

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 welthaftes, 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.

Das deutet schon zur Genüge an, wie sehr Sp. die Raum-Zeit-Welt (als ‚Makro-Anthropos‘) vom Menschen her sieht: ihre Mitte ist die Selbstentäußerung seiner Freiheit; und die zentrale Erfahrung der menschlichen Freiheit ist damit die der Geschichtlichkeit (im weiten Sinn). Worin nun bestehen näherhin die innere Räumlichkeit oder Weltlichkeit und die innere Zeitlichkeit oder Geschichtlichkeit (im engeren Sinn)? Die Abhebung von jenen Raum-Zeit-Wesen, die dem Menschen am nächsten stehen – jene des Tiers –, geleitet hin auf den Grund der Erfahrung von Raum als Welt, von Zeit als Geschichte: die Selbstkundgabe des Menschen von Person zu Person. Das Bestimmtwerden des Menschen durch Andere: *das* heißt: er ist leiblich; sein jeweiliger Ort ist ein Schnittpunkt personaler Bezüge. Auch zeitlich-geschichtlich, zur Übernahme seiner Vergangenheit und zur Annahme seiner Zukunft, wird der Mensch bestimmt durch die Geschichte anderer Menschen. Das alles wird anvisiert anhand vielfacher, nebeneinander-plazierter Ansätze empirischer Forschung und phänomenologischer Beschreibung: am Erleben des Kindes, an der Sprache, an der jede Entscheidung ordnenden Situation (in der sich die Welt erschließt), an Angst, Tod, Augenblick (in dem sich die Geschichte verdichtet). Die Methode ist stets: „der schrittweise Rückgang von den sich aufdrängenden Phänomenen zu ihrer tieferen Wahrheit bis zum letzten Grund, der allein erst sie und die Schritte des Rückgangs endgültig rechtfertigt“ (10). Und das erste Ergebnis, zusammengefaßt: Die menschliche Freiheit, in ihrer Raum-Zeitlichkeit, ist kraft des erweckenden, ‚zeugenden‘ Anrufs: der Eltern an ihr Kind, letztlich Gottes an den Menschen. Die Abkünftigkeit des Endlichen ist darin begründet, daß es auf seinen Ursprung, „sein Erst-Gerufen-sein“ (57), *rückbezogen* und *vor* seine Aufgabe gestellt ist. Nun hat sich verdeutlicht: „Weltlich-geschichtliches Dasein ist zu verstehen als Selbstbegegnung abkünftiger Freiheit“ (58). Sie geschieht im ständigen Schnitt von horizontaler (bislang ausgelegter) und vertikaler Bedingtheit. Dies macht die Perspektivität des Menschen aus *in* seinem Aufs-Ganze-aus-Sein. Im Theoretischen: „Durchgang (Diskurs) und Ankunft (Schau) bilden in schwebender Einheit die eine Gestalt menschlichen Wissens“ (61). Im Praktisch-Sittlichen: als Werdespannung von Wahlfreiheit und Wesensfreiheit, als Erfahrung des Sollens. Die vertikale Bedingtheit weist auf die Unbedingtheit.

Der Mensch im Licht des Unbedingten (73–118) steht in einem Anspruch, der ihn im Urteil als Wahrheitsforderung angeht, darin und darüber hinaus als moralisch-praktische Sollensforderung, die im eigentlichen Sinne Unbedingtheitscharakter hat („Du sollst nicht lügen!“). Herausgearbeitet wird die Wahrheit in ihrer – biblischen – Bedeutungsfülle als „entscheidende Richte . . . über Denken, Wollen und Tun“ (80), ineins mit der Eigenart des unbedingten Appells, der in meine Freiheit trifft. Die Wahrheit zeigt sich als „Licht“ oder, nicht-bildlich gesprochen, als Selbst-Rechtfertigung; es zeigt sich das „Seinsollen des Sollens“, sein Sinn und sein Recht, nicht bloß ein „Daß“, das erschlägt (81). „Nicht die Theorie führt zum Ethos. Der unbedingte Anruf vielmehr gründet und trägt die Evidenz der Theorie“ (93). Die Deutung der zentralen Erfahrung des „Lichts“ und seines Anspruchs führt, durch das Wirrsal andersartiger Deutungsentwürfe, zu dem allgegenwärtigen tragenden Grund, dem umfassenden Angebot von Licht und Leben, dem allbestimmenden Maßpunkt der Ordnung: zu dem sich frei bekennend der Mensch allein in Selbstachtung – Mensch zu sein vermag. Hier erweist sich nun das eingangs programmatisch Erklärte: „Wenn Wissenschaft überhaupt bestehen und sich nicht gleich im ersten Satz wieder aufheben will, dann muß sie diesem Licht vertrauen, das sie nicht entzündet; dem Grund, den sie nicht schafft, ja nicht einmal erstlich betritt, auf den sie sich stets schon gestellt weiß“ (8). Dieses Vertrauen jedoch rechtfertigt sich aus der Helle seines eigensten Lichtes. Für die – im Kapitel „Jenseits als Inseits“ (94–107) – ausgeführte Rechtfertigung wird dem Verf. dankbar sein, wer durch das bloße Reden von Seinsvertrauen und dergleichen, das sich das Denken schenkt, sich angeeignet findet. Daß der tragende Grundbezug, der im Du-sollst den Menschen beansprucht, personaler Gestalt ist: das ist das Letzte, was das vorliegende Buch, seiner anthropologischen Zielsetzung gemäß, über das Unbedingte ausmacht oder andeutet. Der Mensch aber bleibt, den beiden Angelpunkten dieser Studie – Bedingtheit und Unbedingtheit – entsprechend, das Wesen des Zwischen.

Der Verf. vermochte die nicht eben gleichlautenden noch gleichlaufenden Denkipulse seiner je in ihrer Weise markanten Lehrer R. Lauth und M. Müller aufzunehmen in eine die echten Spannungen wahrende Sicht vom Menschen, der man Originalität nicht absprechen kann. Nicht der letzte Vorzug des Buchs ist die literarische Orchestrierung, die immer wieder Gedankengänge in das dichterische Wort wie in einen Brennpunkt faßt; wobei der Nachweis der Zitate besonders Dank verdient. (Nur Rilke ist vielleicht allmählich ein wenig zu wenig heutig.) „Erst wenn der Mensch sich selbst in die Hand gegeben ist, vermag er sich wahrhaft Gott zu übergeben. Erst seit sie zu sich gekommen ist, kann die Vernunft aus sich heraustreten in den ‚vernünftigen Dienst‘ (Röm. 12,1) unseres Glaubens“ (9): Vielleicht würde eine von evangelisch-reformatorischer Theologie zu sich selbst gebrachte Katholizität im „erst wenn“ und „erst seit“ solcher Sätze noch zuviel einlinig zeitliches Nacheinander finden: Gott gibt dem Menschen das Er-selber-Sein und das Sich-Gott-Übergeben *ineins*, jedes je durchs andre; wie der Verf. denn selber gelegentlich sagt: „dann (oder vielmehr darin)“ (23). Aber das darf man ruhig aufs Konto der stets mehr oder weniger unvermeidlichen Randunschärfe sprachlicher Aussage schreiben. Wenn die weiteren vier Bändchen dieser Reihe, die unter dem Gesamttitel „Unser Glaube. Christliches Selbstverständnis heute“ handeln werden vom Menschen im Gesamtbereich des Religiösen, vom Gott des christlichen Glaubens, von Jesus Christus und der Kirche als sakramentaler Gemeinschaft – wenn diese Bändchen dem ersten gleichkommen, dann, so wird man sagen dürfen, ist das Ganze ein geglücktes, nützliches Werk.

W. Kern, S. J.

Holz, Harald, *Transzendentalphilosophie und Metaphysik* (Walberberger Studien, 3). 8^o (XVI u. 238 S.) Mainz 1966, Grünewald. 35.— DM.

Der Verf. vergleicht die verschiedenen Formen der transzendentalen Methode, wie sie von *Maréchal* und seiner „Schule“, insbesondere von *K. Rabner*, *Lotz*, *Brugger*, *A. Marc*, *Louergan* und *Coreth*, verwendet wird, untereinander, mit Kant selbst, mit dem Neukantianismus *H. Cohens* und namentlich mit der Transzendentalphilosophie *Hans Wagners*, von der er offenbar stark beeindruckt ist. Auch *Husserl* wird in die vergleichende Betrachtung einbezogen, gelegentlich auch *Heidegger*, ferner die Kritiker der *Maréchal*-Schule, besonders *G. Siewerth*. So entsteht ein vielfältig verschlungenes Ganzes von Darlegungen und Vergleichen, Kritiken und Gegenkritiken. Dazu kommt noch, daß es dem Verf. letztlich nicht auf bloß historische Berichterstattung, sondern auf eine eigene systematische Beurteilung und Weiterführung ankommt und daß auch diese eigenen Stellungnahmen in die referierenden Kapitel eingearbeitet werden.

So ist es unmöglich, in einer kurzen Besprechung dem Gedankengang im einzelnen zu folgen. Darum beschränken wir uns darauf, einige Grundgedanken, die sich durch das ganze Buch hindurchziehen, herauszuheben. Im allgemeinen wird *Maréchal*'s Werk weithin anerkennend beurteilt, ja den meisten Versuchen derer, die an ihn anknüpfen, vorgezogen. Aber auch *Maréchal* muß sich den Vorwurf gefallen lassen, er lasse sich aus Liebe zu einer „gewiß ehrwürdigen Tradition“ (193) zu vorschnellem, sprunghaftem Vorgehen drängen (5 161 193 212), die Reflexion über die Methode selbst sei bei ihm unzureichend (61), der von ihm gebrauchte Begriffsapparat unscharf (69). Vor allem charakterisiere er das Absolute vorschnell als „Sein“; der „Vorwurf eines allzu summarischen und allzu vereinfachend vorgehenden Verfahrens“ könne ihm nicht erspart bleiben (218).

H. Wagner erscheint dem Verf. im Vergleich zu *Maréchal* als der kritischere Denker. Damit ist der Versuch des Verf.s zu vergleichen, den Begriff des Absoluten als „Sein (*Maréchal*) und Denken (*Wagner*) transzendierende . . . Relationalität“ zu fassen (173). Sicher ist der Abschnitt, in dem *H.* die Relation als zum transzendentalen Bereich gehörend zu erweisen sucht (159–170), einer der beachtenswertesten des Buches, und der Verf. dürfte recht haben, wenn er meint, „das Beharren in festen Traditionen“ habe in dieser Frage „manches zur Blockierung der Lösung beigetragen“ (167). Aber wenn er darum geneigt ist, den „Primat des Seins“ zu leugnen (174), so setzt er sich der Gefahr des Selbstwiderspruchs aus.

Von den Autoren der „*Maréchal*-schule“ werden *Marc* und *Coreth* gelobt, weil