

Forschungen zum Seinsbegriff bei Th. kennt H. nicht. Wenn H. meint, dass auf dem Gottesbeweis „das ganze katholische System“ beruhe, trifft das nicht Thomas, sondern reproduziert eine integralistische, noch das I. Vaticanum verengende Variante der Neuscholastik des 20. Jhdts.

Nach dem Vorspiel bei Thomas beginnt die Erzählung der Geschichte der neuzeitlichen Metaphysik, ausgehend von ihrer Neubegründung durch Descartes, die ungeachtet dessen in mehrfacher Hinsicht von antik gebildeten und mittelalterlich umgeprägten ontologischen Begriffen und Thesen bestimmt bleibt. Nach Descartes (105–144) beschreibt H. Spinoza (145–166), Leibniz (167–189) und die „Auswirkung der bisher betrachteten Metaphysik bis in die vorkritische Zeit Kants durch die philosophische Arbeit von Christian Wolff und seiner Schule“, konkret durch Wolff und Crusius (191–205), bevor er knapp „zum Problem des Ansatzes der Seinsfrage“ überleitet. Bei allem Wertvollen, das auch diese Passagen enthalten, sind sie doch nicht so originell, dass ich sie ausführlich referieren möchte. Wichtig hingegen schien es mir, einen Begriff davon zu geben, wie sich Heidegger mit Thomas befasst.

Der Text des vorliegenden Bds. ist ausschließlich auf der Basis des Vorlesungsmanuskripts und einiger beigelegter Zettel H.s erarbeitet worden. Er behält in vielem die sprachliche Form der Vorlage bei, die häufig die Ausformulierung von Stichworten zu ganzen Sätzen unterlässt, was im Extremfall die Unverständlichkeit des Textes zur Folge hat. Der Herausgeber hat eine mühsame und schwierige Aufgabe in bewundernswerter Weise bewältigt. Ihm gebührt Dank. Ein Hinweis auf einige fehlerhafte oder fragliche Stellen, die trotz aller Sorgfalt stehengeblieben sind, sei erlaubt. S. 63: Sein der res cogitans, müsste es nicht heißen: Sein der res cognoscens?; S. 86: das „unendlich verschiedene“ gehört erst in die nächste Zeile, zum Äquivoken. S. 87: utrum scientia (*Dei* streichen) *aequivoce de Deo et nobis*; S. 109: Mersenne: war nicht S. J., sondern O.F.M.; S. 219: identitatis (nicht: identis); S. 231: Cassirer, Leibniz, genauer: Cassirer, ‚Leibniz‘ System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen, 1902; S. 238: Verstandeshandlungen. – S. 110: „Molina: Freiheit des Menschen positiv ohne Gnade, Gott überflüssig zu machen“: so *ganz* unverständlich, darf da der Herausgeber nicht interpretierend eingreifen? – S. 47: könnte die unentzifferbare Stelle „an der Sache zuerst“ vielleicht gelesen werden als „in der S.th.“?

G. HAEFFNER S. J.

HAEFFNER, GERD: *Wege in die Freiheit*. Philosophische Meditationen über das Menschsein. Stuttgart: Kohlhammer 2006. 221 S., ISBN 10: 3-17-0194208-8; ISBN 13: 978-3-17-019420-5.

Der Untertitel der vorliegenden Publikation macht deutlich, wie Haeffner (= H.) die Texte, die in diesem Buch versammelt sind, verstanden wissen will. Es geht ihm um philosophische Meditationen, die das Menschsein zum Gegenstand haben. Begründet wird das damit, dass zum Philosophieren selbst ein meditatives Moment gehöre. Der Philosoph komme nämlich nicht umhin, „sich [...] Zeit zu nehmen, um sich immer wieder in bestimmte fundamentale Gegebenheiten zu versenken“ (7), da das anschaulich-hinnehmende Moment nicht weniger zum philosophischen Suchen gehöre als das argumentative. Gehe man auf die Anfänge der Philosophie zurück, so finde man in Platon einen Meister der Verbindung beider Momente, die nicht als nachträgliche Zusammenstellung, sondern als ursprüngliche Einheit gedacht werden müsse. In der Philosophie der Gegenwart stehe hingegen die phänomenologische Schule für eine „kraftvolle Erneuerung und eine theoretische Grundlegung dieser Einheit“ (ebd.). In dieser Schultradition stehen auch H.s Abhandlungen. Wenn er in seinen Abhandlungen Wege der Freiheit beschreibt, dann versteht er unter Freiheit nicht etwa die Willensfreiheit, sondern das Wort Freiheit bezeichnet für ihn „einen bestimmten Zustand, in dem ein Mensch fähig ist, sich freizugeben für das, was ihm begegnet“ (7f.). Wichtig ist zum Verständnis einer so verstandenen Freiheit weiterhin: „Vor allem gelingenden und misslingenden Sich-Freigeben liegt der uns geschenkte Aufenthalt im Offenen der Welt, liegt die Erfahrung, dass sich uns Dinge und Menschen zusprechen“ (8). Die einzelnen Abhandlungen des Sammelbds. folgen, wie H. betont, „einem einheitlichen Bogen, dessen eines Ende die Besinnung über das Staunen und dessen anderes Ende die Reflexion über Geben, Neh-

men und Danken ausmacht“ (ebd.). Dazwischen sind drei Gruppen von Abhandlungen eingefügt. Die erste anthropologisch ausgerichtete Gruppe enthält einen Beitrag zur Frage „Der Mensch zwischen Realität und Virtualität“, eine Erörterung über den inneren Grund der Menschenwürde, außerdem einen Aufsatz zum Problem „Die philosophische Anthropologie und der interkulturelle Dialog“ sowie Überlegungen zum Wesensproblem in der philosophischen Anthropologie. Mit Recht weist H. in dem letztgenannten Beitrag darauf hin, dass die philosophische Anthropologie mit der Möglichkeit, Wesensaussagen zu machen, steht und fällt. Eine philosophische Anthropologie, die sich in empirischen Tatsachenfeststellungen und hypothetischen Erklärungen erschöpft, ist zu solchen Wesensaussagen nicht imstande. In diesem Zusammenhang erteilt H. auch einer naturalistischen Ausrichtung der philosophischen Anthropologie eine klare Absage. Wenn sich eine naturalistisch ausgerichtete philosophische Anthropologie durchsetzt, verlieren nämlich zwangsläufig die Idee der unverlierbaren Würde des Menschen und die Idee von Rechten, die allen Menschen als solchen zukommen, ihre Basis. Denn diese setzen einen Wesensbegriff, d. h. einen Begriff von ontologischer Dignität, voraus. Wenn uns ein solcher Begriff aber abhanden kommt, dann löst sich H. zufolge „das metaphysische Zentrum unserer gegenwärtigen westlichen Kultur auf, vermutlich mit gravierenden Folgen wie einer Renaissance des Rassismus, des Sexismus, der religiösen Intoleranz“ (43). Die zweite Gruppe umfasst zwei Untersuchungen. Die erste ist überschrieben mit „Die Einheit der Zeit im Wechsel der Zeiten“ und befasst sich mit der Mehrschichtigkeit des Begriffs der Zeit, die zweite trägt die Überschrift „Die Gegenwart der Vergangenheit“ und thematisiert das Eingebundensein des Menschen in die Zeit. Wichtig in diesem Zusammenhang für H.: „Der Bezug zum offenen-Zukünftigen und zum bestimmt-Vergangenen gehört zur jeweiligen Gegenwart menschlichen Lebens in Gemeinschaft und als Einzelner“ (119). Er gehört nicht bloß auch noch dazu, sondern er macht vielmehr „die Weise aus, wie Gegenwart sich ereignet“ (ebd.). Will der Mensch sich einrichten in der Gegenwart, um diese zu gestalten, setzt das also „eine ‚Inszenierung‘ der andrängenden Zukunft und der wegstrebenden, aber zugleich auch bedrängenden Vergangenheit voraus“ (ebd.). Die Aufsätze der dritten Gruppe schließlich „näher sich dem religiösen Moment des Menschseins, ausgehend von der Erfahrung von Präsenz, ausgehend auf einen Versuch, die Frage nach Gott neu zu akzentuieren und wieder zurücksinkend auf eine Reflexion zu den Möglichkeiten von Religionsphilosophie“ (8). Die einzelnen Beiträge fördern eine ganze Reihe erhellender Einsichten zutage. An zwei Beiträgen sei das gewissermaßen *pars pro toto* H.s etwas verdeutlicht. In der Eingangsabhandlung macht H. deutlich, dass der Ursprung der Wissenschaft im Sich-Wundern liegt. Einschlägig für die klassische Theorie solchen Sich-Wunderns oder Staunens ist neben Platon und Aristoteles auch Descartes. Denn mit Platon und vor allem mit Aristoteles kommt er darin überein, „dass er der Emotion des Sich-Wunderns eine notwendige Funktion für das Erwachen des Fragens zuschreibt“ (14). Aber wie diese, ist er „weit entfernt von einer schrankenlosen Rühmung dieses Affekts“ (ebd.). Denn er hat für ihn nur eine Durchgangsfunktion; schließlich soll alles Verwundern ja zum Wissen führen und darin aufgehoben werden. In jüngerer Zeit gibt es nach H. dagegen „Rühmungen des Staunens, über die sich die Klassiker nur hätten wundern können“ (15). Denn der Gegenstand des Staunens ist in diesem Fall „das Reale in seiner eigenen Dichte, nicht in seiner Abhängigkeit von Ursachen“ und das Staunen soll sich hier auch „nicht ins Bescheidwissen aufheben, sondern soll bleiben“ (ebd.). Als Beispiel für eine solche Würdigung des Staunens nennt H. E. Bloch. Von diesem heißt es: „Bloch rühmt das Staunen, weil es den Bann des Banalen, allzu Selbstverständlichen bricht. In ihm bricht auf, wie ‚unheimlich seltsam‘ es ist ‚zu sein‘. Die Dinge verlieren ihre banale Selbstverständlichkeit und gewinnen eine gewissermaßen magische Gegenwart. Und auch das eigentliche ‚Sein‘ in der Welt-Heimat zeigt sich in seiner Un-heimlichkeit“ (16). Ausgehend von der These Blochs, dass das Staunen, das ursprünglich dem Wissensstreben zugrundelag, durch dessen Erfolg innerhalb des Wissenschaftsbetriebes ‚ermattet‘ wurde, plädiert H. für einen erweiterten Begriff von wissenschaftlichem Tun. Die Suche nach Begriffen und Theorien, die im Sinne einer Reduktion des Unbekannten auf Bekanntes leistungsfähig ist, sei, so seine These, „nur die eine konstitutive Dimension des wissenschaftlichen Tuns“ (22). Die andere

bleibe trotz allem „das Bewegtwerden durch das Staunen, in dem die ‚Sache selbst‘ sich je neu meldet“ (ebd.). Für H. liegen diese beiden Dimensionen „auf verschiedenen Ebenen der Vernunft: der Vernunft, die operiert, bzw. der Vernunft, die wie ihr Name sagt, das Organ ist, überhaupt erst und wieder neu Sein zu vernehmen“ (ebd.). Daher herrscht für ihn kein Gegensatz zwischen beiden Weisen von Vernunft, sondern es besteht hier ihm zufolge „eine Komplementarität“ (ebd.). Nach H. gibt es also nicht nur ein Staunen, das den routinierten Gang der Wissenschaft unterbricht und ihr neue Möglichkeiten erschließt. Es gibt auch „ein Staunen über die Möglichkeit der Wissenschaft selbst“ (23). Dieses Staunen steht allerdings nicht am Anfang der Wissenschaft, sondern stellt sich erst ein, wenn man bereits Erfahrungen mit dem Wissen gemacht hat. Es geht in diesem Fall nicht um eine Unterbrechung, die durch den Fortschritt des Erklärens kompensiert wird, sondern um die Eröffnung einer neuen Sicht auf das eigene Tun. Konkret kann solches Staunen auf zwei verschiedene Weisen stattfinden: „als Staunen darüber, dass die Wirklichkeit erkennbar ist“ und „als Staunen über das Erkennen selbst“ (ebd.). Wichtig ist nach H.: Die Tatsache der Erkennbarkeit der Welt und die Tatsache unserer Erkenntnisfähigkeit sind keine Tatsachen in der Welt, sondern beides sind „Tatsachen, die den ermöglichenden Grund alles Erklärens darstellen“ (24). Deshalb sind sie auch nicht weiter erklärbar und deswegen wird das Staunen, das sie hervorrufen können, auch nicht überwunden, sondern bleibt, je länger man sich in es vertieft. Die Bedeutung des Staunens sieht H. darin, dass es den Welt- und Selbstbezug des Menschen zu heilen vermag. Da das Staunen ein Erleben ist, das zugleich emotional und intellektuell ist, vermag es ihm zufolge jene Schicht anzusprechen, wo diese beiden Elemente ungetrennt sind oder aufs engste zusammenarbeiten. H. ist überzeugt: „Wenn sich ein Mensch immer wieder dem Staunen öffnet, fühlt er sich beschenkt und wird bescheidener. So etwas wie ein Respekt, wie eine Frömmigkeit dem Sein gegenüber kann in ihm Wurzel fassen“ (25). Abschließend deutet H. schließlich an, dass sich solche Frömmigkeit durch neue Erfahrungen vertiefen könne zum Glauben an Gott. Allerdings weist er darauf hin: Wenn Gott als Ursprung des uns gegebenen und erlebbar Seins entdeckt wird, dann freilich nicht als die Ursache, deren Erkenntnis das Staunen über die Welt ablöst, wie das in legitimer Weise in der Wissenschaft der Fall ist. Es führe in die Irre, wenn die Rede von Gott nach dem Modell der wissenschaftlichen Erklärung vorgetragen oder verstanden werde. Gott sei etwas anderes als eine bloß vorgestellte, äußere Realität. Nur eine Rede, die aus dem Staunen komme und darin auch verbleibe, wahre die Haltung des religiösen Respekts. In dem zweiten etwas näher zu betrachtenden Beitrag, der überschrieben ist mit „Gott der Gegenwart“, vertritt H. die These: Grundlegend für das Problem des Zugangs zu Gott sei die Einsicht: „Gottes Existenz muss in der Erfahrung aufscheinen“ (169). Denn Existenz lasse sich nicht aus bloßen Begriffen ableiten. Umgekehrt lasse sich die Existenz Gottes aber auch nicht „von der Existenz endlicher Realitäten [...] aus so erschließen, wie wir aufgrund des allgemeinen Kausalgesetzes innerhalb eines homogenen Erfahrungsfeldes von einer Realität [...] auf eine andere Realität [...] schließen“ (ebd.). Denn Gott ist gerade nicht auf derselben Ebene angesiedelt wie das empirisch festgestellte Reale, und „die Schöpfungskausalität ist wesentlich anderer Natur als die innerweltliche“ (ebd.). Die Schwierigkeit, woher das metaphysische Kausalitätsprinzip seine Evidenz bezieht, wo es doch nur einen Anwendungsfall kennt, insofern es alles Kontingente gleichermaßen auf eine absolute Ursache bezieht, lässt sich nach H. nur im Rekurs auf eine nicht alltägliche Erfahrungserfahrung beheben. Wesentlich für diese Erschließungserfahrung ist, dass einem Kontingenz hier so aufgeht, dass sie zugleich auf etwas Absolutes verweist. H. erläutert das näher wie folgt: „Im Selbstverhältnis der endlichen Freiheit, die zugleich als Freiheit etwas Absolutes ist, zeigt sich als Gegentatsache die Kontingenz, d. h. dass ich so bin, dass ich zu sein habe. Zugleich kann niemand an seiner Existenz, so kontingent sie auch ist, zweifeln. Aus dem ‚Stoff‘ dieser beiden Tatsachen, die unmittelbar gewiss sind, bilden wir uns [...] die Idee Gottes“ (169f.). Wichtig für diesen Bildungsprozess ist: Soll die Bildung der Gottesidee vom eigenen Kontingenzbewusstsein sachhaltig sein, muss ihr bereits ein Wissen von Gottes Sein zugrundeliegen. Das einzigartige Wissen vom einzigartigen Sein Gottes kann also von keinem anderen Wissen abgeleitet werden. Es kann vielmehr „nur durch die Vermittlung anderen Wissens, wie z. B. von

der Kontingenz, zur [...] Bewusstheit gebracht werden“. Denn „so wie Gott durch sich ist, so ist er auch, wenn überhaupt, nur durch sich selbst bekannt und erkennbar“ (170). In dieser Perspektive rekurriert H. auf eine Erfahrung, die „am unmittelbar Erfahrbaren gewonnen wird“ und doch „zugleich eine Art von Mit-Erfahrung Gottes einzuschließen scheint“ (ebd.), nämlich die Erfahrung der Gegenwart. Diese beinhaltet ihm zufolge nicht nur die beiden Momente der Gegenwart des Begegnenden und der Selbstgegenwart, wenn die Gegenwart des Begegnenden oder die Selbstgegenwart als solche erfasst wird, scheint vielmehr auch die Gegenwärtigkeit selbst auf, die die beiden anderen Momente umfasst und auf keines von ihnen reduzierbar ist. Mit dieser Gegenwärtigkeit ist weder ein physisches Bestandteil der Welt gemeint noch ein psychisches Element menschlicher Lebewesen. Außerdem ist sie „weder identisch mit der räumlichen Relation des Hierseins noch mit der zeitlichen Relation des Jetzt-Stattdfindens“ (174), auch wenn sie auf diesen Gegebenheiten aufbaut. Schließlich fällt die Gegenwärtigkeit nicht einfach mit der jeweiligen Gegenwart von diesem und jenem zusammen. Das Ereignis von Gegenwärtigkeit ist vielmehr ‚ein‘ Erstes und Ganzes, das vor dem Unterschied der einzelnen Begegnungsweisen liegt, und auch vor dem Unterschied von Begegnungsgegenwart und Selbstgegenwart“ (175). Für das Problem des Zugangs zu Gott ergibt sich, dass sich Gott nicht aus der Erfahrung der Gegenwart als solcher herausanalysieren lässt. Denn diese Erfahrung ist „vergleichsweise anonym“, wohingegen Gott jemand ist, „der einen persönlichen (oder doch quasi-persönlichen) Bezug zu mir stiftet, in den dann auch ich in persönlicher Weise eintreten kann“ (176). Zudem tut er dies nicht naturnotwendig, sondern frei, „während das Ereignis der Gegenwärtigkeit zwar nicht notwendig zu sein scheint, aber auch nicht auf eine Freiheit zurückverweist“ (ebd.). H. insistiert also auf der Transzendenz Gottes gegenüber den genannten Erfahrungen. Auf der anderen Seite sprechen s. E. gute Gründe dafür, dass „die Gegenwärtigkeit als ‚Vor-Name‘ für das Anwesen Gottes [...] verstanden werden kann“ (177). Durch die Erfahrung der Gegenwärtigkeit, so meint er, könne erstens die „Selbststeinmauerung“ (ebd.) der modernen Subjektivität aufgebrochen werden, von der alles, was es gibt, in Form von bloßen Objekten wahrgenommen wird. Zweitens mache es die Erfahrung der Gegenwärtigkeit leichter, „Gottes Gegenwart nicht misszuverstehen nach der Art der unmittelbaren Anwesenheit von Dingen oder Menschen“ (ebd.). Eine Zerstörung von Gottes Transzendenz würde also vermieden. Drittens schließlich könne der Rekurs auf die Gegenwärtigkeit auch zu einem rechten Verständnis von Gottes Verborgenheit verhelfen, die keinen Mangel darstelle, sondern die normale Weise seiner Anwesenheit. Die Aktualität dieser Überlegungen sieht H. darin, dass sie eine Antwort bieten können auf die drängenden Erfahrungen, die sich dem Menschen in seiner zeitlichen Existenz stellen, sei es nun, dass er mit der belastenden Vergangenheit nicht fertig wird oder dass ihn die Furcht vor der Zukunft umtreibt. In beiden Fällen hilft ein Loslassen, das einen frei macht für das Gegenwärtige und für das Leben in der Gegenwart. Möglich ist das nach H. im Blick auf Gott, der „aus seiner ewigen Gegenwart heraus in die jeweilige Gegenwart hinein anwesend ist und sich in der Gegenwärtigkeit des jeweils Gegenwärtigen andeutet“ (179). Im Ganzen stellt H.s Publikation ein gutes Beispiel für die Lebendigkeit der phänomenologischen Schule dar. Die Bedeutung dieser Publikation liegt vor allem darin, dass sie auf die Bedeutung der Erfahrung von Gegenwart aufmerksam macht als „Ort größerer Sammlung und Aufmerksamkeit für die Dinge und Personen, denen wir begegnen“ (138), und zugleich die religiösen Implikationen einer solchen Erfahrung herausarbeitet. Dabei räumt H. durchaus ein, dass Menschen, die mit der Religion schlechte Erfahrungen gemacht haben, die Präsenzerfahrung in der Regel nicht in einen Zusammenhang mit Religiösem bringen werden, wengleich auch sie eine solche Erfahrung nicht bloß als angenehm oder reizvoll empfinden werden, „sondern als ‚eigenartig‘, als geladen mit einer faszinierenden ‚höheren‘ Bedeutung, die unter Umständen Ehrfurcht auslöst“ (135). Zugleich betont er, dass auch die religiös gedeutete Präsenzerfahrung unterschieden werden müsse von der Erfahrung Gottes als eines „Jemand, der eine eigene Realität hat, die von der Realität des Wahrnehmbaren als verschieden erlebt wird“ (ebd.).

H.-L. OLLIG S. J.