

Ursünde nicht geben darf. Vor allem liegt ihm am Aufweis, daß der Gottbezug wesentlich zum Menschen gehöre; die radikale und un-endliche „Offenheit“ des Menschen im Umgang mit der Wirklichkeit bezieht ihn notwendig auf eine ihm vorgegebene, irgendwie „gegenüber“-stehende, schließlich personale Wirklichkeit, von der her der Mensch sich allererst selbst als Person verstehe, also überhaupt zu seinem Wesen gelange. Darum finde die Bestimmung des Menschen in der menschlich-geschichtlichen Gesellschaft nur ihre höchste irdische Verwirklichung; der Christ hoffe „auf das Reich Gottes für die Gesellschaft“.

Von den folgenden Abhandlungen soll nur noch „Der christliche Glaube zwischen Anpassung und Absterben“ von *M. Prucha* (Philosophisches Institut der Akademie der Wissenschaften, Prag) angezeigt werden. Die restlichen haben nicht eigentlich die Auseinandersetzung zwischen Christentum und Marxismus zum Thema. P., der sich um eine ontologische Philosophie bemüht, die von Heidegger gelernt zu haben scheint, lehnt es ab, den Zugang zur Wirklichkeit, d. h. zur „Welt“, in einem „Glauben“ zu suchen; wir „wissen“ um das Weltsein, obwohl in einer ungegenständlichen und „unbeweisbaren“ Weise. Jedenfalls sei die Seinsfrage und das Problem des Verhältnisses des Menschen zum Sein unverzichtbar, denn was wäre ein „funktionierendes System“ ohne Besinnung auf „Sein, Wahrheit und Moral?“ (201). Aber ein Wissen um Gott sei unerreichbar; dazu bedürften wir einer absoluten Sicht auf das Sein und vergäßen wir unsere Endlichkeit „und in diesem Sinne auch unsere Menschlichkeit“. Daher sei der Mensch in eine unabschließbare „Unermeßlichkeit“ des Blicks (und Fragens) gewiesen, was „die Möglichkeit des Absterbens des Glaubens wirklich eröffnet“ (208).

In der Auseinandersetzung mit dem Marxismus hat es die evangelische Theologie insofern schwer, als ein gemeinsamer philosophischer Boden fehlt — immerhin findet z. B. Pannenberg einen solchen in der Phänomenologie der menschlichen Transzendenz, und ein Marxist wie Prucha kann daran anknüpfen. Hier könnte sich auch der katholische Theologe einschalten. Weiterhin ließe sich wohl besonders die Frage nach dem Sinn des Lebens, wie Machovec sie versteht, als gemeinsamer Ausgangspunkt wählen. Auf jeden Fall kommt man nur mit einer anthropologisch zentrierten Ontologie an, wofern nicht noch eher und in Zukunft fruchtbarer mit einer Phänomenologie und Metaphysik der Seinsfrage, die, in etwa nach dem Vorgehen von Heidegger, alle „Anthropozentrik“, „transzendente Methode“ und „Fundamentalontologie“ hinter sich gelassen hat. Denn erst so wird eindeutig ausgeschlossen, daß der Mensch „das Menschliche“ als letzten Horizont der Wirklichkeit betrachte. Und was das Programm des Zusammengehens von Christ und Marxist in der Neugestaltung der menschlichen Gesellschaft betrifft, so darf man sicherlich nicht der Illusion verfallen, die „Gesinnung“, aus der heraus man mittut, und vornehmlich der Unglaube an die Möglichkeit rein diesseitiger Erfüllung des Menschen würden den Partner auf die Dauer gleichgültig lassen.

H. Ogiermann, S. J.

Holzamer, Karl, *Die Verantwortung des Menschen für sich und seinesgleichen. Reden und Aufsätze*. Hrsg. und eingel. von Richard Wisser. Gr. 8^o (224 S.) Gütersloh 1966, Bertelsmann. 24.— DM.

R. Wisser hat die Reden und Aufsätze H.s, die sich bei seiner vielfältigen Tätigkeit als Ordinarius für Philosophie, als Pädagoge, Politiker, insbesondere Kulturpolitiker, Rundfunk- und Fernsehfachmann ergeben haben, gesichtet, zum Druck überarbeitet und nach Themenkreisen geordnet. Die Zeit, aus der sie stammen, das Publikum, vor dem sie gehalten, oder die Gelegenheit, zu der sie verfaßt wurden, sind jeweils angemerkt, und die Beachtung dieser Anmerkungen ist für das bessere Verständnis und die rechte Einschätzung der Darlegungen von Bedeutung, da H. sich mit großem didaktischen Geschick auf sein Publikum einzustellen weiß. Sein Philosophieren wird von einem ausgesprochen pädagogischen Eros bewegt. Es liegt ihm daran, für die „schwere Kunst des Nachdenkens“ zu gewinnen, Außenstehende vom Wert der Philosophie zu überzeugen und Neulinge an sie heranzuführen (*Das Gespräch als Weg aus der Inflation des Wortes*, 15 ff.). Seine Pädagogik wiederum ist weitgehend philosophisch fundiert, und in seinen staats- und kulturpolitischen Analysen und „Mahreden“ wirken sich nicht nur staatstheoretische, sondern auch philosophische Prinzipien und pädagogische Antriebe aus. Es geht ihm darum,

junge Menschen in die Verantwortung für Staat und Gesellschaft einzuführen (*Die Einführung junger Menschen in die soziale Verantwortung*, 65 ff.) und selbst die Notwendigkeit eines Engagements in Parteien von deren Rolle in der freiheitlichen Demokratie her für Nachdenkliche und Bereitwillige einsichtig zu machen (*Der Staat und die Parteien in der Demokratie*, 97 f.). Für die Kulturpolitik fordert er Freiheitlichkeit und Toleranz, betont dabei aber zugleich die Verbindlichkeit der Wahrheit und von Werten — nicht trotz aller Toleranz, sondern gerade um der Toleranz willen, weil eben sonst auch der Wert der Toleranz seine Verbindlichkeit verlöre (*Freiheitliche Kulturpolitik*, 105 ff.; *Kulturpolitik als Kern christlicher Politik*, 118 ff.). Und dieser ganze geistige (philosophisch-pädagogisch-metapolitische) Hintergrund steht auch noch deutlich spürbar hinter den programmatischen Ausführungen zum Rundfunk- und Fernsehwesen. So kann man in solchem Zusammenhang Sätze lesen wie: „Der realistisch orientierte Philosoph merkt hier . . . an: es gibt keine eigentlichen geistigen Gehalte, die nicht über die Sinne an uns herangebracht würden“ (*Die Bilderflut des Fernsehens. Television als Erziehungsmacht, Information, Politikum*, 211).

Wenn man für die geistige Grundhaltung H.s, aus der heraus er in all den verschiedenen Sachbereichen argumentiert und zu wirken sucht, eine knappe Formel will, wird man sie als „christlichen Personalismus“ oder „christlichen Humanismus“ — in ausdrücklichem Gegensatz zu einem „absoluten Humanismus“ (54) — bezeichnen dürfen. So werden auch der Titel des Buches und seine Gliederung („Mensch und Menschlichkeit“, „Personbewußtsein und Politik“, „Kulturpolitik und Ideologie“, „Person und Gemeinschaft“, „Der Mensch als Hörer und Zuschauer“) verständlich, mit denen es dem Herausgeber gelungen ist, auch scheinbar disparate Stücke aus dem Schaffen H.s in ein Ganzes einzuordnen. Für H. hat die zeitgenössische Philosophie, insbesondere die existentialistische, dem Menschen vor allem seine Grenzen, seine Endlichkeit zum Bewußtsein gebracht. Aber, so sieht er es, gerade in der „Entmachtung des Menschlichen — und vielleicht darin am stärksten — offenbart sich die einzige Macht des endlichen Geistes, in der frei bewußten *Hingabe an das Unendliche* sich als Mensch zu gewinnen und zu bewahren“. Und wenn der Mensch darauf aus ist, die Welt erkenntnistäufig, künstlerisch, technisch zu bewältigen, so leistet er „einem Auftrag Gehorsam, der über diesen Menschen hinausgeht“ (*Das Menschenbild in unserer Zeit*, 42). So ist das Leitmotiv des Kulturpolitikers die Sorge um das personale Wesen des Menschen, um den Menschen in seinem Zusammenhang mit der „Natur“ einerseits und seiner Selbstentfaltung in der „Kultur“ andererseits (*Überlieferung und Fortschritt: Pole der Persönlichkeit*, 53 ff.), in seiner Bindung an das „Bewahrungswürdige“ der Tradition und seiner Tendenz zu ständigem Fortschritt (60), schließlich in seiner Abhängigkeit von der Gnade (54). Denn wenn der Mensch gerade „kraft seiner Bewußtheit und seiner Freiheit“ (im Unterschied etwa zum Tier) auch einer tiefgehenden Selbstentfremdung fähig ist, so kann „die letzte Lösung aus der Unmenschlichkeit . . . nur aus der Erlösung fließen“ (*Grundfragen des neuzeitlichen Humanismus*, 36).

Von der Frage des Menschenbildes geht es zu Fragen der Menschenbildung, deren Behandlung bei H. bei all seiner Offenheit für die moderne Welt und ihre neuen Möglichkeiten doch einen zeit- und kulturkritischen Einschlag hat. Angesichts der immer neuen großen Errungenschaften, aber auch der wachsenden Gefahren einer Selbstentfremdung des Menschen ist „die gemeinschaftliche Entfaltung eines Lebensstiles, einer Prägung, die sozusagen das gleichmäßig strahlende menschliche Wesensbild in eine zeit- und gesellschafts- und kulturgeschichtliche Legierung faßt“, „unser Auftrag“ (*Ritter — Gentleman — Homo technicus. Menschenbild und Menschentyp im Licht des Glaubens*, 48). Insbesondere „müssen wir“ angesichts der fortschreitenden Technisierung aller menschlichen Bereiche „zu einer *Humanisierung der technischen Vorgänge und technischen Güter* gelangen“ (62). Die Sorge um das Menschliche des Menschen ist auch der Grund, warum H., der seine Begeisterung für die großartigen technischen Möglichkeiten gerade auch der Kommunikation nicht verhehlen kann und selbst an der Realisierung solcher Möglichkeiten an entscheidender Stelle mitwirkt, keineswegs zu einem beliebigen und schrankenlosen „Konsum“ aufruft. Gerade weil heute durch Rundfunk und Fernsehen beliebig „alles an alle und zu jeder Zeit“ herangebracht werden kann, ist für ihn die „Erziehung zu

einem kritischen und sparsamen Wahlgebrauch“ der Apparate, die Schaffung „kritischer Maßstäbe“ den Programmen gegenüber um so nötiger, will man den Gefahren der Vermassung und Verflachung, der Klischierung des Denkens und Fühlens, einer „Lahmlegung der äußeren und zum Teil auch der inneren Aktivität“ entgegen (*Rundfunk und Fernsehen in ihrer unterschiedlichen Wirkweise auf Hörer und Fernsehzuschauer*, 197 f.). „Für jeden nachdenklichen Menschen und besonders für jeden pädagogisch oder politisch Handelnden“ bleibt „diese ingeniose Einrichtung, diese faszinierende Masseninstitution, fragwürdig, weil sie ambivalent ist, das heißt, weil sie zum Wohl und zum Wehe der Menschheit ausschlagen kann“ (210). Weil hier ein verantwortlicher Denker spricht, der zugleich als Praktiker große Erfahrungen hat, sind seine Ausführungen auf diesem Gebiet von besonderem Wert.

J. St allmach

Blumenberg, Hans, *Die Legitimität der Neuzeit*. Gr. 8^o (599 S.) Frankfurt a. M. 1966, Suhrkamp. 38.—DM.

Eine in ihrer Art profunde und großangelegte geistesgeschichtliche Analyse des Selbstverständnisses der europäischen Neuzeit, implizit der modernen Idee von Wissen und Wissenschaft, also eine Theorie menschlichen Erkenntniswillens, die diesen erst als menschlichen, humanen, nicht-entfremdeten begründen und orientieren möchte. Teil 1 lehnt die These von der Neuzeit als „Säkularisat“, also die Infragestellung ihrer Autonomie und Authentizität mittels Wissenschaft und Technik „durch eine theologisch bedingte Unrechtskategorie“, ab (73). Teil 2 versteht den neuzeitlichen Geistesimpuls als „humane Selbstbehauptung“ gegenüber „theologischem Absolutismus“; Teil 3, die zentrale Abhandlung des Bandes, stellt das Zu-sich-Werden der Neuzeit als Endphase des Prozesses der „theoretischen Neugierde“ dar; der 4. Teil versucht einen ideographischen Vergleich der Systementwürfe des Kusaners und des Nolaners im Hinblick auf eine Ortsbestimmung der „Epochenschwelle“.

Der Satz von C. Schmitt, alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre seien säkularisierte theologische Begriffe (60), steht für eine grundsätzliche Auffassung, gegen die B. sich wendet. Die „Weltlichkeit“ der Neuzeit gibt sich den Anschein theologischer Prämissen, muß aber auch ohne solche aufgefaßt werden können. Es handelt sich nicht um Ver-Weltlichung nur als Gegenwurf gegen das Programm des christlichen Glaubens und der Theologie, sondern um einen originären, allerdings den Kontakt mit der Antike suchenden Ansatz der Selbstfindung — womit nicht geleugnet wird, daß „die Absage der Vernunft an ihre theologische Definition“ Protest und Emanzipationshaltung bedeutet, wie Teil 2 genauer beschreibt (vgl. 50 f.). Es werden Beispiele dafür gebracht, wie die Neuzeit charakterisiert (Descartes' Gewissheitswille als säkularisiertes Grundproblem der Heilsgewissheit, der neue autobiographische Stil als säkularisierte Gewissensforschung und Beichte usw.). Die Kategorie der Säkularisierung soll eine „objektive Kulturschuld“ bewußt machen (21 u. ö.), also die „Illegitimität“ der Neuzeit (20 u. ö.). Der Verf. behauptet nun, der Schein der Illegitimität sei dadurch entstanden, daß „die Fragen neuerdings als gestellt und aufgegeben angenommen wurden, die das Mittelalter sich gestellt und vorgeblich beantwortet hatte“ (35), tatsächlich sei aber nicht eine *Umsetzung* authentisch theologischer Gehalte in ihre säkulare Selbstentfremdung erfolgt, sondern die *Umbesetzung* vakant gewordener Positionen von Antworten, deren korrespondierende Fragen sich nicht verdrängen ließen (42 51). Das Nähere kann hier natürlich nicht im einzelnen nachgezeichnet werden.

Der 2. Teil bringt einen wesentlich ergänzenden Aspekt. Die Neuzeit entzieht sich dem „theologischen Absolutismus“ in einem Akt der Selbstbehauptung, der eben zugleich nicht säkularisierte „Sünde“ ist. Der Verf. knüpft an die These E. Voegelins vom Zusammenhang der Neuzeit mit der Gnosis an, kehrt sie aber um, indem er die Neuzeit als die zweite Überwindung der Gnosis begreift (78). Die zentrale Anstrengung des gläubigen Denkens von Augustinus bis in die Hochscholastik ging auf die Ehrenrettung der gnostisch negierten Schöpfung, doch sie scheiterte, und das machte eine „zweite Überwindung der Gnosis“ nötig (83). Der erste Versuch scheiterte, denn die Gnosis kehrte in Gestalt des verborgenen Gottes