

in sich absolutes und transzendentes Sein ist und als solches erkannt wird? Offenbar nicht. Warum dann aber die Ablehnung aller „spekulativen“ Gedankengänge als leere, starre Objektivierungen? Denn: Leugnet man jene Absolutheit und Transzendenz, dann ist es auch um die „Gotteserfahrung“, auch um die Begegnung mit Gott in Jesus, geschehen. Natürlich gibt es vereinfachte Gedankengänge, die bildliche Vorstellungen unkritisch in Dienst nehmen. Sie aber überall, auch bei den großen Philosophen und Theologen der Vorzeit und in den Lehrdokumenten der Kirche anzunehmen, zeugt eher für das Unvermögen dessen, der sie so versteht und deutet, als für das Unvermögen der so interpretierten Autoren. Der Unterschied eines empirisch begründeten, für Grund und Begründetes gemeinsame Gesetzmäßigkeiten suchenden, Hypothesen aufstellenden, erklärenden und eines die Bedingungen der Möglichkeit für das Bedingte als solches suchenden Denkens ist H. noch nicht aufgegangen. Darum kann er das zweite auch nicht in den entsprechenden Texten finden. Eine Einführung in die Gotteslehre – die philosophische oder theologische – ist dieses Buch jedenfalls nicht. Von einer zutreffenden Darstellung der katholischen Glaubenslehre über Gott kann keine Rede sein. Am meisten Interesse, was die Information, nicht was die Beurteilung angeht, dürfte Teil C „Die Gottesfrage heute“ finden. W. Brügger S. J.

Schaeffler, Richard, *Die Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und katholischer Theologie* (Die philos. Bemühungen des 20. Jh.). Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft 1980. XIV/390 S.

Sch. wendet sich in seiner Studie einem ebenso interessanten wie auch schwer zu bearbeitenden Thema zu, nämlich dem Wechselverhältnis zwischen katholischer Theologie (vorwiegend im deutschen Sprachraum) und der Philosophie im 20. Jahrhundert. Gleich die beiden ersten der insgesamt sechs Dialogphasen, die er bespricht, nämlich den Dialog zwischen der um eine Erneuerung der Ontologie bemühten Philosophie F. Brentanos und der ebenfalls ontologisch ausgerichteten Neuscholastik und Mediävistik im katholischen Raum sowie der mißglückte Dialog mit dem dynamistischen und evolutionistischen Denken, den Autoren wie Loisy und Tyrell unternahmen, lassen nicht nur das Leitthema der Untersuchung anklingen, das sich umschreiben ließe mit: Ontologie und Geschichtlichkeit, sie machen auch die Schwierigkeiten dieses Dialoges sichtbar. Denn kam es im Falle Brentanos durchaus zu einem fruchtbaren wechselseitigen Gespräch, so endete der ‚modernistische Gesprächsversuch‘ aporetisch: Auf die kritische Infragestellung des Christentums durch die zeitgenössische Philosophie, die die christliche Wahrheit als geschichtliche Größe unter Relativismusverdacht bzw. als zum Erhalt der Institution Kirche notwendige Größe unter Ideologieverdacht stellte, antworteten Tyrell und Loisy mit einer Erfahrungs- und Entwicklungslehre. Tyrell wollte angesichts der Variabilität aller Theologie die Absolutheit der Offenbarung dadurch wahren, daß er scharf zwischen Tatsachenerfahrung und erklärender Hypothese unterschied und sodann „das kirchliche Dogma (als Maßnahme zum Schutz der ‚religiösen Interessen des Intellekts‘) sowohl der Offenbarung (als Erfahrungstatsache) als auch der Theologie (der erklärenden Hypothese) als dritte Größe gegenüberstellt(e)“ (138). Loisy's Entwicklungslehre hingegen erklärte „all das für legitim, was zum Überleben der Institution Kirche unter den wechselnden historischen Bedingungen notwendig war“ (ebd.). Daß beide Theorien philosophisch unbefriedigend waren, liegt auf der Hand. Im Falle Loisy's kommt es, wie Sch. hervorhebt, zu einer „universellen Legitimierung alles Faktischen“ (ebd.), während im Falle Tyrell's die Annahme einer theoriefreien Erfahrung ebensowenig einleuchtet wie sein „Versuch einer schroffen Scheidung zwischen einer uninteressierten wissenschaftlichen Hypothese und einer von Interessen (z. B. religiösen Interessen) geleiteten Einflußnahme auf die gesellschaftlich-historische Wirksamkeit von Ideen“ (139). Da beide Lehren zudem nicht geeignet erschienen, den historischen Prozeß durchsichtig zu machen für den absoluten Anspruch der Wahrheit, wurden sie von der Kirche verurteilt, und da sie in Zusammenhang gebracht wurden mit Kants Phänomenalismus, führte das zu einer jahrzehntelangen Abkapselung der katholischen Theologie gegenüber der kantischen und nachkantischen Philosophie der Neuzeit. Gleichzeitig wurde die Scholastik als einzig wahre Philosophie für normativ erklärt, was diese wiederum in außerkirchlichen Kreisen von vornherein philosophisch diskreditierte.

Ein erster Ausweg aus der Sackgasse, in die der Dialog zwischen katholischer Theo-

logie und neuzeitlicher Philosophie in der Folgezeit geriet, wurde durch die Wertphilosophie M. Schelers eröffnet. Durch die Erfahrung des Ersten Weltkrieges war „das Vertrauen in den Geschichtsprozeß und die Lebensentwicklung erschüttert und die Unentbehrlichkeit der kritischen Distanz der Vernunft gegenüber dem Realgeschehen in Erinnerung gerufen“ (9). Philosophischerseits wurde nunmehr betont, daß allem Sein, gleichgültig ob es als statischer Bestand oder als dynamischer Prozeß gedacht wird, ein Sollen als normative Größe gegenübersteht. Der Mensch ist einerseits als Naturwesen Teil des Lebensprozesses, als werterfassendes und wertverwirklichendes Wesen aber Geist, und als solcher steht er in einer kritischen Distanz zum Wandel der Realsituationen. Nur diesem ‚Ewigen im Menschen‘ korrespondiert nach Scheler die Absolutheit der Werte. Eine solche Philosophie enthielt zweifellos ein Gesprächsangebot an die Theologie, nämlich in solcher Weise von Gott zu sprechen, „daß dadurch der Mensch an das Ewige in ihm erinnert und für den Anspruch des absoluten Wertes aufgeschlossen wird“ (10). Doch wurde dieses Angebot faktisch nicht genutzt, da Scheler, ehe eine kritische Rezeption seiner sog. ‚katholischen Phase‘ erfolgen konnte, sich in seiner Spätphase vom Theismus abwandte.

Nach dieser „Enttäuschung“ (325), mit der die dritte Dialogphase endete, tritt nach Sch. in der vierten Dialogphase die nur aufgeschobene, aber nicht eigentlich geleistete Auseinandersetzung mit der kantischen Philosophie in den Blick. Konkret expliziert Sch. dies an den philosophischen und theologischen Bemühungen der Maréchal-Schule. Im einzelnen nennt er Maréchals Versuch, durch eine transzendente Urteilsanalyse eine neue Grundlage für Ontologie und philosophische Theologie zu gewinnen (insofern Maréchal nämlich für jedes kategoriale Urteil einen Vorgriff auf das absolute Sein voraussetzt, das seinerseits mit Gott identisch ist) sowie Rahners Entwurf einer transzendentalen Theologie und Lotz' Versuch, biblische Erzählungen und theologische Lehrsätze in ihrer Geheimnistiefe transzendental zu erschließen, denen beiden die Überzeugung gemeinsam ist, daß für die Theologie ein Denken unumgänglich ist, „das den Übergang von der kategorialen Gegenstandsbeschreibung zur transzendentalen Reflexion auf die Möglichkeitsbedingungen jedes Gegenstandsbezugs leistet“ (329). – Liegt die Bedeutung der Maréchal-Schule allgemein in der Wiedereröffnung des Gesprächs zwischen katholischer Theologie und neuzeitlicher Philosophie, so besteht ihre speziell theologische Leistung darin, zwei Fehlformen der Rede von Gott zu überwinden: „einen theologischen Objektivismus, der über göttliche Dinge in gleicher Weise sprechen will wie über Gegenstände der Welterforschung, und einen philosophischen Subjektivismus, der alle Rede vom ‚Unbedingten‘ in eine Selbstdarstellung von Subjektivitätsstrukturen übersetzen möchte“ (11). Das entscheidende Problem bleibt, wieweit der transzendente Ansatz für die göttliche und menschliche Freiheit in der Geschichte reale Alternativen offenläßt. Rahner und Lotz haben dieses Problem mit einer Theorie transzendentaler Erfahrung zu beantworten gesucht, die mit der Kontingenz der transzendentalen Strukturen rechnet, sind jedoch über eine Problemformulierung nicht hinausgekommen.

Eine Problemlösung wurde erst durch Heidegger erarbeitet. Die katholische Theologie hat sich folglich in den 50er und 60er Jahren intensiv um ein Gespräch mit Heidegger in „transzendental-ontologischer Problemperspektive“ (13) bemüht, doch endete auch diese fünfte Dialogphase teils mit „Abbruch“, teils in „Mißverständnissen“ (335). Der Grund dafür liegt in Heideggers Beantwortung der Seinsfrage, die er nicht mehr wie die Maréchal-Schule von einer transzendentalen Analyse der Sprache her angeht. Galt dort zwar das Eintreten oder Nicht-Eintreten der transzendentalen Erfahrung als unverfügbar, wohingegen *was* sich in ihr gegebenenfalls zeigt (das absolute Sein) und *wie* es sich zeigt (subsistierend oder personal), aus der Analyse der Urteilsform abzuleiten ist, die immer die Copula ‚ist‘ und damit einen Vorgriff auf das absolute Sein enthält, so reduziert Heideggers Seinsverständnis „Sein auf das Ereignis, in welchem dem Menschen je geschichtlich eine Welt ‚gelichtet‘ wird“ (369). Dadurch wird es nicht mehr möglich, „zwischen einem Gegebenwerden des Seins, also seinem ‚Für-uns-Sein‘ und seinem ‚Ansichsein‘ zu unterscheiden. Sein wie Sprache ‚ist‘ nicht; ‚es gibt‘ sie. Und Sein wie Sprache werden uns nur ‚gegeben‘, indem der Mensch ihrem Anspruch sprechend entspricht“ (369). Da sich Heideggers Daseinsanalyse und Seinsfrage in der Rückfrage nach den transzendentalen Möglichkeitsbedingungen des Entgegenstehens von Seiendem erschöpfte und es nicht mehr erlaubte, den Menschen bzw. Gott in einer metaphysischen Anthropologie bzw. natürlichen Gotteslehre als Seiendes besonderer

Art zu bestimmen, sah die Theologie keinen Ansatz mehr zu einem Dialog, weil sie sich immer gegen „jede Funktionalisierungstendenz des Selbst- und Seinsverständnisses“ (370) aus einem Interesse an Freiheit zur Wehr gesetzt hatte.

Dessenungeachtet zeigt sich Heideggers Denken nach Sch. von theologischen Motiven bestimmt, die es freilich nicht dem Dialog mit der zeitgenössischen Theologie, sondern der skotistischen Theologie seines ersten theologischen Lehrers C. Braig verdankt und zu denen Heidegger sich auch ausdrücklich bekannt habe. Das Denken des Glaubens versteht Heidegger nämlich als „dankendes Andenken an das Ereignis, aus dem eine Welt gelichtet und zugleich jenes Wort geschenkt worden ist, durch welches er dem Ereignis und seinem Anspruch zu entsprechen vermag.“ Sch. sieht hier einerseits Anknüpfungspunkte an die „danksagende Anamnese“ der Eucharistie, die zugleich auch „die Hoffnung auf den zukünftig ankommenden Gott“ (374) überliefere; andererseits erklärt er Heideggers Hinweis auf die Unverfügbarkeit der Gabe des Wortes, mit der er die Forderung der Theologen nach einem positiven Begriff der Freiheit abweist (die den Rückschluß auf einen „Selbststand“ im Sein und damit auch die „Subsistenz eines Gebers“ [370] impliziert), mit dessen Herkunft aus der skotistischen Theologie, „die es dem menschlichen Geist versagt, von sich aus in Gottes Wesen einzudringen und die Aufgabe des menschlichen Denkens darin sieht, jenem unverfügbaren Wort der göttlichen Liebe zu antworten, das Gott aus Freiheit schon zu den Menschen gesprochen hat“ (337). Im Blick auf diese noch nicht ausgewerteten theologischen Motive des Heideggerschen Ansatzes formuliert Sch. als offene Frage, „ob Heideggers Philosophie in einer bis heute noch ausstehenden Begegnung mit katholischen Theologen ihre wirkungsgeschichtliche Zukunft haben wird“ (261).

Wesentlich kritischer bewertet Sch. die sechste Dialogphase, die er durch die Hoffnungstheologie von J. B. Metz repräsentiert sieht, versucht doch Metz im Gegensatz zu der ‚Privatisierungstendenz‘ einer existentialen und transzendentalen Theologie eine ‚politische Hermeneutik gläubiger Hoffnung‘ zu entwickeln im ‚lernenden Widerspruch‘ zu der atheistischen Hoffnungsphilosophie E. Blochs, die, so Sch.s Kritik, von Metz einfachhin selektiv beerbt wird, ohne daß er sich der Mühe einer argumentativen Auseinandersetzung mit deren systematischen und exegetischen Voraussetzungen unterzöge. Wesentlich für Metz' Hoffnungstheologie ist, daß sie nicht nur das transzendente Denken als „individualistisch, praxisfern und daher unpolitisch“ (365) verwirft, sondern auch die klassische ontologische Tradition der katholischen Theologie ad acta legt, die nunmehr als Ausdruck griechischen Denkens anathetisch dem biblischen, wesentlich geschichtsbezogenen Denken gegenübergestellt wird. Sch. merkt hierzu metakritisch an, Metz' Kritik des transzendentalen Denkens (beruhe auf einer unzureichenden Rezeption desselben und) sei nicht zwingend, weil Kants Hoffnungsphilosophie durchaus gesellschaftlich-politische Inhalte kenne, seine Verwerfung der Ontologie sei für die katholische Theologie mißlich, weil sie sich damit ihres kritischen Potentials im Gespräch mit der zeitgenössischen Philosophie und auch mit der reformatorischen Theologie beuge.

Der Schwerpunkt und wohl auch der Wert von Sch.s Studie liegt in der gründlichen Detailanalyse, die er bei drei zentralen Sachthemen (Maréchal-Schule, katholische Hoffnungstheologie, Heidegger und die katholische Theologie) zu selbständigen Monographien ausweiten konnte, sowie in der klaren Problemexposition, weniger überzeugt hingegen die getroffene Auswahl und die Gesamtperspektive. Auch wenn der Verf., wie er eingangs bemerkt, keine umfassende Philosophie- und Theologiegeschichte des besagten Zeitraums intendiert, bedauert man es doch, daß er bei der Darstellung der vorkonziliären Entwicklung auf Gestalten wie Blondel, Guardini und Teilhard nicht eingeht und daß er für die nachkonziliäre Entwicklung nur Metz' Hoffnungstheologie erwähnt bzw. auf die ontologische Seite der Auseinandersetzung M. Müllers und B. Weltes mit dem Denken Heideggers abhebt, aber auf die „Wandlungen der neuen ‚politischen Theologie‘“, um einen Ausdruck von K. Lehmann aufzugreifen, ebenso wenig eingeht wie auf die Versuche einer theologischen Aneignung der Hermeneutik oder auf die religionsphänomenologischen Bemühungen in der Schule Müllers und Weltes (Casper, Hemmerle, Hommes, Hünermann, Splett). Sch.s idealtypisches Vorgehen bzw. seine Orientierung an Hochformen des Dialogs (vgl. seinen kritischen Hinweis auf argumentative Defizite bei Guardini S. 57 und seine Reserve gegenüber ‚populärphilosophischen‘ Bemühungen S. 267) lassen m. E. die Breite der tatsächlich unternommenen Dialogbemühungen nicht recht deutlich werden.

Bei der Beurteilung der unmittelbaren Gegenwartssituation fällt zudem eine eigentümliche Reserve Sch.s auf. Nur so versteht es sich wohl, daß er den Primärimpuls für die politische Theologie in Selbstdeutungsproblemen der Theologie nach dem Konzil erblickt, ohne die Möglichkeit zu erörtern, daß der politischen Theologie von Anfang an ein sehr ernstzunehmendes Sachproblem zugrunde liegt, nämlich die Frage nach der gesellschaftlichen Relevanz gläubiger Praxis, die durchaus in der Verlängerung der sog. ‚Frage nach dem Anknüpfungspunkt‘ gesehen werden kann, die bereits dem transzendentaltheologischen Programm von Metz' theologischem Lehrer Rahner zugrundeliegt, vor allem aber in den gegenwärtigen Bestrebungen lateinamerikanischer Befreiungstheologie zum Tragen kommt. Ebenso verwundert es, wenn Sch. auf dem Hintergrund der „Bestimmungskraft theologischer Impulse“ (15) im Denken Brentanos und Heideggers die Möglichkeiten für ein Gespräch zwischen katholischer Theologie und moderner Marxrezeption bzw. sprachanalytischer Philosophie skeptisch bzw. zurückhaltend beurteilt, weil hier eine solche Rückwirkung theologischen Denkens auf das philosophische Denken nicht zu erwarten bzw. noch nicht in Sicht sei, ohne die beträchtlichen Differenzen (vom Selbstverständnis und vom methodischen Vorgehen her) in Erwägung zu ziehen, die zwischen Brentanos und Heideggers Seinsdenken und dem Ansatz marxistischen Denkens und moderner Sprachanalyse bestehen, und ohne die Frage zu erörtern, ob für die Theologie heute angesichts der weitgehend aporetischen Gesprächssituation nicht auch eine ‚einseitige Rezeption‘ und ein ‚Lernen im Widerspruch‘ sinnvoll sein kann (das ja nicht notwendig mit argumentativer Leichtfertigkeit einhergehen muß), um erst einmal mit ihrer Botschaft von der Gnade Gottes überhaupt Gehör zu finden.

Diese Reserve gegenüber der Gegenwartsdiskussion wirkt sich auch in Sch.s abschließendem Ausblick aus. Im ganzen drängt sich, was Sch.s Ausblick angeht, ein Vergleich mit der von ihm nicht berücksichtigten Arbeit von Peukert auf. Während Peukert sich ohne Vorbehalte und mit fast ausufernder Breite auf die philosophische Gegenwartsdiskussion im außerkatholischen Raum einläßt, ist Sch. hier von einer äußersten Zurückhaltung. Neben dem Denken Heideggers, das für Sch. maßstäbliche Bedeutung hat, kommt nur noch im Zusammenhang der Diskussion von Metz' Hoffnungstheologie Bloch ausführlicher zu Wort; außerdem findet sich in dem Kapitel über Tyrell ein interessanter Hinweis auf Popper (130) und Habermas (125). Dadurch entsteht eine gewisse Einseitigkeit der Gesamtperspektive, die m. E. nicht unproblematisch ist. So dürfte für die Zukunft des Dialogs sicher nicht nur die Fortsetzung des ‚Dreiergesprächs‘ Rahner/Lotz, Metz und Heidegger von Interesse sein, die als weiterer Diskussion bedürftige Themen den Widerstand gegen alle Funktionalisierung des Seinsbegriffs und gegen alle ‚Privatisierung‘ des menschlichen Selbstverständnisses bzw. die radikale Betonung der ‚ontologischen Differenz‘ in diesen Dialog einzubringen hätten (375), ebenso muß sich die Theologie auch mit den Anfragen der modernen Sprach- und Sozialphilosophie hinsichtlich der Probleme religiöser Rede bzw. religiöser Institutionalisierung auseinandersetzen. Hierzu dürfte der Rekurs auf Heideggers Sprachdenken bzw. Kants Hoffnungsphilosophie, der bei Sch. im Vordergrund steht, freilich nicht ausreichen. Ebenso kann sich m. E. die Aufgabe heutiger Philosophie und Theologie nicht darin erschöpfen, „die Historizität der Form zu begreifen, in welcher der Mensch sich in seiner Theorie und in seiner Praxis den Horizont für die Begegnung mit dem Seienden öffnet“ (375); als mindestens genauso wichtig erscheint hier für beide Disziplinen eine Reflexion des jeweiligen realgeschichtlichen (sozio-kulturellen) Kontexts, in dem sie stehen, um die faktisch bestehenden Schwierigkeiten bei der Aneignung und praktischen Umsetzung der philosophischen und theologischen Wahrheit in Blick zu bekommen.

Trotz dieser kritischen Anfragen bleibt Sch.s Studie wertvoll, weil sie mit beachtlicher Akribie einen Bereich moderner Theologie- und Philosophiegeschichte zu erschließen sucht, der, weil fächerübergreifend, in aller Regel zu kurz kommt. Sch. hat, worauf er selbst im Vorwort (XIII) anspielt, ein Stück Kärnerarbeit geleistet, was dankbar anerkannt werden muß, auch wenn der Rez. die Akzente in mancher Hinsicht anders setzen würde.

H. L. Ollig S. J.