

übernatürlichen, der christlich-eschatologischen Hoffnung in der natürlichen, der (inner-)weltlichen Hoffnung des Menschen, inwiefern sie nämlich einander begegnen können. Dabei sind die Grenzen menschlicher Hoffnung so weit wie möglich zu ziehen: Die natürliche Hoffnung muß sich nicht auf innerweltliche Hoffnungsziele beschränken. Denn es besteht eine Offenheit auf einen absoluten Gegenstand hin: angesichts des Todes bricht die Hoffnung als Hoffnung über die Welt hinaus auf, als „Sprungbrett“ zur absoluten – der christlichen – Hoffnung auf eine absolute Zukunft, die ein anderer Name für Gott ist. Bezeichnend ist, daß die Konversion 1929 Marcels Denken nicht grundlegend geändert hat, es aber bereicherte und vertiefte (16).

Diesen zweiten Teil der Arbeit, „Hoffnung im Kontext der Eschatologie“, fundiert der Autor im ersten Dreiviertel durch Marcels „Philosophie der Hoffnung“. Deren Gerüst sei angedeutet. 1933 tauchen erstmals die zukunftssträchtigen Kontrastbegriffe „Haben“ und „Sein“ auf (65). Der Welt des Habens ist die Beziehung zu etwas wesentlich, das sich außerhalb meiner befindet, dessen Besitz zu mir hinzukommt (66). Ihr Korrelat ist die Begierde, die Furcht und die Verzweiflung. Das Sein hingegen ist dem Bereich des „Mystère“ zugeordnet, es ist die Gnade einer gütigen Macht: Ich verdanke es mir nicht selbst. Es ist mir letztlich nicht möglich, mich dem Sein gegenüberzustellen, es widersteht jeder Vergegenständlichung und Unterwerfung. An die Stelle des „Habens“ nach Art eines Objektes tritt beim Sein die ontologische „Teilhabe“, die allein Erfüllung verheißt.

Das Korrelat des Seins nun ist die Hoffnung. Hoffnung ist die Antwort an das unendliche Sein, dem ich mich ganz verdanke. Sie vertraut auf diese außerhalb ihrer liegende Macht. Bereits die natürliche Hoffnung ist auf die Unerschöpflichkeit des Seins ausgespannt: die Quelle des Zukunftsbezugs der Hoffnung und ihrer prophetischen Kraft.

Die Hoffnung ist Hoffnung auf Unsterblichkeit durch die intersubjektive Verbundenheit der Liebe im Mit-Sein: „Einen Menschen lieben heißt sagen: du, du wirst nicht sterben“ (302). Der unsterbliche „Kern“ des anderen kann nur dann als solcher bestehen, wenn sein Wesen geliebt wird. Solches Lieben ist begründet in der Teilhabe am absoluten Du. Die Unsterblichkeit und ihr Erhoffen ist also „dialogisch“: „Ich hoffe auf dich für uns“ (243, 277).

Marcel und sein Interpret in seiner kenntnisreichen, umsichtigen und profunden, nicht immer leicht lesbaren Studie setzen deutliche Akzente: Die Hoffnung ist das „zentrale geistige Vermögen des Menschen, vielleicht sogar die Mög-

lichkeit seines In-der-Welt-Seins“ (11). Für den Mensch könnte gelten: „Spero, ergo sum“. Und Gott ist der, dem „zur Welt kommen“ als ihr „Zukünftiger“ zutiefst eigen ist.

Linz

Johannes Singer

■ GERL-FALKOWITZ HANNA-BARBARA, *Die zweite Schöpfung der Welt*. Sprache, Erkenntnis, Anthropologie in der Renaissance. Grünewald, Mainz 1994. (240, 30 Abb.).

In 15 Kapiteln, unterteilt in fünf größere Abschnitte – Ein Hauch von Humanismus: Sprache im Mittelalter, Die zweite Schöpfung der Welt: Sprache im Humanismus, Neue gegen alte Wege: Wie baut sich Erkenntnis auf?, „Das Ich ist dem Jupiter ähnlich“: Zur Anthropologie der Renaissance, Im epochalen Umbau: Das Christentum – umreißt die Autorin ein geistiges Profil dieser Epoche europäischen Denkens. Die differenzierte Auseinandersetzung mit den Quellentexten erlaubt es, an den jeweiligen Problemstellungen zu partizipieren und damit in einen philosophischen Auseinandersetzungsprozeß involviert zu werden. Wie die Renaissance einerseits im Mittelalter gründet, sich aber andererseits von diesem abhebt, so stellt sich am „Ende der Neuzeit“ die Herausforderung einer kritischen Reflexion ihrer Grundzüge und Kriterien.

Linz

Monika Leisch-Kiesel

RELIGIONSWISSENSCHAFT

■ ASSMANN JAN (Hg.), *Die Erfindung des inneren Menschen*. Studien zur religiösen Anthropologie. (Studien zum Verstehen fremder Religionen Bd. 6). Mohn, Gütersloh 1993. (200). Kart. DM 78,-.

Die Überzeugung, daß die wahre Authentizität des Menschen in seinem geistigen Innen liegt, ist mit dem gegenwärtigen abendländischen Denken so sehr verbunden, daß sich ein Nachdenken darüber zu erübrigen scheint. Bei genauerem Zusehen ist aber zu bemerken, daß die Unterscheidung zwischen einem „außen“ und „innen“ doch nicht so einfach und auch nicht ganz eindeutig ist, was mit „innen“ gemeint ist. Daß der Buchtitel von der *Erfindung* des inneren Menschen spricht und nicht von seiner *Entdeckung*, mag ein erster und grundlegender Hinweis sein auf die Komplexität der Frage, die im November 1990 bei einer Tagung in Heidelberg diskutiert wurde. Der vorliegende Band beinhaltet einen

Teil der Themen, die auf der genannten Tagung zur Sprache kamen, die in Zusammenarbeit von deutschen und israelischen Wissenschaftlern vorbereitet wurde. Die Überlegungen zu ritueller und moralischer Schuld wie auch die nach einer Raumordnung des Heiligen sind späteren Veröffentlichungen vorbehalten.

Unter der Überschrift ‚Theoretische Grundlagen‘ sind die Beiträge von Sh. Shaked (‚Innen‘ und ‚Außen‘ in der Religionsgeschichte), von A. Assmann (Zeichen – Allegorie – Symbol) und C. Colpe (Archetyp und Prototyp) zusammengefaßt. Im zweiten Teil geht es um die Begriffe Herz und Seele. J. Assmann schreibt über die Geschichte des Herzens im Alten Ägypten, B. Gladi-gow über ‚Tiefe der Seele‘ und ‚inner space‘; A.R.A. Agus vermittelt eine rabbinische Auslegung des Joel-Buches zum ‚Tag des Herrn‘. Im letzten Teil kommen neben religiösen auch soziologische Aspekte zur Sprache. K. Berger setzt sich mit Innen und Außen in der Welt des NT auseinander; G.G. Stroumsa schreibt über ‚Interiorization and Intolerance in early Christianity‘ und H.G. Kippenberg geht auf die Verheimlichung der wahren Identität in der antiken und islamischen Religionsgeschichte ein.

Die philosophischen, psychologischen, religionsgeschichtlichen, soziologischen und semiotischen Gesichtspunkte, von denen her das Problem angegangen wird, schaffen eine gewisse begriffliche Klarheit, aber sie machen auch deutlich, daß das Innere nicht eine Größe ist, die man einfach einer überprüfbaren Außenwelt entgegensetzen kann, und daß die Unterscheidung und die Beziehung zwischen den beiden Welten nicht ein objektiv Vorgegebenes ist, sondern auch auf ein kulturelles Umfeld und Vorverständnis bezogen bleibt. Die einzelnen Beiträge geben Zeugnis von dem umfassenden Wissen ihrer Autoren; sie sind aber auch anspruchsvoll, was beim Leser ein Interesse für das jeweilige Thema voraussetzt. Beim Rezensenten war dieses Interesse vor allem bei den Ausführungen von J. Assmann, A. Agus und K. Berger gegeben.

Abschließend sei noch eine Überlegung angefügt, die im besprochenen Band zwar nicht thematisiert wird, die aber mit dem Gesagten in Zusammenhang steht. So unbestritten und bedeutsam die Innensteuerung für den Menschen auch ist, so ist doch zu fragen, ob die Faszination, die mit der Erfindung des inneren Menschen verbunden war und ist, nicht dazu verführen kann, daß der Blick für die bestehende und begrenzende Außenwelt verloren geht. In der Folge schwindet dann der Sinn für Rücksichtnahme, und der Boden für gewaltsame Formen der Durchsetzung der eigenen Interessen ist bereitet. Die heikle Balance, die zwischen dem inneren

Menschen und der äußeren Welt gefunden werden muß, ist offensichtlich leicht zu stören.

Linz

Josef Janda

■ HANG THADDAEUS T'UI-CHIEH, *Das kosmische Jen*. Eine Begegnung von Christentum und Konfuzianismus. (Theologie interkulturell Bd. 7). V.f. Interkulturelle Kommunikation (IKO), Frankfurt 1993. (164). Brosch. DM 29,80.

Der Band enthält die Vorlesungen, die Hang im Herbst 1990 im Fachbereich Theologie der Universität Frankfurt gehalten hat. Nach seinen Studien in Philosophie, Theologie und Psychologie, die ihn auch nach Europa geführt haben, ist Hang seit 1970 Professor für Philosophie in Taipei. Es war das Anliegen der Vorlesungen, das ursprüngliche Anliegen des Konfuzianismus und die zentrale Kraft des Jen zum Ausdruck zu bringen und dann die Veränderungen deutlich zu machen, die der Konfuzianismus im Laufe der Zeit erfahren hat. Auch ist Hang immer wieder bemüht, die chinesisch-konfuzianische Philosophie mit christlichen Glaubensinhalten und westlicher Philosophie in Verbindung zu setzen. Jen ist die grundlegende Kraft, die im Menschen wirkt; sie kann als zwischenmenschliche Güte, als Imperativ und Kraft zur Beziehung verstanden werden. Während im Urkonfuzianismus (Konfuzius, Menzies) diese Kraft als vom Himmels-gott gegeben und eingefordert verstanden wird, ändert sich diese Auffassung in der Folgezeit. Die Schwierigkeiten, Leid- und Unrechts-erfahrung mit einem guten Himmels-herrn in Einklang zu bringen, haben dazu geführt, daß der Himmel zur kosmischen Macht wurde. Im Zusammenhang damit hat auch die Lehre von dem anonym wirkenden Tao und den sich ergänzenden Kräften von Yin und Yang an Einfluß und Bedeutung gewonnen. Etwa seit Christi Geburt haben auch buddhistische Inhalte in volkstümlicher Form in das konfuzianisch-taoistisch geprägte China Eingang gefunden. Der Himmel ist die umfassende Macht, die in Zusammenhang mit der Erde alles hervorbringt. Aufgabe des Menschen ist es, den Verlauf (das Tao) nicht zu stören, beziehungsweise das Jen zu verwirklichen, was in manchen Phasen des Neokonfuzianismus recht äußerliche Formen angenommen hat.

Das Denken über den Menschen bleibt bei dem im Westen vor allem bekannten Neokonfuzianismus vielschichtig und uneinheitlich. Das gute Leben meint im hohen Maß irdisches Glück und wirtschaftlichen Erfolg, es spielt aber auch das Jen als innere Kraft der Beziehung eine wichtige Rolle. Das Jen ist so tief im Menschen verankert, daß es Hang sogar mit Begriffen aus der Seins-