

frontierung mit dem Denken Newmans. Auch muß – über die Stellung der Gottesidee in der Moralphilosophie Kants hinaus – nach dem teleologischen Ansatz der Gottesgewißheit gefragt werden, wie er in der dritten – vermittelnden – Kritik der Urteilskraft diskutiert wird, und das wiederum im Vergleich zu Newmans Auffassungen. Schließlich ist aufschlußreich der Vergleich der persönlichen religiösen Entwicklung beider. Dabei spielt auch die Frage eine Rolle, in welchem Sinne von einem Einfluß des Pietismus bei Kant geredet werden darf, und in welchem Sinne nicht; auch die Frage, ob Kant „Philosoph des Protestantismus“ genannt werden dürfe. Ähnlich gilt es bei Newman zu fragen, ob und in welchem Sinne Elemente des „Evangelikalismus“, „Moralismus“, „Rigorismus“ wirksam sind und wie sie zueinander stehen.

Diese umfassenden Gegenüberstellungen beider Denker dient aber auch dem Bemühen, beide – um ihrer selbst willen – tiefer zu erfassen.

Wir haben das „Gespräch Newmans mit Kant“ nur in den unmittelbaren Stellungnahmen Newmans ausführlicher gebracht, und darüber hinaus nur andeuten können, daß dieses Gespräch im weiteren und tieferen Sinne – ohne von Newman beabsichtigt zu sein – in gewissen Grundpositionen seine Ansätze hat und von dort aus begonnen – oder fortgesetzt – wird. Nur mit Bedauern beschränken wird uns hier auf einige Hinweise, wird uns doch beim Niederschreiben jedes Satzes klar, wie sehr nur ein analysierendes Eindringen in alle Aspekte und Details und unter Anführung konkreter Belege den tatsächlichen Auffassungen beider Denker gerecht wird. Oft waren hier unsere Aussagen nicht mehr als die Nennung eines Themas, das näher zu behandeln wäre. Möge darum diese Darstellung dazu anregen, umfassendere und gründlichere Aufschlüsse in unserem Beitrag zu der künftigen 8. Folge der Newman-Studien zu suchen.

PHILOSOPHIE DER OFFENBARUNG

Kritische Betrachtungen zum gleichnamigen Buch von Eberhard Simons von L. B. Puntel (München)

Im vorliegenden Werk (Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1966) stellt Simons die Frage nach der Möglichkeit von Offenbarung „in Auseinandersetzung mit Karl Rahner“, wie der polemische Untertitel lautet, noch genauer: mit dessen Werk „Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie“ (2. Aufl. München 1963; im folgenden mit HW abgekürzt). Weder will S. auf das Gesamtwerk Rahners eingehen noch dessen Denken auf HW festlegen (10–11); nur die andere streng philosophische Arbeit Rahners „Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin“ (2. Aufl. München 1957; abgekürzt: GW) wird von ihm zum Teil berücksichtigt. Aber die Auseinandersetzung mit Rahner ist nicht das

primäre Anliegen von S.; dieses ist vielmehr die transzendentalphilosophische Analyse der Möglichkeit von Offenbarung, nicht aber im Sinn einer voll durchgeführten Offenbarungsphilosophie, sondern als Herausstellung des transzendentalen Grundprinzips möglicher Offenbarung (12).

Dieser kritisch-systematischen Absicht entspricht der Aufbau des Werkes in drei Teilen. Im ersten (15–25) wird der Gedankengang von HW äußerst knapp präsentiert; der zweite (27–59) versucht die Denkgestalt von HW durch eine immanente Interpretation und Kritik durchsichtig zu machen; im dritten (61–173) wird die Möglichkeit von Offenbarung „aufgrund von HW“ systematisch erörtert. Die Arbeit ist methodisch klar und sehr übersichtlich gegliedert. Es wäre allerdings zu fragen, ob die ständige Verknüpfung von systematischen Überlegungen und kritischer Auseinandersetzung mit HW sehr sinnvoll ist. Wenn man auch beachtet, daß S. seinen Systementwurf „aufgrund von HW“ durchzuführen gedenkt, so ist dennoch zu sagen, daß wegen der von ihm selbst entschieden betonten Verschiedenheit im Ansatz selbst eine ständige Konfrontation mit HW von einem bestimmten Punkt an ihren Sinn verliert. Auseinandersetzung wird hier zwar nicht um ihrer selbst willen getrieben, aber es wird ihr zweifellos ein viel zu großer und zentraler Platz eingeräumt.

Es sollen hier einige Bemerkungen gemacht werden zu Simons' Rahner-Interpretation und -kritik (I), zu seinen grundlegenden systematischen Überlegungen (II) und zur eigentlichen Frage nach der Möglichkeit von Offenbarung (III).

I

S. entwickelt eine eigene systematische Konzeption, die sich als Transzendentalphilosophie versteht und sich vor allem Platon, Augustinus, Cusanus, Descartes, Kant und Fichte verpflichtet weiß. Am stärksten ist sie von Fichte beeinflusst (65). Diese Konzeption wird im 3. Teil entwickelt. In den beiden ersten Teilen wird HW *immanent* interpretiert und kritisiert, wobei Simons' eigene systematische Auffassung zwar immer gegenwärtig ist, aber nicht in den Vordergrund tritt. Die Grundfrage des Verf. richtet sich an die Einheitslichkeit von HW. Dieses Werk will die Möglichkeit von Offenbarung aus dem Vollzug der Seinsfrage heraus erörtern. Die Seinsfrage legt sich nach HW in drei Aspekten aus: als Frage nach dem *Sein überhaupt*, als *Frage* nach dem Sein und als Frage nach dem Sein in Unterscheidung zu dem *Seienden*. Im Zuge der Entfaltung der Seinsfrage wird der Mensch als jenes Seiende ansichtig, dem Sein nur in „Welt“, und das heißt: in Geschichte aufgeht und das deshalb ständig auf Welt und Geschichte angewiesen ist. Das die Möglichkeit einer Selbsterschließung des absoluten Seins (Gottes) ermöglichende Medium ist das als begriffliches Zeichen gedeutete „Wort“.

Simons' Frage nach der Einheitlichkeit von HW ist nichts anderes als der Versuch, das Werk systematisch zu verstehen. Für jedes sein eigenes Tun wirklich begreifendes philosophisches Bemühen leuchtet die Sinnhaftigkeit und Unumgänglichkeit einer solchen Fragestellung ohne weiteres ein. Die Kritik von S. kann im wesentlichen auf folgendes zurückgeführt werden: HW kennt keine (inter)personale, sondern nur eine sinnlich-gegenständliche Welt; dies rührt daher, daß HW der sinnlichen Erkenntnis einen fundamentalen und alles bestimmenden Stellenwert einräumt, unter Ablehnung jeder geistigen Anschauung; auf dieser Basis aber kann die Einheitlichkeit von Seins-, Selbst-, Freiheits- und Gotteserkenntnis nicht aufgewiesen werden, woraus folgt, daß ein echtes Verständnis von Offenbarung nicht erreicht wird. Nach der Ansicht des Rez. ist diese Kritik, grundsätzlich betrachtet, berechtigt und unvermeidlich. Eine ganz andere Frage ist aber, wie sie erhärtet wird und ob der „andere“ systematische Versuch wirklich geclückt ist.

Über die Interpretation und Kritik von S. wäre im allgemeinen und im einzelnen sehr viel zu sagen. Treffsichere Überlegungen finden sich neben unbegründeten Bemerkungen. So z. B. kritisiert er ganz am Anfang Rahners Unterscheidung der Seinsfrage in drei Aspekte, indem er sagt, das Einheits- und Unterscheidungsprinzip werde nicht angegeben, womit die Rechtfertigung des Ansatzes nicht gewährleistet sei (28). S. berücksichtigt aber nicht, daß Rahner von einer „ursprünglichen und ständig ganzen Einheit“ (HW 53) spricht und nur kurz vorgehend angibt, was im Ausdruck „Frage nach dem Sein“ impliziert ist, nämlich: *Sein* (überhaupt), *Frage* nach dem Sein, Unterschied zum *Seienden*. Was S. an dieser Stelle dazu schreibt, ist alles andere als der Index eines kritischen Bewußtseins, sondern geht am Gedankengang von HW vorbei. Solche „kritische“ Bemerkungen finden sich aber immer wieder im Buch von S. Doch darauf soll nicht weiter eingegangen werden, denn das Gewicht der „eigentlichen“ Kritik von S. liegt tiefer.

Die grundsätzliche Kritik kreist um die Grundfrage nach dem systematischen Stellenwert der sinnlichen Gegenstandserkenntnis. S. merkt sehr deutlich die Unzulänglichkeit und Einseitigkeit der Position von HW; es kann aber nicht gesagt werden, daß er dem genauen Gedankengang dieses Werkes gerecht wird. Für S. ist die sinnliche Erkenntnis in HW „Ansatz“, „Leitprinzip“, „Leitfaden“, „andere Weise des einen menschlichen Erkennens“ usw. (17, 19, 20, 22, 24, 85 usw.). Aber diese Aussagen sind zweideutig und bringen nicht den genauen Gedankenfaden von HW zum Ausdruck. Streng systematisch gesehen, geht Rahner folgendermaßen vor: Den Ausgang bildet das letzte und irreduktible Faktum des Fragenmüssens, und zwar nach dem Sein im Ganzen. Daraus leitet Rahner den Grundsatz einer „allgemeinen Ontologie“ ab: Das Wesen des Seins ist Erkennen und Erkennt-

sein in einer ursprünglichen Einheit, Sein ist Beisichsein, Insichreflektiertheit. Dies ist seine transzendental abgeleitete Deutung des alten scholastischen Satzes: *Omne ens est verum*, eine Deutung also, die diesen Satz auf eine noch ursprünglichere Ebene, nämlich die Ebene der Identität von „esse“ und „veritas“, zurückführt. In GW finden sich einige Erläuterungen, die S. überhaupt nicht beachtet und die, wie sich noch zeigen wird, von der größten Bedeutung sind: „Das Sein ist der eine Grund, der Erkennen und Erkenntsein als seine eigene Auszeichnung aus sich entspringen läßt, und so die innere Möglichkeit einer vorgängigen wesenhaften innern Beziehung beider aufeinander begründet... Das Sein selbst ist die ursprüngliche einigende Einheit von Sein und Erkennen in ihrer Geeinheit im Erkenntsein“ (GW 82). „Jede aktuelle Einheit von Sein und Erkennen im Erkenntnisvollzug ist nur die Potenzierung jener transzendentalen Synthesis, die das Sein ‚an sich‘ ist“ (GW 83). Und in einer der 2. Aufl. von HW beigefügten Anmerkung heißt es: „Die Unterscheidung zwischen Sein und Beisichsein kann allein jene onto-logische und in diesem Sinne ‚reale‘ Distinktion, jene Differenz bezeichnen, die *im Sein selbst* waltet und nicht (wie auch immer) zu ihm hinzukommt bzw. aus ihm folgt. Diese Unterscheidung setzt nicht letztlich... das Sein... vom Beisichsein ab, sie vollzieht vielmehr in ihrem *Unterscheiden*... noch einmal jene irreduktible ontologische *Synthesis* (von Sein und Logik), die das Sein ‚an sich‘ ist und die auch nicht ‚rein logisch‘ noch einmal aufgelöst werden kann...“ (GW 89 Anm. 15). Was heißt das? Rahner will jenen „Punkt“ oder jenes Geschehen zur Sprache bringen, das sich in jedem Erkenntnisvollzug ereignet: die ursprüngliche Identität, die die Differenz und die Differenzen nicht nur nicht beseitigt, sondern sie in ihr Eigenes entläßt, indem sie sie versammelt. „Sein“ und „Erkennen“ (d. h. Sein, insofern es vom Erkennen unterschieden aufgefaßt wird) gründen in dieser Identität, im „Sein an sich“, im „Seyn“, wie man mit Heidegger sagen könnte. Erst von diesem großartigen Ansatz her lassen sich die weiteren Schritte Rahners sowohl in ihrer Folgerichtigkeit als auch in ihrer Einseitigkeit begreifen.

Es kann schon hier gesagt werden, daß die Durchführung in keiner Weise der Großartigkeit des Ansatzes entspricht. Diese Durchführung wird von einer „Schwierigkeit“ (HW 63) bedingt und bestimmt: aus dem Grundsatz scheint zu folgen, daß es kein Seiendes geben kann, das nicht von vornherein (absolute) Identität von Erkennen und Erkenntsein ist. Rahners Lösung der Schwierigkeit gründet auf dem zweiten Aspekt der Seinsfrage, nämlich auf dem *Frage*charakter, der eine Differenz, eine „Abständigkeit des Fragenden vom Gefragten“ (HW 63) beinhaltet. Dies begründet die Analogie, d. h. die verschiedene „Seinshabe“: „Sein ist Erkennen: Ja. Aber in dem Maße, in dem ein Seiendes ‚Seinshabe‘ ist“ (HW 68). Was ist aber inzwischen aus dem Grundsatz geworden? Es ist

merkwürdig, daß S. diesen entscheidenden Schritt überhaupt nicht beachtet: aus dem Sein „an sich“ als der ursprünglichen Identität wird eine „unfestlegbare Größe“ (HW 64), ein „formales Schema“, eine „gleitende Funktion“, ein „analoger Begriff“ (HW 65), der auf die verschiedenen Seienden „angewendet“ werden kann und muß. Aus dem großartigen Anfang ist eine formal-begriffliche Angelegenheit geworden: Sein ist nicht mehr „Ereignis“, sondern eine Funktion. Es wird nur noch in seinen „Fällen“, in den Seienden, betrachtet.

Dieses „formale Schema“ wird nun auf den Menschen als das fragende Seiende „angewendet“, wie es ausdrücklich heißt (HW 66). Als fragendes Seiendes „hat“ der Mensch Sein und somit verwirklicht er, in dem Maße ihm Sein zukommt, jene ursprüngliche Identität, die Insichgelichtheit. Aber Sein kommt dem Menschen zu immer in einer Differenz zum Sein schlechthin und zu den Seienden. Als Fragender ist der Mensch auf anderes angewiesen; gerade weil er ein Fragender ist, ist er die Bewegung des Hinnehmens von anderem. Die Frage, wie diese hinnehmende Bewegung auf Grund des Satzes, daß Sein, und somit auch Sein des Menschen, „Beisichsein“ ist, gedacht werden kann, führt zur Herausstellung der Sinnlichkeit, die Rahner einleitend als Faktum feststellt (HW 150 ff.), dann aber ausdrücklich aufgrund einer erkenntnis-metaphysischen Überlegung ableitet und begründet (HW 155 ff.): „Sinnlichkeit ist die Erkenntnis, die jenes Seiende [der Mensch] hat, das, um das andere zu seinem erstgegebenen Gegenstand zu haben, selbst Sein der materia sein muß“ (HW 150). Die Andersheit, in die sich der Mensch als das fragende Seiende begeben muß, ist die „materia“, d. h. konkret: die Welt der sinnlichen Dinge oder Gegenstände. Aus diesen Ausführungen erhellt, daß Rahner keineswegs bei der sinnlich-gegenständlichen Erkenntnis „ansetzt“, wie S. immer wieder anzunehmen scheint. Andererseits erhellt auch, daß die sinnliche Gegenstands- oder Welterkenntnis die bleibende Ebene ausmacht, von wo aus die Frage nach der Offenbarung gestellt wird.

Worin liegt nun die Einseitigkeit dieser Position, auf die S. mit Recht, wenn auch in unzulänglicher Weise, ständig hindeutet? Es geht um die Bestimmung des „Anderen“. Daß Rahner das Andere nur als sinnliche Gegenstands-welt bestimmt, ist Folge einer fundamentalen Einseitigkeit im Ansatz selbst. Rahner hat zwar in großartiger Weise den Grundsatz der ursprünglichen Identität von Sein und „verum“ bzw. Erkennen aufgestellt; dabei aber vergaß er die gleichursprüngliche Identität von Sein und „bonum“ bzw. Wille herauszuarbeiten. Diese *volle* Identität hätte gerade im Zuge der Analyse der Bedingungen der Möglichkeit der Seinsfrage erkannt werden können, um erst von da aus die metaphysische Struktur des fragenden Seienden, d. h. des Menschen, abzuleiten. Später schreibt Rahner: „Sein ist Bei-sich-sein, Erkennen, Gelichtheit, und Sein ist Selbstbejahung, Wille

und Gut“ (HW 182). Aber dies geschah zu spät, denn inzwischen hatte er das „Andere“ nur auf der Grundlage des Seins als identisch mit dem Erkennen bestimmt, was zu einer nur sinnlich-gegenständlich aufgefaßten Welt führte, die dann den bleibenden Boden für die weiteren Fragen nach Transzendenz und Offenbarung ausmachte. Es ist nun aber zu fragen, wie die Durchführung ausgefallen wäre, wenn Rahner von Anfang an die „volle Gestalt“ des Seins systematisch beachtet hätte. Vielleicht hätte er dann das rein „formale Schema“ in der Entfaltung der Seinsfrage vermieden. Jedenfalls verlangt das Sein als transzendente Synthesis von Wahr und Gut, Erkennen und Wille eine ursprünglichere Auslegung. Angesichts dieser grundlegenden Interpretation und Kritik von HW ist es nicht mehr wichtig, auf die einzelnen kritischen Analysen von S. einzugehen, wenn auch daran manches auszusetzen wäre. Es sei noch vermerkt, daß hier die Frage offen bleiben muß, inwieweit J. B. Metz, der Neubearbeiter der 2. Aufl. von HW, Rahners „ersten“ Ansatz modifiziert, korrigiert oder in eine bestimmte Richtung entfaltet hat. Metz selbst weist in mehreren Anmerkungen auf die in HW in ihrer Bedeutung und Struktur nicht eigens herausgearbeitete personale Welt hin. In unseren Ausführungen wird nur die 2. Auflage berücksichtigt, auf die sich auch S. in seinem Buch bezieht.

II

S. will die Einseitigkeit von HW nicht nur aufzeigen, sondern auch durch einen eigenen systematischen Entwurf überwinden. Es ist nun zu fragen, ob und inwieweit ihm dies gelingt. Ein Eingehen auf seine systematischen Ausführungen ist deshalb schwierig, weil sie wesentlich auf den Erkenntnissen der „Wissenschaftslehren“ Fichtes beruhen, auf die an den entscheidenden Stellen des Buches verwiesen wird. S. will methodisch „einfacher“ als Fichte vorgehen: einerseits erschwert dies die Einsicht und die Kritik, andererseits aber treten damit die Grundparadoxien dieses Denkens in vieler Hinsicht offener an den Tag.

S. will streng transzendental verfahren. Der Sinn von „transzendental“ wird mit Fichte in Abhebung von der „objektivistischen“ und „subjektivistischen Denkungsart“ bestimmt: das transzendente Denken will das Bewußtsein in die Lage bringen, daß es sich selbst einsieht. Ziemlich unbekümmert um die vor sich gehende Wandlung interpretiert S. die Frage nach dem Sein als Frage nach dem Bewußt-Sein: „Die Frage nach der Frage legt sich . . . als Frage nach dem Erwachen und diese wiederum als Frage nach der Möglichkeit des Bewußtwerdens des Bewußtseins aus“ (79). Damit vollzieht er eine entscheidende Umbiegung und, wie sich zeigen wird, Einengung der Frage nach dem Sein. Nach S. ereignet sich das Fragen als Erwachen des Bewußtseins, d. h. dieses erwacht „zu sich selbst als einem einheitlich unterschiedenen

Geschehen eines Sichwissens als Sichwollens“ (69). „Das Erwachen des (fragenden) Bewußtseins ist insgesamt, d. h. in seiner Transzendentalität, die zugleich Subjektivität und Objektivität aus sich entläßt und wieder einholt, das erstaunliche Ereignis eines Wissens, das als währendes Geschehen des Sichwissens (die transzendente Tathandlung) sich selbst weiß (das subjektive Moment) als gewußt werdend (das objektive Moment) – es ist ein Wissen, das sich als Bewußtsein seiner selbst vom Bewußtsein seines Gegensatzes grundsätzlich unterscheidet und zugleich darauf bezieht“ (69–70). So enthält die Grundstruktur des Wissens, des Bewußtseins, drei Momente: das aktive Moment der *Subjektivität*, das mediale Moment der *Transzendentalität*, das passive Moment der *Objektivität*. Alles weitere ist für S. nichts anderes als eine transzendente Auslegung und Rechtfertigung dieser Grundstruktur (70). Man erkennt in diesem Ansatz ohne weiteres den alles bestimmenden Einfluß Fichtes.

Bevor die Entfaltung dieses Ansatzes im einzelnen verfolgt wird, seien einige grundsätzliche kritische Bemerkungen dazu gemacht. Die Umwandlung der Frage nach dem Sein in die Frage nach dem Bewußt-Sein wird von S. nicht weiter erörtert. Es muß aber nach Sinn und Rechtfertigung dieser Umwandlung gefragt werden. Daß vom Bewußt-Sein ausgegangen und aus ihm das Thema der Philosophie gemacht werden muß, dürfte nach einem programmatischen Aufsatz von R. Lauth darin gründen, daß das Bewußt-Sein das Grundphänomen darstellt, das schlechthin unüberschreitbar ist, insofern Sein immer nur im Medium des Bewußtseins gegeben ist (vgl. R. Lauth, Die Bedeutung der Fichteschen Philosophie für die Gegenwart: in diesem Jahrbuch 70. Jg., S. 253 ff.). Es gibt demnach keinen Standpunkt, von dem aus die das Bewußtsein auslegende Transzendentalphilosophie beurteilt oder erörtert werden könnte, denn eine solche Beurteilung würde vergessen, „daß sie selber im Akt des Bewußt-Seins geschieht und bedeutet somit eine Vergessenheit des eigenen Seins, nämlich der Seite des Denkens an demselben“ (ebd.). Aber diese Aussagen beweisen keineswegs, was sie zu beweisen angeben. Daß das Bewußtsein unüberspringbar ist, leuchtet ohne weiteres ein. Aber was heißt das und was folgt daraus?

Ist die Frage nach Sein überhaupt identisch mit der Frage nach Bewußt-Sein? Dies wird auch der Transzendentalphilosoph (hier immer im Sinne Fichtes verstanden) nicht behaupten, denn er wird sagen, daß die Frage nach dem Sein überhaupt noch „objektivistisch“ gestellt ist, insofern sie nicht auf den Akt des Wissens achtet: als was „Sein“ zu denken ist, gehe erst aus der Entfaltung des Wissensaktes, eben des Bewußt-Seins hervor. Doch hier tut eine grundsätzliche Überlegung not, von der alles weitere abhängen wird. Wird die Unüberspringbarkeit des Wissensaktes dahin verstanden, daß von ihm ausgegangen werden muß und alles weitere Entfaltung oder Genesis dieses Wis-

sens ist, so scheint ein solches Verfahren auf einer „sonnenklaren“ Evidenz zu beruhen. Was geschieht aber damit? Man merkt nicht, daß man damit den Wissensakt zunächst *isoliert* und dann aus ihm den Bestimmungsort für den Sinn dessen, was ist, gemacht hat. Aber diese Isolierung, diese Für-sich-Betrachtung des Wissensaktes hat den Wissensakt von vornherein seiner letzten Ursprünglichkeit beraubt, die eben darin besteht, eben nichts „für sich“, sondern Offenbarkeit von Sein zu sein. Offenbarkeit, Helle oder Wahrheit von Sein reicht viel weiter und ist viel ursprünglicher als Bewußt-Sein. Daß aus dem Bewußt-Sein weder der Ausgangspunkt noch das „Objekt“ (vgl. R. Lauth, a. a. O. 255) des Denkens gemacht wird, bedeutet gerade keinen Dogmatismus, wie diese Spielart der Transzendentalphilosophie von einer engen Perspektive aus gerne behauptet, sondern bedeutet das Bedenken der *ganzen Weite der Helle des Seins*.

Es geht also darum, zu fragen, *von woher* überhaupt gedacht wird. Von woher bestimmt sich das Sinn-geschehen? Diese Transzendentalphilosophie wird bestimmt vom Horizont der *Selbstbegründung* oder *Selbstrechtfertigungsfrage*. Das „Selbst“ wird dann gefunden in Abhebung vom Objekt und Subjekt, aufgrund einer, wie man meint, radikal kritischen und autonomen Reflexion. Das Bewußtsein oder Wissen ist dann jene letzte unwiderlegbare „Ecke“, auf die man sich zurückzieht, um von dort aus das Ganze zu „entfalten“ oder zu „konstruieren“: das Ganze des Bewußtseins entfaltet sich zum System der Gesamtwirklichkeit (vgl. a. a. O. 261). Es ist aber merkwürdig: bei aller übergroßen kritischen Einstellung merkt man nicht, wie unkritisch und naiv man gegenüber dem *eigenen* Bestimmungshorizont ist. Man stellt sich nicht die Frage: Woraus entspringt der Anspruch auf absolute Selbstbegründung? Von welchem verborgenen und unreflektierten Verständnis des Ganzen (des Seins, der Gesamtwirklichkeit) ist man „getragen“, wenn man die philosophische Aufgabe in der Selbstbegründungsfrage sieht? Man bedenkt nicht den Boden, auf dem man sich bewegt. Und man merkt nicht, daß man im letzten einer sehr raffinierten Subjektivitätsphilosophie verfällt, die zwar nicht in sich eingeschlossen bleibt, die sich zum „Anderen“ entfaltet, aber gerade darin das Woher und Wohin ihres eigenen Tuns verkennt: daß sie nämlich das „Ganze“ nicht *von ihm aus* aufgehen läßt, sondern zu einem „Ganzen“ gelangt, das „mit der Bestimmtheit der Subjektivität behaftet“ bleibt, um ein berühmtes Wort Hegels über Kant zu gebrauchen (vgl. Wissenschaft der Logik, ed. Lasson, II 480).

Diese Kritik richtet sich an die reine Gestalt oder strenge Folgerichtigkeit einer transzendentalen Bewußt-Seins-Philosophie. Es wird hier aber nicht behauptet, das Buch von S. stelle eine solche reine Gestalt dar. Das macht gerade seine Ausführungen im letzten undurchsichtig. Es ist z. B. sehr auffallend, wie häufig er gerade an den zen-

tralen Stellen typisch Heideggersche Ausdrücke gebraucht, wie besonders: Geschehen, Ereignis, Aufgehen, Lichtung, Offenbarkeit usw. S. würde darauf hinweisen, daß die „Genesis“ des Bewußt-Seins gerade das „Aufgehen“ des ursprünglichen Lichtes der Wahrheit bedeutet. Aber es ist zu fragen, was dieses „Aufgehen“ in streng systematischer Konsequenz bei ihm meinen kann. Nach der Meinung des Rez. fehlt es im Buch von S. an letzter radikaler Methodenreflexion: Was besagt eigentlich „methodisch“ die „Genesis“ als „Aufgehen“ des ursprünglichen Lichtes? Es liegt hier letztlich, wie sich noch zeigen wird, das Problem der „Kehre“: der Weg zum Begreifen des Seins muß zwar vom Menschen (vom Bewußtsein oder Dasein) ausgehen, aber das Sein kann nur von sich aus begriffen werden. Es zeugt nicht gerade von einem wachen Problembewußtsein, wenn S. überhaupt nicht darauf reflektiert. Doch nur die Analyse der konkreten Durchführung des Ansatzes kann zeigen, ob sein Systementwurf mehr ist als eine transzendente Kette von Ableitungen, eine Konstruktion. Wie „zeigen“ sich die drei Momente der Subjektivität, Transzendentalität und Objektivität?

In der Darstellung der Genesis des Bewußtseins folgt S. ziemlich eindeutig den Grundzügen der „Wissenschaftslehre“ Fichtes. Zunächst wird die transzendente Ur-Unterscheidung des einen ganzen Bewußt-Seins in Wissen und Gewußtes, Begreifen und Anschauen, Idealität und Realität aufgewiesen. Indem das Bewußtsein diese Ur-Unterscheidung weiß, weiß es sein Bei-sich-sein und sein Beim-andern-sein in und aus einer Ursprungseinheit: die Ur-Unterscheidung hat ein woher, einen Ursprung (das Medium, die Transzendentalität). Bewußtsein ist so die ständige Genesis der „Identität“ der Identität und Nichtidentität, d. h. mit dem Fichte von 1794 gedeutet: der Einheit von Ich und Nicht-Ich. Diese *formal-transzendente* Struktur wird nun von S. in *materialer* Hinsicht entworfen (80). Zunächst wird das Bei-sich-sein als Ich, das Beim-andern-sein als Gegenstand ausgelegt. Weiter wird das Ich als Gegenstand bzw. Gegenüber gedeutet: das Erwachen des Bewußtseins ereignet sich, wie S. sagt, als „ständige Sichprojektion“ (90), die Projektion und Gegenprojektion ist. Damit entsteht eine zweifache Subjektivität, eine objektive Intersubjektivität: das eine Ich hat als seinen adäquaten Gegensatz ein anderes Ich.

Es kann hier nicht auf die vielen Fragen im Zusammenhang mit den einzelnen Vermittlungsschritten eingegangen werden. Wichtig ist im Grund nur die Frage nach dem Sinn dieses ganzen Verfahrens. Darauf bezieht sich nun S. selbst, wenn er sagt, es gehe um die Entwicklung der Gestaltungsgesetzlichkeit möglicher Bewußtseinsmaterialität, was keinen absoluten Idealismus beinhalte, „als ob das erwachende Ich die reale Welt absolut projiziere“ (92), denn, so erklärt er, das vermittelnd Einigende und Begründende ist weder das Subjekt noch das Objekt je für sich, sondern

der Beziehungsgrund beider. Aber damit taucht um so dringender die Frage auf: Was ist denn dasjenige, was sich der „Sichprojektion“ entzieht, was durch Projektion weder erklärbar noch erreichbar ist? Was ist das „Andere“ „des“ Bewußtseins? Der Hinweis auf den Beziehungsgrund von Subjekt und Objekt kann zwar klarmachen, daß das „Andere“ keine absolute Projektion des Ich ist, erklärt aber nicht die Eigenwirklichkeit des Anderen, denn dieser „Beziehungsgrund“ als die Medialität vermittelt „sich“, wie S. immer wieder betont, immer nur durch seine Unterschiedenen, nämlich Ich und Nicht-Ich: das Einigende geht also nie über die Geeinten oder Differenten hinaus. Hier zeigt sich schon in aller Deutlichkeit jene Einengung, von der oben die Rede war. Die Frage, die sich nun auch für S. „aufdrängt“ (101), ist, „inwiefern das andere Selbst nicht nur Projektion, nicht nur bloße Setzung ist, eine Projektion, die als Setzung zwar zur Selbstentfaltung und Selbstbegründung des Daseins notwendig wäre, aber doch nur Notwendigkeitsmoment in der Selbstvermittlung und nicht wirklich eigenständig andere Person“ (101-102). Daß diese Frage entstehen mußte, war von Anfang an vorauszusehen und sie liegt in der Konsequenz unserer grundsätzlichen Kritik. Es ist nun von der allergrößten Wichtigkeit, genau zu verfolgen, wie S. hier verfährt: „Es ist klar, daß dieses Realitätsproblem aus der puren theoretischen und praktischen allgemeinen Struktur der Selbstvermittlung des Daseins heraus nicht zu beantworten ist. Es ist nicht so beantwortbar, weil es rein formal auch gar nicht erst gestellt werden kann“ (102). Hier wird sehr viel gesagt und noch mehr verschwiegen. Als Lösung sucht S. „eine Erfahrung, ein Ereignis, das *aus sich* heraus die genannten Bedingungen der Selbstvermittlung als Selbstsetzung und Selbstabsetzung erfüllt und *zugleich* wahre Eigenständigkeit des anderen Selbst als Person beweis“ (ebd.; vom Rez. gesp.). Diese Erfahrung oder dieses Ereignis ist für S. der *Dialog*, in dem er die *Verwirklichung* der formal-transzendentalen Struktur sieht.

Was geschieht eigentlich hier? Zunächst sei darauf verwiesen, daß schon Hegel in genialer Weise bemerkte, bei Fichte habe und behalte das Objekt „die perennierende Bestimmung eines Anders für das Ich“ (Wissenschaft der Logik, ed. Lasson, I 62): das Andere wird als solches nie erfaßt. Wenn S. nun das formal-transzendente Verfahren plötzlich abbricht, und sich auf eine Erfahrung oder ein Ereignis beruft, so ist das zweifellos die einzige Weise, die Eigenursprünglichkeit des Anderen zu erreichen. Aber damit entstehen schwerwiegende Fragen hinsichtlich der Einheitlichkeit und des Sinnes der hier praktizierten transzendentalen Methode.

Die Erfahrung, das Ereignis des Dialogs soll also die Verwirklichung jener formal-transzendentalen Beziehungs- und Unterscheidungsstruktur sein. Was heißt aber Verwirklichung und was impliziert sie? Die herausgearbeitete formal-transzen-

dentale Struktur ist nach S. das theoretisch-ideale Schema der Interpersonalität (80–81). Die Unterscheidung oder gar Trennung von theoretisch-idealem oder formalem Schema der Interpersonalität und der Wirklichkeit der Interpersonalität (so wie sie von S. vorausgesetzt und vollzogen wird), führt, grundsätzlich betrachtet, in eine Grundaporie. Denn nach dieser Unterscheidung soll das wirkliche Ereignis eben *Verwirklichung* der formal-transzendentalen Struktur sein, d. h. diese ist die „Logik“ oder „Sprachlichkeit“ des wirklichen Ereignisses. Welchen Sinn aber hat es dann, wenn S. das wirkliche Ereignis noch eigens, und zwar in aller Ausführlichkeit, analysiert, d. h. zur Sprache bringt? Besagt oder enthält das wirkliche Ereignis eine weitere oder gar andere Struktur? Was könnte aber die formal-transzendente Struktur ihrerseits anderes zur Sprache gebracht haben als eben das Wirkliche? Es scheint daher, daß die Rede von der Verwirklichung der formalen Struktur sich innerhalb einer Differenz bewegt, die sie nicht bedenkt. – Von einer anderen Seite her betrachtet läßt dieser Sachverhalt eine noch radikalere Frage entstehen: Von woher wird dann die eigentliche Wirklichkeit, die Eigenursprünglichkeit des Selbst gedeutet? Wird eine Struktur unabhängig von der Eigenursprünglichkeit der Person aufgezeigt, so muß gefragt werden, ob damit diese Struktur nicht *von außen* an die Person „angewendet“ oder „herangetragen“ wird; kommt damit die Person in ihrer Eigenursprünglichkeit, aus sich heraus, zur Sprache? Man kann die Dinge drehen, wie man will; immer bleibt eine Außenlichkeit bestehen, die der Index des Überspringens der „Sache selbst“ ist. (Was S. in einer Anmerkung [91 Anm. 10] über die Trennbarkeit von Idealität und Realität schreibt, geschieht in „empirischer Hinsicht, wie er selbst sagt, womit das philosophische Grundproblem nicht berührt wird.)

Die weiteren Analysen von S. offenbaren eine merkwürdige Zweigleisigkeit: Einerseits haben sie den Charakter einer Deutung des ursprünglichen wirklichen Ereignisses personaler Begegnung, und zwar „aus sich heraus“, wie es einmal sehr schön heißt (102), dann aber wird diese Deutung immer wieder durchkreuzt von einem Herantragen einer im voraus, von außen, eben im formalen oder idealen Bereich herausgearbeiteten Struktur. So heißt es im Sinne der „ursprünglichen“ Deutung: „In der transzendentalen Reflexion auf das *wirkliche Ereignis* von Ruf und Antwort zeigt sich, daß das andere Selbst nicht bloß rein projektiv, als Moment der Selbstverwirklichung gesetzt wird, sondern daß es sich um eine wirklich andere Person handelt“ (109). Das heißt: die Eigenursprünglichkeit des Anderen kann nicht abgeleitet werden; das andere Selbst ist nur dann es selbst, wenn es der Bestimmtheit der transzendentalen Subjektivität entzogen wird. Soll aber wirklich damit ernst gemacht werden, so setzt das voraus, daß der Raum oder Horizont der Fragestellung von Anfang an ein anderer sein muß als das eingeebnet aufgefaßte

Bewußt-Sein, das eine Genesis als Selbstvermittlung in Richtung auf die perennierende Bestimmung des Anderen vollzieht. Jenes „Medium“ (Licht), von dem S. selbst spricht, muß von Anfang an „total“, allumfassend und „allentlassend“ sein: nur so kann ein jedes in seiner Eigenursprünglichkeit „aufgehen“. Aber das bedeutet, daß dieses Medium oder diese ursprüngliche Einheit sich anders vermittelt, eine andere „Genesis“ hat als die durch formal-transzendente Reflexion zunächst von S. beschriebene: die Vermittlung muß ursprünglich als Selbstmitteilung interpretiert werden.

Im Zuge der Analyse des wirklichen Ereignisses der interpersonalen Begegnung spricht S. von einer geistigen Anschauung (117), noch genauer: von einem Schauen oder Intuitus von Freiheit und Wille, worunter er „die Helligkeit freiheitlich personaler Begegnungsdynamik“ (117) versteht, welche Anschauung immer interpersonal vermittelt und stets sinnlich medialisiert ist (ebd.). Man könnte fragen, ob es sehr glücklich ist, diesen Sachverhalt überhaupt „Anschauung“ (Anschauen) zu nennen. Doch S. erklärt sehr gut, es handle sich nicht darum, daß statt welthaft sinnlicher Gegenstände überweltlich übersinnliche Gegenstände angeschaut werden (117).

In dem Abschnitt „Person als Selbstbehauptung aus der Wahrheit“ (119–125) finden sich einige der interessantesten Seiten dieses Buches. Der Verf. führt aus, daß in der personalen Begegnung immer ein spontanes gegenseitiges Beurteilen enthalten ist, das beanspruchen muß, wahr und rechtmäßig zu sein; erst darin gründet das personale Miteinandersein, das deshalb kein neutraler gemeinsamer Vollzug ist, sondern die Bezogenheit von Ich und Du auf einen gemeinsamen verbindlichen Wert beinhaltet. Diesen Ursprung oder Grund begriff S. als Einheit oder Innigkeit von Helligkeit und Leben, Licht als Wahrheit und Sein der Wahrheit als Gutsein (Wahrheit als Form und Gutsein als Gehalt: 123–124). Ich und Du sind der Ort der Offenbarkeit des Wortes der Wahrheit, welche Offenbarkeit den Sinn des personalen Miteinanderseins ausmacht. Unter Sinn versteht S. die Entspruchung von Sein und Soll. Das Licht der Wahrheit trägt sein eigenes Seinsollen in sich (133).

Diese Ausführungen sind deshalb bemerkenswert, weil hier das schon angesprochene Problem der „Kehre“ deutlich ins Spiel kommt: es wird gesagt, daß die Wahrheit, der Ursprung personalen Miteinanderseins *in sich* und *aus sich heraus* betrachtet, erkannt und gewollt wird. Es ist aber sonderbar, daß S. auf dieses Problem nicht ausdrücklich reflektiert. Freilich meint er stillschweigend, der Ursprung oder Grund sei nichts anderes als das von Anfang an gegenwärtige, durch die Genesis des Bewußtseins vermittelte „Sich(wissen)“ (das „Medium“ also). Daß eine solche Selbstvermittlung grundsätzliche Aporien enthält, wurde schon gezeigt. Hier aber ist zu fragen, ob die Behauptung von S., die Wahrheit werde sich in sich

und durch sich gründend und rechtfertigend aufgefaßt, wirklich in Wahrheit besteht. Die Frage ist so zu stellen: Von woher bestimmt sich, als was sich die Wahrheit zeigen „soll“? Geschichte das wirklich von ihr her? Wenn das Dasein als „Sichbehauptung“ (Tathandlung: 132) begriffen wird, die das andere *beurteilen* soll, so liegt darin zweifelsohne der ungeheure Anspruch eingeschlossen, genau zu wissen, als was sich die Wahrheit in sich und durch sich zeigt bzw. zeigen soll. Wie kann aber dieser Anspruch selbst gerechtfertigt werden? Es ist auffallend, mit welcher Selbstverständlichkeit S. von der Wahrheit, vom Licht, vom Grund usw. spricht, und wie wenig er sich fragt, von woher die postulierte Bestimmtheit der Wahrheit geschieht. Wird hier wirklich der geheime Anspruch einer das Was und Wie des Seinsollens der Wahrheit bestimmenden transzendentalen Subjektivität überwunden? M. a. W.: Wird die Wahrheit wirklich als sie selbst, in ihrer Selbstbestimmtheit betrachtet? Es stimmt jedenfalls sehr bedenklich, wieviel S. von Selbstbehauptung, Beurteilung, Anspruch usw. spricht und wie wenig er den Respekt des Hörens, die Unvergleichlichkeit des Anderen, das Unausdenkliche und Sichentziehende jeder Begegnung überhaupt in Erwägung zieht. Und dennoch: soll Wahrheit wirklich in ihrer Selbstbestimmtheit erscheinen und „behauptet“ werden, müßte gerade dieses unvordenkliche Wesen (verbal verstanden) der Wahrheit bedacht werden. Diese Vermutung, daß nämlich bei S. „Wahrheit“ doch noch von einem ihr fremden Woher bestimmt wird, scheint in den letzten Ausführungen des Buches über Geschichte und Offenbarung eine Bestätigung zu finden.

III

Die eigentliche Frage nach der Offenbarung wird von S. unter dem Titel „Die Geschichtlichkeit möglicher Offenbarung“ äußerst knapp behandelt (134 bis 164). Dennoch läßt sich aus den kurzen Ausführungen einiges entnehmen, vor allem hinsichtlich der inneren Konsequenz des transzendentalen Ansatzes.

Zunächst weist der Verf. die Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit des Daseins auf: das Sinngeschehen personaler Begegnung ist echtes Geschehen, und das besagt, so erklärt S., daß es sich nur als raumzeitliche Freiheitsaufeinanderfolge vollziehen kann. Geschichte ist der Lebens- und Sinnzusammenhang aller Personen, ist lebendiges Geist-Reich. Und nun sagt er, die Geschichte als Daseinsgeschichte sei „zugleich“ (144) Geschichte der Erscheinung des Lichtes und Lebens der Wahrheit. Dies versteht er als die Geschichtlichkeit jenes Mediums, das Ich und Du verbindet, auf das Ich und Du sich geschichtlich transzendieren. Diese geschichtliche Transzendenz ist nun nur dann zu begreifen, wenn das Wort der Wahrheit kein Abstraktum, kein Allgemeinbegriff „Ich-sein“, sondern der geschichtliche Ursprung des Daseins ist. Die personale Begegnung

enthüllt sich somit als geschichtlich-originäre Daseinsreflexion, wodurch sich das Dasein in seiner Genesis aus dem Ursprung lichter.

Diese Reflexion ist „Transzendenzdialog“. Und nun fragt S.: „Ist nicht dieser Transzendenzdialog nur als gegenseitig möglich, d. h. bedeutet er nicht auch umgekehrt ein wirkliches Sichaussprechen des Wortes der Wahrheit . . .?“ (159). In der Antwort von S. kommt der eigentliche Standort seines Denkens abschließend zum klaren Ausdruck. Von woher wird hier gedacht? S. geht davon aus, daß sich die Subjekt-Objekt-Beziehung, um intersubjektiv zu sein, interobjektiv werden muß, und weiter, daß die sittlich-personale Ich-Du-Anschauung sich stets sinnlich medialisieren muß (160). Von da aus versucht S. zu zeigen, daß das geschichtliche Ich nur dann vom Wort der Wahrheit beansprucht werden kann, wenn dieses Wort selbst Lebens-Du wird: denn nur so kann das endlich-geschichtliche Ich überhaupt vom Wort der Wahrheit konstituiert werden. Und nun stutzt man, wenn man den weiteren Gedankengang verfolgt: Das Wesen des Du ist „die Einheit von spontanem Selbstvollzug und ichhaftem Selbstverstehen, die zugleich, um eben dies sein zu können, als solche begrenzt, d. h. objektiviert ist“ (161). Daraus folgert S.: „Dieses Lebens-Du *muß* sich als selbst spontanes Ich äußern, als Subjekt objektivieren und als Freiheit begrenzen, d. h. sinnlich medialisieren . . .“ (162). „Das Wort der Wahrheit als Logos allen geschichtlich-dialogischen Daseins *soll* und *will* selbst innerhalb der Geschichte geschichtlich leibhaftige Person werden“ (167; Hervorhebung vom Rez.). Wie das Wort der Wahrheit einerseits es selbst sein und bleiben kann und andererseits geschichtlich-personal mitteilt, d. h. für S. „Mittlerperson sein *muß*“ (163), dies wird von ihm nicht weiter erörtert. Die Frage nach der Möglichkeit von Offenbarung als Frage nach der Möglichkeit des Daseins selbst ist damit für S. beantwortet: „Der Mensch ist jenes Dasein, das, wenn es ist, kraft seiner Wirklichkeit und seines Wesens personal und geschichtlich offen ist und offen sein soll für das Wort Gottes, das sich seinerseits in der Menschheitsgeschichte als selbst geschichtliche Person frei offenbaren *will*“ (167). S. bemerkt noch, daß Wesen und Wirklichkeit der Offenbarung aus dem erreichten medialgeschichtlichen Prinzip ausdrücklich *deduktiv* zu entfallen wären.

Zu diesen letzten Ausführungen sei nur einiges in grundsätzlicher Hinsicht bemerkt. Es ist merkwürdig, daß der Verf. die letzten Fragen der, wie er formuliert, „Transzendenz transimmanentes Daseins“ (157) nicht weiter erörtert, denn es ist von vornherein nicht einzusehen, welchen Sinn die Frage nach der Möglichkeit von Offenbarung haben kann, wenn auf die Frage der „Transzendenz“ nicht eingegangen wird. Die eigentliche Frage nach Identität und Differenz von „Ursprung“ (den S. beiläufig auch „Gott“ nennt: 167) und (geschichtlichem) Dasein hätte in aller Schärfe und Radikalität gestellt und erörtert werden müssen. Daß dies

nicht geschieht, ist letzten Endes standpunktlich bedingt. Die Frage der Transzendenz wird als Frage nach dem geschichtlichen Ursprung des Daseins gestellt: der Bezug des Daseins zur Geschichte ist ein Transzendenzdialog, d. h. ein Dialog zwischen Ich-Du und dem Wort der Wahrheit. Insofern sind die Ausführungen von S. sehr gut. Aber die Frage radikalisiert sich: wie ist das Wesen des Bezugs von interpersonalem Dasein und Ursprung genauer und tiefer zu denken? Wir möchten nun meinen, daß S. in strenger Folgerichtigkeit zu seinem transzendentalen Ansatz weder den Bezug noch die Geschichte und noch weniger den Ursprung als solchen ursprünglich genug begreift und daß dies zu einer unannehmbaren Auffassung geführt hat. Das Wesen der Geschichte ist das Wesen des Bezugs von Dasein und Ursprung, ist Transzendenzdialog. Was heißt aber das? Wird hier Ursprung als solcher, d. h. in seiner Selbstbestimmung oder nur von der Bestimmung des Daseins bzw. des personalen Miteinanderseins her gedacht? Es wäre radikal zu fragen, was „Ursprung-an-sich“ bedeutet: ein Ursprung-an-sich im Sinne eines vom Bezug „absehenden“ Ursprungs wäre eine Abstraktion, denn der Ursprung kann nur „im“ Bezug begriffen werden. Aber dies muß in letzter Radikalität aufgefaßt werden, und das heißt: das An-sich wird dann in seiner letzten Tiefe und in seinem Sinn gesehen, wenn es als das *Seinlassen des Bezugs* selbst begriffen wird.

Wird dies bei S. so verstanden? Er deutet den Ursprung von der Bestimmung des Daseins bzw. des interpersonalen Miteinanderseins her: eine solche Formulierung ist noch zu unbestimmt, als daß sie die letzte Schärfe des Problems zum Ausdruck bringen könnte. Daß S. nun eben nicht in die von uns aufgezeigte Richtung denkt, kommt in aller nur wünschenswerten Deutlichkeit in seiner Ableitung der „Mittlerperson“ zum Vorschein. Die Geschichte wird von ihm letztlich nicht vom Seinlassen des Bezugs her, d. h. als die unableitbare unvordenkliche „Selbstbestimmung“ des Ursprungs selbst, sondern als der Raum der Selbstverwirklichung des endlichen Ich gedacht. Erst aufgrund dieser Voraussetzung ist die Ableitung der Mittlerperson überhaupt verständlich: weil nämlich dieses endliche Ich einen „Ursprung“ als „Du“ braucht, und weil dieses endliche (transzendente) Ich den Maßstab liefert für das, was ein „Du“ überhaupt zu sein hat, deshalb wird die sonderbare These aufgestellt, der Ursprung *müsse, solle und wolle* als sinnlich-leibhaftige Person auftreten. Man fragt sich, ob diese Transzendentalphilosophie noch nie etwas über Analogie gehört hat, die auf die schlichteste Weise ausgedrückt in diesem Zusammenhang bedeuten würde: Muß der Ursprung als „Du“ *in derselben Weise*, d. h. sinnlich-leibhaftig, ein „Du“ sein, wie sonst das endliche Du ist? Was bei S. hier geschieht, ist eine Nivellierung des „Ursprungs“ auf die endlich-geschichtliche Ebene der personalen Ich-Du-Beziehung. Unsere mehrmals gestellte Frage kehrt hier in ihrer ganzen Schärfe wieder: Von

woher wird hier gedacht? Welcher ist der Bestimmungsgrund für das, was ein jedes ist, sein soll, sein will? Worauf beruft sich das endlich-geschichtliche Ich, um die Ableitung zu vollziehen, der Ursprung müsse, solle und wolle als leibhaftige Person erscheinen? Es sei hier auf jede weitere Frage verzichtet, um nur die Grundfrage der inneren Folgerichtigkeit des transzendentalen Ansatzes bei S. herauszustellen: Es springt in die Augen, daß entgegen der Versicherung, das Wort der Wahrheit werde aus-sich-in-sich-durch-sich betrachtet und „behauptet“, es sich bei S. in Wahrheit so verhält, daß der alles bestimmende Standort die transzendente Ich-Subjektivität ist, die bestimmt, als was alles, auch der Ursprung, zu sein hat. In strenger Folgerichtigkeit zum Ansatz wird weder das andere Selbst in seiner Eigenursprünglichkeit betrachtet, noch wird die „Medialität“, die das Bewußtsein begründende „Ursprungsseinheit“ wirklich ursprünglicher als das Ich-Subjekt bzw. sein „Anderes“ aufgefaßt: diese „Medialität“ oder „Ursprungsseinheit“ ist im letzten nur die horizontale Dimension der Selbstvermittlung der Ich-Subjektivität.

Aus den obigen Überlegungen geht hervor, daß die Frage nach der Möglichkeit von Offenbarung die Frage nach dem Wesen (verbal verstanden) des Ursprungs-an-sich, d. h. des Seinlassens des „Bezugs“ (des „Transzendenzdialogs“, wie S. von seiner Sicht aus sagt) ist. Das Begreifen des Seinlassens als solchen aber kann konsequenterweise von nirgend woanders als von ihm selbst her erfolgen, d. h. das Seinlassen des Bezugs kann nur von ihm selbst her *bestimmt* werden. Wie ist aber diese Selbst-Bestimmung zu fassen? Wir können hier auf dieses Problem nicht ausführlich eingehen; nur soviel sei noch gesagt: Führt man die angestellten Überlegungen weiter, so zeigt sich, daß die Selbst-Bestimmung des Ursprungs als das Wesen der Geschichte aufzufassen ist: die Geschichte ist die Selbst-Bestimmung des Ursprungs als das Aufgehen dessen, als was der Ursprung (Gott) „bestimmt“, „offenbar“, und das heißt: als was der Ursprung eben Ursprung, d. h. Seinlassen des „Bezugs“ ist und sein will. In diesem allumfassenden und jede weitere Frage bedingenden Sinn muß dann gesagt werden: Offenbarung ist Geschichte und Geschichte ist Offenbarung. Die Offenbarung ist die Geschichtlichkeit selbst des Ursprungs: die ursprüngliche Geschichtlichkeit. Freilich ist zu bemerken, daß „Offenbarung“ hier einen umfassenderen (eben ursprünglicheren) Sinn hat als der sog. „theologische“ (sowohl der sog. „allgemeine“ als auch der „spezielle“) Begriff von Offenbarung. Dieser aber kann nur verstanden und erhärtet werden von jener geschichtlich-spekulativen „Ebene“ aus, die die Geschichte selbst in ihrem Wesen als (ursprüngliche) Offenbarung begreift. Denn erst von dieser Ebene aus kann wirklich gesagt werden, warum und in welchem Sinn der Mensch ein „geschichtliches Wesen“ ist, warum er sich an die Geschichte wenden muß, warum er offen sein muß für jenes Wort Gottes, das „in“ der Geschichte erscheint, warum er

aufgrund einer „hermeneutisch-interpretatorischen Phänomenanalyse“, wie S. sagt (168), fragen muß, in welcher „Gestalt“ sich Wort Gottes „in“ der Geschichte ereignet hat. Sinn und Grund dieses Sich-hinwendens an die Geschichte liegt also darin, daß der Mensch sich immer schon im Geschehen (in der Geschichtlichkeit) des ursprünglichen Seinlassens des „Bezugs“ befindet. Weil sich „ursprüngliche“ Offenbarung immer ereignet, deshalb gibt es für den Menschen die Aufgabe, danach zu fragen, *als was* (in welcher „Gestalt“) sich die ursprüngliche Offenbarung, d. h. die unvordenklich-unableitbare Selbst-Bestimmung des Ursprungs geschieht bzw. geschehen ist: ob als sich entziehendes und an sich haltendes „Wort des Schweigens“ oder als „menschwerdendes“ oder „menschgewordenes Wort“. Diese „bestimmtere“ Frage kann von der geschichtlich-spekulativen Ebene aus nicht beantwortet werden, gerade weil diese Ebene den „Horizont“ für die Deutung des Wesens der Geschichte freilegt, d. h. den spekulativen „Anfang“ der Selbst-Bestimmung des Ursprungs ausmacht. Aber die „bestimmtere“ Frage ist immer schon entschieden, weil die Geschichte das Ereignis dieser Entscheidung ist. Welche Konsequenzen dies für das Wesen und die Methode des Denkens, für die Einheit und die Unterscheidung von „Philosophie“ und „Theologie“ usw. hat, kann hier nicht mehr ausgeführt werden.

Abschließend muß noch eine kurze Bemerkung zu den Versuchen von Rahner und Simons gemacht werden. Zwar muß gesagt werden, daß der Rahnersche Ansatz einseitig und das von ihm in systematischer Hinsicht entfaltete Verständnis von Offenbarung uneinheitlich und unzureichend ist. Es muß aber hinzugefügt werden, daß Rahner ein, wenn man will, „unsystematisches“ Problembewußtsein an den Tag legt, das man im Buch von S. vermißt. Wir meinen das in den letzten Überlegungen angesprochene Problem. Obwohl Rahner unzulängliche Begriffe wie „Vorgriff“, Wort als „begriffliches Zeichen“ usw. gebraucht und eine von diesen Begriffen bedingte Problematik entwickelt, gelingt es ihm dennoch, sozusagen unter der Hand, zum Letzten und Entscheidenden einer Reflexion über Offenbarung hinzuführen: zum *wirklich ernst genommenen* unableitbar-unverfügbaren Charakter des Ursprungs (d. h. Gottes). Von hier aus wäre es Rahner möglich gewesen, jene radikale Reflexion über die Offenbarung als Geschichte zu vollziehen, auf die oben hingewiesen wurde. Den Anfang einer solchen Reflexion macht Rahner selbst ausdrücklich, wenn auch auf „uneinheitliche“ Weise, wenn er sagt, daß der Mensch immer „Wort Gottes“ vernimmt: „Denn selbst unter der Voraussetzung des Sichverschweigens Gottes vernimmt der Mensch . . . ‚Wort Gottes‘: sein Schweigen. Und selbst in diesem Fall wäre die letzte existentiell entscheidende Haltung des Menschen die Beugung unter diesen schweigenden Gott, und der Mensch wäre so in gewissem Sinne ‚Theologe‘ einer geschichtlichen (das heißt vom Menschen selbst her unableitbaren) ‚Äußerung‘ Gottes über das mensch-

liche Dasein (insofern ja auch das Schweigen Gottes ‚Ausdruck‘ und in diesem Sinne ‚Botschaft‘ eines einmalig-unableitbaren freien Verhältnisses Gottes zum Menschen, nämlich seines abweisend-verweisenden An-sich-Haltens, wäre)“ (HW 215). Ein so waches Bewußtsein des „einmalig-unableitbaren freien Verhältnisses Gottes zum Menschen“ findet man bei S. nicht. Und das ist sehr sonderbar, da gerade S. so sehr auf Person, Freiheit, Begegnung usw. pocht. Wir haben aber zu zeigen versucht, daß die Auffassung, zu der S. gelangt, in der Folgerichtigkeit seines systematischen Ansatzes liegt. Rez. meint, daß dieser systematische Ansatz revidiert werden müßte, damit die durch die wertvollen Einzelanalysen durchscheinende Grundthematik über das Wesen des Personalen voll zur Geltung kommt. Ungeachtet der in diesem Aufsatz vorgelegten kritischen Betrachtungen muß gesagt werden, daß das Buch von S. einen bedeutsamen Beitrag zur Ausarbeitung einer wirklich fundierten Philosophie der Offenbarung leistet. Man ermißt nur dann den Wert dieses Werkes, wenn man bedenkt, daß man es nicht lesen kann, ohne sich gründlich mit ihm auseinanderzusetzen: dies zeigt, daß hier um die wesentlichen Fragen gerungen wird.

DIE ZUKUNFT DES MENSCHEN

von Georg Siegmund (Fulda)

Der Mensch von heute ist sich seiner Aufgabe bewußt geworden, die Zukunft von Welt und Menschheit in eigener Verantwortung zu planen und zu gestalten. Er will es nicht dabei bewenden lassen, das auf ihn Zukommende fatalistisch hinzunehmen, sich höchstens dagegen empört zu stemmen oder es enthusiastisch zu begrüßen. Er will auf Grund weitausgreifender Vorentwürfe in das bereits Gegenwärtige so eingreifen, daß sich daraus einmal das Zukünftige als selbstentworfenen und selbstgewolltes Werk entwickelt. Schon sind die wirtschaftlichen Planer allen menschheitlichen Projektmachern weit voraus; ihre oft weit in die Zukunft ausgreifenden Planungen vermögen sich auf solides Zahlenmaterial zu stützen und werden von den Wirtschaftsführern unter dem Druck, ihre Unternehmen rentabel zu halten, kurzfristig verwirklicht. Anders ist es mit den Menschheitsplanern. Noch sind die Fachleute aller Richtungen daran, „Modelle für eine neue Welt“ zu entwerfen, wobei Wissenschaftler mit Dichtern wetteifern, ihre Phantasie spielen zu lassen, um Vorstellungen darüber zu gewinnen, was man für wünschenswert ansehen soll, und welche „Met-hoden“, welche zu verfolgende Wege, in das Traumland, über das man spekuliert, führen könnten. Mögen sie bei dem Entwerfen ihrer „Utopien“ längst den festen Boden unter ihren Füßen hinter sich gelassen haben; ihre Ideen sind keineswegs „utopistisch“ gemeint, überlegt man sich doch bereits, wie man