

genständigkeit und göttlichem Wirken in der Welt. Die Eigenständigkeit der Schöpfung ist nur so zu denken, daß sie sich ständig von Gott neu gegeben, neu gewährt wird (216 ff.). Freilich kann sie dabei diese Eigenständigkeit mißverstehen. Sie kann sich gegen den göttlichen Grund, von dem her sie lebt, wenden und böse werden (218 ff.). Die Vorsehung freilich vermag auch diese Perversion in den Schöpfungsplan einzubeziehen, im Hinblick auf dessen Vollendung Gott „das Übel um der Ermöglichung eines noch umfassenderen Guten willen zuläßt“ (229). Der abschließende Teil enthält „Ergänzungen“ (D) zu einigen vorher behandelten Themen. Zum in B behandelten Skeptizismus wird eine eingehendere Geschichte und Kritik des Positivismus vorgelegt, jedenfalls insoweit dies für die Gotteslehre relevant erscheint (245 ff.). Des weiteren kommen die klassischen Positionen der Religionskritik ausführlicher als im Kapitel über den Atheismus zur Sprache (263 ff.). Schließlich wird im Hinblick auf den dritten Gottesbeweis im Gespräch vor allem mit Martin Heidegger die Einheit der Frage nach dem Menschen und nach Gott herausgearbeitet (281 ff.). Man merkt dem Buch an, daß es einer langen Lehrerfahrung erwachsen ist. Der klare Stil, der Reichtum an historischen Bezügen und nicht zuletzt der Mut zur systematischen und affirmativen Entfaltung des Gegenstandes gemäß der Tradition dieser Disziplin empfiehlt dieses Buch dem an der Sache interessierten Leser und dem die Verantwortung des Denkens nicht scheuenden religiös Gläubigen. Das ausführliche Literaturverzeichnis gibt dem Leser ein Hilfsmittel für die weitere Vertiefung an die Hand.

J. SCHMIDT S. J.

ROMBACH, HEINRICH, *Strukturanthropologie*. „Der menschliche Mensch“. Freiburg/München: Alber 1987. 439 S.

Dieses Buch steht in der Linie der strukturphilosophischen Werke R.s, die mit der eher historischen Veröffentlichung „Substanz System Struktur“ (1965/66) und der systematischen „Strukturontologie“ (1971; vgl. *diese Zs.* 47 [1972] 438–442) begonnen wurden.

Einleitend (in Kap. I u. II) findet man eine historische Hinführung zur Strukturontologie, die zugleich deren sachliche Notwendigkeit erweisen soll. Eine andere als eine historische Hinführung ist für den Verf. nicht denkbar, da er davon ausgeht, daß der Mensch kein bleibendes „Wesen“ hat, sondern sich jeweils sein Wesen erst gibt, d. h. „sein Verhältnis zu Welt und Gott je neu organisiert“ (134), in einer immer anderen Konstellation von anthropologischen Grundphänomenen, die ihrerseits nicht schlechthin zeitlos auflösbar sind, sondern aufkommen und verschwinden. Der Sinn des vorliegenden Buches kann also nicht in einer Erkenntnis dessen liegen, was der Mensch „ist“, sondern nur in der Herausfindung der nächsten, möglichen Stufe der Realisierung des Menschseins, zu dem wir erst unterwegs sind. Die Besinnung ist ernötigt durch die Erfahrung einer Epochenschwelle: das Alte ist versunken; welche neue Welt deutet sich für uns an? Das Alte ist charakterisiert durch Eurozentrik und durch die Dominanz des Systemdenkens der „Moderne“; das Neue kann nur durch ein Gespräch Europas mit ganz anderen Welten (die für R. immer wieder durch Ostasien – Tao und Zen – repräsentiert sind) kommen, wobei ein solches Gespräch auch eine neue philosophische Basis braucht. Diese liegt im Strukturgedanken, der gegen die Armut und das Totalitäre des Systemdenkens ältere „substanzontologische“ Anliegen zu retten erlaubt, gegen diese aber mit dem Systemdenken einen universalen relationalen Zusammenhang für das Grundlegende hält. Die beiden ersten Kapitel (I. „Der Gang der europäischen Menschenbilder“, 15–69; II. „Die Strukturanthropologie“, 71–131) gehen von der These aus, Menschsein heiße (bewußt oder „unbewußt“) je aus einem Menschenbild sein Dasein zu gestalten. Da es das zeitlos und universal wahre Menschenbild nicht gibt, sind die verschiedenen Menschenbilder im Prinzip gleichberechtigt; entscheidend ist nicht ihr dogmatischer Inhalt, sondern ihr „Rang“, d. h. ihre innere Stimmigkeit, ihre Fähigkeit zu umfassender, lebenssteigernder Interpretation. Im Rückblick auf unsere Vergangenheit zeigt sich folgendes: Der organisierende Gedanke für das (!) antike Menschenbild ist die Substanzidee. Auch in Indien z. B. hat man den Vernunftgedanken entdeckt; während man diesen dort aber als die Auflösung des einzelnen ins Umfassende stilisiert, liegt das Spezifische seiner griechischen Fassung in der Hinwendung

zur Realisierung im Besonderen; nur so entstehen Logik, Wissenschaft, Ethik. Das christliche Denken hält sich im wesentlichen in diesem Rahmen, bringt aber mit der Idee der Person die unbedingte Gültigkeit des einzelnen ein. Das Systemdenken der Neuzeit, das die Selbständigkeit der Seienden in ein relationales Gefüge auflöst und dieses nach dem Modell der Mechanik deutet, bricht mit der alten Tradition. In seiner dialektischen Form, im Deutschen Idealismus bei Fichte und Hegel, bringt es freilich auch eine neue und bleibende Erkenntnis zutage: daß das Ich kein vorhandener Bestand („Substanz“), sondern je aktuelle schöpferische Selbstsetzung eines Selbst-Welt-Verhältnisses ist (– ein Gedanke, der vertieft und verallgemeinert zum Begriff der Autogenese, den Kern des Strukturgedankens ausmacht). Die Höhe der Systemanthropologie bei Hegel und Marx kann von den Späteren, insbesondere der heutigen Systemtheorie, nicht gehalten werden (was R. exemplarisch in sehr scharfer Kritik an Freud und Luhmann aufzeigt). Philosophisch fruchtbar kann es nur in der Linie weitergehen, die mit Kierkegaards Entdeckung des Selbst, mit Hölderlins Gedanken des Hervorgangs der Lebenswelt als einer Einheit von Endlichem und Unendlichem, mit Nietzsches Motiv vom Schöpferischen angedeutet ist. (Von diesem Ansatz her ist zu erwarten, daß dabei Heidegger die wichtigste Begleitperson sein wird.) Daß das unsere Kultur bestimmende systemontologische Selbstverständnis durch ein neues abgelöst werden muß, sieht R. aber nicht nur aus der inneren Konsequenz der Denker des 19. Jahrhunderts, wie sie sich seinem Auge darbietet, sondern auch darin, daß die realen „Systeme“, die sich der westliche Mensch geschaffen hat, heute alle kurz vor dem Kollaps stehen: mag es sich um das Gesundheits-, das Sozial-, das Bildungssystem oder um das Wirtschafts- und Verkehrssystem handeln. Die Erwartungen darauf, welche Alternative der Verf. wohl vorschlagen wird, werden also sehr hoch gespannt.

Das methodologische Programm wird so formuliert: „eine ursprüngliche Daseinsanalyse muß bei der Situation ansetzen“ (138), nicht bei einem Sein, einem Funktionieren, auch nicht beim Handeln. Denn: obwohl der Mensch bis in seinen Grund hinein als Handelnder (oder gar: als Handeln) gesehen werden muß, ist doch das Situiertsein das fundamentalere Phänomen; alles Handeln erhält ja seinen Sinn von der Situation her, zu deren (eventuell verwandelnder) Aufrechterhaltung es dient (347). Wenn R. in seinem V. Kap. (347–375) das „Grundphänomen des Handelns“ analysiert, dann tut er das ebenso nur mit der Absicht einer „Gegenprobe“ zu seiner Theorie der Situation, wie wenn er im IV. Kap. (319–345) die Phänomenologie der Situation bei Jaspers, Heidegger und Sartre kritisch beleuchtet (– um es hier gleich vorwegzunehmen: einerseits stehen diese Autoren R. nahe; andererseits kritisiert er an ihren Analysen der Situation – m. E. aufs Ganze zu Recht – immer wieder, daß sie über die Ermöglichung des Transzendierens bzw. der Entschlossenheit bzw. des Selbstentwurfs schweigen, m. a. W. daß sie über dem Primat der Zukunft die diese ermöglichende Gewordenheit unterbeleuchten und so einem metaphysischen Dualismus verhaftet bleiben).

Zentral steht also das umfangreiche, dem „Grundphänomen der Situation“ gewidmete III. Kap. (133–318). In diesem Ansatz ist impliziert die Priorität des Bedeutungshaften vor dem Faktischen, des Je-Meinigen vor dem Neutralen, des Pathischen vor dem Aktiven, des Fühlens vor dem Erkennen, des Eingenommenseins vor der Reflexion, die Priorität auch des Aussehens der Dinge vor dem auf sie bezogenen Sehenkönnen (Umkehrung des transzendentalphilosophischen Standpunkts: das Humanum kommt uns aus der Welt zu, nicht wir legen einen Sinn in sie: 126 ff). Welt ist immer als Situation da; Ich ist In-der-Situation-Sein. Situationen aber sind, schon wegen ihrer Geschichtlichkeit, immer mehrfach ineinander geschachtelt, ähnlich den Ringen einer Kokarde, so daß R. gern von einer „Situationskokarde“ spricht. Nah- und Fernsituationen verweisen aufeinander; m. a. W. wir leben jeweils in verschiedenen „Gegenwarten“ (z. B. der des Montag, des beginnenden Semesters, des Atomzeitalters usw.). Jede gegenwärtige Situation hat ihre Bewegtheit aus der Spannung zwischen dem Schon-sein (d. h. dem Resultat der Vergangenheit) und dem Sein-Können bzw. -müssen, die R. den „Angang“ nennt. Die lebendige Gegenwart ist das konkrete Leben des Ich, so daß R. die Formulierung wagt: „Eine jeweilige Situation ergibt ein jeweiliges Ich“ (153). Um jede Vorstellung von einem substantiellen Ich-Kern auszuschließen, der sich durch sein Situiertsein nur *weiterbestimmt*, fügt er verdeutlichend hinzu: „Der Unterschied von

„Ich‘ und ‚Situation‘ läßt sich strukturell zurückführen auf den Unterschied der Innensituation [die ich als das empfinde, was ich jetzt schon bin, dem Resultat meiner Identifikationen] und Außensituationen [d. h. dem, was als das Fremde, Neue auf mich zukommt und eben darin eine Seinsmöglichkeit enthält]“ (153). „Identität“ wird also von der Identifikation her verstanden, und diese im Hinblick auf ihre naturalen, traditionellen und sozialen Tiefenschichten als etwas, was nicht Werk, sondern Grund des jeweiligen Ich ist. In einem gewissen, formalen Sinn ist solche Identität immer gegeben; in einem prägnanten Sinn aber wird sie nur in einem schöpferischen Durchbruch erreicht, der einen Durchgang durch eine Art Nichts impliziert. Was man das Selbst nennen kann, ist nichts Substantielles, sondern eine Gruppierung der immer im Kampf miteinander liegenden verschiedenen Iche, als die „jedes menschliche Ich“ existiert, derart, daß eine neue Eigengestalt von Rang entsteht, zu der eine entsprechende Eigenwelt und ein entsprechendes Bild von Gott gehört (135). R. spricht hier nicht mehr bloß von Identität, sondern von „Idemität“. Diese liegt einerseits als aktives Nichts, als das „ab ovo“ allen gelungenen Identifikationen voraus; R. verweist hier auf Schellings Gedanken einer Indifferenz vor Identität und Differenz; es ist das „ex nihilo“, aus dem das „von selbst“ jeder ursprünglichen Autogenese kommt. Andererseits benennt das Wort „Idemität“ die höchsten Weisen gelingender Identifikation: das reine Geschehen, in dem in „Konkreativität“ Mensch und Wirklichkeit in ihr Eigenes hervorgehen. Dieses reine Geschehen ist so „ursprünglicher als Mensch und Wirklichkeit“ (206); es ist die in der Philosophie bisher noch nie beschriebene, auch in Heideggers „Ereignis“ (385–388) nicht ganz erreichte, aber von Künstlern und religiösen „Stiftern“ (Pfungsten!) bezeugte „Grundwahrheit der Ontologie“ (207; vgl. 206, 217, 280).

R.s Entwurf ist von Sympathie mit „der Religion“ oder „den Religionen“ getragen. In ihnen liegen Wahrheiten, die von der Philosophie bisher noch nicht genügend aufgenommen sind: die Überwindung des Anthropozentrismus (in dessen Herrschaftsbezirk auch die Wissenschafts- und Technikgläubigkeit gehört, und damit aller Idealismus und Materialismus). Freilich: „So wie die Psychotherapie in einem bestimmten Selbstmißverständnis ein Symptom der Krankheit ist, die sie zu heilen sucht, so ist die Religion in einem bestimmten Selbstmißverständnis das Unheil, von dem sie uns erlösen will“ (250); dort der Auseinanderfall von Subjekt (Psyche) und Objekt, hier die „verdinglichte Unterscheidung“ von Gott, Welt und Mensch. Die Gefahr pantheistisch klingender Formulierungen muß in Kauf genommen werden, will man dem religiösen Gehalt eine adäquatere theologische Sprache verschaffen (279; von daher Deutungen Jesu: 238, 277). Ohne die gegenseitige Durchdringung des westlichen Grundmodells (Weltbewältigung in Selbstentfremdung) und des östlichen Grundmodells (Selbstfindung in Weltflucht), die beide, für sich genommen, heute am Ende stehen, kann man nicht hoffen, eine solche Sprache zu finden. Was aber kann das Ost und West Verbindende sein? Nicht die Vernunft; denn sie transformiert die Religionen in Weltanschauungen, die sich bekämpfen, weil sie sich mit der Wahrheit gleichsetzen. Das Verbindende kann nur das „Nichts“, d. h. der in allen gemeinsame und allen entzogene Grund der Kreativität sein. Das Denken in Positionen muß einem Denken im Modell des Weges weichen, so daß sich der Monismus der Vernunft und ihres Wahrheitsideals zugunsten einer „Multiverazität“ verabschieden kann. Das Letzte ist ja nicht zu „haben“, da es das Licht ist, das von dem Punkt her leuchtet, an dem die nicht zu vereinheitlichenden Wege konvergieren, wenn sie konsequent gegangen werden. Das ist vom Osten zu lernen.

Gibt es eine Fundamentalschicht des Menschseins? Weder das Ich noch der Leib sind dergleichen. Sind sie doch beide Situationen, wengleich nicht beliebige, sondern für alle unausweichliche. Beide sind plural; wie der Leib eine Pluralität – einen „Staat“ – von selbständigen Einheiten darstellt, so auch das Ich. So steht umgekehrt nichts im Wege, auch die Familie, die Arbeitsgruppe usw. als Leib oder als Ich zu deuten; was man gewöhnlich unter „Ich“ versteht, ist sowieso eher eine Modifikation des Wir als etwas Ursprüngliches (257 f.). Freilich ist die (lebenspraktische) „Interpretation“ des Vorgegebenen jeweils individuell. – Sowohl für das Sozial- wie für das Leib-Phänomen sind Deutungen im Schema Selbst/Anderes irreführend. Das soziale Sein muß von der (allerdings raren) Fähigkeit her verstanden werden, füreinander (als situierte Personen,

nicht nur als Leistungsträger) einzuspringen (253) und einander die wesentlichen Eigenmöglichkeiten zu eröffnen („Hoch-Interpretation“, 259 ff.). Das Leibsein ist eine Tiefenstruktur des Ich selbst, auf dessen Stimme zu hören und mit der eine Vertrautheit zu gewinnen eine Voraussetzung dafür ist, daß wir zu der uns möglichen Ganzheit kommen (288 ff.). Die Identität des Menschen in der Zeit wird von R. jedoch nicht („substantialistisch“) vom Leib her (geschweige denn von der Seele her) begründet, sondern aus der sachlichen Kontinuität der einander „interpretierenden“ Identifikationen, d. h. von einem eschatologischen Ideal gelungener Identität her, das antizipatorisch allen Identifikationsversuchen vorausliegt. „Endform des Daseins und Zielgestalt seines eigenen Erlebniswillens ist darum die zeitlose Gegenwart. Ewigkeit. Und noch jedes Schnaderhüpfel ist ein verstecktes Kirchenlied“ (161).

Aufgrund des bisher Referierten erstaunt es nicht mehr, daß zwischen dem, was über den Menschen gesagt werden kann, kein Abgrund klafft zu dem, was über das Lebendige überhaupt zu sagen ist. Vielmehr herrscht eine Art von *analogia structurarum*. Egoität (Individualität und Identität) beginnt schon bei der Zelle. Der Unterschied, der zwischen Pflanzen, Tieren und Menschen besteht, ist nicht so sehr ein ontologischer als der von verschiedenen Zeitrastern, in denen ihre Geschichte dargestellt werden muß; was in einem Menschenleben zur Erscheinung kommen kann, braucht viele Generationen von Tier-Leben: „Wie sich beim Menschen das Individuum verhält, so beim Tier die Art und bei der Pflanze die Gattung“ (274). (Umgekehrt: auf der höheren, dem Menschen möglichen Stufe, der der „authentischen“, selbsthaften Existenz oder gar der „Identität“, fällt im Grunde alles Allgemeine weg; alles ist von einer nicht mehr vergleichbaren, je eine ganze Welt darstellenden und nur aus sich selbst heraus zu verstehenden „hermetischen“ Eigentypik.) Die Evolution des Lebendigen ist auch Grund zur Hoffnung: warum soll im Zusammenhang eines umfassenden Prozesses der „Hebung“, bei dem aus dem Frosch der heutige Mensch geworden ist, nicht auch aus diesem ein Wesen entstehen, das überhaupt erst wahrhaft diesen Namen „Mensch“ verdient? Es gibt ja doch, wie künstlerische und religiöse Erfahrung bezeugen, Phänomene, die nicht der Mensch ergreift, „sondern die ihn ergreifen und mit ihm als dem ‚Ergriffenen‘ so verfahren, daß sie ihn an einem Ort absetzen“, der weit über seine Vorstellungen hinaus ist (419).

Welche Handlungstheorie, welche Ethik dieser Erhellung der Situiertheit des Menschen entspricht, sagt R. im V. Kap. (347 ff.). Handeln ist ein „ständiger“ Grundzug menschlichen Seins. Alles Handeln aber bewegt sich in einem Raum, der durch ein früheres, sedimentiertes „Grundhandeln“ eröffnet worden ist; die darin begegnenden Dinge sind deshalb in verschiedenen Weisen „zuhanden“. Tiefer noch als das geschichtlich überkommene Grundhandeln liegt das „Urhandeln“, das den grundlegenden Lebensvollzügen ihren individuellen Stil gibt. Höchstes Tun ist freilich das Nicht-Handeln im Sinne des Tao: Geschehenlassen des reinen Geschehens; „so in eine Situation vorgehen, daß diese in ihre eigene Dynamik freigesetzt und zum Prozeß einer *Selbsthebung* geführt wird, in der viel größere Wirkungen entstehen, als sie ein Mensch je durch Handeln und Machen hervorbringen könnte“ (363 f.). Meistens jedoch lebt der Mensch in einem verengten Handlungsbewußtsein, aus dem das Grund- und Urhandeln dadurch verdrängt ist, daß er sein Tun unter den Begriffen des Vorhabens, der Pflicht, der Werte usw. vorstellt. In R.s Handlungstheorie gibt es keine allgemeinen Normen, auch keine Schuld, sondern nur die Differenz zwischen dem, was einer de facto tut, und dem, was er im Grunde ist und will. Es gibt ein Gelingen und Nicht-Gelingen, ein mögliches Sich-Verfehlen, aber eigentlich keine Verfehlung. Wenn es einen Imperativ gibt, lautet er so: Sei an deiner Stelle das, was du bist: Mensch. Das Menschsein ist unteilbar. „Wir sind alle exakt derselbe Mensch. Dies ist die umwerfende These der strukturanthropologischen Ethik ... Was ich dir tue, tue ich mir selbst. Wenn ich dich schätze, schätze ich mich selbst. Was ich an dir verwerfe, verwerfe ich an mir selbst“ (368). Der „menschliche Mensch“ ist der Mensch, der spontan so empfindet und deswegen gut ist.

Eine gute Rezension soll nicht nur zusammenfassen, sondern auch beurteilen, empfehlen, warnen. Dieses Geschäft gestaltet sich hier schwierig. Denn R. weist darauf hin, daß jede Aussage nur Sinn in einem Verstehenshorizont hat, der bei jedem anders

ist; die formale Bedeutungsidentität der Wörter und Sätze hilft da nicht weiter, sondern verdeckt nur das Problem. „Schon *minimale* Akzentverschiebungen machen einen toto coelo verschiedenen *Gesamtsinn* aus“ (194). Doch sicher darf man damit beginnen, seine Bewunderung auszudrücken. Das vorliegende Buch ist Dokument einer seltenen kreativen Potenz, – eines Denkens, das nicht im historischen Interpretieren stecken bleibt, sondern über dieses hinaus den Mut zu weitgreifenden Sachaussagen findet, – einer Besinnung, die sich seit langem der Mühe des Verstehens von ganz anderen Denktraditionen im Hinblick auf die heute geforderte Menschheitsphilosophie unterzieht. Es ist gesättigt mit bunten und reichen Analysen, Phänomenologie im besten Sinn des Wortes; aufs Geratewohl seien herausgegriffen die Kapitel über die Zeit (155 ff.), über den Humor (175 ff.), über Interpretation (283 f.), über das Ressentiment (224 ff.), über Präsenz und Repräsentanz des Sinnes (226 f.) usw. Die stupende Sensibilität und Lernfähigkeit, die das Werk bezeugt, steht in Ergänzung, nicht im Gegensatz zu der Konsequenz, die den Denkweg R.s seit der Entdeckung des Phänomens der Strukturgenese auszeichnet.

Dem Gefühl der Bewunderung gesellt sich freilich auch ein anderes zu, das der Überforderung. R. will Ontologe sein, d. h. ein Theoretiker, der sein eigenes Tun in die geschauten Strukturen hinein vergessen darf, ohne ständig sich selbst und dem Leser gegenüber den Vorbehalt des „so scheint es mir“, „so kann man es sehen“ mitschwingen zu lassen. Er denkt darüber hinaus im großen Stil, mit einer Weite des Ausgriffs und vor allem von einer Höhe des Durchblicks aus, wie sie seit Hegel kaum mehr ein Philosoph beansprucht hat. Das ist heute ungewöhnlich, nimmt den Atem, macht den Willen zum Mitgehen zögerlich. Freilich sind das keine Argumente dagegen, daß R. doch recht haben könnte. Entschiedener wird man in die Reserve getrieben, wenn man Sätze wie die folgenden liest: „Situationen sind nur *ihnen* selbst deutlich“ (167; Hervorhebung von mir), oder: „Situationen sind ... jeweilige *Selbsterfassungen* der Welt“; ich selbst bin „als eine Weise, wie sich ... die *Welt* ... zu sich *verhält*“ (218; Hervorhebung vom Verf.). Wie Hegel begreift R. seinen eigenen philosophischen Versuch von einem Selbstverhältnis der erschauten Sache her. Kommt hier nicht die dem Ich verweigerte Subjektivität durch die Hintertüre wieder herein, und zwar als Auszeichnung der Welt, die – gleich, in welchem Sinn des Wortes – von der normalen Sprache keine solche Reflexivität zugestanden bekommt? Darin scheint mir eine empfindliche Schwäche dieses ausgezeichneten Buches zu liegen: daß es spürbare Reste einer negativen Fixierung an die Substanzontologie an sich trägt. „Substanz“ hat bei R. die Konnotation des nicht in die Zeit eingehenden „Kerns“; im Hinblick auf das Ich die Bedeutung des Selbstbesitzes außerhalb aller konstitutiven Relation, einer selbstgenügsamen grund-losen Selbstkonstitution in „transzendentaler Freiheit“. Mit der Ablehnung dieser abstrakten Substanz-Auffassung ist er auch vollkommen im Recht. Doch scheint eine Gleichursprünglichkeit von Substantialität und Relation die Phänomene besser zu charakterisieren als die Ableitung des Ich vom Relationalen (Situation). Es scheint dem Rez. notwendig, neben der Freiheit als existentiell erreichter (oder geschenkter) Vollkommenheit der Handlungsfähigkeit in individuo die Freiheit als spezifische, „substantielle“ Eigenart des menschlichen (und eben nicht auch tierischen) Wollens anzunehmen; jedenfalls ist nicht zu sehen, wie diese Annahme der Hervorhebung der Befreiung der Freiheit zu sich schaden müßte. Ein anderes Beispiel: Gewiß kennt das konkret in Identifikationen lebende Ich verschiedene Gestaltungen und darin auch Bedeutungsunterschiede von Ichheit, so daß von einer Pluralität im Ich selbst gesprochen werden kann, – aber eben im selben Ich, dessen Selbigkeit für die Kontinuität seiner Identifikationen wie für das Binnengespräch vorausgesetzt ist. Zwischen der intrapersonalen Pluralität und den interpersonalen Ganzheiten möchte ich gerne eine Analogie, aber keine Strukturgleichheit zugeben. Könnte es nun nicht vielleicht sein, daß R. diese Einwände zugibt, und sie nur als Hinweise auf Selbstverständliches und Uninteressantes wertet? Doch wohl nicht. Denn in diesen Einwänden geht es um den ontologischen Charakter der strukturalen Beschreibung bzw. der Rückfrage nach dem als identisch Vorauszusetzenden. Wenn der Strukturgenese ein Wesen *vorausgesetzt* werden muß, das nicht historisch begriffen werden kann, ist der Gegenstand der Ontologie primär das Wesen und erst sekundär die Struktur, – dann ist Ontologie primär Metaphysik

und erst sekundär Phänomenologie. Nimmt man „Wesen“ als beschreibbare „Gestalt“ (typos) eines Seienden oder auch eines Selbstverständnisses oder In-der-Welt-Seins, so bleibt es der historischen Herleitung im Prinzip zugänglich; es gibt hier kein Wesen, das nicht im Laufe der Geschichte erst entstanden wäre. Ein Wesen des Menschen in diesem Sinne zeigt sich in Variabilität und im Wandel, zu deren Verständnis ein Begriff des reinen Geschehens einen wichtigen Beitrag leistet. Doch kennt die Tradition auch ein „Wesen“ in einem anderen Sinne, der nicht empirisch einlösbar ist, und zwar im Begriff des geistigen eidos und der geistigen Seele. Vom ersteren macht auch R. Gebrauch, indem er immer wieder Aussagen über das Wesen des Menschen macht, sei es, wenn die Rede vom menschlichen Menschen ist, sei es, wenn das Wesen des Menschen in der situierten Selbstgestaltung gesehen wird. Von der geistigen Seele und ihrer Welttranszendenz, kraft deren so etwas wie eine universale Strukturontologie doch erst möglich ist, sagt er nichts (obwohl doch die Selbstsetzung als *solche* von einer Voraussetzung – Ermächtigung – lebt, die am Ewigen hängt). Mir scheint, daß von daher auch die überspitzten Formulierungen, in denen R. die Begriffe „allgemeine Norm“ und „Schuld“ rundweg ablehnt, ebenso wie die nicht besonders klaren und den Theologen wohl nicht recht befriedigenden Aussagen zum Gottesbegriff kommen. Gewiß gibt es jenseits der allgemeinen Pflicht eine persönliche Berufung; doch wird dadurch das Sittengesetz seiner Gültigkeit nicht beraubt. Gewiß ist es besser, zu verstehen, als Anschuldigungen auszusprechen, – ist es besser, sich in Schicksalseinheit mit dem Übeltäter zu wissen, als zu verurteilen. Ist dadurch aber schon gesagt, daß die Begriffe „böse“ und „schuldig“ gar keinen Sinn mehr haben? Gewiß ist die Gefahr, die Transzendenz Gottes in verdinglichter Sprache darzustellen, nicht zu unterschätzen; dennoch bleibt die Notwendigkeit, etwas über Ihn selbst und sein eigenes Sein zu sagen, wenn der Ausdruck „Gott“ nicht seine Prägnanz verlieren soll, von der das Vertrauen und Beten des Glaubenden lebt. Vielleicht rennt man mit diesen Anfragen offene Türen ein. Der Text scheint für mehr als eine Interpretation offen. Möglicherweise hat diese Mehrdeutigkeit darin ihre Wurzel, daß so etwas wie eine substanzlogische Aussage auf jeden Fall vermieden werden soll. Der Rez. fragt sich, ob die Strukturtheorie nicht aus ihrem eigenen Impuls der klassischen Substanzlehre ebenso Gerechtigkeit widerfahren lassen müßte, wie sie es für den Begriff der Bewegung getan hat, indem sie diesen auf die Genese des konkreten eidos selbst bezog und damit weitete und reinigte.

Methodologisch gesehen, spricht R. meist in kurzen Behauptungssätzen, die ein Phänomen evozieren und erhellen, das beim Leser als (im Grunde) vertraut vorausgesetzt wird, wenngleich es einer bisher noch nicht wirklich erschlossenen Daseinsdimension angehören mag. Begründungen sind selten; an ihrer Stelle stehen oft schlagende Beispiele (deren Tragweite gelegentlich etwas überzogen wird: z. B. 304–306). R. setzt also – grundsätzlich zu Recht – auf den phänomenologischen Blick, von der Sache her auf die Möglichkeit der Evidenz, die, in einer gewissen Spannung zu den Aussagen über das Eigene und Hermetische, im Prinzip durchaus als universal supponiert wird. Eine wichtige Rolle kommt dabei der zur Beschreibung bzw. Evokation verwendeten Sprache zu. R.s Kraft zur Prägung treffender Formulierungen ist groß. Manchmal freilich kann es nicht ausbleiben, daß der Leser schon die Formulierung nicht versteht, weil diese allzusehr vom alltäglichen Sprachgebrauch abweicht (Beispiele: 166 f.; Verwendung des Wortes „Situation“: einmal ist es – wie normalsprachlich – dasjenige, in dem mich ein Ereignis antrifft; einmal wird dieses Getroffenwerden mit zur Situation gerechnet oder gar selbst für sich als Situation bezeichnet: 152, 154, 194). – (Einige wichtige Satzfehler: 131: Parlamentär, *nicht* Parlamentarier; 175: Kuroi oder Kouroi, *nicht* Kyroi; 249: geht, *nicht* gibt; 271: XI. Buch, *nicht* X. Buch; 287: verbürgt, *nicht* verbirgt; 303: Antaios, *nicht* Aktaion). – Die kritischen Anfragen mögen als Zeichen des sympathisierenden Interesses an einem bedeutenden und anregenden Werk verstanden werden.

G. HAEFFNER S. J.