

Die ersten Kap. der „Metaphysik“ liest H. als existentielle Genesis der Frage-Haltung auf *sophia* hin, im Ausgang vom faktischen Sichauskennen, das zum Sein in der Welt gehört. Der Übergang zum Philosophieren als Form des Existierens ist dadurch möglich, daß das faktische Sichauskennen schon begleitet ist von der Idee gesteigerten Wissens: besser wissen heißt genauer, umfassender, lehrbar wissen. Eine weitere Steigerung der *sophia* liegt darin, daß das Wissen aus der Beschränkung herausgenommen wird, das in der besseren Bewältigung der Lebensnotwendigkeiten liegt. Es wird um seiner selbst willen gesucht. Dadurch aber löst sich sein Bezug zum Leben nicht auf, im Gegenteil. Dieses erhält die Qualität der Erhellung, und damit der Selbstzeitigung (*energeia*) nach dem Vorbild des göttlichen Lebens. – Den *Gegenstand* des radikalen Fragens, das „Sein“, bestimmt Aristoteles nach H. in der „Physik“. Sein ist das Womit des vernehmend-durchsprechenden Umgangs. Es ist nicht, wie die Eleaten meinten, schon zugänglich im einfachen Vernehmen und Ansprechen, sondern erscheint erst in den gedoppelten Form des „*ti kata tinós*“. Nur so ist seine Bewegtheit faßbar. Seiendes als bewegtes zu erfassen heißt einerseits, es von Ursachen her zu erfassen, und andererseits, sein Sein als Einheit von *dynamis* und *energeia* zu denken.

H. fragt, aus welcher Vorhabe der Phänomene und aus welchem Vorgriff die Aristotelische „Ontologie“ gelebt hat. Er macht deutlich, daß diese aus Motiven entstand, die nicht mehr im Ernst die unseren sein können. Welche Notwendigkeit für „Ontologie“ besteht dann für uns? „Nur soweit die Ontologie *neue* Möglichkeiten der *Lebensausbildung* erschließt, ist sie philosophisch produktiv und wissenschaftlich relevant“ (179). Ontologie heute darf jedenfalls nicht einem naiven Seinsglauben huldigen, zu dem man sich, der erkenntnistheoretischen Probleme müde, flüchtet. Sie muß vielmehr kritischer sein als jede Erkenntnistheorie. In der Phänomenologie sieht H. überhaupt die erste Gestalt kritisch begründeter, prinzipieller Ontologie (113. 179), d. h. der reflexen Stellung der Frage nach dem/einem Sinn von Sein. Was soll für uns „Sein“ heißen? „Als Grund-sinn des Seins ist anzusetzen *das* Sein, auf das es geschichtlich-historisch im faktischen Leben für dessen Faktizität [...] ankommt, [...] ein Sein, das also selbst in einer Grundbewegtheit des Lebens steht als das Worauf seiner Bewegtheit. [...] Der Seinssinn des Faktischen [aber] ist ein *Daß*-Sein“. Er muß erst freigelegt werden, denn „im Sein des Lebens“ und speziell bei Aristoteles und seiner Tradition „schiebt sich vor das *Daß* das *Was*“ (180).

Von den beiden Texten, die diesen Bd. füllen, ist der Natorp-Bericht weit verständlicher als die Vorlesungsedition. Diese enthält immer wieder Passagen, die dem Leser das Gefühl vermitteln, zwischen den Kraftsprüchen und den Andeutungen H.s in der Luft zu hängen.

G. HAEFFNER S. J.

PHÄNOMENOLOGIE DER RELIGION. Zugänge und Grundfragen. Herausgegeben von *Markus Enders* und *Holger Zaborowski*. Freiburg i. Br.: Alber 2004. 558 S., ISBN 3-495-48108-7.

Der vorliegende stattliche Sammelbd., der auf eine Tagung zurückgeht, die anlässlich des 20. Todestages von B. Welte 2003 in Freiburg i. Br. veranstaltet wurde, ist nicht nur eine Hommage an den bekannten Freiburger Religionsphilosophen, sondern kann zugleich verstanden werden als Versuch einer Selbstverständigung der Freiburger religionsphilosophischen Schule und darüber hinaus auch als Versuch einer Ortsbestimmung der aktuellen religionsphilosophischen Forschung überhaupt.

Im Blick auf die Fülle der hier versammelten Beiträge muß der Rez. sich auf einige Schlaglichter beschränken. *K. Otte* geht den Bezügen von Welte und Nishitani nach (231–242), *P. Caropreso* den Bezügen von Welte und Kant (463–470), *P. de Vitiis* den Bezügen von Welte und Heidegger (471–484), *A. Garrido-Maturano* den Bezügen von Welte und Bloch (485–499) und *A. Wierzinski* den Bezügen von Welte und Siewerth (517–532). Von Welte inspiriert sind die Überlegungen von *S. Bohlen* über solidarisches Handeln als negative Theologie (327–337) und der Beitrag von *J.-C. Petit* über das Heilige in der konstruierten Welt (339–351). Eine produktive Aneignung des Welteschen Denkens dokumentieren weiterhin die Ausführungen von *G. Kruck* über Weltes religionsphilosophische Überlegungen als metaphysischer Stachel im Fleisch einer pragmatischen

schen Religionstheorie (181–190) und *J. E. Hafners* Beitrag „Weltes Metaphorik vom Seindürfen“ (501–516), der eine systemtheoretische Reformulierung von Weltes Religionsdenken unternimmt. Erhellend für Weltes Denkweg sind die Ausführungen von *K. Kienzler* über das Heilige im Denken Bernhard Weltes (287–297), hat doch Welte das Heilige in immer neuen Anläufen bedacht, weil er darin die „Grundkategorie des Religiösen“ erblickte, so daß, wie Kienzler zu Recht betont, „[i]m Blick auf die Entwicklung dieses Begriffs ... die Entwicklung seines religionsphilosophischen Gedankens insgesamt verfolgt werden“ (287) kann. Weltekritisch sind dagegen die Überlegungen von *S. Loos* ausgerichtet (203–218), der die Frage stellt, ob Weltes phänomenologische Erhellung religiöser Erfahrung wirklich nur an die Grenze des Glaubens führe, ohne diese zu überschreiten, oder ob sie nicht in Wirklichkeit diese Grenze bereits überschritten habe, jenseits derer sie zum Bekenntnis werde, das den Glauben voraussetzt. Auf Grenzen von Weltes religionsphilosophischen Ansatz weist auch *H.-J. Görtz* in seinen Überlegungen zur Sinnlogik und Denkwürdigkeit religiöser Vollzüge (403–424) hin. Welte unterschätzt nämlich nach Meinung von Görtz die Relevanz des linguistischen turn für die Religionsphilosophie, während es Schaeffler gelinge, diese in seine religionsphilosophischen Überlegungen einzubauen.

Da Welte nicht der einzige Referenzautor der Freiburger religionsphilosophischen Schule ist, finden sich in dem Sammelbd. auch Beiträge zu Rosenzweig, Lévinas, E. Stein und Heidegger. Mit der theologischen Ästhetik Franz Rosenzweigs befaßt sich *F. P. Ciaglia* (255–270), mit Lévinas' Religionsphilosophie *K. Wolf* (279–286) und mit der Möglichkeit einer phänomenologischen Religionsphilosophie bei Edith Stein *J. Kormos* (457–462). Außerdem enthält der Beitrag von Görtz auch wichtige Hinweise zum Denken seines leider viel zu früh verstorbenen Lehrers Klaus Hemmerle.

Bei den Beiträgen zu Heidegger wird deutlich, daß dessen Religionsdenken nach wie vor auch innerhalb der phänomenologischen Schule unterschiedlich interpretiert wird. So glaubt *S. McGrath*, in ‚Sein und Zeit‘ ein verborgenes theologisches Anliegen aufweisen zu können (271–278). Die Herausforderung für eine Heideggersche Phänomenologie der Religion, so meint er, sei „nicht das Problem der Onto-Theologie, sondern das verborgene Problem der lutherischen Gottverlassenheit“ (278).

*G. Figal* hingegen richtet bei seiner Erörterung des Problems religiöser Erfahrung (175–180) den Blick auf die Passagen in Heideggers ‚Beiträgen zur Philosophie‘, die dem ‚letzten Gott‘ gewidmet sind, und vertritt die These, bei der Chiffre des letzten Gottes gehe es um „die Verwandlung des bislang geglaubten oder vorgestellten und derart das Leben bestimmenden Göttlichen in die reine Phänomenalität“ (180).

Für *A. Denker* wiederum, der in seinem Beitrag auf „Heideggers Auseinandersetzung mit der Religion seiner Herkunft“ (191–202) eingeht, kommt der späte Heidegger zu der Entdeckung, daß sein letzter Gott ein unpersönliches Seinsprinzip ist, vergleichbar dem Gott Spinozas. Denker richtet sodann den Blick auf Heideggers Rede vom kommenden Gott, den er mit dem Gott der Heimat in Verbindung bringt, und betont: „Der kommende Gott des Philosophen und der gestorbene Gott seiner Herkunft waren in ihrer jeweiligen Ferne am Ende seines Weges in den Hölderlinversen beziehungsweise in Psalm 130 und im Vaterunser gegenwärtig“ (202), die an seinem Grab zu Gehör gebracht wurden. Insofern sei die Frage: Können wir noch wagen, Göttliches zu sagen? von Heidegger am Ende seines Denkweges positiv beantwortet worden.

*B. Casper* schließlich ist in seinem Beitrag über „Möglichkeiten, Grenzen und Chancen einer Philosophie der Religion heute“ (11–26), mit dem der Sammelbd. beginnt, darum bemüht, Heidegger sozusagen mit ins Boot zu holen. Er kann zwar nicht leugnen, daß bereits der junge Heidegger gefordert hatte, die Philosophie müsse prinzipiell atheistisch sein, fragt aber sogleich weiter: „Aber läßt sich dieses ‚Postulat‘ angesichts des andersanfänglichen Denkens, welches das Ereignis aus dem ‚Gegen-einander-über‘ der ‚Sterblichen‘ und der ‚Unsterblichen‘, d.h. der ‚Götter‘, zu denken versucht, noch halten? Und wird es schon 1921 nicht nur aufgestellt, um der Versuchung zu wehren ‚Gott zu haben und zu bestimmen‘?“ (25). Als Beleg bemüht Casper hier die Aussage Heideggers, daß er sein Philosophieren nur als ‚fragendes Erkennen‘ verstehen könne und atheistisch in diesem Kontext nur meine: ‚sich freihaltend von verführerischer Religiosität lediglich beredender Besorgnis‘. Dieses Heideggerzitat dient Casper gleichzeitig

als Brücke zu dem, was B. Welte unter ‚Christlicher Religionsphilosophie‘ verstand. Religionsphilosophie, so seine These, müsse „streng bei dem ihr als *fragendem Denken* Aufgegebenen bleiben“. Wenn sie aber so verstanden werde, dann habe sie „eine große Chance, in der äußersten Gefährdung, in der sich Menschsein heute befindet, dennoch zu einer gelingenden Zukunft globalen menschlichen Miteinanders hinzuführen“ (26).

Daß es in dem vorliegenden Sammelbd. nicht nur um eine schulinterne Selbstverständigung der Freiburger religionsphänomenologischen Schule geht, zeigen u. a. die Beiträge von I. U. Dalferth, M. Enders, J. Greisch, R. Schaeffler, T. Schärfl und M. Theunissen. *I. U. Dalferth* befaßt sich mit dem Thema „Religion als Thema der Philosophie“ (27–47) und gibt die folgende Aufgabenbestimmung der Religionsphilosophie: Diese sei weder Theologie noch eine religiöse Philosophie oder eine philosophische Religion, sondern „diszipliniertes Nachdenken über philosophische Probleme, die sich aus Verwirrungen über Phänomene im Feld der Religion ergeben“ (32). *M. Theunissen* hingegen befindet am Ende seines Artikels „Philosophie der Religion oder religiöse Philosophie?“ (89–99), jede Analyse von Religiosität, die mehr zu fassen bekommen wolle als das an Platon und Aristoteles demonstrierte Grundwissen, müsse bei einer bestimmten Religion ansetzen. Faktisch rekurriert Theunissen in seinen Ausführungen auf eine „Philosophie des Christentums“ (99). Dieses Plädoyer für eine religiöse Philosophie, die nach Meinung von Theunissen durchaus „aus dem Dunstkreis des weltanschaulichen Geredes treten kann“ (89), kommentiert er abschließend wie folgt: „Die religiöse Philosophie, die sich von einer Philosophie der Religion abstoßen mußte, kommt wieder bei einer an. Nur ist die anfängliche Trennung überwunden. Philosophie der Religion ist nicht mehr das Andere der religiösen, sondern deren Grund, und deren Grund kann sie sein, weil sie sich aus der Abstraktion einer Religion überhaupt in die Bestimmtheit des Hier und Jetzt zurückgenommen hat“ (99). *T. Schärfl* nimmt in seinem Beitrag „Logische Form und Grammatik. Skizzen zu einer theologischen Sprachlehre in hermeneutischer Absicht“ (435–450) die folgende Verhältnisbestimmung von Theologie und Religionsphilosophie vor: „Während Theologie auf die Regeln der christlichen Rede von Gott reflektiert und nach dem Ursprung solcher Regulierung fragt, muß Religionsphilosophie grundsätzlich danach trachten, erstens die Einwurzelung religiöser Rede im menschlichen Selbstvollzug, in der menschlichen Selbst- und Weltbeschreibung zu bedenken – also die prinzipielle strukturierende Kraft des Gottesbegriffs in der menschlichen Rede – und zweitens die Kriterien zu formulieren, die solche Rede mit den Standards vernünftigen Sagens korrelieren“ (448). *R. Schaeffler* geht der Frage nach: „Das Heilige‘ und ‚der Gott‘ – oder: Wie kommt Gott in die Religion?“ (157–173). Seines Erachtens benennen transzendentalphilosophische Gottesbegriffe „den Grund jener Hoffnung, die notwendig ist, wenn die Vernunft, im Durchgang durch ihre Dialektik, dazu fähig werden und bleiben soll, die begegnende Weltwirklichkeit so zu erfahren, daß ... die ... Bedeutungsmomente der Erfahrung in ihrer spezifisch religiösen Gestalt hervortreten“ (172). Dabei stellt er allerdings klar: „Die Transzendentalphilosophie kann die Existenz dieses Hoffnungsgrundes nicht theoretisch beweisen. Aber sie kann darlegen, daß die Existenz dieses Grundes postuliert werden muß, wenn in der unvermeidlichen Dialektik der Vernunft deren Fähigkeit zum Aufbau einer Erfahrungswelt nicht endgültig zum Erliegen kommen soll“ (ebd.). Im übrigen ist er überzeugt, „[p]hilosophische Begriffe von diesem Grunde einer in transzendentaler Hinsicht unentbehrlichen Hoffnung erweisen sich zugleich als geeignet, die religiöse Erfahrung auszulegen, in der allein Gott oder das Heilige ‚originär gegeben‘ ist. Erst so, als Interpretament der religiösen Erfahrung, ‚kommt der Gott der Philosophen in die Religion‘, ohne dieser ihren spezifisch religiösen Charakter zu rauben“ (ebd.). *J. Splett* erörtert das Problem „Gottesbeweis aus Gotteserfahrung?“ (133–155). Ausgehend von der Anselmischen Gott-Evidenz bei Bonaventura und Descartes’ Weg zu Gott sieht er im Gottesbeweis eine „Selbstreflexion des Denkens hinsichtlich seiner Wesensverfassung als ‚finitum capax infiniti‘, die sich in doppelter Richtung vollziehen lasse: „einmal im Blick auf die Geist und Freiheit eignende Dynamik zum Selbstüberstieg auf das *Unendliche* hin, sodann im Blick auf ihr Getroffensein durch den Anspruch des *Unbedingten*“ (147). *M. Enders* stellt die Frage: „Ist ‚Religion‘ wirklich undefinierbar?“ (49–87) und glaubt nach einem – allerdings notgedrungenen – „provisorische[n] Durchgang durch das ... Selbstverständnis der fünf

Weltreligionen“ (85 f.), eine gemeinsame Grundüberzeugung ausmachen zu können, die ihnen allen gemeinsam ist. Ihm zufolge sehen „alle fünf Weltreligionen . . ., wenn auch auf zum Teil unterschiedliche Weise, den Entstehungsgrund von Religion in dem umfassenden Mangel an anwesender, d. h. reiner Gegenwart, der alles irdische, mithin raumzeitliche Dasein des Menschen kennzeichnet“ (86). *J. Greisch* sieht bei seinem Plädoyer für eine hermeneutische Wende der Religionsphilosophie (101–121) die Aufgabe einer hermeneutisch gewendeten Religionsphilosophie in einer „kritische[n] Analyse der Aneignungs- (bzw. der Verwerfungs-)Strategien . . ., die das heutige Gespräch zwischen den Weltreligionen bestimmen“ (121).

Die beiden Herausgeber halten das Bemühen um eine Phänomenologie der Religion nicht nur deshalb für angezeigt, weil damit ein legitimes akademisches Interesse befriedigt wird; vielmehr dürften ihnen zufolge „Überlegungen dieser Art angesichts der globalen geo-politischen Situation unserer Gegenwart auch für bestimmte politische Entscheidungsprozesse relevant sein, seien diese nationaler oder sogar internationaler Natur“ (9f.). Als wichtiges Desiderat bezeichnen sie es in diesem Zusammenhang, „ein in seiner Geltung nicht auf das Christentum beschränktes, sondern religionsübergreifendes Religionsverständnis zu konzipieren, das als eine gemeinsame Verständigungsgrundlage im interreligiösen Dialog dienen könnte“ (10). Dem wird man zweifellos zustimmen können. Begrüßenswert ist auch das Bemühen um Polyperspektivität, denn der Sammelbd. legt sich nicht eine strikte Beschränkung auf phänomenologische Arbeiten auf, sondern enthält, worauf im Vorwort ausdrücklich verwiesen wird, auch Beiträge aus transzendentalphilosophischer, hermeneutischer, pragmatischer und analytischer Perspektive. Allerdings ist die phänomenologische Perspektive eindeutig dominant. Was die analytische Philosophie angeht, so weisen Casper und Görtz gewiß mit Recht auf die Notwendigkeit einer Berücksichtigung sprachanalytischer Einsichten in heutigen religionsphilosophischen Diskurs hin, doch beschränkt sich die gegenwärtige analytisch orientierte Religionsphilosophie keineswegs auf Arbeiten zur religiösen Sprache. Ihr Verdienst besteht vor allem auch darin, daß sie dem Religionsphilosophen ein begriffliches Instrumentarium zur Verfügung stellt, auf das er schwerlich verzichten kann, wenn er das Gespräch mit der Gegenwartsphilosophie sucht, die, was von modernen Vertretern der Phänomenologie nicht immer genügend realisiert wird, auch auf dem Feld der Epistemologie und der Metaphysik in hohem Maße analytisch geprägt ist.

H.-L. OLLIG S. J.

BARTSCHERER, CHRISTOPH, *Heinrich Heines religiöse Revolte*. Mit einem Vorwort von *Joseph A. Kruse* (Forschungen zur europäischen Geistesgeschichte; Band 6). Freiburg i. Br.: Herder 2005. 639 S., ISBN 3-451-28515-0.

Heine verführt. Heinrich Heine verführt dazu, an die Grenzen der Kraft zu gehen, er fordert dazu auf, zahlreiche schöpferische Register zu bedienen, er zwingt dazu, sich mit vielen literarischen Arten und seinen wechselnden inhaltlichen Stellungnahmen auseinanderzusetzen, Standpunkte zu verlassen und neue einzunehmen und Gott und die Welt von innen und von außen zu besehen. Heine zieht an und stößt zurück. Unerfreulichste Lebensumstände, fast widerliche Handlungen sowie mitleiderregende Zufügungen im Leben dieses Heinrich Heine konnten es nicht verhindern oder waren gerade Ursache für unvergeßliche Situations- und Naturbilder in seinen Gedichten als auch klarsichtigsten philosophischen Einsichten in seinen Abhandlungen; und für vieles andere mehr. Mit diesem Heinrich Heine hat sich Christoph Bartscherer (= B.) intensiv beschäftigt; unter dem Gesichtspunkt seiner Beziehung zur Religion, besser: zu den Religionen; denn neben der christlichen gilt Heines immer existentielles und immer distanzierendes Verhältnis auch der griechischen und der römischen Religion. Es bilden Heines Kämpfe gegen und für Gott und die Götter – beide Gefechte werden geschlagen –, sein Spott sowie seine tiefe Ehrfurcht, den Gegenstand von B.s Forschungen. Ihre Frucht ist zu einem monumentalen Werk von fast 640 Seiten ausgereift.

Wer B.s Werk vorstellen und besprechen will, wird zuerst sagen müssen, daß sich B. in seinem Heine-Opus enorm hat herausfordern lassen. Er geht die Wege mit, die Heine ging, ohne jedoch Heine zu verfallen oder zum unkritischen Bewunderer abgesunken zu