

diesen in Kontakt gekommen sein. Liest man aber z. B. den Art. „Buße“, dann hat man den Eindruck, daß dem Verf. das gesamte Problemfeld (als existenzielles, nicht bloß wissenschaftliches) fremd geblieben ist. Damit bin ich bei dem Hauptproblem, das mit einer allgemeinen RW gegeben ist und das im vorliegenden Werk m. E. nicht genügend gesehen wird. Es ist das Verhältnis von Theorie und Praxis. Gewiß: Wenn RW sein soll, dürfen „die ‚Gegenstände‘ von Religion(en) nicht die Gegenstände von Religionswissenschaft“ sein (32). „Sätze der Religionswissenschaft sind nicht selbst religiöse Sätze“ (22). Aber ich würde in beiden Behauptungen das „nicht“ durch ein „unmittelbar“ nuancieren. Es ist ja die Frage, inwieweit sich die distanzierende Objektivierung von einem engagierten Umgang überhaupt emanzipieren kann; m. a. W. inwieweit eine Theorie des Religiösen möglich ist, die nicht eine gewisse Stellungnahme zum Anspruch des Religiösen in irgendeiner Form impliziert. Tiefer liegt die Frage: welche Notwendigkeit, welches Recht liegt einer Wissenschaft von Religion zugrunde? Von daher bestimmt sich ihr Sinn und damit die Grenzen ihrer Möglichkeit. Was ist RW, pragmatisch gesehen? Die Autoren des Handbuchs suchen die für die RW konstitutive Neutralität dadurch zu gewinnen, daß sie Religion kommunikationstheoretisch, soziologisch, psychologisch analysieren. Ihrem Vorschlag gemäß untersucht RW beispielsweise „die Art und Weise, wie von Religionen ‚Wirklichkeit‘ konstituiert und gedeutet wird, welche Schemata und Gesamtmuster erkennbar sind, welche Vergesellschaftungsformen und Normen entworfen werden, welche Verbindlichkeiten diese haben, welche Emotionen erzeugt oder kanalisiert werden.“ (32) So ist in der Tat ein hoher Grad von Neutralität erreichbar. Aber welchen Sinn hat es, nach solcher Neutralität zu streben? Zwei Fälle sind denkbar: Klar ist der Sinn religionswissenschaftlicher Forschung (die ja keineswegs nur „beschreibt“: 22, sondern auch erklärt), wenn es gilt, die beirrende Fremdheit oder gar den existenziellen Anspruch des Religiösen durch gegenständliche Inventarisierung und Reduktion auf vertraute Mechanismen hin zu neutralisieren, d. h. wegzubekommen, sei es vom Standpunkt einer bestimmten Religion gegenüber anderen, abgelehnten Religionen aus, sei es vom Standpunkt der Ablehnung aller Religion aus. Weniger klar scheint mir der mögliche Beitrag dieser Art von religionswissenschaftlicher Tätigkeit für die Religion selbst, also z. B. dann, wenn es gilt, fremde Religionen so zu erschließen, daß man sie zugleich achten und (teilweise) von innen her verstehen kann; hier scheint das – ja modifikable! – eigene religiöse Empfinden eine unentbehrliche Brücke (nicht nur eine Verhinderung) zum Verstehen des Anderen zu sein; Neutralität der gekennzeichneten Art schein hier schon deshalb nicht sehr weit zu führen, weil sie den eigentlich religiösen Kern in seinem Selbstverständnis ausblendet, also nur etwas an der Religion, nicht diese selbst thematisiert – wenn nicht, siehe oben, reduktionistisch vorausgesetzt wird, die psychologische usw. Theorie der Religion stelle ein Wissen dar, das das religiöse „Wissen“ in sich aufhebt. Welchen (evtl. sogar religiösen!) Sinn die gekennzeichnete Theorie der Religion als Kulturphänomen für das Selbstverständnis der eigenen Religion haben könne, bleibt m. E. eine weitere offene Frage einer Pragmatik der RW.

G. HAEFFNER S. J.

METAPHYSIK IN UN-METAPHYSISCHER ZEIT (Beiträge zur Theologie und Religionswissenschaft). Hrsg. *Emerich Coreth*. Düsseldorf: Patmos 1989. 151 S.

Daß das Metaphysikproblem trotz aller Totengesänge, die in den letzten 200 Jahren auf die Metaphysik angestimmt wurden, noch nicht erledigt ist, versucht der vorliegende Sammelband zu belegen. Er beginnt mit einem engagierten Plädoyer des Herausgebers für ein Denken aus der Tradition der klassischen Metaphysik, denn *Coreth* ist davon überzeugt, Altertum und Mittelalter werden „trotz des radikalen Traditionsbruchs zu Beginn der Neuzeit nie endgültig überholt“, sie gehen vielmehr „unaufhebbar in die Geistesgeschichte ein“ (24), deren Gesetz nicht Überholung, sondern Weiterführung des Überlieferten ist. Für die Frage nach Zukunft und Chancen der Metaphysik in der Gegenwart bedeutet das: Wenn im Denken der Neuzeit „trotz oder wegen der scharfen Subjekt-Objekt-Spaltung ... sowohl das Subjekt als auch das Objekt zunehmend entschwindet“ und wenn in der sog. Postmoderne „Subjekt und Objekt nicht nur aufgehoben, sondern ... schlicht fallengelassen werden“, dann läßt sich ein

solcher Prozeß der „Selbstauflösung“ philosophischen Denkens nur mit einem ontologisch-metaphysischen Denken überwinden, das, indem es „die gültigen Werte der klassischen und christlichen Tradition wahr“ und zugleich der „reichen, unüberholbaren Problematik der Neuzeit“ Rechnung trägt, „von neuem gültige, philosophisch begründete Seins- und Wertorientierung vermittelt“ (25). Die folgenden Beiträge befassen sich jeweils mit Einzelaspekten der gegenwärtigen Metaphysikdiskussion.

H. P. Balmer untersucht Nietzsches Metaphysikverständnis. Dabei setzt er sich sowohl von Heideggers Nietzsche-Interpretation ab, die einseitig auf den Willen zur Macht als Prinzip einer von Nietzsche vertretenen Einheitsmetaphysik abstellt, als auch von einer nachheideggerischen Nietzsche-Deutung, die die perfekte nominalistische Destruktion jeder Art von Metaphysik als eigentliches Anliegen Nietzsches herausstellt. B. hingegen ist davon überzeugt, daß es ein voluntativ-spiritueller Vitalismus sei, der Nietzsche im letzten antreibt, und sieht von daher bei ihm Bezüge zu Duns Scotus, Meister Eckhart und Jakob Böhme. Im übrigen liegt der eigentliche Kern des Phänomens Nietzsche für ihn „nicht im Exoterischen, sondern im Esoterischen“ (39), denn darauf läuft s. E. Nietzsches Vitalismus hinaus, „das letzte Stadium des Lebens, die letzte Annäherung an das, was das Ereignis, das Mysterium der Wirklichkeit ausmacht, führt weg vom Außen üblichen Denkens und Mitteilens in jenes unvertretbare Innesein, welches mit den Worten Esoterik, Mystik, tragische Weisheit und neue Heiligkeit behelfsweise umschrieben wird“ (40). – A. Bucher greift das vielverhandelte Thema der Metaphysikkritik Heideggers auf, die er als Nihilismustherapie versteht und gleichzeitig auch auf ihre Relevanz für die Theologie befragt. Dabei kommt er zu dem Ergebnis: Selbst wenn die Aufgabe einer außertheologischen Legitimationstheorie für die Theologie „von einer Seinsrede post und secundum Heidegger nicht mehr geleistet werden“ (62) kann, eröffnet Heideggers Seinsdenken doch Ansatzpunkte für eine „neue Theologie der Erfahrung“ (66). Denn Erfahrung bekommt für eine solche nachmetaphysische Theologie „die Bedeutung aposteriorischer Bewährung eines durch Offenbarungszusage ermöglichten Daseinsvollzugs“ (ebd.). – M. Lutz-Bachmann sucht Licht in das Verhältnis Adornos zur Tradition metaphysischen Denkens zu bringen. Einerseits macht er deutlich, daß für Adorno das Programm der Metaphysik, zu einer Erkenntnis des Wesens der Dinge, der Welt im ganzen und deren erster Ursache zu gelangen, gescheitert ist, m. a. W. „Metaphysik als positives System ist für Adorno ein für allemal ihrer Unmöglichkeit überführt“ (84). Daraus folgt jedoch noch nicht, „daß diejenigen Anliegen der metaphysischen Tradition, die diese mit dem Begriff Gottes, dem Begriff der Freiheit und dem Begriff Unsterblichkeit verband, als unrettbar verloren erklärt werden müßten“ (82), das Gegenteil sei vielmehr der Fall. Denn „mit der Idee der Wahrheit beschreiben gerade der Begriff der Freiheit, der einer nicht aufhebaren Individualität des Einzelnen ... und der der Transzendenz ... den innersten Kern der Reflexionsbewegung Adornos“ (ebd). Im Hinblick darauf, daß es sich bei den eben genannten Begriffen allesamt um metaphysische Begriffe handelt, ist es nach L. B. nur konsequent, wenn Adorno für sein Denken in Anspruch nimmt, „solidarisch mit der Metaphysik (zu sein) im Augenblick ihres Sturzes“ (84).

Besonders Interesse verdient der Beitrag von E. Runggaldier, der sich mit dem Verhältnis von Metaphysik und analytischer Philosophie befaßt. Auch wenn es falsch wäre, die aktuelle Entwicklung der analytischen Philosophie systematisch über einen Kamm zu scheren – gibt es doch unter den gegenwärtigen analytischen Philosophen beispielsweise sowohl Nominalisten wie Realisten, sowohl Positivisten wie Antipositivisten, sowohl Wittgensteinianer wie radikale Gegner Wittgensteins – so kann von einer prinzipiell metaphysikfeindlichen Einstellung dieser philosophischen Schulrichtung, anders als bei ihren philosophischen Anfängen, gegenwärtig nicht mehr die Rede sein, vielmehr ist nach R.s Worten in analytischen Lager „das Verständnis für Fragen gewachsen, die faktisch den Grundfragen der aristotelischen Metaphysik entsprechen“ (86). Konkret nennt R. in diesem Zusammenhang drei Problembereiche, an denen sich diese Trendwende verdeutlichen lasse, nämlich die Frage nach der Ontologie, die Frage nach der Erkenntnis und die Frage nach der Substanz. Als Begründung führt er an: „Der frühe analytische Versuch, Ontologien ohne Ereignisse oder ohne Bewegung im aristotelischen Sinne zu entwickeln“ habe ebensowenig zu zufriedenstellenden

Ergebnissen geführt wie „der Versuch, ohne intentionale Gegenstände oder Personen als Entitäten *sui generis* auszukommen“, so daß heutige Analytiker „für eine großzügigere Annahme von verschiedenen Arten von Gegenständen“ (89) plädierten. Weiterhin wurde hauptsächlich durch Arbeiten der *philosophy of mind* deutlich, „daß Erkenntnis nicht auf empirische Erkenntnis reduzierbar ist“ (92). Schließlich kam es zu einer Wiederentdeckung der Substanz. Denn die faktische Ontologie, die die logischen Empiristen und zum Teil auch Russell vertraten, ermöglichte nach R.s Worten keine „Explizierung unserer alltäglichen Grundannahmen über die Wirklichkeit“ (94). Probleme wie die der Änderung, der Identität oder der Fortdauer und speziell auch die Frage nach dem Menschen als Person ließen sich nämlich in diesem ontologischen Theorierahmen nicht zufriedenstellend beantworten. Im Zusammenhang mit der neuen Substanzdiskussion in der analytischen Philosophie finden auch eine Reihe von Unterscheidungen Verwendung, die in den Anfängen der analytischen Philosophie verpönt waren. R. nennt etwa die Unterscheidung zwischen Nominal- und Realenzenzen, zwischen Modalitäten *de dicto* und *de re*, zwischen wesentlichen und akzidentellen Eigenschaften, zwischen Identitätskriterien und Identitätsbedingungen. Das zeigt s. E. nochmals, daß die frühe analytische These, alle Philosophie sei Sprachanalyse und Sprachkritik, sich nicht länger halten läßt. Der analytische Philosoph heute frage auch nach dem Warum, d. h. nach den Gründen der offensichtlichen Notwendigkeit ganz bestimmter sprachlicher Regelungen. Weiterhin frage er nach den Bedingungen der sinnvollen Verwendung bestimmter Ausdrücke innerhalb bestimmter Kategorien im Unterschied zu anderen sowie nach den notwendigen Bedingungen des Gelingens von Kommunikation und von Referenz. R. sieht in dem Bestreben, solche Gründe und Bedingungen aufzuzeigen, nicht nur Bezüge zu dem „aristotelischen Bestreben, die grundlegenden *aporiai* zu klären und die allgemeinsten Strukturen der Wirklichkeit aufzuzeigen“ (96), er wertet es auch als Beleg dafür, daß sich heute tatsächlich die alten Fragen der Metaphysik in neuem Gewand stellen. – J. Reiter befaßt sich mit E. Levinas' Stellung zum Metaphysikproblem, die im Zusammenhang der aktuellen Metaphysikdiskussion insofern nicht ohne Interesse ist, als Levinas nicht von der Frage ausgeht, was läßt sich unter den Bedingungen der Moderne vom metaphysischen Denken noch retten, sondern umgekehrt die These vertritt, „daß Metaphysik bisher überhaupt noch nicht – oder zumindest nicht in zureichender Ausdrücklichkeit – ihre wirkliche und notwendige Gestalt gefunden hat“ (97). Metaphysik wurde nämlich bisher weitgehend als Ontologie verstanden, die auf „die Eroberung des Seins durch den Menschen“ (99), damit aber im Sinne von Levinas zu einer „immanentisierenden Neutralisierung und Aufhebung des Anderen im Selben“ (106) führt. Demgegenüber kommt es s. E. darauf an, die *philosophia prima* vom „Anruf des Anderen“ her zu denken, „der mich unbeliebig in Pflicht nimmt und mich so allererst zu meiner ethisch zu verantwortenden Freiheit erweckt“ (107), denn „im Antlitz des Anderen ereignet sich die Epiphanie des Unendlichen, das in seiner weder wissensmäßig noch operational vereinnahmbaren Konkretion sich uns sogleich ansagt wie unserem Verfügen versagt“ (110). Insofern sich für Levinas „als Königsweg der den Horizont des Wissens durchstoßenden Transzendenz einzig und allein die Ethik“ erweist, spricht R. in einer Heidegger nachempfundenen Formulierung von einer „ethische(n), Verwindung' der Metaphysik“ (97) bei diesem jüdischen Denker. – Möglichen metaphysischen Implikationen im französischen Strukturalismus und Poststrukturalismus geht G. Schiwy nach. Sein Fazit: „Nachdem der Humanismus den alten Gott von der Verantwortung für die Welt und Geschichte entlastet und, verstärkt durch den Idealismus, diese Verantwortung dem Menschen aufgeladen hatte, hat der Strukturalismus den Menschen seinerseits entlastet von etwas, was er nicht tragen konnte, und die Systeme verantwortlich gemacht, wobei sich als System hinter allen Systemen in ersten Umrissen die Natur als Maßstab für Moral, Wert, Versöhnung oder Widerspruch gegenüber den real existierenden sekundären Systemen zu manifestieren begann“ (122). Von daher sieht Sch. den Strukturalismus „an der Schwelle zu einer Naturphilosophie, die den Menschen einschließt, sozusagen zu einer Naturanthropologie, deren Notwendigkeit uns heute, da mit dem drohenden Tod der Natur auch der Tod des Menschen und seiner Kultur programmiert ist, mehr denn je einleuchtet“ (ebd.) Sie schließt auch die Frage ein, was den Men-

schen weiterleben läßt trotz seiner ausgewogenen Lage, in die er sich manövriert hat. Dieser Frage nachzugehen ist nach Meinung Sch. Sache jedes einzelnen und dies ist für ihn zugleich „praktische Metaphysik in nachstrukturalistischer Zeit“ (125).

Den Band beschließt ein grundsätzlicher Ausblick von *J. Möller*. M. sieht das eigentliche Konstituens der Metaphysik seit Platons Zeiten in der Negativität und beruft sich hierbei auf eine Linie, die von Plotin, Proklos über Meister Eckhart und Nikolaus Cusanus bis hin zu Fichte und Hegel führt, wobei er freilich auch Abweichungen von dieser Generallinie konstatiert, so beispielsweise bei Thomas von Aquin, bei dem die Negativität zugunsten eines Wissenschaftsprogramms zurücktritt. Daß auch die nachhegelsche Philosophie der metaphysischen Problematik nicht ausweichen kann, versucht er sodann an drei Denkern deutlich zu machen, die scheinbar mit Metaphysik wenig zu tun haben, nämlich an Husserl, Wittgenstein und Derrida. Auch bei diesen Denkern ist Metaphysik s. E. lebendig „als transzendierendes Fragen, das in der Spannung von Identität und Differenz lebt“ (143). Legt man einen derart weiten und, wie man hinzufügen muß, auch unspezifischen Metaphysikbegriff zugrunde, dann wird das Fazit, das M. zieht, verständlich. Es lautet: Die Frage nach dem Ende oder Neubeginn der Metaphysik sei „weder bewegend noch aufregend“ denn sie enthalte „keine echte Alternative“, metaphysisches Denken vollziehe sich „kontinuierlich diskontinuierlich ... immer da, wo menschliches Denkens sich als Denken des Menschen vollzieht“ (144). Ein Aufgeben dieses Denken sei ebensowenig möglich wie man um die Feststellung herumkomme, daß es immer Aufgabe bleibe. Ob diese schiedlich-friedliche Lösung das letzte Wort in dem Streit um die Metaphysik sein kann, ist sicher eine offene Frage. Keine Frage aber ist, daß M. eine deutlich andere Position bezieht als Coreth, der im Vorwort übrigens ausdrücklich auf die heute zu beobachtende Vielfalt der Meinungen in Sachen Metaphysik verweist, die sich auch in dem vorliegenden Sammelband niedergeschlagen habe. Wenn C. die Bedeutung dieser Aufsatzsammlung daher in erster Linie sieht in der von ihr geleisteten Information über „neueste Entwicklungen philosophischen Denkens von metaphysischer Relevanz“ (9), so kann der Rez. dem insofern zustimmen, als sie tatsächlich einen gewissen Einblick vermittelt in die aktuelle Metaphysikdiskussion. Deutlich ist freilich auch wie bei ähnlich gelagerten anderen Aufsatzsammlungen das Desiderat einer systematischen Bearbeitung des Metaphysikproblems, auf die, wie C. zu Recht unterstreicht, trotz aller Rede von einem nachmetaphysischen Zeitalter nicht verzichtet werden kann und auch nicht verzichtet werden muß.

H.-L. OLLIG S. J.

SINNGESTALTEN. Metaphysik in der Vielfalt menschlichen Fragens. Festschrift für Emerich Coreth S. J., herausgegeben von *Otto Muck S. J.* Innsbruck-Wien: Tyrolia 1989. 408 S.

Der Herausgeber begründet die Titelformulierung der vorliegenden Festschrift wie folgt: „In seinem philosophischen Schaffen hat sich P. Coreth mit Bemühungen der abendländischen Metaphysik auseinandergesetzt, die den letzten Fragen nach dem Sinn des menschlichen Handelns und Daseins nachgehen. Das hat seinen Niederschlag in zahlreichen Untersuchungen und Darstellungen der Geschichte der Philosophie gefunden. In seiner Metaphysik erarbeitete er Grundstrukturen, denen eine verantwortbare Stellungnahme zu diesen Fragen genügen muß. In den Arbeiten zur philosophischen Anthropologie und zur Hermeneutik wird den Bedingungen von Gestalten und Verstehen von Sinn im menschlichen Leben nachgegangen. So legte sich für diese Festschrift der Titel: „Sinngestalten“ nahe, denn „auf seine vielfältigen Fragen begegnet der Mensch Angeboten von Gestaltungen von Sinn“ und „die Auseinandersetzung damit fordert zu neuen Gestalten von Sinn heraus“ (9). Im einzelnen enthält der Band nicht nur Beiträge aus der Feder von Fachphilosophen, auch Theologen kommen zu Wort sowie Vertreter anderer Fachrichtungen. Bei den philosophischen Beiträgen liegt verständlicherweise ein Schwerpunkt auf Arbeiten zum Metaphysikproblem. Zu erwähnen wären hier vor allem die programmatischen Überlegungen von *J. Möller* über die Zukunft der Metaphysik (29–41), aber auch die Ausführungen von *R. Schaeffler* zum Verhältnis von Metaphysik und katholischer Theologie (13–28). Mehr schulinterne