

besage ein „*unbedingtes Wissen*“ (WJb 22), das völlig übergeschichtlich sei (362: Berufung auf Schelling!). Vielleicht wird U. erstaunt sein zu hören, daß auch nach Thomas von Aquin keine menschliche Wahrheit „ewig“, sondern alle menschliche Wahrheit zeitlich ist (S. th. 1 q. 16 a. 7); daß diese Zeitlichkeit genauer als „Geschichtlichkeit“ zu kennzeichnen ist, sieht Thomas allerdings noch nicht – was selbst wieder ein Beispiel der geschichtlichen Bedingtheit des menschlichen Wissens ist. Menschliche Metaphysik ist danach durchaus bedingtes Wissen, auch wenn es Wissen vom Unbedingten ist. Ja gerade das Wissen vom Unbedingten und Ewigen bleibt mehr als jedes andere stets „Stückwerk“ und verlangt stets neue Bemühungen, wenn es nicht zu einer unverständenen Formel erstarren soll. Wenn man nicht einem historischen Relativismus verfallen will, ist allerdings auch zu bedenken, daß diese Bemühungen in der geschichtlichen Gestalt zu einem überzeitlich gültigen Gehalt gelangen können. Beide Seiten hat Przywara in seiner Kurzformel „Wahrheit in/über Geschichte“ zusammengefaßt. (Auch zu dem Verhältnis von Religion – genauer: Christentum – und Metaphysik, das nicht selten allzu problemlos angenommen oder abgelehnt wird, hat P. feiner unterscheidende Antworten gegeben; vgl. *J. Terán Dutari*, Christentum und Metaphysik; dazu: ThPh 50 [1975] 589–592).

Noch ein anderes Mißverständnis wirkt bei U. anscheinend zur Ablehnung der Metaphysik mit. U. scheint das Unbedingte, Absolute (mit dem dazu noch die *οὐσία*, als Substanz verstanden, gleichgesetzt wird) als den eigentlichen, *ersten Gegenstand der Metaphysik* zu verstehen (WJb 14 f.). Thomas behandelt die Frage als Frage nach dem „*subiectum*“ der Metaphysik, d. h. nach dem ihr zugrunde gelegten, vorgegebenen Gegenstand; dies ist aber für ihn gerade nicht Gott, auch nicht unter dem Begriff des absoluten Seins, sondern das „*ens commune*“, das allein durch Abstraktion aus dem gegebenen endlichen Seienden gewonnen werden kann (Prooemium in *Metaph. Aristotelis*); nur für die auf göttliche Offenbarung sich stützende Theologie ist Gott selbst „*subiectum scientiae*“ (S. th. 1 q. 1 a. 7). Der durch die Metaphysik zu reflexivem Bewußtsein gebrachte „Horizont des Seins“ ermöglicht der Philosophie die durch die Wissenschaften nicht zu erlangende „Weltorientierung“, die zugleich durch die Erkenntnis der Bedingtheit alles endlichen Seienden zu Gott als dem unbedingten Weltgrund führt.

J. de Vries, S. J.

Gethmann-Siefert, Annemarie, *Das Verhältnis von Philosophie und Theologie im Denken Martin Heideggers* (Symposion 47). Gr. 8° (340 S.) Freiburg/München 1974, Alber.

Die umfangreiche Arbeit hat sich drei Aufgaben gestellt: 1. sammelt und interpretiert sie Heideggers (= H.s) Aussagen zum Verhältnis von Philosophie und Theologie, 2. untersucht sie die H.-Interpretation in christlicher Theologie und Philosophie, 3. unternimmt sie eine eigene kritisch-systematische Fortbestimmung des bedachten Verhältnisses. – H.s Position wird zunächst vor allem aus dem 1969 veröffentlichten Vortrag von 1927 über Phänomenologie und Theologie erhoben. Danach ist die phänomenologische Hermeneutik als Ontologie der Geschichtlichkeit die methodologische Kritik der Grundbegriffe einer Theologie, die als Wissenschaft auftreten will (57 f.). In der sog. Kehre begibt sich H. in seiner Frage nach dem Sinn von Sein auf den Weg zu einem Ziel, das der ursprüngliche Ansatz der Seinsfrage in der Seinsverfassung des Daseins nicht erfaßte. In diesem „Schritt zurück“ ergibt sich H.s Kritik an der Metaphysik und an ihrer Identifikation von philosophischer und theologischer Wahrheit: darin verfestigt die christliche Umdeutung die Aporien des griechischen Denkens zum Nihilismus; Resultat ist der von Hölderlin beklagte Fehl bzw. von Nietzsche verkündete Tod Gottes. Solch kritischer Destruktion entspricht konstruktiv H.s Frage nach der Wahrheit des Seins in seiner Offenbarungsgeschichte, die die Frage nach der Offenbarung des Göttlichen einschließt. Im Geviert-Denken ist Gott „weder ein Seiendes noch das Sein selbst, sondern er ist eine von anderen verschiedene Weise des ‚Vor-scheins‘ von Sein“ (112). Dementsprechend ist Philosophie nicht mehr, transzendental und fundamental-ontologisch, die vorgängige Konstruktion aller, auch theologischer, Begrifflichkeit, sondern topologisch Auslegung „regionaler“, geschichtlicher Erfahrung. Theologie und Religion wird sie gleichwohl nicht, weil sie keine existentielle Verbindlichkeit beabsichtigt, sondern nur formale Kriterien erarbeitet, denen solcher Verbindlich-

keitsanspruch genügen muß. Diese philosophische Hermeneutik ist aber nicht Bedingung der faktischen Glaubensentscheidung (in diesem Sinn seien H.s scharfe Grenzziehungen und seine entsprechenden Mahnungen an theologische Adressen zu lesen). Die Untersuchung kommt zu dem Ergebnis: Der Philosophie als konstruierender Erörterung der Wahrheit als Geschichte steht Theologie als Kommunikation von Erfahrung durch den Erweis ihrer Applikabilität auf Wahrheitsstrukturen gegenüber; d. h. die Theologie ist in dem Sinn auf Vernunft verwiesen, daß sie ihre Erfahrung durch deren Rückführung auf Erfahrbarkeit vermittelt. Demzufolge hat Philosophie „anzugeben, wie ein theologisch orientiertes hermeneutisches Umgehen mit religiöser Erfahrung zu verfahren hat, um sinnvolle Aussagen zu gewährleisten“ (136), und diese Korrekturfunktion beschränkt sich nicht aufs Formale, sondern wird zur Krisis auch der Inhalte: „sie wird zur negativen Norm, die alle Religiösität und alles theologische Verstehen auf deren Erfahrbarkeit zurückbindet“ (137). Philosophie als spekulativ-hermeneutische Grundlegung der Theologie. H.s Skepsis bezüglich der Annahme dieses Angebots durch die christliche Theologie versteht G.-S. als Vorbehalt nicht gegen die Leistungsfähigkeit des Denkens, sondern gegen die Theologie. Zur Illustration von deren „Unbeholfenheit und inhaltliche[r] Vorurteilsbelastung“ (138) folgt der Bericht ihrer H.-Rezeption. – In Bultmanns Übernahme und deren Diskussion stehen sich die Annahme einer Wesensgleichheit von Strukturen in Philosophie und Theologie (mit entsprechender inhaltlicher „Einschichtung“ einer Disziplin in die Arbeit der anderen) und die These wechselseitiger Ausschließlichkeit gegenüber. Das damit aufgeworfene Übersetzungsproblem ruft die hermeneutische Theologie hervor, die nun statt bei SuZ beim späten H. anknüpft. Sprachereignis, Wortgeschehen, Offenbarung als Geschichte lauten die Stichworte, zwischen einer Rede von Geschichtlichkeit, die unfähig ist, den Vorrang einer bestimmten geschichtlichen Sinnzusage auszuweisen, und der Berufung auf Faktizität, die deren Geltungsanspruch und dessen Verstehbarkeit nicht vermitteln kann. Die daraus entstehende Konfrontation von Theologie und Philosophie führt zu Bemühungen (Bröcker, Buhr), die G.-S. als Hölderlin-Theologie bezeichnet; der Preis der Konfrontation ist der Ausfall der Reflexion auf die Möglichkeiten disziplinierter Anfragen an den Mythos. Schließlich werden, recht summarisch, Versuche philosophischer Theologie im Anschluß an H. behandelt – und zurückgewiesen, weil sie mehr oder minder deutlich das in sich widersprüchliche Konzept der christlichen Metaphysik restituieren wollen. All diese Rezeptionsversuche greifen je nach Vorurteil Teile von H.s Denken aus dem Gesamt heraus, statt die Frage der argumentativen Einheit seiner Philosophie-Theologie-Sicht zu thematisieren. Wie weit aber ist nun H.s Denken eine vorurteilsfreie und integrative methodologische Grundlage der Theologie? Damit setzt der eigene Vorschlag der Autorin ein. – H.s Interpretation soll daraufhin geprüft werden, ob und wie weit sie bestimmten Erfahrungsmöglichkeiten gerecht werden kann, die sie zunächst nicht thematisiert; konkret geht es um die dialogische und sozialphilosophische Integration von H.s Philosophie. Indem H. von solchen Positionen her geprüft wird, werden diese selbst geprüft. Die dialogische Philosophie (Buber, Thévénaz, Levinas, Theunissen) wird zurückgewiesen; hier laufe es im Grunde wieder auf die christliche Philosophie hinaus, wobei „der Integration des existenziellen Ansatzes die Suspendierung der philosophischen Formalisation parallelläuft“ (281). Die Dialogizität muß zur Gesellschaftlichkeit erweitert werden. Politische Theologie als Theologie der Hoffnung, negative Dialektik bejahen zwar die Notwendigkeit eines Verhältnisses von Philosophie und Theologie, können es aber nicht konkret bestimmen, weil die Vernunft keiner Positivität fähig ist. Von Habermas' Logik der Sozialwissenschaften her sucht die Verfasserin bei H., was diese beiden Schulen bei ihm vermissen: in der Sprache als jenem Vollzug, „der in sich Darstellung und Krisis der Welt und zugleich Geltungsreflexion im Sinn einer Legitimation sowohl der Kritik wie der Position in der Übernahme tradierter Sach-Wahrheit“ ist (293). Gegenüber Habermas' Skepsis hinsichtlich der Überwindung des hier waltenden Begründungs-Zirkels glaubt G.-S. in H.s Dichtungs-Denken das Modell einer gültigen Theorie gegeben: Wenn die unvermeidliche Antezipation idealer Sprechsituation als notwendige Möglichkeits-Bedingung von Kommunikation und Wahrheit erwiesen werden soll, um so theoretischen Vorgriff und praktisch-geschichtliche Verwirklichung wechselseitig kritisch miteinander zu vermitteln (was auch bzgl. Glaube bzw. Theologie relevant würde), dann stellt die bei

H. thematisierte Lebensform der Dichter etwas dar, was nur ausgeweitet, dialogisch-sozial integriert werden müßte, um von dort rückwirkend auch Einzelbereiche wie etwa Theologie grundzulegen. Das Organisationszentrum dieser Integration liegt in H.s späten Aussagen zur Sprache, ist diese doch zugleich selbst „ebenso Faktum wie Verstehen, und das je in und als Geschichte einer menschlichen Kommunikation“ (306). Auf Theologie hin: „Sprache als Vermittlung geschichtlicher Wahrheit vermittelt auch die geschichtliche Offenbarkeit des Göttlichen bzw. fungiert selbst als Entscheidungskriterium der Gottesaussagen“ (310). Philosophie prüft demnach Theologie nicht mehr in metaphysischer Identifikation von philosophischem Seins- und theologischem Gottesbegriff, sondern sie prüft von ihren Kriterien für Erfahrbarkeit her das, was theologisches Reden als erfah- und kommunizierbar behauptet; d. h. die Diskussion ist methodologischer Art, doch sind damit auch Inhalte „negativ-exkludierend“ betroffen (315).

Die material- und problemreiche Arbeit ist philosophisch, nicht theologisch. Zu Beginn der Theologie-Referate reflektiert Verf. selbst die Beeinträchtigung einer inhaltlichen Würdigung theologischer Aussagen durch dieses Faktum (140). In der Tat dürfte Theologie, bei aller Anerkennung ihrer Verwiesenheit auf Philosophie und ihrer Verpflichtung zu kommunikativer Vernünftigkeit Zweifel an einer derartigen Prüfungsrolle der Philosophie anmelden (wie unterscheidet z. B. diese selbst ihr Kriteriendenken von dem modischen Vorbehalt, dies oder jenes könne „man dem Menschen von heute nicht mehr zumuten“?). Auch wenn man einerseits H.s „supranaturalistische“ Distanz nicht teilt, kann man andererseits die Vorsicht seiner Spätaussagen für entsprechender halten als die hier versuchte methodologische Zubzw. Vorordnung, die Rez. eher auf die quasi-transzendente Konzeption jener Frühzeit hinauslaufen sieht, von der H. sich doch wohl gerade abkehren wollte. (Wie weit fehlten übrigens in dieser die inhaltlichen Vorurteile wirklich so gänzlich, wie die Autorin, etwa 145 A, meint?) – Konfessionsspezifisches kommt offenbar in Spiel, wenn Metaphysik, und gar christliche, von vornherein kein Partner zu sein scheint und deren H.-Kritik einfach abgewiesen wird. Inwiefern teilt hier zudem G.-S. mit bestimmten katholischen Autoren Bestimmungsunscharfen beim Seinsbegriff, so daß dem Ungenügen mancher metaphysischer Kritik an H.s „Verendlichung“ des Seins (das eben nicht das klassische esse ist) eine Kritik an der Metaphysik ob deren Gleichsetzung von Gott und Sein (das nicht das H.s ist) entspricht, die dem Kritisierten genauso äußerlich bleibt? Und wenn z. B. (112) Gott als eine Weise bezeichnet wird, wie Sein bereit ist, zu erscheinen, dann ergänzt die Verf. in zwar später solche Rede dialogisch-gesellschaftlich; das mögliche Recht metaphysischer Kritik kommt nicht in den Blick. Zwar wird (113 f.) wünschenswert klargestellt, daß „Sein“ hier nicht als existierende Wirklichkeit über Gott gestellt werden soll (so wie andererseits nicht Gott als ein Mehr es trage), weil es sich um Sinn, Gegebenheit, also um „methodisch-philosophische Zugänglichkeit“ handelt; aber wie H. selbst bildhaft von Bereitschaft des Seins spricht, so muß offenbar doch diese erste Unterscheidung von Gehalt und Zugangsweise ihrerseits weiter befragt werden: wenn schon nicht „metaphysisch“ nach ihrem „Grund“, so gewiß danach, wie sie und von woher sie ihrerseits zu verstehen sei; und diese Fragestellung liegt nicht in der Richtung oder Verlängerung dialogisch-gesellschaftlicher Konkretionen. Mit bloßem Abweis der Metaphysik und dem Hinweis auf Erfahrbarkeit als Kriterium ist es da kaum getan; denn was genau wird erfahren? Nicht zuletzt ja auch, um bei H. zu bleiben, gerade die Faktizität und Geschichtlichkeit konkreter Erfahrung und Erfahrbarkeit sowie der Grenzen beider, und eben diese Erfahrung verlangt nach ihrem Begriff. Doch brechen wir ab, ehe die Rezension sich ganz in eine Antwort innerhalb jenes Disputs verliert, zu dem hier ein gewichtiger und reflektierter Beitrag anzuzeigen war.

Vielleicht ist der Hinweis auf unkorrigierte Fehler nützlich (ohne unproblematische Buchstaben und Partikelaufläufe wie 14 A: statutarisch, oder 182 Abs. 2, Z. 13: Heiliges): 16, letzte Textz.: E 447; sind die Anm. von 62 u. 64 teilweise zu tauschen? M. Müllers Interpretation von WM/N 46 steht jedenfalls in Existenzph. 58 ff.; 76 Abs. 2, Z. 4: essentia; 113 Anm. 9, Z. 4: ist der Titel mit dem im Lit.-Verz. identisch? dort fehlt der 117 A genannte Volke, ebenso Jüngel (125 Anm. 8 u. 162 Anm. 14); 144 Abs. 2, Z. 6 v. u.: vereint?; 151 Anm. 8, Z. 6: K. Leh-; 178: die letzten 3 Textzeilen?; 233 Anm. 4: s. o. Anm. 13?

J. Splett