

mathematische Interpretation wäre zu leisten für die Dialoge *Politeia*, *Parmenides*, *Sophistes*, *Timaios*, von denen der Verf. sagt, daß deren „einschlägige Zeugnisse, bis in ihre Konsequenzen durchdacht, von selbst auf innerakademische Voraussetzungen führen“ (201).

Abschließend möchte ich an einer *Parmenides*-stelle einen Weg zeigen, mathematische Kundgebungen zu erfassen (vgl. auch meinen Beitrag: Zur mathematischen Fundierung der platonischen Philosophie, demnächst in *dieser* Zeitschrift): *Parm.* 145 E: τὸ ἐν ἐν ἑαυτῷ καὶ τὸ ἐν ἐν ἑτέρῳ, kann man mit Hilfe modernerer Algebra so erhellen: Es handelt sich hier um einen geordneten Ring, der von selbst ein Integritätsbereich ist und der sich in einem Körper einbetten läßt. So wird in jenem Körper eine Anordnung herbeigeführt, [die zur Anordnung des Ringes paßt; zwischen je zwei Elementen des umfassenden Körpers liegt im Falle der dichten Anordnung ein Element des eingefassten Körpers, also:

τὸ ἐν ἐν ἑαυτῷ = τὸ ἐν: ein Ring mit Integritätsbereich

τὸ ἐν ἐν ἑτέρῳ = τὸ ἐν: ein Ring, in einem Körper von gleicher Anordnung eingebettet.

Aus solchen Einzelanalysen werden dann jene Wesenszüge griechischer Mathematik sichtbar, die für die Charakteristik geistigen Seins überhaupt eigen sind, nämlich: logischer Konstruktivismus, subtile Relationserkenntnis und Ganzheitsbetrachtung.

In diesem Zusammenhang wird man sich auch durch den Proklos-Kommentar zu Euklid anregen lassen, der die seinsmetaphysischen Bezüge mathematischer Denkweise wie ihre Struktur untersucht und im Gegensatz zu Aristoteles die Meinung vertritt, daß mathematische Denkformen Schöpfungen der geistig immateriellen Seele sind und die Seele hinwenden zum Absoluten.

Wenn man so die Forderung nach der systematischen Erforschung der mathematischen Kundgebungen der Dialoge erfüllt hat, erhebt sich eine Frage, die in folgenden Ausführungen *Merlans* anklingt (bei der Besprechung des oben genannten Werkes von *Gaiser* in: *Gymn* 72 [1965] 545): „Vor allem aber fragt sich weiter, ob es denn im rekonstruierten System Platons auch nur das Geringste gibt, was nicht ebensogut in einem exoterischen Werk darstellbar gewesen wäre. Das System scheint weder schwerer noch tiefsinniger zu sein, als was Plato veröffentlicht hat – warum also eigentlich ein Esotericum? Der *Parmenides* und Teile des *Timaeus* muten dem Leser doch viel mehr zu als das System dem Hörer; und wenn das System Platons gesprochenes Wort repräsentiert, so sieht man nicht recht ein, worin dessen Überlegenheit dem ‚bloß‘ geschriebenen (*Phaedr.* 276) gegenüber bestehen soll.“

K. Ennen, S. J.

Hünemann, Peter, *Der Durchbruch geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert. Johann Gustav Droysen, Wilhelm Dilthey, Graf Paul Yorck von Wartenburg. Ihr Weg und ihre Weisung für die Theologie.* 8^o (440 S.) Freiburg 1967, Herder. 52.—DM.

Die Redlichkeit der Theologie hat ihr Kriterium daran, ob sie sich den von den Denkern ihrer Zeit aufgeworfenen Problemen stellt. Ein Grundzug der epochalen Wende vom 18. aufs 19. Jahrhundert ist die Entdeckung von Geschichte und Geschichtlichkeit, nach F. Meinecke „eine der größten geistigen Revolutionen, die das abendländische Denken erlebt hat“ (15¹). Nach den romantischen und idealistischen Entwürfen, den letzten Wehen der Großepoche der Metaphysik vor der Entbindung des neuen geschichtlichen Denkens, sind dessen maßgebliche Wegbereiter die Männer, denen die Habilitationsschrift H.s vorab gilt. (Von H. erschien 1962 eine Studie über die trinitarische Anthropologie von F. A. Staudenmaier: vgl. *Schol* 38 [1963] 97 ff.; ferner: *Der Reflex des deutschen Idealismus in der Katholischen Tübinger Schule*, in: *PhJb* 73 [1965] 48–74.)

Die Geschichtstheologie der katholischen Tübinger (21–48) gibt den Horizont, gerade für H.s theologische Frageintention. Deren Grundlage ist die Einsicht, daß die Wahrheit selbst ein Geschehen ist, zuhöchst das personale, gottmenschliche Heilsgeschehen. Der Mensch ist die „noch nicht zum Bewußtsein gekommene Offenbarung“ (Staudenmaier: 22)! Er empfängt sich und seine Welt in einem fortzeugenden „Vorgang“ Gottes. Für die Menschheit als ganze geschieht dies in epochalen Schüben, welche die je zugehörigen Gestalten der Wahrheit, Sittlichkeit,

Kultur hervortreiben. Die von Gott zu sich selbst gebrachte Vernunft vermag sich in sich selbst zu verschließen. Da die Sünde Wirklichkeit wurde, gewann die in Jesus Christus vollendete Offenbarung die „Zeitform der Erlösung“ (Drey: 29). Es ergeben sich: die Strukturen der Heilsgeschichte – und das Problem, wie die in Jesus Christus gestiftete Gegenwart des Reiches Gottes im Lauf der Geschichte gewahrt bleibt durch Kirche, Tradition, Theologie, worin allzumal „der lebendige Geist des Menschen . . . unmittelbares Organ der göttlichen Wahrheit ist“ (Kuhn: 39). Damit diese Aufgabe: „Gerade um der Reinheit und Erhaltung der Botschaft willen muß der bestellte Lehrer in der Kirche dieses Wort in einer je anderen, geschichtlich angemessenen Sprache verkünden“ (39). In der Dogmenentwicklung wird der immanente Weg des menschlichen Geistes vom Wirken des Heiligen Geistes gnadenhaft überhöht. Stets aber bringt der „empirische“ Gebrauch der dogmatischen Sprache auch eine eigentümliche Trübung mit sich; dagegen hat die Theologie anzugehen. Fazit: Die Tübinger haben, inspiriert durch eine neue Besinnung auf die Offenbarungsquellen und angeregt durch die zeitgenössische Philosophie, in erstaunlichem Ausmaß die geschichtliche Verfassung der Wirklichkeit im Ganzen gesehen. „Die Geschichte ist der unausschöpfliche, Mensch und Welt stiftende Dialog, Gottes Wort und des Menschen Antwort“ (43): der Zeit-Raum der Freiheit. Einen Hinweis auf die heutige Problematik allgemeiner und besonderer Offenbarung näher auszuführen erübrigt sich (vgl. *A. Darlap* in: *Mysterium Salutis* I, 3–156). Der Grundauffassung der Tübinger läuft nun aber nach H. zuwider eine in die Nähe eines transzendentalen Subjektivismus führende Vorstellung, die die Geschichte allzu durchsichtig und überschaubar in Geist aufhebt, wenn's auch der heilige Geist des Gottesreiches ist. So habe auch Staudemaier, der diese Gefahr sah und deshalb, die Schellingsche Entgegensetzung von negativer und positiver Philosophie aufgreifend, zwischen der positiven Fülle der Wirklichkeit und der in ihr gründenden Struktur als negativem Moment unterschied, diese Struktur nicht als geschichtliche, begrenzte verstanden, sondern als den gleichbleibenden Gerüstbau der Wirklichkeit, der die Geschichte wenigstens nach ihrem formalen Grundriß zu beherrschen erlaubt (45 f.). Gegen den Systemgedanken erhebt sich in der Mitte des 19. Jahrhunderts der Widerspruch.

J. G. Droysen (49–132) gibt 1831, im Todesjahr Hegels, die Parole aus: „Man muß beginnen, ephemere und empirische zu leben, zu denken, zu hoffen und zu verzweifeln“ (55). Was Droysen über das *Wesen* der *Geschichte* zu sagen hat, kreist um das tief sinnige aristotelische Schlüsselwort für eigentlich menschlich-geistiges Werden: ἐπίδοσις εἰς αὐτό (vgl. Über die Seele II, 5; 417 b 6 f.). Der Mensch hat nicht nur als Gattung Anteil am Ewig-Göttlichen; er ist Zuwachs am Leben der Menschheit, aber aufgrund seines Selbstseins eine völlig neue, ursprüngliche, frei gewährte Zu-Gabe. Der Gang der Menschheit ist unwiderruflich bestimmt durch das, was die einzelnen sind und tun. „Der Gattungsbegriff des Menschen ist die Geschichte“ (72). Das Sich-Antragen der Welt in den sich zeigenden Dingen und die Bildung des Menschen, seine „humanitas“, sind eines: „So wird durch die ‚Bildung‘ nicht nur der Mensch er selbst, sondern es erscheinen zugleich auch die Dinge und die Welt im ganzen je neu und gerade so als sie selbst. Das Seiende ist geschichtlich, es trägt den Charakter der ἐπίδοσις εἰς αὐτό, weil es jeweils es selbst ist aus dem Wachstum und der freien Gabe der Geschichte“ (73). – In der Erforschung der *Strukturen* der Geschichte übersteigt Droysen das aristotelische Ursachenschema, an dem er sich orientiert, auf die Dynamik der Geschichtszeit hin. Der Stoff der „geschichtlichen Arbeit“ (1) ist als deren „Bedingung und Mittel, Aufgabe und Schranke“ (75) selbst etwas Dynamisches. Die Geschichte erscheint als Stoff ihrer selbst. Die Formen der geschichtlichen Arbeit werden, wieder mit Aristoteles, κοινονία genannt: Gemeinsamkeiten natürlicher (Familie, Volk usw.), idealer (Sprache, Kunst usw.) und praktischer (die Sphären von Gesellschaft, Recht usw.) Art. Das Wir ist jeweils der vorgegebene Raum des Ich. Das Gemeinsamsein mit den Menschen ist sodann ein je besonderes Zusammensein mit den Dingen. Die menschliche Gemeinschaft gibt die Weise frei, in der sich die Dinge, je geschichtlich anders, als sie selbst zeigen. Diesesseit jeglicher Willkür, sind diese formenden Gemeinsamkeiten „sittliche Mächte“ (80). Interessant, daß sich diese Auffassung entwickelt aus einer sich ebenfalls durchhaltenden mehr statischen

Sicht, die den Ideenkosmos der sittlichen Welt unentfaltet immer schon in jedem Menschen angelegt sein läßt. Das große Subjekt der Geschichte ist „das Ich der Menschheit“ (88). Das Selbstbewußtsein dieses großen, umfassenden Wir ist die Geschichte. Sie selber ist die Arbeiterin der geschichtlichen Arbeit. Der letzte Zweck der Geschichte ist der geschichtsimmanente Aufgang Gottes, „Theophanie“ (92), genauer: Suche nach dem Reiche Gottes. Nachdem H. mehrfach (z. B. 73 f.) auch auf gegenläufige Interpretationstendenzen in Droysens Geschichtsauffassung, die von der zeitgenössischen Erkenntnistheorie bestimmt sind, aufmerksam machte, bringt er den ungeschichtlichen Deutungsstrang zusammenfassend auf den Nenner: Geschichte als Wille zur Macht; während die Züge echt geschichtlichen Denkens zur Geschichte als *ἐπίδοσις εἰς αὐτό* führten, die von H. letztlich gesehen wird als die „entzogene Anwesenheit des Heiligen“ (100; vgl. den Rückblick 96–100). – Auch Droysens Erhellung von Wesen und Methode der *historischen Wissenschaft* führt von einem durch das herrschende Wissenschaftsverständnis geprägten rationalen Ansatz her in die Nähe eines geschichtlichen Denkens, das gewonnen ist an der Phänomenanalyse der geschichtlichen Arbeit selber. Das wird gezeigt am empirischen Ursprung der geschichtlichen Frage, an der Grundbestimmung des geschichtlichen Verstehens und zumal an den einzelnen Zügen oder Arbeitsphasen der Droysenschen Methodik, seiner „Historik“ (nämlich Heuristik, Kritik, Interpretation, Darstellung). Die Kritik etwa erweist, daß die geschichtliche Wirklichkeit, in Abhebung von der objektiven Tatsache, nur in einer unabsehbar Vermittlung durch anderes besteht; sie ist nur „mit der ganzen Fülle von Bedingungen, die ihre Verwirklichung und Wirklichkeit forderte, zu sehen“ (113). „Das Sein-im-anderen und -durch-das-andere ist jeweils das Kriterium der Kritik“ (115), weshalb das abstrakte Prinzip des Augenzeugen, der nur das einzelne sieht, dessen es an jedem geschichtlichen Geschehen unendlich vieles gibt, absurd ist.

War für Droysen noch einigermaßen eine Rekapitulation dessen möglich, was dem Rez. an der Darstellung H.s am beachtenswertesten schien, so ist dies gegenüber der lebensphilosophischen Besinnung *W. Diltheys* auf die Geschichte und die Geisteswissenschaften, dem großen Mittelstück dieses Buchs (133–291), nicht mehr zugänglich, zumal hier H. den einzelnen Stadien des weit ausgreifenden Denkweges Diltheys folgt: der ersten Schaffensperiode 1857–1883, der „Einleitung in die Geisteswissenschaften“ von 1883, den fortführenden Arbeiten 1884–1896, dem Alterswerk 1897–1911. Die ersten beiden Perioden charakterisiert H. (206 f.) zusammenfassend so: In den *frühen Schriften* hat Dilthey, ausgehend von theologischen und dichterischen Anstößen, die Grundlage für eine erste Deutung des Wesens der Geschichtlichkeit erarbeitet: Die volle menschliche Natur in der Totalität ihrer Kräfte ist die lebendige Quelle der Bilder, in denen die Wirklichkeit jeweils gefaßt wird. Die Natur des Menschen als Aufgang des Lebens. Diese Grundkonzeption ergänzt Dilthey durch eine Fülle von Kategorien nicht nur innergeschichtlicher Gestalten und Strukturen, sondern auch von Totalgestalten wie Welt und Weltordnung. Parallel dazu die Entfaltung der Strukturen des Verstehens. Die „*Einleitung*...“ von 1883 gibt einen Vorblick auf Neuland frei: den Innenraum, das Innesein des Menschen, das als Zusammensein mit den anderen Menschen und mit den Dingen jeweils geschichtlich gestaltet ist. Es gewährt als Maß jenes geschichtliche Gefüge von Wirklichkeit, Gesetzmäßigkeit und Wert, das die verschiedenen Weltordnungen ausmacht. So entspreche der Welt der Metaphysik, die die Gestalt des logischen, begründeten, beherrschbaren Kosmos besitzt, ein ästhetisch-kontemplatives und juridisch gestimmtes Innesein des Menschen. In der *Schaffensperiode 1884–1896*, in die die hochinteressanten Interpretationen der neueren europäischen Geistesgeschichte fallen sowie neue systematische Ansätze beschreibender Psychologie, macht sich Dilthey die Erforschung eines „typischen Menschen“ zur Aufgabe, jener Typen von Allgemeinheit und Notwendigkeit, in denen die Menschen der jeweiligen Zeiten sich selber verstehen; sie sind keine zeitlosen Gefüge, sondern die Bahnen des Zusammen von Menschen und Dingen, in denen menschliches Dasein sich zeitigt (vgl. 238). Gerade das deltaartig sich ausweitende *Spätwerk* Diltheys weist nach H. in die letzte Tiefe: Das frühe Ziel Diltheys, anstelle der bisherigen metaphysischen eine neue Grundwissenschaft zu entfalten, die dem modernen, wissen-

schaftlichen Menschen Halt gebe, geht auf in die Hingabe an die großen Realitäten des Lebens, in der „das Leben selbst“ in seiner Zeitigung – und damit die Zeitigung des Daseins von Welt und Mensch – den Zug seines Suchens bestimmt, in der gelassenen, überallhin offenen und so an die Wirklichkeit freigegebenen Freiheit des geschichtlichen Bewußtseins. Dieser Ansatz schließe die vielen fragmentarischen Ausführungen Diltheys über das Gefüge der Lebenserfahrung und den Aufbau der geschichtlichen Welt zusammen (vgl. 285 288). In der Orientierung an dieser durch den späten Dilthey eröffneten Zusammenschau sieht H. auch das Spezificum seiner Interpretation gegenüber G. Misch, O. F. Bollnow und L. Landgrebe (286–291). Diese verdeckt keineswegs, sondern legt gerade frei die – ähnlich wie bei Droysen und Yorck – immer wiederkehrenden Antinomien zwischen mehr nur rationalen, zeitbedingten, erkenntnistheoretischen oder psychologischen Sichtweisen und dem neuen geschichtlichen Denken (z. B. 177 ff. 226 f.) – aber sie sucht entschieden eben jene neuen Ziele ansichtig werden zu lassen, auf die das heutige Fragen geht. Sie ist nicht nur Zeugnis eines sehr umfangreichen bewältigten Arbeitspensums: sie ist ein überaus differenzierter Kommentar zu dem Dilthey-Wort (WW VII 291): „Denn der Mensch ist ein geschichtliches Wesen.“ (Literatur-Nachtrag: *J. Derbolav*, Dilthey und das Problem der Geschichtlichkeit, in: Rationalität – Phänomenalität – Individualität. Festgabe für H. und M. Glockner. Hrsg. v. W. Ritzel [Bonn 1966] 189–239.)

P. Yorck von Wartenburg (293–369) ist ein viel zuwenig Bekannter. Seine Schriften wurden, abgesehen von einer Jugendschrift (1866), erst teils in den zwanziger, teils in den fünfziger Jahren dieses Jahrhunderts veröffentlicht; Würdigungen durch F. Kaufmann und eine – ungedruckte – Habilitationsschrift K. Gründers datieren von 1928 bzw. 1965. Sehr zu Recht, so möchte auch dem Rez. scheinen, urteilt H., daß Dilthey die Anregungen, die er von seinem Freunde Yorck empfing (208 f. 241 f.), nicht voll einzuholen vermochte (299 369 374). Yorck ist das große, ursprünglichere Aber, das christliche Korrektiv – und mehr – zu Dilthey. H. stellt zunächst die *philosophische „Psychologie“* Yorcks dar, der in Empfinden (als dem Primären), Vorstellung und Wollen die dreifache Grundfunktion des Selbstbewußtseins sieht: die strukturelle Differenzierung des Lebens in seiner Ur-Teilung und seinen Zugehörigkeiten; mit der höchsten geschichtlichen Möglichkeit einer Wesensverfassung des Menschen von radikaler Transzendenz und Geschichtlichkeit, wobei beides ineins meint die Freigabe seiner selbst und alles Anderen in seine Herkunft, seinen Hervorgang im Zuge des Sich-Zuschickens des Lebens und des antwortenden Sich-Einlassens des Menschen ... (vgl. 322 338). Etwas länger sei verweilt bei Yorcks Sicht der *historischen Bewußtseinsstellungen* (nicht nur weil dem Rez. die überragende Bedeutung, die H. Yorcks „Psychologie“ zuschreibt, in ihrem Warum nicht so recht deutlich wurde): Sie sind die „großen, Weltcharakter tragenden Vorblicke, wie sie die griechische Philosophie, das römische imperiale Wesen, den jüdischen Glauben, das neuzeitliche Denken charakterisieren“, in deren geschichtlicher Vorgabe alles Denken und Sprechen geschieht (338). Hier nun eine dichte Fülle von bedeutsam Geschürftem: Die griechische Bewußtseinsstellung ist bestimmt durch die Okularität, die Erfahrung der Welt in gedanklicher Vorstellung; der Logos faßt das Lesbare. „Es ist, als sei das klaresehende Auge zu Wort gekommen“; die griechische Sprache besitzt eine „beinahe schrankenlose Verdinglichungskraft“ (Yorck: 341). Die Bewußtseinsstellung der Stoa, des imperialen Rom und – auf freilich entgegengesetzte Weise – des Judentums ist die der Hand, des Wollens. Im Gegensatz zu diesen antiken, metaphysischen Grundpositionen sucht der neuzeitliche Geist – beunruhigt durch das Christentum – nach einer unmetaphysischen Stellung. Yorck betont stets neu, daß das Christentum das ursprünglichste Prinzip des modernen Geistesgeschehens ist, seiner intellektuellen Lebendigkeit, seines kritischen Alles-in-Frage-Stellens, des (modernen) Hinter-sich-kommen-Wollens auf dem Boden des (christlichen) Ganz-von-sich-Lassens (345 ff.). Und das gemäßte Verständnis der christlichen Botschaft: „Sie wird dort erfahren, wo ein Mensch – in der Grundverhaltung der Humanität als der bereitwilligen Offenheit für die ihn anrufenden Stimmen aus der Geschichte – sich lebendig auf die lebendig wirkende Gestalt Jesu Christi einläßt“ (356). Man wird unschwer wiedererkennen: Yorcks Auffassung von der Verselbständigung des

Einzelnen und der einzelnen Weltbereiche in der Theorie der Freigabe der „weltlichen Welt“ durch das Christentum, wie sie D. Bonhoeffer und F. Gogarten in der Gegenwart sehen lehrten; Yorcks Kennzeichnung der griechischen Weltanschauung, seine Sicht der geschichtlichen Entfaltung des modernen Wirklichkeitsverständnisses, etwa den modernen Wandel der Frage nach der Wahrheit zur Frage nach der Gewißheit, und – grundsätzlich – der Epochalität der Wahrheit in manchen topoi Heideggerianoi (etwa den Entwürfen zur Seinsgeschichte in: Nietzsche [1961] 458–480; vgl. Yorcks Erwähnung in „Sein und Zeit“, 397 f.), so daß H.s Buch *auch* einen herkunftsgeschichtlichen Kommentarbeitrag zum späten Heidegger abgibt (vgl. 347–352 f.; zu Dilthey: 207 f., und zur Epochencharakteristik früher schon: 116–119, 255). Die Entdeckung des Personalen und der personalen Kategorien, der „psycho-historische“ Blick in der Analyse der geschichtlichen Bewußtseinsstellungen, zumal seine Überzeugung von der Transzendenz als der eigentlich menschlichen, von Christus her ereigneten Bewußtseinsstellung, in der Geschichte als Geschichte aufgeht: das sind nach H. die zukunftsfruchtigen Gedanken Yorcks (362 f. 374).

Unter dem Titel „Geschichte und Offenbarung“ gibt H. seinen *eigenen Ausblick* aus Rückbesinnung (371–426) – zunächst auf das *Wesen der Geschichte* (381–387): Geschichte ist das umfassende Zusammenspiel von Mensch und Seiendem, in – nach Dilthey – gegenseitigem Innesein. Der Mensch geht dem Seienden entgegen, in seinem Vorgehen; in diesem Gang gibt sich ihm das Seiende als Vorgabe. Darin sind Mensch und Seiendes, was sie sind: in der Freiheit ihres Jenseibst-Seins (nicht also wiederum als Allgemeinheiten „der Mensch“, „das Seiende“). Darin erweisen sich: die Endlichkeit des Seienden – sein *Aufgang* in die Entborgenheit seines Was ist sein Untergang in die Vergangenheit; die Endlichkeit des Menschen – sein Untergang in die Verborgenheit des Da (des Seins) ist *Aufgang* in Zukunft. Das Richtungsgefüge Vergangenheit – Zukunft zeigt: Der Weg des Menschen und des Seienden – als der Mensch und Seiendes *sind* – ist die Zeit. Sein und Zeit sind das eine, selbige Ereignis. Als endliches durch das viele Andere wesend, gehört das Seiende in die Welt. „Weil vom Seienden als Vor-Gabe eines eigenen Vorgehens her ereignet, vergeht Welt in Welten, und Welten sind Weltzeiten“ (386). Herkommen aus Welten, ist der Mensch seinerseits nur als Menschheit zu denken; doch unverwechselbar er selbst in der Gemeinschaft der vielen Menschen. So läßt sich nun „thesenhaft sagen, was Geschichte ist: das Gefüge von Welt und Welten, Mensch und Menschheit, welches einhalten ist ins Ereignis des Seins und der Zeit“ (387).

Des weiteren wird dargestellt, daß und wie Geschichte *licht* wird im *Zeugnis des Menschen*; in dieser ursprünglichen Zeugenschaft liegt sein geschichtliches Wesen. Das Zeugnis entfaltet sich als Verlauten des Ereignisses, das Geschichte ist, in der Sprache, im Stiften von Gemeinschaft, von Festen. Auch wie das Denken sich recht verhält gegenüber der Vielheit geschichtlicher Zeugnisse, wird erörtert. Schließen sich die Zeugnisse zu einem Geflecht von Zugehörigkeit zusammen, so bleiben sie doch wie gespalten von einer radikalen Fraglichkeit. Diese wird auf bestürzend-überzeugende Weise verdeutlicht am Beispiel der Gemeinschaft, an der die Erfahrung der Fremdheit überhaupt erst aufgeht (398 f.). Die Geschichte selbst ist Widerspruch: „Freundlichkeit, Nähe, Vertrautheit während, so aber ins Bodenlose, Fremde, Dunkle stürzend. Jede geschichtliche Hoffnung ist im gleichen Zuge Verzweiflung, aber auch jede Verzweiflung Hoffnung. Die Geschichte... ist radikale Frage. Die Frage fragt nicht nach Etwas. Das Seiende und den Menschen, Welt und Welten hat sie schon in ihre Fraglichkeit aufgesogen. Keine Antwort kann diese Frage stillen. Es gibt keine Antwort, da es nur das gibt, was es gibt: Welt und Welten, den Menschen und das Seiende. Es gibt nur Geschichte. Die Frage der Geschichte ist ausgeweglos. Sie kann keinen Weg von sich weggehen. Die Geschichte ist das Strittige, Widersacherische, die Durcheinanderstürzerin“ (400). Der Ausweg des (vermeintlichen) Glaubens sieht die Geschichte lediglich als Gewähr des Seins, will aber die Selbigkeit von Sein und Zeit nicht wahrhaben; der Ausweg der Verzweiflung umgekehrt will im Blick auf die Zeit, die alles je enden läßt, die Gewähr des Seins nicht wahrhaben. Dem Menschen jedoch, der sich einläßt auf die Erfahrung der widersprüchlichen Geschichte, mag widerfahren: der *Aufgang* des *Heiligen*, die

Berufung zu dessen Zeugen. In der Ausweglosigkeit der Geschichte widerfährt das Heilige. Damit ist das Widersacherische der Geschichte entmachtet. Die Erfahrung des Heiligen versteht der davon betroffene Mensch als Umkehr, und darin erfährt er das Heilige als Du. „Nichts ist verändert, und doch ist alles gewandelt“ (403): Sprache, Gemeinschaft, die Geschichte selbst.

Die Offenbarung des Heiligen entfaltet sich entlang den Strukturen der Geschichte: Ursprung der *Heilsgemeinde*. In der Umkehr wird der Mensch zum Zeugen, ja Gesandten des ihn ansprechenden Du. Sein Tod läßt seine Gemeinde in die Sendung hinein aufbrechen: Sein Zeugnis und das der Gemeinde verschmelzen „zu dem einen, in sich vielfältigen Zeugnis von DEINEM Wort“ (406). Gerade die verschiedene Prägung der Zeugnisse erweist, daß die Gemeinde sich in alle Welten und Zeiten, zu allen Menschentümern gesandt weiß. Ursprüngliche Ansätze für: Tradition in Pluralität, Mission, Eschatologie, „heilige Gemeinschaften“ (der jeweiligen Welt gemäß) neben der Heilsgemeinde... (Dabei bezeugt die Gemeinde den Zeitgenossen, daß der Mensch sich frei bewegen darf: „Alle Fragen sind erlaubt. Es gibt keine unberührbaren Bereiche und Gestalten der Geschichte mehr. Warum? Im Ereignis der Fülle der Zeiten ist Geschichte auf diese Weise freigegeben und dem Menschen in Verantwortung zugetraut. Die Geschichte zeitigt sich als Ausgriff auf eine Welt, herkommend aus vielen Welten und Weltzeiten“ [413]. Freiheit, nebst Enttabuisierung, als Konsequenz der Universalität der Kirche!)

Offenbarung ist auch immer schon Stiftung *theologischen Denkens*. „Bereits das Reden des ursprünglichen Zeugen und das hörende Verstehen der Urgemeinde sind theologisches Reden und Verstehen“ (413). Das Zeugnis des Heiligen übersteigt Welt und Welten. Es ist aber zugleich sterbliches Wort des Zeugen mit all seinen gewahrten Bedeutungsstrukturen, welche die einer bestimmten Zeit und Überlieferung sind und sein müssen, um stimmig und glaubhaft zu sein. Es vollzieht sich in der Helle des Denkens, ist der Reflexion zugänglich; Rechenschaft kann von ihm gegeben werden, nämlich „von der Angemessenheit der Botschaft an Mensch und Menschheit, an Welt und Welten und der darin begründeten Glaubwürdigkeit“, als „die Erhellung von Sinnhaftigkeit, wie sie sich im fragend-antwortenden Miteinander von ich und du vollzieht“ (415). Daraus die Grundzüge des theologischen Denkens, zumal sein Charakter der Übersetzung in die jeweilige Welt. Je fremder diese ist, desto mehr ist Theologie eingefordert, als Bedenken der Botschaft auf das Ereignis der Geschichte hin, wie es sich zu dieser Zeit als Gefüge von Welt und Welten, Mensch und Menschheit zeigt, mit allen darin beschlossenen Fragen. Jede Theologie besitzt ihre Methode. Die Theologie heute muß – das ergibt sich aus diesem Buch – bestimmt sein durch die Geschichte, auch in ihrer Methode. Diese wird abschließend skizziert, entsprechend der Droysenschen Charakteristik geschichtlicher Forschung. Dabei trägt die sich aus der Klärung der Quellen ergebende Sache eine doppelte Fremdheit und Fraglichkeit: infolge des Zeitabstandes zwischen jetzt und damals (hier die Aufgabe der historischen, philologischen usw. Wissenschaftlichkeit) und tiefer innerhalb der damaligen Botschaft zwischen dem menschlichen und Gottes Wort („die Erhellung jenes damaligen Gefüges in seinem Ereignischarakter, welche sich nur entfalten kann in der gleich-zeitigen Erhellung des derzeitigen Gefüges in seinem Ereignischarakter, aber ist keine einzelwissenschaftliche Aufgabe mehr, sondern eine philosophische“: 423 – vgl. diese ganze Seite!).

Nicht wenige Leser werden die Weise, wie H. – ein Meister-Schüler B. Weltes – die Denker des Geschichtlichen aus- und weiterdeutet, und erst recht seinen eigenen Entwurf als ziemlich viel Heideggerei empfinden (kann doch sogar das „Geviert“ aus Heideggers „Ding“-Vortrag nicht umhin, gelegentlich aufzutreten). Aber vielleicht ist es unerläßlich, mit mutigem Widerstand gegen den zunächst davon ausgehenden Verfremdungseffekt sich mit solchem Sprachwesen anzufreunden, einfach schon wegen des bisherigen Mangels an gemäßer Begrifflichkeit. Schwerer mögen sachliche Bedenken wiegen, ob die Übernahme (?) der Metaphysik-Abwertung durch den späten Heidegger, etwa die Disqualifizierung der Frage nach dem Grund als überholten vorstellenden Philosophierens, genügend diskutiert wird. Muß „metaphysische Bindung“ „Fixierung“ sein (360 f.)? Gründung notwendiges, oder nicht auch freies Geschehen (vgl. 383)?

Und ist der „Zug zum Überstieg“, der verborgen in der Welt liegt (414), der Rückgang in die unvordenkliche Herkunft (322)... nicht meta-physisch? Vermutlich würden sich solcherlei fragende Bedenken als unbegründet erweisen, würde Heidegger nicht nur als allgegenwärtiges Interpretationsmedium dieses Buch durchziehen, sondern als Denkgestalt eigens vorgestellt. Aber dies von der ohnehin schon so mühevollen Arbeit zu verlangen, wäre unbillig. (Die von H. mit Vorliebe wiederholte Formel, daß „...es gibt, was es gibt“ – mit der verschwiegenen Frage nach dem Es, als Du –, würde sich z. B. verdeutlichen im Horizont des unveröffentlichten Heidegger-Vortrags „Zeit und Sein“ [Freiburg, 30. 1. 1962].) Ob nicht auch in der Sicht des Menschen und seiner Natur das im Wandel Gewahrte und Fortwährende dann und wann unterbelichtet bleibt? So daß auch über den immanenten Wesenssinn von Menschheit und Geschichte, gewiß nicht mit der all-mächtigen Bestimmtheit der Hegelschen Geschichtskonstruktion, doch ein Mehreres zu sagen wäre? Nicht nur die Einzeichnung „in den fließenden Sand der Endlichkeit“ (Droysen: 61; vgl. schon zu Staudenmaier: 45 f.). – Das uns aufgegebenes Thema bleibt das durch diese Begriffswörter umrissene: Geschichte – Offenbarung – Metaphysik. Das Buch H.s leistet zu dieser Thematik den vermutlich bedeutsamsten Beitrag der Gegenwartsliteratur. Sein eigener Ausblick ist zugleich ein qualifiziertes Exempel dessen, was heute weithin als erneuerte Theologie und zumal Fundamentaltheologie gefordert wird als das, was an der Zeit ist. Dabei war sich der „Produzent“ dieses Entwurfs bewußt, daß er das (philosophische) Bedenken der Geschichte und den (theologischen) Blick auf die geschichtlichen Zeugnisse vom Heiligen verbindet (402) und daß dies ungetrennt *und unvermischt* zu geschehen habe. Es bleibt die zu experimentierende Hoffnung, die der Rez. nur zögernd teilen kann: daß auch die „Konsumenten“, soweit sie Studienanfänger sind, sich dessen bewußt sein können und sein werden.

W. Kern, S. J.

Splett, Jörg, *Der Mensch in seiner Freiheit* (Unser Glaube. Christliches Selbstverständnis heute, 1). 80 (128 S.) Mainz 1967, Grünewald. Subskr. 10.80 DM; Normalpr. 12.80 DM.

Einen philosophischen Entwurf dessen, als was sich der Mensch im Grunde heute versteht, mußte man bisher lange suchen, vorausgesetzt, daß er in etwa auf der Höhe gegenwärtiger Denkbemühung angesiedelt sein sollte (vielleicht konnte seit kurzem das Büchlein von J. Moeller „Zum Thema Menschsein“ [Mainz 1967; 94 S.] genannt werden): hier jedenfalls erhalten wir einen solchen Entwurf von nicht zu rätselhaft-knapper Linienführung. Die Studie gibt sich ihr Programm: „Sie soll zeigen, wie der Mensch sich als leib- und welthafte, geschichtliches Wesen begreift, vielfach bedingt und voller Fragwürdigkeit; zugleich aber – in aller Fraglichkeit – unweigerlich unter fraglosen Anspruch gestellt, der ihn unbedingt einfordert...“ (10). Damit ist der Inhalt der beiden Hauptteile des Buchs bedeutet. Vorauf geht eine Einführung (7–11) und ein einleitendes Kapitel, das die Frage nach dem Menschen in ihrer Gegenwartsbedeutung und ihrer Geschichte beleuchtet (13–26). Fundamentale Fragen der Beziehung zwischen Glauben und Wissen, zwischen Psychologie, Soziologie und Anthropologie werden hier umrissen; sie sind situiert im weiten Feld der Welterfahrung von heute, nicht ohne wohlthuend verhaltene Zeitkritik. Eines dieser kritischen Lichter sei beispielhaft auf den Scheffel gestellt: der Verdacht nämlich, „in der Wendung zum ‚Personalen‘ (das wie ‚Existenzial‘, ‚Geschichtlichkeit‘, ‚Geheimnis‘ inzwischen schon zum Gerede zu werden droht) verberge sich die Scheu vor den Schwierigkeiten und den Forderungen sachlicher Probleme“ (16). Die acht Seiten Geschichtsschau, die das gültige Wissen um Geschichtlichkeit stillschweigend investieren, geben das Leitwort für die Frage nach dem Menschen und die eigene zweifach dimensionierte Antwort darauf: das redliche Sicheinlassen auf die „Erfahrung abgründiger Endlichkeit“ (26).

Der bedingte Mensch (27–72) ist gezeichnet durch seine qualitative Endlichkeit. Er geht in keine Entscheidung ganz ein, er bleibt immer ‚zu einem Teil‘ außerhalb derselben: darin zeigt sich das innere Antlitz der Zeit. Er nimmt Stellung zu anderen Menschen, geht ein in verschiedene Rollen: das innere Antlitz des Raums.