

einanders Idealismus-Erweckungsbewegung ist die nationale Erhebung von 1813. Die Höhe des Idealismus – im 3. Band – bezeichnet Hegel mit seiner Schule, die die Bibelkritik nährt; die Erweckungsbewegung trennt sich vom Idealismus (ihre orthodoxen Hauptvertreter: Tholuck, bekannt von Hegels Polemiken her, und Hengstenberg); der Idealismus löst sich auf in Atheismus, Materialismus, Pessimismus, und die vielfältigsten Wellenschläge dieses Auflösungsprozesses werden registriert im literarischen, religiösen und politischen Leben, zumal zwischen restaurativem Staatsdenken und revolutionärem Sozialismus. Der 4. Band schließlich sieht Idealismus und Erweckungsbewegung in der Auseinandersetzung mit der Realpolitik Bismarcks, mit Sozialismus und Darwinismus, mit diversen Pessimismen und mit Nietzsche – eine Auseinandersetzung, die auf der ganzen Front endet mit Niederlage und Verdrängung aus Theologie und Ethik, Kirche und Volk ...

Eine traurig-schaurige Gesamtbilanz. Wie hätte L. sie erst ausgezogen nach 1945 und auf 1970?! Und alles auf dem Konto des „Idealismus“, als Widerpart des genuinen Christentums. Man möchte fragen, wie nur Deutschland und Europa nach ein bis zwei Jahrtausenden Christlichkeit es dazu bringen konnten. Aber wir wollen uns nicht aufhalten bei diesem Deutungsmanko, das selber ein geistesgeschichtlich paradigmatisches Faktum christlicher Bewußtseinskrisis ist. Auf's Ganze gesehen, sollte allerdings das neu erwachte Interesse für die Religionsphilosophie Hegels und damit für die Frage der Christlichkeit seines Denkens (Rohrmoser 1961, Bruaire 1964, Chapelle 1964 ff., Schmidt 1964, Marsch 1965, Splett 1965, Fackenheim 1967, Koch 1967, Guereñu 1969; vgl. P. Henrici, Hegel und die Theologie, in: Greg 48 [1967] 706–746; auch W. Kern in: ThPh 44 [1969] 252–62) nicht vorübergehen an jener früheren – in der oben verzeichneten Literatur sich niederschlagenden – Auseinandersetzung um das Verhältnis Idealismus-Christentum. Bleiben wir hier jedoch einfach stehen bei dem materialiter informativen Nutzwert dieser L.-Bände. Er ist ganz beträchtlich. Nicht allerdings für die philosophischen Grundlagenphänomene erster Garnitur; diesbezüglich ergibt sich nur mäßige Philosophiegeschichtsschreibung. Wohl aber ist L. ergiebig für die Auswirkungen zweiter und dritter Instanz, die er aus „intimen Quellen“, Biographien, Briefwechsel und Tagebüchern der Zeitgenossen (II, S. IV), ermittelt, fürs breit gestreute Aufgehn philosophisch-theologischer Samen in Literatur und Publizistik, religiösen Bewegungen, sozialer und politischer Entwicklung. Besonders für den weiteren Verlauf des 19. Jahrhunderts ist L.s Werk eine wichtige Sekundärquelle, die etwa F. Schnabels „Geschichte des 19. Jahrhunderts“ mit manchem interessanten Zug zu illustrieren vermag. Wo ist so übersichtlich zu erfahren, wie Gottfried Keller sich an Feuerbach anschloß, Th. Fontane u. a. an Schopenhauer (III, 233–243, mit Bekundungen zum Theodizeeproblem ob des Tods von Kindern); wie H. Czolbe Sozialethik mit Materialismus verband (III, 252–256); wie Platen, Lenau, Hebbel Pessimismus in Dichtung umsetzten (III, 288–307); wie es stand mit Ehemoral um 1800 (I, 244–269) und nach 1870 (IV, 433 ff.), Selbstmord 1820–1840 (III, 292 f.), Ansehen der deutschen Universitäten um 1850 (III, 354–360) ... – und die Darwin-Begeisterung entwindet L. den aggressiven Seufzer: „Die verlorenen Söhne des deutschen Idealismus fingen an, die Schweine zu hüten“ (III 317). – Das Fehlen von Registern wird einigermaßen wettgemacht durch ausführliche Inhaltsverzeichnisse; zu Band I-II sehr knappe Literaturnachweise, zu Band III-IV reichere Anmerkungen.

W. Kern, S. J.

- (1) Die Frage nach dem Menschen. *Aufriß einer philosophischen Anthropologie*, Festschrift für Max Müller zum 60. Geburtstag. Hrsg. von Heinrich Rombach. 8^o (492 S.) Freiburg i. Br. 1966, Alber. 52.–DM. – (2) Müller, Max, *Symbolos. Versuch einer genetisch-objectiven Selbstdarstellung und Ortsbestimmung*. 8^o (71 S.) München 1967, Hueber. 5.80 DM. – (3) Ders., *La trasformazione della metafisica come compito attuale della filosofia*, in: *Filosofi tedeschi d'oggi*. Saggi di Theodor W. Adorno (u. a.) con una introduzione di Felice Battaglia e a cura di Albino Babolin (Saggi, 63). 8^o (XIX u. 477 S.: S. 308–327) Bologna 1967, Mulino. 5.000 L. – (4) Ders., *Esistenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*. 3., we-sentl. erw. u. verb. Aufl. 8^o (290 S.) Heidelberg 1964, Kerle. Br. 10.80 DM;

Ln. 14.80 DM. – (5) Ders., *Über Sinn und Sinngefährdung des menschlichen Daseins. Maximen und Reflexionen*, in: PhJb 74 (1966) 1–29.

Der Anlaß für die beiden zuerst genannten Schriften (und damit indirekt für deren späte und karge Spiegelung in dieser Besprechung) liegt eine geraume Zeit zurück: es war der 60. Geburtstag des Freiburger und – seit 1960 – Münchener Philosophen Max Müller am 6. September 1966. – (1) Damals haben Freunde, Kollegen und ehemalige Schüler M. Müller 23 Beiträge zum *Thema Anthropologie* gewidmet, die *H. Rombach* ordnete zu zwei großen Zyklen: einem *systematischen* (11–283), mit den Sparten allgemeiner philosophischer und theologischer Anthropologie, der Geschichts-, Rechts-, Kunst-, Wirtschafts- usw. Anthropologie, und einem *geschichtlichen* Zyklus (284–490), der von dem antiken zum modernen, heutigen Menschenbild führt. Die Thematik der Festschrift knüpft an zwei kleinere Arbeiten an, mit denen M. zur geistigen Besinnung nach dem Zusammenbruch von 1945, genauer: von 1933–1945, beitrug: „Das christliche Menschenbild und die Weltanschauungen der Neuzeit“ und „Die Krise des Geistes. Das Menschenbild in der Philosophie seit Pascal“ (Freiburg 1945, bzw. 1946). Die innere Berechtigung der anthropologischen Jubiläumsthematik, hinter dieser über zwei Jahrzehnte zurückweisenden Anknüpfung, wird sich hier erhellen müssen. – (2) An denselben Anlaß des 60. Geburtstages – eine abgebildete Lysippos-Kopie zeigt Kairos in jugendlichster Gestalt – heften sich knapp 50 Seiten *Selbstdarstellung* des bisherigen Denkweges, zugleich eine zeitgeschichtliche Ortsbestimmung, unter dem zu erläuternden Programmtitel „Symbolos“: das Büchlein ist ein persönliches Gegengeschenk für die Festschrift. Das Rein-Faktische, die Veröffentlichungen M.s und die unter seiner Leitung angefertigten Dissertationen, sind hier von *J. Berger* zusammengestellt (57–71). Persönliche Notizen enthalten übrigens auch die Festschrift (1: 491 f.) und der italienische Sammelband (3: 305 ff.). – (3) In stärker systematischer Raffung berichtet M. über die Umbildung der Metaphysik als *Haupttendenz* seiner eigenen philosophischen Bemühung auch im Rahmen einer vom Philosophischen Institut der Universität Bologna veranstalteten Vortragsreihe, in der zwischen 1964 und 1966 17 deutsche Philosophen der Gegenwart von Th. W. Adorno bis C. F. von Weizsäcker zu Wort kamen. – (4) Die ursprüngliche Absicht, die Festschrift „Die Frage nach dem Menschen“ zu würdigen, erweiterte sich dem Rez. zum Versuch, sie nach Möglichkeit in den durch die beiden auto-biobibliographischen Schriften angezeigten Horizonten zu situieren: als Ausgleich auch für die von ihm bedauerte Verzögerung ihrer Ausführung. Denn wie, kraft welcher woher genommener Aprioris sollte der Festschrift besser Gerechtigkeit werden? Dabei legte es sich nahe, auch zurückzugreifen auf das für das Denken M.s repräsentative Buch „*Existenzphilosophie . . .*“ in seiner gegenüber der 1. Auflage von 1949 (auf die *J. B. Lotz* in Schol 27 [1952] 82–85 eingegangen war) auf das Dreifache angewachsenen 3. Auflage (darüber *H. Ogiermann* in Schol 40 [1965] 441 f.), die durch Aufnahme der wichtigsten zwischen 1949 und 1964 erschienenen Abhandlungen M.s auch den einstigen beibehaltenen Titel sprengte. Gedanken dieses Buchs, dessen 1. bzw. 2. Auflage ins Französische, Spanische und Chinesische übersetzt wurden, hat – „wesentlich“ (3: 324) – weitergeführt eine Löwener Gastvorlesung „*Expérience et histoire*“ (Louvain-Paris 1959; 88 S.). – (5) Dasselbe gilt auch für einen neueren Aufsatz über *das Sinn-Problem* im PhJb, dessen (Mit-)Herausgeber M. seit (1953 bzw.) 1964 ist. – Wäre auch nur einigermaßen derartige Vollständigkeit angezielt, so bliebe zu berücksichtigen, daß M. (mit *Bernhard Welte* und *Erik Wolf*) die philosophische Schriftenreihe „Symposion“ herausgibt, in der seit 1958 dreißig „Hefte“ erschienen sind, und mit *Alois Halder* das auch ins Japanische übersetzte Kleine Philosophische Wörterbuch der Herder-Bücherei schrieb, das es seit 1958 auf zehn Auflagen brachte, und mehr noch die Habilitationsschrift „*Sein und Geist*“ von 1940, die Beiträge zum „Staatslexikon“ in seiner 6. Auflage (1957–1963) und einige weitere Artikel. Aber was hier zu tun ist: die zumal anthropologisch bedeutsamen Grundzüge des Philosophierens von Max Müller anzuvisieren, um unter sie, soweit möglich, die Beiträge der Festschrift zu „subsumieren“.

Als den Leitfadern seiner philosophischen Entwicklung, wie schon des Übergangs des ursprünglichen Historikers von der Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts zur Philosophie des Deutschen Idealismus, betrachtet M. *das Verhältnis*

Metaphysik-Geschichte – es ist für ihn auch das Grundproblem der gegenwärtigen Philosophie. Dieses Verhältnis wird dadurch kritisch qualifiziert, daß die klassische Metaphysik vor der Interpretation des geschichtlichen Werdens versagte und deshalb einem Wandel ihres Basisansatzes und ihres Grundcharakters unterworfen sei. Unter *klassischer Metaphysik* versteht M. jenes Denken, das von Platon gegründet wurde in der Entdeckung des Unterschieds von $\delta\upsilon\ \gamma\iota\gamma\upsilon\omicron\mu\epsilon\upsilon\omicron\nu$, werdehaftem Seiendem, und $\delta\upsilon\tau\omega\varsigma\ \delta\upsilon$, der eigentlich seienden Idee (4 : 119); $\epsilon\iota\delta\omicron\varsigma$ „bedeutet die feste, bleibende Gestalt, den währenden Umriß, der sich durch alle Veränderungen der Zeit und durch alles Werden nicht fortreiben läßt“ (4 : 18). Wie die antik-griechische, so bestimmt die mittelalterlich-christliche Philosophie das Wesen eines Seienden als das an ihm unter allem Wechsel Bleibende (4 : 122 f.) : „was ist jederzeit und immer wirklich, und was ist daher diese Wirklichkeit des Immerwirklichen?“ (2 : 38). Sein und Wirklichkeit meinen dasselbe wie immerwährend gültiger Bestand (2 : 27). Metaphysik des $\acute{\alpha}\iota\delta\iota\omicron\nu$ (4 : 251). Dabei wird die Problematik von Anfang an beherrscht durch den Gegensatz Sinnlichkeit und Unsinnlichkeit, empirisches Sehen ($\alpha\iota\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$) und apriorisches Sehen ($\nu\omicron\eta\theta\eta\sigma\iota\varsigma$) : das Wesen ist allein das Geistig-Gesichtete, das Vernünftige (4 : 24); so „daß am Seienden eigentlich nur ‚seiend‘ sei, was an ihm geistig sei“ (2 : 27). Grundlage und Kennmal der klassischen Metaphysik ist dieser in der Subjektivität wurzelnde Dualismus von Sinnlichkeit und Vernünftigkeit : sie ist, mit Heidegger gesprochen, Metaphysik der (bei Kant: endlichen) Subjektivität, ja der ganze große Idealismus der Neuzeit von Descartes über Kant zu Hegel, und noch die Phänomenologie Husserls (vgl. 4 : 95–117), zeigt die „Erkenntnis als nichts anderes als die ewig gleiche Selbsterkenntnis des Geistes“ (4 : 117). Gemäß solcher metaphysischer „Sinnsicherungsspekulation“ (5 : 9) vermag der Tod dem Geist nichts anzuhaben, denn er erleidet ihn nicht, sondern löst sich im Tod von dem Menschen, um die schicksallose Ewigkeit für sich zu beanspruchen : „ein Selbstsinn von Welt und Geschichte oder Welt *als* Geschichte wird hinfällig : unbedingter Sinn wird ‚Jenseits-Sinn‘“ (5 : 10). Dem steht die personale Erfahrung des Christentums entgegen (davon, daß Kant die Unsterblichkeitsbeweise ihrer Schlüssigkeit beraubt habe, sei hier abgesehen) : „daß nämlich der Sinn, den wir suchen, der unbedingte Sinn unser selbst und nicht eines impersonalen Geistwesens sein soll, daß nicht eine Sinnhaftigkeit und Ewigkeit der Seele als des Geistes in Frage steht, sondern der unbedingte, je eigene Sinn unseres je eigenen personalen Daseins“ (ebd.). (Übrigens entlarvt M. auch die geschichtssphärischen Sicherungsversuche eines „christlichen Sozialdenkers“ kurz nach Kriegsende, „unsere Prinzipien auch durch diese Zeit hindurch zu retten“, erläutert M., daß Sein, Geist, Normativität und Ewigkeit nicht nur dem Seienden, Geschichtlichen, Faktischen, Zeitlichen als dem Anderen ihrer selbst entgegen stehen können ; ihre Differenz muß eine ursprünglichere Identität voraussetzen : „Sein selbst muß als die gebietende Zeit ... des Zeitlichen ... begriffen werden“ (2 : 32 f.) ; kein Sprung in die Geschichtslosigkeit des „Über“ kann gelingen (2 : 46).

Mit all dem ist das große Gegen thema zur klassischen Metaphysik angesprochen : *Geschichte*. Geschichtlichkeitbewußtsein und Endlichkeitserfahrung sind die entscheidenden Bedrohungen der Wesensmetaphysik (4 : 32–37). Die Geschichte hat es ja nicht mit dem Immer-Bleibenden zu tun, sondern, landläufig gesprochen, mit dem Nicht-mehr-, in der Tat aber vor allem mit dem Noch-nicht-Wirklichen. Sie besagt das Zusammen der menschlichen Entscheidungen, bewahrender oder revolutionärer, für Ausbau oder Veränderung unserer Welt und unser Selbst, und sie setzt damit voraus die Unterscheidung zwischen dem, was tatsächlich ist, und dem, was sein soll, zwischen dem vorgegebenen Seienden einer- und dem gewollten-gesollten Sein andererseits (3 : 309 f.) – ohne daß drob die Zeit bloß den Schauplatz des Zusammenpralls von „Soll“ und „Ist“ bildete (2 : 33). Die Geschichte rechtfertigt den Menschen in seinem irdisch-leiblichen Sein, nicht etwa nur als geistiges Wesen ; in der Geschichte, als geschichtliche Person, ist der Mensch eigentlich frei, nicht als übergeschichtlicher Geist in der Verneinung und

Überwindung derselben (3: 320 f.). Das Zauberwort „Entwicklung“ trägt dabei nichts aus: Geschichte ist „die Geschichte der Freiheit als des freien Spruchs und Widerspruchs“ (2: 33; vgl. 5: 22).

So kann denn die *Neue Metaphysik*, die M. anvisiert, nur bedeuten: Metaphysik und Geschichte – das „und“ verstanden nicht als ‚coniunctivum‘, als Zusammensetzung, noch als ‚adversativum‘, auseinanderzuhaltenden Gegensatz, sondern als ‚explicativum‘; es gilt, „Metaphysik als Geschichte und die eigentliche Geschichte als Metaphysik zu begreifen“ (2: 32; vgl. 3: 313, 4: 234). Meta-Physik ist überzuführen in Meta-Historik, „Physiologie“ in „Historiologie“, die Weltwerdung nicht kosmogonisch, sondern historiologisch aufzufassen (4: 251). Sein ist nicht Gedanke-Idee, sondern Anspruch-Gabe; nicht von Natur und Geist, sondern von Geschichte und Freiheit her verlangt es gedeutet zu werden (5: 22); es ist der Grund je neuer geschichtlicher Welt, und in der Differenz von Anspruch und Entsprechung, von Sein und zu gewinnender Seiendheit vollzöge sich „geschichtliche Ontologie“ (2: 36; vgl. 4: 101). Wiederum sind hiermit schon wesentliche Charakteristika der neuen Metaphysik angesprochen, die einheitlich zu bedenken die Zukunft der Metaphysik ausmachen dürfte über alle gegenwärtigen Endverkündigungen hinaus. Die neue Metaphysik ist Metaphysik der *Freiheit*. Sie ist der primäre ontologische Grundbegriff, nicht zwar wie bei Sartre, in dem vielmehr dem tieferen Blick sich die höchste Herrschaft des Denkens vom Sein auf Freiheit hin sich zeigt (4: 169–179 „Von der Freiheit zum Sein“!). Freiheit ist die „geschichtliche Weise, wie sich der Grundsinn dem Menschen zuspield und damit den Menschen öffnet, ihn über sich selbst und die Dinge, das Seiende, hinaushebt, ihn ausständig, existent macht, Freiheit ist der Grund von Transzendenz und Distanz, und zwar Freiheit als Zuspield, als Geschenk. Freiheit ist damit das Wahrheit Ermöglichende und das das Dasein als In-der-Wahrheit-sein Ermöglichende“ (4: 176 f.; vgl. 2, 13 f., 4: 229 ff.). So ist die Freiheit *dialogisch*: „Eine Freiheit ist *keine* Freiheit; die Freiheit ist immer das doppelte Geschehen von freiem Zuspruch und freiem Entsprechung. Diesem doppelten Spiel der befreienden und der befreiten Freiheit entspringt die Existenz und die Aktualität des Menschen“ (4: 177 f.). Nun ist auch die Verständnisbasis für zwei von M. bevorzugte Schlüsselworte gelegt: Kairos und die Neuprägung Symbolos. *Kairos* ist der Augenblick des Sich-Zeigens oder Sich-Verbergens jenes dialogischen Freiheitsgeschehens, in dem der Mensch er selbst wird (4: 99), „die Zeit des Rufes der geschichtlichen Berufung und Beanspruchung“ (4: 177); 4: 234¹ spricht von der „kairologischen Zusage“; „er ist die erfüllte Zeit selbst, *καιρός* als *πλήρωμα*, Ewigkeit nicht als ‚Immer‘ und damit als gleichgültige Dauer, sondern als ‚Jetzt‘ und damit Entscheidungszeit selbst, die sich zum Unbedingten entschieden hat“ (5: 22; vgl. 3: 322). „*Symbolos*“ aber – M. hat seine aufschlußreiche Selbstdarstellung ja so benannt! – ist das Geschehen jenes geschichtlichen Entscheidungsaugenblicks in der Begegnung von befreiender und befreiter Freiheit, er meint „das Ereignis des Zusammenfalls“, das das Symbol stiftet, in welchem zwei ineins gefallen sind, und Symbolos verhält sich so korrelativ zu Symbolon, wie bei Aristoteles *ἐνέργεια* als Wirkvollzug zu *ἔργον* (2: 7 f.). Er ist das Ereignis, in dem sich auf geschichtliche Weise, in freier Notwendigkeit, das Sein als Seiendes, das Unbedingte als Bedingtes zeigt (3: 327), „Ereignis also der ontischen Selbstrepräsentation des Ontologischen“ (2: 35), „Geschehen des geschichtlichen Werkes, in welchem Sein und Seiendes (auseinandergehalten) geglickt in eins fallen“ (2: 52; vgl. 5: 5, 13, 21–24; 4: 230, 252 f.). Damit verdeutlicht sich, „wie diese neue Metaphysik, die den Chorismos durch den Symbolos (ihn bewahrend) aufhebt, erst die Seinsmitteilung als eine reale verstehen wird: indem die ‚Participationsphilosophie‘, die den Vorgang der Seinsmitteilung vom Seienden her . . . versteht, nun ergänzt wird durch die ‚Inkarnationsphilosophie‘, die den echten Eintritt des Seins ins Seiende so bedenkt, daß der endliche Ineinsfall nicht nur *in* der Geschichte ‚vorkommt‘, sondern *die* Geschichte ‚ist‘ . . .“ (2: 37). Nicht näher angezeigt werden kann hier, wie M. die Aufhebung der traditionellen Ontologie der Ursächlichkeit in eine – von L. Geiger und G. Siewerth angebahnte – Metaphysik der *Partizipation* programmatisch entwirft, wie den „Übergang aus der begreifenden ‚Begriffsmetaphysik‘ zur deutenden ‚Namensmetaphysik‘“ (4: 253), wie deren *hermeneutische*, interpretatorische Methode (vgl. 4: 250–259 „Die Zukunft der Metaphysik“!), so daß M. sprechen

kann von der „geschichtlichen Freiheits-Sinn-Metaphysik“ (4 : 251 ; 4 : 256 : „die neue historisch-symbolische Freiheitsmetaphysik“) als symbolischer „Hermeneutik dieser Welt“ (3 : 312), oder von „transzendentaler Phänomenologie“ [„transzendentalen Realismus“ : 2 : 45, „transz. Erfahrung.“ 2 : 33, 51 ; 3 : 326 ; 4 : 159 u. ö. ; 5 : 25] als Hermeneutik ontologischer Geschichtlichkeit“ (5 : 26).

Die Aufgabe dieser neuen Metaphysik besagt keinen Traditionsbruch unvermittelten Nullpunktbeginns. Vielmehr sind *alte und neue Metaphysik* miteinander zu verbinden kraft ihrer „Konvergenz zu einem ‚Selben‘“ (4 : 180). Nicht in der Art der noch immer nicht aufgearbeiteten Rezeption, in der das griechische Seinsverständnis das jüdisch-christliche überlagerte und dabei selber adventistisch-theologisch verfälscht wurde : sondern als „echte Begegnung der beiden Weisen, Sein zu verstehen (aus denen wir denkend-glaubend herkommen)“, um „damit erst *beide Weisen* . . . uns wieder-zu-holen und von hierher *unsere neue Weise* zu gewinnen“ (4 : 250 f.). Wie diese fundamentale Rahmen-Aufgabe inhaltlich zu füllen ist, wurde oben angerissen. Es geht, nochmals, um „die Weiterführung der klassischen Metaphysik in einer das Problem der Geschichte wie des Glaubens [oder, nach 4 : 237, der Freiheit und des Geheimnisses] neu aufnehmenden Richtung“ (2 : 24) ; das sei M.s Ziel gewesen schon in den 30er Jahren seines Lebens und unsres Jahrhunderts (2 : 28). Die Aufgabe faßt sich zusammen in dem einen Wort *Person*, dem Grundbegriff aller klassisch-christlichen Sozial-Metaphysik, der im ganzen Werk Heideggers nicht oder nur anerkennungsweise aufscheint (4 : 179) ; darin, „in einer Philosophie der Personalität Ek-sistenz und [das gegenüber Heidegger Neue, neue *Alte*] In-sistenz zu verbinden“ (4 : 180 ; vgl. M. über *Person* im Staatslexikon und den PhJb-Artikel „*Person* und Funktion“ von 1961).

Wir wenden uns nach diesem – wie könnte es bei solcher Kürze anders sein ! – gewiß gröblich schematisierenden Aufriß der philosophischen Grundintentionen M.s von seinen eigenen Schriften zu der ihm gewidmeten *Festschrift*. Sie spiegelt in ihrer vom Herausgeber *H. Rombach* (1 : 7–10 ; vgl. R. über Anthropologie auf strukturaler Basis in : PhJb 75 [1967] 166–185) erläuterten Anlage, indem sie auf einen geschlossenen Systemaufbau verzichtet, die von M. (vgl. dazu 4 : 140–159) analysierte kritische Situation der heutigen Metaphysik ; sie versucht sich positiv zu orientieren an M.s Forderung, das neue Seinsverständnis „universal zu bedenken in Begegnung mit den Seinsverständnissen aller uns angehenden großen geschichtlichen Kulturwelten und von dorthier die ‚regionalen Wesensontologien‘ (Ästhetik, Ethik, Politik, Naturphilosophie etc.) geschichtlich neu zu entwerfen“ (4 : 255). Es ist kein Vorwurf, daß in diesem Sammelband die systematisch-regionale Erörterung und die geschichtlich-epochale Erschließung der anthropologischen Problematik noch auseinandertreten zu zwei Buchteilen – zu anderem ist doch wohl noch nicht da der . . . Kairos. Eines jedenfalls vermeiden die Beiträge, auch soweit sie zunächst von ihrem Regionalinteresse inspiriert sind, in ihrer Gesamtheit : das positivistisch naive (2 : 13, 45 f.) Registrieren bloßer Fakten – wie denn nach M. das Faktum selbst „Resultat seiner ontologischen Geschichte“ (5 : 24) und die Faktizität „eine uneliminierbare Struktur des Seienden und des Selbst“ (4 : 103) ist. In all den Bereichen von Wahrheit, Sittlichkeit, Liebe, Schönheit, Kult (vgl. darüber 5 : 3 ff., 15–18) geschieht „jeweils Gegenwart des Ganzen im Einzelnen durch die repräsentative Präsenz des Sinngrundes, der Erscheinung des Seins im Seienden und als es“ (5 : 18). Die hier vor allem in Betracht kommenden „systematischen“ Studien erörtern je auf ihre Weise die von M. anvisierten Hauptcharakteristika oder Grundmomente einer Metaphysik der Zukunft : *Person*, *Freiheit*, *Geschichte* – in ihrer Zukünftigkeit –, *Dialog*, *Symbol*, *Unbedingtheit-in-Bedingtheit* . . . Für *Bernhard Welte* (1 : 11–22) ist *Person*, diesseits ihrer Definitionsversuche, „*Bleiben im Wandel*, *Identität in der Differenz*“ (1 : 16 ; hält sich darin nicht der gültige Grundakkord der „klassischen“ Metaphysik durch ?), unvergleichlich im Vergleichlichen, zutiefst ein Geschehen der Entsprechung von Ich und Du. Zugang zu *Person* ist nur möglich in der Begegnung von Ursprung zu Ursprung, von Freiheit zu Freiheit, quer durch die Weltmedien hindurch. Diese Begegnung ist ein Mich-aussetzen und ein Dich-einlassen. Darcin ist die Welt einverwandelt. Personale Begegnung ist wie Welt voraussetzend, so zumal Welt stiftend. Die Rückverweise auf M. erübrigen sich ! *Hermann Krings* (23–44) fragt nach dem Wesen des Menschen, indem er nach dem Ursprung des

Wissens aus der *Freiheit* fragt, dabei die Zweiheit der Kantischen Ansätze auf ihre Einheit hintergehend. Aller Reflexion als sekundärem Verstehen, geht ein primäres Verstehen von Sein und Wissen voraus (und das Verständigtsein darüber ist die Voraussetzung für jede Verständigung mit sich selbst oder anderen!), das ursprüngliche Wissen als „ein sich aus sich selbst aktualisierendes Eröffnen, Verstehen aus Freiheit“ (33); es ist, in Unterscheidung vom sittlichen Handeln, „transzendentes Handeln“ (32). Das Ursprungsmoment der Personalität ist der transzendente Entschluß, der als freies Sichaufschließen Verhältnis zu sich selbst und zum Anderen bedeutet. Er ist transzendentes Kommerzium; Personsein ist Interpersonalität. Folgerungen: der Freiheitscharakter der Anthropologie, die Begrenztheit ihrer fixierenden Methode, Methodenpluralismus. – Eine dritte Grundintention heutigen Denkens, nach Person und Freiheit, wird thematisiert von *Oskar Köhler* (105–129): Der Mensch ist ein *geschichtliches* Wesen. Aber ist die Einsicht in die Geschichtlichkeit des Menschen, so fragt K. in hintergründiger dialektischer Wendung und auch kritisch zu Max Müller (vgl. M. neuerdings 5: 19 ff.), nicht selber als schlechthin *nachgeschichtlich* zu bezeichnen, in bezug nämlich auf die tausendjährige europäische und auf die sechstausendjährige Geschichte der Hochkulturen (und gibt sie darin nicht die Endlichkeit der Geschichte überhaupt zu erkennen)? „In diesen Bezügen aber erweist sich die Nachgeschichtlichkeit selbst wieder als eine durchaus geschichtliche Position des ‚Nicht mehr‘ und des ‚Noch nicht‘, als die Position des Interims, deren Zwischengeschichtlichkeit so verhüllt ist, wie die Zukunft des möglicherweise heraufsteigenden neuen Zeitalters verhüllt ist“ (119). In einem zweiten Ansatz fragt K. nach den Aspekten der Geschichte in einem universalen Sinn: Die Intensität, mit der die Geschichte die in ihr Lebenden erfährt, nimmt zu; ebenso die Beschleunigung ihrer Veränderungen; das Geschichtsverhältnis wird reflektiert als Geschichte der Geschichte. Als die sich durchhaltenden ursprünglichen Momente der Geschichte erscheinen die beiden aufeinander bezogenen Grundverfassungen des Menschen Erinnerung und Erwartung. Deren Wandel ist die Geschichte der Geschichte. Ihr gemeinsamer Grund die Erfahrung des Todes (vgl. dazu von M.: 5: 7 ff.). Diese letzte, zunächst vielleicht erstaunliche Aussage wird überzeugend begründet: Der Tod eines Artgenossen wird zur Vorauserfahrung des eigenen Todes. Und damit könnte Geschichte begonnen haben: indem angesichts des bevorstehenden Todes aus der bloßen Wiederholung der Beutesituationen die Erinnerung des Unwiederholbaren hervortritt und aus dem gewohnten Ablauf der Tages- und Jahreszeiten die Erwartung des einmaligen Morgen (127). Vielleicht müßte man mit dieser Erfahrung verbunden sehen die der Freiheit, Entscheidung, Verantwortung. – Erwartung sagt Zukunft. Gerade M. hatte in der Geschichtserfahrung die Dimension des Noch-nicht, des Seinsollenden, der *Zukunft* herausgestellt. Für *Karl Rahner* in „Experiment Mensch“ (45–69) muß die epochal neue Erscheinung der Selbstmanipulation des Menschen nicht herausfallen aus dem mit christlich verstandener Freiheit gegebenen Auftrag der Selbstverfügung in dem – gerade für den Christen – unüberbietbar dimensionierten Freiheitsraum zwischen „Himmel und Hölle“. *Paulus Engelhard* (352–374) sucht selbst den Menschen, wie das Mittelalter in Thomas von Aquin ihn sieht, als „Bewegung in die Zukunft“ (Thomas, De spe l ad 6) zu deuten. Vor allem *Hermann Lübbe* (188–211) diskutiert aufs interessanteste das Verhältnis des Menschen zur Zukunft als Problem politischer Anthropologie. Das überaktuelle Thema der Planung (wozu Literaturfundgrube die Anmerkungen zu SS. 188–195) übernimmt darin die Rolle, die Geschichtsphilosophie und Utopie ausgespielt haben. Die klassische Geschichtsphilosophie Kants oder Hegels ist liberal, weil sie das Subjekt der Geschichte nicht historisch-politisch identifiziert und deshalb niemanden dazu ermächtigt, die Menschheit der Zukunft als Partei in der Gegenwart zu repräsentieren. Wird das Geschichtssubjekt jedoch derart identifiziert – wie im Übergang von Hegel zu Marx –, dann erzielt die Geschichtsphilosophie einen ideologisch vermittelten extremen Politisierungseffekt: Totalitarismus. Die Ersetzung des Hegelschen Weltgeistes durch das Marxsche Proletariat „bedeutet in der Tat nicht, auf die Beine zu stellen, was vorher metaphysisch auf dem Kopf stand, vielmehr bedeutet es, daß ein metaphysischer Gedanke politisch zu Kopf steigt“ (203). Ideologische Logik des Ganzen (vgl. M.s Warnung vor vorschnellem, vorlautem „Ganzem“: 5: 14) macht groß-

zünftig und rücksichtslos, entpragmatisiert, ist – idealistisch (205). Die Geschichtsphilosophie ist damit transponiert in die ideologische Utopie der Großen Planung. L. nimmt an (und man muß es mit ihm hoffen): daß eine „Planung als pragmatisch begründete, gegenwärtig mit Macht auf Verwissenschaftlichung drängende, technologisch beherrschte Praxis“ (207) ideologie- und utopiefrei möglich ist, mag sie, wie E. Bloch droht, gut und gern „krauchend-evolutionär“, statt revolutionär, vorsichtig. Planung also als Effekt der „Sachzwänge“ (210); *E. Wolff* [144] plädierte gegen den „Zwang der Lage“ für die „Natur der Sache“: wir setzen eher auf L.s vermittelnde Realistik). Wozu solche Planung dienen kann und muß: die Vermeidung großer Übel, wie sie dem homo sapiens drohen, und wer dazu gehöre, das wisse man ja auch ohne „Menschenbild“. Genügt die Zielsetzung L.s, genügt sie für die Wahl *menschlicher* Mittel? – Nach *Bernhard Pfister* (222–237) ist die *Technik* „weder dämonisch noch heilbringend – sie ist Mittel für menschliche Ziele und Zwecke“ (235); ein nützliches Mittel. Sie schafft die Möglichkeiten (nur dies!), gerade innerhalb der sogenannten Massengesellschaft in jeder Weise persönlicher und freier zu leben. – Wie nach O. Köhler vor dem Tod Geschichte-in-Gegenwart erfahren wird – ein Symbol-Geschehen im Sinne M. Müllers, dessen Topoi des Augenblicks und der Leibhaftigkeit damit verbunden aufscheinen –, so wird in der *Kunst* nach *Alois Halder* (156–172; vgl. M. z. B. 5: 15 f.) der Mensch vor sich selbst gebracht: Nicht durch ästhetische Diffamierung der alltäglichen Wirklichkeit, nicht durch Hegels logisch-historische Relativierung der Kunst zur Wissensform, sondern in der Absolutheit der künstlerischen Anschauung und zumal der originalen, produktiven Werkerfahrung. In ihr geschieht vollgültige, unüberholbare Gegenwart. Das ungeteilte Ganze der Wirklichkeit wird gegenwärtig in einer leibhaften „transzendentalen Akzentuation“ derselben (168). „Die Kunst ist weder das Entkommen in ein unwirkliches Reich des Scheins noch anhebende Aufhebung in das Reich des wesentlichen Gedankens, sondern das Zurückkommen auf die Wirklichkeit und ihre unüberholbare Annahme“ (170). – Als die Konstanten der Sozialstruktur „*Öffentlichkeit*“ ermittelt *Otto Roegele* (212–221): das wie in einem Regelkreis sich steuernde Gespräch, die Gemeinschaft durch Mitteilung, die Naturanlage des Menschen auf das Ich und das Du zugleich, und diese Konstanten seien so zuverlässig, „daß ihr Dahinschwinden oder Brüchigwerden auch im radikalsten geschichtlichen Wandel nicht zu erwarten ist“ (221). – Auch die von *Heinrich Rombach* (261–283) anvisierte vermittelnd-bedingende Funktion der *Erziehung*, die dennoch die Grundphänomene der Kindheit und Jugend – Unmittelbarkeit und Unbedingtheit – in ihrem Eigenwert achtet, scheint auf die Grundkonstante des Menschseins zu bauen: darauf, „daß die höchste menschliche Möglichkeit an keine Vorgegebenheit gebunden ist, sondern in einer eigentümlichen Weise je mit dem Menschen schon ist“ (283). – Nocheinmal bündeln sich die Grundthemen. Die keineswegs bloß horizontal-zwischenmenschliche dialogische Dimension der Freiheit nimmt unter dem Aspekt der *Sittlichkeit* in Blick *Ulrich Hommes* (173–187). Die für die Moderne grundlegende Morallehre Kants birgt die Antinomie, daß der menschliche Wille selbstgesetzlich ist und doch unter dem unbedingten Pflichtgebot steht; sie verdeckt die im Phänomen des Anspruchs liegende Differenz zwischen Ansprechendem und Angesprochenem. Die Alternative von Autonomie und Heteronomie ist ungemäß, „denn der Anspruch ist selbst das, was den Willen zu sich selbst ruft und was ihn frei macht, ist also nichts, was an einen schon freien Willen ergeht, sondern das, von dem her der Wille sich allererst frei wissen kann“ (181).

Mit dem Thema personaler Freiheit schließt sich der „systematische“ Kreis – vielmehr geht dieser über in den der *geschichtlichen* Sondierungen zum „Menschenbild“. Man wird verstehen, daß hier nur beispielsweise – an *Platon*, mit *Helmut Kuhn* (284–310) – ein Grundtenor des Bisherigen angeschlagen werden kann: Der Mensch Platons ist in polarer Weise Nur-Mensch, das macht den politischen Kreis seiner Lebensentfaltung aus, und Mehr-als-Mensch, dies im „erotisch-thanatologischen Kreis“ (286) der ekstatischen Liebe und des Todes. Das Übersichhinauswollen des Menschen wird wirklich in der Wahl des Guten. „Sich erinnernd hebt die Seele ihre politisch-kosmische Zeitverfangenheit auf und entscheidet im Wiedererkennen des Guten über ihr eigenes Gut-sein nicht nur für den Augenblick hier und jetzt, sondern durch alle Äonen“ (302). Auch im versuchten

Ausbruch aus der Zeit blitzt das Gültige auf ... Ähnliche Gedanken entwickelt *K. H. Volkemann-Schluck* (311–325) anhand von Platons „Politikos“. *Ludger Oeing-Hanhoff* (375–409) bietet eine vorzügliche Darlegung über die Verschränkung von Selbst- und Gotteserkenntnis bei *Descartes*. *Norbert Hinske* (410–427) befaßt sich mit der Eigenart von Kants anthropologischen Vorlesungen; *Odo Marquard* (428–442) mit dem Umschlag der Geschichtsphilosophie des Deutschen Idealismus in Weltanschauungstypologie à la Dilthey: Symptom eines Resignationsprozesses; *Michael Theunissen* (461–490) skeptisch mit den Personbegriffen moderner Anthropologien, speziell kritisch zur christlichen Fassung, auch bei M. Müller. *Otto Pöggeler*, über existenziale Anthropologie (443–460), gelangt naturgemäß in die Nähe der Ansätze Max Müllers: Das Denken hat seinen kritischen Charakter „darin zu bewähren, daß es noch, soweit ihm das möglich ist, die eigene Beortetheit durch die Geschichte der Wahrheit mitzudenken versucht“ (458).

Sollen wir sagen: das Gespräch geht weiter – oder: daß wir auf das von Max Müller angekündigte Werk über transzendente Erfahrung warten, das die von ihm so eindrucksvoll umrissene „Rahmen-Aufgabe“ (4: 251) kohärent und konkret mit dem Inhalt einer philosophischen Anthropologie füllt (2: 51)?! – Nur eine Lappalie ‚historischer‘ Ungenauigkeit möchte der Rez. noch monieren, im „Symbolos“ (30): als M., weil ihm die *venia legendi* vom damaligen Regime versagt blieb, 1940/41 als Erzbischöflicher Dozent in Freiburg Philosophie unterrichtete, gehörten zu seinen Hörern nicht nur elsässische Theologiestudenten, sondern auch badische – der Rez. zum Beispiel. W. Kern, S. J.

Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edinburgi 11–17 sept. 1966 celebrati, *Studia scholastico-scotistica. De doctrina Ioannis Duns Scoti*. Vol. I–IV. Gr. 8^o (XVIII u. 438 S.; VIII u. 747 S.; IX u. 806 S.; IX u. 844 S.) Romae 1968. 25.000 L.; 40.— \$.

Die Commissio Scotistica unter Leitung von *Carlo Balić, O. F. M.*, hat nunmehr in vier stattlichen Bänden die Akten des internationalen Kongresses vorgelegt, der aus Anlaß der Siebenhundertjahrfeier von Duns Scotus (1265/6–1308) in Oxford und Edinburgh stattfand. Durch übersichtliche Gliederung ist das gewaltige Material aufgeschlüsselt worden. Ein Vorwort weist jeweils auf Sinn und Stellenwert der Themen eines Bandes hin.

Bd. I hat das Gesamthema: ‚Documenta et studia in Duns Scotum introductoria.‘ Dankenswerterweise führt er zunächst alle 126 Namen und Anschriften der mit Ansprachen, Vorträgen in der Vollversammlung und Kurzreferaten in den Sektionen hervorgetretenen Kongreßteilnehmer an: die 4 Bände enthalten insgesamt 123 wissenschaftliche Beiträge und Referate, die zum Teil wesentlich für den Druck erweitert worden sind. Dann folgen ein Überblick über den Verlauf des Kongresses (3–29) und ein dokumentarischer Teil (33–61), der u. a. das Apostolische Schreiben ‚Alma parens‘ von Papst Paul VI. enthält, in dem die überragende Bedeutung von Duns Scotus aus Anlaß der Siebenhundertjahrfeier gewürdigt wird. Der wissenschaftliche Teil ist in zwei Abschnitte gegliedert: ‚De ambitu historico‘ und: ‚De Ioannis Duns Scoti vita operibus ac methodo.‘ In letzterem verdienen *Balić*'s Ausführungen ‚De methodo I. Duns Scoti‘ (395–422) Beachtung. Liest man im ersten Abschnitt die Beiträge von *Hadrian Borak, O. F. M. Cap.*, ‚Aspectus fundamentales platonismi in doctrina Duns Scoti‘ (113–138), *Walter Hoeres*, ‚Platonismus und Gegebenheit bei Duns Scotus‘ (139–168), *Ibrahim Madkour*, ‚Duns Scot entre Avicenne et Averroès‘ (169–182) und *Miguel Cruz Hernández*, ‚El avicenismo de Duns Escoto‘ (183–205), dann kann man es geradezu als Ergebnis dieses Bandes bezeichnen, daß der Platonismus von Scotus und seine Abhängigkeit von Avicenna schärfer als bisher deutlich geworden ist: Platonismus, weil Scotus den schauend hinnehmenden, entdeckenden Charakter des geistigen Erkennens so ernst nimmt, daß die begrifflichen Unterscheidungen unvermittelt solche der Sache widerspiegeln; Abhängigkeit von Avicenna, weil er sich in seiner Metaphysik stets von der Einsicht leiten läßt, daß das Sosein einer Sache nichts anderes sei als nur dieses Sosein. Daher kommt alles darauf an, vor der Betrachtung der konkreten Realität ihr reines Wesen in den Griff zu bekommen,