

gige, vor allem deutschsprachige Literatur zum Thema Offenbarung sind, auf deren unterschiedliche Ansichten und Beiträge ständig mit Geschick Bezug genommen wird. Sicherlich können die zwei grundlegenden Ausgangspunkte der Untersuchung nicht in allen Punkten und bei allen Lesern Zustimmung finden, die konsequente Ausrichtung dürfte aber eine fruchtbare Diskussionsbasis bilden. Die „größtmögliche Offenbarung“ wird sicherlich aus der grundsätzlichen Erwägung des christlichen Prinzips „Gott ist Liebe“ heraus verständlicher. Der für den Verfasser jedoch wichtigere Grundsatz der „geschichtlichen Maieutik“, der ihm als Schlüssel zur grundlegenden Überwindung des (extrinsezistischen) Offenbarungspositivismus und zur Verwirklichung einer realen Verifizierbarkeit der Offenbarung dient, ist sicherlich umstrittener, dennoch muß dem Buch eine grundsätzliche Kohärenz seiner allgemeinen Ausrichtung im Sinne einer Überwindung des Dualismus von Natur und Übernatur zugestanden werden. Jedenfalls müssen die Grundvoraussetzungen und ihre Implikationen im Kontext einer kohärenten und dezidierten Ausrichtung des Werkes an einem nach-aufklärerischem Paradigma verstanden werden. Der Verfasser hat diesen Weg bereits in seinem Buch *Constitución y evolución del dogma* (Madrid 1977) beschritten und in zwei weiteren Werken, die er als „sapientiale“ apostrophiert, fortgesetzt: *Recupera-la salvación* (Vigo 1977; span. Übers.: Madrid 1979 und Santander 1994) und *Recupera-la creación* (Vigo 1996; span.: Santander²1998). Diese, den deutschen Lesern leider nicht zugänglichen Werke zeigen eine konsequente und durchaus kohärente Arbeit eines in einer geographisch abseits gelegenen Stadt tätigen Theologen, der in seiner „unvermeidlichen und bisweilen schmerzlichen Entfernung von den großen Kulturzentren“ auch den Vorteil einer anderen Perspektive beanspruchen darf, in der manche akademische Frage an Bedeutung verliert und sich leichter jeglichen Schulpartikularismus' entledigen kann. „Zumindest in der Absicht des Autors hat die ‚Sache‘ der Offenbarung ‚an sich‘ jederzeit ihre Transparenz gegen die dicke Schicht fertiger Theorien und vorbestimmter Traditionen behaupten wollen, die sie so oft zu verdunkeln drohen“ (5). Der erste und schwerste Schritt der gelungenen Übersetzung ist gegeben, wünschenswert, sicherlich auch im Sinne des Verfassers, wäre ein kritischer Dialog und eine fruchtbare Diskussion auf dieser Basis. Für die gegenwärtige Diskussion wäre es von großem Nutzen, wenn dieses Buch – allein wegen der Radikalität seines Ausgangspunktes und der Fülle von Informationen – nicht in der Anonymität der theologischen Neuerscheinungen untergehen würde.

F. DOMÍNGUEZ

LOHNER, ALEXANDER *Der Tod im Existenzialismus*. Eine Analyse der fundamental-theologischen, philosophischen und ethischen Implikationen. Paderborn: Schöningh 1997. 308 S.

Die Einsicht, daß die Bedeutung des Todes des Menschen nicht von allen philosophischen Systemen angemessen thematisiert worden ist, könnte als Anzeige dafür gelten, daß sich mit philosophisch legitimierbaren Erkenntnismethoden über den „Tod“ nicht handeln läßt. Eine solche Annahme erscheint freilich nur dann plausibel, wenn sich die Auseinandersetzung mit der Todesproblematik in der Weise „abstrakter, theoretisch-allgemeiner Reflexionen“ vollzieht und die Bedeutung des Todesgeschehens für das „konkrete, individuelle Selbst“ unerörtert läßt. Dieser unfruchtbaren Behandlungsart entgeht der Vf. der vorliegenden Untersuchung dadurch, daß er sein philosophisches Erkenntnisinteresse an den Themen Tod, Sterblichkeit bzw. Unsterblichkeit des Menschen ausschließlich solchen Denkpositionen zuwendet, die er in weiterem Sinne als dem Existenzialismus zugehörig erachtet. Wie unterschiedlich dessen Analysen auch ausfallen mögen (neben nihilistischen kommen auch die lebens- und sinnbejahenden Konzepte zur Sprache) so läßt er doch keinen Zweifel daran aufkommen, daß der „Existenzialismus“, der von ihm synonym mit den Begriffen „Existenzphilosophie“ und „Existenzialphilosophie“ verwendet wird, den Tod als „existentielle Menschheitsfrage“ bedacht und ernsthaftige Antworten vorgelegt hat. – Von den „theoretisch orientierten Philosophien“ kann nicht gesagt werden, was von der Existenzphilosophie (trotz deren Bedeutungs-minderung in der Gegenwart) gilt, daß sich an ihr die „adäquate Manifestation des Lebensgefühls der Menschen des 20. Jahrhunderts“ erkennen läßt (Einführung). In dieser

existenzphilosophischen Auszeichnung erkennt der Vf. auch die Begründung dafür, daß seine Studie einer zeitgemäßen Fundamentaltheologie gute Dienste zu leisten vermag.

Zur Gliederung: In drei ungleich großen Kapiteln referiert und interpretiert der Vf. die Todesanalysen der bedeutendsten Denker und Vordenker der Existenzphilosophie, in deren Grundlagen er mit dem ersten Kapitel (13–22) einführt. In der Ausarbeitung der steten Gefährdetheit des Menschen und in der Aufforderung an ihn, ein Selbst zu werden, erkennt er die besonderen Verdienste des existenzphilosophischen Denkens. Auch die Betonung der psycho-physischen Einheit des Menschen in der Existenzphilosophie wird als eine wichtige und richtige Voraussetzung für die auf ihr aufbauenden Analysen bewertet. Es mag überraschen, daß sich der Vf. sodann den Reflexionen über den Tod in der Lebensphilosophie (23–95) zuwendet, bevor er in dem großen Hauptkapitel „Der Tod in der Existenzphilosophie“ (97–291) deren bekannteste Vertreter nach ihren Positionen befragt. Die Vorschaltung der Lebensphilosophie ist jedoch wohl bedacht, zum einen, weil er in dieser die „Vorläuferin der Existenzphilosophie“ erkennt, zum anderen, weil der Vf. an ihr das Ungenügen einer negligenzanten, nur am Biologischen orientierten Behandlung des Todes, ja gar der „Bagatellisierung“ des Todes exemplarisch auszuweisen vermag.

Der Tod in der Lebensphilosophie: An Nietzsche, von dem die Lebensphilosophie ihren Ausgang nimmt, wird exemplifiziert, weshalb vor dem Tod, dem keinerlei existentielle Bedeutung zukomme, der Herrenmensch weder zittert, noch in die Beruhigung der Religion flüchtet, denn – so steht es im Zarathustra –: „Die Seelen sich so sterblich wie die Leiber.“ – Von Nietzsches Vorstellung über den ewigen Kreislauf der Natur und des Lebens ausgehend, bezieht die „naturalistische Lebensphilosophie“ (Klages; Spengler) ihre Position gegen die „postmortale Unsterblichkeit“ des Individuums und für das Überleben der Gattung. Darin, daß der bewußtseinsfähige Homo sapiens um die Unüberwindlichkeit seines Todes weiß, liegt seine – vom Geist bescherte – Tragik, von welcher der Mensch der Frühzeit noch frei war. – Auch Oswald Spengler habe den generellen Standpunkt der Lebensphilosophie geteilt, daß das Individuum vergehen muß, aber „das Leben“ weitergehe, eine Auffassung, mit der die Idee einer leiblichen Auferstehung kompatibel erscheint, nicht jedoch jene der „leibbefreiten Unsterblichkeit der Geistseele“. Daß der Vf. seine Enttäuschung über diese monistisch-biologische Position nicht zurückhielt, zeigt seinen eigenen Standpunkt an. – Von den „geistesgeschichtlich orientierten Lebensphilosophen“ haben einige das Todesthema überhaupt nicht aufgegriffen (Délthey; Troeltsch; Spranger), andere, wie Eucken und Simmel haben eine „individuelle, persönliche und gar stoffliche Unvergänglichkeit“ für unhaltbar erklärt und das Individuum als „Teil des All-Einen, des Lebens selbst“ identifiziert. Die Interpretation des Lebens und des Todes: das sind bei Simmel nur zwei Momente eines einheitlichen Grundverhaltens. An dieser Stelle soll bereits anerkennend hervorgehoben werden, daß man Proben der beträchtlichen Recherche-Arbeit des Vf. in den Fußnoten entdecken kann, so z. B. S. 88, wo vom nachweisbaren Einfluß Simmels auf K. Jaspers' Frühwerk die Rede ist, welchen Jaspers allerdings „heruntergespielt“ habe. – Die im Hauptkapitel „Der Tod in der Existenzphilosophie“ abgehandelten neun Positionen können hier nur in gebotener Kürze zur Sprache kommen. Trotz der eingangs schon erwähnten Gemeinsamkeit der auf die menschliche „Existenz“ konzentrierten Denker weichen sowohl deren Philosophie-Konzepte wie die zu „Tod“ und „Unsterblichkeit“ vorgetragenen Thesen – nicht zuletzt wegen ihrer differenten ideologisch-weltanschaulichen Einstellungen – doch erheblich voneinander ab.

Gavierende Differenzen zwischen ihnen ergeben sich so z. B. aus den unterschiedlichen Antworten auf die „Gottesfrage“, der nach der Begründung des Vf. eine entscheidende Bedeutung für die Lösung des behandelten Problems zukommt. Es ist daher zu begrüßen, daß L. im Verlauf seiner Darlegungen an mehreren Stellen zusammenfassende Vergleiche zwischen den einzelnen Denkern und ihren „Resultaten“ vornimmt, die auf das sehr unterschiedliche Spektrum dessen hinweisen, was er unter dem Titel „Existenzphilosophie“ zusammengefaßt hat. – Daß Max Schelers Analysen im Vorgriff zu jenen der existenzphilosophischen Hauptvertreter interpretiert werden, legitimiert der Vf. mit dem Hinweis, daß wie Heidegger und Sartre, so auch Scheler vom phänomenologischen Ansatz ausgegangen sei. Nicht allein vom Tod, der jeden Moment unseres Daseins

durchherrsche, ist bei Scheler die Rede, sondern auch von der Unsterblichkeit des Menschen, die nicht „philosophisch-objektiv“ zu demonstrieren sei, sondern von der es intuitives Wissen und Gewißheit gebe. „Daß die Person nach dem Tode existiert, das ist purer Glaube“ (Scheler). Nach seiner theistischen Phase habe Scheler einen rein weltimmanenten Unsterblichkeitsbegriff konzipiert.

Wie der Tod als unüberholbare Grenzsituation die Fragwürdigkeit der menschlichen Existenz bekundet, hat das existenzhellende Denken von Karl Jaspers eindrücklich expliziert. Dessen Mißtrauen gegen jeden (religiösen) Unsterblichkeitsglauben – ein Produkt der Todesangst – richtet sich vornehmlich gegen die Behauptung vom Fortleben der Seele unter „Kontinuität der Erinnerung“. Trotz des von Jaspers konstatierten „faktischen Nichtwissens“ hinsichtlich der Unsterblichkeit wird dieser Begriff von ihm positiv und zustimmend für das Ereignis der Liebe des Menschen verwendet. „Wir sind sterblich, wo wir lieblos sind, unsterblich, wo wir lieben“ (Jaspers). Außerhalb dieser metaphorischen Rede bleibt jedoch bestehen: „Unsterblichkeit ist weder zu widerlegen, noch zu beweisen“. – Zu Heideggers oft gedeuteter Analyse des Todes, der kein Enden des Daseins anzeigt, sondern ein „Sein zum Ende“, trägt L. durch die Herausarbeitung der methodisch scharfen Trennung von Heideggers Vorgehensweisen bei: Die empirische Beschreibung der Tatsächlichkeit des anonymen „man stirbt“, die den Tod verleugne, assimiliere und neutralisiere, ist zu unterscheiden von der existenzialen Analyse des eigenen Todes. „Der Tod ist eine Weise zu sein, die das Dasein übernimmt, sobald es ist“ (Heidegger). Der Seinsverlust, den ein Sterbender erfährt, ist für Andere nicht zugänglich; sie sind „höchstens immer nur ‚dabei‘“. Die Fragen nach einem transzendenten Sinn des Todes und nach einem Weiterleben im Jenseits hatten in der Daseinsanalyse Heideggers keinen Ort und keine Berechtigung. – Entschieden hat sich gegen Heideggers Analyse J. P. Sartre gewandt, für den der Tod – wie die Geburt – ein reines von außen kommendes, kontingentes Faktum darstellt, dem keine existentielle Bedeutung zukommt. Der Tod begrenzt meine Möglichkeiten und meine Freiheit, er ist sinnlos und enthüllt die Absurdität des menschlichen Lebens selbst. Aber auch dem Tot-sein („totes Leben“ sagt Sartre) kommt keine Existenzbezüglichkeit zu: „Über die Importanz eines Verstorbenen bestimmen andere. Tot sein heißt, den Lebenden eine Beute sein“ (Sartre). In diesem Zusammenhang verdienen L.s methodische Betrachtungen Aufmerksamkeit: Er entdeckt auch dort noch Sartres psychoanalytische Argumentation, wo dieser gewisse Theorien der Psychoanalyse zu widerlegen suchte. – A. Camus hat sich in mehreren Schriften mit dem Tod beschäftigt. Die Frage der Sterblichkeit des Menschen und die Absurdität seiner Existenz gehören eng zusammen: Der Tod galt ihm als die radikalste Manifestation der Absurdität und Sinnlosigkeit des menschlichen Lebens. In einer gewissen Ambivalenz zu dieser Aussage steht Camus' Auffassung, wonach es der Tod ist, der letztlich die individuelle Freiheit des Menschen konstituiert: Das Wissen darum, daß er sterben muß, befreit den Menschen auch von allen allgemeinen Geboten und Regeln. Daß der Selbstmord nicht als gültige Schlußfolgerung, sondern daß vielmehr „der Imperativ zu leben“ aus dem Absurden abzuleiten ist, dies hat der französische Philosoph dennoch stets hervorgehoben. Der Vf. identifiziert Camus nicht als Atheisten und Nihilisten, sondern als Agnostiker, der – nach einer Selbstaukunft von Camus – die christliche Wahrheit nicht für eine Illusion hielt, aber dennoch deren Hoffnung nicht teilen konnte. Mit der Feststellung von der Falschheit der Behauptung, daß die Existenzphilosophie prinzipiell atheistisch sei, leitet der Vf. zu zwei christlichen Existenzphilosophen über, zu Gabriel Marcel und Peter Wust. Von Kierkegaards Wagnis des „Sprunges“ in den christlichen Glauben ausgehend – und in bewußter Anknüpfung an Augustinus und Pascal – haben sie die „anima separata-Lehre“, also die Trennung von Leib und Seele im Tode und die Weiterexistenz einer rein geistigen, leibbefreiten Seele abgelehnt. Nach Marcells Interpretation, der ausschließlich existenzphilosophische und ethische Argumente für die Unsterblichkeit des Menschen entwickelt habe, liegt der Schlüssel zum Geheimnis des Todes in der Erlebbarkeit einer besonderen Weise von „Intersubjektivität“, die unter dem Blickwinkel des Todes des geliebten Menschen konstituiert: „Einen Menschen lieben, heißt sagen: Du wirst nicht sterben“ (Marcel). Die Idee eines „solipsistischen Weiterlebens“ hat Marcel hinter sich gelassen. – Peter Wust hat seine Reflexionen zur Unsterblichkeit im Kontext mit seiner philosophischen Got-

teslehre entwickelt. Da eine vollkommene Vernunft-Gewißheit bezüglich der Gottesbeweise nicht zu erlangen ist, gerät den Mittelpunkt des Gottesbewußtseins des Menschen ein „mehr emotionales Angesprochensein durch Gott“. Aber auch von diesem wird der Mensch nicht überwältigt, da ihm dann keine Freiheit mehr bliebe für eine Selbstentscheidung. Weil Kontingenz das gesamte geschöpfliche Sein bestimmt, deshalb hat sogar die unbezweifelbare „Unsterblichkeit der endlichen Geister“ noch etwas von dem Kontingenz-Charakter an sich. – Mit einem theologisch brillanten Exkurs zur Eschatologie des Freiburger Theologen Gisbert Greshake schließt der Vf. sein Werk ab. Greshake, von der Existenzphilosophie beeinflusst, gelangt zu seiner eigenen Todes- und Auferstehungsanalyse durch den Aufweis falscher bzw. fehlerhafter Theorien, so u. a. der von Kierkegaard und evangelischen Theologen, z. B. Karl Barth, vertretenen „Ganztod-Theorie“ von der Totalvernichtung des Menschen im Tod, also auch der Seele, eine Theorie, welche die „Auferstehung“ als Neuschöpfung am Jüngsten Tag begreift. Eine ebensolche Abwehr erfährt der platonisierende anthropologische Dualismus der Neuscholastik, ferner die Interpretation des Todes als Strafe, die aus der Sünde folgt. Greshakes These lautet: Bereits in und mit dem Tode und nicht erst am Ende der Geschichte findet der Mensch zu seiner endgültigen Bestimmung, erfährt er „Auferstehung“. Dieser Ausdruck werde in einer „multiplexen Polysemie“ in der Bibel verwendet: auch das Miterben mit Christus in der Taufe und das neue Leben werde „Auferstehung“ genannt. Deshalb sei es legitim, mit diesem Wort „ein durchlaufendes Existential des ganzen Glaubensweges“ zu bezeichnen.

Die Lektüre dieses Buches erbringt einen doppelten Gewinn: Der Vf. versteht es geschickt, die thematische Konzentration auf die Todesproblematik bei „Lebens- und Existenzphilosophen“ aus deren umfassenderen Denkhorizonten zu entwickeln. Er stellt mit seiner Untersuchung darüber hinaus eindrucksvoll unter Beweis, wie sehr die europäische Philosophie des 20. Jahrhunderts mit den Themen Tod und Unsterblichkeit gerungen hat. Eine am Vollzug der menschlichen Existenz orientierte Theologie kann an diesen Analysen nicht vorübergehen.

F. VEAUTHIER

SCHULZ, MICHAEL, *Sein und Trinität*. Systematische Erörterungen zur Religionsphilosophie G. W. F. Hegels im ontologiegeschichtlichen Rückblick auf J. Duns Scotus und I. Kant und die Hegel-Rezeption in der Seinsauslegung und Trinitätstheologie bei W. Pannenberg, E. Jüngel, K. Rahner und H. U. von Balthasar (Münchener Theologische Studien II 53). St. Ottilien: Eos 1996. 1037 S.

Diese Münchener Dissertation ist wahrhaftig ein ehrgeiziges Unternehmen. Schon im äußeren Umfang sprengt die Arbeit die üblichen Maße. Aber auch die thematischen Horizonte sind weit gespannt. Der Verf. nimmt es mit Martin Heideggers These von der Seinsvergessenheit der abendländischen Metaphysik auf und stellt ihr ein Panorama der neuzeitlichen Philosophie- und Theologiegeschichte gegenüber, das sich an Anregungen aus dem Denken von Gustav Siewerth orientiert und sich – exemplarisch – in den Denkwelten bedeutendster Philosophen und Theologen manifestiert. In ausgiebigen Studien beleuchtet der Verf. ihre denkerischen Grundoptionen, bei denen es jeweils um ihr Seinsverständnis geht, und er zeichnet deren Entfaltungen nach. In der Auswahl der Denker waltet – wie sich dem Leser nach und nach immer deutlicher zeigt – eine Logik: Johannes Duns Scotus vermochte die Impulse, die in dem großen metaphysischen Entwurf einer Philosophie und Theologie im Zeichen der *analogia entis*, der mit dem Namen des Thomas von Aquin verbunden ist, bereitlagen, nur teilweise aufzunehmen. In J. Duns Scotus' Bedenken des Gefüges von Sein und Seiendem ergab sich eine folgenreiche Verschiebung. Sein bedeutet ihm nur noch das faktisch gesetzte Dasein, das Seiende ist alles begrifflich Mögliche. Als solches meint es alles, was nicht innerlich widersprüchlich ist, und umgreift es Gott und die Welt. Genau dieser von J. Duns Scotus gesetzte Schritt bedeutet, daß das Sein fortan nicht mehr in seiner Fülle und Positivität in Erscheinung trat. Die damit gegebene Seinsvergessenheit führte bei Kant zur Metaphysikkritik und über sie zur Schwächung der Ontologie und schließlich zum Verlust der Trinitätstheologie. Hier setzte Hegel an und entfaltete eine trinitarische Philosophie, die in all ihrer Kreativität und Genialität doch an die seinsgeschichtlichen Weichenstellungen