

Saloniki eignete als Verkehrsknotenpunkt während byzantinischer Zeit und ottomanischer Besetzung auch in der Kunst eine führende Rolle, die auf das Schaffen anderer Länder einwirkte. Dargestellt werden monumentale Mosaiken und Wandmalereien, der Ausbau von Balustraden des Tempion zur Ikonostase, das Herausbilden ikonographischer Regeln, mit denen sich durchaus gestalterische Freiheit verband. Weitere Abschnitte bieten Beispiele aus Ochrid, aus Griechenland südlich des Olympos mit seinen Inseln im 13. Jh. sowie besonders aus Serbien.

K. Weitzmann: Die Ikonen der Kreuzfahrer (201-207, Abb. S. 209-235). Völlig neue Akzente finden sich bei den „Kreuzfahrer-Ikonen“. Insbesondere im Katharinen-Kloster wurden über hundertzwanzig Ikonen entdeckt, die man westlichen Künstlern zuschreiben muss. Italienische und französische Maler hatten gutgehende Werkstätten eingerichtet. Trotz ernsthaften Bemühens, sich an byzantinische Vorbilder zu halten, erlaubten sich lateinische Maler in Stil und Komposition charakteristische Freiheiten. Aufgezeigt wird das Einbringen eigener Stilelemente, wie etwa die betont realistische Wiedergabe des menschlichen Körpers, in die byzantinische Kunst. „Die Geschichte der Beeinflussung in umgekehrter Richtung muß noch geschrieben werden.“ (207)

M. Alpatov: Die Russischen Ikonen (237-251, Abb. S. 253-303). A. verbindet einen kurzen, schematischen Abriss der russischen Malerei mit grundsätzlichen Ausführungen. Es war üblich, sagt er, in der frühen russischen Kunst nach einem stetigen Fortschreiten zu suchen – von den mittelalterlichen ‚Konventionen‘ zum ‚Realismus‘ der Nach-Renaissance. Aber man darf nicht das Schema der stilistischen Entwicklung des Westens zugrunde legen. Immer wieder gab es Höhepunkte, wie auch Verfall und Zeiten der Stagnation. Die Russen blieben bemüht, als Sucher durch Kunst zur Wahrheit vorzudringen. Im Streben nach spiritueller und ästhetischer Vollendung verbanden die russischen Maler hohe sittliche Ideale mit beachtlicher Intelligenz, ohne Fanatismus oder Verachtung des sterblichen Leibes. Einfühlsam werden einzelne markante Ikonen interpretiert. Der moderne Mensch könnte von den früheren Russen lernen: ihre Fähigkeit, ein Kunstwerk zu betrachten, mit ihm zu leben und sich eins mit ihm zu fühlen.

G. Babić, M. Chatzidakis: Die Ikonen der Balkanhalbinsel and der griechischen Inseln, TEIL II (305-316, Abb. S. 317-371). Eingegangen wird auf die Entwicklung unter der Osmanenherrschaft seit Ende des 14. und Anfang des 15. Jhs. Die orthodoxen Maler der verschiedenen Gegenden – speziell behandelt werden die serbischen Länder, Kreta und Mittelgriechenland – suchten in gleicher Weise Anregung und Belehrung in den Werken der „Palaiologischen Renaissance“.

T. Voinescu: Die Ikonen der Walachei and der Moldau-Provinz (373-379, Abb. S. 381-411). Als Ausdruck nachbyzantinischer Kunst geht der Ikonenschatz Rumäniens auf das Ende des 15. und die ersten Jahrzehnte des 16. Jhs zurück, knüpft ebenfalls an Formen und Prototypen der palaiologischen Kunst an. Solche Aufnahmebereitschaft ist noch durch Modell-Notizbücher für das 18. Jh. belegt. Daneben zeigen sich eigenwillige Züge besonders an den Außenwänden der Moldau-Klöster, nach 1700 auch westlicher Einfluss.

W. Nyssen: Die theologische und liturgische Bedeutung der Ikonen (413-416). Nyssen (1994 verstorben) macht zusammenfassend deutlich, dass diese Kunst bei aller Verschiedenheit der Techniken und ihrer Entwicklung in den einzelnen Ländern einen geistlichen Impuls und ein geistliches Ziel ausstrahlt, die Ikonen sich zu einem Bestandteil des Lebens der Kirche entwickelten. Er stellt fest, dass als der eigentliche Ort der Ikone

„die Ikonostase in der Kirche gilt, die Versammlung aller Heilrümer, die das Fenster zur Ewigkeit öffnen“. Im Privathaus wird die Ikone „als in den Alltag hineingeholter Teil der göttlichen Liturgie aufgefaßt, als häusliches Siegel göttlicher Ereignisse, die das Leben des Menschen durchdringen und verwandeln wollen“ (415).

Das reichhaltige Werk ergänzen Kurzbiographien der Verfasser, Erklärungen einiger Fachbegriffe, Literatur- und Quellenhinweise (416-419).

Berlin

Hans-Dieter Döpmann

Philosophie, Religionsphilosophie

Goldstein, Jürgen: Nominalismus und Moderne. Zur Konstitution neuzeitlicher Subjektivität bei Hans Blumenberg und Wilhelm von Ockham. Freiburg-München: Alber 1998. 328 S. 8° geb. DM 88,-. ISBN 3-495-47863-9.

Es könnte sein, dass sich die neuzeitliche Subjektivität *im* Nominalismus und nicht *gegen* ihn entwickelte. Denn die neuere Nominalismusforschung hat insbesondere Ockham als einen der „Vorväter der Moderne“ entdeckt (15, H. Krings). Damit würde ein begründeter Zweifel gestreut, ob die ‚humane Selbstbehauptung‘ sich gegen den Nominalismus konstituierte, wie Blumenberg meinte, oder ob sie nicht vielmehr schon in ihm am Werk war. „Dem Zusammenhang von Nominalismus und Moderne kommt – so oder so – eine epochengenetische Schlüsselstellung zu“ (15). In seiner Untersuchung dieses Zusammenhangs geht es Goldstein „weder um eine Widerlegung Blumenbergs noch um eine Apologie Ockhams“, sondern darum, „in dem Nominalismus Ockhams eine genealogische Tiefenschicht der Moderne zu erkennen“, die es von einer leichtfertigen Nominalismuskritik verdeckt erst „noch zu entdecken gilt“ (16). Aber der genannten Alternative wird er sich kaum gänzlich entziehen können, wenn sein erhellender Rückgang hinter Blumenbergs Neuzeitthese nicht ohne Folgen bleiben soll.

In einem *ersten Teil* erörtert G. den „Widerstand gegen den Nominalismus als Konstitutionsbedingung neuzeitlicher Subjektivität bei Hans Blumenberg“ (17-143), in einem *zweiten* den „Nominalismus als Konstitutionsbedingung neuzeitlicher Subjektivität bei Wilhelm von Ockham“ (145-293). Die *Blumenberg-Studie* gliedert sich in die Teile: „Die Analogie von neuzeitlichem Subjekt- und Epochenbewußtsein“ (18-41), „Das Subjekt und die Hermeneutik des geschichtlichen Hintergrundes“ (42-83), „Der theologiegeschichtliche Hintergrund der Neuzeit“ (84-113) und „Die legitime Selbstbehauptung des Subjekts gegen den nominalistischen Gott“ (114-143); die *Ockham-Studie* in die Teile: „Das Allgemeine und das Besondere“ (146-175), „Die Allmacht Gottes und die Ordnung der Welt“ (176-203), „Die allgemeine Erkenntnis des Besonderen“ (204-223), „Von der Logizität der Welt zur Logik der Zeichen“ (224-250) und „Ekstatische Faktizität: Facetten einer nominalistischen Welt“ (251-293).

G.s Studie beginnt mit einem Anfang, dem vermeintlichen Anfang der Neuzeit bei Descartes, allerdings indem dessen verspätete Ernennung zur Gründerfigur in der Philosophiegeschichte des 18. und 19. Jhs erzählt wird, als sich das emphatische Selbstverständnis erst ausbildete, in der Neuzeit als einer neuen Epoche zu leben (18 ff.). Für diese Selbstinszenierung sei eine „Analogie von Subjekt- und Epochenbewußtsein“ konstitutiv (24): die Entdeckung des sich infallibel selbstgewiss bewussten Subjekts begründete die Epochenzäsur, wie sie in Descartes' ‚Konversion‘ von 10.11.1619 zur Darstellung kam.

Damit einher ging die Abwertung des Mittelalters, das aber als nicht Überwundenes wiederkehrte in der philosophischen

wie theologischen Mediävistik (25 ff.), die seit Gilson und Honnfelder auch den Nominalismus neu zu bewerten vermochte. Auf diesem Hintergrund loziert G. die Säkularisierungsdebatte des zweiten Drittels des 20. Jh.s, in der die Neuzeit in ihrer Genese aus dem christlichen Mittelalter zu verstehen versucht wurde (32). „Während sich die Mediaevistik ... endgültig von einer Perspektive löst, die auf eine normative Neuzeitkritik zielt, ... hebt die Säkularisierungsdebatte den Streit um die Neuzeit noch einmal auf das Niveau einer grundsätzlichen Stellungnahme zur Epoche“ (34). Blumenberg wollte in diesem Streit die ‚Legitimität‘ der Neuzeit gegen den ‚theologischen Absolutismus‘ des Nominalismus dezidiert als eine „historische Kategorie“ (LN 107) verstanden wissen, wodurch er die Kritik C. Schmitts auf sich zog, es handle sich bei dieser These allenfalls um den Erweis der ‚Legalität‘, weil es sich nur um einen Akt der ‚Selbstermächtigung‘ gehandelt habe, der zudem aus eben derselben Perspektive beschrieben werde (38). Dieser hermeneutische Zirkel von Blumenbergs Neuzeittheorie sei aber, so G., unvermeidlich, und die Legitimität die einer unvermeidlichen ‚Reaktion‘ (41). Die Pointe Blumenbergs liege so gesehen nicht in einer überzogenen Selbstrechtfertigung, sondern in einer raffinierten „Hermeneutik des geschichtlichen Hintergrundes“ als Versuch, den retrospektiven Möglichkeitshorizont zu sichten, auf dem die Neuzeit erst verständlich werde (42 ff.). In dieser genealogischen Methode wird nicht mit einer Zäsur, sondern mit der ‚Epochenschwelle‘ operiert, die im Impliziten liegt, beispielsweise *zwischen* Cusanus und Bruno. Die Interpretationsfigur der Selbstbehauptung ist daher auch nicht emphatisch affirmiert, sondern (im Bewusstsein von deren Aporien) eine heuristische Kategorie aus dezidiert nicht mehr idealistischer (47 f., 120), sondern anthropologischer Perspektive (des Renaissancehumanismus 126 ff.).

„Sämtliche tragenden Begriffe“ von Blumenbergs hermeneutischer Methode der Geschichtsphänomenologie seien, so G., im Rückgang auf Husserl zu entwickeln (49 ff.). Das zeigt sich prägnant an beider *verschiedenen* Einstellungen zur ‚Lebenswelt‘: War für Husserl ihre Entselbstverständlichung der emphatisch autonome Anfang der Philosophie, so für Blumenberg der Eintritt in die Kontingenz, die die „Selbsterhaltung des Subjekts aufnötigt“ (58). Keinen absoluten Anfang also und keine Geschichte der Freiheit, sondern Vernunft bedeutet hier „mit etwas – im Grenzfall: mit der Welt – fertig werden zu können“ (56, Blumenberg). Die Figur des (nie gänzlichen) Lebensweltausgangs als Eintritt in die geschichtliche Kontingenz impliziert einen *Geschichtsbegriff*, der nicht mehr teleologisch verfasst ist, sondern antagonistisch resp. antiabsolutistisch: gegen die Indifferenz der Zeit geht es um „Gegengift gegen Kontingenz: Was ist, kann nicht gleichgültig sein, weil es gewesen sein wird“ (65, Blumenberg). Hier muss G. denn doch über Husserl hinaus auf Heidegger eingehen, sofern Blumenberg ihm entgegen seine Umbesetzung von Subjektivität und Existenz entwickelt: die Anthropologie als „Fluchtpunkt ...“, der über Husserl und Heidegger hinausführen sollte“ (68, hier fehlen Landgrebe, die Ritterschule und Blumenbergs katholisch-theologische Hintergründe).

Am Beispiel der funktionalen Äquivalenz heterogenen Weltverhaltens in Mythos wie Logos als Unsicherheitsverminderung fungiert die Anthropologie als Hintergrund seiner „Problemgeschichte“ (71) in Gestalt von Kultur-, Wissenschafts- wie Begriffsgeschichte. Die Metapher tritt in diesen Geschichten dort ein, wo Selbstbehauptung und Wirklichkeitsbewältigung versagen oder nie ans Ziel kommen können. Die Hintergrundmetaphorik sei (gegen Kuhn) die Ressource, aus der Neuorientierungen hervorgehen gegenüber einem Problemdruck, der als

heuristische Kontinuität die Neuzeit an ihre Vorgeschichte rückbindet (76 f.). Die Perspektive einer historisch-genetischen *Anthropologie* fungiere dabei als Umbesetzung von Subjektivitätstheorie und Geschichtsphilosophie (77 ff.).

Im Weiteren stellt G. Blumenbergs Sicht der Theologiegeschichte von der Apokalyptik zur Gnosis über Augustin bis zum Nominalismus dar (84 ff., 91 ff., 97 ff.), ohne allerdings über den bisherigen Diskussionsstand hinauszugehen, und auch ohne Blumenberg durch eine differenziertere Sicht der Gnosis oder Augustins zu problematisieren. Dass im 14. Jh. dann eine Größe namens ‚die Theologie‘ zusammenbreche, wird daher nicht als mehr oder minder mythische Großgeschichte in Zweifel gezogen (vgl. aber Teil 2). Die Plausibilität dieses Versuchs, die Theologie ‚zu Ende zu bringen‘ (105 f.), hängt daher an sehr fraglichen Thesen zur Apokalyptik und der gnostischen Verarbeitung von Theodizee und Parusieverzögerung. Das Risiko, aber auch die tiefengrammatische Subtilität dieser Hermeneutik ‚der‘ Geschichte wird bei G. leider nicht eigens thematisch und nicht von Blumenbergs zweifelhaften materialen Thesen unterschieden (vgl. aber 103 ff.).

Nach der Erörterung des für Blumenberg aporetischen Verhältnisses von Heil und Freiheit im Nominalismus geht G. der ‚Wiederholung‘ dieser Problemlage bei Bultmann nach (106 ff.). Wollte dieser gerade die intrinsische Relation von ‚Glauben und Verstehen‘ aufweisen, wirft Blumenberg ihm ‚Entscheidungspositivismus‘ vor (107). Seine präsentische Eschatologie, die Existenzialanalyse und das ‚welt- und geschichtslose‘ Kerygma, das die ‚Marginalisierung der Historizität Jesu‘ bedinge, veranlasst Blumenberg, ihm ‚Doketismus‘ vorzuwerfen (110, mit LN 49; hier fehlt die Behandlung der ‚Matthäuspassion‘). Dass Bultmann aber gerade darauf insistierte, dass dem Hörer durch das Kerygma seine Existenz verständlich werde und Offenbarung so zum Verstehen führe, ‚verleitet‘ (!) Blumenberg dazu, mit Respekt (und impliziter Barthkritik) zu bemerken, „daß mit diesem Theologen noch – oder: wieder – gestritten werden kann“ (110; PhR 2, 121). G. meint aber, dass es nach Bultmann keinerlei Vorbereitung auf den Glauben geben könne, der damit zur Voraussetzung des Verstehens werde, so dass „der Vernunft eine Ohnmacht zugemutet“ werde (112), die die gestellte Vermittlungsaufgabe scheitern lasse. So findet er mit Blumenberg hier (leider) nichts als erneuten Nominalismus (113). Auch wenn hier zu Recht Probleme benannt sind, wird die Pointe Bultmanns, das Verstehen gerade als Bewegung des Glaubens zu verstehen, in gut katholischer Perspektive verspielt (vgl. 292). Der Mythos vom Ende der Theologie wird fortgeschrieben. Dass Blumenberg Theologie auch im Horizont der Neuzeit für möglich hält (etwa im Anschluss an Cusanus oder den ‚biblischen Gottesgedanken‘), ist G. keiner Erwägung wert (vgl. 121).

‚Absolutismus und Widerstand‘ ist das Modell, in dem die Selbstbehauptung analysiert wird, so dass deren Vernunft nicht spontan und autonom anfangt, sondern ursprünglich *proviziert* und zur *Antwort* genötigt sei (115 f.) als „alternativlose Konsequenz“ angesichts des „Gnadenvoluntarismus“ (119). Der Rekurs auf das anthropologische *Minimum* der Selbstbehauptung (114 ff.) begründet die Legitimität der Neuzeit als deren Unausweichlichkeit angesichts des forcierten Ordnungsschwunds. Und der Abbau des Mythos von der ursprünglich anfangenden neuzeitlichen Subjektivität geht mit deren Umbesetzung durch den Renaissancehumanismus einher (129 ff.), allerdings nicht ohne Bewusstsein der Ambivalenz des neuzeitlichen Selbstverständnisses (135, 136 ff.). Denn wie Nietzsche zeigt, ging die Selbstbehauptung und -steigerung mit einem übertriebenen Pathos der Freiheit einher. Dieser absolute Selbstentwurf scheiterte unvermeidlich an der Indifferenz der Zeit uns gegenüber (139 ff., hier wäre Blumenbergs Einsicht in die „Sinnlosigkeit der Selbstbehauptung“ auszuführen, LN 149).

Im zweiten Teil analysiert G. den Nominalismus am Beispiel Ockhams nicht unter dem „Leitbild der Destruktion“ (147, gegen Blumenberg), sondern nimmt „eine genealogische Perspektive auf die Neuzeit ein“, in der dessen „Innovationspotential“ zum Tragen kommen soll (150; vgl. 195). Der Primat des Allgemeinen vor dem Besonderen, wie er von Platon über Aristoteles bis zu Plotin galt (151 ff.), wurde in der Patristik fortgeschrieben in Gestalt einer „Metaphysizierung des biblischen Gottesbegriffs“ (160 ff.) als „Apologie des Monotheismus unter spätantiken Bedingungen“ (163) und gipfelte in Eriugenas dia-

lektischer Theologie mit dem bezeichnenden Ausfall einer Individualitätstheorie, wogegen sich der Einspruch des Nominalismus richtet (167 ff.). Den Anfang nahm dieser Einspruch bei Roscelin von Compiègne, der anhand der Selbstidentität der drei göttlichen Personen einen Ansatz zur Theorie der Singularität und Differenz entfaltete (173 ff.). Hier, wie bei seinem Schüler Abaelard, zeigt sich bereits der entscheidende Anspruch auf Intelligibilität und damit der humanen Vernunft auch in Fragen der Trinität (175).

Ockhams Kritik des theologischen Nezsessarismus sei in besonderer Weise *differenzierte* Metaphysikkritik, indem er die Themen und das Verfahren der Metaphysik kritisch versprachliche und perspektiviere (180 ff.). Dadurch werde der Begriff Gottes wie der des Wissens neu konzipiert, wobei der „Wahrung der absoluten Souveränität Gottes“ die „Aufwertung der menschlichen Vernunft als dem Ort metaphysischer Wahrheit“ entspreche (184). Die Nezsessarismuskritik motiviert den Rekurs auf Gottes Willen, während zugleich aber die Ordnung der Zweitursachen gewahrt bleibt (185 f.). Dadurch werde einerseits die Willkür abgewiesen, weil Gott seiner *Potentia ordinata* nicht widersprechen könne, andererseits ebendiese an seine freie *potentia absoluta* rückgebunden (186). Die Ordnung der Welt ist daher kontingent und prinzipiell veränderbar, aber dabei gilt ‚Deus nihil potest facere inordinate‘. Die Einheit von Macht und Wille verhindert ungeordnete Willkür, so dass eine Gefährdung humaner Intelligibilität gar nicht bestehe. Zwar könnte Gott die Zweitursachen umgehen, aber er *will* es nicht, daher entsteht hier *de facto* kein Problem, sondern die *potentia absoluta* sei lediglich ein Argument gegen den Nezsessarismus. „Nichts spricht dafür, dass bei Ockham der heilsgeschichtlich verbürgte Gott einem maßlosen Souveränitätsprinzip geopfert wird“ (188), wie auch die humane Vernunft nicht destruiert, sondern transformiert werde (196 ff.); damit wendet sich G. zu recht gegen Iserlohs wie Blumenbergs Kritik (187 ff., 190 ff.), die in unzulässiger Weise die beiden *Potentiae* spalten, während deren Pointe gerade in ihrer Einheit besteht.

Ockhams exemplarische Darstellungen von Gottes Freiheit seien allerdings problematisch überspitzt: Wenn Gott etwa im Menschen die Wahrnehmung eines nicht existenten Dinges verursachen könne (206, 212 ff.), *scheint* er von einem Genius malignus kaum unterscheidbar zu sein, und die Möglichkeitsspekulation droht sich zu verselbständigen (199 ff.). Aber gerade die intuitive Erkenntnis vermag *reale* von *irrealen* Gegenständen sicher zu unterscheiden (213 ff.). G. schlägt zum Verständnis dieser Gedankenexperimente eine (zwar anachronistische, aber) raffinierte Lesart à la Blumenberg gegen Blumenberg vor: Es handle sich hier um „Metaphysikkritik aus dem Geist des Konjunktivs“ (201, vgl. 216 f., 275), in der durch die Erwägung *irrealer* Möglichkeiten der aristotelisierende Nezsessarismus destruiert werde, ohne dabei in totale Skepsis abzugleiten. – Eine von G. nicht problematisierte Prämisse Ockhams ist aber das vermeintlich kontradiktorische Verhältnis von Notwendigkeit und Freiheit (199, 202), die jede Notwendigkeit nezsessaristisch verkürzt; hier wird Leibniz zu recht anders optieren.

Wenn Ockham aber von radikaler Singularität ausgeht, wird dessen Erkenntnis ebenso problematisch wie die des Allgemeinen (204 ff.). Möglich werde die Erkenntnis des Singulären durch die *Notitia intuitiva* als unvermittelter Kausalrelation von Ding und Intellekt (leider von G. nicht problematisiert), woraus sich das Problem sekundärer Abstraktion ergibt (206 ff.). Das Denken ist somit nicht mehr Wesensschau oder Begriffsbegreifen, sondern Allgemeinheit generierende Bearbeitung der sinnlichen Mannigfaltigkeit, wobei der Intellekt *rein* rezeptiv und damit infallibel sei (210 f. die Position der Subjektivität bleibt hier unklar, vgl. 211, 218, 233 ff.). Angesichts des Verlustes eines geschlossenen Systems und dem folgenden Problemdruck werde die Rationalität mittels der (bloß methodischen, Komplexität reduzierenden) Ökonomiemaxime offen und ope-

rativ konzipiert, ohne resignativ zu werden (223, vgl. 246). Der genannte Verlust setzt die Vernunft unter „Konsolidierungsdruck“ (225) gegenüber der nicht selber logisch verfassten Welt. Statt auf die kontingente Welt rekurriert Ockham auf die nicht kontingente Logik der mentalen Sprache: die „Suppositionslogik“ einer invarianten Metasprache (232 ff.). Die passive *Notitia intuitiva* supponiert das Einzelding durch einen natürlichen Begriff, womit die propositionale Wahrheit korrespondentistisch und empirisch verifizierbar konzipiert wird (236 ff., vgl. 241, mit R. Paqué); allerdings drohe die Supposition des Singulären durch Begriffe zu einer erneuten Vernachlässigung des sinnlich Wahrnehmbaren zu führen (248 ff., Ockhams ‚Empirismus‘ bleibt unklar).

In einem letzten Kapitel untersucht G. die politische Philosophie Ockhams (251 ff.), an der deutlich wird, wie auch in dieser Hinsicht keine metaphysisch begründete universale Ordnung mehr gedacht werden könne. In der Theodizeefrage erwägt Ockham die unmittelbare Mitursächlichkeit Gottes am Malum (275 f.). Schließlich erörtert G. die Kunsttheorie der Renaissance, deren Porträtmalerei eine nominalistische Aufwertung des Individuellen voraussetze und deren Konstruktion der Zentralperspektive die Perspektivität des Subjekts und die Homogenität des Raumes zur Darstellung bringt (276 ff., ohne Rücksicht auf Blumenbergs Cusanus-Kommentar, 286). In einer kurzen Erörterung der Kontingenzthematik unter dem prägnanten Titel „Ekstatische Faktizität: Das Besondere als das Normale“ zeigt G. abschließend, dass die von Gott gewollte Faktizität des individuell Kontingenten nominalistisch gerade nicht blind zufällig gedacht wird und die Macht Gottes keine ‚Ohnmacht‘, sondern eine Freisetzung und neue Forderung der Vernunft bedeutet (288 ff.). ‚Warum‘ dieses Gleichgewicht von ‚Theonomie‘ und ‚Autonomie‘ nur von kurzer Dauer gewesen sei, erörtert der Vf. leider nicht mehr.

In einem (leider recht knappen) *Schluß* formuliert G. einige systematische Konsequenzen unter dem Blumenberg aufnehmenden Titel „Gotteseskalation als Dramaturgie der Vernunft“ (294–298, vgl. Matthäuspasion 295 ff.). Für den Nominalismus Ockhams gelte: „Aufgrund der Freiheit Gottes ist die Welt kontingent, und aufgrund der Kontingenz der Welt ist der Mensch frei“ (295). Diese humane Freiheit habe die Aufklärung zwar beerbt, deren theologische Bedingung aber abgestoßen. Blumenberg habe die nominalistische Genese der Freiheit nicht erkennen können wegen seiner „Theologie“ (Mtp 28 ff.), derzufolge die ‚Furcht des Herrn‘ ein *Genetivus subjectivus* und das Verhältnis von Schöpfer und Geschöpf stets rivalisierend sei: „Theologie als Duell“ (ebd. 103). Gott sei daher von ‚Eifersucht‘ und ‚Selbstsicherung‘ bestimmt, und der Mensch seinerseits betreibe eine ‚Eskalation Gottes‘ mit dem Ziel seiner Überwindung und Umbesetzung. „Die Gotteseskalation folgt somit einer Dramaturgie der Vernunft, die durch eine Hervorbringung des Absoluten die Voraussetzung schaffen will, in einem radikalen Gegenzug das Humane absichern zu können“ (296). Daher kann der Nominalismus nur als eine solche Übertreibung in den Blick kommen, *gegen* die sich der Mensch behauptet (296) mit der Prägnanz einer Epochenzäsur (297), obgleich Blumenberg gerade auf der Mehrschichtigkeit der Epochen-schwelle insistierte. Den Grund dieser unpassenden Vereindeutigung findet G. in der „apokryphen Theologie“ Blumenbergs (297), ohne deren unverkennbar gnostische Züge kritisch zu thematisieren.

Allerdings ist das ‚Duell-Schema‘ mitnichten alles, was zu Blumenbergs ‚Theologie‘ zu sagen wäre (denn es finden sich bei ihm affirmative und daher gegenläufige Ausführungen zu einer Theologie im Zeichen des ‚human interest‘ Gottes, die den Gottesgedanken deeskalieren und als

Grund statt als Gegensatz menschlicher Freiheit denken), und er selber forciert keineswegs die Selbstbehauptung zur Umbesetzung Gottes, sondern thematisiert gerade deren finale ‚Sinnlosigkeit‘. Die antagonistische Dynamik sucht er von beiden Seiten zu deeskalieren, was seine Theologie wie seine Philosophiekritik motiviert. Und dem zugrunde liegt vermutlich die Horizontintention eines nicht mehr antagonistischen Verhältnisses von Gott und Mensch als Tiefengrammatik. – Was für eine ‚enttheologisierende‘ Theorie des Absoluten und das notwendige Scheitern dieses Absoluten zugunsten einer Kultur der Individualität zutreffen könnte, betreibt Blumenberg mitnichten, sondern er beschreibt den prekären Antagonismus mit hermeneutischer Distanz und schreibt ihn fort, teils deeskalierend teils rekonponierend. Über seine Ziele kann man dabei geteilter Meinung sein. Sie sind jedenfalls nicht mit der Oberfläche seiner Texte zu identifizieren.

G. führt die Konsequenzen seiner Ockhamuntersuchung für die Neuzeittheorie leider nicht weiter aus, obwohl sich aus seiner gelungenen und hilfreichen Studie erhebliche Folgefragen ergeben. – Der Widerstand der Selbstbehauptung richtet sich in Blumenbergs Antagonismusmodell gegen den Ordnungschwund. Einerseits ist das, wie G.s Ockhamstudie zeigt, eine Interpretationsfigur, die vermutlich durch die cartesische Problemlage induziert von Blumenberg problematischerweise auf die Nominalismuskonstellation übertragen wurde. Andererseits ist schon der Nominalismus selber eine Form des Widerstandes gegen den ihm vorausliegenden Ordnungschwund. Dann wäre dieser näher zu erhellen; aber es scheint wenigstens soviel klar, dass dieser Widerstand nicht notwendig als ‚Selbstbehauptung gegen Gott‘ konzipiert werden muss. Der Nominalismus wäre vielmehr ein Paradigma der sich geschöpflich verstehenden Freiheit gegen den Absolutismus des Malum, ohne sich damit ‚contra Deum‘ zu stellen. Und es ist keineswegs selbstverständlich, dass ein solcher theologischer Antiabsolutismus mit dem Ende des Mittelalters unmöglich geworden sein sollte.

Zürich

Philipp Stoellger

Groh, Ruth: Arbeit an der Heillosigkeit der Welt. Zur politisch-theologischen Mythologie und Anthropologie Carl Schmitts. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1998. 314 S. 8° = Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1383. Kart. DM 22,80. ISBN 3-518-28983-7.

Der Feind sei die eigene Frage in Gestalt, so ein von Carl Schmitt aufgegriffener Satz Theodor Däublers. Die eigene Frage ist für gewöhnlich die Frage danach, wer man ist. Für Ruth Groh stellt Carl Schmitt diese Frage ohne Zweifel dar, gleichwohl G. den Satz über den Feind als eigene Frage bei Carl Schmitt gerade nicht im identitätsstiftenden Sinne verstanden wissen will. Für Schmitt fordere der Feind nämlich zum Kampf heraus, und daraus folge: „Die eigene Frage ist nichts anderes als die Machtfrage“ (68). So wie aber dem Machtbesitz der Machtkampf vorausgehe, so gehe der Frage *Quis iudicabit?* logisch die Frage *Quis interpretabitur?* voraus, denn der Kampf werde auch um Begriffe geführt. Schmitt sei ein Meister darin gewesen, Begriffe zu besetzen und in seinem Sinne zu politisieren. G. unterstellt Schmitt eine theologische Grundhaltung, d. h. seine politische Theologie beschränke sich nicht alleine darauf, eine Strukturverwandtschaft zwischen theologischen und juristischen Begriffen zu behaupten, sondern er vertrete auch eine appellative politische Theologie; sie herauszuarbeiten ist G. bemüht.

Dabei folgt sie Hans Blumenberg und Heinrich Meier. Sie beleuchtet besonders die sich wandelnde Hobbesrezeption Schmitts von den dreißiger Jahren an bis in die sechziger Jahre. Beide, Hobbes und Schmitt, eine, dass sie Nominalisten gewe-

sen seien, und besonders für Schmitt gelte: „Der Kampf um Begriffe wird auf dem Boden einer nominalistischen Sprachtheorie geführt, die die Existenz des Allgemeinen bestreitet und Wörter und Namen je nach politischer Lage auf voluntaristische Weise mit Bedeutung versieht mit dem Ziel, eine ‚Wende‘ herbeizuführen“ (273). In seinem Frühwerk habe Schmitt zwar noch begriffsrealistisch argumentiert und das Recht von der Macht als unabhängig betrachtet, aber schon da sei von ihm ein Naturrecht ohne Naturalismus vertreten worden, das dem Menschen eine Würde von Natur aus bestreite. Nach 1918 habe Schmitt aber ungehemmt den Primat der Macht vor dem Recht propagiert. Diametral stünden sich Hobbes und Schmitt freilich im Verständnis dessen gegenüber, was für Hobbes die Friedensformel zur Beendigung des konfessionellen Bürgerkriegs gewesen sei, *that Jesus is the christ*. Bei Hobbes formuliere dieser Satz den Minimalkonsens zwischen den sich gegenüberstehenden konfessionellen Bürgerkriegsparteien als öffentliches Bekenntnis, dessen Auslegung alleine den privaten Gewissen überlassen bleibe. Abgesehen davon, dass Schmitt in diesem Gewissensvorbehalt die Einbruchsstelle gesehen habe, von der aus der mächtige Leviathan des Thomas Hobbes zur Strecke gebracht worden sei, sei die grundlegende Kritik Schmitts an Hobbes noch anders motiviert: „Hobbes Ziel ist der Friede, Schmitts Ziel die Auseinandersetzung, die Polemik, der Kampf, denn Frieden ist für ihn des Teufels“ (269). Schmitts Feindschaft habe all den „Diesseitsaktivisten“ gegolten, die die Machbarkeit irdischen Heils erstrebten, so dass er sich stets in den Dienst an der Arbeit an der Heillosigkeit der Welt gestellt habe, denn die heillose Welt gelte es für Schmitt in der Haltung hinzunehmen, wie die Gottesmutter sich als gehorsame Magd erwiesen habe.

Beeinflusst durch den Dichter Konrad Weiß und dessen marianischer Geschichtsauffassung habe Schmitt sich selbst als den christlichen Epimetheus stilisiert, letztlich auch einen epimetheischen Christus geglaubt, den er dem promethischen Christus, wie er etwa in der politischen Theologie der sechziger Jahre von Johann Baptist Metz oder Jürgen Moltmann verkündet worden sei, dem in seiner Sicht judenchristlichen Christus, gegenübergestellt habe. Der Glaube an eine Weltverbesserung basiere aber für Schmitt auf dem jüdischen Glauben, und die Hobbessche Friedensformel sei von ihm in eine Kriegserklärung umfunktioniert worden. Sein durchgehender Antijudaismus habe sich während des Dritten Reichs sogar in einen Antisemitismus gesteigert, er habe ihn sogar nach 1945 weiter vertreten.

So wie G. die Schmittsche Hobbesrezeption rezipiert, bleiben freilich Fragen offen. Als einen Schlüsseltext für das ideale Verständnis des Staates bei Schmitt betrachtet sie das „Hobbeskristall“, eine von Schmitt der Neuveröffentlichung von „Der Begriff des Politischen“ 1963 beigefügte Notiz, in der er die Logik der Hobbesschen Staatskonstruktion schematisch zur Darstellung zu bringen versucht: Die Frage, was das Bekenntnis *Jesus is the christ* bedeute, beantworte Hobbes mit *auctoritas, non veritas facit legem*. Eine *potestas directa*, die in der Lage sei, den einzelnen Menschen zu schützen, verkörpere die *auctoritas* und fordere den entsprechenden Gehorsam. Schmitt stellt sich nun die Frage, ob auch andere Gegensätze so neutralisiert werden können, d. h. ob die genannte Formel ersetzt werden könnte etwa durch „Allah ist groß“, was er aber eher bezweifelt. G. dagegen glaubt, im theokratischen Herrschaftssystem des Iran eine Aktualisierung jener Art politischer Theologie ausmachen zu können, die Schmitt vertreten habe (21), obgleich sie in ihrer Untersuchung alles daransetzt nachzuweisen, dass es Schmitt gerade nicht um Frieden, sondern um Krieg gegangen sei. Es bleibt also unentschieden, ob Schmitt nun dem Hobbesschen