

# *perspektiven*

JÖRG SPLETT · OFFENBACH

## Bildung – christlich?

*Akademische Reflexionen*

Der Kalif Omar soll bei der Eroberung Alexandriens über die berühmte Bibliothek dort entschieden haben: Deren Inhalt sei entweder im Koran enthalten und so ihre Sammlung überflüssig – oder nicht enthalten, dann sogar schädlich. Aber was in jenem Jahre 642 dem Brand anheimfiel, waren nur noch Reste. Den größten Teil dieser unersetzlichen Schätze hatten vorher christliche Patriarchen zerstört. Sie standen der Bildung gegenüber wie Tertullian: »Was verbindet Athen und Jerusalem? Mag man, wenn man will, ein stoisches, platonisches und dialektisches Christentum aufbauen; wir bedürfen nach Christus Jesus keiner Neugier mehr, und keiner Forschung, seitdem wir das Evangelium erhalten haben. Da wir glauben, wollen wir nicht mehr darüber hinaus glauben. Das nämlich glauben wir zuerst: daß es nichts gibt, was wir noch obendrein zu glauben hätten.«<sup>1</sup>

Sieht man das heute noch so? Nach wie vor gibt es fromme Leute, unter den Theologen zumal, die die Verkopfung des Glaubens beklagen. Als seien auf den Bücherbrettern der Studenten nicht schon längst die alten lateinischen Wälzer kinderbuchgroßen Farbfoto-Bänden gewichen. Aber das sind die Theologen. Wie steht es mit dem normalen Christen?

1973 hat Gerhard Schmidtchen festgestellt, Katholiken läsen meißbar weniger als Protestanten, und noch 1981 war es so.<sup>2</sup> Sollte es sich in den Folgejahren gebessert haben – oder sind wir ganz im Gegenteil (wie Nachzügler auch sonst nicht selten) schon der Zeit voraus gewesen? Immerhin hat gleichfalls 1974 Harvey Cox die Vision verkündet, die neuen Medien könnten erreichen, »daß wir über eine Kultur hinauskommen, die vom Druck mit seinen ihm innewohnenden elitären Charakteristika beherrscht wird.«<sup>3</sup>

Derart demokratisch stehen Christen mit beiden Beinen in der Welt und wie alle anderen im Beruf ihren Mann/ihre Frau. Sie haben es nicht so sehr mit Gott und Welt zu tun, sondern mit ihrem Fach. Und das ist recht. Obwohl es auch dazu einen klassischen Protest gibt.

JÖRG SPLETT, 1936 in Magdeburg geboren, studierte Philosophie (Max Müller) und Theologie (Karl Rahner) und lehrt seit 1971 Philosophische Anthropologie, Religionsphilosophie und Philosophiegeschichte an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen bei Frankfurt sowie an der Hochschule für Philosophie in München.

### 1. Menschsein statt Beruf – in Welt-Distanz?

1. »Handwerker siehst du, aber keine Menschen, Denker, aber keine Menschen, Priester, aber keine Menschen, Herrn und Knechte, Jungen und gesetzte Leute, aber keine Menschen – ist das nicht, wie ein Schlachtfeld, wo Hände und Arme und alle Glieder zerstückelt untereinander liegen, indessen das vergoßne Lebensblut im Sande zerrinnt?« So schreibt Hölderlins Hyperion, »unter die Deutschen« gekommen, an seinen Freund Bellarmin.<sup>4</sup>

Doch nicht nur die Deutschen sind dessen zu schelten. Grundsätzlich notiert Blaise Pascal in seinen *Gedanken*: »Die Menschen sind gewöhnlich Dachdecker und alles Mögliche – außer auf ihrer Stube.«<sup>5</sup> Und er habe »häufig gesagt, daß das ganze Unglück der Menschen aus einem einzigen Umstand herrühre, nämlich daß sie nicht ruhig in einem Zimmer bleiben können« (136/139). Sah nicht auch Karl Marx alles Unglück in der beruflichen Teilung der Arbeit? Er träumte vom Ende der Subsumption »unter einen einseitigen Beruf«<sup>6</sup>, was es »möglich macht, heute dies, morgen jenes zu tun, morgens zu jagen, mittags zu fischen, abends Viehzucht zu treiben, nach dem Essen zu kritisieren, wie ich gerade Lust habe, ohne je Jäger, Fischer, Hirt oder Kritiker zu werden« (a. a. O., S. 36).

Also gibt es kein Menschsein im Beruf? Sondern allein durch »Aussteigen« aus ihm, sei's überhaupt, sei es für Wochenenden und Urlaub? Verlangt Erziehung zum Menschsein, »Bildung statt Ausbildung«, das Absehen von jeglicher Konkretheit? Nochmals Pascal: Vom *honnête homme* soll man nicht sagen »dürfen, daß er ein Mathematiker, Prediger oder begabter Redner sei, vielmehr, daß er ein Ehrenmann ist. Nur diese allumfassende Eigenschaft gefällt mir. Wenn man einen Mann sieht und sich dabei an sein Buch erinnert, so ist das ein schlechtes Zeichen« (647/35). »Ein universaler Geist wird weder Poet noch Geometer usw. genannt. Aber er ist all das und kann über all jene urteilen« (587/34).

Solch ein Nichts-und-alles (oder Alles-nichts?) aber läßt sich mit guten Gründen eher als monströse Unmenschlichkeit bezeichnen. Leben fordert Gestalt, Gestalt besagt Kontur = Grenze und Festgelegtsein. Nicht pure »Offenheit« gewährleistet (Mit-)Menschlichkeit, sondern das Sich-Einlassen auf die konkrete Situation.

Ebenso, und hier erst recht, zeigt sich der Sachverhalt in biblisch-christlicher Perspektive. Gott schafft den Menschen nicht abstrakt »als solchen«, sondern er ruft einen jeden bei seinem Namen, und dieser Ruf bedeutet eine bestimmte, je persönliche Berufung, eine individuelle Sendung.

2. Solche Berufung indes kann man nochmals unterschiedlich verstehen. So im Sinn des »Welttheaters«. Aus dieser schon antiken Metapher, im Mittelalter ein weitverbreiteter literarischer Topos, entwickelt Pedro Calderón sein berühmtes *Auto sacramental*, das Hugo v. Hofmannsthal nachgestaltet hat. Danach wird der Mensch mit einer bestimmten Rolle betraut; doch handelt es sich nur um einen Part auf der Bühne, zwischen Kulissen aus Papier und Rupfen, in einem kurzen Spiel-als-ob. »Echt« und »real« sind Spielleiter und Spieler, das Spielen selber und der Lohn hinterher, aber nicht eigentlich das Leben auf den Brettern: Glück und Unglück, Freude, Schmerz, Erfolg und Scheitern, Arbeit, Spiel, Krieg oder Frieden, Gesundheit, Krankheit, Not und Tod.

Hat Paulus nicht den Korinthern geschrieben, die Zeit sei kurz? »Daher soll, wer eine Frau hat, sich in Zukunft so verhalten, als habe er keine, wer weint, als weine er nicht, wer sich freut, als freue er sich nicht, wer kauft, als würde er nicht Eigentümer, wer sich die Welt zunutze macht, als nutze er sie nicht; denn die Gestalt der Welt vergeht« (1 Kor 7,29–31). Doch darf man die »Freiheit eines Christenmenschen« nicht mit stoischem »Des-engagement« verwechseln.

Es gibt, dies das erste, in der Tat eine christliche Welt-Distanz und -Fremdheit. Theologen, welche sich von Nietzsche nicht an Diesseitigkeit und »Treue zur Erde« übertreffen lassen wollen, muß man auf die Bibel verweisen. Nicht erst im Neuen Testament heißt es, daß wir Fremdlinge auf Erden seien und unsere Heimat im Himmel (1 Petr 2,11; Phil 3,20); sondern schon der Psalmenbeter bekennt: »Was habe ich im Himmel außer Dir? Neben Dir erfreut mich nichts auf der Erde« (Ps 73,25). Sieht man in Gott nicht bloß das Gewicht oder die »Tiefe« des Hiesigen, sondern erahnt man nur eine Spur seiner eigenen heiligen Selbstheit, dann zeigt sich auch die Schöpfung in einem anderen Licht. »Die echt gestellte Gottesfrage zieht deshalb unweigerlich einen Bruch im menschlichen Weltverhältnis nach sich« (E. Biser).<sup>7</sup>

Dennoch bedingt dieser Bruch keine Miß- oder Nichtachtung der Welt, im Gegenteil. Sie gehört uns nicht, doch wurde sie uns anvertraut. Daher einerseits die Distanz, das »Als-ob-nicht«, andererseits aber der Ernst im Umgang mit ihr. Biblisch wird hier das Gleichnis von den Talenten einschlägig (Mt 25,14 ff.). Doch legt das Bild eine Verkürzung im Sinne des »Welttheaters« nahe. Deutlicher abweisbar wird sie wohl im Blick auf den uns anvertrauten anderen Menschen. Besonders schön und bewegend hat das Gemeinte der Dichter Werner Bergengruen in Worte gebracht:

»Ich bin nicht dein, du bist nicht mein.  
Keiner kann des andern sein.

Hast mich nur zu Lehn genommen,  
hab zu Lehn dich überkommen.

Also mags geschehn:  
Hilf mir, liebstes Lehn,

daß ich alle meine Tage  
treulich dich zu Lehen trage

und dich einstmals vor der letzten Schwelle  
unversehrt dem Lehnsherrn wiederstelle.«<sup>8</sup>

Was aber für die Berufung zum Hüter des Bruders wie der Schwester gilt, das gilt nicht minder für den Beruf zum Dienst in der Gemeinschaft. Keineswegs also handelt es sich hierbei nur um Prüfungsaufgaben ohne Eigenbedeutung, vielmehr besitzen die Dinge selbst Gewicht und Gültigkeit; Gott hat sie geschaffen, »damit sie seien« (Weish 1,14). Und der Mensch soll den Geschöpfen gegenüber sich als »Mitarbeiter Gottes« (Gen 2,15; 1 Kor 3,9; 3 Joh 8) wissen.

## 2. Dienst der Wissenschaft

1. Diese Mitarbeit wird seit Neuzeitbeginn vor allem wissenschaftlich betrieben. Descartes, mit dessen Namen dies Programm verbunden ist, ging es nicht zuletzt um eine größere Effizienz der Heilkunst. Selbst von nicht robuster Gesundheit, war er mißtrauisch gegenüber dem tradierten Qualitätendenken und hoffte, durch eine Physikalisierung der Medizin den Körper besser in die Hand zu bekommen, um so ein längeres Leben garantieren zu können. (In einer Antwerpener Zeitung war zu seinem Tod im Februar 1650 zu lesen, daß in Schweden ein Narr gestorben sei, der sagte, er könne so lang leben, wie er wolle.<sup>9</sup>)

Sosehr es jedoch bei diesem Einsatz um den Menschen ging, so sehr lag es offenbar in dessen Konsequenz, vom Menschen, gar vom Einzelmenschen, abzusehen. Meß- und zählbar, vor allem voraussagbar sind Naturdaten, nicht das Verhalten von Freiheit. Und während sich für einen Deutsch-Aufsatz unter Umständen alle möglichen Benotungen beibringen lassen, ist es nicht so bei einem Diktat oder einer Mathematikarbeit. Oder: Physiker verstanden sich auf ihren Weltkongressen über alle ideologischen Schranken hinweg, was mancher stolz den Geisteswissenschaftlern, erst recht Philosophen und Theologen vorhielt.

Man kann demnach die Verwissenschaftlichung von Welt und Leben auch als ihre Vereindeutigung fassen. Eine vereindeutigte Sprache heißt »Terminologie«, und Termini in Reingestalt wären chemische Formeln oder logische Terme. Nun aber gibt es solches, das sich nicht derart vereindeutigen läßt: etwa das Da- oder Daß-sein als solches (welches Wittgenstein das Mystische genannt hat<sup>10</sup>); das Wer- = Personsein des Menschen (das wir sorglich von der ihrerseits schon »unaussagbaren« Individualität zu unterscheiden hätten); Sinn oder Widersinn dessen, was ist. Das ist uns zum »Ende der Neuzeit« (R. Guardini) neu zu Bewußtsein gekommen und hat uns auf die Grenzen der Wissenschaft(lichkeit) gestoßen.

2. Den Sachverhalt sucht man nicht selten additiv in den Griff zu bekommen; nicht bloß in dem trivialen Sinn, daß zu konkreten Fragen die Experten nur nacheinander zu Wort kommen können und die Fächer an der »Uni-versität« nebeneinander bestehen, sondern auch bezüglich des »Objekts«. So läßt sich das Nebeneinander von Ein- und Mehrdeutigem nochmals seinerseits eindeutig fassen: im Reden von Sektoren.

Das *Sektoren*-Konzept kommt in der Enzyklopädie auf seinen Begriff. Ordnung ist hier die des Alphabets; die Grenzen sind sozusagen Schubladenwände. Ein fast schon klassischer Text hierzu ist Günter Eichs *Hilpert*<sup>11</sup>: »Hilperts Glaube an das Alphabet verhalf ihm zu der Entdeckung, daß auf die Erbsünde die Erbswurst folgt ... Wir haben uns alle, Hilpert, meine Familie und ich, für das Alphabet entschieden. Da sind die Zusammenhänge eindeutig und nachweisbar, ohne alles Irrationale.« In der Tat: »Die Reihenfolge der Buchstaben impliziert keine Skala der Werte, sie ist die in den Rang einer Ordnung erhobene Beliebigkeit. Eine zweckvolle Ordnung: sie ermöglicht Registratur ohne Sinn, und Sinnlosigkeit ist die Voraussetzung ihrer Zweckmäßigkeit.«<sup>12</sup>

Doch eben dies, das pure Aufgeräumtsein des »Universums«, Friede als »Koexistenz im Zettelkasten«, alles ordentlich, statt daß es wirklich auch in Ordnung wäre,<sup>13</sup> genügt nicht.

Anspruchsvoller ist die Rede von Schichten. Doch stellt sich dort das Problem der Hierarchisierung, der inneren Notwendigkeit eines Übergangs von Schicht zu Schicht und der Unvermeidlichkeit von Grenzstreitigkeiten. Ohne das jetzt näher zu erörtern<sup>14</sup>, schlage ich darum vor, lieber von Dimensionen zu sprechen. Diese »haben die Eigenschaft, daß sie sich in einem Punkt treffen, aber nicht ineinander eingreifen. Sie liegen nicht nebeneinander oder übereinander oder untereinander. Sie liegen ineinander und sind in dem Punkt geeint, in dem sie sich treffen.«<sup>15</sup> Menschliches Leben vollzieht sich mehrdimensional.

Den Wissenschaftler als solchen, d.h. insofern er in der Eindimensionalität seines fachlichen Weltzugangs verharret, fordern Grenzen, an die er stößt, nur zur Überschreitung innerhalb der eigenen Perspektive heraus. Dessen müssen sich nicht bloß Pastoraltheologen bewußt sein, welche die Menschen »dort abholen wollen, wo sie stehen,« und nach einer Verkündigung z.B. für Naturwissenschaftler suchen, sondern auch die Wissenschaftler selbst, denen heute (Faust 2050) ob ihrer »Gottähnlichkeit« [oder eher: Nicht-Menschlichkeit] bange geworden ist.

Es gibt nur eines: sich auf die Mehrdimensionalität des menschlichen Lebens im ganzen und auf die Lebenserfahrung des Menschen als Menschen zu besinnen.<sup>16</sup> Solche Besinnung heißt – jetzt im weitesten Wortsinn genommen – Philosophie. Robert Spaemann definiert sie einmal denkwürdigerweise als »Wiederherstellung dessen, was wir alle wissen und was durch die sophistische Reflexion erschüttert wird.«<sup>17</sup> Sophistische Reflexion, das meint nicht die Wissenschaft(en), sondern deren normative Absolutsetzung: Wissenschafts-Glaube oder -Aberglaube.<sup>18</sup> Die »zweite Reflexion«, die diese erste kritisiert und in eine neue Menschlichkeit überführt, macht den Wissenschaftler zum Akademiker.

### 3. Akademischer Dienst?

1. Akademiker, sagt uns der Große Meyer, hießen ursprünglich die Mitglieder der von Platon und seinen Nachfolgern geleiteten Akademie, später auch Philosophen aus dieser Tradition. Sodann bezeichnet das Wort »Personen, die eine abgeschlossene Ausbildung an einer Hochschule oder Universität erhalten haben«. Über die nationalen Unterschiede hinweg gehört »zu den gemeinsamen Merkmalen die lange Ausbildung und der damit verbundene späte Berufseintritt«.

Inhaltlich normativ geht Josef Pieper auf den Namensursprung zurück und bestimmt den Akademiker von der Philosophie her.<sup>19</sup> Das soll nicht heißen, er müsse neben dem Fachstudium philosophische Vorlesungen besuchen (31), sondern er habe sein Fach »auf philosophische Weise« zu betreiben, nicht ohne den »Blick, der auf jene Tiefe der Dinge gerichtet ist, in welcher sie nicht mehr diese so und so bestimmten und demnach zu dem oder jenem brauchbaren Dinge sind, sondern Gestalten des Erstaunlichsten, das sich denken läßt: nämlich des Seins« (27), will sagen: staunend »angesichts des Geheimnisses, das darin liegt, daß etwas ›ist« (28).

Solch zweck-freier Offenheit (der »akademischen Freiheit«) widersprechen »bloße Vielwisserei, abgetrennte Fachwissenschaftlichkeit, unverbindliches Lite-

ratentum und gehaltloser Formalismus« (50), vor alle aber »jene überheblich-süffisant sich verschließende Unbelehrbarkeit, die in vielerlei Gestalt hervortreten mag – zum Beispiel in Gestalt einer sich als ›Objektivität‹ ausgebenden Gleichgültigkeit gegen die Realität des Verehrungswürdigen; oder auch, schärfer und aggressiver, in der prinzipiell denunziatorischen Haltung des bloßen Entlarvenwollens«, 51 f.).

Um es nochmals positiv auszudrücken, und zugleich im Rückbezug auf die erstgenannte formale Bestimmung: Akademiker ist, wen die »hohe Schule« gebildet und in ihren Prüfungen bestätigt hat. Der Anspruch einer Schule aber auf den »hohen« Namen verpflichtet zur »Konfrontierung mit dem Ganzen der Wirklichkeit« (97), »daß nur ja nicht ein einziger ›denkbarer Aspekt‹ unterschlagen, vernachlässigt, zugedeckt werde« (110), im unabschließbaren Bemühen, bezüglich des Ganzen wie jedes einzelnen, »to concieve a complete fact« (Alfred N. Whitehead – 95).

Wie indes steht es um den Sinn eines solchen Bemühens?

2. Wirklichkeit ist Wirken, Tätigkeit, und Dienst am Leben fordert Handeln. Der Handelnde aber »ist immer gewissenlos.«<sup>20</sup> Das heißt, er ist mit Weg und Mittel beschäftigt, nicht mit Ziel und Zweck. Die sind ihm vorgegeben – und mit ihnen in der Regel auch schon ein »Rahmen« für Mittel und Wege, also bestimmte Methoden des Vorgehens und der Problembewältigung. – Lebensführung in allen Bereichen ist eine Kunst (griechisch: *techne*), und Kunst ist überlieferte Praxis. Sie wird nicht doziert<sup>21</sup>, sondern vorgemacht und durch Nach- und Mittun erlernt.

Gelernt wird freilich nicht nur das jeweils konkrete Einzelton, sondern zugleich damit dessen Regel. Beides indes muß nicht immer selbst-verständlich sein (sonst wäre es »keine Kunst«). Darum fragen Anfänger ständig – wie die Anfänger par excellence, die Kinder –: Warum? Und diese Frage beschränkt sich nicht auf den konkreten Einzelbezug; weil noch in etwa »von außen« her kommend, stellt sie vielmehr die Methoden als solche und das Vorgehen als ganzes »in Frage«: Warum und wozu überhaupt dies oder jenes? Warum »eigentlich« so und nicht anders? oder auch (um noch weitere Muster des perhorreszierten »Jargons der Eigentlichkeit« anzuführen, die durchaus hier ihren »Sitz im Leben« haben): Worum geht es hierbei eigentlich, »letztlich«, »im Grunde«? Das heißt: Wie, als was ist das Tun zu verstehen, was ist es »in seinem Wesen«?

Nun zeigen derartige Fragen in der Tat eine gewisse Lebensfremdheit. Um mit der Was-Frage zu beginnen: Kunst ist keine Theorie, und das Wissen der Meister besteht nicht in Definitionen. Darum gehört es sich nicht, wenn Sokrates einen verdienten General nach dem »Wesen« der Tapferkeit fragt (*Laches*) oder einen Priester nach dem Wesen der Religion (*Eutyphron*), was nur auf beider Beschämung hinauslaufen kann. Lebens-Wahrheit liegt nicht im Begriff und wird nicht durch theoretische Untersuchung gefunden.

Vielleicht will man nicht so weit gehen wie Reinhard Lauth, der 1961 auf den Salzburger Hochschulwochen »das Zerstörende der Art und Weise, wie Sokrates Wissenschaft betrieb«, als den Beginn unserer heutigen allgemeinen Ideologisierung dargestellt hat.<sup>22</sup> Jedenfalls aber kann man die Rede vom »zersetzenden Intellekt(uellen)« nicht einfach als Immunreaktion der Denkfaulheit abtun.

Noch deutlicher wird das bei der Frage »Warum?« Traditionen leben nämlich nicht bloß in dem Sinne fraglos, daß ein ständiges »Dazwischenfragen« den Lebens- und Handlungsablauf stören, unter Umständen blockieren würde. Entscheidend ist vielmehr, daß es auf bestimmte Warum-Fragen gar keine »rationale« Antwort gibt.

Hermann Lübbe hat diesen Sachverhalt unter dem Titel erörtert: »Was heißt: Das kann man nur historisch erklären?«<sup>23</sup> – Daß beispielsweise Wasser bei uns Wasser heißt statt *water*, *vodá* (*vódka*), *agua* oder anders; daß wir am siebten Tage »ruhen«; Tischmanieren, Umgangsformen ... all das läßt sich, letztlich, nur historisch erklären, weil es »weder handlungsrational noch systemfunktional erklärt werden kann, und auch aus kausalen oder statistischen Ereignisfolge-Regeln nicht ableitbar ist. Die historische Erklärung in dieser Charakteristik erklärt weder durch Rekurs auf Sinn, noch erklärt sie nomologisch. Sie erklärt, was sie erklärt, durch Erzählen einer Geschichte« (544).

Damit soll nicht gesagt sein, daß Traditionen sich einfachhin der Sinnfrage entziehen. Ihre Regelungen müssen sinnvoll sein; aber die *Bevorzugung* einer sinnvollen Regel vor einer anderen (Rechts- vor Linksverkehr, »Wasser« vor »water« ...) ist ihrerseits wirklich nur »historisch zu erklären«.

Würde angesichts dessen die Warum-Frage nicht bloß darüber Rechenschaft fordern, ob ein bestimmtes Handeln sinnvoll und begründet sei, sondern verlangte sie obendrein eine rationale Begründung dafür, daß man eher so statt (ganz) anders vorgehe; wollte sie gar die Erlaubtheit des Handelns und seine Zumutbarkeit als Lernziel von einer Beantwortung dieser Frage abhängig machen: dann würden Handeln, Kultur, Tradition unmöglich. (Da ich weder »Wasser« dem »water« vorziehen könnte noch umgekehrt, hätte Sprachlosigkeit einzutreten.) Und aufs Prinzipielle gesehen: dieses Verlangen bedeutet als solches Leugnung der Freiheit. Es hat damit die Grundvoraussetzung von (Mit-)Menschlichkeit aufgehoben, um die es uns geht.

Es dürfte deutlich geworden sein, wie die gängige Klage von Intellektuellen über die allgemeine Feindschaft gegen den Geist selber dessen bedarf, worum es ihnen immer zu tun ist: der Differenzierung.

#### 4. Gewissenhaftigkeit

Das ist nun auch unsere Pflicht. Denn unbestreitbar hängt andererseits die Menschlichkeit eines Handelns nicht weniger daran, daß es sehr wohl sich vor der Warum-Frage muß verantworten können. Mag der Handelnde auch gewissenlos sein; wenn die Frage ihn zum »Betrachtenden« macht, muß sich zeigen, daß er »Gewissen hat« (und daß er es darum – »unthematisch« – auch schon als Handelnder hatte).

»Akademischer Dienst«, das ist solches Fragen über den Mittelgebrauch als solchen hinaus nach dem Zweck. Muße, Abstandnehmen- und Vergleichen-können, die verlängerte Kindlichkeit eines Sinns für die Unselbstverständlichkeit (die »Kontingenz«) der natürlichen und insbesondere der kulturellen Wirklichkeit ... mit einem Wort: die größere Freiheit des Akademikers steht im Dienst dieser Frage.

Und da wir nicht vom reinen Intellektuellen, dem Kritiker, handeln<sup>24</sup>, sondern vom Akademiker im allgemeinen, also dem in der Gesellschaft eingebunden selber Tätigen, wird diese Frage sich nicht vordringlich als Anfrage an andere stellen, sondern vor allem als Selbstfrage und Selbstkritik des gebildeten Bürgers.

Es geht um die immer neue erforderte Orientierung im doppelten Sinne des Wortes: einmal als Bilanz und Ortsbestimmung – man orientiert sich, indem man zu klären versucht, »wo man steht« (bzw. »wo wir stehen«)<sup>25</sup>; sodann als Richtungs-Suche in der Frage, wie, wohin es weitergehen solle – unter Umständen gegen »aktuell« modische »Trends«, in der Regel unter begründeter Parteinahme im Gegeneinander der »Strömungen«.

Aber das eine wie das andere geschieht bei den Menschen, die wir im Auge haben, nicht »hauptberuflich«, sondern gewissermaßen nebenbei, eher privat, implizit. – Die Hamburger Ausgabe hat zu der zitierten Goethe-Maxime drei weitere gestellt (ebd.), die sie gleichsam situieren: 1. »Es ist nichts schrecklicher als eine tätige Unwissenheit.« Dagegen steht der Auftrag zur Orientierung. 2. »Es ist nichts trauriger anzusehen als das unvermittelte Streben ins Unbedingte in dieser durchaus bedingten Welt.« Das ist die Gefahr einer »Kritik als Beruf«: intellektualistische Ideologie mit ihrer Aufgipfelung im »akademischen« Terror. Und auch dagegen hat der gebotene Dienst an der Wahrheit zu stehen.<sup>26</sup>

Damit ist nicht etwa resignierende Anpassung an die sogenannten Realitäten, der mehr oder minder zynische Abschied von Idealvorstellungen des »metaphysischen Jünglingsalters« gemeint, sondern im Gegenteil Wahrheits- als Wirklichkeitswille. (Darum wird der Terror nicht zuletzt durch jene Indifferenz mitverschuldet, die sich schon im Studium jeden Blick über das unmittelbar fachlich Geforderte hinaus erspart.)

Gleichzeitig *möglich* ist ja immer zwar nicht in sich Widersprüchliches, doch was sich gegenseitig ausschließt. Verwirklichung besagt also Entscheidung, Ausschluß, Reduktion auf eine der sich anbietenden Möglichkeiten. »Die denkende Vernunft ist als Wille dies, sich zur *Endlichkeit* zu entschließen ...«<sup>27</sup>

Wer demgegenüber auf der Forderung des »alles oder nichts« bestünde, hätte sich vor dem Verdacht zu rechtfertigen, er wolle im Grunde nichts<sup>28</sup> – »in der Angst, die Herrlichkeit seines Innern durch Handlung und Dasein zu beflecken«, wie Hegel von der »schönen Seele« schreibt (nicht erst als anerkannter Staatsphilosoph in Berlin, sondern bereits in Jena).<sup>29</sup>

Die Situation des Akademikers ist also, etwas pathetisch gesagt (ehe wir dieses Pathos reflexiv unterlaufen), eine ausgesprochene Grenzexistenz. Will man sie, wie in der Selbstrechtfertigung von Positionen üblich, als Mitte bestimmen, dann eben nicht als mehr oder minder naiven Autozentrismus. Die fraglose Selbstverständlichkeit gelebter Tradition hat er ja verloren; er weiß nicht bloß abstrakt von einem Außerhalb seines Fachs und seiner Disziplin, sondern hat diese Grenze, in »Exkursen« eines »Studium generale«, welcher Art auch immer, überschreitend erfahren. (Dabei ist hier – im Sinn Josef Piepers – weniger an gesonderte Lehrveranstaltungen gedacht als an die immer wieder zu leistende »Radikalisierung« des eigenen Fachs, und zwar innerhalb seiner – durch, mit Hegel gesprochen, »immanentes Hinausgehen«.)

Zugleich aber hat er die Grenzen als unabschaffbar erkannt, und dies nicht bloß faktisch, sondern grundsätzlich. Wirklich ist etwas nur als bestimmte Gestalt; Gestalt sagt Kontur und Kontur besagt Grenze. Orientierung ist Feststellung eines Standorts und Selbstvergewisserung eines Standpunkts – in Abhebung und Distanz von anderen Punkten.<sup>30</sup>

Dies gilt nicht bloß für die alltägliche Praxis im Privaten, in Gesellschaft und Staat, sondern auch für deren konkrete Reflexion und sogar für die »erste«, prinzipielle Theorie, also für die Philosophie. Eben für sie notiert Hegel, um ihn noch einmal zu zitieren, den schönen Vergleich, daß man es töricht finden würde, wenn »einer, der Obst verlangte, Kirschen, Birnen, Trauben usw. ausschläge, weil sie Kirschen, Birnen, Trauben, nicht aber Obst seien. In Ansehung der Philosophie aber läßt man es sich zu, die Verschmähung derselben damit zu rechtfertigen, weil es so verschiedene Philosophien gebe, und jede nur *eine* Philosophie, nicht *die* Philosophie sei, – als ob nicht auch die Kirschen Obst wären.«<sup>31</sup>

Man kann das Amt des Akademikers so auf die Formel bringen, daß er gegen die Gefahren unbefragten Tradierens und fraglosen Handelns das Gewissen grundsätzlicher Reflexion ins Spiel bringt; daß er zugleich aber die Kritik der Kritik leistet – ohne sie andererseits durch borniertes Pochen auf die doch »im großen und ganzen« funktionierende Praxis mundtot zu machen.

Vielleicht füllt sich die Formel dadurch, daß wir im Anschluß an Heinrich Rombach Blaise Pascals Entwurf verantwortlicher Menschlichkeit umreißen.<sup>32</sup>

### 5. Beispiel Pascal

1. Descartes hatte auf den Verlust der mittelalterlich-religiösen Orientierung mit dem Programm einer Universalwissenschaft reagiert, die mit Hilfe des methodischen Zweifels zu unbezweifelbaren Sicherheiten führen sollte. Da aber die Realität nicht unbezweifelbar ist, wurde hier die Sicherheit durch Realitätsverlust erkaufte. Pascal kritisiert demzufolge, Descartes sei nicht genügend kritisch und zweifelnd gewesen; die Wissenschaft leistet wesensgemäß weniger, als Descartes sich erhoffte.

Und hier erscheint, im berühmten Fragment 72 der *Pensées*<sup>33</sup>, wiederum der Begriff der »Mitte«, zu der auch unsere Reflexion uns geführt hat. »Wir treiben (sur un milieu vaste) auf einer weiten Mitte dahin, immer ungewiß und im Fluß, von einem Ende zum anderen gestoßen. Und jeder Grenzpunkt, an dem wir uns festzumachen gedenken, gerät ins Wanken und läßt uns im Stich.«

Gibt es aber keinen Fixpunkt, dann ist die Mitte auch nicht die »goldene« der »*beati possidentes*«; wir können nicht einmal mehr hoffen, gar planen, »*mâîtres et possesseurs*« zu werden, wie Descartes postulierte.<sup>34</sup> – Pascal zeigt dies an der Frage der »natürlichen Größe«, die es nur im Bezug auf den natürlichen Menschen gibt. Bei wissenschaftlicher Betrachtung verliert sie sich, da alle Maßgaben relativ sind, hinsichtlich der »wirklichen« Größe also ohne jegliche Relevanz. Und was am Beispiel der Größe gezeigt ist, gilt für alle »Tatsachenaussagen« der Wissenschaft: Sie sind nicht »realisierbar«, d. h. sie lassen sich nicht ohne Bruch in die Realität unserer Lebenswelt rückübersetzen. Sie als deren vielleicht präzi-

sere Beschreibung zu nehmen ist ein Mißverständnis, das theoretisch in Widersprüche hinein, praktisch zu verhängnisvollen Konsequenzen führt.<sup>35</sup>

Diese Erkenntnis bringt Pascal zur Dialektik von Dogmatismus und Skeptizismus. Letzterer erkennt, daß Absolut-Aussagen (»die ersten Prinzipien«) wissenschaftlich unabweisbar bleiben, ersterer aber, daß sie gleichwohl Wahrheiten sind; denn wir leben aus ihnen. »Die einzige Festung der Dogmatisten: daß, wenn man ehrlich und aufrichtig spricht, man nicht an den natürlichen Prinzipien zweifeln kann. – Wogegen die Skeptiker (pyrrhoniens) mit einem Wort die Unsicherheit unserer Herkunft setzen, die die unserer Natur umgreift ... So ist der Kampf eröffnet, und jeder muß Partei ergreifen. Denn wer denkt, neutral zu bleiben, ist Skeptiker par excellence« (131/434).

Die moderne Wissenschaft, in Selbstbeschränkung auf die Phänomene, entgeht in gewisser Weise diesem Dilemma. Skeptizistisch hinsichtlich ihrer Basis und auf der Basis dieses Skeptizismus', ist der Wissenschaftler in je seinem Feld dogmatisch mit seiner Forschungsarbeit beschäftigt. Aber der Mensch, auch der Wissenschaft treibende, *lebt* nicht *als* Wissenschaftler.

2. Den Geist solchen Lebens (das im übrigen ebensowenig »vorwissenschaftlich« genannt werden kann) faßt Pascal mit dem Begriff Feinsinn, »esprit de finesse« (512/1). – Während den »Geist der Geometrie« wenige, voll einsichtige Prinzipien bestimmen, zu deren Erkenntnis es freilich einer Umkehr der alltäglichen Blick-Einstellung bedarf, liegen die des Feinsinns vor aller Augen; doch sind es viele, so daß man leicht einen Teil übersieht. Man kann sie auch nicht deduzieren, sondern es kommt darauf an, das Ganze mit einem Blick zu erfassen. Ja, streng genommen, gilt es hier überhaupt weniger zu *sehen* als vielmehr zu »erfühlen« (*sentir* – Newman wird vom »illative sense« sprechen).

Prinzip meint hier das, wovon der Mensch vor aller konkreten Einzelerfahrung und bewußten Stellungnahme bereits »eingenommen« ist (Rombach, 150): Standort und -punkt also nicht in dem Sinn, daß er erst noch einzunehmen wäre, sondern so, daß der Mensch nur in solcher »Voreingenommenheit« existiert und von hier aus lebt, sieht und handelt.

Diese Situiertheit des Menschen, seine *Leiblichkeit* als Ermöglichung von Existenz wird bei Pascal also nicht einfachhin als Beschränkung geistigen Offenseins entworfen wie in der Tradition, sondern als ursprüngliche Eröffnung gesehen, die auch von der Wissenschaft nicht überschritten, nur präzisiert – und in einem damit verengt – wird. Darum sind Lebensprobleme nicht durch Wissenschaft lösbar, sondern nur durch Lebensentscheide.<sup>36</sup> Das weist auf R. Lauths Sokrates-Kritik zurück. Einem uneingeschränkten Begründungspostulat gegenüber ist auf dem zu bestehen, was aus der Sicht solcher Rationalität als »Instinkt« erscheint.<sup>37</sup>

Instinkt hat hier freilich nichts mit bio-psychischen Getriebenheiten zu tun; er meint die Grundausrichtung und ein ursprüngliches Gespür, den »natürlichen Sinn« (131/434) des Menschen.<sup>38</sup> Und eben weil es sich nicht um das Verhaltensgeleise eines Naturwesens handelt, ist er nicht einfachhin eine zuverlässige Instanz. Man weiß nämlich nicht, ob man wirklich ihm oder der »Phantasie« folgt,<sup>39</sup> d. h. der »Einbildung«, in der die offene Ausrichtung des Menschen sich immer schon konkretisiert hat, mit der Gefahr, dieses vereinseitigende Sich-ein-

Bild-Machen mit der natürlichen Ansprechbarkeit (und so das Bild mit der Wirklichkeit) zu verwechseln.

Statt einfach in der »ersten« leben wir in der »zweiten Natur« gewohnter Welt- und Menschenbilder (126/93). Und als besondere Schwierigkeit zeigt sich, daß diese Zurichtung von Welt und Selbst nicht einfachhin und immer falsch, daß also die Wahrheit des Menschlichen nicht etwa einfach das Gegenteil dazu ist.<sup>40</sup>

Das erklärt die eigentümliche Schärfe von Grundsatz-Diskussionen. »Woher kommt es, daß ein Hinkender uns nicht irritiert, wohl aber ein hinkender Geist? Daher, daß der Hinkende weiß, wir gehen richtig, und der hinkende Geist sagt, wir seien die Hinkenden« (98/80).

3. Gleichwohl ist der Mensch dieser Situation nicht gänzlich ausgeliefert. Bei allen Spezialisierungen und Ein-Bildungen bleibt er – wir kommen wieder zum Anfang (Anm. 5) – dennoch Mensch. Ja mehr: auch in seinen konkreten Ansichten (in Grundsatzfragen) hat der Mensch nicht bloß vielleicht und unter Umständen, sondern immer – auch – recht, nur daß er die Grenzen seines Rechts nicht sieht. Bei diesem Recht muß darum das Gespräch beginnen.<sup>41</sup>

So ist der Mensch zum Lernen und Umlernen fähig, zur Erweiterung und zum Aufbruch seiner Voreingenommenheiten. Der Wahrheit im Argument des Partners beugend, entdeckt er sie in sich selbst (689/64). Darum ist der angemessene Disputationsstil eher der einer Einladung als des »schlagenden« Arguments (584/15; vgl. theologisch 2 Kor 5,20).

Der Weg zur Wahrheit heißt »Natürlichkeit«, d. h. ungesuchtes Gelöstsein (675/29), Stimmigkeit nicht nach der Norm (515/48), sondern als gelebte Identität. Daraus folgt: Natürlichkeit und Originalität sind ein und dasselbe: selbstverständlich (und nur aus sich selbst verständlich) in absichtsloser Unauffälligkeit.<sup>42</sup>

Oder auch, um sie zugleich aus der entgegengesetzten Perspektive zu fassen, die mir noch bedeutsamer scheint: es geht um den wahren Sinn für Unterschiede. »Je mehr Geist man hat, desto mehr Menschen findet man (originaux) ursprünglich und eigenständig. Die gewöhnlichen Leute finden keine Unterschiede unter den Menschen« (510/7).

Die bislang gewonnenen Bestimmungen fügen sich nun zum Vorbild des *honnête homme* (584/34, 647/35). Es ist der Mensch des rechten Gespürs, des feinen Sinns für das jeweils Rechte – so etwas ist kein »Lernziel« im Sinn unmittelbarer Intendierbarkeit (778/68), und doch wird der Mensch hierzu gebildet (oder daran vorbei verbildet – 814/6 spricht von der doppelten Rolle der »conversations« in diesem Betracht): zur umfassenden Eigenschaft (*qualité universelle* – 647/35) des Menschseins.

Aber Pascal bleibt auch hier noch nicht stehen. Leben verlangt, hat es oben geheißt, Gestalt; Gestalt besagt Grenze und Festgelegtsein. Nicht völlig offene Vernunft garantiert (Mit-)Menschlichkeit, sondern die Treue zum erhaltenen Namen, zum zugesagten (Be-)Ruf, Einwilligung in den geltenden Brauch; denn nur innerhalb dessen können die Menschen einander erkennen und sich verstehen (also den anderen, sich und gegebenenfalls sich mit dem anderen »identifizieren«).

»Montaigne hat unrecht. Dem Brauch hat man nur zu folgen, weil er der Brauch ist, nicht weil er vernünftig oder gerecht ist ...« (525/325). Denn erstens ist das Regime von Vernunft und Gerechtigkeit nicht mehr noch minder tyrannisch als das des Gefallens (zwei Menschenalter vor der Französischen Revolution aufnotiert), und zweitens käme es zur Revolte, wenn man zeigt, daß diese Konventionen (*lois et coutumes*) »keinen Wert besitzen, was sich bei allen tun läßt, wenn man sie nur von einer bestimmten Seite aus betrachtet« (ebd.).

Man sieht, es geht wieder gegen ein unaufgeklärtes Aufklärungspostulat »rationaler Begründung«. »Der extreme Geist entlarvt sich als ebenso töricht wie die extreme Geistlosigkeit; rien que la médiocrité est bon ... Es heißt die Menschlichkeit verlassen, wenn man die Mitte verläßt. Die Größe (*grandeur*) der menschlichen Seele besteht darin, sich in ihr halten zu können – weit gefehlt, daß die Größe darin bestünde, über sie hinauszugehen« (518/378).

Universalität und Originalität werden menschlich in der Mittelmäßigkeit der *Demut*. Davon redet es sich nicht leicht (655/377). Sie besagt Dankbarkeit für die gewährte Bedingung des eigenen Lebens (statt gleich unzufriedenen Leidens an seiner Bedingtheit), »Annahme seiner selbst« (Romano Guardini), in der Annahme der Faktizität und Vermitteltheit des Selbst und seiner Perspektive.

Das heißt, die rechte Philosophie führt den Menschen zu jener *docta ignorantia* zurück, in welcher der alltägliche Mensch steht – freilich nicht einfach zurück, da er nun deren Versuchung zur Borniertheit (nicht hinter sich hat, aber in sich weiß, sie) kennt.<sup>43</sup> Der Mensch so gewonnener »Banalität« »findet die Weite im kleinen Fortschritt und die Wahrheit in der Bemühung um das Gewöhnliche« (Rombach, 189).

4. Daß dies aber nicht einfachhin (borniert) um des Gewöhnlichen selber willen geschieht, führt uns noch einen letzten Schritt weiter. – Menschlichkeit wird in der »Ordnung des Herzens« gelebt, und diese Ordnung gründet in der »Einsicht« des Offenbarungs- und Gnaden-Charakters der Wahrheit. Dahin nämlich führt die durchlebte Spannung von Dogmatismus und Skeptizismus: die Vernunft unterwirft sich aus vernünftigem Grund (174/270, 182/272).<sup>44</sup>

Pascal vertritt also nach diesem Verständnis mitnichten einen skeptischen Irrationalismus. So stellt es sich nur von der *ratio* her dar, insofern sie »alles oder nichts« beanspruchen wollte. Das Herz aber steht nicht im Gegensatz zur Vernunft, sondern schließt in seiner Vernunft des Gespürs die *ratio* ein.<sup>45</sup>

Ein Eigenes aber sind seine Gründe und deren Vernunft vor allem darum, weil das Herz jene Mitte des Menschen ist, in der es ihm zuletzt nicht um sich geht. »Herz« nennt er die Ursprungsmitte seiner *Liebe*, und diese ist, mit Augustinus gesagt (Conf. XIII 9,10), sein »Gewicht«, das heißt jene Zugkraft, die ihm seinen Wesens- und Zielort bestimmt und so ihn selbst definiert.

»Wir erkennen die Wahrheit nicht bloß mit der Vernunft, sondern mehr mit dem Herzen, und die ersten Prinzipien nur so ...« (110/282). Von ihnen muß man sich ergreifen lassen, um sie zu erfassen (Anm. 44). Dies Sich-Ergreifenlassen (die »Saziennz«) nennt Pascal den »Glauben im Herzen«, der uns »sagen läßt nicht scio, sondern credo« (7/248). Hier wären der Antithese freilich Füllung und Begründung vorzuziehen – mit dem 2. Timotheus-Brief (1,12) –: »scio cui [et quatenus] credidi [et credo]«.<sup>46</sup>

## 6. Der Wahrheit die Ehre

Dann aber geht es bei Bildung nicht zuletzt um den Menschen. Sollte in einer ernsthaften akademischen Diskussion die Wortmeldung zulässig sein: »Egal, ob wahr oder falsch (gut oder böse); jedenfalls ist die Annahme (oder Maßnahme) hilfreich und nützt der Menschheit«? Man hätte damit den Disput verlassen und müßte zu anderen Methoden greifen, um den Gegner »zur Vernunft« zu bringen.

In der Tat kennzeichnet jenseits aller Eitelkeiten und Rechthabereien den akademischen Austausch keine Wendung besser als jene, für die ich unserer Sprache ganz besonders dankbar bin: »der Wahrheit die Ehre geben«. Das aber sollen nun keineswegs bloß Akademiker tun.

Braucht der Christ Bildung? Ein »Mannsbild« (das weibliche Pendant leider nur abwertend gebraucht) ist ein Mann, bei dem man des Mann-seins ansichtig wird. Wer (nach seinem Maß) die Wahrheit erkennt und sich bemüht, ihr die Ehre zu geben, der läßt die Wahrheit erscheinen. Bildung meint: zum Bilde werden. Wessen?

Die Bibel nennt den Menschen Gottes Bild (Gen 1,26). Im allgemeinen heißt es: »Ab-« bzw. »Ebenbild«. Aber das halte ich nicht für glücklich; denn Gott sieht nicht aus. Statt daß wir mehr oder weniger »ähnliche« Abbilder Gottes wären (ist das »Mannsbild« Abbild eines [Ur-]Manns?), stellt der Mensch die Versichtbarung des Unsichtbaren dar: nicht »Eben-«, etwa gar »Paßbild«, sondern *Erscheinung*; nicht ähnlich, sondern entsprechend.<sup>47</sup> So nennt der Kolosserbrief den Menschen, Jesus Christus: »Bild – *εἰκών* – des unsichtbaren Gottes«. <sup>48</sup>

Bei Bildung ist es demnach um Erscheinung zu tun. Und näherhin um eine Stufung von Erscheinungen, gleichsam eine Kaskade: im Manns- wie Weibsbild erscheinen Mann und Weib, im Menschen der Mensch → das Geschöpf → sein Geschaffensein → das freie Schaffen des Schöpfers → dessen Gönner → Er selbst. In diesem Sinn hat Nikolaus von Kues den Menschen »Deus datus« genannt, einen gegebenen Gott.<sup>49</sup>

Der Christ aber weiß, daß nicht nur Jesus Christus Bild sowohl des Vaters ist als auch des Menschen, sondern daß zugleich in Gegenrichtung jeder Mensch zum Bilde Jesu Christi werden soll: indem er sich »dem Herrn zuwendet«. »Der Herr aber ist der Geist, und wo der Geist des Herrn wirkt, da ist Freiheit. Wir alle aber, die wir unverhüllten Angesichts die Herrlichkeit des Herrn widerspiegeln: Wir werden in dasselbe Bild gewandelt – von Herrlichkeit zu Herrlichkeit – und zwar vom Herrn, der Geist ist« (2 Kor 3,16–18).

## ANMERKUNGEN

1 *De praescr. haeretic.* 7 (PL 2,20f.).

2 Protestanten und Katholiken. Soziologische Analyse konfessioneller Kultur. Berlin/München 1973, S. 82–94. Nur religiöse Literatur lasen mehr Katholiken (S. 86). L. Muth, Der Christ und die Bücher, in: *Stimmen der Zeit* 292 (1984), S. 253–261, bezieht sich (S. 259) auf eine Allensbacher Umfrage von 1981.

- 3 H. Cox, *Verführung des Geistes*. Stuttgart 1974, S. 276. Ausführlicher hierzu: J. Splett, *Liebe zum Wort. Gedanken vor Symbolen*. Frankfurt/Main 1985, Kap. 7: Menschen – Bücher – Menschen.
- 4 Sämtl. Werke (Kl. Stuttg. Ausg.), Bd. III, S. 160.
- 5 Fragm. 879 (Lafuma)/138 (Brunschvicg). Die klassische Brunschvicg-Anordnung ist durch die Forschung der letzten Jahrzehnte überholt (erst recht andere Aufgliederungen). In der gelben Schulausgabe Garnier ist sie jetzt durch die Ausgabe Ph. Selliers abgelöst worden (nach der 2. Kopie der *Pensées*). Über die Lafuma-Edition (1. Kopie, handlichst in der Gesamtausgabe *L'Intégrale*) hinaus würde ich am liebsten nach der reich kommentierten Ausgabe von M. Le Guern zitieren (zweibändige Taschenbuchausg., Konkordanzen erschließen Brunschvicg, Lafuma und Tourneu-Anzieu); doch liegt im Deutschen von diesen neueren einzig, freilich ohne Apparat, der Lafuma-Text vor: bei Reclam, Leipzig (J.-R. Armogathe, Übers.: U. Kunzmann).
- 6 Deutsche Ideologie: Studienausgabe (Lieber/Furth), Bd. II, S. 345 f.
- 7 E. Biser, *Der schwere Weg der Gottesfrage*. Düsseldorf 1982, S. 45.
- 8 Zu Lehen vgl. W. Bergengruen, *Die heile Welt*. München 1950, S. 178; Ders., *Gestern fuhr ich Fische fangen ...* Zürich 1992, S. 141.
- 9 R. Specht, *Descartes in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Reinbek 1966, S. 75–79, 79.
- 10 *Tractatus* 6.44 (6.52, 6.522).
- 11 G. Eich, *Ges. Werke*. Frankfurt/Main 1973, Bd. I, S. 294–298.
- 12 P.H. Neumann, *Die Rettung der Poesie im Unsinn. Der Anarchist Günter Eich*. Stuttgart 1981, S. 99.
- 13 O. Marquard, *Weltanschauungstypologie*, in: H. Rombach (Hrsg.), *Die Frage nach dem Menschen* (FS M. Müller). Freiburg/München 1966, S. 428–442, 442.
- 14 Vgl. J. Splett, *Leben als Mit-Sein. Vom trinitarisch Menschlichen*. Frankfurt/Main 1990, Kap. 2: Wissenschaft und Religion?
- 15 P. Tillich, *Sämtliche Werke*, Bd. IV. Stuttgart 1961, S. 118–129: Dimensionen, Schichten und die Einheit des Seins, S. 122.
- 16 Kant nennt in seinen Reflexionen (903: Ak. Ausg. Bd. XV, S. 395) einen Wissenschaftler purer Eindimensionalität »einen Cyclopen. Er ist ein Egoist der Wissenschaft, und es ist ihm noch ein Auge nötig, welches macht, daß er seinen Gegenstand auch aus dem Gesichtspunkte anderer Menschen ansieht ... Das zweite Auge ist also das der Selbsterkenntnis der menschlichen Vernunft, ohne welches wir kein Augenmaß der Größe unserer Erkenntnis haben.«
- 17 R. Spaemann, *Philosophische Essays*. Stuttgart 1983, S. 80–103: Philosophie als Lehre vom glücklichen Leben, S. 86.
- 18 J. Splett, *Lernziel Menschlichkeit. Philosophische Grundperspektiven*. Frankfurt/Main 2<sup>1981</sup>, Kap. 2: *Ausweg Wissenschaft?*
- 19 J. Pieper, *Was heißt akademisch? Zwei Versuche über die Chance der Universität heute*. München 2<sup>1964</sup>; die nun folgenden Seitenzahlen beziehen sich auf dieses Buch.
- 20 »Der Handelnde ist immer gewissenlos; es hat niemand Gewissen als der Betrachtende«, J. W. von Goethe, *Maximen und Reflexionen* (Hamburger Ausgabe, Bd. 12, S. 399).
- 21 Das tun, nach einem hübschen Wort G.B. Shaws, nur jene, die sie nicht beherrschen: »Wer fähig ist, schafft, wer unfähig ist, lehrt.« Aphorismen für Umstürzler (Anhang 2 zu »Mensch und Übermensch«), in: Vorreden zu den Stücken. 2 Bde. Zürich 1947, Bd. I, S. 235.
- 22 R. Lauth, *Zur Idee der Transzendentalphilosophie*. München/Salzburg 1965, Kap. V, S. 154 f. Anders, gerade zum Euthyphron, R. Guardini, *Der Tod des Sokrates*. Hamburg 1965 u. ö.

- 23 R. Koselleck/W.D. Stempel (Hrsg.), *Geschichte – Ereignis und Erzählung* (Poetik und Hermeneutik V). München 1973, S. 542–554.
- 24 M.R. Lepsius, Kritik als Beruf. Zur Soziologie der Intellektuellen, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie u. Sozialpsychologie* 16 (1964), S. 75–91; G. Schiwy, Intellektuelle und Demokratie heute. Plädoyer für beide. Würzburg 1966; H. Schelsky, *Die Arbeit tun die anderen. Klassenkampf und Priesterschaft der Intellektuellen* (1975). München 1977, etwa S. 131–181.
- 25 »Position muß nautisch verstanden werden. Position ist nautisch der für Kursveränderungen und in Seenotfällen bedeutsame, vorübergehend eingenommene Ort eines Beweglichen, das schwimmt.« O. Marquard, *Skeptische Methode im Blick auf Kant*. Freiburg/München 1958, S. 54.
- 26 Das 3. Goethe-Wort lautet: »Es ist nichts furchtbarer anzuschauen als grenzenlose Tätigkeit ohne Fundament. Glückliche diejenigen, die im Praktischen gegründet sind und sich zu gründen wissen! Hierzu bedarf's aber einer ganz eigenen Doppelgabe.«
- 27 G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821), § 13 Anm.
- 28 »An ein Gesetzbuch die Vollendung zu fordern, daß es ein absolut fertiges, keiner weiteren Fortbestimmung fähiges sein solle, – eine Forderung, welche vornehmlich eine deutsche Krankheit ist – und aus dem Grunde, weil es nicht so vollendet werden könne, es nicht zu etwas sogenanntem Unvollkommenen, d.h. nicht zur Wirklichkeit kommen zu lassen, behruht beides auf der Mißkennung der Natur endlicher Gegenstände ... Le plus grand ennemi du bien c'est le mieux – ist der Ausdruck des wahrhaften gesunden Menschenverstandes gegen den eitlen rasonnierenden und reflektierenden« (a. a. O., § 216 Anm.).
- 29 »Sein Tun ist das Sehnen, das in dem Werden seiner selbst zum wesenlosen Gegensatz sich verliert, und über diesen Verlust hinaus und zurück zu sich fallend, sich nur als verlorenes findet«, *Phänomenologie des Geistes* (J. Hoffmeister). Hamburg <sup>6</sup>1952, S. 462 f.
- 30 Jenes mitunter in Diskussionen lancierte (Intellektuellen-?)Bonmot, ein Standpunkt ergebe sich daraus, daß man die Weite des Horizonts auf Null reduziere, entlarvt sich bereits auf der Bildebene als verunglückt: Gäbe es einen Horizont ohne – und sei es wandernde – Mittelpunkt-Position? Der weiteste Ausblick bietet sich kaum bei trudelndem Absturz. (Oder andersherum: keinen Standpunkt braucht wohl, wer gut sitzt?)
- 31 *Enzyklopädie ...* (1830), § 13 Anm.
- 32 H. Rombach, *Substanz, System, Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und der Hintergrund der modernen Wissenschaft*. 2 Bde. Freiburg/München 1965/66, Bd. II, S. 99–297. Vgl. auf der neuen Text-Basis: U. Kirsch, *Blaise Pascals »Pensées«* (1656–1662). Systematische »Gedanken« über Tod, Vergänglichkeit und Glück. Freiburg/München 1989 (dazu meine Rez. in *ThPh* 66 [1991], S. 105–107).
- 33 Nach Brunschvicg, jetzt (Anm. 5) bei Lafuma: 199; im folgenden wieder dessen Zählung vor dem Schrägstrich, danach Brunschvicg.
- 34 *Discours de la méthode* 6, 3 (WW AT VI 62).
- 35 Vgl. W. Schulz, *Philosophie in der veränderten Welt*. Pfullingen <sup>2</sup>1974, 1. Teil: *Verwissenschaftlichung, über das dialektische Verhältnis von Lebenswelt und wissenschaftlicher Modellwelt, das bewußt zu wahren allein noch Menschlichkeit ermöglicht* (Resümee, S. 143 f.).
- 36 § 13/4: »Die wahre Beredsamkeit spottet der Beredsamkeit [= Rhetorik], die wahre Moral [= Ethos] spottet der Moral [= Ethik]; d.h. die Moral der Entscheidung spottet jener des Geistes, da sie keine Regeln hat. Denn der Entscheidung ist das Gefühl zugeordnet, wie die Wissenschaften zum Geiste gehören. Finesse gehört zur Entscheidung, Geometrie zum Geist.« Wobei wichtig ist, daß »Gefühl« hier nicht unsere »Emotion« meint; dazu gleich. Das Fragment schließt mit dem Fazit: »Sich über die Philosophie lustig machen ist wahrhaft philosophieren.«

- 37 406/395: »Instinkt, Vernunft. Eine Unfähigkeit zum Beweisen in uns, die kein Dogmatismus überwindet. Eine Idee der Wahrheit in uns, über die kein Skeptizismus obsiegt.«
- 38 Vgl. M. Seckler, Instinkt und Glaubenswille nach Thomas von Aquin. Mainz 1961.
- 39 530/274: »Die Phantasie ist dem Gefühl zugleich ähnlich und entgegengesetzt, so kann man nicht zwischen diesen Gegensätzen unterscheiden. Der eine erklärt mein Gefühl zur Phantasie, der andere seine Phantasie zum Gefühl. Man müßte ein Regelmaß haben. Die Vernunft bietet sich an, aber sie ist nachgiebig in jede Richtung.«
- 40 44/82: »Einbildung ... diese Herrin des Irrtums und der Falschheit, um so trügerischer, als sie es nicht immer ist.«
- 41 701/9. Vgl. G. W. Leibniz an N. Remond: »Ich habe gefunden, daß die meisten Richtungen ein gut Stück recht in ihren positiven Aussagen haben (de ce qu'elles avancent), nicht so in dem, was sie negieren« (Philos. Schriften [C.J. Gerhardt] Bd. 3, S. 607).
- 42 XII (der *pensées inédites*, S. 640): Die Philosophen und Rhetoren der Schule erkennen natürliche Menschlichkeit und Schönheit nicht.
- 43 83/327: Zwischen der natürlichen Unwissenheit des Volks und der neugewonnenen Unwissenheit der großen Seelen stehen die Verständigen, die alles verwirren.
- 44 Darum ist Einsicht nie rein theoretisch. Was wir so nennen, besagt eigentlich ein »Sich-Ergreifen-Lassen«. R. Lauth hat darum für solche »Evidenz« den Ausdruck »Sazienz« vorgeschlagen (*saisir*). Begriff, Begründung und Rechtfertigung der Philosophie, München 1967, 53–55; vgl. J. Splett, Wahrheit in Herrlichkeit. Auf Balthasar hören, in: ThPh 69 (1994), S. 411–421.
- 45 423/277: »Das Herz hat seine Gründe, die der Verstand nicht kennt.«
- 46 »Es ist das Herz, das Gott erspürt, nicht der [bloße] Verstand. Und Glaube besagt: Gott fühlbar dem Herzen, nicht dem Verstand [insofern er sich gegenüber solchem Gespür rationalistisch borniert]« (424/278).
- 47 Entsprechung könnte sogar – die Etymologie ist bislang unklar – die Urbedeutung von »Bild« sein; vgl. Duden-Etymologie. Mannheim 1963; H. Paul, Deutsches Wörterbuch. Tübingen <sup>6</sup>1966 (W. Betz).
- 48 1,15 – Selbst hier bietet die Einheitsübersetzung »Ebenbild«!
- 49 *De dato Patris luminum*, Kap. 2. Philosophisch-Theologische Schriften (L. Gabriel/D. u. W. Dupré). Wien 1964–1966, Bd. II, S. 654.