

Eingehen auf das Ausgangsverständnis und auf die Einwände der Leser und Hörer, tritt demgegenüber zurück. Dieser Aufgabe, in H.s Denken einzuführen, widmen sich inzwischen ohnehin auch schon Schüler und Gelehrte. Im Briefwechsel findet das rororo-Büchlein von Walter Biemel Lob sowohl von A. wie von H. selbst: „Du hast recht: Biemels Buch ist ausgezeichnet und mutig ... Es öffnet den Weg meines Fragens und hält ihn offen, zumal am Schluß,“ mehr als Pöggelers Buch über H.s ‚Denkweg‘ (27.7.73, 245). – Den Plan einer Gesamtausgabe der Werke H.s, den zuerst der Verleger Wolf Jobst Siedler gegenüber A. vorgebracht hatte, lehnt H. zunächst ab (10.3.1972), läßt sich aber im Herbst des folgenden Jahres darauf ein, nun allerdings, wie bekannt, mit dem Verlag Klostermann. Gleichzeitig versucht er, die Quintessenz dessen, was er zu sagen hatte, in ein letztes Buch zu gießen: „Bin immer noch unterwegs zum Selben mit der Anstrengung, dieses *einfach* zu sagen – auf vielleicht sechzig Seiten“ (12.4.1968, 167). Das Gelingen dieses Projekts war ihm nicht mehr vergönnt, worunter er wohl sehr gelitten hat. Doch brachte der Rückblick auf das früher Gewonnene eine besondere Erkenntnis: „Freude macht mir das Denken immer noch. Man muß alt werden, um auf diesem Feld einiges zu erblicken. Und der Über- und Rückblick auf den ganzen Weg lassen erkennen, daß der Gang durch das Wegfeld *von unsichtbarer Hand* geführt ist und daß man selbst nur Weniges dazutut.“ (19.11.1973, 246) G. HAEFFNER S. J.

„HERKUNFT ABER BLEIBT STETS ZUKUNFT.“ Martin Heidegger und die Gottesfrage. Hg. von Paola-Ludovica Coriando (Schriften der Martin-Heidegger-Gesellschaft, 5). Frankfurt a. M.: Klostermann 1998. 232 S.

Der Band enthält die Referate, die bei der Tagung der Heidegger-Gesellschaft im Oktober 1997 in Meßkirch gehalten wurden. Der Kongreß war der Gottesfrage bei Heidegger (H.) gewidmet, die im Mittelpunkt einiger wichtiger, in den letzten Jahren veröffentlichter Bände der Gesamtausgabe steht, wie HGA 60 (*Phänomenologie des religiösen Lebens*, 1995), HGA 65 (*Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*, 1989) und HGA 66 (*Besinnung*, 1997). – In seinem einleitenden Beitrag skizziert M. Riedel das Herauswachsen der Gottesfrage aus H.s religiöser Herkunft und seinen frühen metaphysischen und religionsphilosophischen Bemühungen. Dabei ergeben sich sowohl für die biographische Einbettung wie für die Form der Suche manche erhellenden Parallelen zu Nietzsche. – J. Greisch zeigt auf, daß Grundlinien von H.s Vorlesung über Augustinus (SS 1921) durchgehen, mindestens bis in die Freiburger Vorlesung von WS 1928/29, in der das Thema „Religion“ wieder auftritt, nachdem es in der Marburger Zeit a-theistisch weitgehend beschwiegen worden war, freilich nun in noch gesteigerter Differenz zur Philosophie. Dort trifft man auch zum ersten Mal auf den später wichtig werdenden Begriff des Daseins als „Spiels“. – B. Casper geht aus von H.s Bemerkung in den frühen Freiburger Vorlesungen, die urchristliche Religiosität lebe die Zeitlichkeit als solche. Durch den Entwurf auf die Zukunft transzendiert der Mensch sich und alles Faktische; je höher er aber so erhoben ist, desto mehr besteht die „Versuchung“ zu „fallen“ ins „Seiende“, wie H. Augustin deutet, und damit sich wegzuschleichen zu seinen „Götzen“. In dieser Formulierung sieht C. einen indirekten Hinweis auf den wahren Gott der Freiheit, dem die Reinheit der Transzendenz entspricht. Die Transzendenz ins Nichts, aufgegriffen und angeeignet durch die Frage „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?“, bringt das bisherige Selbstverständnis des Daseins in die „Schwebe“: das ist H.s damaliger „A-theismus“, dessen positiver Übergangs-Sinn freilich erst nach der Kehre zum Tragen kommt. Der Übergang liegt in der Einsicht, daß das Transzendenten selbst nicht „gemacht“ werden kann, sondern daß man sich in es, das von sich aus geschieht, „loslassen“ muß, in einer Analogie zur Gnade. Entscheidend für C. ist die Kombination zweier Stellen aus GA 65 (183 f. und 256): „Erst von dem Ereignis her, in welchem die Wahrheit des Seyns west ‚dergestalt, daß dieses selbst ›das Menschsein gründet‹, und zwar in seiner Angewiesenheit auf das Dasein“, kann das Einander-Bedürfen von Seyn als sich ereignendem und sich zeitigendem Dasein in zureichender Weise zur Sprache kommen,“ damit aber auch, „inwiefern das Seyn, welches als Ereignis west, der ‚Grund und Abgrund der Verfügung des Gottes über den Menschen und kheilig des Menschen für den Gott‘ ist.“ (79). – H. Helting schlägt vor, H. und Mei-

ster Eckeharts Reden vom „Nichts“ sich gegenseitig erhellen zu lassen. Zwar stehe das Nichts bei Eckehart als Bild für die gleichzeitige An- und Abwesenheit des Schöpfers in seinem Geschöpf und bei H. als Zeichen für die Differenz des Seins zum Seienden. Aber beide Male gehe es um das Phänomen des Freigebens ins Eigene, wobei sich das Freigeben selbst entzieht. – Die Herausgeberin des Bandes, *P.-L. Coriando*, versucht, den „Wesungsort des ‚letzten Gottes‘ im seinsgeschichtlichen Denken“ zu skizzieren. H. gehe aus von der Tatsache, daß heute sowohl die Sprache der Mythologie wie die der Metaphysik ihre Nennkraft für Gott verloren haben. Die Folge ist eine wachsende Gott-losigkeit des Lebens, gegen die man unmittelbar nichts tun kann. Aber gegen die Erhebung dieser historischen Singularität zu einer Selbstverständlichkeit ist eine Besinnung nötig und möglich. Diese muß tiefer ansetzen als bei einem Beweis für oder gegen die Existenz Gottes. Vielmehr muß gefragt werden: Was heißt, bzgl. Gottes, „Sein“? Und damit verknüpft und von daher letztlich motiviert: woher bestimmt sich der Sinn von Sein überhaupt? Um so fragen zu können, muß das Sein seine eigene, von der des Seienden streng getrennte Sprache finden. Bedingungen dafür sind das Aufgeben des vorstellenden Denkens und das Hineinfinden in eine Besinnung auf die je geschichtlich wesende Aletheia, beginnend mit der Erfahrung der Gegenwart, in die die Besinnung auf den Tod geleitet. Solche Gegenwart hat in sich gesammelt das Gewesene (d. h. ihre Herkunft als Grund möglicher Hinkunft). Da zu unserer wesensmäßigen, nicht nur äußerlich betrachtbaren Herkunft der Bezug des Menschen zu Gott gehört, muß auch dieser Herkunft eine Zukunft entsprechen, wie diese auch aussehen mag. – *Th.C.W. Oudemans* stellt seine hermetischen Ausführungen unter den Titel „Untergehen im Angesicht des abwesenden Gottes. Die Nüchternheit im Denken Heideggers.“ Um deutlich zu machen, welche Revolution in H.s Denken versucht wird, verweist er eingangs nicht nur auf so paradoxe Formulierungen H.s wie „Erfahrung des Denkens“ oder „Wesenstatsache“, sondern auch darauf, daß H. die „Frömmigkeit des Denkens“ aus dem Fragen-Stellen zurückverlegt in eine Haltung, die sich vom Fragwürdigen entsetzen läßt. So ist es wohl zu verstehen, wenn O. apodiktisch sagt: „Eine Gottesfrage H.s kann es nicht geben“. Der Grund liegt, so behauptet O., darin, „daß das Sprechen von Gott vorstellend ist und damit gegen die Erfahrung, was Gott heißen könnte, abgekapselt ist“ (122). Kapselbewußtsein aber ist alles vorstellende Wissen, wie O. an der aristotelischen Einheit von Ontologie und Theologie und an der leibnizschen Metaphysik des Satzes vom Grund darlegt. Bedenkt man jedoch, wie dunkel jene Einheit selbst ist und wie grundlos der Satz vom Grund, dann bekommt die Kapsel einen Riß und damit könnte, so scheint O. anzudeuten, etwas Göttliches hereinblitzen. (Übrigens müsse Pascals *logique du cœur* als Logik immer noch dem Kapselbewußtsein zugerechnet werden, das es nur zur Totalität ergänzt. Also gehe es H. in „Identität und Differenz“ keineswegs in der Art Pascals um den Gott der lebendigen Religion gegen den der abstrakten Philosophie!) – *H. Hübner* ist ein evangelischer Theologe, der von H. für seine eigene Arbeit lernen will, anders freilich als seinerzeit Bultmann, der sich durch die Rezeption der H.schen „Geschichtlichkeit der Existenz“ den Blick für die Heilsgeschichte verstellte. Im Gegensatz zu seinen heutigen Kollegen bemüht sich Hübner um den H. der „Beiträge“. Anknüpfungspunkt ist dabei eine formale Parallelität zwischen dem „Ereignis“ als dem Grundwort H.s und Hübners eigener Rede von „Gott als Ereignis“, die an das Geschehen der Inkarnation (Jo 1, 14: „Und das Wort ist Fleisch geworden“) anknüpft. „Dieses Ereignis er-eignet folglich den geschichtlichen Jesus dem jenseitigen Gott. Zeit und Geschichte sind Gott-zu-eigen und gerade darin göttliches Ereignis. Dieses göttliche Ereignis ist das Sein Gottes. Etwas genauer formuliert: Das sich in seinem Sohn erschließende Sein Gottes ist das Ereignis schlechthin.“ (145) – *A. K. Wucherer-Huldensfeld* geht es um eine wechselseitige Befreiung: um die Befreiung der „denkgeschichtlichen Überlieferung philosophischer Theologie“ aus einer essentialistisch-rationalistischen Enge durch Anregungen H.s, und um die Befreiung des Seinsdenkens H.s aus der Gefahr einer negativen Abhängigkeit von seinem aufs Rationalistische zugespitzten Metaphysikbegriff durch die vertiefte „Wiederholung“ der Tradition. Hier denkt W. vor allem an das Seins- und Schöpfungsdenken des Thomas, das H., vermittelt durch seine neuscholastischen Lehrjahre, erst skotistisch-suarezianisch mißdeuten mußte, damit es in sein Schema der Ontotheologie paßte. – *R. Thurnher* zeigt, daß das Motiv von H.s theo-

logischer Abstinenz vor der ‚Kehre‘ weder ein Desinteresse an der Gottesfrage noch gar ein dogmatischer Atheismus war. Vielmehr hatte dieses Schweigen, ähnlich wie im „Tractatus“ Wittgensteins, den positiven Sinn des Offenhaltens des Wichtigsten. Denn einerseits stand H. unter dem Eindruck, daß die überlieferte metaphysisch-religiöse Theologie „heute“, in der von Hölderlin, Nietzsche, Dostojewskij, Rilke usw. erfahrenen Situation einer allgemeinen „Gottesferne“ keine Sagekraft mehr hat, andererseits war er unsicher, in welcher Richtung nach einer neuen *Deutung* des Göttlichen zu suchen wäre. Um 1928 jedoch wagt H., nach T., vorübergehend einen solchen Deutungsversuch, der im Zusammenhang mit dem Projekt einer „Metontologie“ steht. Das Göttliche wird dort nicht als *causa prima et sui* gefaßt, sondern als das Übermächtige, das verklärend das Dasein durchstimmt. (196 f.). – Als sehr anregend empfand ich den abschließenden Aufsatz von C. *Esposito* „Die Gnade und das Nichts“. E. sieht eine durchgängige Linie von H.s scheinbar religionsphilosophischen Versuchen bis zur Rede vom „Letzten Gott“ in den „Beiträgen“. Immer geht es um eine „Gottese Erfahrung“, die durch und gegen das Christentum von H. versucht wird“ (206). Mag zuerst mehr das „durch“, dann mehr das „gegen“ dominieren, so ist die Ambivalenz doch schon dem Anfang eingeschrieben: der „Preis“ der fruchtbaren lebensphilosophischen Deutungen des Christentums beim frühen H. besteht darin, „das konstitutive Verhältnis des Ich zum göttlichen Mysterium in der schwebenden Dynamik des Selbst-besitzes aufzulösen, und ... den grundlegend geschichtlichen Charakter der Gnade (... das Kommen Gottes in Christo ...) in der unüberwindlichen Faktizität des Lebens selbst aufzulösen“ (211). Das Was des Geglaubten wird eingeklammert zugunsten des Wie der Existenzbewegtheit, die doch aus diesem Was lebte. Denn alles Was ist mögliches Objekt des Habens, alle Ruhe ist dem immer ruhelosen Leben nicht nur fremd, sondern entfremdet. E. weist (210) darauf hin, daß für H. die eigentliche Existenz in der Bewegung besteht: „Haben‘ so aneignen, daß das Haben ein ‚Sein‘ wird.“ (GA 60, 195). „Der historisch-dogmatische Inhalt des Christentums wird [so] von Heidegger in diese trockene Alternative gefaßt, die aber stets eine Oszillation zu werden droht: entweder fällt sie mit der nackten Bewegung des Wie des Lebens zusammen oder sie wird auf fatale Weise das Objekt einer theoretischen Doktrin und bedeutet also nicht mehr Leben und Existenz sondern bloß Metaphysik“ (215). Das Geschichtliche am Christentum klammert H. ein zugunsten der Christlichkeit, d. h. eines ‚Paradigmas‘ für die selbstweltlich-„zeitliche“ Existenz, das je und jäh in gewaltigen Eruptionen gegen das Griechische, als Gegenbewegung gegen die „Ruinanz“ des Habens aufbricht. Also reine Ekstase. Aber der inkarnierte Gott ist *präsent*. Darin scheint auch für den Philosophen H. ein großer Stein des Anstoßes zu liegen. Die Erfahrung des Nihilismus scheint die erstmalige und große Chance zu enthalten, eine andere Göttlichkeit zu entdecken. Es gilt nicht, die „Abwesenheit Gottes“ zu beklagen und eine Anwesenheit zu erhoffen, sondern die Verweigerung, den Entzug als solchen und vielleicht als die Spur des Gottes zu achten. Gott ist weder seiend (was seine Göttlichkeit bedrohte: GA 65, 437) noch ist er Grund des Seins. Der letzte Gott geht vielmehr vorüber, er kommt nie an; die Erwartung wird hier selbst die wichtigste Erfüllung.

Es ist schade, daß in diesem Band nicht auch die Diskussionen in Meßkirch zusammenfassend dokumentiert sind. Man hätte gern gewußt, wie der eine oder andere Beitrag von den Kennern aufgenommen worden ist. Im Rahmen dieser Rezension, die schon das Referieren aufs Äußerste reduzieren mußte, ist eine sachliche Auseinandersetzung natürlich nicht möglich. – Die Beiträge der beiden ausländischen Gelehrten Coriando und Oudermans zeugen von einer bewundernswerten Beherrschung der deutschen Sprache, die freilich bei der ersteren zu einer übergroßen Gewährtheit der Formulierungen und damit zur Gefahr der Unverständlichkeit geführt hat, während bei Oudermans die Nüchternheit der Sprache gelitten hat. Hingegen ist der Beitrag von Esposito so schlecht übersetzt, daß man an entscheidenden Stellen über den Sinn im Unklaren bleibt.

Wenn man die Verschiedenheit der Deutungen überschaut, fällt auf, daß sich zwar manche Interpretationselemente in mehreren Aufsätzen wiederfinden, daß aber hinsichtlich des eigentlichen Sinnes des in H.s „Gottesfrage“ Gesuchten die Divergenz und, dieser voraus, die Unsicherheit, groß ist. Man fragt sich, ob man jemals zu einer Entscheidbarkeit des Interpretationsstreits kommen wird, und ob H. Klareres als das,

was er in seinen Schriften angedeutet hat, gefunden und „beschwiegen“ oder auch selbst nicht gefunden hat. In dieser Situation liegt freilich auch eine Chance für die produktiv verwandelnden Aneignungen, vor allem für die, die von christlichen Philosophen und Theologen versucht werden, die von H. fasziniert sind. Hs. eigene Einstellung zu diesen Versuchen war wohl ambivalent. Einige hervorragende sind hier dokumentiert.

G. HAEFFNER, S. J.

2. Systematische Philosophie

RUNGGALDIER, EDMUND/KANZIAN, CHRISTIAN, *Grundprobleme der analytischen Ontologie*. Paderborn: Schöningh 1998, 232 S.

Der Titel dieses Bandes kann auf den ersten Blick ein wenig rätselhaft wirken. In welchem genauen Sinne soll Ontologie analytisch sein? Die Einleitung stellt sogleich klar, daß es um einführende Darstellung derjenigen Ontologie geht, die sich innerhalb der analytischen Philosophie entwickelt hat. Zunächst entkräften die Autoren das tiefsetzende Vorurteil, daß analytische Philosophie neopositivistisch und ontologiefreudlich sei. Der methodologisch motivierte Ausgangspunkt bei den Strukturen der Sprache reduziert die analytische Philosophie nicht zu reiner Sprachphilosophie. Im Gegenteil: Die konsequent durchgeführte Klärung semantischer Probleme, wirft unvermeidlich die ontologische Frage „Was gibt es überhaupt?“ auf. Daß die Autoren auf diese Tatsache überhaupt hinweisen müssen zeigt, wie dringend Bücher dieser Art im deutschen Sprachraum gebraucht werden. Die analytische Philosophie hat sich seit Jahrzehnten und mit gewichtigen systematischen Gründen der Ketten der „babylonischen Gefangenschaft“ eines zu eng verstandenen „linguistic turn“ entledigt. Fast ausschließlich in dieser philosophischen Strömung gibt es gegenwärtig eine umfassende ontologische Debatte in systematischer Absicht.

In einem ersten Teil des Buches geben die Autoren daher eine kurze Übersicht über drei Grundströmungen der analytischen Ontologie: die naturalistische, die phänomenologische und die deskriptive Richtung. Der zweite Hauptteil trägt den etwas irreführenden Titel „Präliminarien“. In ihm werden so gewichtige Themen wie das Universalienproblem, Existenz, Möglichkeit und Notwendigkeit sowie Identität und Individuation behandelt. Dieser Teil hat im Gesamtduktus des Buches insofern tatsächlich einen hinführenden Charakter, als in ihm das begriffliche Inventar erarbeitet wird, das im dritten Teil zur Anwendung kommt. Der dritte Teil trägt den Titel „Grundfragen einer kategorialen Ontologie“ und stellt das eigentliche systematische Zentrum des Buches dar. In ihm geht es um die Ontologie von konkreten Dingen, Eigenschaften, Ereignissen und Sachverhalten. Die beiden Autoren verantworten jeweils klar abgegrenzte Teile. C. Kanzian schrieb die einführende Übersicht über verschiedene Strömungen in der analytischen Ontologie und die abschließenden Teile über Ereignisse und Sachverhalte. Fast alle anderen Abschnitte stammen von E. Runggaldier. Beide Autoren schreiben in deutlich unterschiedlichem Stil. Die daraus resultierenden Bruchstellen sind nicht zu übersehen. Ein Beispiel: So interessant und gut strukturiert die Übersicht über die verschiedenen Ansätze in der analytischen Ontologie auch ist, es bleibt doch unklar, welcher systematische Gedankengang diesen Teil mit dem folgenden verbindet. Man erfährt nur wenig darüber, welches Konzept von Ontologie den nachfolgenden systematischen Erörterungen zugrunde gelegt werden soll. Im dritten Teil wird dann deutlich, daß Runggaldier das deskriptive Konzept bevorzugt, weil es die Rettung der Alltagsgegenstände in einer (in einem weiten Sinne) neo-aristotelischen Ontologie erlaubt. Der Abschnitt des dritten Teils, der über die Ontologie konkreter Dinge handelt, stellt in argumentativer Dichte und systematischer Aussageabsicht das inhaltliche Zentrum des Buches dar. Der Spannungsbogen ergibt sich dadurch, daß die verschiedenen Varianten von Bündel- und Tropentheorien in Aporien geführt werden, aus denen dann nur die Annahme einer sortalen Bestimmung von konkreten Dingen herausführt. Dahinter verbirgt sich eine tiefgreifende Kritik an einer Ontologie auf empiristischer Grundlage, die