

können nur Momente von Geschichten sein, nicht deren Voraussetzungen. Es gibt also nichts, was auftaucht außerhalb von Geschichten. Auftauchen heißt: als und in Geschichte auftauchen. – Eine eigene kritische Behandlung erfährt die „klassische Phänomenologie“ (117–180), der Sch. einmal selbst angehangen hat. Diese behauptet, daß der Satz, als rein aus Begriffen aufgebautes Gebilde, einen klaren und bestimmten Sinn hat, der mit einer Wahrheitsprätention verknüpft ist, welche, wenn sie verifiziert werden kann, den Satz zu einem Repräsentanten eines entsprechenden „Sachverhalts“ macht. Sch.s Kritik lautet, daß solche kontextlosen Sätze eine nachträgliche Konstruktion sind. Ihren Sinn können Sätze nur aus dem Verstricktsein in Geschichten gewinnen. Geschichten aber lassen sich auf der Basis der klassischen Phänomenologie nicht verstehen.

Es ist erstaunlich, daß Sch. kein einziges Mal den Namen Heideggers nennt. Die Ablehnung des Satzes oder psychischer Gegebenheiten oder des naturalen Seins als Basis der Philosophie findet sich beim einen wie beim anderen. Das Wozuding hat seine Entsprechung im Zuhandenen. Das Verstricktsein in Geschichten teilt gewisse Züge mit dem In-der-Welt-Sein. Da enden freilich schon die Gemeinsamkeiten. Sch. hat mit seiner Analyse zweifellos eine Dimension des Lebens entdeckt und differenziert analysiert wie kein anderer. Eines ist dabei freilich etwas unterbestimmt geblieben: der Begriff der Geschichte. Zunächst genügt die umgangssprachliche Vertrautheit. Aber je mehr dieser nicht nur in Ergänzung, sondern in Konkurrenz zu anderen Grundbegriffen der Philosophie als Grundbegriff aufgestellt wird, empfindet man seine Unbestimmtheit als unbefriedigend. Ich würde zugeben, daß die physiologische Thematisierung des Lebendigen fundiert ist durch ein Verstricktsein in Geschichten, wie es Sch. darlegt. Aber daß es bei ihnen gar keinen Stoff gebe (136), das geht doch zu weit. Ein anderes Problem: Sch. nähert die artlichen Unterschiede (Hund, Mensch) und die individuellen einander so sehr an, daß die Grenze seiner Methode unübersehbar ist. Schließlich: Bei Sch. können Geschichten auftauchen, ohne der sprachlichen Formulierung zu bedürfen. Unbeachtet blieb dabei die Frage, ob dieses „Auftauchen“ so oder so „inszeniert“ ist. – Sch.s Essay ist in schlichtem Deutsch geschrieben, offenbar in der Absicht, Fremdworte und Fachtermini zu vermeiden. Er enthält, wie es sein muß, zahlreiche Geschichten. Er ist insofern leicht zu lesen, jedoch nicht durchgängig. Passagenweise dominiert ein monologisch erzählender Wir-Stil, der in seiner Serialität architektonisch strukturierten Zusammenfassungen widersteht. – Lübke hat zu diesem Nachdruck ein treffendes Vorwort verfaßt. Sch.s Text ist nicht eine weitere Reflexion über die Phänomenologie, sondern selbst eine vorbildliche phänomenologische Arbeit. Er eignet sich sehr gut für Übungen im Seminar.

G. HAEFFNER S. J.

ORTE DER RELIGION IM PHILOSOPHISCHEN DISKURS DER GEGENWART. Herausgegeben von Klaus Dethloff, Rudolf Langthaler, Herta Nagl-Docekal und Friedrich Wolfram (Schriften der Österreichischen Gesellschaft für Religionsphilosophie; Band 5). Berlin: Parerga 2004. 399 S., ISBN 3-937262-05-9.

Der Bd. dokumentiert – in Fortsetzung einer früheren Edition – Wiener Vorträge vom Oktober 2001 bis Juni 2003 innerhalb einer umfassenden Veranstaltungsreihe „Religion, Theologie, Kirchen unter den Bedingungen der Moderne/Postmoderne“. Nach Vorbemerkung und Einleitung gilt die erste Dreier-Gruppe den methodischen Grundlagen. W. Lütterfelds befaßt sich mit der geisteswissenschaftlichen Dialektik der nie anders als gelesen zu habenden Originale. E. Runggaldier expliziert die rationale Vertretbarkeit von Glaubensüberzeugungen. P. Strasser macht viele Worte, um eine christliche Selbstverständlichkeit darzulegen: daß man Jesus als den Christus als den Herrn nicht natürlich erkennen kann, sondern nur im Hl. Geiste (1 Kor 12,3 – ob uns im übrigen die Auferstehung Jesu wirklich mit einer Durchbrechung der Naturgesetze konfrontiert?). Er freilich zieht daraus die Konsequenz ethischer Entmythologisierung. Weil Jesus uns ständig im Nächsten begegnet (was stimmt, dazu käme noch die Eucharistie), erübrigte sich die Parusie.

„Der Ursprung der Religion“ ist die zweite Trias überschrieben. L. Nagel behandelt die Zukunftsausrichtung bei W. James (auch bei diesem begegnet der Vergleich zwischen dem Verhältnis unserer „Schoßhunde“ [99] zum Ganzen des menschlichen Lebens und

unserem zum Ganzen der Welt – als ob nicht gerade wir von unserer Unangemessenheit [nicht nur] an das Heilige wüßten!). *M. Theunissen* plädiert gegen eine Philosophie der Religion für eine religiöse Philosophie (warum jedoch konzediert er der Sprachanalyse, daß Person nur heißen könne, wer [120] „unter Personen in der Welt existiert“?). Einläßlich und behutsam kritisch setzt sich *R. Esterbauer* mit der „atheistischen“ Gott-Rede *E. Lévinas'* auseinander.

Philosophisch um Glaube/Pistis und Transzendenz geht es in der dritten Gruppe. *F. Wolfram* („Glauben nicht ohne Forschen“) bringt Clemens von Alexandrien ins Gespräch; gegen das Bedauern des Papstes über die Verarmung von Vernunft wie Glaube möchte er auf einen Glauben setzen, der „ein Skeptiker dem Skeptiker wird“ (170f. – Warum gerät die Absage an Fanatismus immer wieder ins gegenteilige Extrem? Läuse der Kollege gern, den Glauben an seine Kompetenz „ernähre“ der Zweifel daran?) *Th. Rensch* legt Thesen und Analysen zur Rehabilitation philosophischer Theologie vor. Sie ist irreduzibel (unverzichtbar für das Werden okzidentaler Rationalität, in Befreiung von Irrtümern und Götzen), was ihre Substitution durch Surrogate belegt, die zu präkären Entzweigungsprozessen führen (Quasi-Metaphysiken um Quasi-Absoluta wie „Funktion“, „System“, „Struktur“ bis zu „Blase“ [179]). So bedarf es einer neuen Prototheologie, in Reflexionsmodellen, „in denen Grenze, Grund und Sinn des Seins der Welt und des Lebens im Ganzen in einem eigenen genuinen Sprachspiel artikuliert werden“ (188). „Gott“ ist dabei „ein Wort für die Gleichursprünglichkeit des unerklärlichen, lebens- und weltsinnkonstitutiven Geschehens“. Einerseits schlägt hier die bereits eingangs bekundete Vorliebe für die negative Theologie durch (Fehler der Gottesbeweise sei ihr Ausgang von der Welt, selbst der ontologische verfehle durch seinen Komparativ die „absolute Transzendenz“), andererseits ist gegen „statische“ „perfect being theology“ von einem „Wahrheit und Freiheit (und Gutes) freisetzenden [?] Schöpfungs-Pantheismus“ die Rede (189). *F. Uhl* greift *G. Simmels* Religionsphilosophie auf: aktuell und hilfreich seine Sicht von Religiosität als Apriori, während das Rituelle zu kurz komme.

Vier Beiträge bilden die vierte Gruppe: Juden- und Christentum als Herausforderung für die Philosophie. *W. Schmied-Kowarzik*, der den Dialog zwischen Rosenzweig und Hans Ehrenberg referiert, ruft die Christen zum Abschied „von Augustinus' trinitarischer Vergöttlichung von Christus“ (241) auf; gemeinsame Glaubensgrundlage der Juden und Christen sei das Gebot der Nächstenliebe (243). Was es bisher nur in einzelnen Gestalten und Bewegungen gab: ein „Ketzerchristentum“, sei (im Geiste Nathans, den er gegen Rosenzweig verteidigt) bewußt philosophisch zu erstreiten. *E. Düsing* vergleicht den „Tod Gottes“ bei Nietzsche und Hegel. Tatsächlich fragt Nietzsche weniger nach Gottes Existenz als nach seiner Güte (der „Willkür-Gott“ indes [257] ist gerade nicht Cartesianisch). Zur Theodizee-Problematik tritt ein unterschwellig patripassianisches Moment, schließlich das Problem der historisch-kritischen Exegese (267). Bei Hegel hingegen besagt dieser Tod, der in die Auferstehung mündet („spekulativer Karfreitag“), „die höchste Anschauung der Liebe“. *Th. S. Hoffmann* stellt als Gesprächsangebot die Lebens-Phänomenologie von *M. Henry* vor, im Zentrum *C'est Moi la Vérité*. Das Religions-Denken von *J. Derrida* und *G. Vattimo* bespricht *S. Wendel* einfühlsam, doch letztlich begründet kritisch.

In der Schlußtriade geht es um den heutigen Pluralismus aus theologischer Perspektive. *E. Schüssler Fiorenza* vertritt gegen entmenschlichende Herrschaftsdifferenzen in Moderne wie Postmoderne die feministische Theologie als kritisch-politische Befreiungstheologie in einer Ekklesia der Frauen, um kyriarchale, kyriozentrische Verhältnisse auf radikal-demokratische Praxis hin zu verändern. *C. Danz* bestimmt „im Anschluß an die protestantische Religion“ Religion als Selbstbewußtsein endlicher Freiheit. Die dem entsprechende Dogmatik „verfügt weder über einen privilegierten Zugang zur Wirklichkeit Gottes selbst noch zu einem ontologischen Handeln Gottes“ (359 – vom Individuum und Gott ist die Rede, nicht von Jesus Christus). Zuletzt nimmt *H. Penkert* das verstummte Gespräch zwischen Erziehungs- und Religionswissenschaften auf, mit Reflexionen zu einem bildungstheoretischen Religionsbegriff. Humboldt wie Schleiermacher dürfen nicht zu folgenlosen Klassikern verharmlost werden. „Verstehen überhaupt ist Anerkennen der Andersheit des anderen“ (373f.). Sei demgegen-

über (375) „Anpassung das neue Leitwort für Bildung?“ Das „Homo sum. Humani nihil ...“ des Terenz hat Kant offenbar lange beschäftigt. Kann man sich zu sich wie zu anderen menschlich verhalten, ohne nach der Macht zu fragen, die uns in dieses Verhältnis gesetzt hat (Kierkegaard)? Wie schließlich (darauf läuft es erwartungsgemäß hinaus) stünde es um unsere Solidarität mit den Toten ohne Hoffnung (wider Hoffnung) auf einen Gott, der sie lebendig macht?

Es folgen die Kurzvorstellungen der Autorinnen und Autoren sowie ein Namenregister. J. SPLETT

NINK, CASPAR, *Fundamentalontologie*. Mit einer Einführung von Ludger Honnefelder. Herausgegeben von Friderun Fein [u.a.] (Europäische Hochschulschriften: Reihe 20, Philosophie; Band 650). Frankfurt am Main: Lang 2002. 598 S., ISBN 3-631-38221-9.

Caspar Nink (= N.), der 1975 verstarb, hinterließ drei Manuskripte, die in dem vorliegenden stattlichen Bd. erstmals der Öffentlichkeit zugänglich gemacht werden. Besonderes Interesse verdient hierbei seine Fundamentalontologie, an der er bis zu seinem Tode arbeitete. Wie Honnefelder in seiner Einführung schreibt, gehörte N. „mit seinem Werk zu der Aufbruchsbewegung, die die tradierte neuscholastische Philosophie in den Jahrzehnten zwischen 1925 und 1965 die Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Ontologie und Metaphysik, vornehmlich mit den neueren Ansätzen der Transzendentalphilosophie und der Phänomenologie und der Existenzphilosophie suchen und aufnehmen ließ“ (XIII). Innerhalb der dominierenden, an Thomas von Aquin und an den Ansätzen von Maréchal und Heidegger orientierten Ontologie und Metaphysik vertritt N. freilich einen alternativen Ansatz, der auf Duns Scotus zurückgeht und weit weniger Beachtung fand als bestimmte Neudeutungen der thomanischen Philosophie. Das wird auch daran deutlich, daß er in der dreibändigen von Coreth, Neidl und Pfligersdorfer herausgegebenen „Christliche(n) Philosophie“ keine Würdigung erfuhr. Allerdings wurde die Bedeutung N.s von Karl-Heinz Haag in seinem Reader ‚Die Lehre vom Sein in der neueren Philosophie‘ herausgestellt, der neben Texten von Heidegger, Jaspers und Hartmann gleich mehrere Texte von Nink enthält.

Mit sicherem Blick auf das Wesentliche stellt Honnefelder heraus, was N.s Denken vom Mainstream unterschied. Zunächst betont er: Anders als der an Heidegger orientierte Thomismus, der von der Dominanz des Seins als des ‚actus essendi‘ bestimmt ist, gehe N. von einem „Primat der ‚innerlichen Seinsvielenheit‘“ (XIV) des in der naturgegebenen Erkenntnis begegnenden konkreten Seienden aus, deren Ergründung Aufgabe der Metaphysik sei. Des weiteren macht er deutlich, daß für N. das entscheidende Manko der Neuscholastik darin besteht, „die ‚Lehre von den konstitutiven Seinsprinzipien‘, wie sie die mittelalterliche Scholastik (insbesondere Duns Scotus) konzipiert hat, nicht als eine adäquate Alternative zur Transzendentalphilosophie des Kantianismus systematisch weiterentwickelt zu haben“ (ebd.). Schließlich verweist er auf die entschiedene „Anerkennung des eidetisch-rationalen Grundcharakters des Seins“ (ebd.), die für N.s Philosophieren charakteristisch sei, im Unterschied zu einem Primat der Existenz, von dem die bei Augustinus ansetzende und bis zu Thomas reichende entsprechende Tradition alle eidetischen Unterschiede fernhalte.

N.s hinterlassenes Spätwerk ist nach Honnefelder als systematische Erweiterung und Vertiefung seines ursprünglichen Ansatzes zu verstehen. Im einzelnen wurde das von A. Lehr in seiner Dissertation nachgewiesen, auf die Honnefelder auch ausdrücklich verweist. Lehr selbst bestimmt N.s originelle Leistung dahingehend, daß dieser vor allem durch seine umfangreichen Analysen von Sein und Grund die aristotelisch-scholastische Konstitutionslogik in einer Weise ausdifferenziert habe, daß diese als konsistente Gegenposition zum Konzept einer idealistischen Gegenstandskonstitution angesehen werden könne.

Honnefelder selbst hat keine Probleme, eine Brücke von N.s philosophischem Ansatz zu seinen eigenen Überlegungen herzustellen. S. E. macht N.s Lebenswerk deutlich, daß im Rückgriff auf das Potential der Scotischen Metaphysik als einer *scientia transcendens* eine Ontologie grundgelegt werden kann, die gleichrangig neben andere Versuche einer Aktualisierung des aristotelischen Programms einer Ersten Philosophie zu treten ver-