

consistent and really wholehearted effort, going beyond that velleity which is natural to any rational being, to live according to the moral law which is naturally known, to fulfil the whole of one's duty. But it seems certain that it is possible to live in accordance with many of the moral norms which nature proposes without the aid of grace: even apart from external sanctions and pressures, it is more natural to love one's wife or children than not to do so, and all men prefer justice to injustice when their own interest is not involved. It would seem certain, therefore, that St. Augustine was right in holding that such actions do not necessarily presuppose either grace or faith.

But in this case, it would seem, a more fundamental difficulty arises. According to L., as we saw, „it is a fact of common experience that there are people who keep the moral law, but who also profess not to believe in God“ (20). If what has been suggested is true, however, it is only the keeping of the whole of the moral law which would be a necessary sign of grace. And in this sense, it might be said, it is far from evident that anyone, whether Christian or unbeliever, keeps the moral law in its entirety. The prayer of the Psalmist: „Enter not into judgement with thy servant, for no man living is righteous before thee“ (Ps. 143 [142], 2), and the insistence of St. Paul that he is not justified even by his own clear conscience (1 Cor 4, 5), seem to point to the contrary. The common experience of the saints, who still see their own sinfulness even when their lives surpass the moral ideals of most men, seems to confirm the view that justice is a transcendent value which we are always called upon to realise, and which always imposes itself upon us as obligatory, but which we can never fully attain in this life. It is clear that we all observe many particular precepts of the moral law, and that we rightly judge that many other people do so too: but this, for the reasons given, does not seem to be a clear sign of justification. The complete fulfilment of the law would require that one should love God „with all your heart, and with all your soul, and with all your might“ (Deut 6, 5); it would require, in the case of someone who did not consciously believe in God, an overriding love of justice, of rightness, an absolute adhesion to the good. And this, it might be said, is something that we should hesitate to claim for ourselves or to recognise in others. We are all ultimately dependent on the mercy of God.

L. has undertaken a subject of the greatest importance in this book, and he has treated it with considerable originality. His central view, that acceptance of grace is implicit in the determination to live according to the moral law, would seem to be both true and important. On the other hand, his view of the nature of the moral law, and of its relationship to the redemption, seems to be questionable, and he seems to be unduly optimistic about the possibility of fulfilling the moral law in its entirety and of recognising that other people are doing so. The ideal of morality, as of sanctity (with which L. rightly sees that it is identical), is a transcendent one, never fully attained in this life, and sorrow for sin (in the case of a theist, reliance on the mercy of God) would seem to be as essential a part of justification as is the determination to strive to fulfil one's whole duty. Be that as it may, it is the great merit of this book that it raises these fundamental problems and brings them into discussion. The Author has shown, without doubt, that the consideration of how an „unbeliever“ can be saved is capable of throwing considerable light on the salvation of the believer as well. L. would not claim to have said the last word on this subject; but if his book excites a lively discussion of the matters he has raised, it will have been of the greatest value.

R. J. P. A C W O R T H, S. J.

Krämer, Edgar, *Der Mensch und die Geschichte*. 8^o (473 S.) Flensburg 1966, Karfeld. 16.80 DM.

Der Verf. beginnt mit der Frage, ob Geschichtsphilosophie, d. h. die Frage nach dem Sinn der Geschichte, überhaupt möglich und zulässig sei. Und dann geht er über zur Methode, bzw. zum Ansatzpunkt dieser Frage.

Sicher hat die Geschichtsphilosophie zunächst den historischen Stoff als vorgegeben ins Auge zu fassen. Kann sie nun von „Erfahrung“ ausgehen, von einem geschichtswissenschaftlich gesicherten Material, oder setzt Geschichtsschreibung bereits eine philosophische Idee voraus, eine Leitidee, um die sich der empirische Roh-

stoff erst zu historisch sinnvollem Geschehen zusammenfügt? Man muß wohl sagen, daß auch in der positiven Geschichtswissenschaft bereits Leitfäden philosophischen Charakters wirksam sind.

Aber damit sind wir noch nicht bei der Geschichtsphilosophie. Diese fragt nicht nur nach dem Zusammenhang einzelner Fakten, sondern nach dem Sinn von Epochen und Kulturen und schließlich des gesamten Geschichtsverlaufes.

Wo setzt nun die eigentliche geschichtsphilosophische Frage an? Wo immer sie ansetzen mag, hat sie die vorliegende Geschichte, welche die Geschichtsforscher erarbeitet haben, zu berücksichtigen. Sie muß immer die faktischen Geschehnisse im Auge behalten. In diesem Punkt werden alle ernst zu nehmenden Geschichtsdeuter sich nicht unterscheiden dürfen.

Eine gewisse induktive Methode wird demnach immer mit einfließen müssen, auch bei der Geschichtstheologie, wie wir zu K. ergänzend bemerken müssen. Die im historischen Geschehen etwa angedeuteten „ontologischen“ Linien der Entwicklung dürfen nie unbeachtet bleiben, weil auch die Theologie der Wirklichkeit nicht widersprechen darf. Aber die im realen historischen Geschehen angedeuteten Sinnansätze bleiben, wie K. richtig sagt, ein Torso. Sie geben kein Ganzes einer Sinndeutung der Geschichte. Wie wird der Torso überwunden?

K. nennt mehrere Wege. 1. könnte die Vernunft aus den bruchstückhaften „ontologischen“ Andeutungen der Geschichte in eigener Autonomie sozusagen in Richtung der Wegmarkierung die Gedanken weiterspinnen. Das wäre eine prognostische Geschichtsphilosophie. Wir müssen dazu beifügen, daß sie niemals zu einem in allen Teilen einsichtsvollen Ganzen gelangen wird. Dem steht nicht nur die Problematik der Dimension der Zukunft, sondern auch die Undurchsichtigkeit vieler Perioden der Vergangenheit im Wege.

Der 2. Weg, den K. angibt, ist derjenige der Geschichtsprophetie. Eine Vorstufe zu ihr ist der Geschichts- oder Naturmythos. Doch ist hier wiederum zu sagen, daß christliche Geschichtsdeutung niemals reine Prophetie aus der Offenbarung gewesen ist. Von der rein heilsgeschichtlichen Prophetie etwa der Apokalypse wollen wir hier absehen. Die christliche Geschichtsdeutung hat immer auch die „ontologischen“ Andeutungen der gegebenen Geschichte berücksichtigt, da „Ontologie“ und Offenbarung letztlich aus derselben Quelle stammen.

Einen 3. Weg findet K. in der Geschichts-idee a priori des ordnenden Verstandes. Es ist ein allgemeiner Geschichtsplan a priori. Seine nur allgemeinen Umrisse bedürfen der Synthese mit der philosophischen Geschichtsprognose (die induktiv arbeitet).

K. entwirft die Grundthese seiner idealistischen Geschichtsphilosophie etwa so: „Die Geschichtsprophetie wird (in diesem Falle) nicht verstanden als christliche Offenbarung, als irgendwie geartete Meta-Geschichte der Hochreligionen. Wir gehen von der Hypothese aus, daß Gott im Außergeschichtlichen einen Plan der innerweltlichen Geschichte verfügt hat, der auf unerforschliche Weise in das kollektive Unbewußte und damit a priori in den Bewußtseinshorizont eines jeden Menschen gedrungen ist, und zwar in der Regel nur undeutlich und bruchstückhaft. Diesen außergeschichtlichen Plan können wir innergeschichtlich mit unvollkommenen Zeugnissen nachzeichnen“ (Prognose). Obschon der Plan a priori eigentlich „keines Beweises der (historischen) Wirklichkeit bedarf, da er ja vor aller Erfahrung in uns liegt“, gewinnt K.s Hypothese eben doch nur so viel an Wahrscheinlichkeit, als er sie im realen Gang der Geschichte nachweisen kann.

Der eigentliche Wert und die Bedeutung des Buches liegen denn auch in den historischen Analysen- und Zeitkritiken. Die Geschichtsphilosophie, die er geben will, soll dem neuen Weltbild gemäß sein, wie es die Atomphysik im Mikrokosmos und Astronomie und Astrophysik im Makrokosmos geschaffen haben.

„Die Frage, die seit dem Eintritt der Menschheit in das Atomzeitalter unüberhörbar laut gestellt wird, lautet, ist die Menschheit in naher Zukunft zum Untergang verurteilt?“

Da der Geschichtsverlauf ex hypothesi zunächst a priori bestimmt wird, so muß die obige Frage naturnotwendig zur umfassenderen vorstoßen: Gibt es irgendeinen derartigen außergeschichtlichen Plan, nach dem sich der innerweltliche Verlauf der

Geschichte richten muß? Damit verbunden ist eine weitere Frage: Gibt es gegenüber diesem Plane a priori die Freiheit menschlicher Selbstbestimmung?

Außer den Glaubenswelten der Hochreligionen gibt es nach K. keine aus dem Meta-Historischen alle Zeitalter umgreifenden Geschichtsdeutungen. Diese alten Deutungen werden aber vielen heutigen Menschen innerlich nicht mehr zugänglich sein. Deswegen der neuartige Versuch K.s: Er will „selbst auf die Gefahr hin, etwas Unerlaubtes zu tun . . . in einer zeitgemäßen Geschichtsphilosophie eine verzweifelte Anstrengung unternehmen, elementare Grundstrukturen des überschaubaren Geschichtsablaufes herausarbeiten, um damit gewisse Leitideen zu gewinnen, mit deren Hilfe wir uns hinauswagen können in das Gebiet der Spekulation“ (56).

Der Autor geht nun daran, einerseits die aprioristischen, andererseits die prognostischen Teilelemente seiner Theorie herauszuarbeiten. Er beginnt mit einer erkenntnistheoretischen Begründung der „idealistischen“ Hemisphäre seiner Geschichtsphilosophie. Wie Kant eine Tafel der Denk- und Erkenntniskategorien, die zugleich oberste Ordnungsbegriffe der Wirklichkeit sind, a priori ableitet und aufstellt, so versucht K. eine transzendente Deduktion von Kategorien der Geschichte. Er gelangt zu einer Siebenzahl. „Der Geschichtsplan a priori, dessen Thesen wir im folgenden Kapitel darstellen, ist die reine Konkretisierung der sieben Geschichtskategorien in einem transzendentalen Schema aller Geschichtserfahrung“ (57).

Das Deduktionsverfahren können wir hier übergehen; was geschichtsphilosophisch für uns zählt, ist, inwieweit der apriorische Horizont durch den realen Geschichtsverlauf und die in ihm liegenden Entwicklungstendenzen gefüllt wird. Daher gehen wir zum Geschichtsplan selber über. Er umfaßt sieben Phasen. Im konkreten Entwurf dieser Phasen wird deutlich, daß hier bereits die aposterioristische Hälfte der Krämerschen Geschichtsphilosophie mit hereinwirkt.

Die erste Phase umfaßt die Entwicklung des Alls bis zur Endstufe Mensch. Eine Schöpfung durch Gott am Anfang ist denkbar; sie zu leugnen wäre denkwidrig. Freilich, beweisen kann man sie nicht, da Gottes Dasein selber rational unbeweisbar ist. Die zweite Phase beginnt mit dem Geist des Menschen und wird beherrscht durch seine Entwicklung. Durch den Geist hebt sich der Mensch aus der allgemeinen Entwicklungslinie des organischen Lebens heraus. Es sind zwei Bahnen, auf denen sich das menschliche Denken entfaltet. Die eine ist die der Weisheit, der geistigen und ethischen Sinngabe für das Dasein. Sie umgreift die Welt in philosophischem (religiösem) Verstehen und geht aus auf die Pflege der humanen Werte in all ihren Bezogenheiten. Die andere Denkbahn besteht „im naturwissenschaftlichen Analysieren der Tiefen des Mikrokosmos“. K. nennt sie die mephistophelische oder „satanistische“ Denkweise. Solange die Objektivationen dieser beiden Denkrichtungen einander die Waage halten oder gar die der Weisheit die Vorhand haben, ist eine gedeihliche Fortentwicklung des Ganzen gesichert. Nun aber hat die naturwissenschaftliche oder „satanistische“ Richtung ein Übergewicht bekommen, und dieses wird immer größer. Vom außerweltlichen oder Geschichtsplan a priori her gesehen, muß das so sein, da der Geist von Gott erweckt worden ist, damit er schließlich den Kosmos (der Erde) zerstöre. Die weiteren fünf Phasen zeigen die Stufen, in denen das wissenschaftlich-satanistische Denkprinzip sich an Einfluß und Macht immer höher schwingt, während die faustische oder Weisheitslinie immer flacher verläuft.

Sicher stimmt es, daß die Anlagen des Menschen zum Guten oder Bösen in der Geschichte ungefähr immer gleich geblieben sind. Aber nach K. ist die Möglichkeit des „Bösen“ gewachsen, und nunmehr setzt ihn die absolute Waffe der Atomwissenschaft in stand, alles organische Leben auf Erden auszulöschen. Die Möglichkeit des Bösen wird unbegrenzt, während die Kräfte des Guten verfallen. Es geht mit ihnen seit ihrem Höhepunkt in der Achsenzeit (Jaspers) bergab. Philosophie, Religion, Kultur und sittliche Normen verlieren an Wirksamkeit, werden zunehmend innerlich ausgehöhlt (70). Die Waffentechnik hat sich schwindelerregend vervollkommen: einer immer kleiner werdenden Zahl von Menschen wird es immer leichter, eine immer größere Anzahl von Menschen zu töten. Die rund hunderttausend Atombomben, die heute bereitstehen, genügen schon, das Antlitz der Erde zu zerstören.

In der siebten oder Endphase, „im apokalyptischen Feuer des letzten Tages“ verwandelt sich die Erde in einer Kettenreaktion zu einem glühenden Atomball“.

Deutet K. die Geschichte in ihrem bisherigen Verlauf und den sichtbaren Ansätzen der Zukunft in einer annehmbaren Weise? Man kann nicht leugnen, daß manches im bisherigen Gang der Geschichte seine Deutung unterstützt. Man könnte sich wohl auch, menschlich gesprochen, auf den Satz einigen, daß, wenn es eine bestimmte Möglichkeit gibt, die Menschheit schlagartig auszurotten, sich wohl auch eines Tages die Bösewichter oder jene unglücklichen Zufälle finden werden, welche die schicksalhafte Kettenreaktion auslösen.

Könnte man also sagen, K.s Buch sei die transzendental gepolsterte Voraussage eines Unglückspropheten, dessen Gesichte leider nur allzu viele Stützpunkte in der Wirklichkeit haben? Damit wäre zu wenig gesagt. Es bleiben noch die Probleme des göttlichen Geschichtsplanes a priori und die Frage nach dem Rang des Geistigen und der menschlichen Freiheit in der Geschichte.

Nach K. ist der Mensch nicht instande, diesen Geschichtsplan durch eine Entscheidung für das Gute zu ändern. Unsere Menschennatur ist von Gott so angelegt, daß das satanistische Prinzip siegt und der Zweck: Rückverwandlung der Erde in einen Feuerball, erreicht wird. „Objektiv“ gesehen, ist dieser ganze Gang der Dinge wertfrei, weil notwendig. Gleichwohl kommt dem Menschen eine Freiheit der Entscheidung zu, und gleichwohl steht er unter einem sittlichen Sollen, das ein bewußtes Handeln in Richtung des Zerstörungswerkes moralisch böse macht. Wie ist das denkmöglich? Freiheit und Notwendigkeit liegen ähnlich wie bei Kant auf verschiedenen Ebenen. Auf der Ebene des äußeren Geschichtsablaufes ist Freiheit ohnmächtig. „In der Ohnmacht des Individuums, eine geschichtliche Schicksalswende herbeizuführen, manifestiert sich die Notwendigkeit des geschichtlichen Es; seine gleichzeitige intelligible Freiheit legitimiert sich im Schwimmen gegen den Strom“ (73). Der Geschichtsverlauf, auf der naturhaften Ebene wertfrei, von Gott so bestimmt und unabänderlich, erlangt im numenalen Bereich, wo es Freiheit gibt, ethische Bedeutung.

Aber was besagen Ethik, Religion und Freiheit, wenn sie gegenüber einem feststehenden Geschichtsplan von vornherein ohnmächtig sind? Die Welt des Religiösen und des sittlichen Sollens und der Gang der Geschichte klaffen nicht nur tatsächlich, sondern zwangsläufig auseinander. Damit wird eine merkwürdige Schizophrenie in die ganze Weltordnung, in die metaphysische Anthropologie, ja in die Idee Gottes selber hineingetragen. Und die Menschheitsgeschichte als Ganzes verliert ihre Würde durch K.s deterministische Kreislauftheorie. Ist der Geist eine Krönung in einem „sinnvollen Zweckzusammenhang“, wenn dieser Zweck letztlich darin besteht, den Prozeß der Erdentfaltung auf seinen Anfang zurückzuführen: einen glühenden Feuerball? Von diesem Ziel her gesehen, wird dann auch eine Umwertung der historischen Ereignisse vorgenommen. Sie erhalten um so mehr Gewicht, je mehr sie dieses Endziel fördern. Das gleiche geschieht mit den geschichtlich bedeutsamen Personen. Hitler z. B., der direkt und indirekt die Atomphysik und die Kernwaffentechnik ungeheuer beschleunigt hat, ist gewichtiger als etwa Alexander der Große oder Sophokles oder Martin Luther.

Natürlich gibt es daneben die andere Welt des faustischen Geistes, der Weisheit und sittlichen Größe. Aber sie steht im Schatten, weil sie im Gang der Geschichte ohnmächtig ist und ohnmächtig sein muß, wenn der Geschichtsplan a priori erfüllt werden soll. Was soll es, daß es neben der naturhaften Wiederholung des Gleichen einen Kosmos höherer Sinnhaftigkeit gibt, wenn er historisch unfruchtbar sein muß? Die eigentliche Dimension unseres Menschentums, diejenige der Persönlichkeit und Freiheit, samt der Konzeption einer „intelligiblen“ Welt zerrinnt zu einem blassen Schemen, dem auch der Glaube des Individuums kein wirkliches Leben einhauchen kann.

Das idealistische Rahmenwerk und der Geschichtsplan a priori erweisen sich somit als keine annehmbaren Arbeitshypothesen für den Aufbau einer Geschichtsphilosophie im Atomzeitalter.

Trotzdem ist K.s Buch ein Beitrag zu einer zeitgemäßen Geschichtsdeutung. Vieles in seinen Zeit- und Kulturanalysen ist so ernst, daß es dazu zwingt, mit ihm ins Gespräch zu kommen.

G. F. K l e n k, S. J.