

einzelnen Religionsgestalten bilden deshalb vom Ursprung her eine Ganzheit; gleichwohl vermag — auf Grund des ästhetischen Charakters der Objektivierung — die Reflexion alle diese großen Formen nur nachträglich in Beziehung zu setzen. Alle systematische Einordnung ist ein stets zu revidierendes, sekundäres Geschäft. Die Offenbarungen und die aus ihnen resultierenden religiösen Gemeinschaftsbildungen sind nicht ableitbar. „Das ‚nächste Geschäft‘ der Religion ist, die verschiedenen Momente der Menschheit aneinanderzuknüpfen und aus ihrer Folge den Geist, in dem das Ganze geleitet wird, [zu] erraten. ‚Geschichte im eigentlichen Sinne‘ sei der höchste Gegenstand der Religion, ‚mit ihr hebt sie an und endigt mit ihr‘“ (135).

Spricht aus diesen Worten nicht bereits die ganze Problematik des Historismus? Durchstimmt sie — entsprechend der von W. aufgewiesenen Nähe Ottos zu Schl. — die Religionswissenschaft noch heute?

Dann ergäbe sich als Konsequenz aus der umsichtigen und sorgfältigen Bestandsaufnahme des Verf.s eigentlich die Forderung nach einer erneuten Besinnung auf das Selbstverständnis der Religionswissenschaft. Eine solche Besinnung wird nur dann die Religionswissenschaft — wie die Theologie — weiterführen, wenn sie alle Objektivierung im Hindurchgang aufhebt, d. h., wenn sie, sich im je geschichtlichen und geschickhaften Ursprung religiöser Phänomene haltend, das eigene Sinnen als vom Ereignis des Heiligen selbst gewährte Umkehr und so einbehalten in das Ereignis selbst versteht. Damit stellte sich die Schleiermachersche Frage nach den Religionen und dem Christentum neu, ebenso die Frage nach dem Verhältnis von Religionswissenschaft und Theologie. Es ist das Verdienst von W., die Schleiermachersche Frage wieder in den Blick gerückt zu haben, aber die Lösung sollte in einer neuen Richtung gesucht werden. P. H ü n e r m a n n

Heidegger, Martin, *La fin de la philosophie et la tâche de la pensée* (in: Kierkegaard vivant, Colloque organisé par l'Unesco à Paris [1964] 167—204). Kl. 8^o, Paris 1966, Gallimard.

Heidegger hatte zu diesem Gespräch, an dem sich u. a. Sartre, Marcel, Wahl mit Referaten und Diskussionsbeiträgen beteiligten — Sartre allerdings entzog sich der Diskussion —, einen Text eingesandt (wie auch Jaspers), den J. Beaufret und F. Fédier ins Französische übersetzten; der verlesene Text stellt freilich eine verkürzte Redaktion dar (167—173), doch ist der vollständige ebenfalls abgedruckt (173—204). Soweit zu sehen, hat H. die deutsche Fassung noch nicht veröffentlicht. Die Abhandlung gewährt, so will es scheinen, einen Einblick in die gegenwärtigen Tendenzen seines Denkens, so daß eine Rezension Sinn hat, auch wenn der deutsche Text einmal da und dort anders lauten sollte. Man hat sich in der Diskussion darüber mokiert, daß H. zu einem Gespräch über Kierkegaard Reflexionen mitteilen läßt, die mit keinem Wort auf Kierkegaard Bezug nehmen. Beaufret muß dafür irgendwie um Entschuldigung bitten, kann aber darauf hinweisen, daß der Organisator des Colloquiums, Unesco-Generaldirektor R. Mahou, mit diesem modus procedendi H.s einverstanden war.

Wenn nun der Gedankengang von „Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens“ in möglichster Kürze und doch ohne empfindliche Sprünge wiedergegeben werden soll, dann halten wir uns selbstverständlich an den vollen Text, können indes nicht dafür garantieren, daß die Übersetzung, auch aus der Feder eines solchen Heideggerkenners wie Beaufret, in allem und jedem den genauen Sinn der unterterminologischen Sprache H.s trifft. Zunächst bemerkt H., der Essay stehe in einem weitläufigeren Kontext, nämlich im Ganzen eines Versuchs, die Grundfrage von „Sein und Zeit“ radikaler zu fassen, indem sie einer immanenten Kritik unterzogen wird. Der 1. Abschnitt untersucht, inwiefern die Philosophie heute in ihr Endstadium eingetreten ist, der 2., welche Aufgabe dem Denken in diesem Endstadium verbleibt.

Philosophie heißt hier Metaphysik. Sie denkt das Seiende als Seiendes und damit in der Weise des Vor-stellens, das auf „Begründung“ ausgeht, denn das Sein, auf das hin Seiendes als solches vorgestellt wird, erscheint als dessen Grund. Sein führt das Seiende herauf in Gegenwart (Gegenwärtigkeit), ob nun im Modus des Verursachens oder transzendentalen Konstituierens usw. Inwiefern ist dieses

metaphysische Denken zu seinem Ende gekommen? „Ende“ soll hier nicht Aufhören und Auslaufen besagen, sondern Vollendung, Ort der Verdichtung der höchsten, äußersten Möglichkeit. Worin liegt solche Vollendung? Metaphysik ist durch und durch Platonismus. Dieser erreicht seine höchste Möglichkeit in seiner Umkehrung, die mit Marx und Nietzsche vollzogen ist. Dazu kommt, daß die Wissenschaften, die sich in dem durch die Philosophie erschlossenen Horizont entwickelt haben, sich nun von ihr befreien und sie so zum „Abschluß“ bringen: die Wissenschaften sichern ihr Feld, die Theorie ihrer grundlegenden Strukturbegriffe, selbst, und zwar ohne „ontologische“ Sinngebung. Heißt das nun, die Entfaltung der Philosophie in die Wissenschaften hinein belasse dem Denken keine originäre Möglichkeit? Oder gibt es ein „Erstes“, von dem das philosophische Denken seinen Ausgang genommen hatte, ohne als philosophisches es bedenken zu können? — Im 2. Teil stellt H. also die Frage nach der bevorstehenden Aufgabe des Denkens, eines Denkens, das weder metaphysisch noch wissenschaftlich sein kann. Es wird sich nicht um „Begründen“ handeln, sondern eher um dergleichen wie Vorbereitung. Am Beginn metaphysischen Philosophierens hatte diese „Sache“ des Denkens sich bereits gezeigt, wurde indes nicht als solche wirklich gedacht. In der Spätzeit, bei Hegel und Husserl, wird die „Subjektivität“ zur Sache des Denkens. Was aber bleibt dabei ungedacht? Die Dimension des „Erscheinens“ selbst. Erscheinendes erscheint in einer gewissen Helle (dans une certaine clarté). Doch die Voraussetzung der Helle ist eine „Offenheit“ und „Freiheit“, innerhalb deren es hell wird oder ist, eine offene „Gegend“. Dieser „état d'ouverture“ heißt „Lichtung“, wobei „licht“ etymologisch „leicht“ bedeutet: etwas gleichsam Entdichtetes, Frei-gemachtes, wo Licht hindringen „und mit dem Dunkel zu kämpfen“ vermag. Die Lichtung ist Offenheit für Anwesenheit und Abwesenheit, Gegenwart (Erscheinen) und Ausbleiben. Wir haben es um ein Urphänomen (im goetheschen Sinne) zu tun, geradezu mit der Ur-Sache (192). Man müsse sich fragen, ob nicht mit allem, was in ihnen erscheint, Raum und Zeit selbst ebenfalls in jenem Offenen einzubehalten seien. Erstmals findet H. es genannt im Gedicht des Parmenides: Aletheia, Unverborgenheit, Nicht-entzug. In ihr bewegen sich Sein und Denken in ihrer Gegenwart füreinander; ohne vorgängige Erfahrung der „Lichtung“ als Unverborgenheit kein Sichtsprechen von Sein und Denken, d. h. wohl: keine Begegnung beider. Die „Wahrheit“ als Ur-Sache zu denken, das wäre nach dem Ende der Philosophie die mögliche Aufgabe des Denkens. Die Metaphysik vermag sie nicht zu denken, denn sie fragt (kraft ihres Formalobjekts) immer nur nach dem Anwesenden in Hinsicht auf seinen Status (état) der Anwesenheit (und nicht nach dem, was Anwesenheit ur-sprünglich, ur-sächlich ermöglicht). Solange dann „Wahrheit“ als Angleichung aufgefaßt wird, fällt die Frage nach der Anwesenheit als solcher und dem, was sie möglich macht, aus; man hält sich an dasjenige, was die „Lichtung“ beibringt (apporte), und läßt sie als sie selbst unbedacht. Aber das liegt in einer Nachlässigkeit menschlichen Denkens, sondern am Wesen der Unverborgenheit selber, die als „ἀλήθεια“ in ihrem Herzen die „λήθη“ birgt. Die Offenheit (als freie Gegend für Begegnung von Gegenwärtigem) verweist auf eine Verborgenheit ihrer selbst, so daß Offenheit als solche sich vor dem Blick dessen verbirgt, der in sie eintritt, um Begegnung zu erfahren (Metaphysik wendet sich immer dem schon Offenbaren, Erscheinenden zu). Wiederum; hier zeigt sich die neue Aufgabe des Denkens. Es überholt das griechische Denken, das wohl die Wahrheit als Offenheit bewußtmachend hat, nie aber zugleich als Lichtung des *Entzugs* des Offenen selbst (comme la clairière du retrait de l'Oouvert). Der Titel der Aufgabe des Denkens müßte daher anstatt „Sein und Zeit“ lauten: „Sein und Lichtung“. In der gekürzten Fassung heißt er: „Anwesenheit und Lichtung“.

Man ist versucht, nun seinerseits Fragen zu stellen und vor allem den Text H.s mit jenen letzten Texten zu vergleichen, die bisher vom Wesen und Zukünftigen des Denkens sprachen (in welchen Formeln immer die Rede ist von „dem“ Denken, ähnlich wie Hegel von der Philosophie als „der“ Wissenschaft redet). Man hat ja den Eindruck, H. wolle hier etwas über seine früheren Formulierungen hinaus entscheidend Neues sagen. Jedenfalls heißt das letzte Wort des Denkens nicht mehr „ontologische Differenz“ (oder „Differenz“ einfachhin) und Notwendigkeit, sie als solche, nicht nur das in ihr Differierende zu reflektieren, noch spricht er vom

„Es-gibt“ als dem Urhaften, noch von der „Sprache“ als dem Offenen der Begegnung von Sein und Mensch. Daß das Moment des „Entzugs“ im Wesen des Nicht-Entzugs, also der Unverborgenheit, Offenheit, das eigentlich zu Bedenkende sei, ist kein neuer Gedanke — mit Energie hat W. J. Richardsons Heidegger-Buch darauf insistiert. Der vorliegende Vortrag macht aber m. E. deutlicher als alles Bisherige, daß nicht das „Sein“ es ist, das sich „entzieht“, sondern jenes „Offene“, das als solches erst Sein als Anwesenheit (Präsenz) ermöglicht. Gibt H. also den Versuch nicht auf, „einen noch ursprünglicheren universaleren Horizont, woraus die Antwort auf die Frage: Was heißt Sein? geschöpft werden könnte“, ausfindig zu machen (vgl. Sein und Zeit 26 f.), einen Versuch, der jedem thomistischen Philosophen von vornherein sinnwidrig vorkommen muß? Immerhin hat jetzt die „Zeit“ als der gesuchte „universalere“ Horizont abgedankt, denn ihre Dimensionen erstrecken sich schon „innerhalb“ jenes „Offenen“, und damit ist auch der Titel „Zeit und Sein“ in seiner Funktion, die letzte Fragemöglichkeit anzuzeigen, hinfällig geworden.

Leider hält H. immer noch daran fest, alle Metaphysik sei Platonismus, d. h. am Sein des Seienden als „εἶδος“, „ἰδέα“ orientiert (194); daß Thomas eine solche Wesensmetaphysik überwunden habe und damit zugleich grundsätzlich eine Philosophie des „Erscheinens“, will er nicht wahrhaben — er diskutiert diesen Punkt überhaupt nicht (weder hier noch sonstwo). Man hätte manch andere Frage an ihn, doch darf man sich gedulden, bis der deutsche Text des Tagungsbeitrags zur Verfügung steht.

H. O g i e r m a n n, S. J.

Forni, Guglielmo, *La filosofia della storia nel pensiero politico di Jacques Maritain*. Gr. 8^o (XX u. 242 S.) Bologna 1965, Patron. 2000.— L.

Daß Maritain als Philosoph wichtige Aussagen über die Geschichte gemacht hat, wußten alle, die seine Schriften kennen. Daß in seinen Werken eine ganze Theorie über die Geschichte enthalten ist, das dürfte vielen erst durch die Studie F.s klar werden. Sie ist aus einer Doktordissertation erwachsen. Der Verf. hat die Mühe nicht gescheut, die im umfangreichen Gesamtwerk M.s zerstreuten Gedanken über die Geschichte zu sammeln und zu ordnen, so daß ein faßbares System daraus geworden ist. In begrenztem Maße nimmt er auch kritisch Stellung zu M.s Theorien, doch tritt diese Seite hinter der soeben genannten, der ordnenden Zusammenfassung und Gliederung, zurück, die in sich schon eine hervorragende Leistung darstellt.

M. versteht unter Geschichtsphilosophie nicht ganz das, was man meist darunter versteht: eine den Sinn des historischen Geschehens erhellende Geschichtsmetaphysik. Die geschichtsphilosophische Kernfrage ist für ihn vielmehr die: Wie müssen überzeitliche ethische Normen auf die Geschichte angewandt werden, und welches sind diese Normen? Zu diesem Zwecke muß man das Wesen der Geschichte und die sie beherrschenden Gesetze herausarbeiten. Das erstere wird erreicht, indem die letzteren aufgewiesen werden. So kommt es, daß M. die Geschichtsphilosophie als einen Teil der Moralphilosophie ansehen kann.

Das geschichtsphilosophische Denken M.s hat, wie sein Denken im allgemeinen, seine Geschichte. F. unterscheidet einen „frühen“ und einen „späten“ M. Die Scheidelinie zwischen beiden läge um etwa 1930, spätestens 1934 (erster Entwurf von „Humanisme intégral“). Der spätere M. ist, wie zu erwarten, der bedeutendere. Die Frühzeit ist gekennzeichnet durch die Freundschaft mit Ernest Psichari und Charles Péguy und seine geistige Nähe zur Action française und Charles Maurras. Die geschichtsphilosophischen Ideen, die diese Epoche kennzeichnen, kann man in die Formel zusammenfassen: zuerst das Zeitliche (temporel d'abord), das freilich bei Charles Maurras weit mehr als bei Péguy die Unterordnung des Religiösen unter die Politik bedeutet. Der Weg M.s zu vertieften philosophischen bzw. religiösen Einsichten führte über Bergson bzw. Léon Bloy. Eine Türe, sich mit den Strömungen seiner Zeit geistig auseinanderzusetzen, geht ihm erst auf, als er die Werke des Thomas von Aquin kennenlernte. M. stellte den Neothomismus auf eine breitere geistige Grundlage und wurde in seiner weltoffenen Auseinandersetzung mit den Fragen der Zeit wegweisend für eine neue Art des Denkens aus dem Geiste des hl. Thomas.