

seligkeit steht, selbst wenn dieses dem Streben nach dem ethischen Wert untergeordnet ist“ (265), denkt er zugleich an Rigorismus und Formalismus. In der Tat betrifft die eigentliche, und letzten Endes die einzige Frage, die Kant mit seiner Moral der Pflicht nicht zu lösen vermochte, das operative Kriterium des sittlichen Wertes. Wenn man anerkennt, daß dieses Kriterium die das Handeln auf das Sein in seiner ganzen Weite und Fülle hinordnende „rechte Vernunft“ ist, dann wird es möglich anzuerkennen, daß auch die Glückseligkeit Gegenstand wahrhaft sittlichen Handelns sein kann. Mit anderen Worten, die eigentliche Aufgabe besteht nicht darin, neben dem sittlichen Wert *auch* für die Glückseligkeit Platz zu schaffen, sondern zu klären, was überhaupt der sittliche Wert ist.

Im Licht dieser Zusammenhänge dürfte das von L. mit so großer Sorgfalt zusammengestellte Belegmaterial aus den Werken Kants und der einschlägigen Sekundärliteratur den Leser befähigen, das Verdienst, aber auch die Grenzen der kantischen Wendung zum Subjekt schärfer zu sehen, nicht nur im Bereich der Erkenntnis, sondern auch im Bereich des freien und verantwortlichen Handelns.

G. B. Sala, S. J.

Murray, Michael, *Modern Philosophy of History. Its Origin and Destination*. Gr. 8° (VIII u. 137 S.) Den Haag 1970, Nijhoff. 18.— Hfl.

Moderne Geschichtsphilosophie entspringt nach M. aus christlichem Denken, zu dem allerdings die griechische Philosophie einen namhaften Beitrag geleistet hat. Denn griechische Philosophie ist auf ihrem Höhepunkt Onto-Theologie, d. h., sie bezieht sich auf das Sein als solches und seine totale konkrete Wirklichkeit, die Gottheit. Nur von diesem metaphysischen Ansatz her konnte christliches Geschichtsdenken und -deuten fruchtbar werden.

Nach M. sind christliche und moderne Geschichtsphilosophie so miteinander verschränkt, daß die erstere ihren Ursprung in Augustinus, ihren Höhepunkt in Joachim von Fiore und ihre Vollendung (consummation or aftermath) in Hegel (und Heidegger) findet, während die moderne Geschichtsphilosophie in Joachim ihren Ursprung, in Hegel ihren Höhepunkt und in Heidegger ihre Vollendung hat.

M. geht der Entwicklung nicht von der Quelle zur Mündung, sondern umgekehrt nach, also von Heidegger zu Hegel, dann zu Joachim und Augustin. Doch sind tatsächlich diese vier Vertreter je einer Epoche in jedem Hauptteil miteinander im Gespräch. Die Zusammenfassung der Ergebnisse folgt wohl besser dem historischen Ablauf vom Ursprung zum „Ende“.

Der Verf. weist auf den geschichtsphilosophischen Dualismus Augustins hin, seine Lehre von den zwei „Staaten“, dem Gottesstaat und dem Weltstaat, die freilich keineswegs mit „Kirche“ und „Staat“ gleichgesetzt werden dürfen. Obschon sich in Augustins Geschichtsschema neuplatonisches Erbe zeigt, ist der Dualismus nicht manichäisch aufzufassen, vielmehr stellen seine zwei civitates zwei Schichten der letztlich einen, auf Gott zurückgehenden Wirklichkeit dar: Der Weltstaat strebt die Friedensordnung an, die für den Gebrauch und den Genuß irdischer Güter notwendig ist. Der Gottesstaat hat die höheren, übernatürlichen Güter im Auge. Der Weltstaat spielt im Heilsplan Gottes durchaus eine Rolle: Er fördert durch seine Friedensordnung den Gottesstaat, ist jedoch nicht in die höhere ‚civitas‘ integriert und in sich von untergeordnetem Wert, ohne letzten eigenständigen Sinngehalt. Daher steht der Bürger des Gottesstaates ihm eher passiv gegenüber. Der Ansatz zu christlicher Weltgestaltung ist dürftig. Nur der christliche Einzelmensch ist dazu aufgerufen. Das Eschaton als dynamischer Antrieb fehlt, die hierarchische Kirche verwaltet ein geschichtlich begründetes Heilsmysterium. Mit der Dimension der Zukunft ist auch die ontologische Differenz zwischen Zeitlichem und Ewigem abgeschwächt. — Daß die augustianische Geschichtstheologie in der Folge, vorab in der karolingischen Epoche, ziemlich statisch mißdeutet worden ist, stimmt wohl — kann man diese Statik aber Augustinus zur Last legen? Das scheint mir unwahrscheinlich.

In diese (vermeintliche) Statik Augustins bringt Joachim wieder den Schwung altchristlichen eschatologischen Denkens hinein, freilich in einer bestimmten Weise, die bis heute im Verdacht steht, ketzerisch zu sein. Für Joachim fallen Welt- und Heilsgeschichte zusammen, und mit dieser Ansicht dürfte er einigen Aspekten des

Mittelalters besser entsprechen als Augustin. Umstritten ist sein Grundgedanke, die innertrinitarische Dynamik Gottes in die innerweltliche Geschichte zu übersetzen. Darin ist er nach M. ein Vorläufer Hegels und der Ursprung der modernen Geschichtsphilosophie. Für Joachim scheint es zum Wesen Gottes zu gehören, sich in die Welt hinein zu offenbaren und Mensch zu werden. Gott ist ein weltgeschichtlicher Prozeß der Selbstenthüllung, die im Zeitalter des Heiligen Geistes vollendet wird. Von hier aus ist es nicht mehr weit zu Hegels Grundthese: Sein ist Geschichte und, weil Geschichte, Zeit. Hegel hat die christliche Onto-Theologie verwirklicht und abgeschlossen. Sein ist Geist, und Geist ist Geschichte. Hegel führt von der alten Auffassung „Geist in Zeit“ zu einer neuen: Geist als Zeit.

Mit Joachim als Ausgangspunkt glaubte Hegel behaupten zu können, nur die christliche Offenbarungsreligion habe das Wesen Gottes als Notwendigkeit der Selbstentfremdung und Selbstentäußerung und der Wiederversöhnung erfaßt. Als diese Selbstoffenbarung ist der dreifaltige Gott identisch mit dem Gang der Weltgeschichte. Die Menschwerdung Gottes ist ein notwendiger Vorgang der Vermittlung im inneren Leben des Absoluten. Mit dem Tode Christi am Kreuz schließt eine Phase und beginnt eine neue, die dritte der Geschichte, das Reich des Heiligen Geistes. So offenbart sich die Geschichte als Weg des Geistes zu sich selber. Sein ist Geist und Geist ist Geschichte, also Zeit. Das führt zur Formel: Sein als Zeit. Damit wäre Hegel viel näher bei Heideggers Sein- und Zeitbegriff, als dieser wahrhaben möchte.

In seinem Hauptwerk „Sein und Zeit“ entdeckte Heidegger nach M. nur die Identität von Dasein (Mensch) und Geschichte (Zeit): Dasein als Zeit. Nach seiner „Kehre“ vom Dasein zum Sein unterbaut dann Heidegger die Geschichtlichkeit des Menschen, indem er sie hineinnimmt in das Geschick des Seins. In dieses Geschick sind alle Seienden eingespannt, sowohl das unerschaffene als auch das geschaffene. Das Schicksal des Menschen entspricht dem Geschick des Seins. Das Sein ist uns nur gegeben als Geschick. Das Seinsereignis als ganzes, das Heidegger von seiner historischen Situation aus erfährt, nennt er Seinsgeschichte. Dieses „Sein als Geschichte“ bestimmt das menschliche Dasein. Ist es endlich oder unendlich? Wenn nach Heidegger Sein und Nichts zusammengehören und das Sein selbst im Wesen endlich ist — gilt das nur gesehen vom Orte aus, wo Sein sich lichtet, im Menschen? Ist das Sein in sich oder nur seine Geschick-te (mittences) endlich? M. meint, das Sein sei eben seine Geschichte, und daher sei die Frage, ob es endlich sei oder nicht, für Heidegger nicht wesentlich, nicht entscheidend.

Was die scharfsinnige Studie M.s m.E. am meisten kennzeichnet, ist 1. sein fundamental-geschichtsphilosophischer Satz, daß die Frage nach der Philosophie zur Geschichtsphilosophie führt, anders gesagt, daß Sein immer Geschichte ist; 2. der analytische Rückstieg von der Vollendung (die zugleich Fülle und Ende besagt) zu den Ursprüngen. Es kann dabei nicht fraglich sein, daß M. von einem bestimmten Grundverständnis der Philosophie ausgeht und ebenso seine Auslegung Heideggers, Hegels, Joachims und Augustins jene Seiten bei diesen Autoren besonders unterstreicht, die einem bestimmten philosophischen Ansatz entsprechen.
G. Fr. Klensk, S. J.

Rombach, Heinrich, *Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit*. 8° (368 S.) Freiburg-München 1971, Karl Alber. 36.— DM.

Unter dem Titel „Die Gegenwart der Philosophie“ hat R. 1962 eine zugleich „geschichtsphilosophische und philosophiegeschichtliche Studie über den Stand des philosophischen Fragens“ vorgelegt (vgl. Schol 38 [1963] 460 f.: H. Ogiermann). Den dort eingeschlagenen Weg, sich die Sache des Denkens heute durch eine bestimmte Besinnung auf das Ganze der bisherigen Denkgeschichte geben zu lassen, ist R. in seinem großen zweibändigen Werk „Substanz System Struktur“ (1965/66) durch eine Reihe detaillierter Interpretationen der nachcusanischen Philosophie hindurch weitergegangen (vgl. Theol. Revue 66 [1970] 270—276: J. Reiter). Im Zuge dieser Interpretationen ging ihm der Gedanke der Struktur auf — ein Gedanke, der in der Philosophie seit Cusanus ans Licht drängt und doch immer wieder zum Systemgedanken umgebogen wird, heute aber in seiner Reinheit erfaßt werden kann und auch muß. Die Grundzüge dieses neuen und doch alten Gedankens stellt