

ZWEITER TEIL

ZENTRALE TEXTE

I. Die Autorität des Handelns

I. Im heute üblichen Sprachgebrauch wird unter Autorität meist das Ansehen einer Person oder einer Institution verstanden, deren Aussehen erlaubt, ihren Aussagen ohne weiteres (d. h. ohne erneute kritische Überprüfung) Glauben zu schenken, ihre Handlungen und ihre Anweisungen als vorbildlich und ohne weiteren Aufweis als richtig anzunehmen und ihnen Folge zu leisten. Dies ist der Autoritätsbegriff gleichsam auf der psychologischen Ebene.

II. Der psychologische Autoritätsbegriff stellt nur ein Faktum eines Vertrauens fest, zeigt aber nicht, worin dies Ansehen und das aus ihm entspringende Vertrauen begründet ist. Dem psychologischen Autoritätsbegriff liegt nun auf der ontologischen Ebene die Erfahrung von Autorität zugrunde als jenem erfüllten Anspruch einer Macht, die ohne Gewalt, rein durch ihr Ansehen und Aussehen (was dasselbe ist), sich in Selbstverständlichkeit³⁰ durchzusetzen vermag und menschliches Handeln bestimmt. Was ist diese Selbstverständlichkeit³¹, die bestimmen kann, ohne Gewalt anwenden zu müssen? Es muß bei Autorität nicht ein Wert der Person oder Institution erst nachgewiesen, die Brauchbarkeit, ein Nutzen, eine funktionell geglückte Leistung als ihr Sinn aufgewiesen werden. Bestimmend ist allein ihre 'Würde', ihr Selbstsinn, ihre 'hohe' und damit maßgebende Wirklichkeit. Darin allein ist Autorität begründet. Zum Ver-

³⁰ Alternativ zu 'Selbstverständlichkeit' steht in einer späteren Fassung der Begriff der 'Selbstsinnigkeit'.

³¹ Alternativ zu 'Selbstverständlichkeit' steht in einer späteren Fassung der Begriff der 'Selbstsinnigkeit'.

ständnis hiervon muß kurz erläutert werden, was 'Macht' in philosophischer (d.h. ontologisch-metaphysischer) Bedeutung besagt. Macht besagt (in einer Definition wie dieser: „Autorität ist das Ansehen, das der Macht durch ihre bloße Sichtbarkeit, d.h. ihre 'Erscheinung', erlaubt, sich ohne Gewalt bestimmend durchzusetzen“) als 'dynamis', als *potentia* ein reales Vermögen, wie der Cusaner sagt, ein „Könnend-Sein“³², das Wirklichkeit darstellt oder bewirkt; sie besagt *potentia realis* und nicht *potentia logica*. Hier steht *esse in actu* als Vollzug der Macht im Verhältnis zu *esse in potentia* als der Macht zum Vollzug. Es gibt also 'mögliche Wirklichkeit', 'wirkliche Möglichkeit' und eben: 'wirkliche Wirklichkeit'. Die Macht Gottes heißt *omnipotentia*, unbeschränkte Macht. Menschliche Macht ist immer beschränkt; beschränkt ebenso ist Autorität. Die in der Autorität sich kundgebende Macht ist nicht auf einzelnes Können eingegrenzt. Echte Autorität gilt immer für ein ganzes Gebiet: das religiöse Gebiet, das politische Gebiet, das künstlerische Gebiet, das philosophische Gebiet. Auch dadurch

³² Zu diesem cusanischen Terminus, vgl. Bohnenstaedt, E. (Hg.), Nikolaus von Cues, Vom Können-Sein, vom Gipfel der Betrachtung (De possest), in: Schriften des Nikolaus von Cues, Heft 9, Leipzig 1947. Wir sind demnach das nichterfüllte, Gott dagegen das erfüllte Könnensein; von diesem heißt es: „in allem alles, in nichts nichts; und alles und nichts in ihm er selbst (*in omnibus omnia, in nullo nihil et omnia et nihil in ipso ipse*)“ (ebd. 57). (De possest, fol. 183 v. 23). Ferner: „*Quantitas enim, cum possit esse id, quod non est, non est Possesst. Puto potest esse maior quam est aut aliud quam est, sed non sic Possesst*“ (De possest, fol. 175 v. 25). In diesem *Possest* liegt dann die begründete analoge Übereinstimmung zwischen dem Menschen (als Geist-Wesen) und dem Gotte (vgl. Müller, M., Philosophische Anthropologie, 357). Der Cusaner fährt fort: „Denn wenn es kein Können-Sein gibt, dann ist nichts; und wenn es ist, ist alles das, was es ist, in ihm, und außerhalb seiner nichts. Daher muß alles, was gemacht ward, notwendig in ihm von Ewigkeit her gewesen sein; denn was gemacht worden ist, ist im Können-Sein immer gewesen; ohne dieses ist nichts gemacht worden. So ist ersichtlich, daß das Können-Sein alles ist und alles umgibt, da nichts wäre oder werden könnte, das nicht in ihm umschlossen ist. In ihm also ist und bewegt sich alles; in ihm ist, was immer es gibt, das was es ist.“ (12; 175). Vgl. die Vorlesung vom Sommersemester 1965 (Mensch und Gemeinschaft): „Der Mensch ist eigentlich das Können-sein. Sein Sein ist nicht einfach esse, (...) sondern er existiert als der versprechend-zusprechende und seine Versprechungen in Gang setzen, aber sie nicht erfüllende, denn die Versprechung verspricht das Ganze, das nie erreicht wird. Er ist das *post esse*, zusammengezogen aus *posse* und *esse*, beim Cusaner. Können heißt: etwas vermögen. Mögen heißt lieben. Eine eigentliche Liebe, die Liebe an die er sich hingibt, ist das Ganze und nur im Ganzen dies oder jenes.“ (Ebd. 112).

unterscheidet sie sich von 'Kompetenz' als einer 'Zuständigkeit'. Diese ist rechtlich ('juridisch') faßbar und festlegbar, Autorität dagegen nicht. Autorität ist ein ontologisches Phänomen. Für Autorität gilt: ihr Können ist nicht funktionell, ist nicht Können einer bestimmten Leistung, die einen Wert hat; dies Können ist ein Sein mit ihm eigener Würde, d.h. mit Selbstsinn.

III. Der Begriff der Autorität kann als ontologisches Grundphänomen also geklärt werden durch sein Verhältnis zum juridisch faßbaren Phänomen der Kompetenz, der Zuständigkeit. Diese begründet sich durch Leistungsfähigkeit als einer Fähigkeit zur Lösung von Aufgaben, die eine Person oder Institution besitzt.

Kirche und Staat z. B. behalten ihre Kompetenz zur Lösung wertvoller Aufgaben, eine Kompetenz, die bleibt, auch wenn ihre Würde sich verdunkelt und damit ihre Autorität schwindet, womit die Erfüllung der innerhalb ihrer Kompetenz liegenden Aufgabe zwar erschwert wird, aber nicht unmöglich werden muß. Kompetenz ist feststellbar, umgrenzbar, zuteilbar. Autorität ist 'da', wenn die Sichtbarkeit des sinnverbürgenden Ganzen im Einzelnen sich ereignet. Dieser Zusammenfall heißt 'das Symbol'. Autorität ist symbolische, Kompetenz ist juristische Gegenwart. Dies gilt auch für die 'Kompetenz-Kompetenz': für das Recht, die Grenzen der eigenen Zuständigkeit selbst zu bestimmen. Woher dieses Recht genommen oder zugeteilt werden kann, ist hier nicht zu erörtern. Die auf dem Selbstsinn des Ganzen und höherer Wirklichkeit beruhende Autorität kann nicht zugeteilt oder verweigert werden; sie kann auch nicht beansprucht oder ihr kann nicht widersprochen werden; sie ist einfach 'da' im Erscheinen oder im Schwinden. Sie 'ist' als Geschichte.

II. Die Frömmigkeit des Denkens

Ihre Herkunft und Zukunft im Hinblick auf Martin Heidegger

I. Heimat hat für das Denken und Leben Heideggers eine zentrale Rolle gespielt.³³ Er ist nicht in ihr geblieben, er hat sich von ihr gelöst, aber in dieser Lösung war die Rückbindung an sie unaufhebbar. Heimat bedeutet Geborgenheit, in ihrer Wirklichkeit geschieht also nie die radikale Entbergung, die doch als Vorgang die 'Wahrheit' des Lebens ist. Vorgang bedeutet hier Ausgang-aus, Weggang-von der Sicherheit der Heimat als der bergenden und schützenden Umwelt, in die wir eingelassen, eingefügt sind. Heidegger spricht in seiner Fundamental-Ontologie von *Sein und Zeit*, Welt sei für uns 'geworfener Entwurf', also als Vorgabe und Aufgabe zugleich. Unseren Ort, unsere Stelle in ihr (der Welt) müssen wir also erst noch finden, oder, wie Arnold Gehlen sagt, wir sind das un festgestellt Seiende, das an keinem Ort schon sicher steht, jenes utopische Wesen, das als ein Atopon sich seinen Topos erst suchen muß.³⁴ Schon Nietzsche gebrauchte den Ausdruck vom

³³ Vgl. hierzu Müller, M., Existenzphilosophie. Von der Metaphysik zur Metahistorik, hg. von Alois Halder, Freiburg ⁴1985: „Heimat' ist bei Heidegger Symbol für das Unmittelbare und seine Unmittelbarkeit, für das Ursprüngliche und den Ursprung, den Anfang in seiner Anfänglichkeit, und tritt beim späten Heidegger in dem Maße, als er den Namen des Seins zu vermeiden trachtet, zunehmend an die Seins-Stelle selbst." (120). In 'Auseinandersetzung als Versöhnung' meint Max Müller hierzu: „Heimat' beim späten Heidegger ist aber nichts Gemütsmäßiges, nicht einfach vorhandenes Milieu; sie ist die stete Aufgabe, in der radikalen Ungeborgenheit des Menschen je neu Bergung zu ermöglichen. Bergung des Menschen aber geschieht im Sein; die je neue Gestalt geschichtlicher Geborgenheit im Sein: das ist 'Heimat'. Sie ist also ein anderer Name für das bergende Sein. Die neue geschichtliche Bergung aber fehlt uns heutigen, modernen Menschen völlig. Der 'Fehl' des Gottes und der 'Fehl' der Heimat sind parallel und analog." (Auseinandersetzung als Versöhnung. Πόλεμος καὶ εἰρήνη. Ein Gespräch über ein Leben mit der Philosophie, hg. von Wilhelm Vossenkuhl, Berlin 1994, 110).

³⁴ Vgl. Gehlen, A., Der Mensch, Bonn ⁷1962, 33ff. „Richtig gesehen in der These vom Menschen als Mängelwesen ist, daß der Mensch ontologisch gekennzeichnet werden kann als ein Wesen der Möglichkeit, ein Wesen der Potentialität." (Philosophische Anthropologie, 80). Vgl. hierzu auch das von Max Müller in diesem Zusammenhang erwähnte Gedicht von Georg Trakl 'Frühling der Seele', in: ders., Dichtungen und Briefe, Historisch-Kritische Ausgabe, hg. von W. Killy und

'unfestgestellten Tier'³⁵ für den Menschen. Wenn wir aber 'Heimat' haben, ist über uns und unseren Ort, den wir einzunehmen haben, doch gleichsam schon verfügt. Man könnte diese heimatliche 'Schon-Verfügtheit' über uns unsere 'In-sistenz'³⁶ nennen, unsere Vorweg-Bindung. *Alles* Seiende hat diese Gebundenheit, und damit *auch* der Mensch. Im Zentralen heißt aber Menschsein: Offensein, Freisein, in die Offenheit der Freiheit geworfen und nicht in Bindung der Heimat eingelassen sein. Gerade diesen Aus-stand nennt Heidegger die Ek-sistenz³⁷, d.h. zwar nicht bindingslos zu sein, aber doch auf verschiedene Art zu *jeder* Bindung, in der wir schon stehen, Stellung nehmen zu können als Entscheidung zu ihr oder auch gegen sie, dann aber in der Suche nach neuer Verbindlichkeit; im Weggang von dieser Bindung ist sie immer vorausgesetzt, und so ist die Freiheit immer auch Befreiung. Befreiung behält das, von dem sie sich befreit, immer bei sich: die Ek-sistenz geschieht im Durchbruch und Ausbruch aus der In-sistenz, die die beständige Bedingung ihrer Möglichkeit bleibt. Der Weggang von der Heimat beseitigt nicht ihre bleibende Bedeutung für den Weggehenden. Bei Nietzsche steht die Klage „Weh dem, der *keine* Heimat hat“ (neben der Preisung „Wohl dem, der *eine* Heimat hat“) unmittelbar bei der Rühmung und der Preisung des 'Genuesers' (Kolumbus), der sein Schiff ins schlechthin Offene hinaustreibt, wo nur das 'Auge der Unendlichkeit' ihn anblickt und er sie erblickt.³⁸

H. Szklener, Band I, Salzburg ²1987, 141: „Es ist die Seele ein Fremdes auf Erden...“ Vgl. auch Aristoteles, für den die Seele der Ort ist, der selbst keinen Ort, keine Stätte hat, weil sie selbst Heimat für allen Sinn und alles Wesen darstellt (De anima, III, 4 429 a 27f.). Vgl. ebd. 429 a 19: „Es kommt der Seele (und damit dem Menschen) kein Wesensort in der Natur zu, sondern sie ist fähig, alles und nichts, überall und nirgends zu sein.“ Zu einer Auseinandersetzung Max Müllers mit Gehlen, vgl. u.a. Erfahrung und Geschichte, 169f.331ff.

³⁵ Gehlen zitiert mit dem Menschen als dem „nichtfestgestellten Tier“ ein angebliches Wort Herders. Vgl. Gehlen, A., Der Mensch, 33.

³⁶ Vgl. Heidegger, M., Vom Wesen der Wahrheit, Pfullingen 1943.

³⁷ Vgl. hierzu u.a. Heidegger, M., Über den Humanismus, Frankfurt/M. 1949: „Das Stehen in der Lichtung des Seins nenne ich die Ek-sistenz des Menschen.“ (13). Zu einer Interpretation des Heideggerschen 'Ek-sistenz', vgl. Müller, M., Erfahrung und Geschichte, 71.

³⁸ Vgl. Nietzsches Gedicht 'Yorick-Columbus', in: Colli, G. und Montinari, M. (Hgg.), Friedrich Nietzsche, Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, Band 11, Berlin/New York 1980, 328.

Heidegger hat die Heimat zwar verlassen, aber doch nie verloren; in der Lösung von ihr ist die Bindung an sie geblieben, in der versuchten Befreiung stellt die Rückbindung sich als unaufgebbar heraus. Der Mut des Wegganges und der Lösung in ihrer Hochgemutheit wäre zu reinem Hochmut geworden (was temporär auch geschah), ohne die Demut des Wissens um die Unablösbarkeit der Bindung an die Herkunft. Zukunft kommt auf den zu, der bereits von 'woher' kommt. Und das Wissen des 'damals' und 'vorher' wird zumal bedacht im Blick auf das Künftige und *vice versa*. In diesem 'zumal' war der Widerstreit beider für Heidegger ebenso bald befreiende Stärke wie bald drückende Schwere und Last seines Daseins, die er nie abwerfen konnte, und auch gerade dann nicht, wenn er dies ausdrücklich zu wollen meinte. Dieser Kampf (Polemos) fand erst im Tod den Frieden (Eirene). Dieser Kampf mit der Heimat mußte wiederum auf einem Boden stattfinden, der uns allen gemeinsam ist oder gewesen ist: auf dem Boden unserer 'größeren Heimat', die eben für uns 'Europa' und das 'Abendland' ist. Dieses Europa als Abendland hatte für Heidegger seine deutliche Bestimmung aus der Philosophie als Metaphysik. Europa steht aber heute innerhalb der 'one world', die nichts anderes ist als Spielfeld unbegrenzten (Waren-) Austausches. Auch die Gedanken werden hier zu 'Wörtern' (nicht zu Worten). Ihre einzigen Regeln sind die der Möglichkeit eines unbeschränkten Verkehrs. In *diese* Welt als Verkehrswelt gestellt, ist der Mensch heimatlos. Für Heidegger ist die Heimatlosigkeit das Schicksal der Gegenwart; diese Welt ohne Gestalt kennt nur die Spielgesetze dieses Weltspiels als Regeln eben universalen Verkehrs. Daß die Spieler dieses Spiel um dieses Spieles willen voll erhalten und spielfähig bleiben, das sind dann die allgemeinen 'Menschenrechte', die nicht mehr zwischen Würde und Wert, zwischen Person und Individuum, zwischen Selbstziel und Fremdzweck unterscheiden können und wo das Gleichgewicht zwischen Gleichheit der Würde und Freiheit des Handelns als Aufgabe nicht mehr begriffen werden kann. Gegenüber diesem universalen Spielfeld hat heute die Heimat der Herkunft ihre Bindekraft verloren. Philosophie ist Aufklärung durch Vernunft im Begriff. Liegt in ihr, der Philosophie, die Eigenart Europas und kann dieses Europa der Philosophie die Heimatlosigkeit beheben und vor der Gestaltlosigkeit der weiten 'einen Welt' bewahren?

II. Fragen wir zunächst, wie würde Martin Heidegger sich über das Thema 'Europa und die Philosophie' äußern? Es ist unschwer, hier

eine einigermaßen sichere Antwort geben zu können. Er würde mit größter Wahrscheinlichkeit seinem gewohnten Vorgehen gemäß bei dem Wörtchen 'und' ansetzen und auf das griechische Wort für 'und', also auf *καί* (*kai*) zurückgehen und ebenso auf das lateinische *et*. Heidegger unterscheidet immer den 'konjunktiven' (synthetisch-verknüpfenden, verbindenden) Sinn dieser Wörtchen von der 'explikativen' (analysierend-entfaltenden, erklärenden) Bedeutung; 'und' kann konjunktivisch zwei Begriffe zu einer neuen Einheit zusammenfügen, also neue Identität stiften; explikativ-ausfaltendes 'und' meint im 'kai' und *et* dasselbe, das wir in unserer Sprache auch mit der Bezeichnung 'als' ausdrücken.³⁹ Bei unserem Thema würde Heidegger Europa nicht mit der Philosophie als einem zweiten Phänomen verbinden, sondern es explikativ durch die Philosophie charakterisieren, nämlich *als* die Stätte der Philosophie, und zwar als die 'einzige' Stätte der Philosophie, womit Philosophie nun die *differentia specifica* wäre, durch die sich das Abendland von der übrigen Welt (und den übrigen Welten) klar und entscheidend abhebe ('spezifizierte'). *Nur* hier, bei uns, gab es nach seiner These Philosophie.

Vergegenwärtigen wir uns nochmals: Im weitesten Wortsinn meint *philosophia* (φιλοσοφία) 'die Liebe zur Weisheit'. Weisheit ist mehr als bloßes Wissen. Der Weise weiß um das Ganze und, indem er auf dessen Weisung hört, um unsere Stellung um ihn. Auf die Weisung des Ganzen hörend bedenken wir das Gehörte und zugleich uns als die Hörenden. Dies geschah z. B. 'bei uns', d. h. 'in der Welt des Westens', erstmals in der sog. 'Vorsokratik'. In den Weisheitssprüchen des Heraklit geht es um das Gehör, auf das σοφὸν μόνον (*sophon monoun*), das allein Weise und Weisende, an das wir verwiesen sind.⁴⁰ Und dies ist das Ganze, die Zusammenfügung von allem im λόγος (*logos*).⁴¹ Und nur der hörende (nicht: 'hörige') Gehorsam ihm gegenüber erwirkt das gemäßige Menschsein. Bei Parmenides ist dieses Weise und Weisende das einzig

³⁹ Vgl. zu der konjunktiv-adversativen bzw. explikativen Bedeutung des *kai/et*: Müller, M., *Symbolos*, 32.

⁴⁰ Vgl. Heraklit, fr. 32: „ἐν τὸ σοφὸν μόνον λέγεσθαι ὄνκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα.“ (Eins, das allein Weise, will nicht und will doch mit dem Namen des Zeus benannt werden.), in: Diels, H. und Kranz, W. (Hgg.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 159.

⁴¹ Zur Etymologie von λόγος als Zusammenfügung und Zusammenlegen, vgl. Heidegger, M., *Aristoteles, Metaphysik* Θ 1-3.

wahrhaft Wirkliche, τὸ εἶναι (to eon)⁴², das immer anwesende Vernehmen in der vernehmenden Vernunft stets schon Vernommene. Seine Anwesenheit ist zugleich sein Vernommensein, es ist die Vernunft, und die Vernunft ist es:

τὸ γὰρ αὐτὸ ἔστιν τὸ νοεῖν τε καὶ εἶναι, νοεῖν καὶ τὸ νοουμένον τὸ αὐτό.⁴³

Identität von Sein und vernehmender Vernunft ist die Unerschütterlichkeit des Ganzen im unerschütterlichen Bleiben seiner selbst. Dieses Ganze, bevor es als *Identität* von Sein und Vernunft als *Gedanke* des Seins von Parmenides und Heraklit angedacht wurde, ist in allen Kulturen, bevor es Gedanke wird, schon vorgestellt da. Diese Vorstellung in Bild und Erzählung, als Deutung von Sein und Gewordensein des Ganzen und meiner selbst in ihm nennen wir den 'Mythos'. Alle Kulturen haben ihn, den Mythos. *Vor* der Phase des Gedankens, der im Andenken das Ganze denkend vergegenwärtigt, der Phase des reinen Denkens, das zugleich als Andenken 'Andacht' ist, also Meditation und Kontemplation, steht der Mythos.⁴⁴ Dieses 'Vor' bedeutet weder ein Mehr noch ein Weniger, nur eine *andere* Weise der Gegenwart. Im Abendland heißt dieser Gedanke, wenn er ins Wort kommt, 'Logos'. Diese Phase des Vollzugs des Gedankens

⁴² Vgl. Parmenides, fr. 8, wo das τὸ εἶναι beschrieben ist als das Ganze, das Sein, das folgende Prädikate erhält: ἀγένητον, ἀνώλεθρον, μουννογενές, ἀτρεμές, οὐλον, ἀτέλεστον, ἓν, ὁμοῦ πᾶν, συνεχές, also: ungeworden, unvernichtbar, aus sich selbst zeugend, unerschütterlich, endlos, eins, alles zugleich und lückenlos zusammenhängend. Vgl. hierzu die Interpretation Max Müllers in 'Erfahrung und Geschichte' (233f.): „Alles einzelne Werden ist nur als Bezeugung der Gesamtbewegung, die keine Bewegung, sondern ein Akt, ein Vollzug, das Dasein des sich schließenden Ganzen ist. Alles, was der Mensch erfährt, erfährt er nur als zu diesem Ganzen gehörig, in ihm beschlossen, durch es allein seiend; und dieses Ganze erfährt er als die Wirklichkeit, die Natur.“

⁴³ Wörtlich muß dieses Zitat lauten: „τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἔστιν τε καὶ εἶναι“. (Denn dasselbe ist Denken und Sein.). Parmenides Frg. 3, in: Diels, H. und Kranz, W. (Hgg.), Die Fragmente der Vorsokratiker, 231. Vgl. hierzu die Übersetzung von Max Müller in 'Erfahrung und Geschichte' (204): „Dasselbe ist das beständige, geistige Vernehmen und Vernommenhaben und sein Vernommenes, das Sein“. Möglicherweise wollte Max Müller hier bewußt dieses Parmenidesfragment mit einem Zitat aus Aristoteles (De an. Γ 4 429a ff): τὸ αὐτὸ ἔστιν τὸ νοεῖν καὶ τὸ νοουμένον“ verbinden, das er in 'Erfahrung und Geschichte' übersetzt mit: „Dasselbe ist Denken und Gedachtes“ (95 Anm.).

⁴⁴ Zum Begriff 'Andenken', vgl. Heidegger, M., Hölderlins Hymne 'Andenken' (Vorlesung Wintersemester 1941/42), (= GA 52), hg. von C. Ochswald, Frankfurt/M. 1982. Vgl. ders., Über den Humanismus, 29.

als Bedenken des voraussetzungslosen Seins und des ebenso voraussetzungslosen Nichts, welche beide alle Gegensätze in sich aufheben, ist nicht nur uns Europäern allein beschieden gewesen, sondern geschieht nun (wie der Mythos in allen Kulturen) in allen Hoch-Kulturen des uns nahen Westens wie des uns fernen Ostens. Auf Bild und Erzählung, dann auf Gedanke und Versenkung in ihn ('Andacht') erfolgt nun im Abendland eine Phase, die ihm allein eigen ist, die Phase des Begriffs: Mythos - Logos - Horos - Horismos: imaginatio - narratio, dann intellectio - meditatio und schließlich conceptio - conceptus: dies sind drei Phasen (- aber nicht 'Stufen', weil Stufe ein höher Hinaufschreiten der Geschichte uns nahelegen würde, während es sich bei diesen drei Phasen des Geschichtsganges einfach um ein Weitergehen, ein Fortschreiten, aber nicht um einen Fortschritt handelt, als welchen die Ideologie einer primitiven Aufklärung diesen Weitergang aufgefaßt hatte -). Der Begriff will den Gedanken nicht nur denken, sondern er will ihn wiederum begreifen, und in seiner Selbstbezogenheit hält sich dieses *Begreifen* des Gedankens (nach der Meinung Heideggers) für 'mehr' als das bloße *Denken* des Gedankens.

Wie kommt es nun im Abendland zum 'Begriff', wie ereignete sich der Weg vom 'Gedanken' zu ihm? Das bedeutet die Frage, wie kommt es zur abendländischen oder europäischen Sonderstellung, indem hier und nur hier die Seins-Geschichte und Denk-Geschichte zur Begriffs-Geschichte wird?

Wie bei Nietzsche, zu dem Heidegger aber sonst eine dezidierte Gegenposition einnimmt,⁴⁵ setzt auch bei ihm (Martin Heidegger) dieser Eigenweg Europas in seiner Geschichte mit der Gründung der 'Metaphysik' durch Sokrates und Platon ein (auf welche dann der Versuch des Aristoteles folgt, diese Weise des Wissens als Wissenschaft begründend zu etablieren).

Bei dem 'eigentlichen Denken' der Vorsokratik wird immer das Bleibend-Ganze als gesammelte Einheit (Parmenides) oder Widerspruchs-Einheit (Heraklit) bedacht, der gegenüber die Vielfalt der einzelnen werdend- und vergehend-Seienden unbeachtlich und unbedenklich bleibt und damit als Thema des Denkens gleichsam wegfällt. Der (erste) Anfang Europas geschieht für Heidegger durch den Gang vom Gedanken zum Begriff. Er spricht im Gegensatz hierzu nun immer vom 'anderen Anfang'. Durch den Begriff ist die

⁴⁵ Vgl. v.a. Heidegger, M., Nietzsche, 2 Bände, Pfullingen 1961.

Metaphysik und alle aus ihr hervorgehenden Wissenschaften als Einzelwissenschaften eindeutig bestimmt. Wenn der andere Anfang hinter den ersten Anfang Europas zurückgehen will, dann muß hinter den ersten Anfang Europas, hinter die Metaphysik als unsere Herkunft, gegangen werden, d. h. müssen wir eine neue Herkunft hinter unserer bisherigen Herkunft aufsuchen oder finden oder gar erfinden. Müssen wir dann nicht, unserer 'tatsächlichen' Herkunft eine Absage erteilend, eine radikale Destruktion der bisherigen Denk-Geschichte durchführen, in welcher auch unsere bisherige Herkunft und Heimat destruiert werden sollen? Im Programm von *Sein und Zeit* ist auch eine solche Destruktion ausdrücklich als Aufgabe vorgesehen. „Herkunft aber ist Zukunft“⁴⁶. Welche Herkunft bestimmt also unsere Zukunft? Die Herkunft, welche noch nicht destruiert, zwar Boden unseres heutigen Existierens ist, oder aber ein Fundament vor diesem Boden? So ist der 2. Auflage von „*Was ist Metaphysik?*“ die Abhandlung beigegeben 'La remontée au fondement de la métaphysique', der Rückgang in den Boden der Metaphysik. Die Metaphysik ist also jetzt nicht mehr der gemeinsame Boden des europäischen Denkens, sondern von diesem Grund aus muß weiter abgestiegen werden, wenn 'das eigentliche Europa' gefunden werden soll oder sich finden soll. Wohin geht dieser absteigende Rückstieg? Ist es ein neuer Grund, oder ist es gar der Abgrund? Der erste Anfang als unsere Herkunft muß aufgegeben werden, unsere Geschichte also neu begonnen werden. Ist ein solcher neuer Anfang von uns her leistbar, bestimmbar, planbar, setzbar, erzwingbar? Nein, er muß uns gegeben werden, und jetzt wird alles Erwartung dieser Gabe, Bereitschaft zur Annahme dieser Gabe. So wird dann der 'andere Anfang' zum Mut eines reinen Advents.⁴⁷ Heidegger wird nach der Phase der 'Fundamental-Ontologie' nun

⁴⁶ Wörtlich heißt es bei Heidegger: „Herkunft aber bleibt stets Zukunft“, (Gespräch über die Sprache, in: *Unterwegs zur Sprache*, 96). Heidegger spielt in diesem Zitat auf seine theologische Herkunft an, ohne die er nach eigenen Aussagen nie auf den Weg des Denkens gelangt wäre.

⁴⁷ Zum Begriff des Advent, vgl. die Vorlesung von Max Müller im Wintersemester 1961/62 (Epochen der abendländischen Denkgeschichte), 129f., wo er meint, Platon sei nur sehr zweifelhaft mit dem Prädikat, ein Kündler des wahren Gottes zu sein, angehrbar; er ist nicht in diesem Sinne adventistisch, wie dies der große Theodor Haecker noch gemeint hat. Vgl. auch die Vorlesung vom Sommersemester 1963 (Grundfragen der Metaphysik), wo Max Müller feststellt, daß Heidegger angesichts des Fehls Gottes die mystische Hoffnung auf den großen Advent denkt, der sein ganzes Werk durchzieht (241).

'Adventist'. Ist das die vielbesprochene 'Kehre' der Seinsgeschichte, daß an die Stelle des eigenen Vorgehens nun die Erwartung eines auf uns Zukommenden auf die unmachbare Zukunft als 'anderen Anfang' tritt? Liegt darin vielleicht der tiefere Sinn der 'Frömmigkeit des Denkens' im Übergang zu dieser Geduld und Erwartung?

III. So sind wir also wieder bei der 'Frömmigkeit des Denkens' angelangt. Der Ausdruck ist ein Ausdruck Heideggers.⁴⁸ Was bezeichnet er als 'Frömmigkeit des Denkens'? *Die Antwort lautet, daß das Fragen die Frömmigkeit des Denkens sei.* Fragen meint hier nicht die *curiositas*, die Neugier, alles wissen zu wollen. Es meint nicht das unbedingte Bestehen auf einer Antwort, die der *andere* ('Anfrage' bei) oder das andere ('Forschungsfrage') mir zu geben hat, sondern gemeint ist die „Entscheidungsfrage“.⁴⁹ Diese Entscheidung des Menschen ist die Entscheidung zu seiner eigenen Fragwürdigkeit und des ständigen In-Frage-gestellt-Bleibens unse-

⁴⁸ „Das Fragen ist die Frömmigkeit des Denkens.“ Mit diesem pointierten Satz endet Heideggers Vortrag 'Die Frage nach der Technik', in: Heidegger, M., Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 1954, 44. Vgl. zum Terminus der 'Frömmigkeit des Denkens' auch: ders., *Unterwegs zur Sprache*, 175f. Zu einer Interpretation der Heideggerschen 'Frömmigkeit des Denkens', vgl. Müller, M.: „Das Bedenken der vorausliegenden Wahrheit, das einerseits den Streit um das jeweils geltende Wahre hinter sich gelassen hat, ihn aber andererseits noch austragen muß, nennen wir die 'Frömmigkeit des Denkens', der Vernunft.“ (*Erfahrung und Geschichte*, 23). Da dies An-Denken als 'Frömmigkeit der Vernunft' nichts anderes als das Bedenken des ersten Denkwürdigen sei, sei auch die kritische Reflexion „nicht nur kritische Destruktion, sondern (...) Sammlung auf das eine hin, dem die 'Andacht' gilt und von dem her allein ausweisbare Forderung ausgehen können. Alles Wahre wird in unerbittlicher Kritik unterlaufen, niemals aber die Wahrheit.“ (Ebd. 24). In 'Auseinandersetzung als Versöhnung' reflektiert Max Müller auch über den Unterschied von 'fromm' und 'gläubig': „Der Denker erfährt im Denken auch das Göttliche und bedenkt es auch. So ist wirkliches Denken religiös und auch fromm. Dies konzidiert auch Heidegger und spricht ja ausdrücklich von der 'Frömmigkeit des Denkens'. Aber mit 'Glauben' hat dies für ihn direkt nichts zu tun. Dies zeigt, wie er hier das Glaubensverständnis gewollt auf der doxologischen Ebene festbindet" (109). Unter dem Titel 'Frömmigkeit des Denkens? Martin Heidegger und die katholische Theologie' (Darmstadt 1978) untersucht R. Schaeffler den Einfluß der katholischen Theologie auf Heideggers Denken.

⁴⁹ * Alle diese drei Termini sind entnommen aus Heinrich Rombachs Erstlingsschrift 'Ursprung und Wesen der Frage', in: *Symposion. Jahrbuch für Philosophie*, Band 3, Freiburg 1953, 135-236.

rer selbst im Hinblick auf alles Seiende und das Sein selbst. Eine Beantwortung gäbe alles in unsere Hand, würde uns zum Herren über alles Seiende der Welt machen und zugleich zum Herren unserer selbst, uns das *imperium mundi* und das *dominium super actus nostros* geben. Das In-der-Fraglichkeit-Bleiben ist zugleich der Versuch, auf diese Welt- und Selbstherrschaft zu verzichten, Verzicht auf die von uns selbst zu leistende und leistende Herrschaft zugunsten einer hoffenden Erwartung auf eine unerzwingbare Gabe. Diese ist dann jene *Macht* als Ermächtigung, die sich dem frommen Denken in seiner Bescheidenheit gibt und die zugleich damit sich der *Gewalt* des unbescheidenen Denkens, sich ihm entziehend, verweigert. Es geht also um die Umkehr (die 'Kehre') vom gewalttätigen Denken, von der angreifenden und umgreifenden begrifflichen 'Verstandes-Vernunft' zum fragenden Denken der Erwartung, daß in der vernehmenden Vernunft auf uns zu sich das Ereignis *als Macht* ereignet.

Nun fragen wir an dieser Stelle selbst zwei Fragen:

1. Wie kommt es terminologisch zu dieser Bezeichnung des 'frommen Denkens', was meint das Wort 'Frömmigkeit', welches Phänomen zielt vom Sprachlichen her es an?

2. Wieso ist für Martin Heidegger das charakteristisch abendländische oder westliche Denken, als eines von der Metaphysik bestimmten Denkens, 'unfromm'? Inwiefern steht Metaphysik *gegen* die 'Frömmigkeit des Denkens', und inwiefern muß, um diese 'Frömmigkeit des Denkens' wieder zu gewinnen, mit einem 'anderen Anfang' begonnen werden im Rückgang 'hinter' oder 'vor' die Metaphysik?

Zunächst also: Was heißt denn 'Frömmigkeit'? Hier läßt uns die Etymologie, auf die Martin Heidegger so gern zurückgreifend sich bezog, völlig im Stich; in der Geschichte dieses Wortsinnes hat dieser sich völlig, und zwar in sein Gegenteil, verwandelt. Etymologisch hat nämlich das deutsche Wort 'fromm' die einfache Grundbedeutung des Nützlichen; zu 'Nutzen und Frommen', das ist ein pathetischer Pleonasmus (alle Pleonasmen sind pathetisch), eine den Sinn wiederholende, ihn überbetonende Verdeutlichung. Fromm wird ein Verhalten im ursprünglichen Sprachsinne genannt, durch das Schaden abgewandt und Wertvolles erreicht wird bzw. erreicht werden kann, etwas beigebracht wird, welches uns 'frommt', also dient und nützt, was für uns einen nutzbaren Wert hat; im Denken wird dies alles aber durch exakte Planung und Be-

rechnung, aber nicht durch das, was Heidegger mit der 'Frömmigkeit des Denkens' meint, erreicht. Was kann er also nun damit gemeint, 'im Sinn gehabt' haben?

IV. Das Phänomen des Frommen ist auch das Thema schon eines Dialoges Platons, des „Euthyphron“ nämlich. Im Raum der griechischen Sprache gibt es zwei Worte, die auf das Phänomen der Frömmigkeit zielen; zunächst: der Mensch als 'eusebes' (und seine 'eusebeia') - εὐσεβής (und εὐσέβεια) - und ihr Gegenteil 'asebes' (und 'asebeia') - ἀσεβής (und ἀσέβεια). Der Mensch als eusebes steht im richtigen Verhältnis zum Göttlichen und den Göttern, als asebes aber in gar keinem Verhältnis zu diesem und diesen. Dann aber, und daran knüpft das Gespräch im platonischen „Eutyphron“ an, gibt es das Wort 'to hosion' - τὸ ὅσιον -. Dieses meint das Frommsein des Menschen, das seine Heilheit und Heiligkeit ausspricht, aber nicht die Heiligkeit des Gottes oder der Götter. Dafür steht dann das Wort hieron - ἱερόν -. So besteht das Frommsein der Menschen (τὸ ὅσιον) in ihrem richtigen Verhältnis zum Heilsein der Götter und des Göttlichen (τὸ ἱερόν). Aber wie sieht nun dieses Verhältnis aus? Der platonische „Euthyphron“ gehört zu den sog. 'aporetischen' Dialogen. Er führt zu keinem Ende. Er endigt in der bleibenden Frage; er geht im Gespräch alle Weisen des Frommseins des Menschen (des Hosion) durch, um zu zeigen, was es *nicht* ist, z. B. kein 'Geschäft' mit den Göttern, denen wir geben, wofür sie uns wieder in Partnerschaft etwas zurückgeben. Das Geschäft: *Wir* opfern ihnen, und *sie* schützen uns. Es ist auch nicht eine *θεοφιλία* (theophilia), keine Freundschaft mit ihnen, die durch das Verschiedensein beider so nicht (ohne weiteres) stattfinden kann. Wenn weder also ein 'Geschäft' (*do ut des*) noch bei der Ungleichheit eine 'Freundschaft', was dann? Was soll dabei herauskommen? Vermutlich soll nichts dabei herauskommen. Das alles trifft das Wesen, das εἶδος (eidos), den eigentlichen Sinn des ὅσιον εἶναι (hosion einai), des Frommseins, augenscheinlich nicht. Was aber ist der bleibende Anblick, das fundamentale Aussehen, das eidos als sichtbarer Sinn jenes Verhältnisses, das wir Frömmigkeit nennen? Die Frage bleibt offen, wir bleiben *in* der Frage, *bleiben* also, nach der Frömmigkeit fragend, selbst fromm *in der Frage* nach der Frömmigkeit, wenn nach Heideggers Bestimmung (welche nicht ohne weiteres auch die des Sokrates und die des Platon ist) wir *auf die Antwort* und ihre Erzwingbarkeit *verzichten*. Auf jeden Fall ergibt sich in diesem Gespräch und aus ihm, daß jeder 'um-zu', jedes οὐ ἕνεκα, jeder

Zweck, dessen Erfüllung den Wert des Verhaltens bemißt, das Phänomen der Frömmigkeit verfehlt, ja sogar ihr Wesen zerstört. Diese Einsicht bedeutet schon viel: 'Fromm-sein' hat keinen Wert, aber es hat Würde; es hat einen Sinn, aber es hat keinen Zweck; es ist nutzlos. Seine Rechtfertigung (erinnern wir uns an die kantische *quaestio iuris* im Gegensatz zur *quaestio facti*⁵⁰) ist es selbst. Das kann in solchen Sätzen ausgedrückt werden wie: „Was Würde hat, ist wertlos“ und „Was Wert hat, hat von daher keine Würde“.⁵¹ Dies ist eine Wiederaufnahme der aristotelischen Position in der Unterscheidung des τὸ ἀγαθὸν καθ' αὐτό (dem, was in sich gut ist und um seiner selbst willen geachtet wird, und des ἀγαθὸν πρὸς ἡμᾶς (dem, was für uns gut ist und das statt der Achtung seiner Würde die Schätzung seines Wertes erfährt).⁵²

Zum Frommsein gehört also das Wissen um den Unterschied von Würde und Wert, von Selbstzweck und Selbstziel einerseits und von Fremdzweck und Fremdziel andererseits. Frömmigkeit ist Aner-

⁵⁰ Vgl. Kant, I., Fortschritt der Metaphysik, in: Gesammelte Werke, hg. von der Königlich-Preußischen Akademie zu Berlin 1910ff. (Nachdruck), VIII, 255; ders., KrV B 116f. (III 99).

⁵¹ Vgl. hierzu Kant: „Im Reiche der Zwecke hat alles entweder einen Preis, [Max Müller ergänzt hier am Rande seiner (Akademie-) Ausgabe: Wert], oder eine Würde. Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes als Äquivalent gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstattet, das hat eine Würde.“ (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, IV, 434). Der Text fährt fort: „das aber, was die Bedingung ausmacht, unter der allein etwas Zweck an sich selbst sein kann, hat nicht bloß einen relativen Wert, d.i. einen Preis, sondern einen inneren Werth, d.i. Würde. (...) Also ist Sittlichkeit und die Menschheit, so fern sie derselben fähig ist, dasjenige, was allein Würde hat.“ (Ebd. 435). „Denn es hat nichts einen Werth als den, welchen ihm das Gesetz bestimmt. Die Gesetzgebung selbst aber, die allen Werth bestimmt, muß eben darum eine Würde, d.i. unbedingten, unvergleichbaren Werth, haben“ (ebd. 436). „Autonomie ist also der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur.“ (Ebd. 436) Kant stellt sich eine „gewisse Erhabenheit und Würde an derjenigen Person (vor), die alle ihre Pflichten erfüllt.“ (Ebd. 440). Vgl. auch die 'Kritik der praktischen Vernunft': Die Autonomie des Willens ist das alleinige Prinzip aller moralischen Gesetze und der ihnen gemäßen Pflichten (...). Also drückt das moralische Gesetz nichts anders aus, als die Autonomie der reinen praktischen Vernunft, d.i. der Freiheit (B 59; V, 33). Vgl. Müller, M., Erfahrung und Geschichte, 106, wo er Person als jenes Seiende bezeichnet, dem allein unbedingte Würde zukommt aufgrund des apriorischen Gefühls der Achtung, in der wir in uns selbst den Grund unserer Würde, die Autonomie, erfahren. Vgl. auch Müller, M., Philosophische Anthropologie, 161ff.

⁵² Vgl. Aristoteles, Met. 1022 a 14ff. Vgl. auch NE 1095 b 14ff.

kenntnis zweck- und zielloser Würde; Philosophie, Kunst, Religion, Politik haben keinen Wert, aber ihre ihnen eigene Würde. Sie dienen nicht zu etwas anderem als sie selbst, sondern sie sind 'hohes Leben', 'wahre Wirklichkeit'. Frommsein heißt so, diese Würde aller wahren Wirklichkeit anzuerkennen und hinzunehmen und sie nicht nur auf ihren Wert hin abzuschätzen. Als Albert Schweitzer die Flußpferde im Sanaga sah und der Dampfer sie schonend umfuhr, da war Frömmigkeit da, Achtung vor der Würde *alles* Lebens, *alles* Lebendigen.⁵³ Aber das ist noch nicht der *volle* Begriff des Frommseins, besonders nicht in bezug auf die 'Frömmigkeit des Denkens' hin gedacht. Was fehlt uns hierbei noch? Wir zitierten die Aussage Martin Heideggers, die Frömmigkeit des Denkens sei das Fragen. Nach dem von Heinrich Rombach in seiner Frühschrift entfalteten Schema des Fragen-Könnens sagten wir, der Entschluß, nicht auf einer Antwort bestehen zu müssen, sondern den hohen Mut zur Demut der Antwortlosigkeit aufzubringen, sich zu dieser zu *entscheiden*, in der Hinnahme der eigenen Fragwürdigkeit und damit Endlichkeit, sei notwendiger Bestandteil der Frömmigkeit. In der Frömmigkeit des Denkens verbindet sich also die Anerkennung von allem und uns allen in ihrer Würde mit der Bescheidung, in der Frage zu bleiben; damit sind Absolutheit (Würde ist ein *absolutum*) und Kontingenz (Frage ist ein Zeichen von Endlichkeit und Kontingenz) eine paradoxe Synthese eingegangen.

Wir sagten soeben: Frommes Denken bescheidet sich mit dem Bleiben in der Frage und bringt damit den Mut zur Demut auf, die die Antwort nicht erzwingt, sondern als Gabe erwartet und erhofft. Frommes Denken steht damit jenseits jener Gewißheit des Wissens, welche moderne Einzelwissenschaft unbedingt erreichen will, aber auch jenseits der Sicherheit des Glaubens, der mit seinem Glauben die Fragen abschneiden will. Was erhofft dann das fromme Denken in seiner Hoffnung im Gegensatz sowohl zum gewiß wissenswollenden Denken als auch gegenüber dem fraglos-sicher denkenden Glauben, in welchen beiden das Fragen in seiner Frömmigkeit sein Ende gefunden hat? Es ergibt sich also: Man kann fromm sein, ohne zu glauben; man kann aber auch glauben, ohne fromm zu sein.

⁵³ Vermutlich bezieht sich Max Müller hier auf Schweitzers Schilderung jener Dampferfahrt am Fluß Ogowe, bei der er das Prinzip der Ehrfurcht vor dem Leben entdeckt. Vgl. Schweitzer, A., *Gesammelte Werke in fünf Bänden* (hg. von Grabs), R., München 1974, V, 179ff.

Das Letztere (Glaube *ohne* Frommsein) ist das Gefährlichere, das die Echtheit Bedrohendere. Wir fragen also jetzt - als wichtige Zwischenfrage eingeschoben -: Wie ist das Verhältnis von Frömmigkeit und Gläubigkeit? Martin Heidegger, der den Ausdruck des 'frommen Denkens' in die heutige Philosophie gleichsam eingebracht hat,⁵⁴ schließt dennoch in seiner 'Frühe' ein 'gläubiges Denken' als Verzicht auf das Denken und Widerspruch in sich selbst aus. „Man glaubt, *oder* man denkt“⁵⁵. Das ist eine vom frühen Heidegger schroff hingestellte Alternative. Ich lehne sie in dieser Form ab. Wie ist dann aber für mich das richtige Verhältnis von Frömmigkeit und Gläubigkeit zu bestimmen? Dies fragen wir jetzt nochmals. Heidegger ist lange Zeit hindurch der Ansicht, daß man den Glauben 'haben' oder 'nichthaben' kann, daß er gleichsam als fester Besitz zum Gläubigen und damit den Gläubigen *gehört*. Dies sei Lehre der Kirche. Glauben ist, wie ihn der Katechismus in seiner Jugend gelehrt hat, für ihn immer noch ein Für-Wahr-halten auf Zeugnis hin, wobei die Wahrhaftigkeit der Zeugen und ihre unbestrittene Autorität Vorbedingung ist. Diese Zeugen sind in seiner Herkunft, seiner heimatlichen Jugend also, für ihn zunächst wirklich unbestritten und unbestreitbar. Sobald sie aber nach dem Auszug aus der Heimat dies nicht mehr sind, fällt der Glaube, der das Seine ist, dahin, und der bisher Glaubende fällt vom Glauben ab, wird ein 'Renegat'. Dieser 'Abfall' vom Glauben der Jugend hat gar nichts mit der Frömmigkeit seines Lebens und Denkens zu tun. Dieser traditionelle Glaubensbegriff des unbedingten Für-Wahr-haltens von richtigen Sätzen 'auf Zeugnis hin', den er so gleichsam fraglos übernommen hat, scheint für das, was 'Leben aus dem Glauben' meint, aber unzureichend, ja sogar in bestimmtem Sinne antiquiert und sogar primitiv zu sein. Vom nicht-primitiven religiösen christlichen Glauben gilt *von je her* der Satz: „Ich glaube, Herr, hilf meinem Unglauben“⁵⁶. Hier ist der Glaube nicht Besitz, Eigentum, das Sicherheit uns gibt; der wirklich Gläubige betet um den Glauben

⁵⁴ Vgl. hierzu: Heidegger, M., Vorträge und Aufsätze, 44; ders., *Unterwegs zur Sprache*, 175f. Max Müller versteht in 'Erfahrung und Geschichte' unter der 'Frömmigkeit des Denkens' das „Bedenken der vorausliegenden Wahrheit, das einerseits den Streit um das jeweils geltende Wahre hinter sich gelassen hat, ihn aber andererseits noch austragen muß" (23).

⁵⁵ Heidegger, M., *Phänomenologie und Theologie*, Frankfurt/M. 1970. Vgl. auch *Was ist Metaphysik*, Bonn 1929, 19f.

⁵⁶ Wörtlich heißt es in der Einheitsübersetzung: „Ich glaube; hilf meinem Unglauben!“ (Mk 9,24).

und hofft auf ihn als Erfüllung seines Gebetes. Er bleibt in der Erwartung auf Erfüllung dieser Hoffnung, welche Erfüllung fraglich bleiben muß; für den 'frommen Christen' ist der Glaube ja Geschenk und Gnade, worüber er also in keiner Weise und niemals verfügt, etwas, das nicht und nie Eigentum werden kann. Das hat der Thomas-Kenner Heidegger, der auch nach dem Zeugnis Rudolf Bultmanns ein ausgezeichnete Luther-Kenner war, doch gewußt, aber für sich nicht realisiert. Die Würde des Glaubens, die ihm 'gnadenhaft', d. h. als Gabe zuteil wird, bleibt immer innerhalb einer endlichen Fraglichkeit. So unterscheidet sich der sichere, triumphale, unfromme Glaube von seiner fraglichen, hoffenderwartenden, frommen Gestalt. In dieser 'frommen' Gestalt gilt dann der absolute Gegensatz, den Martin Heidegger als Entweder-Oder des Glaubens und Denkens behauptet, nicht. Das 'fromme Denken', dessen Gestalt wir vorher expliziert haben, steht also neben dem, was man das 'gläubige Denken' nennen kann; aber dies gilt wiederum nur dann, wenn der Glaube kein unfrommer Glaube ist (ein sehr häufiges Phänomen), sondern als frommer innerhalb der Frage 'an mich' bleibt und damit auch als Frage 'für uns' fraglich bleibt. Die echte, eigentliche Form der Gläubigkeit muß fromm sein, sonst verliert sie die Freiheit der Frage und verzichtet auf die Menschlichkeit des Menschen.

V. Wir wiederholen: Die echte Gestalt der Frömmigkeit des Lebens wie des Denkens muß also nicht schon gläubig sein und führt auch nicht notwendig zu einem bestimmten Glauben; aber die Frömmigkeit als Hoffnung und Erwartung des Denkens öffnet dieses für die Gabe der zwecklosen Würde als Sein und Sinn, welche Gabe ihm gegeben oder ihm verweigert werden kann; wenn letzteres geschieht, dann ist der Fromme in seiner Frommheit zugleich ein Ungläubiger (vergleiche die Frommheit Reinhold Schneiders im Entzug und Verlust seines Glaubens während seines letzten Wiener Aufenthaltes [„Winter in Wien“⁵⁷]); wenn aber nicht der Glaube sich ihm entzieht, sondern er sich ihm verweigert, dann ist er als Ungläubiger zugleich unfromm. Es gibt also eine verschiedene und doch analoge Frömmigkeit und Unfrömmigkeit des Denkens wie des Glaubens. Die Sicherheit und angebliche Gewißheit des un-

⁵⁷ Vgl. Schneider, R., Winter in Wien, Aus meinen Notizbüchern 1957/58, Freiburg u.a. 1978.

frommen Glaubens hat in ihrer Intoleranz zu fürchterlichen Ereignissen im zwischenmenschlichen Bereich in der Geschichte geführt. Bleiben wir nun bei der Erörterung der Frömmigkeit des Denkens und lassen nun die des Glaubens ganz beiseite, denn in bezug auf den Glauben scheint mir der doxologische Ansatz Heideggers einfach ungenügend. Martin Buber hat in seinen „Zwei Glaubensweisen“⁵⁸ die israelische *‘emuna’* als das lebendige Vertrauen auf das Bei-uns-Sein und Mit-uns-Gehen Jahwes gestellt gegen die christliche Doxa als das Für-Wahr-halten sog. *‘Wahrheiten’*. Aber der christliche Glaubensbegriff ist nicht nur Doxa, sondern auch *Pistis*, Vertrauen auf Christus und vertrauender Mitgang mit ihm als dem geschichtlichen Gott in seiner Geschichte.⁵⁹ Guardini hat hier herausgestellt: Christentum ist kein System, Christentum ist keine Lehre, an die man sich gläubig bindet, sondern Christentum ist eine Geschichte, die Mitgang mit ihr verlangt.⁶⁰ Der von Bernhard Casper 1980 erstmals veröffentlichte und seither viel zitierte „Abschiedsbrief“⁶¹ Heideggers an Engelbert Krebs ist der Abschied von dem Katholizismus als *‘System des Katholizismus’*. Er ist insofern ein Mißverständnis, welches Heidegger aber mit der katholischen Kirche seiner Zeit teilte, als die Kirche damals unter Papst Leo XIII. ein verbindliches weltanschauliches sicheres System auf die Grundlage von Thomas von Aquin aufbauen wollte, was ihr aber nicht gelungen ist. Im Gegensatz hierzu gibt es kein System des Christentums, besonders auch nicht des katholischen Christentums. Auch echte Philosophie widerstrebt dem System entgegen der heute noch üblichen Meinung. Ein System beantwortet alle Fragen,

-
- ⁵⁸ Buber, M., *Zwei Glaubensweisen*, in: Werke I, München/Heidelberg 1964, 724-726.
- ⁵⁹ Vgl. hierzu auch Müller, M., Auseinandersetzung als Versöhnung: „Ich halte diese Gegenüberstellung der *jüdischen* Emuna und der *christlichen* Doxa so für unhaltbar: Der jüdischen Emuna entspricht die christliche *Pistis*, die mit der Doxa eine Einheit bildet und die auch gläubiges Vertrauen (...) darstellt; oder anders gesagt: Der christliche Glaube ist *nicht nur* *‘doxologisch’*, sondern auch *‘postologisch’*, ist nicht nur der Akt der Annahme einer Lehre, sondern ein Lebensvollzug.“ (107f.).
- ⁶⁰ Vgl. Guardini, R., *Freiheit Gnade Schicksal. Drei Kapitel zur Deutung des Daseins*, München 1956, 232ff.
- ⁶¹ * Casper, B., *Martin Heidegger und die Theologische Fakultät Freiburg 1909-1923*, in: *Freiburger Diözesan-Archiv. Zeitschrift des Kirchengeschichtlichen Vereins für Geschichte, christliche Kunst, Altertums- und Literaturkunde des Erzbistums Freiburg mit Berücksichtigung der angrenzenden Bistümer*, 100 (1980): Kirche am Oberrhein (= FS für Wolfgang Müller), hg. v. R. Bäumer, K.S. Frank und H. Ott), 541.

stellt jedes an seinen fraglichen festen Ort und *beherrscht* es damit zugleich. Eine herrschen-wollende systematische Theologie wie ebenso eine solche systematische Philosophie kann aber nach unseren bisherigen Erörterungen gar nicht 'fromm' sein.

Der menschliche Verstand als das ordnend-begreifende Vermögen, noch in der heute antiquierten Vermögensterminologie ausgedrückt, ist das „Vermögen der Begriffe“⁶², wie Kant sagt. Das Vermögen der Gedanken, die nicht uns einfallen, sondern die in uns einfallen, ist dagegen die vernehmende Vernunft. Eigentlich gehören zu ihr nicht viele Gedanken, sondern nur 'der' Gedanke: der von Sein und Nicht-Sein, der des Ganzen und der Welt und von uns in Sein, Nicht-Sein im Ganzen in der Welt. Dieser eine *Gedanke* hat, wie wir schon erläuterten, keinen adäquaten *Begriff*. Bei Jaspers wird er „das Umgreifende“⁶³ genannt, obwohl mit dieser Bezeichnung der Gedanke nur *in einem* seiner Bezüge, die von der raum-zeitlichen Vorstellung her geprägt sind, gedacht wird. Der Verstand steht noch jenseits des Gegensatzes von fromm und unfromm. Er greift immer zu und greift immer an, denn Verstand, sagten wir, ist ja nach Kant das Vermögen der Begriffe. Wie sollte er deswegen also getadelt werden können? Das gleiche gilt aber nicht von der menschlichen Vernunft. Die 'fromme' Vernunft ist die 'vernehmende' Vernunft; es gibt aber auch die 'unfromme' Vernunft, die das System entwerfende Vernunft, die Vernunft, welche nach Kant das Vermögen der Vorstellung der Ideen ist, aus welchen dann auch alle 'Ideologien' entspringen. Was Heidegger will, ist *zunächst* die Umkehr von der spekulativ system-entwerfenden, ideologischen Vernunft, der Übergang zur hörend-vernehmenden und historischen Vernunft, die zwar ein Apriori vor aller Verstandes- und Sinnestätigkeit ist, aber eben ein nicht festgelegtes, sondern geschichtlich sich uns zuschickendes Apriori in der ganzen Fragwürdigkeit, in der alles Geschichtliche je und je steht. Der Versuch dieser 'Kehre' ist innerhalb der abendländischen Metaphysik oft gemacht worden; diese Metaphysik verdankt ihre Lebendigkeit gerade dieser immer neu sich vollziehenden Auseinandersetzung.

⁶² Kant, I., KrV B 90 (V, 84).

⁶³ Jaspers, K., *Vernunft und Existenz*, Groningen 1935, 28-49. Dieser Zentralgedanke, den Jaspers hier (allerdings existential-ontologisch) interpretiert, findet sich bereits bei Aristoteles, wie Max Müller in 'Sein und Geist' (6f. Anm.) bereits ausgeführt hat.

VI. Das schlechthin Neue in Heideggers 'seinsgeschichtlichem Denken' ist also nicht die 'Kehre' als Kehre von der menschlichen (Bewußtseins-) Intentionalität auf eine Gegenstandswelt hin zu einer 'Seins-Intentionalität' auf ihn, den Menschen und sein Bewußtsein hin, es hat mit einer Kehre von einem Subjektivismus zu einem Objektivismus (wie fälschlicherweise schon Husserl gedeutet wurde) nichts zu tun, vielmehr ist das Neue in der 'Kehre' Martin Heideggers, daß das sich uns zukehrende Sein in seinem Dialog mit uns und auf uns zu als Sprache (sein Anspruch und unsere Entsprechung) nicht immer dasselbe sich gleichbleibende Unbedingte ist, als ein unverändert Anwesendes, sondern selbst Geschichte 'hat' und selbst Geschichte 'ist'. Das Unbedingte ist geschichtlich und damit mit der Zeit als der Bedingung aller Endlichkeit unlöslich verbunden. Nehmen wir aber den Ausdruck 'Kehre' nun allgemeiner als Umkehr des Verhältnisses von Mensch zu Sein, von Sein zu Mensch und Bewußtsein, dann kann man generell formulieren, daß die Anerkenntnis *dieser* 'Kehren' bereits die Frömmigkeit des Denkens ausmacht. Was Heidegger aber neu sieht oder zu sehen glaubt, ist, daß Geschichte nicht nur zwischen Sein und Mensch, zwischen Göttlichem und Menschlichem, zwischen Anspruch und Entsprechung als Wesen der Sprache sich abspielt, sondern daß der Anspruch als unbedingter und als unbedingte Zukehr des Seins zu uns an ihm selbst nicht zeitlos, 'ewig' und damit nicht 'ethisch', sondern vielmehr 'historisch', zeitlich im Sinne der Seinsgeschichte ist. Schon bei Augustinus wird gerade der Gott selbst geschichtlich. Wir weltgeschichtlichen Menschen sind nach ihm in einem völlig ungenügenden Sinne *geschichtlich* zu nennen, denn das *Weltgeschehen* (im Gegensatz zum Heils-Geschehen) bewegt sich ohne durchhaltenden Sinn in einer Folge der „magna latrocinia“⁶⁴, von großen Übeltaten und Verbrechen. Der geschichtliche Gott des Augustinus und die Geschichtlichkeit des Seyns bei Heidegger haben wiederum ihre analoge Parallelität. Der christliche Gott ist *nicht* und niemals das überzeitliche Theion des Aristoteles, aber auch nicht das immerwährende Weswegen (ὄν ἔνεκα), wie es Platon erlebt hat und dieses Erlebnis auch im berühmten 7. Brief schildert.⁶⁵

⁶⁴ Augustinus, A., Serm. ed. Denis XXIV, 11.

⁶⁵ Vgl. Platon, Ep. 341c ff.

Es ist bekannt, wie Heidegger sich immer wieder Augustinus zugewandt hat.⁶⁶ Die Zeitanalyse des 11. Buches der „*Confessiones*„ hat ihn stets gefesselt, gerade, weil sie erstmals ein gleichsam ebenbürtiger Gegensatz zu seiner Zeitanalyse bedeutete. Zeit ist *Gegenwart* für Augustinus; Gegenwart als die Einheit dreier Gegenwarten, des *praesens de futuro*, des *praesens de praesenti* und des *praesens de praeterito*.⁶⁷ Alle drei Gestalten des *praesens* werden zusammengehalten durch das erstreckungslose *praesens* der Ewigkeit, das bei Platon als ἐξαιφνης (*exaiphnes*) *erlebt* wird.⁶⁸

Die analoge Parallelität der religiös-christlichen heilsgeschichtlichen ‘Kehre’ in ihrer großen Differenz zum Konzept der seinsgeschichtlichen ‘Kehre’ im ‘*Seyn selbst*’ aufzuzeigen, wäre *so* naheliegend und reizvoll, daß es merkwürdig bleibt, daß Martin Heidegger sich nicht darauf eingelassen hat und diese Einlassung ihn augenscheinlich nicht wesentlich reizte. Bei Platon ist vernehmende Vernunft (*nous*) und begreifend-zugreifender Verstand (*dianoia*) noch im echten Gleichgewicht. Ich würde daher den (für Heidegger) eindeutigen Gang von der platonischen Metaphysik zu jenem Begriffswissen Europas, das anscheinend notwendig zum „Gestell“⁶⁹ führt, so nicht mitvollziehen können. Die lebendige

⁶⁶ Vgl. hierzu die Vorlesung vom Sommersemester 1921: ‘Augustinus und der Neuplatonismus’, in: Heidegger, M., *Phänomenologie des religiösen Lebens* (= GA 60), hg. von C. Strube, Frankfurt/M. 1995, 160-269.

⁶⁷ Vgl. hierzu Augustinus, *Confessiones*, XI, 18ff. (CSEL XXXIII, 269ff.) und ebd. IX, 10 (CSEL XXXIII, 215ff.). Vgl. hierzu auch die Interpretation Max Müllers hierzu in ‘*Erfahrung und Geschichte*’, 44ff.; 212ff.

⁶⁸ Vgl. Platon, *Parm.* 156 c ff. Vgl. auch Beierwaltes, W., *Εξαιφνης*, oder: Die Paradoxie des Augenblicks, 271-283.

⁶⁹ Zum Begriff ‘Gestell’, vgl. Heidegger, M., *Vorträge und Aufsätze*, 13-44; ders.: *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen, 1962; ders.: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969. Vgl. hierzu Müller, M., *Der Kompromiß. Oder: Vom Unsinn und Sinn menschlichen Lebens*, Freiburg 1980: „Gestell ist für ihn (Heidegger, Anm.d.Hg.) der Name für das Ganze eines vollständigen Funktionierens innerhalb einer Welt totaler Verfügbarkeit, in welcher also alles und jedes von uns vorgestellt wird und als gegenübergestellter Gegenstand sich uns zustellt und damit unserer Manipulation ausgeliefert ist. Hier fragt keiner mehr, in sie hineingestellt, über diese Welt hinaus, er ‘transzendiert’ sie nicht.” (18). Dem Begriff des Gestells stellt Müller den des Werkes gegenüber: „In der Epoche des Gestells würde kein Werk mehr glücken, weder das des Denkens, noch das der Liebe, weder das des Könnens (die Kunst), noch der Verehrung (der Kult). ‘Werk’ ist Gegenwart des Seins *als* Seiendes durch Darstellung; Werk ist immer ‘repräsentativ’. ‘Gestell’ ist Gegenwart der seinslosen, aber verfügbaren (zugestellten) Gegenstände. Geschichte ist repräsentativ-

Geschichte der Metaphysik wird hier zu einer quasi uniformen und zugleich 'unfrommen' *Entwicklung* als 'Ruinanz'⁷⁰. Bei Platon ist der Weg des Abendlandes vor aller Scheidung und Entschiedenheit zwischen frommem und unfrommem Denken aber noch völlig offen.

Der platonische 'Begriff' ist der Versuch der (begrifflich-dialektischen) Umgrenzung und Fassung des Erstvernommenen und Erstgesehenen, des εἶδος (eidos). Bei Platon bleibt der Begriff, sosehr er selbst dialektisch das Phänomen in begriffliche Fassung bringen will, immer an das stets Befragte und alle Fragen leitende Urphänomen, das wir auch den 'Gedanken' nennen können, gebunden und bleibt so in dieser Fragestellung 'fromm'; jenes, das alles Geschaute und seine begrifflich gefaßten 'Gestalten' zur Welt vereinigende Göttliche läßt keinen Begriff von ihm selbst mehr zu, wohl aber gestattet es den Gedanken. Von ihm gilt, daß es ἐπέκεινα τῆς οὐσίας (epekeina tās usias)⁷¹ ist, daß es als εἶδος εἰδῶν (eidos eidon) in keine Gestalt mehr eingehen kann, also jenseits alles Wesens und aller Gestalt wesenlos ist. Es ist damit begriffslos und unbegriffen, aber dennoch erfahren, erfahren nicht wie das milde Licht, in dem, von ihm umgriffen, alles und auch wir selbst stehen, sondern erfahren als einschlagender Blitz; nur in diesem Getroffensein haben wir als die so Betroffenen auch unter uns die Gemeinschaft des Verstehens (7. Brief).⁷² Das ist echte Phänomenologie ohne jede Konstruktion und Spekulation, 'transzendente Erfahrung' nach jener Devise, die Husserl so formuliert hat: „Zu den Sachen selbst“⁷³.

symbolische Werkgeschichte; Zeit des Gestells wäre nun wirklich: werklose Nachgeschichte. Wenn aber Philosophieren noch geschieht, so wird die Möglichkeit des Werkes als des Ineinsfalls der Differenz noch bedacht; in diesem Bedenken geschieht bereits ein 'Wieder-symbolisch-werden' der Zeit, wir dieses ihr Symbolischwerden gleichsam vorbereitet und mitbewirkt, indem Symbol-Verständnis realiter geweckt wird." (Symbolos 54). „Gestell ist ihm (Heidegger, Anm. d. Hg.) der Name für das Ganze eines vollständigen Funktionierens innerhalb einer Welt totaler Verfügbarkeit" (Der Kompromiß, 18).

⁷⁰ Max Müller verwendete 'Ruinanz' stets unter Berufung auf Heidegger und setzte ihm (in persönlichen Gesprächen) den Begriff der 'Elevanz' entgegen.

⁷¹ Vgl. Platon, Pol. 509 b 7.

⁷² Vgl. Platon, Ep. 341c 6f.

⁷³ Vgl. hierzu auch Heidegger, M., Sein und Zeit, 27.34.

In diesem ersten Aufbruch der Metaphysik⁷⁴ ist die 'Anstrengung des Begriffs' und die Frömmigkeit des das Phänomen hinnehmenden Vernehmens ineinander und aneinander gebunden-verbunden; dieses metaphysische Denken führt nicht, wie Heidegger meint, zur Herrschaft von uns als Subjekten und verlangt nach keiner 'Kehre'. Dieses Denken Platons ist sowohl Metaphysik als auch Phänomenologie. Phänomenologie aber ist von ihrem Wesen her 'frommes Denken': ihr Ziel ist $\sigma\omega\zeta\epsilon\upsilon\nu\ \tau\acute{\alpha}\ \phi\alpha\upsilon\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\alpha$, ehrfürchtige 'Rettung' dessen, was sich zeigt.

Im Gegensatz des zeitlos-geschichtslos aus uns ausstrahlenden Lichtes der Vernunft (als des *lumen intellectus agentis*⁷⁵ oder als *lumen naturale*⁷⁶) wäre der ereignishaft Einbruch der Illumination bei Augustinus zu bedenken⁷⁷ und ebenso des 'brennenden Feuers' (feu), das Pascal als seine Bekehrung erlebt.⁷⁸ Diese Erfahrungen sind religiöse Erfahrungen des *geschichtlichen* Denkens, und in ihnen geschieht bereits die 'Frommheit der Kehre'. Ich weiß wohl, daß Heidegger mit seiner 'Kehre' nicht diese für ihn doch *noch* und *nur* 'ontische' Kehre meint, die 'unser' Geschehen gleichsam als eine 'Metanoia', eine 'Umkehr', bedeutet und die damit der menschlichen faktischen Geschichte zuzuordnen ist. Heidegger zielt die Dimension der 'Seins-Geschichte' an; aber die Verklammerung *beider* Geschichten, der ontischen Geschichte *und* der ontologischen Geschichte und der je andere Charakter beider Geschichten, deren

⁷⁴ * Platon, bei dem und durch den dies geschieht, wird daher von Kurt Singer "Platon, der Gründer" genannt. Vgl. Singer, K., Platon, der Gründer, München 1927. In der Vorlesung im Wintersemester 1960/61 (Epochen abendländischer Denkgeschichte), erklärt er auch warum: „denn er hat nun wirklich die Metaphysik gegründet, und alle andere Größe, die des Thomas, oder Descartes oder Kant, oder Fichte oder Hegel, sie bewegen sich innerhalb der Gründung und sind in diesem Innerhalb groß, aber so die Gründung, das entscheidende ist, überragt Plato in dieser Hinsicht jeden Denker, der nach ihm gekommen ist, hat er innerhalb des Denkens des Abendlandes nun eine Vorzugsstellung, die sich nicht auf ein mehr an Begabung gründet, sondern die sich berufen kann auf den geschichtlichen Ort, daß mit ihm und seine Leistung die Epoche der Metaphysik einsetzt.“ (115).

⁷⁵ Vgl. Thomas von Aquin, Sth. I, 55.

⁷⁶ Vgl. Thomas von Aquin, Sth. I, 12f.; III 9,4; ScG III, 54.57.157. Vgl. hierzu die Interpretation von Müller, M., Existenzphilosophie, 100.

⁷⁷ Vgl. Augustinus, A., Confessiones, VI, 24; XII, 28 (CSEL XXXIII, 302, 340ff.). Zu einer Interpretation hierzu, vgl. Müller, M., Erfahrung und Geschichte, 435.464.

⁷⁸ Vgl. Pascal, B., Memorial, in: Chevalier, J. (ed.), Œuvres complètes, Paris 1954, 553f.

Geschichtlichkeit nur analog begreifbar ist, *bleibt* als Frage. Heideggers Denken gibt uns keine Antworten, sondern stellt uns Fragen. Und somit bleiben er und es in dieser Fraglichkeit auch 'fromm'. Der wahrhaft Weise weiß als Wissender, daß er diese Antwortlosigkeit bzw. diese Zweideutigkeit aller geschichtlichen Weisungen ertragen muß. Schon Heraklit sagt: 'Der machtvolle Gott in Delphi sagt nichts (aus) und (ver-)birgt nichts, sondern er deutet.' (ὁ ἀνάξ οὐ τὸ μαντεῖον ἔστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει, ἀλλὰ σημαίνει.)⁷⁹

Hier sind bereits jene 'Spuren' und 'Winke', denen der späte Heidegger so sehr vertraut, sichtbar. Das fromme Denken sieht die Antwort des delphischen Gottes auf unsere Fragen nicht als eindeutige Weisung und Anweisung *für uns* an, sondern als erneute Gegenfrage *an uns*. So ist die echte Geschichte der Metaphysik in sich selbst zweideutig und fraglich, während sie für Heidegger eine Fülle angeblich eindeutiger Antworten enthält, welche er ablehnen zu müssen glaubt. Indem Heidegger in seiner Metaphysik-Deutung auf dieser eindeutigen Um-Interpretation besteht, wird sie so erst jener Weg zum 'Gestell' als jenem Herrschafts-Ende, wo das zunächst von uns Beherrschte uns nun selbst beherrscht, konsequente Entwicklung.⁸⁰ Damit gibt er bereits eine eindeutige Antwort auf die zweideutige Frage, was die abendländische Metaphysik als unsere Geschichte nun sei; in seiner berühmten Freiburger Antrittsvorlesung „Was ist Metaphysik?“⁸¹ wird im Gegensatz dazu diese eben nicht in einer Antwort umrissen, sondern bleibt als die unaufhebbare Fraglichkeit unserer Existenz in deren Hineingehaltensein in das Nichts. So scheint mir diese Antrittsvorlesung 'frömmen' zu sein als die ganze spätere Durchführung der Konzeption der Seins-Geschichte. Sicher: diesem 'Konstrukt' der abendländischen Seins-Geschichte, die angeblich unter dem eindeutigen 'Geschick der Metaphysik' stand, folgt dann für Heidegger der 'Advent', in dem er (Martin Heidegger) sich selbst heute stehen sieht und der Vor-Blick auf den 'anderen Anfang', den wir nicht selbst legen können, ist. Die Verklammerung unserer ontischen Denkgeschichte mit der

⁷⁹ Heraklit, fr. 93, in: Diels, H., und Kranz, W. (Hgg.), Die Fragmente der Vorsokratiker, 172.

⁸⁰ Vgl. ähnlich das Kapitel 'Herrschaft und Knechtschaft' in: Hegel, G.W.F., Sämtliche Werke, Band 2: Phänomenologie des Geistes (Ausgabe Glockner), Stuttgart-Bad Canstatt ⁴1964, 148-158.

⁸¹ Heidegger, M., Was ist Metaphysik, Bonn 1929.

ontologischen Seins-Geschichte fehlt bei ihm zwar nicht völlig, denn zur Seins-Geschichte gehört *auch* unsere Antwort auf deren Frage. Nicht daß diese Antwort sich jeweils als glückendes oder mißglückendes Wagnis darstellt ist das Bedenkliche, sondern daß das Gleichgewicht zwischen beiden Geschichten, der Seins-Geschichte und der Menschen-Geschichte, stark verschoben ist zum Übergewicht der Seins-Geschichte hin. Wichtigste Aufgabe eines 'Denkens nach Heidegger' wäre der Versuch, eine neue Gleichgewichtigkeit beider Geschichten zu denken. Wenn die Geschichte uns diesen Versuch gestattet, wäre dies dann nicht schon 'der andere Anfang'?

VII. *Will* also Heidegger 'den anderen Anfang'? 'Der andere Anfang' kann aber überhaupt nicht gewollt werden. Wir können aber, wenn er bei uns und mit uns wieder 'neu' anfängt, uns in ihn hinstellen. Er kann nicht mit unserer *Gewalt* herbeigeführt werden, es kann nur seine *Macht* erwartet und erhofft werden: das ist dann die Frömmigkeit des Denkens *unserer* Zeit. Der Gedanke kann auf ihn vor-gehen, in gewisser Weise auf ihn zu-gehen, der Begriff und seine *Gewalt* sind ihm gegenüber aber ohnmächtig.

War Heideggers Denken also 'fromm'? Ich meine abschließend: Nicht immer und nicht in jedem historischen Augen-Blick *seiner* Geschichte war Heidegger ein 'frommer Denker', aber in seinem 'Grund-Zug' doch sehr wohl. Denn: Frömmigkeit des Denkens ist dann und dort und bei dem da, der die Herkunft nicht *verwirft* und die Zukunft nicht *entwirft*; sie ist dann da, wenn das Denken sich seine Vergangenheit *und* seine Zukunft nicht ausdenkt, sondern sich Gegenwart erwirkt, in welcher das zu Erinnernde in der Andacht des Andenkens steht und das Kommende als das rein Erwartete hoffend bedacht wird. Wer die Annahme *beider* (des Andenkens und der Erwartung) als Grundhaltung denkend vollzieht, der ist ein 'frommer Denker'. In der bleibenden Frage, ob das Erinnernte uns tragen kann, ob das Erwartete uns erfüllen kann, gründet sich das Wissen um unsere radikal bedingte Endlichkeit auf diese unsere unbedingte Hoffnung. Nachdem er nicht mehr glauben konnte, blieb dann Heidegger noch in dieser Hoffnung? Blieb er ein 'frommer

Denker'? „Nur ein Gott kann uns noch retten“⁸²: Diese letzte Aussage, ist sie verzweifelnd-unfromm oder erwartete Frömmigkeit? Ich *weiß* es nicht; ich *hoffe* es 'aber'. Was heißt dieses 'aber'? Es meint: 'Aber was geht das uns eigentlich an?' Müssen oder sollen wir überhaupt dies *wissen*? Frommes Denken, sagten wir, ist fromm in der Gleichzeitigkeit der Anerkenntnis absoluter Würde und endlicher Kontingenz. Die absolute Würde des anderen *in* seiner menschlichen Endlichkeit *achten* heißt: ihm sein Geheimnis *lassen*. Nur in der Einübung ('Askese') in *diese* Gelassenheit kann Denken 'fromm' sein. Nur in diesem Verzicht gelingt ihm der Gewinn frommer 'Humanität'. Also ersparen wir uns in diesem Verzicht auf all diese intimen, ja sogar *allzu* intimen letzten Fragen eine Antwort.

VIII. Kehren wir zum Schluß unserer Reflexion wieder zum Anfang zurück, wo Europa (das 'Abendland') charakterisiert war als der philosophische Erdteil bzw. als die philosophische Epoche der Menschheit. In dieser Philosophie (als Metaphysik) hat sich die *Macht des Gedankens* einzigartig geeint mit der *Gewalt des Begriffs*. Philosophie ist machtvoll, aber auch gewalttätig. Die faktische Gewalt des Begriffs, sein Zugriff, den man auch seine 'Transzendenz' nennen könnte (*quaestio facti*) läßt sich nur 'rechtfertigen' (*quaestio iuris*) im Rückstieg zur *Macht des Gedankens*, welchen Rückstieg wir als seine Transzendentalität bezeichnen können. Echte Macht als wirkliche Kraft muß im Spiel der Kräfte, wenn sie auf eine Gegen-Macht trifft, immer auch die Chance zur Gewalt haben. Alle Gewalt-Tätigkeit muß andererseits wiederum die Chance ihrer Rechtfertigung von der Macht 'in ihrem Rücken' bei sich tragen, um überhaupt bejahbar zu sein.

Macht und Gewalt, *dynamis kai energeia* (δύναμις καὶ ἐνέργεια), *potentia et actus*, Kraft und Vollzug, wirkliches könnendes Vermögen und wirkend-ausführende Tat: Im Zueinander und Zusammenspiel beider Realitäten erst ist und geschieht Geschichte.

Die Logifizierung des realen Vermögens und Könnens von seiner Macht und Kraft her zu bloß gedanklichen Möglichkeiten hin im Verlauf der abendländischen Denkgeschichte 'ruinierte' die Größe der Geschichte der Metaphysik, der Metaphysik als unserer Ge-

⁸² Heidegger, M., Nur noch ein Gott kann uns retten. Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger am 23. September 1966, abgedruckt in: Der Spiegel, 31.05.1976, 193-219.

schichte in einer Reduktion zur Begriffsgeschichte hin. Diese 'Ruinanz' reißt Potenz und Akt, wirkliches Vermögen und wirkende Tat in 'unmöglicher' Weise auseinander; die *Real-Differenz* im Wesen der Wirklichkeit, ihre 'Wesung', wie ein Ausdruck in den Heideggerschen 'Beiträgen zur Philosophie (Vom Ereignis)'⁸³ lautet, wird nicht mehr im gleichzeitigen Vollzug ihrer *Real-Identität* begriffen (Identität als Zusammenhalt der zusammengehörigen Unterschiedenen), sondern der reale Vollzug wird zum idealen Gedanken-Spiel begrifflicher Abstraktionen. Gustav Siewerth hat mit Recht hier öfters die Rolle des Francisco Suárez betont, dessen „Disputationes metaphysicae“ als maßgebliches Lehrbuch der katholischen wie protestantischen frühneuzeitlichen Universitätsscholastik das Denken dieser verfallenden Metaphysik entscheidend prägte.⁸⁴ Aus der eidetischen wie ontologischen Differenz wird eine rein gedankliche-perspektivische Unterscheidung, und so wird das Sein ein reines *ens rationis*⁸⁵, ein Gedankending, ein Gedankenkonstrukt. Jetzt gibt es keine Macht des Seins mehr für dieses Denken, die Gewalt des Seienden tritt als das einzig Wirkende an dessen Stelle. Die *causa efficiens*⁸⁶ wird die einzige Ur-Sache, und alle anderen Gründe verschwinden und ziehen sich in die logische Begründung zurück. Das Seinsverstehen verliert seine analoge Weite.

⁸³ Heidegger, M., Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (= GA 65), hg. von F.-W.v. Herrmann, Frankfurt/M. 1989.

⁸⁴ Vgl. hierzu beispielsweise die Aufsätze: 'Franz Suarez und die neuzeitliche Metaphysik' (49-60) und 'Die Essenzenmetaphysik bei Franz Suarez' (160-174) in: Siewerth, G., Gott in der Geschichte, hg. von Alma von Stockhausen, in: Siewerth, G., Gesammelte Werke, hg. von W. Behler und A.v. Stockhausen, Band III, Düsseldorf 1971. Vgl. auch: Siewerth, G., Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger, Einsiedeln 1959. Vgl. hierzu 'Sein und Geist', 195: „Indem in dieser Philosophie (des F. Suarez) die ganze Sphäre des Seins gegenüber dem Seienden als abstakt-nachträglich-gedankliche aufgefaßt wird, bleibt in der Welt gleichsam nur noch Seiendes übrig; wird das, was in der thomistischen Philosophie realer innerer Grund ist, reiner Begriff und in diesem Sinne in bezug auf das Seiende irreal und nichtseiend.“

⁸⁵ Zum *ens rationis*, vgl. Thomas von Aquin, Sth. I, 56,2; ScG I,22. Vgl. auch Müller, M., Sein und Geist, 231f.

⁸⁶ Vgl. Aristoteles, Met. 983 a 23ff. Vgl. auch René Descartes, dem das Prinzip der *Causa adaequat effectum* zur Begründung der III. Meditation der 'Meditationes de prima philosophia' dient: „*Jam nunc lumine naturali manifestum est tantummodo ad minimum esse debere in causa efficiente et totali, quantum in eiusdem causae effectu; ne quaero eundem posse assumere realitatem suam effectus nisi a causa?*“ Vgl. hierzu Müller, M., Philosophische Anthropologie, 92 (+ Anm 37 [356]).

Jetzt 'ist' und 'ist wirklich' nur noch das faktische einzeln Seiende, das inzwischen auch weithin seine Seiendheit in der Welt verloren und für die Gegenständlichkeit in unserer Umwelt eingetauscht hat. Damit ist 'Metaphysik' dann abgelöst durch den 'Positivismus'. Der Versuch der wahren und wirklichen Metaphysik, das Begreifen des Gedankens (also der Macht) in seiner Einheit mit der Gewalt des zugreifenden Begriffs zu verstehen, weicht der Kapitulation des 'reinen' Gedankens vor dem 'bloßen' Begriff. Es ist dies zugleich die Kapitulation aller entscheidenden Real-Differenzen: also der Macht vor der Gewalt, der zwecklosen Würde vor dem zweckbestimmten Wert. Diese durch die abendländische Denk-Seins-Geschichte sich hindurchziehende und sich immer wieder fortsetzende Kapitulation ist *eine* Linie unserer Geschichte, in welcher diese Geschichte zur absteigenden Entwicklung wird. Für Heidegger ist aber diese Linie nicht nur *eine* Linie, sondern *die* Linie, nämlich die Linie der der Entscheidung zur Metaphysik folgenden Entwicklung zum Positivismus, die ihr Ende in der 'Welt als Gestell'⁸⁷ findet. Positivismus ist hier nicht eine Lehre oder Ansicht, sondern eine Grundstellung des abendländischen Menschen. Diese nach Heidegger aus der Metaphysik gleichsam notwendig folgende Entwicklung zum Herrschaftswissen über alle Gegenstände unserer Umwelt hin, an deren Ende die Verendung der wahren Welt in bloße Umwelt und die Vergegenständlichung der Wirklichkeit des Seienden steht und schließlich das Aufgehen aller in einer Bestandsrechnung erfolgt, diesem Ende unserer Geschichte steht dann die Erwartung des 'anderen Anfangs' gegenüber, die Erwartung einer neuen und anderen Herkunft auf eine schlechthin neue und andere Zukunft hin. Dadurch sei der adventliche Charakter unserer Gegenwart gekennzeichnet.

Wenn aber von der Entscheidung zur Metaphysik, die Europa und das Abendland geprägt hat, nicht nur eine Linie quasi notwendiger Entwicklung ausgeht, sondern wenn diese Metaphysik in sich selbst dauernde Auseinandersetzung gewesen wäre und noch ist, dann könnten von ihr auch ganz andere Entwicklungs-Linien ausgehen und ausgegangen sein.

Geschichte und Entwicklung sind ja identisch-different. Geschichte tritt innerhalb von Entwicklung je auf, ist also natürlich bedingt. Entwicklung aber geht ebenso von Geschichte aus und bleibt dann

⁸⁷ Vgl. nochmals Heidegger, M., Vorträge und Aufsätze, 13-44; ders.: Die Technik und die Kehre; ders.: Zur Sache des Denkens.

historisch bedingt. Zwischen natürlicher und historischer Entwicklung besteht wiederum das Verhältnis der Analogie. Entwicklung hat die ihr eigene Notwendigkeit, Geschichte die ihr eigene Freiheit. Freiheit ist wiederum das Paradox bedingter Absolutheit. Eingelassen in den Strom der Entwicklung läßt sie sich von dieser tragen. „Unda fert nec regitur“.⁸⁸ Die Richtung der Entwicklung läßt sich nicht umkehren, aber der Schwimmer, der beim Gegen-den-Strom-Schwimmen bald ermüden und scheitern würde, hat mit diesem noch vielfache Variationen und Chancen innerhalb der Breite des Entwicklungsstromes. Geschichte bleibt Entscheidung auch innerhalb der Unumkehrbarkeit von Entwicklungen. Eine solche Entscheidung ist die Entscheidung zum frommen oder zum unfrommen Denken. Die Umkehr des Lebens und Denkens kehrt nicht die Entwicklung einfach um, aber in der Entwicklung zur Vollendung des Begriffs sich immer erneut dem Gedanken zuzukehren und in dieser Zukehr sich bekehren zu lassen, ist Entscheidung, die zwar nicht allein von uns abhängt, aber von uns auch vollzogen werden muß. Wir können nun fragen: Ist dies alles denn für das heutige europäische 'Existieren' zeitgemäß? Ist es wichtig? Es ist nicht nur wichtig, sondern entscheidend, ob unsere Existenz bestimmt wird durch Metaphysik oder Positivismus oder ob es sich nicht doch lohnt, auf den Versuch 'Metaphysik und Positivismus' einzugehen. Ob das Entweder-Oder von Macht *oder* Gewalt bzw. die Synthese Macht *und* Gewalt verstanden wird, ob die Alternative Würde *oder* Wert lautet oder Würde *und* Wert, ob wir im Gegensatz des frommen oder rechnenden Denkens verharren oder die Frömmigkeit des Denkens mit dem Denken als Rechnen zu verbinden versuchen, schließlich ob wir die Zukunft *gegen* unsere Herkunft stellen wollen oder als Zukunft *aus* unserer Herkunft verstehen: Entscheidend kann sein, ob wir die Identität *in* der Geschichte mit der notwendigen Differenz aller Geschichte so vollziehen, daß die Differenz nicht der Bruch der Geschichte ist, sondern die notwendige Verwandlung. „Vernunft wird Unsinn, Wohltat Plage, weh dir, daß du ein Enkel bist“⁸⁹, sagt Goethe. Dieses 'weh dir' kann auch zugleich ein 'wohl dir' sein. Der 'andere Anfang' kann nicht bei dem Nichts

⁸⁸ „Bismarck liebte den Spruch 'unda fert, nec regitur'." Müller, M., Sozialismus, Liberalismus, Konservatismus - Welche Ordnung gewährleistet die Freiheit?, in: Die Freiheit, die sie meinen ... 200 Jahre Französische Revolution oder das Befreiende des Christseins (hg. vom Studienzentrum Weikersheim e.V.), Mainz 1989, 58.

⁸⁹ Goethe, J.W.v., Faust I, in: Goethes sämtliche Werke, Leipzig o.J., VI, 189.

anfangen, sondern hat in aller Andersheit immer sein Woher in der Geschichte. Er ist nicht geschichtslos. „Ex nihilo nihil fit.“⁹⁰ Auch der 'andere Anfang' wird immer in seiner Herkunft stehen. Wenn dem nicht so ist, wird die Zukunft phantastisch.

III. Die Würde des Seins

Über Wert und Würde des Kompromisses

I. Im deutschen Sprachraum hat das zum Lehnwort gewordene Fremdwort 'Kompromiß' im allgemeinen keinen guten Klang. Allzuoft ist es mit dem pejorativen Adjektiv zur Einheit des 'faulen Kompromisses' verbunden. Im Unterschied zur angelsächsischen Kultur und Zivilisation sieht der 'Deutsche' (insofern man auf dem Boden gewisser Spracheinheit und gemeinsamer Sprachverbundenheit eine solche Verallgemeinerung noch als ein Konkretum brauchbar und berechtigt finden mag) in seiner oft feststellbaren Vorliebe zur Entschiedenheit, zur abstrakten Radikalität des simplen 'Entweder - Oder', in dem mit 'Kompromiß' angezielten Phänomen meist einen Verrat an der Unbedingtheit von Idealen, eine Kapitulation vor der bloßen Realität, eine Feigheit also; in dieser Sicht wiederum ist eine sonderbare Minderbewertung der ('nur tatsächlichen') Wirklichkeit gegenüber einer überwirklichen ('idealen') Norm impliziert. Es mag daher angebracht sein, einmal zu überdenken, ob unser Verhältnis zum Kompromiß ganz in Ordnung sei; da der Verdacht einer Unterbewertung und Mißachtung des mit 'Kompromiß' Gemeinten soeben ausgesprochen wurde, sollen im folgenden daher Wert und Würde jener 'Kompromiß' genannten Handlungen und Tatbestände den besonderen Blickpunkt unserer Betrachtungen bilden.

⁹⁰ Thomas von Aquin, De ente IV (35 ff.). Vgl. hierzu Müller, M., Erfahrung und Geschichte, 487.576. Vgl. ferner die vorsokratischen Belege beispielsweise bei Melissos, frag. 1: „οὐδ'αμὰ ἄν γένοιτο οὐδέν ἐκ μηδενός (Wenn nun nichts war, so könnte unter keinen Umständen etwas aus nichts entstehen.)“, in: Diels, H., und Kranz, W. (Hgg.), Die Fragmente der Vorsokratiker, 268.

Kann man überhaupt von *Wert und Würde des Kompromisses* sinnvoll reden? Was ist mit den Worten und Begriffen jeweils gemeint?

a) Unter 'Wert' verstehen wir im allgemeinen jene positive Bedeutung, die etwas innerhalb eines gewollten Handlungszusammenhangs für dessen Herstellung und Bewirkung hat, so daß es *in diesem Bezug* von uns geschätzt, hochgehalten, bejaht und gesetzt wird und wir *in diesen Grenzen* für es eintreten. Wenn man das Ganze eines solchen Handlungszusammenhangs will, hat es (dieses 'Etwas') für ihn (diesen Handlungszusammenhang) einen 'instrumentalen' oder 'funktionellen' Wert. Insofern der Kompromiß brauchbar, nützlich, dienlich und somit bejahbar ist, vorausgesetzt, daß man einen solchen Handlungszusammenhang zu vollziehen entschlossen ist, kommt ihm ein 'Wert-für' dies intendierte Vollzugs-Ganze des Handelns zu. Wert ist zunächst immer 'Wert-für', für ein Gewolltes und Angezieltes nämlich.⁹¹

b) Wenn aber nun etwas um seiner selbst willen gewollt ist, also ihm eine Bedeutung an ihm selbst, eine schlechthinnige Schätzung mit Recht zukommt, dann nennen wir dieses absolute Wertvollsein seine 'Würde'. Kant hat sowohl in der 'Grundlegung zur Metaphysik der Sitten' als auch in der 'Kritik der praktischen Vernunft' diese Würde der (menschlichen wie göttlichen) Person allein zugeschrieben.⁹² Die Würde gibt sich zu erkennen in der 'Achtung' als apriorischem Gefühl, das von ihr gefordert wird und das 'von vornherein' (*a priori*) erfahren hat, daß hier etwas begegnet, was nicht nur gebraucht, benutzt oder gar vernutzt werden darf, sondern das verlangt, um seiner selbst willen geachtet zu werden. Wenn also der Kompromiß nicht nur instrumentalen oder funktionalen Wert, sondern Würde haben soll, so muß er als adäquater Ausdruck des personalen Menschseins des Menschen, das im Kompromiß gegenwärtig ist, als unablässig von der Menschlichkeit des Menschen, die in ihm repräsentiert ist, aufgefaßt werden.

c) Aber was *ist* denn nun der Kompromiß selbst, wenn über jeden 'Wert-für' ihm gar noch 'Würde' zukommen soll, was zunächst in einem bemerkenswerten Widerspruch zu unserem Alltagsempfinden zu stehen scheint? Wir sagten schon zu Beginn: Bei uns im 'Deutschland von heute' kompromittiert der Kompromiß oft oder

⁹¹ Vgl. hierzu: Müller, M., Art. 'Wert', I. Wert und Sein, in: Staatslexikon 6. Aufl. Bd. 8 (1963) 596-601 (zusammen mit Alois Halder).

⁹² Vgl. Kant, I., Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (IV, 434f.).

sogar meist diejenigen, die ihn eingehen. Ein Unbedingtheits- und Absolutheitsfanatismus, der schließlich philosophisch im 'absoluten Idealismus'⁹³ gipfelte, welcher sich zutraute, alle Differenzen auflösen zu können, sie in einer letzten totalen Synthesis zum Verschwinden zu bringen, braucht in seiner Dialektik als restloser Vermittlung und als endgültiger Lösung einen Kompromiß nicht mehr; der Kompromiß kann ja nur so vermitteln, daß er alle Gegensätze und Unterschiede, in dem er sie in einer Mitte zu vereinigen sucht, zugleich als berechtigt anerkennt und so weiterbestehen läßt; daher behalten sie dann die Kraft jener Spannung in ihrer Zusammengespanntheit, mittels derer sie ihre 'Synthesis auf Zeit' auch einmal wieder sprengen und auflösen werden. Diese Suche nach immer neuer und nie ewig bestehender gegensätzlicher Vereinigung macht gerade das Wesen menschlicher Geschichte aus. In jeder philosophisch-idealistischen Anthropologie, die den Menschen primär oder gar rein als Geist konzipiert, werden in diesem Geist die Gegensätze des Menschen 'aufgehoben': Die von ihm unabhängige Natur als Gegensatz ebenso wie die unabhängig bleibende individuelle Person des Anderen und der „ganz andere“⁹⁴ Gott, welche alle in dieser idealistischen Auffassung ihre 'Andersheit' endgültig abstreifen. Dem steht seit eh und je die realistische Menschensicht gegenüber: Hier hat der Mensch als Mensch diese Gegensätze auszuhalten, auszutragen und zu ertragen, im Kompromiß sie zuzulassen und nicht zu beseitigen; indem er sie sein läßt, und das heißt sie bestehen läßt, übt er die Grundtugend des Menschen, die 'Gelassenheit', die nur ein Name für die spezifisch menschliche Freiheit ist; diese läßt dem anderen sein Recht, anders zu sein, d. h. frei von unserem Streben, alles uns verfügbar zu machen, alles im Hinblick auf dessen Verfügbarkeit in unserem Sinn zu verändern, unangetastet es selbst und er selbst zu bleiben. Dadurch befreit sie auch uns von dem Druck und Andrang des anderen und der anderen, weil wir nun auch zu ihnen allen in jenes spielend-liebende

⁹³ Max Müller versteht - im Gegensatz zum sog. ontologischen Idealismus (Platon), dem sog. theologischen Idealismus (Augustinus, Thomas von Aquin), dem sog. psychologischen Idealismus (Descartes, Locke, Hume), dem sog. transzendentalen Idealismus (Kant) - unter 'absolutem Idealismus' die auch 'deutscher Idealismus' (Fichte, Schelling, Hegel) genannte Philosophie, bei der sich (im Rückgang in sich selbst) die Subjektivität als das Absolute selbst begreift, als die schlechthinnige Idee, als den einen absoluten, immanenten Einheitsgrund.

⁹⁴ Vgl. hierzu Horkheimer, M., Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. Ein Interview mit Kommentar, Hamburg 1971.

Verhältnis treten können, in welchem die andern Dinge und die andern Menschen uns ebensowenig zwingen können, wie wir sie zwingen wollen. In diesem Verzicht auf Zwang vereinigen sich bleibende Distanz und werdende Nähe, geschieht Annäherung, welche die Entfernung zwar mindert, aber doch beläßt. Diese Abwesenheit des Zwanges ist entscheidendes Moment von Freiheit. Die Freiheit als Gelassenheit kennt das 'Sowohl-Als-auch' und bevorzugt es gegenüber der Härte des 'Entweder-Oder'. Das 'Entweder-Oder' einer spiritualistischen Norm-Form-Ethik gegenüber einem rauschhaften, bis zum 'Porno' reichenden Vitalitäts-Enthusiasmus als anscheinend kontradiktorischer Geist-Körper-Gegensatz wird in der leibhaften Existenz zu jenem Sichvertragen, das der Ertrag einer doppelseitigen Anerkennung in der Notwendigkeit des Zugleich- und Zusammenbestehens ist; diese Anerkennung von Recht und Wirklichkeit der je anderen Komponente als des Mitträgers im 'Zusammen-Setzen' darf mit Fug und Recht Kompromiß genannt werden.

Nun müssen wir aber nach dem Sachverhalt das Wort und den Begriff näher ins Auge fassen. Was besagt also wörtlich-begrifflich Kompromiß? In den lateinisch-deutschen Wörterbüchern (z. B. im 'Stowasser') ist als Übersetzung für *promittere* angegeben: vorschicken, wachsen, versprechen, verheißen, zusagen. Alles zeigt den Vorstoß in die Zukünftigkei, das Sichausstrecken auf ein Noch-nicht, auf ein Ziel hin, den Vorsatz für das Kommende, den Plan für das noch nicht seiend Mögliche, das Verlassen der bloßen gegenwärtigen Wirklichkeit im Sich-Einlassen auf diesen offenen Möglichkeitsspielraum. *Compromittere* aber meint dann den gemeinsamen Angang der Zukunft, den gemeinsamen Hingang zu ihr; es gilt also, die Entwürfe und Pläne für sie aufeinander frei abzustimmen.⁹⁵ In dieser Abstimmung ist das Planen nicht mehr völlig frei; es muß zwar nicht dinghaftem Zwang sich bequemen, denn das Unwirklich-Mögliche kann keinen Zwang ausüben. Aber die entwerfend planende Freiheit muß um der zu erreichenden Gemeinsamkeit willen *Rücksicht* auf die andere Freiheit nehmen, unsere eigene Möglichkeit ist dann nicht mehr uferlos unserer Phantasie anheimgegeben.

⁹⁵ Vgl. neben dieser spezifischen, Max Müllers erkenntnisleitendem Interesse folgenden Bedeutung die, über das Französische (des 17. Jahrhunderts) heute im deutschen Sprachraum übliche Verwendung des *compromittere* im Sinn von 'bloßstellen'. Vgl. hierzu: Duden, Etymologie, Herkunftswörterbuch der deutschen Sprache, Band 7, Mannheim 1963, 352.

Phantasie muß jetzt mit Phantasie sprechen. Sprache ist Logos und entwickelt immer die gemeinsame Logik, auf der der mögliche Konsens über 'unsere' (und nicht nur meine) Möglichkeit beruht. Logik gehört zur Verständigung, die der Verstand leitet und leistet. Die verständige Möglichkeit ist die gemeinsame Möglichkeit, die mehrere Phantasien und mehrere Freiheiten in gegenseitiger Begrenzung erreichen können: *die reale Möglichkeit*. Das utopische Ende einer absoluten Zukunft vorzustellen und als phantastische Möglichkeit mir vorzunehmen, bleibt mir als einzelner anheimgegeben; niemand kann mich dieser Vor-Stellung entreißen. Der Kompromiß zwischen uns greift aber aus auf das unmittelbar bevorstehende nächste 'Morgen', in dessen Offenheit er sich und uns mit ihm miteinander ansiedeln läßt. Fanatismus dagegen will dieses durch die Erreichbarkeit begrenzte 'Offen' unserer sich immerfort verändernden „Lebenswelt“⁹⁶ (Husserl) überschreiten. Er ist durch das Letzte geschlossen und fixiert. Dessen utopisch-eschatologischer Auszustand verlangt, damit man in der uferlosen Größe dieser alles umgreifenden Offenheit nicht versinkt, die ideologische Festgelegtheit durch das Ende, an das wir uns nun (fanatisch) klammern und das wir, um überhaupt eine Marschroute zu haben, keinen Augenblick aus dem Auge verlieren dürfen. Dabei bleibt es aber ungewiß, ob dieses Letzte in seiner unbestimmt-unerreichbaren Form uns nicht losläßt bzw. schon längst losgelassen hat; in dieser Ungewißheit verlangt es unbedingten Glauben an es selbst. Echte Offenheit dagegen ist immer offen durch begrenzten Horizont und dadurch ermöglichten klaren Umriß.

II. Man kann vielleicht Grundweisen oder Grundarten des Kompromisses unterscheiden:

- a) den anthropologisch-ethischen Kompromiß,
- b) den politisch-sozialen Kompromiß,
- c) den weltanschaulich-religiösen Kompromiß.

Zugleich wird in der Betrachtung der verschiedenen Ebenen der Kompromißmöglichkeit etwas vom gemeinsamen Wesen des Kompromisses deutlicher sichtbar.

⁹⁶ Husserl, E., *Cartesianische Meditationen*, in: E. Ströker (Hg.), *Edmund Husserl, Gesammelte Schriften, Band 8*, Hamburg 1992, insbes. 135ff.

Beim anthropologisch-ethischen Kompromiß geht die Betrachtung davon aus, daß die Wirklichkeit, die Sinnerfüllung und das Glück menschlichen Daseins nur erreichbar sind in einer dreifachen freien Bejahung als der dreifachen Identifikation mit uns selbst, mit unserer Welt und mit unserem Gott. Dabei ist die Identität des Menschen weder eine schlicht vorgegebene Tatsache noch auch nur ein aufgegebenes, gesolltes Ziel. Der Mensch als Natur, d. h. als in sie eingelassener Bestandteil ihrer, steht unter Naturgesetzen und ist ihnen unterworfen und als Unterworfener je und je bedingt und unfrei. Gleichzeitig ist er das Wesen der Freiheit, d. h. steht unter Normen. Normen aber sind Gesetze, die nur wirken in der freien Anerkennung durch den, an den sie sich wenden. Normen müssen, wenn die Freiheit zu ihnen 'ja' sagen und ihnen damit zur Wirklichkeit verhelfen soll, begründet werden. Keine Norm kann aber absolut, d. h. losgelöst von jeweils geschichtlicher Welt, begründet werden. Die sogenannte 'transzendente Begründung' im Rückgang auf abstrakte, zeitlose Prinzipien oder Wesensprinzipien von 'Mensch überhaupt', von 'Welt überhaupt' oder 'Bewußtsein überhaupt' oder gar 'Geist' trägt nicht mehr, seit wir den eigentlichen geschichtlichen Wandel als Wesens- und Weltwandel von den akzidentellen Bestimmungen weg in den substantiellen Kern verlegt haben. So wechseln die Normen mit dem Wechsel der historischen Welten, ohne in diesem Wechsel ihre Bindekraft zu verlieren und willkürlich oder gar beliebig zu werden. Man könnte daher sagen: Unsere jeweilige Welt schreibt uns vor, wie man in ihr sich zu verhalten hat. Wäre das aber ein 'Gesetz', so würde wiederum Notwendigkeit ohne Freiheit da sein. Die Natur 'schreibt vor', wie sich ein Lebewesen verhalten muß, wenn es sein Überleben anstrebt (die 'Freiheit' des biologischen Bereichs); die geschichtliche Welt 'schreibt vor', wie man sich verhalten sollte, wenn menschliche Wirklichkeit als sinnerfülltes Dasein, als 'Glück' in ihr sich ereignen soll können, wenn eine Identifikation von Mensch und Welt also vollzogen werden soll. Denn allein um diese Identifikation meiner mit mir, meiner mit meinem Partner - (ich bin ja nie allein: Aus einer Gemeinschaft zweier Menschen gezeugt und aus ihr hervorgegangen, bin ich auch weiterhin nur in Gemeinschaft mit dem 'Du' und dem 'Wir' wirklich und in Wahrheit 'da', welche Gemeinschaft sowohl bereits in Natur inne steht, als auch in einer immer schon begonnenen Geschichte sich vorfindet) - in dieser Einheit also mit der historischen schon in Partnerschaft gestalteten und in Partnerschaft noch zu gestaltenden Welt, geht es in aller freien Humanität

tät. Ich, meine unmittelbaren Partner, meine soziale, politische, kulturelle und religiöse Welt: zu ihnen allen muß das identifizierende 'Ja' möglich sein und wirklich werden, wenn mein Leben sinnhaft sein soll. Unter den Bedingungen dieses vielfältigen Sich-identifizieren-Wollens nur gelten alle Normen der Freiheit. Das, mit dem die Identifikation erfolgen kann, ist teils unveränderlich vorgegeben (die Welt als Natur ebenso als die historische Welt der Vergangenheit und Tradition, in die ich hineingeboren wurde), teils aber ist es frei gestaltbar und veränderbar und wird damit im Hinblick auf mögliche Identifizierbarkeit, d.h. im Hinblick auf unser sinnhaft-geglücktes geschichtliches Dasein, zur Aufgabe; diese Aufgabe ist aber nur lösbar, wenn zum Vorblick auf eine mögliche bejähbare Gestalt unserer selbst, unserer Gemeinschaft und unserer Gesellschaft, d. h. unserer Umwelt und Welt, der Rückblick auf das schlechthin Vorgegebene, auf die Natur in ihrer trotz aller Eingriffe unbeseitigbaren Eigenständigkeit und die Geschichte in ihrer nicht wegzuschaffenden Vergangenheit kommt, d. h. wenn mögliche Veränderung auf Sinn und Glück hin an Unveränderbares anknüpft, wenn die freie Möglichkeit an die 'Unmöglichkeit' der naturhaften und historischen brutalen ('reinen') Faktizität sich bruchlos anschließt. Der freie, Zukunft entwerfende und Zukunft gestaltende, sich Sinn und Glück selbst gebende Mensch schließt einen Kompromiß in der Begrenzung dieser Freiheit im Sicheinlassen auf das Unbeliebig-Unfreie, das er in die Freiheit hinein so integriert, daß er es in ihr beläßt, es für sie zuläßt und diese neue Freiheit neben der gestaltend-kreativen Freiheit als 'Gelassenheit' sich erwirbt, die nun ihre Grenzen selbst mit übernimmt. Goethe hat in seinem sprachkünstlerisch vielleicht vollendetsten Werk, dem Fragment „Pandora“⁹⁷, zu Wort gebracht, wie die Gegensätze des reinen Hinnehmens und Betrachtens wie des untätigen bloßen Wünschens und Entwerfens einerseits - symbolisiert im Epimetheus - und des rücksichtslosen Täters, des Machers, der die Natur ausbeutet, manipuliert, sie in den Dienst des Menschen nimmt und sie zum Instrument, zum bloßen Gegenstand, zu unserer Nutzung und zu unserem Gebrauch umschafft, der als Herr, als 'Bauer' und 'Werker' zugleich das Beherrschte nicht wie der Hirte seine Herde hütet, sondern vielmehr verzehrend vernichtet - repräsentiert im Prometheus -, wie diese Gegensätze also in den Kindern Epimeleia und Phileros,

⁹⁷ Goethe, J.W.v., Pandora, in: ders., Sämtliche Werke, Band 6, Dramen 1791-1832, hg. von D. Borchmeyer und P. Huber, Frankfurt/M. 1993, 661-699.

wie sie sich vereinigen wollen, zunächst zur Katastrophe treibt: wie die eine von Flammen ergriffen, der andere von Fluten, in die er sich vom Fels der Gegensätze herabstürzt, ertränkt zu werden droht. Aber dann wird in der neuen Generation, wie sie sich vom Diktat der väterlichen Gegensätze löst, nun die Starrheit epimetheisch-prometheischer Konfrontation von Traum und Tat, von Lassen und zerstörender Umformung in der 'Gelassenheit' überwunden, in jener Gelassenheit, die das andere sich und sich dem anderen einfügt in einer Fuge⁹⁸, wo jedes sich gibt, ohne sich aufzugeben: Phileros besiegt nun die Woge, indem er sich schwimmend an sie schmiegt, sie sich ihm einfügt und er sie so zu seinem ihn tragenden Element macht: „Unda fert, nec regitur“, das war ein übrigens von Bismarck oft ausgesprochenes Wort seiner erfolgreichen Kompromißpolitik, die im Besiegten von heute bereits den in seinem Anderssein und seiner Würde anerkannten und belassenen Verbündeten von morgen sah (vgl. Nikolsburg).

Das amerikanische philosophische Denken der letzten Jahrzehnte hat wie kein anderes immer wieder darauf hingewiesen, wie 'Identität' nicht eine logische Selbstverständlichkeit, sondern anthropologische Grundproblematik und ethisch-existentielle Leistung ist. Übereinstimmung mit sich selbst ist, da wir (mit Heidegger gesprochen) Dasein als Mitsein und In-der-Welt-Sein⁹⁹ sind, nur möglich als das 'Ja' zu uns in unserer Identifizierung mit sozialer Gemeinschaft und historischer Welt. Aber dieses ja zu uns im Mitsein

⁹⁸ Vgl. zu dieser Etymologie auch: Müller, M., Existenzphilosophie, 227. Max Müller weist hier auf Heidegger hin, der den 'Logos' des Heraklit mit 'fügender Fuge' als Interpretation des griechischen λέγειν als zusammenlegen, zusammenfügen versteht. Heideggers gängige Etymologie des Wortes 'Fuge' rekurriert nicht auf das als ursprüngliche Bedeutung zugrunde liegende mittelhochdeutsche Wort fuoge, vuoge, was „die enge verbindung zweier aneinander passender theile, die stelle wo diese theile eng verbunden sind“ (Grimm, J. und W., Deutsches Wörterbuch, Band 4 [Nachdruck], München 1984, 378) meint, sondern versucht es vom griechischen Wort: λέγειν (zusammenlegen, -fügen) abzuleiten. Vgl. nochmals Müller, M., Erfahrung und Geschichte, 124f.128. Vgl. z.B. auch Max Müllers Vorlesung vom Wintersemester 1960/61 (Klassische und moderne Metaphysik): „Nur was im Weltraum erscheint, ist; der Weltraum schenkt allen die Möglichkeit der Gegenwart, des Erscheinens, des Daseins, d.h. die Wirklichkeit. Der Weltraum ist gefügt, eine Fuge. Im Grunde dieser Fügung nennen wir das Sein. Es ist kein Seiendes.“ (151). Zu einer möglichen Herkunft dieser Etymologie, vgl. u.a. Nikolaus von Cues, De possest, 55 (183r).

⁹⁹ Vgl. Heidegger, M., Sein und Zeit, 52ff.114ff.

und im In-der-Welt-Sein hat als Voraussetzung wiederum schon eine schwierige vorherige Einigung, weil wir selbst 'mit uns selbst' ins reine kommen müssen, weil wir selbst die entscheidenden Stufen oder Schichten oder Ebenen unseres Lebens in uns selbst zur Einheit bringen, sie integrieren sollen, ohne welche Integration es kein Ich-Selbst geben kann. Schon Aristoteles hat gesehen, daß diese Stufen, Schichten oder Ebenen in der Einheit Mensch nicht einfach verschmolzen werden können. Jede hat einen ihr eigenen, absoluten Sinn und Wert, ihre Würde; sie dient nicht nur dem anderen und ist nicht nur für diese andern oder für den Aufbau auf ihr da, sondern, wie er es nennt, ist jede Stufe 'autark' und 'autonom' in ihr allein schon. In der Lust (ἡδονή, ἀπόλαυσις) als Trieberfüllung geschieht eine unbedingte zu bejahende und in ihr selbst gerechtfertigte Identifikation des lustvoll Genießenden und der genießbaren Köstlichkeit im Vollzug des Genusses. In der Seligkeit (dem μακάριον εἶναι) ereignet sich eine Vollendung geistiger Schau, die keiner Begründung bedarf als sich selbst als Geschehen. Diese θεωρία ist die Identität des Geistes mit unbedingter Wahrheit als dem göttlichen Absoluten, und es braucht bei diesem Schauen nichts 'herauszukommen', es hat keinen Wert für etwas anderes, es genügt ganz und gar sich selbst. Die wegen ihrer selbst und nichts anderem außer ihr zu bejahende Lust ist aber nur momentan, augenblicklich. Jene Seligkeit der Theorie aber ist schlechthin überzeitlich, ewig. Beide sind in diesem Zeitbezug nicht typisch menschlich, und von daher sind sie nicht das 'menschliche Gute', das ἀνθρώπινον ἀγαθόν. Denn menschliche Identität ist weder nur Identität des Augenblicks noch Identität der Ewigkeit; als Glück (εὐδαιμονία) erfährt sich diese Identität im Geschehen unserer geglückten Identifizierung mit dem geschichtlichen Werk, in dem wir durch es und es durch uns Gesicht, Antlitz, Charakter, Gestaltwirklichkeit und in diesen eine begrenzte historische Dauer wechselseitig erhalten. Die Ekstase der Lust und des Genusses in ihrer Immanenz und der Enthusiasmus des Geistes in seiner Transzendenz gehen in der Mitte des geschichtlichen Werkes nicht unter, sie sind vielmehr in es hinein 'integriert', anerkannt, 'geortet' und in dieser Ortung allerdings trotz ihrer Selbstsinnigkeit beschränkt und in ein Ganzes eingebunden, in die Grenzen nämlich der eigentlich menschlichen 'praktischen Identität'.

III. Nach dem bisher Gesagten entspricht zwar der Kompromiß durchaus einem 'Vergleich', aber er ist nicht nur einfach ein

'Ausgleich', welcher zu einer Verschmelzung von Gegensätzen führt. *Max Scheler* hat kurz vor seinem Tod im Jahr 1927 bei der Jahresfeier der 'Deutschen Hochschule für Politik' in Berlin den Festvortrag gehalten, dem er den Titel gab: „Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs“.¹⁰⁰ Scheler führt darin aus, wie die Tendenz der 'Nach-Neuzeit' (um an Guardinis „Ende der Neuzeit“¹⁰¹ hier anzuknüpfen) dahin geht, die Gegensätze der Rassen und der Klassen, der Geschlechter und der Generationen, der Religionen und Konfessionen, der Weltanschauungen und Weltbilder laufend auszugleichen; in dieser universalen Vermittlung als dem hervorstechendsten historischen 'Trend' werden die bisher entstandenen Differenzen nivelliert und anscheinend unerschütterlich-feste Grenzen aufgelöst (und zwar völlig undialektisch durch Einebnung 'aufgehoben'). Diese Tendenz ist in ihrer Durchsetzung ein quasi naturnotwendiges Geschick, das in unserer Geschichte waltet. Wir wollen im folgenden den Unterschied der Vermittlung, die wir Kompromiß nennen, von jener Entwicklung, die bei Scheler zum bloßen 'Ausgleich' führt, herausarbeiten; der erste Unterschied zwischen beiden wäre, daß der tendenziell über Wollen und Nichtwollen hinwegschreitende Ausgleich sich gleichsam selbst herstellt und ein Sichsträuben gegen ihn nur scheitern kann, daß der Kompromiß aber je und je frei zu leisten bleibt und ebenso die Chance des Gelingens wie des Nichtgelingens hat.

Wir haben vorhin einen Kompromiß im individuellen Lebensvollzug betrachtet, der als Aufgabe einen jeden angeht: die gleichzeitig nebeneinander und ineinander immer bestehenden Ebenen unserer Existenz, auf welchen Ebenen Identität zunächst Lust, dann Glück und schließlich Seligkeit bedeutet, die vitale, die historische und die metaphysische Ebene also, von denen eine jede selbst-sinnhaft ist und nicht funktionell für die jeweils andere nur dasein darf und daher auch nicht von ihr nur benutzt oder gar ihr geopfert werden kann, waren zur echten Einheit zu bringen. Sie konnten weder aufgehoben noch ausgeglichen und vermischt werden, sondern es ging bei unserer Selbstverwirklichung um den Kompromiß, der sie aus ihrer Isolierung befreite und zur identischen humanen Gesamtgestalt zusammenfügte. Ebenso gilt es nun jetzt, jene drei Stufen ins Auge zu fassen, in deren zeitlicher Aufeinanderfolge unser Leben besteht

¹⁰⁰ * Erstmals wieder abgedruckt im Band 'Philosophische Weltanschauung', Bonn 1929, 47-83.

¹⁰¹ Vgl. Guardini, R., Das Ende der Neuzeit, Basel 1950.

und die in dieser zeitlichen Folge wiederum eine Identität bilden müssen, wenn dies *ganze* Leben 'unser' bejahbares, gerechtfertigtes und sinnvolles Leben sein soll. Gemeint sind die Stufen von Jugend (iuven-tus), Mannheit (vir-tus) und Alter (senec-tus). (Daß dabei terminologisch nur die männliche Seite des Menschseins jeweils genügend zur Sprache kommt, ist in der Einseitigkeit unserer kulturellen europäischen Genese begründet.) Weithin hat unsere Pädagogik die Jugend nur als Zeit des Lernens und des Sich-Vorbereitens auf die Epoche des eigentlichen Menschseins, das nur dem leistenden, wirkenden, äußere Welt formenden Manne zugesprochen wird, hin ausgerichtet. Aber wer der Jugend nicht ihren Eigen-Sinn läßt, der nimmt der zeitlichen Ganzheit der Menschlichkeit des Menschen Wesentliches weg, solches nämlich, ohne das die volle Wirklichkeit des menschlichen Daseins nicht ist und sein kann. Es gibt Erlebnisse, Unmittelbarkeiten, Glanz der Dinge und der Welt, die nur in diesem Abschnitt unseres Lebens so erfahren werden können und nachher nie mehr. 'Schule' z. B. als *ein* Ort jugendlichen Seins u. a. (es gehören dazu auch Familie, Freundschaft, Verbindung als Bund im zwecklosen gemeinsamen Erlebnis und in zielloser Wanderung z. B.): in ihrem 'hohen' Sinne ist sie nicht nur Präparation; sie ist selbst eine in sich 'sinnige' Weise zu leben in der Begegnung zweier Generationen, wo jede von der anderen in der Anerkennung dieser selbstsinnigen, also 'Würde' besitzenden Andersheit lernen kann. Παιδεία kann nur gelingen, wenn eingesehen wird, wie Jugend eine ihr eigene eigentümliche 'Würde' hat.

Für die Jugend ist das Erlebnis, die Leidenschaft, Amor und Eros, zentral: *adolescentis est amare*. So wie es der junge Mensch vermag, kann 'man' es späterhin nie mehr. Aber dann muß anderes anders gekonnt werden. Zum Mann (und zur Frau) gehört nämlich das Werk, das bei Mann und Frau oft ein je anderes ist. Die Tat der Gestaltung dessen, durch das man selbst erst die eigene Gestalt findet: Die Ehegestaltung, die Berufsgestaltung, die Gemeinde-, Staats-, Weltgestaltung, die Wirtschafts-, Gesellschaftsgestaltung, sie sind jetzt in dieser Lebens-Zeit entscheidend. So könnte man sagen: *virī est facere*. Die Kraft des Willens (*voluntas*) und die Klugheit der Willenslenkung (*prudētia*) sind hier vonnöten. Erst in der Leistung dieses Geleisteten finden hier wir uns selbst, d. h. unser 'Selbst'. Schließlich erblickt die übliche Popular-Anthropologie (so wie die Popular-Pädagogik im Jugendlichen nur den werdenden Mann und die werdende Frau sah) in der Epoche des 'Alters', der

senectus, nur den Abschied, den Verfall, den Niedergang und den Abgang, welcher dann evtl. durch die 'Geriatric' in seinem Fortriß etwas gebremst werden soll. Das Alter hat aber wie jene zwei anderen Lebensepochen wiederum seine eigene Köstlichkeit, seinen eigenen Wert in sich, seine eigene Würde also, und damit gibt es eine neue und eigene Identifikationsmöglichkeit mit ihm: So wie die Jugend die *Herrlichkeit* der Dinge entdeckt, so wie die Mannheit die *Brauchbarkeit* und Nützlichkeit der Gegenstände zu uns herstellt und so zwar die Dingheit der Dinge mißachtet, aber in ihrer Degradierung zu bloßen Objekten für uns gerade unsere Herrschaft und damit unsere herrschaftliche Freiheit, und das ist unsere *Macht*, stabilisiert: so läßt das Alter die *Wahrheit* des Seienden über allen objektiven Richtigkeiten hinaus wieder zu. Jenseits von Herrlichkeit und Macht erwirkt sich das Alter die Einzigartigkeit, übersubjektiv und überobjektiv die Ordnung des Seins vor die menschlichen Augen zu bringen. *Sapientis est ordinare*¹⁰² sagt Thomas von Aquin, und so einigen sich im menschlichen Leben Herrlichkeit, Macht und Wahrheit vom Seienden her gesehen und Rausch und Liebe, Tatkraft und Klugheit, Gelassenheit und Weisheit von der Seite des Lebens her gesehen; sie alle gehören unablässig zu dessen Ganzheit. In ihrer unumkehrbaren Folge das 'Vorher' nie abstoßen, sondern es mitnehmen in das nächste 'Nachher' und schließlich in das Letzte: Das ist Leistung des Gedächtnisses, der *memoria*, die bei Augustinus der Kern der Person ist.¹⁰³ Jede Stufe verzichtet auf etwas, was sie dennoch vor oder hinter sich als einzigartig wertvoll und in sich sinnvoll anzuerkennen hat; jede will ganz sie selbst sein und weiß doch auch, daß nur im Dialog mit den anderen Stufen sie selbst sein kann. Jugend ohne anerkennenden Vorblick ist nicht jung, Alter ohne integrierende, ordnende Sammlung und Zusammenfassung im Rückblick ist nicht weise, und die Gleichzeitigkeit von Vorblick und Rückblick konstituiert die Gegenwart der männlichen Tat. Das ist dann jener Kompromiß, der zusammenfügt, indem er unterscheidet und auseinanderhält, in dem die Kunst der *discretio*

¹⁰² Dieses Zitat konnte bei Thomas von Aquin in dieser Form nicht gefunden werden.

¹⁰³ Vgl. Augustinus, *Confessiones*, X, 8.-19 Kapitel. Zu einer Interpretation hierzu, vgl. Heideggers Vorlesung: Augustinus und der Neuplatonismus, in: *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 182-192. Vgl. die Vorlesung von Max Müller vom Wintersemester 1964/65 (Augustinus und Thomas von Aquin), wo Max Müller bemerkt: „Die *memoria* verbürgt die gestalthafte Identität unserer selbst, d.h. das Selbstsein, das Ichsein, das Personsein, das sich vollzieht indem die *intelligentia* das Wissen von uns selbst und von der Welt sich hier behaltend reflektiert.“ (101).

waltet, wo die Unterscheidung geachtet und das Unterschiedene weder abgestoßen noch unterdrückt wird, noch eine Vermischung geschieht, die den eigentümlichen Sinn der Stufen im Ausgleich wegwischt.

IV. Wir sprachen zu Anfang unserer Erörterung von drei Weisen des Kompromisses: der anthropologischen, die auch die ethische ist, der politisch-sozialen und schließlich der weltanschaulich-metaphysisch-religiösen Weise. Die bisherigen Betrachtungen bewegten sich primär im Rahmen der möglichen Übereinstimmung mit uns selbst auf anthropologisch-ethischer Ebene: Problem war, wie wir die Einheit unserer Lebensschichten gleichzeitig in uns oder unserer Lebensepochen in der Folge des zeitlichen Verlaufs als Einheit unseres Daseins herstellen und zu einer bejahenswerten Gesamtgestalt bringen können. Es gilt im folgenden Teil nun die beiden anderen Existenzebenen stärker mit zu berücksichtigen.

Das sogenannte 'dialogische Denken' (insbesondere Rosenzweig, Buber, Ebner) versucht den Anfangs- und Ursprungscharakter des 'Zwischen', der Mitte also zwischen Ich und Du, Ich und Es herauszuarbeiten; es soll also dort gezeigt werden, wie 'Sprache' nicht das Dritte, das Resultat eines Zusammentreffens zweier Substanzen, die nachträglich geschlagene Brücke zwischen zwei in sich stehenden und für sich seienden Monaden ist, sondern wie aus der Mitte die korrespondierende Dyas hervorgeht, wie aus der Sprache der Mensch in seinem sprachlichen Zueinander und Miteinander erst anhebt und wie die Korrespondenz des Gegenübers, der Partnerschaft, erst ermöglicht ist durch die zeugende Mitte als erstes. Der Kompromiß stellt also diese Mitte des Sich-Treffens und Sich-Einigens im Ab- und Zugeben nicht erst(malig) her, er erreicht sie als die 'anfängliche' Mitte, er ist ihre Wiederholung. Von ihr ging die Scheidung, die Konfrontation, das Gegenüber der geprägten Antlitze, das 'Stirn gegen Stirn' (*frons*) aus, und in ihr findet sich in der Bejahung des geschehenen Auseinandertritts (und nicht in seiner rückgängigmachung) das Geschiedene, die Konfrontation in Kommunikation wandelnd, wieder. Um auf Max Schelers 'Ausgleichsidee'¹⁰⁴ zurückzukommen: sie droht im Grundgegensatz von Freiheit und Gleichheit z. B. zum Übergewicht der Gleichheit gegenüber der Freiheit zu führen. Diese Tendenz, gleichsam als

¹⁰⁴ Vgl. nochmals Scheler, M., *Philosophische Weltanschauung*, Bonn 1929, 47-83.

'Gefälle' unserer späten Geschichte, vermeidet gerade jenen Kompromiß zwischen Freiheit und Gleichheit, der in erster Linie das Freisein aller als das Gleiche bei ihnen anerkennt und achtet und so im Kompromiß den Vorrang der unmachbaren Freiheit vor aller machbaren Gleichheit beläßt. Die Ausgleichstendenz dagegen dehnt die Gleichheit auf die sozialen, wirtschaftlichen, begabungs- und bildungsmäßigen Komponenten aus, unter deren von außen hergestellten Bedingungen dann die Freiheit keinen Spielraum mehr hat, weil sie als schöpferische Freiheit gerade aus diesem erzwungenen Gleichheitsnetz auszubrechen versuchen muß. Freiheit, die des anderen Freiheit nicht als gleich ihrer selbst achtet, ist nicht mehr Macht, sondern Entartung der Macht zur Gewalt, die universale Gleichheit erzwingen will. Im Banne dieser Gleichheit muß Freiheit sich selbst zerstören. Gleichheit, die Freiheit nur dulden will unter der Voraussetzung natürlicher, sozialer, wirtschaftlich-gesellschaftlicher, politischer Gleichheit, die nur erzwungen werden könnte durch Gewalt, wenn überhaupt, hat bereits die Freiheit der Gleichheit geopfert. Ein Kompromiß zweier Freiheiten dagegen ergibt freie Gleichheit in der Chancengerechtigkeit als Konkurrenz; das Zusammenfließen der Gleichheit als Ausgleich duldet in der angeblichen Chancengleichheit nur noch ein Mindestmaß von Freiheit. Dem Kompromiß als hoher geschichtlicher Leistung steht die natürliche Konfluenz als Tendenz und Prozeß gegenüber, die Neigung zu jener Konvergenz, die schließlich in den Sumpf der Ununterscheidbarkeit führt. Nicht das Zusammenfließen in die Einheit der spannungslosen Ungeschiedenheit, wo der 'Zug der Zeit' hinreibt, gilt es zu fördern, sondern das Zusammentreten, das Zusammenspannen, das Zusammenwirken, d. h. die Kooperation des charakteristisch je anderen gilt es zu erreichen. Unter diesem Gesichtspunkt sagt Scheler zu Recht, daß das Zeitalter der Spannungen weniger gefährlich sei als das Zeitalter des Ausgleichs, wo die Vermischung zur unerwarteten Explosion führt, der Kompromiß aber die eine bestimmte geschichtliche Zeit dauernde und in ihr sich bewährende Setzung einer bindenden Ordnung der Verwirklichung eines Zu- und Miteinander von aufrechterhaltenen Gegensätzen bedeutet.¹⁰⁵ Das Fehlen eigentlicher Gegensätze, zwischen denen ein tragbarer Kompromiß hätte angestrebt werden können, machte z. B. vor dem Ersten Weltkrieg ein Bündnis England-Deutschland so gut wie unmöglich. Die Spannungen in Asien ermöglichten im Kom-

¹⁰⁵ Vgl. ebd.

promiß das Bündnis England-Rußland, die Spannung in Afrika jenes, das England mit Frankreich zusammenführte. Interessengegensätze müssen dasein und die Interessen des anderen, aus dessen anerkannter Würde heraus, als berechtigt zugestanden werden, wenn der geleistete Kompromiß beide verbinden soll. Ausgleich dagegen verwischt Gegensätze und Unterschiede und macht in der spannungslosen Verwischung das Verhältnis von zwei je anderen uninteressant. Der Unterschied Kind-Erwachsener soll im gesellschaftlichen Leben ja nicht ausgeglichen, sondern ausgetragen werden im Kompromiß des Sich-nicht-selbst-absolut-Setzens des einen oder anderen 'status'; im Ausgleich entstünde nur das erwachsene Kind oder der (nun nicht mehr kindliche, sondern) kindische Ältere; so würde die Spannung der Geschlechter in den Ausgleich weiblicher Männer und männlicher Weiber führen; der Ausgleich führt zur Gleichartigkeit des bisher Ungleichartigen, der Kompromiß zu ihrer Begegnung im bleibenden Charakter eines jeden. Der Ausgleich macht den Dialog spannungslos und inhaltsleer, keiner kann dem anderen etwas wirklich Neues geben. Wenn dann aber die darin sich verfestigende stabile Langeweile unerträglich wird, geschieht die explosive Revolte; Kompromiß dagegen führt nicht zu Revolten, sondern beendet und vollendet oder verhindert Revolutionen. Die Ausgleichstendenz zwischen den Rassen hat allein bloße Vermischung zur Folge. Rassenmischung kann auch zur Steigerung von Begabung führen, aber auch ebenso zu Schwierigkeiten im Charakter, in der Einheitlichkeit der Persönlichkeit, in der Identität als zu vollziehende Selbstidentifikation. Aufgabe ist es daher einerseits, diese innerhalb unserer heutigen Geschichte fast naturhafte Tendenz zu Mischung und Ausgleich nicht einfach ungehemmt walten zu lassen. Andererseits kann diese Tendenz, und dies meint auch Scheler, als *signum* unseres Weltzeitalters auch nicht mehr 'rückgedreht' werden. (Strenge Apartheid ist also nach Schelers Einsicht von 1927 notwendig zum Scheitern verurteilt.) Es gilt also im Kompromiß eine neue Begegnung der Rassen in der Achtung der Andersheit, es gilt ihr Zusammenfinden in kluger Wahl und Auswahl dessen, was am andern jeweils besser ist als an dem einen und umgekehrt, zu leisten; bei dieser vorsichtigen und klugen Leistung sind sowohl die Ideologien des pseudo-aristokratischen Rassismus als auch die des wahllos egalitären Demokratismus in ihrer beiderseitigen Kompromiß-Unfähigkeit Hemmung und Hindernis.¹⁰⁶

¹⁰⁶ Zu dieser Theorie, vgl. ebd. 59ff.

V. Die zentrale politische 'Tugend', d. h. die den Menschen in seinem Gemeinschaftsleben am meisten auszeichnende Tüchtigkeit ($\alpha\rho\epsilon\tau\eta$) scheint für die griechische Antike die Gerechtigkeit zu sein.¹⁰⁷ Was aber zeichnet im 'gemeinsamen Leben' den 'Gerechten' nun eigentlich aus? Aristoteles hat am stärksten unter allen Denkern *alle* Tugenden (= Tüchtigkeiten) mit dem Gedanken der positiven, ursprünglichen, d. h. entspringen-lassenden und nicht nachträglich-ausgleichenden Mitte verbunden:¹⁰⁸ also mit dem Phänomen des kreativen, diese Ursprungsmitte zurückholenden Kompromisses, welcher zugleich die Stärke und Höhe einer Handlung als auch in eins damit deren erstrebtes Ziel besagt; eines Kompromisses, der daher nicht eine resignierende Abschwächung irgendeines 'Ideals' bedeutet, sondern vielmehr selbst 'exemplarisches Vorbild' sein soll. Der klarste Ausdruck dieser Position ist die im V. Buch, Kap. 14 der Nikomachischen Ethik entwickelte und dargestellte Einsicht, daß die 'Billigkeit', mit welchem deutschen Worte man im allgemeinen die griechische $\epsilon\pi\iota\epsilon\acute{\iota}\kappa\epsilon\iota\alpha$ (Epikie) und die lateinische *aequitas* zu treffen versucht, allein die höchste Gerechtigkeit sei;¹⁰⁹ eine Gerechtigkeit, von der sich alle anderen Weisen des Gerechtheits herzuleiten haben, liegt hier vor und nicht nur eine 'Konzession', ein 'Nachgeben' gegenüber der 'idealen' unerbittlichen Strenge des Gesetzes selbst. Dabei ist zu bedenken, daß *vor* Gesetz als Recht und *vor* Richter und Gericht das Sicheinandergerechwerden und Gerechtheits zweier freier Menschen als die ursprünglichste Gerechtigkeit zu gelten hat, als die Tugend des tüchtigen Menschen. Erst im Versagen und in der Schwäche dieser Tugend und Tüchtigkeit tritt Gesetz und Recht, Richter und Gericht in Vollzug. Dann aber ist wiederum festzuhalten, daß in diesem Vollzugsfalle das Richter-Recht höher steht als das bloße Gesetzesrecht. $\tau\acute{o}$ $\epsilon\pi\iota\epsilon\acute{\iota}\kappa\acute{\epsilon}\varsigma$, das 'Billige', das *aequum*, ist für Aristoteles die höch-

¹⁰⁷ Vgl. hierzu Aristoteles, NE 1129 a 3ff.

¹⁰⁸ * Vgl. hierzu das schöne Buch 'Aristoteles. Die Mitte in seinem Denken', Meisenheim 1951, des später von den Studenten der sogenannten 'Studentischen Revolution' der Jahre 1967-1971 zum Selbstmord getriebenen bedeutenden Heidelberger Philosophen und Wiesbadener Arztes Jan van der Meulen).

¹⁰⁹ Es muß hier gegenüber Max Müller kritisch eingewendet werden, daß die Epikie nicht die höchste, sondern *eine* (ausgezeichnete, auf einem Urteil beruhende) Form von Gerechtigkeit darstellt. Zum Begriff der Epikie, vgl. Virt, G., Epikie - Verantwortlicher Umgang mit Normen, Eine historisch-systematische Untersuchung zu Aristoteles, Thomas von Aquin und Franz Suarez (= Habil.), Mainz 1983.

ste Gestalt des δίκαιον, des Gerechten, des *iustum*¹¹⁰; und *aller* Sinn der Gerechtigkeit und des Rechts ist in erster Linie von dieser ihrer höchsten Gestalt abzuleiten und dann erst in den anderen Formen wieder zu erkennen, wieder zu finden. Aristoteles fragt in dieser Form: Kommt die Epikie, die *aequitas*, die Billigkeit nur zur Gerechtigkeit und zum Recht dazu, um deren Anwendbarkeit zu erleichtern und zu garantieren?¹¹¹ Ist sie also ein ergänzendes Hilfsprinzip oder eine bloß helfende Tugend, also 'funktionell' und 'subsidiär', um die prinzipielle Härte, Klarheit und Eindeutigkeit, die Unbedingtheit des Rechtes aufzulockern, aufzuweichen, erträglicher zu gestalten, die Strenge des Gesetzes also in etwa zu mildern? Damit wäre sie etwas 'Dazukommendes', ein Sekundäres, ein Akzidentielles, etwas, was *nicht* im Wesen der Gerechtigkeit *selbst* läge, sondern nur ihre jeweilige Realisierung beträfe. Aber hier ist gleich zu bedenken, daß es bei Aristoteles gerade nicht den χωρισμός, den Graben, den Unterschied zwischen dem idealen Wesen und der faktischen Realisierung gibt: Das Wesen, die οὐσία, und das εἶδος sind *zugleich ἐνέργεια*, sie *sind* in ihrem Sich-ins-Werk-Setzen, in ihrer Durchsetzbarkeit und Realisierung selbst, nicht vor oder gar über diesem Ereignis. Das Billige ist unter allen Gestalten des Gerechten das am meisten Gerechte: τό τε γὰρ ἐπιεικες δίκαιον τινός ὄν βέλτιον ἐστὶ δίκαιον,¹¹² ferner einige Zeilen weiter: „Recht und Billigkeit sind dasselbe (eben Gerechtigkeit!); obschon beide trefflich und gut sind, ist die Billigkeit doch das Bessere und Stärkere.“¹¹³

Das Gesetz ist das Allgemeine; das Allgemeine ist das bloß Abstrakte und damit *so* niemals Wirkliche. Das Einzelne ist im Gegensatz dazu das bloß Konkrete; in dieser puren Konkretheit und Positivität ist es aber alleingelassen in seinem brutalen 'An-sich', seiner Faktizität und Andersheit für mich unverstehbar, von uns und für uns unmittelbar und fremd-bleibend. Das Vermittelnde ist allein das Wesen. Thomas von Aquin hat in den vier ersten Kapiteln von „De ente et essentia“ (Vom Seienden und von seinem Wesen) schön dargestellt, wie das Wesen *weder* nur allgemein (= abstrakt), *noch* nur individuell (= konkret) sein kann; wie es zwar im Begriff des

¹¹⁰ Vgl. Aristoteles, NE 1137 b 8f: „Das Gerechte und das Billige sind also identisch; beide sind gut, doch ist das Billige das Bessere.“

¹¹¹ Vgl. Aristoteles, NE 1137 b 11f.

¹¹² Aristoteles, NE 1137 b 8f.

¹¹³ Aristoteles, NE 1137 b 8f.

Denkens universell wird und in der materiellen Sache und Handlung singular uns gegenübertritt, aber als es selbst für uns unfaßbar vor aller Denk-Allgemeinheit und aller materiellen Besonderheit liegt; als 'Natur der Sache *und* des Begriffs' macht es die Sache vernünftig, also in etwa durchschaubar, d. h. begrifflich, einigermaßen faßbar; und zugleich macht es (= das Wesen) die Vernunft in ihren Begriffen *sachbezogen*, d. h. fähig, der Wirklichkeit 'gerecht' zu werden. An diesem im begrifflich-allgemeinen Gesetz *ebenso* wie im natürlich-einzelnen Sachverhalt wartenden Wesen als dem, was beiden zugrunde liegt und doch mit keinem von beiden völlig selbst ist, orientiert sich der Richter als der vorbildlich gerechte Mensch. Wenn daher der Richter in einem 'billigen' und damit 'höchst gerechten' Urteilsspruch vom Gesetze abweicht, es also modifiziert, so ist das kein Fehler des Gesetzes und des Gesetzgebers: „Denn der Fehler (τὸ ἀμαρτήμα) liegt nicht an dem Gesetz noch an dem Gesetzgeber (dem allgemeinen Nomos oder dem Nomotheten also), sondern in der Natur der Sache (ἐν τῇ φύσει τοῦ πράγματος).“¹¹⁴

Keinem von beiden, weder dem Gesetz noch dem Gesetzgeber, darf das angelastet werden, da es einzig und allein in der 'Natur der Sache' liegt, wie Aristoteles sagt. Die Natur der Sache ist aber - wie soeben gesagt - das Wesen. Vom Wesen der Gerechtigkeit her als dem Ursprung des gerechten Handelns, welcher Ursprung sich zugleich *doppelt* zeigt (im allgemeinen Gesetz nämlich wie im besonderen Handeln) und *doppelt* verbirgt, ist es bedingt, daß der 'billige' Richterspruch, der sich an diese nicht zu beseitigende Zweideutigkeit dieser Enthülltheit *und* Verborgtheit hält, zugleich ein Spruch und eine Entscheidung ist, welche der ursprünglichen sich entziehenden und im Entzug sich auch wieder zeigenden Mitte zwischen der Macht des Gesetzes und der Gewalt des Faktischen nachspürt. In solchen Richtersprüchen wird das 'Gerechte' mehr repräsentiert als in jener Rechtsprechung, für die das Gesetz das schlechthin allein Verbindliche darstellt und Rechtsprechung die einfache Subsumtion der Fälle unter dem gesetzlichen Allgemeinheitsanspruch bedeutet. Rechts-*Findung* ist *aristotelisch* gesehen kein bloßer Subsumtionsvorgang;¹¹⁵ *kantisch* gesprochen gehört sie ja auch weder zum Verstand noch zur Vernunft, sondern allein zur

¹¹⁴ Aristoteles, NE 1137 b 18.

¹¹⁵ Vgl. insbes. Aristoteles, NE 1137 b 11ff.

„Urteilkraft“;¹¹⁶ für Aristoteles bedeutet das, daß das gerechte Gesetz aus den gerechten *Richtersprüchen* erwächst und nicht umgekehrt. Der Nomothet, der Gesetzgeber, zieht im Gesetz das Fazit aus diesen, wagt also den Versuch, diese in analoger Weise zu generalisieren; nicht aber darf der gerechte Richterspruch *nur* die konkreten Lebenshandlungen in diese abstrakten, generalisierenden (allerdings durchaus zur Ordnung notwendigen) Schemata einordnen. Der *Kompromiß der Epikie*, der *aequitas*, der Billigkeit, ist die Orientierung an der Quelle des Rechts, an seinem je neu verborgenen und je neu enthüllten Wesens-Ursprung selbst. Dieser Ursprung geht in keinen Begriff und in keine Handlung restlos ein. Vielleicht ist im insular-englischen-empirischen Rechtsempfinden dieser Vorrang des Richter-Rechts vor dem Gesetzes-Recht lebendiger geblieben als in der kontinental-europäischen, rationalen Rechtskonstruktion. Damit mag zusammenhängen, daß Aristoteles in seiner 'Politik' immer wieder betont: Der primäre Sinn eines Gesetzes, von dem her es beurteilt werden muß, sei ja gar nicht die 'Gerechtigkeit', sondern die 'Freundschaft', die *φιλία*, als die Herstellung einer gültigen Form eines sich selbst tragenden Zusammenlebens freier Menschen.¹¹⁷ Die *Integrationsfunktion* der Gesetze ist ihm das erste; in ihr ist allerdings die Gerechtigkeit als das zweite zugleich als Resultat immer gegenwärtig. *Nie* aber kann gelten: „*fiat iustitia et pereat mundus*“¹¹⁸, wenn Billigkeit höchste Gerechtigkeit ist.

Die 'Präfation', mit der in der Liturgie der römischen Kirche das Hochgebet, der 'Kanon', beginnt, setzt ein mit den Worten: „*Vere dignum et iustum est, aequum et salutare . . .*“; hier sind in großartig-einzigartiger Weise genannt: die *veritas*, die Wahrheit als Boden

¹¹⁶ Vgl. Kant, I., KdU (V, 165-486). Kant spricht hier „Von der Urteilkraft, als einem a priori gesetzgebenden Vermögen“ (179). Die Urteilkraft ist für ihn dabei das Vermögen, „das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken.“ Ist für Kant das Allgemeine, also das Gesetz, gegeben, so „subsumirt“ die Urteilkraft; ist aber nur das Besondere gegeben, zu dem sie das Allgemeine finden soll, ist sie „reflectirend“ (179).

¹¹⁷ Vgl. Aristoteles, insbes. NE 1155a 22-28: „Außerdem scheint die Freundschaft die Staaten beisammenzuhalten, und die Gesetzgeber scheinen sich mehr um sie zu bemühen als um die Gerechtigkeit. (...) Und wo Freunde sind, da bedarf es keiner Gerechtigkeit, aber die Gerechten brauchen die Freundschaft dazu, und beim Gerechten ist das Gerechteste dasjenige unter Freunden.“

¹¹⁸ Luther, M., Von der Kraft des Wortes (hg. v. G. Stenzel), Gütersloh 1960, 49. Vgl. hierzu Max Müllers Interpretation in 'Erfahrung und Geschichte', 180.

menschlichen Zusammenseins; die *dignitas*, die Würde des Menschen, der der substantielle Träger aller Gemeinschaft ist; die *iustitia*, die Gerechtigkeit als die Grundregel jeder Gemeindeformung; überhöht ist das durch die *aequitas*, die Billigkeit als jene Gerechtigkeit, die von keinem Gesetz allein bewirkt und erzwungen werden kann; und schließlich die *salus*, das Heil des Menschen, auf das hin Wahrheit, Würde, Gerechtigkeit und Billigkeit erst ihren realen Sinn erhalten. Gerechtigkeit (das *iustum*) für sich kann aufgrund der prinzipiellen Gleichheit aller *gefordert, verlangt* und *durchgesetzt* werden. Billigkeit aber (das *aequum*) wird aufgrund personhafter Freiheit gegenseitig *gewährt*; sie ist ein Geschenk der einen Freiheit an die Freiheit des andern und besagt im Zugleich und Zueinander von Gleichheit und Freiheit doch den Vorrang der letzteren. Das *Gewähren* der Billigkeit ist letztlich *aristotelisch* gesehen 'Freundschaft' und 'Liebe', *christlich* gesehen im Gott-Mensch-Verhältnis 'Gnade'. Diese Gnade wiederum besagt im christlichen Verständnis für das Gott-Mensch-Verhältnis die Zusage des Heils, der Rettung, die Gewißheit für *salus*, (σωτηρία). Wie schade, daß die Kirche ihrer eigenen großartigen Sprache - und in dieser ihrer Überlieferung - oft nicht mehr gewachsen zu sein scheint; und daß sie (um der angeblichen Zweckmäßigkeit der Ersparung einiger Sekunden willen) auf die anrufende Nennung der Namen der fünf Eckpfeiler unserer menschlichen Existenz - *veritas, dignitas, iustitia, aequitas, salus* - heute in den deutschen Übersetzungen vielfach verzichten zu können glaubt. An dieser zentralen Stelle der heiligen 'aufgetragenen' Kulthandlung bleibt ein solcher Verzicht unverantwortbar.

VI. Hier ist auch der Ort, ganz kurz auf das gesellschaftlich-politische Problem von *Charakter und Toleranz* hinzuweisen. Herbert Marcuse spricht von der „repressiven Toleranz“¹¹⁹, der unerträglichen Gleich-Gültigkeit, die auf Kommunikation verzichtet und jedes und jeden sich selbst überläßt. Die gespannte, kreative, kompromißhafte Toleranz dagegen geht von der Gleich-Wertigkeit meiner und des anderen aus, von jenem gegenseitigen positiven Seinlassen, in dem jeder und jedes in der Anerkennung ihrer beiderseitigen

¹¹⁹ Marcuse, H., Repressive Toleranz, in: Wolff, R.P., Moore, B., Marcuse, H. (Hg.), Kritik der reinen Toleranz, Frankfurt/M. ²1967, 91-128. Vgl. auch Müller, M., Charakter und Toleranz, in: Hirschberg. Mitteilungen des Bundes Neudeutschland, 18 (1965) 30-33.

gen Begrenztheit und Nichtausschließlichkeit sich aneinander ergänzen, bereichern und miteinander kooperieren können, ohne übereinander verfügen zu wollen. Diese am anderen interessiert bleibende Toleranz ist möglich, wenn der andere mir sein Antlitz zeigt, in welchem seine Würde gesichtet werden kann. Dann offenbart jeder seinen geprägten Charakter, welcher ab- und zugeben kann, ohne sich aufzugeben, der, weil er festen Stand am präzisen Ort hat, von diesem aus auf den anderen zugehen kann, ohne sich im Niemandsland der ('utopischen') Ortslosigkeit zu verlieren. Positive Toleranz hat den klaren eigenen Umriß (χαρακτήρ, εἶδος, τύπος) zur Voraussetzung, die den jeweils anderen und das jeweils andere und sich selbst im Andersein bestätigt und in dieser Bestätigung Kommunikation als gesuchte partielle Identität (Übereinstimmung) in der bleibenden Nichtidentität ermöglicht. Herstellung partieller Identität aber in bleibender Differenz als freie Leistung von Personen ist das Wesen des Kompromisses. Dies kann zum Schluß wiederum dreifach gezeigt werden: einmal im Erkennen und Wissen, dann in Richtigkeit und Wahrheit, schließlich in Weltanschauung und Glauben.

VII. Max Scheler unterscheidet in seinem bekannten Beitrag zur Wissens-Soziologie „Die Formen des Wissens und der Bildung“¹²⁰ die drei seitdem viel zitierten Formen des Wissens: Herrschaftswissen des naturwissenschaftlichen-technischen Bereiches, Bildungswissen auf geschichtlich-sozialer Ebene und Erlösungswissen im metaphysischen und religiösen Raum. Im ersten geht es um Macht: nicht das, was das Seiende 'an ihm selbst' zeigt, soll gewußt werden, sondern, was es 'für uns' sein kann, wie es von uns und für uns bestimmt und in der Bestimmtheit rekonstruiert und in seinen Verläufen wiederholt werden kann; seine Bestimmbarkeit ist seine und meine Richtigkeit, die ich erreichen will, während seine Wahrheit mich in der Intention dieser Erkenntnisweise nur wenig kümmert. Ich verzichte auf seine Offenbarkeit und Enthülltheit im Ganzen der Welt zugunsten der entdeckbaren Verfügbarkeit und Vorausfestlegbarkeit in der eventuellen Wiederholbarkeit im Kreis meiner Umwelt. Die Exaktheit dieses verwertbaren Wissens verlangt in großartiger Askese diese Abstraktheit des Gegenstandes, seine relative Unwirklichkeit. Um technischer Bewältigung willen gehe ich diesen

¹²⁰ * Vortrag an der Lessing-Hochschule in Berlin im Januar 1925, Erstabdruck in 'Philosophische Weltanschauung', Bonn 1929, 84-123.

Kompromiß des Verzichtes ein. Um der Verwertbarkeit des Wissens willen nehme ich Abschied von der vollen Konkretion des Seienden. Wenn dies 'gewiß' geschieht, ist die erreichte Richtigkeit der daraus sich ergebenden jederzeit anwendbaren Aussagen in ihrer anthropozentrischen Beschränkung ein hohes Gut. *Cognoscens et cognitum sunt idem*¹²¹: Erkennen ist Übereinstimmung mit dem Gegenstande, aber hier eben bloß Übereinstimmung der abstrakten Subjektivität mit dem abstrakten Gegenstand in seiner Feststellbarkeit und nicht des konkreten Menschen mit dem Seienden als solchem in seiner Souveränität; denn diese 'reale Objektivität' des Gegenstandes ist nicht die Fülle der 'aktualen Wirklichkeit' des Seienden. Ich versichere mich zwar in diesem Wissen der Verfügbarkeit meiner *Umwelt*, die große unberechenbare mich umfangende, einschließende und bestimmende *Welt* aber bleibt unthematisch; die Welt selbst ist und bleibt „mystère“, wird nie „problème“, d. h. nie „objet“, wie Gabriel Marcel sagt.¹²²

Das Bildungswissen ist demgegenüber meist ein geschichtlich-soziales Wissen, die hermeneutische (nicht-technische) Vergewisserung meines Standortes in der jeweiligen historischen Welt, mit

¹²¹ Vgl. hierzu Aristoteles, *De an.* Γ 4 (429 a): τὸ αὐτὸ ἐστὶν τὸ νοῦν καὶ τὸ νοούμενον. Vgl. hierzu Müller, M., *Erfahrung und Geschichte*, der dies mit den Worten übersetzt: „dasselbe ist Denken und Gedachtes“ (95).

¹²² Bereits in der Einführung zu der deutschen Ausgabe des Buches von Gabriel Marcel: *Der Mensch als Problem*, Frankfurt 1956, greift Max Müller diese pointierte Gegenüberstellung von 'Problem' und 'Mysterium' auf (vgl. 18) und kommt immer wieder darauf zu sprechen (vgl. *Der Kompromiß*, 11.56.166). Marcel entwickelte den für ihn zentralen Begriff des 'mystère', indem er ihn abgrenzt gegen eine Verwendung, die es als Eingeständnis einer Ausflucht sieht, daß dort, wo das Denken an Grenzen gelangt, ihm dieser Begriff verfügbar wäre und man gleichsam ein Schild aufstellt: Bitte nicht berühren. Vgl. Marcel, G., *Sein und Haben*, in: Grotzer, P. und Foelz, S. (Hg.), Marcel, G., *Werkauswahl*, Band II, *Metaphysisches Tagebuch 1915-1943*, Paderborn u.a. 1992, 225. Das 'mystère' ist für ihn vielmehr das „Meta-problematische“ (ebd.), aber dennoch nichts Unerkennbares, denn als solches wäre es als Grenzfall objektiver Erkenntnis auch das Ziel (und damit Objekt) denkerischen Strebens. Daher stellt Marcel das „mystère“ dem von Max Müller hier thematisierten verbobjektivierten 'probleme' gegenüber: „Es scheint tatsächlich, daß es zwischen einem Problem und einem Mysterium diesen wesentlichen Unterschied gibt, daß ein Problem etwas ist, auf das ich stoße, das mir gegenübersteht und das ich gerade deswegen umfassen und mir unterwerfen kann - während ein Mysterium etwas ist, bei dem ich selbst engagiert bin und das folglich nur als eine Sphäre denkbar ist, in der die Unterscheidung des In-mir und des Vor-mir ihre Bedeutung und ihren Hauptwert verliert.“ (ebd. 228f.).

welcher ich mich identifizieren will und eventuell auch kann; thematisch ist die geschichtliche Welt in ihrer Veränderbarkeit und Unveränderbarkeit, die Spielraum und Aufgabe unserer Freiheit ist. Hier sollen nicht Objekte und objektive Verläufe diagnostisch und prognostisch festgelegt werden, sondern das jeweilige Ganze und der sich mit ihm geschichtlich Identifizierende soll auf diese Erfüllung in Übereinstimmung oder auf die Nichterfüllung in Nichtübereinstimmung hin gedeutet werden. Hier geht es nicht um meine *Macht*, sondern jetzt geht es um meinen *Sinn*, den Sinn des Lebens.

In der dritten der genannten Weisen, im 'Erlösungswissen' schließlich, geht es um mein *Heil*: um die im Glauben zugesagte Soteria als Rettung des Heiles, die allein durch mich (und ohne andere Hilfe) nicht zu leisten ist, aber wo ich bereit sein muß, die Hilfe zur Rettung und zum Heil anzunehmen; eine Rettung, die ich niemals bestimmt wissen kann, aber auf die ich vielleicht 'mit Grund' hoffen darf. Ein 'Ausgleich' dieser drei Erkenntnis- und Wissensweisen wäre verhängnisvoll. Der Naturwissenschaft kann ebensowenig wie der historischen Erforschung des Geschichtsganges ein 'Heilssinn' unterlegt oder aufgefropft werden, wenn sie in ihrem Eigen-Sinn nicht verfälscht werden sollen; und 'Heils-Techniken' widerstreben in jeder Weise dem immer unmanipulierbaren und rein zu gewährenden Heil des Menschen. Die Begegnung der drei Erfahrungs-, Erkenntnis- und Wissensweisen duldet niemals ihre Mischung, also ihren Ausgleich; aber wenn der naturwissenschaftlich-technische, der geisteswissenschaftlich-historisch-hermeneutische Bereich sowie das metaphysische Denken und das religiöse Glauben nicht 'heillos auseinanderfallen' sollen und damit, weil alle drei (oder besser vier) Weisen des Bewußtseins in der Identität *eines* Bewußtseins ihre Zueinandergehörigkeit finden müssen, wenn nicht wir als Personen schizophoren und damit identitätslos werden sollen: dann muß hier der dialogische Kompromiß unserer Natur-Bemächtigung, unseres Geschichtsverständnisses, unseres metaphysischen Denkens und unseres religiösen Glaubens, jener kompromißhafte Dialog, der eine Verabsolutierung einer jeden dieser Bewußtseinsweisen verhindert, in der Einheit *eines* personalen Bewußtseins einfach gefunden werden.

Man könnte und sollte aber gerade hier wohl noch weiter in das Wesen von Erkenntnis hineingehen, als es bei Scheler geschieht. Dieses Wesen von Erkenntnis impliziert nämlich noch einen anderen Kompromiß. Thomas von Aquin sagt, daß im Wollen und Handeln wir hinaus in Werk und Welt gehen, mit denen wir eins, mit

denen wir 'wir' werden. Es geschieht also der Ausgang von uns weg, der Schritt *extra nos*; der später im 19. Jahrhundert „Entfremdung“¹²³ genannte Tatbestand wird zur *conditio sine qua non* einer jeden tätigen Selbstverwirklichung. Im geistigen Erkennen aber wird der Hinausgang (*exitus* ist aber auch Ausgang und Tod) 'heimgeholt'; geistige Erkenntnis verinnerlicht alles Äußere so, wie tätiges Handeln alles Innerliche veräußert hat; die tathafte willensmäßige Identifikation hat sich in Werk und Welt, in denen wir erst wirklich werden, außer sich gesetzt. Die geistig erkennende Identifikation hat die Welt in sich, in den Innenraum der Seele hineingenommen und dort sich mit ihr identifiziert. Die 'Orte' beider Identifikationen scheinen grundverschieden und darum entgegengesetzt zu sein. Thomas stellt den *intellectus* über die *voluntas*, denn für ihn vollzieht der Geist die *reditio completa*¹²⁴, die völlige Überwindung des Außer-sich-Seins im Zu-sich-selbst-Kommen und Bei-sich-selbst-Sein. Der Mensch als Geist sieht und begegnet in allem sich und nur sich. Die Andersheit wird hier bei Thomas wie bei Hegel aufgehoben; als in die Erkenntnis zurückgenommene Gestalt seiner selbst wird dem Geist alles zu seinem Eigentum. Das aber ist 'Idealismus', ist absolute Geist-Philosophie, in welcher auch die Endlichkeit (und damit *unsere* Endlichkeit, Personalität und Geschichtlichkeit, die als Freiheit *absolute* Endlichkeit ist und bleibt) verschwindet. Die 'reditio' muß partiell bleiben, darf gar nicht eine 'completa' werden; nur die *Fremdheit* der Andersheit muß verschwinden, damit Entfremdung überwunden wird, aber die

¹²³ Neben Hegels Phänomenologie des Geistes, in der die Geschichte als Selbstheimholung der Person aus der Entfremdung gesehen wird (vgl. Hegel, G.W.F., Phänomenologie des Geistes) ist hier v.a. zu nennen: Marx, K., Nationalökonomie und Philosophie, in: Landshut, S. (Hg.), Karl Marx, Die Frühschriften, Stuttgart 1964, 254ff. Marx kennt drei Formen der Entfremdung. Aus einer ersten Entfremdung (in die Natur) gewinnt sich das Individuum durch die Arbeit zurück, indem es die Herrschaft über die Natur vom reinen Zwang befreit. Die Befreiung aus der zweiten Form der Entfremdung (durch den egoistischen Herrschaftswillen des Menschen) gelingt in der arbeitsteiligen Gesellschaft. Aber erst in einer klassenlosen Gesellschaft ist die Entfremdung ganz überwunden, indem Klassen und Privateigentum als Formen der Entfremdung hinter der Gesellschaft als Träger und Garanten des Glücks zurückgelassen werden. Vgl. hierzu die Interpretation Max Müllers, wonach hier die Gesellschaft, nicht der einzelne, das Freie ist: „Träger des Sieges und des Glückes ist also nicht die Person, sondern die Gesellschaft als solche in diesem gemeinsamen Zustand.“ (Erfahrung und Geschichte, 110).

¹²⁴ Vgl. Thomas von Aquin, QD XI, De ver. I,1 art. IX; ders., Super evangelicum S. Joannis lectura II, I 15ff.69ff.

Andersheit muß anerkannt und ohne Aufhebung ins Eigene und ins Eigentum hinein gelassen werden, muß sie selbst bleiben; der Gegensatz 'Innen-Außen' darf nicht zugunsten einer dieser beiden Seiten verschwinden, weder im Inneren der totalen geistigen Bemächtigung noch im Außen der totalen und verlorenen entfremdeten Ausgeliefertheit; er ist vielmehr, da er ja einer einzigen Mitte entspringt, als je andere Seite des Selben in diesem Selben, dem Sein, aber nicht dem Geiste, als zusammengehörig zu wissen. Die These von 'Sein und (= als) Geist' ist falsch.

Macht und Ohnmacht der Vereinigung gehen in Freiheit den Kompromiß ein, daß in der Erkenntnis des andern seine bleibende Unerkanntheit respektiert werden muß; und daß genauso die Unwahrheit (Verborgenheit) als zur Wahrheit selbst gehörig gelassen werden muß. In aller Aufklärung darf das Geheimnis nicht nur weiter bestehen, sondern muß sogar seinen festen Ort behalten.

VIII. Damit wären wir vom Kompromiß im Wesen der Erkenntnis bereits zur Wahrheit als Kompromiß gelangt. 'Wahrheit muß kompromißlos sein, darf keine Kompromisse kennen', ist eine weit verbreitete Meinung. Aber wie bei der Erkenntnis, so gilt auch für die Wahrheit die soeben ausgesprochene These, daß sie in ihrem Kern durch und durch Kompromiß 'ist': Denn Wahrheit ist ja *weder absolut*, d. h. zeitlos und weltlos gültig, *noch* einfach *relativ*, d. h. beliebig, machbar oder von jeweils änderbaren Umständen und Situationen und Einzel Tatsachen abhängig und mit ihnen wechselnd. Wahrheit ist Epochen- und Weltwahrheit, d. h. Offenbarkeit des Seienden, das wir sind, und des Seienden, das wir nicht sind, im Horizont einer unbeliebig-geschichtlich-epochalen Welt. Sie ist Offenstand des Seienden und seines Seins für den in dieser Welt und Geschichte Stehenden, der dies sein Stehen nicht beliebig gewählt hat und verändern kann, sondern es in dieser Welt und Geschichte übernehmen muß auf seine mögliche Identifikation mit ihr als seiner zu erreichenden Wirklichkeit hin. So ist Wahrheit immer '*relational*'. Jede Theorie *dieser* Wahrheit ist als Sicheinlassen auf die Pluralität der Welt- und Geschichtswirklichkeit schon jener Kompromiß zwischen idealistischem Absolutismus und positivistischem Relativismus, jener Kompromiß, der allein der Realität aller gerecht wird. Hier allein wird auch die volle Schwierigkeit jener

menschlichen Leistung erkennbar, die wir „Übersetzung“¹²⁵ nennen, Übersetzung von der Sprache einer Epoche und einer Welt in die der anderen, wobei hier von uns die Anerkennung echter Vielfalt geschichtlicher Sprachwelten als entscheidender Erkenntnisfortschritt unserer Zeit vorausgesetzt wird. Wenn ich auch immer in meiner Welt und in meiner Geschichte 'innen' bleiben muß, so kann ich sie doch, diese mundanen und epochalen Horizonte, formal so transzendieren, daß Übersetzung nicht einfach Ersatz von Worten durch andere Worte ist, sondern den Versuch darstellt, in analoger Weise Identitäten und Ähnlichkeiten innerhalb der horizontalen Andersartigkeit doch noch festhalten zu können.

IX. Schließlich soll nun noch die Kompromißfähigkeit und Kompromißunfähigkeit der Glaubenssphäre kurz gestreift werden. Wie kann die Vielfalt der offenbarenden und heilverkündenden Worte Gottes, die zu vielen Zeiten und zu vielen Völkern als Spruch ergingen, zusammengebracht werden mit jenem entscheidendem Spruch (der frei an uns ergangenen Rede, dem *λόγος*) Gottes in seinem Sohn Jesus Christus, ohne daß dieses letzte, alle Wörter integrierende Wort jene anderen sinnlos macht? Aber doch auch nicht wiederum so, daß der Fleisch in der Geschichte gewordene *λόγος* als Jesus Christus nur gleichwertig und gleichgültig neben den anderen *λόγοι* stünde. Um ein 'Zusammen', das nicht aufhebt und ausgleicht, das kein eklektisches Zusammen ist, sondern ein wirkliches Gespräch, hat *Hölderlin* in seinen letzten Christus-Hymnen („Versöhnender, der Du nimmer geglaubt...“, „Der Einzige“, „Patmos“) gerungen.¹²⁶ Und genau dieser Kompromiß, aber nun nicht mehr beschränkt auf Antike und Christentum, steht als zu leistender auch heute noch vor der Kirche. Er wird sowohl ein Dialog der Weltreligionen sein müssen als aber auch ein Dialog der christlichen Konfessionen unter sich; hier würde Folge des Ausgleichs ein gleichgültiger *Eklektizismus* sein, Folge des spannenden Kompromisses aber der echte gesprächsbereite gleichwertige *Ökumenismus*. Innerhalb der katholi-

¹²⁵ Gadamer, Wahrheit u. Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen 41975.

¹²⁶ Vgl. Hölderlin, F., Sämtliche Werke, hg. von F. Beissner, Zweiter Band, Gedichte nach 1800, Stuttgart 1965. Die von Max Müller als Christus-Hymnen bezeichneten Gedichte finden sich hier unter der Überschrift: 'Die Vaterländischen Gesänge': Versöhnender, der Du nimmergeglaubt (134-143); Der Einzige (161-172); Patmos (173-195).

schen Kirche selbst aber wiederum taucht heute ein weiterer Kompromiß als Aufgabe auf: der Kompromiß nämlich im Verständnis dessen, was christliche Kirche 'an ihr selbst' sei. Nachdem sich die großen christlichen Konfessionen darüber klargeworden sind, daß christlicher Glaube keine private Sache sei, sondern in *Gemeinde* nur wirklich ist, Gemeinde aber von diesem Glauben her verpflichtende Form und Gestalt haben muß und damit zur *Kirche als Institution* schon immer geworden ist, ist in der Deutung des Wesens christlicher Kirche eine tiefgreifende Differenz aufgebrochen: der sogenannte 'progressive' Christ deutet Kirche 'von unten her' als Volk Gottes, das sich in eigener Souveränität gleichsam seine institutionelle Gestalt und Verfassung des gesamten kirchlichen Lebens gibt. Dies soll dann die *Demokratisierung* der Kirche¹²⁷ bedeuten und damit ihre Modernität garantieren; der sogenannte 'konservative' Christ dagegen sieht die Kirche von oben her als Angebot Gottes an die Menschen, als Sakrament der Sakramente, also primär als Institution, in der sich Gott für uns selbst gebunden hat, sich den Menschen überliefert und ausgeliefert hat, um sich in dieser und keiner anderen Weise ihnen zu schenken. Die Folge hiervon ist die *Hierarchisierung*, wo die Reichtung des Geschenkes, die Verwaltung des Sakramentes, durch welches Sakrament (und dann erst durch seine Annahme) das Volk Gottes überhaupt erst entsteht, in unbeliebigen, gegliederten Stufen von oben nach unten sich vollzieht. Die unvermischbare, nicht ausgleichende Vereinigung beider Elemente, ihr Kompromiß also, bleibt Aufgabe: Kirche, in welcher sich Tat Gottes und Tat des Menschen frei einigen, muß sowohl den Vorrang der Tat Gottes als auch die Würde der Freiheit des Menschen in gemessenem Abstand zu achten wissen.

X. Das letzte Wort soll schließlich nochmals dem herabsetzenden Schlagwort vom 'faulen Kompromiß' gelten. Fauler Kompromiß ist in unserem Alltagsverständnis ein oberflächlicher Ausgleich äußerer Interessenverschiedenheit. In dieser Art von Ausgleich wird immer versucht, möglichst viel vom eigenen Nutzen durchzusetzen und durch einige weniger wichtige Gegengaben den Gegner, den Konkurrenten oder den Geschäftspartner dazu zu bringen, mein allein an mir selbst interessiertes Handeln zu dulden. Das kann dann für mich und für ihn von Wert sein, weil eine Schaden mit sich bringende

¹²⁷ Vgl. Maier, H., *Revolution und Kirche. Zur Frühgeschichte der christlichen Demokratie*, München 1973.

Auseinandersetzung für eine gewisse Zeit damit vermieden und zurückgestellt ist. 'Fauler Kompromiß': Nach dem deutschen Wörterbuch von Hermann Paul¹²⁸ bedeutet 'faul' (ahd. fül) ursprünglich soviel wie 'eitrig', 'pustelig' (lat. puteo = stinken, griech. puon = Eiter). Gemeint ist etwas, was in Verwesung übergehend oder übergegangen ist (vgl. 'faule Fische'). Daraus entsteht dann die Bedeutung 'träge' als nicht mehr handlungsfähig, weil die Organe der Handlung in ihrer Verfaulung und Verwesung nicht mehr gebraucht werden können. Der Kompromiß als bloßer Ausgleich kann aus Trägheit und Handlungsunfähigkeit entstehen, wo der, der den Kompromiß schließt, seine Gestalt und sein Antlitz nicht mehr bewahren und behaupten kann, sondern es verfallen und auflösen läßt. Durch solchen Kompromiß 'verliert man sein Gesicht'. Um antlitzlos wie das nachgeschichtliche Fellachentum nur noch weiterbestehen und dahinvegetieren zu können, wird solcher Kompromiß geschlossen, um ohne neue Angestrenghheit und Angespanttheit sein Leben in der Ausgeglichenheit, d. h. 'in Ruhe und Frieden', führen zu können. Kompromiß kann verfallen. Verfallen kann aber nur, was von einer Höhe herunterfällt. Diese Höhe ist der echte Kompromiß als jene Handlung, in der sich unser Leben auf die Wirklichkeit seiner selbst und seiner Welt, der anderen Dinge und der anderen Menschen in der Kraft der Gelassenheit wahrhaft einläßt. Diese Einlassung des Kompromisses als freier Ausgang (*exitus*) und partialer Heimgang (*reditio*) erwächst aus Selbstachtung und der Achtung vor dem anderen Seienden, sei dieses nun Person oder sei es Ding. 'Achtung' aber, so erläuterten wir, gehört zum ontologischen Tatbestand der Würde. Wenn der Kompromiß nur funktionell in seinem Nutzwert betrachtet und gesetzt wird, wenn er *nur* Mittel und Instrument ist, so 'verfault' er immer und entartet eben zum faulen Kompromiß. Nur wenn er mit der eigenen Würde des ihn Eingehenden die Würde des anderen und der anderen beachtet, wenn er integrierender, unablösbarer Teil eines sich und den anderen in ihrem beiderseitigen Interesse-Sein selbstachtenden Lebens ist, wenn so sein Wert zugleich an des anderen Würde und an unsere eigene Würde gebunden bleibt: nur dann ist die Gefahr des 'faulen Kompromisses' überwunden und wird im Kompromiß das

¹²⁸ * Vgl. Paul, H., Deutsches Wörterbuch, 5. völlig neubearbeitete und erweiterte Auflage von Werner Betz, Tübingen 1966, 193.

erreicht, was Goethe „des Lebens Leben“¹²⁹ (d. h. seine Lebendigkeit) nennt. Wo der faule Kompromiß zu Recht abgewiesen wird, der wahre Kompromiß aber in der hohen Schwierigkeit seiner Durchführung mißlingt, da erst taucht dann das Problem der Tragik des Menschen auf. Die ganze 'praktische Philosophie' des Aristoteles, also seine Ethik und Politik, hat zum Ziel die Vermeidung dieser menschlichen Tragik durch die Leistung der Findung der Mitte (μεσότης).¹³⁰

¹²⁹ Max Müller spielt hier mit größter Wahrscheinlichkeit auf eine von ihm mehrfach rezipierte Stelle im Buch *Suleika* aus dem West-Östlichen Divan an: „Denn das Leben ist die Liebe, Und *des Lebens Leben* Geist.“ Vgl. Goethe, J.W.v., *Sämtliche Werke*, Band 3/1, *West-Östlicher Divan*, Teil I (hg. von H. Birus), Frankfurt/M. 1994, 390. In 'Der Kompromiß' interpretiert Max Müller diese „Lebendigkeit des Lebens (Goethe)“ mit Rekurs auf Heraklit als aus einem Gegensatz entspringend (47).

¹³⁰ Zum aristotelischen Zentralbegriff der μεσότης, vgl. v.a. NE 1106 b 13ff.; NE 1107 a 33ff.