weges zu sein, nur noch sich selbst denken zu können. Vielleicht gehört es zum Traurigsten und Gefährlichsten auf dieser Welt, daß wir Liebe und Freiheit, das Unvordenkliche, nicht erdenken können, sondern stets geneigt sind, diese in Theorie aufzulösen, und sei es in die des Voluntarismus. Ist aber andererseits nicht jedes tiefe Denken auch Andacht der Liebe, Anwalt des Unbedachten?⁵⁰

Und hat Rombach nicht in seiner Phänomenologie der Freiheit jenseits aller traditionellen Antagonismen die originale Einheit aller Urphänomene zu denken gesucht? Jedenfalls dürfte die Theologie nicht hinter solcher Synthese zurückbleiben, wenn ihr die Aufgabe zufallen sollte, am Scheiterungs- und Erfüllungspunkt der Neuzeit deren eigenes Pathos zu retten: den im Grunde biblischen Rhythmus von Freiheit und Welt, Werden und Unendlichkeit, Denken und Lieben. Sie wird dabei der Perspektiven, der Sprache und des Feingefühls der Philosophie Heinrich Rombachs nur schwerlich entraten können.

⁵⁰ Es gehört zu den großen Leistungen des Thomas von Aquin, daß er wie nur wenige Denker die Zirkularität und Gleichberechtigung von Erkennen und Wollen zu wahren wußte. Vgl. dazu die immer noch lesenswerte Studie von W. KERN, Das Verhältnis von Erkenntnis und Liebe als philosophisches Grundproblem bei Hegel und Thomas von Aquin, Schol 34(1959) 394–427, bes. 414ff.

