

groß wie nötig“ (539); zur Bestimmung aber könne das Kriterium der (hypothetischen) Zustimmung durchaus dienen.

Facetten, auch der Wahrheit, wenngleich teilweise wohl eher „sub contrario“. Doch zeigt sich darin nicht bloß ihre (oder vielmehr: unsere) „miseria“ (127), sondern gerade ihr Glanz: insofern sie, „sicut lux seipsam et tenebras manifestat, ... norma sui et falsi est.“

J. SPLETT

PHILOSOPHIE DER STRUKTUR – „FAHRZEUG“ DER ZUKUNFT? Festschrift für Heinrich Rombach. Herausgegeben von Georg Stenger/Margarete Röhrig. Freiburg–München: Albert 1995. 644 S.

Die vorliegende Festschrift für Heinrich Rombach enthält Beiträge zu den Themenkomplexen ‚Interkulturelles Gespräch‘, ‚Philosophie und Wissenschaft im Struktur-aspekt‘ und ‚Bild und Gestalt‘. Wenn die Herausgeber eingangs betonen, daß die einzelnen Beiträge „sehr unterschiedliche Wege und Straßen befahren“ (14), dann kann der Rez. dem nur zustimmen. Denn die hier versammelten direkten oder indirekten Rückmeldungen auf das Denken Rombachs differieren in der Tat beträchtlich. Nur auf einige dieser Rückmeldungen kann im Rahmen dieser Rezension eingegangen werden. R. Elberfeld würdigt in einem Postskriptum zu seiner Übersetzung des Beitrags von K. Nishitani zu Recht den Beitrag Rombachs für das Gespräch zwischen deutscher und japanischer Philosophie und macht zugleich deutlich, daß dieses Engagement durchaus ins Zentrum von Rombachs Denken weist, das „in immer neuen Entwürfen den Euro-zentrismus der Philosophie zu durchbrechen versucht“ (93). F. Volpi äußert die Überzeugung: „Zu den wenigen Ausnahmen, bei denen der Versuch, Heidegger weiterzudenken, sich sinnvoll und fruchtbar ausnimmt, zählt zweifellos das Denken Heinrich Rombachs. Weitgespanntheit des philosophischen Entwurfs und Wucht des Einsatzes kennzeichnen seine bisherigen Untersuchungen im Sinne der Fundamentalität und Radikalität des Heideggerschen Denkstils“ (253).

Freilich hat Rombach mit dieser Nähe zu Heidegger auch gewisse Einseitigkeiten des Heideggerschen Denkens geerbt. Das geht etwa aus der verhaltenen Kritik hervor, die H. Gross an Rombachs Denken übt. Rombachs Wirklichkeitsanalysen bewegten sich, so schreibt er, in einer Dimension jenseits einzelner Seinsbereiche und Wissenschaftsdisziplinen. Was er zu wenig berücksichtige, sei, „daß es die Philosophie nicht nur als Alleslehre und Universalwissenschaft, sondern auch als Einzeldisziplin gibt“ (401). Mit diesem Philosophiekonzept hängt, wie Gross weiter deutlich macht, auch eine bestimmte Sicht von der Aufgabe und Rolle des Philosophen zusammen. Die Aufgabe des Philosophen bestehe für Rombach nicht „in der mühsamen und geduldigen Arbeit am Begriff, um Prozesse und Sachverhalte zu erfassen und verständlich zu machen“ (402), sondern der Philosoph hat für ihn die Rolle des Sehers. Daher zitiert Rombach „nicht Popper oder Habermas, nicht Putnam oder Searle oder andere philosophische Zeitgenossen ... sondern Meister Eckart und Hölderlin, die Durchbruchsformen des Christentums und des Buddhismus, die Durchbruchs- und Ganzheitsphilosophien von Sein (Heidegger) und Nichts (Kypoto-Schule)“ (402f.). Gegen einen Seher aber kann man nun „nicht an-argumentieren“, er folgt vielmehr seiner unanfechtbaren inneren Wahrheit und „äußert sie in Worten, die für Nichteingeweihte der Auslegung und Übersetzung bedürfen“ und doch „oftmals nicht verstanden werden“ (403). Folglich müssen Interpreten auf den Plan treten, die sich um Auslegungen und Brückenschläge bemühen und sich in „konkreteren und eingeschränkteren Wirklichkeitsbereichen“ bewegen als der Seher und daher auch auf Argumente und Beispiele zurückgreifen können, die aus der Welt der Differenzen stammen bzw. auf Formulierungen, die in der Welt der Einheit, in der der Seher sich bewegt, „oftmals nicht verstanden und goutiert werden“ (404).

Mieth kritisiert in seinem Beitrag bestimmte Spracheigentümlichkeiten Rombachs. Rombachs Sprache, so schreibt er, sei „weniger begrifflich-einholend als verweisend-freigebend“ (372). Seine Sprache führe „von der Sprache gleichsam weg“, was „eine Quelle möglicher Verfehlung“ sein könne, denn die von sich weg verweisende Sprache könne mißlingen. Zudem sei in solch abgehobener Sprache „das Banale ... dem Erhabe-

nen sehr benachbart“, so daß man immer wieder auf Stellen stoßen könne, „deren scheinbare Banalität ... belustigen kann“ (ebd.). – Gross' und Mieths Beiträge sind im übrigen Beispiele für den Versuch einer differenzierten Würdigung von Rombachs Denken. So liegt die Bedeutung von Rombachs Ansatz für Gross u. a. „in der Beschreibung des schöpferischen Werdens von allem Seienden in seinen Prozessen des Entstehens, Werdens, Kulminierens und Abschwächens bis zum Zuendegehen, Wiederenstehen, Neu- und Verändertwerdens“ (406). Auf der anderen Seite bemängelt er bei Rombach eine „Hochinterpretation des Gegenwartsgeschehens“ (401), die nicht genügend den Realien des Lebens und der Menschennatur Rechnung trage, und rechnet zu den „klärungsbedürftigen offene(n) Fragen“ von Rombachs Ansatz die Widerlegung des Essentialismusvorwurfs mit „Argumenten, die ... Vertretern anderer Richtungen der Gegenwartsphilosophie ... nachvollziehbar sind“ (406). – Mieth hingegen meint, gerade die Theologie könne von der Rezeption von Rombachs Strukturdenken viel profitieren, da dieses Strukturdenken eine Ablösung des „bisherig(n) substanztontologische(n) Denken(s) in den Bereichen Trinität, Christologie und Eucharistielehre“ (383) ermögliche, und er bedauert in diesem Zusammenhang, daß die Theologie von dieser Möglichkeit bisher so wenig Gebrauch gemacht habe. Gleichzeitig verhehlt er nicht die Probleme, die er mit Rombachs Sicht des Ethischen hat. Sein Einwand: „Die fundamentale Ethik oder ‚das Ethische‘ im Sinne der Strukturanthropologie ... ist ... zu prozessual, zu sehr verflüssigt. Sie kann gelebt, aber nicht verallgemeinert werden. Vor lauter Schutz gegen eine Überspannung des Normativen verbleibt sie im Vorhof und mischt sich nicht ein, ein Hamlet auf der Suche nach der Perfektion ohne Tat“ (387).

Einen Höhepunkt des Bandes stellt ohne Zweifel die Auseinandersetzung des Historikers *O. Köhler* mit Rombachs Denken dar. Wenn Rombach in der Geschichte auf das „reine Geschehen“ abhebt, dann gibt Köhler zu bedenken, daß sich dem Historiker dieses reine Geschehen immer nur „eingewickelt in die Banalitäten der Geschichte“ (332) präsentiert. Zudem äußert er im Blick auf Rombachs Herausstellung des Kunstwerks als „Sinnfall“ des „reinen Geschehens“ den „leisen Argwohn, ob da der Philosoph nicht allzu ästhetisch über die Geschichte spricht“ (ebd.). Probleme hat Köhler auch mit der Rombachschen „Strukturtheologie“, zu der er anmerkt: „Bei aller Zustimmung zur Pluralität des christlichen Glaubens stellt sich ... dem Historiker schon vor dem Dogmatiker die Frage, ob Jesus von Nazareth ohne die Geschichte der Kirchen und ihrer Institutionen“ heute noch irgendeine Bedeutung hätte außer der, daß er „hie(r) und da als einer der seltsamen legendären Wanderprediger des Ostens erwähnt würde“ (335). Beträchtliche „Schwierigkeiten“ (338) hat Köhler schließlich mit der Rombachschen Strukturethik. Bedenklich findet er es, wenn im „Leben des Geistes“ „fast nur rhetorisch gefragt“ wird, „wie es denn ... das Böse als den ‚stumpfen Gegensatz zum Geist‘ geben könne“ (338f.), wenn „in der ‚Hermetik‘ ... der Rinderdiebstahl des Hermes gerechtfertigt“ wird, „weil er ‚mit Meisterschaft‘ betrieben wurde“, und wenn in der „Strukturanthropologie“ neben dem Prinzip der absoluten Solidarität das Prinzip der absoluten Positivität formuliert wird, „in welcher auch die Fehler positiv sind, sofern sie zu einer ‚ausgreifenden Selbstfindung‘ veranlassen“ (339).

Die Beiträge aus dem engeren Schülerkreis sind verständlicherweise weniger um eine kritische Würdigung von Rombachs Denken bemüht, als um dessen produktive Aneignung. Das gilt etwa für die Beiträge der beiden Herausgeber. So arbeitet *M. Röhrig* die Nichtpositionalität des Rombachschen Ansatzes heraus, die zur Folge hat, „daß hier keine Thesen und Gegenthesen aufgestellt werden, keine ‚Lehre‘ erteilt wird, sondern eben ein ‚Fahrzeug‘ bereitgestellt wird, in das einzusteigen und seine Fahrt mitzumachen ein jeder sich verlockt fühlen wird, der es einmal erblickt hat“ (474). *G. Stenger* verdeutlicht hingegen, was es mit den drei großen Fahrzeugen Kunst, Religion und Solidarität auf sich hat. Die Religion steht für „das Fahrzeug der Transzendenz, das sich übersteigend auf ein ‚größeres Du‘ zugeht, das ... ‚den ganz Anderen‘ der Gemeinschaft darstellt“ (513). Die Kunst „nimmt die Schöpfung im wahrsten Sinne des Wortes selber in die Hand, ohne ihr aber das Hohe und Heilige zu nehmen“, wird doch die Kunst zur „Gestalterin des Göttlichen selber“ (ebd.). Auf diese Weise fährt „die Schöpfung ... gleichsam ins Werk“ und „das Fahrzeug erfährt seine Immanenz, in der das Abhebende der Transzendenz nicht fehlt, sondern in gerade plastischer Weise in Erscheinung tritt“

(ebd.). Die Solidarität steht für den Grundzug der kommenden Menschheitsepoche. Denn die Menschheit hat nur eine Chance, wenn es zu einer „wirklichen Verständigung der Völker und Kulturen“ (514) kommt. Nur in einem solidarischen Bewußtsein „begegnen sich die Kulturen in einer grundsätzlichen Weise positiv, können ihren Grundentwurf und den der anderen ... frei und offen zur Geltung bringen und können jene Begeisterung erfahren, die ... alles trägt“ (515).

Im übrigen geben die Herausgeber auch auf knappem Raum eine Gesamtdeutung des Rombachschen Denkwegs. Seine Strukturontologie verstehen sie als Weiterführung der von Husserl und Heidegger begründeten Richtung der Philosophie, der Rombach eine Wendung gegeben habe, „die sie mit den modernen Wissenschaften vereinbar und diesen förderlich macht, ohne dabei doch das durch die ontologische Wendung ... Heideggers ... Erreichte aus den Augen zu verlieren“ (628). Neben dem strukturontologischen Ansatz erwähnen sie noch zwei weitere Ansätze Rombachs, nämlich seine ‚Bildphilosophie‘ und seine ‚Philosophische Hermetik‘. Für Rombachs Bildphilosophie ist wesentlich, daß sie den Versuch unternimmt, „die den Kulturen zugrundeliegenden Grundphilosophien aufzudecken, indem sie in der Tiefendimension des Bildes ansetzt, die allen kulturellen Einzelercheinungen und schriftlichen Bezeugungen zugrundeliegt“ (ebd.) Die ‚Philosophische Hermetik‘ hingegen stellt nach Meinung der Herausgeber ein Denken dar, „das sowohl geistes- wie menschheitsgeschichtlich an der Zeit ist“ (ebd.), sucht sie doch im Rückgriff auf die Symbolfigur des Hermes „in der entzauberten Welt des nihilistischen Sinnentzugs“, in der wir leben, „nach einer verlorenen, unversehrten Daseinsform“ (258).

Obwohl die Herausgeber der Überzeugung sind, daß Rombach „ganz neue, bisher nicht berücksichtigte Felder philosophischer Arbeit“ (628) eröffnet habe, ist die Rezeption seines Denkens über den engen Schülerkreis hinaus vergleichsweise gering. Auch *Rombach* selbst beurteilt die Resonanz seines Denkens eher zurückhaltend, wenn er in einem Postskriptum zu dem Beitrag an Volpi schreibt: „Es hat mich immer gewundert, wieviel ‚Entdeckungen‘ man vorlegen kann, ohne daß sich in der Leserwelt etwas rührt. So ist das ‚Leben des Geistes‘ vollgestopft mit Entdeckungen, von denen die meisten standhalten dürften. Aber noch keiner hat Danke gesagt. Ähnlich glaube ich, die ‚Hermetik‘ mit vielen Entdeckungen gepflastert zu haben ... Darüber würde ich gerne einmal mit einem Verständigen diskutieren“ (274 f.). Es ist für den Rez. keine Frage, daß diese mangelnde Resonanz des Rombachschen Denkens mit seinem eigentümlichen Denkstil zu tun hat. Denn die „Diskursgebundenheit des Denkens“ ignoriert er und vertraut statt dessen der „unversehrte(n) Kraft eines ursprünglicheren Einsehens“ (270). Diese Distanz zum normalen philosophischen Betrieb hat offensichtlich ihren Preis.

Daß sie nicht nur positiv zu beurteilen ist, machen einige Beiträge deutlich, die sich durch eine ausgesprochen hermetische Sprachgestalt auszeichnen. So befindet etwa *H. Treziak*: „Philosophie ist ... nur noch als die ‚bin‘ Geschichte der Eins möglich. Jeder, je-dies ein Du, ein ‚bin‘, Schwester und Bruder. Ewige Wiederkehr des einfältig sich unterscheidenden Unvergleichlichen, auseinandergefaltete – vielleicht – für die Tagwelt, eingefaltet für die Nachtwelt. Als Nacht-Tag ineinandergestelltes Leben“ (566). Nicht minder ängstlich sind Ausführungen von *J. Döbber* über das Phänomen Dichtung. Dort heißt es: „Dieses (sc. das Phänomen Dichtung) meint einen Aufgang und selbst-eigenen Hervorgang von Wirklichkeit als selber schon ein Gedicht oder als sein jeweilig-konkretes Sprachwerk im ontologisch strengen Sinn: Selbstdichtung des ‚Seins‘ (von Sinn und Form, Geist und Bild) als das realästhetische Tiefengeschehen der alle Phänomene tragenden, einzigen Grundwirklichkeit, in welche die Sprache nur konstituierend hineingehört, nicht schon im vollen Sinne mit ihr identisch ist. Im wesenhaften Hinhören und Hinabhören der Sprache in diese urschöpferische Dimension des Wirklichen verschafft sie sich das Gehör, durch das sie dieser zu-gehört und an-gehört“ (571). Wenn der Leser zu Beginn von den Herausgebern ermutigt wird, er möge „hier und da einsteigen“ und „wo er mitgehen und zustimmen kann, vielleicht noch weitergehen“ (14), so fällt dem Rez. angesichts solcher Texte das Mitgehen außerordentlich schwer. Andererseits enthält der Sammelband aber auch durchaus informative Beiträge wie die Überlegungen von *H. Zoller* zur Erfahrung der Natur in ‚künstlicher‘ Umgebung oder *K. Jacobis* Analyse von Francis Bacons gedoppelter Ontologie. So gesehen verkörpert die

vorliegende Festschrift auch von der Divergenz ihrer Beiträge her jenen Pluralismus, als dessen Anwalt sich Rombach versteht.

H.-L. OLLIG S. J.

FISCHER, NORBERT, *Die philosophische Frage nach Gott*. Ein Gang durch ihre Stationen (AMATECA Lehrbücher zur katholischen Theologie 2). Paderborn: Bonifatius 1995. 491 S.

In der „Einleitung“ wird dargelegt, worauf der Titel schon hindeutet, nämlich daß es dem Autor um das Herausarbeiten der Frage nach Gott geht, und zwar in einem ständigen Gespräch mit ihren verschiedenen Thematisierungen in der Geschichte des Denkens. Das Buch will „keine philosophische Gotteslehre bieten“ (22). Einem solchen Unternehmen wird vom Autor eher Skepsis entgegengebracht. An die Stelle einer philosophischen Lehre von Gott sollte die sachgemäß gestellte philosophische Frage nach ihm treten. Diese Frage aber taucht nicht zufällig auf. Sie gehört vielmehr zum Wesen des Menschen, denn sie kommt aus seiner „metaphysischen Naturanlage“, da der Mensch sie „mit Notwendigkeit stellen muß“ (22), auch wenn ihm „alle möglichen Antworten dennoch fraglich bleiben“ (22, 26, oder 38 in Anlehnung an Kant KrV A VII). Zugleich wird der Denkende sich dessen bewußt sein, daß diese Fraglichkeit nur unser unzureichendes Erfassen Gottes betreffen kann, nicht aber ihn selbst. Mit Thomas zu sprechen ist Gott fraglich allein „quoad nos“. Denn „quoad se“, in sich selbst, ist Gott „absolut fraglos“ (22).

Das erste Kapitel, „Vorfragen zum Menschen als dem Ort und Träger der Gottesfrage“ (37 ff.), hat den Menschen zum Gegenstand als „Ausgangspunkt der Gottesfrage“ (12). So kann etwa anhand von Augustinus der Mensch als die nie zur Ruhe kommende Frage beschrieben werden, und zwar zunächst als Frage nach sich selbst („nec ego ipse capio totum, quod sum“, 45). Diese Frage zeigt bereits eine Möglichkeit zum „Selbstvollzug“, welcher aber, insofern er zugleich Frage bleibt, „unabschließbar“ ist (47 ff.). Diese Unabschließbarkeit ist auch der Grund, warum der Mensch stets über sich hinausfragt. In den Situationen des „Staunens“ und der „Beglückung“ (59 ff.) erfährt er sich als über sich hinausverwiesen auf eine „Seligkeit“, „auf die des Menschen tiefstes Sehnen zielt, ohne daß er sie je kraft eigener Tätigkeit und in der Welt überhaupt zu erreichen vermöchte“ (65). – Aber auch „Erfahrungen des Erschreckens und des Unheils“ (65 ff.) entbinden diese Kraft zur Transzendenz, denn in ihnen „zerbricht die Geschlossenheit einer in sich beruhigten Welt“ (71). Zwar sind diese Erfahrungen deutungsbedürftig, wie dies etwa an der Konfrontation mit dem Tod aufgezeigt wird (75 ff.). Aber die Deutung ist doch in der Lage, Aspekte herauszustellen, die auf eine „absolute Wahrheit“ (82 ff.) verweisen. Freilich wird daraus nicht die Sicherheit einer „Einsicht“ (83). Vielmehr kann den Erfahrungen nur die „Spur einer ganz anderen Wirklichkeit“ (84) entnommen werden, mit J. F. Fries zu sprechen, eine „Ahnung“ (83). Diese ist einem totalen Durchschauen sogar überlegen, weil dem Unendlichkeitsbezug entsprechender. Mit Novalis: „Ganz begreifen werden wir uns nie, aber wir werden und können uns weit mehr, als begreifen“ (84). Wahrheit und Selbsterkenntnis (reditio ad seipsum, 88) hängen zusammen. Aber wie die vollkommen objektivierende Erkenntnis des eigenen Ich nicht möglich ist, so auch nicht die der absoluten Wahrheit (90). Allein die Übernahme der Verantwortung enthält, wie Kant zu Recht sagt, die Gewißheit der eigenen Freiheit und die der Unbedingtheit (92 ff.). Solch ein nicht verfügendes Überschreiten der Endlichkeit in der Freiheitsgewißheit wird vom Autor auch an der Erfahrung der Zeitlichkeit dargestellt (nach Augustinus, Heidegger, Husserl und Rilke, 94 ff.). – Wie aber kann der Gott näher bestimmt werden, welcher auf diese Weise geahnt wird? Dieser Frage ist das zweite Kapitel gewidmet. Zunächst wird auf einige klassische Wesensbestimmungen Gottes kritisch Bezug genommen wie auf die der „causa sui“, der „höchsten Substanz“ (107 ff.), des „höchsten Wertes“ (119 f.) und auf andere. Zu fassen ist Gott in diesen Begriffen nicht. Die Einheit von Allmacht und Güte etwa scheitert am Theodizeeproblem (120 f.). „Nur in der Preisgabe der usurpierten Behauptung eines Wissens bezüglich der absoluten Wahrheit des Genzen kann folglich der endliche Mensch sein Leben denkend und glaubend auf den unendlichen Gott hin vollziehen“ (112). An die Stelle der Bestimmung des Wesens des unendlichen Gottes setzt der Autor den Vollzug der „Infiniton“.