

Gehalt in ihnen steckt. Und wenn ich nun meinem Diskussionsgegner beweise, dass ich diese Wahrheits-elemente (vgl. Vat. II, LG, art.8: *elementa veritatis*) kenne, dass ich sie mit ihm teile, dann weiß er zunächst einmal, dass ich den Willen habe, ihn richtig zu verstehen. Erst dann kommt es zwischen uns zu einem wirklichen Gespräch – *über die Sache selbst*.
R. SEBOTT S. J.

OBST, THORSTEN, *Das Heilige und das Denken*. Untersuchungen zur Phänomenologie des Heiligen bei Klaus Hemmerle (Bonner dogmatische Studien; Band 49). Würzburg: Echter 2010. 285 S., ISBN 978-3-429-03316-3.

Obst (= O.) ist von dem Interesse geleitet, Hemmerles (= H.s) Denken in seiner Gesamtheit anzuschauen und die „innere Stringenz“ seines Ansatzes zu erheben. Dieses Interesse erwächst auf dem Hintergrund einer Unterscheidung zwischen der Religionsphilosophie und der Theologie, die O. in der H.-Rezeption konstatiert und überwinden will. Dazu orientiert er sich an H.s Option für die konstitutive Bedeutung der Philosophie für die Theologie. Er fragt nach jener Philosophie, die die Religionsphilosophie auszeichnet, und macht sie in der „Phänomenologie des Heiligen“ aus, die sich der „Freiburg Schule“, dort der Heidegger-Rezeption Weltes sowie H.s Welte- und eigener Rombach-Rezeption verdankt. In ihr will er den Zusammenhang der Arbeiten H.s einschließlich der zur „Theologie als reflektierten Nachfolge“ und zur „trinitarischen Ontologie“ begründen. Diese Arbeiten kommen nach O. in H.s Anliegen überein, das Denken mit dem Offenbarungsanspruch des christlichen Glaubens zu vermitteln, d. h. den „göttlichen Gott“ zu denken. Methodisch entscheidet sich O. dafür, den Gedankengang seiner These im „Gespräch mit H.“ zu entwickeln. Im Anschluss an ihn wählt er die „Methode des Mitdenkens“. Das besagt für O., mit einer eigenen, „vordergründig nicht im Werk H.s vorhandenen Fragestellung“ an dieses heranzutreten, gerade darin aber „in das Zentrum seines Denkens“ zu gelangen. Daraus resultiert eine mehrfache „Zwiespältigkeit“. Schon H. gehe es darum, die „Unterscheidung der Gedanken“ zu wahren, den des Gegenübers nicht durch die eigene Perspektive zu vereinnahmen, aber doch auf seine Situation hin zu lesen. Diese Zwiespältigkeit wiederholt sich noch einmal in O.s Mitdenken mit H. So besteht für ihn die Aufgabe darin, jeweils die „Balance des Zwischen“ zu wahren. Diese Balance sei der „Ort“ der Wahrheit“, wenn denn diese „aufgrund der personalen Vielfalt und geschichtlichen Gebundenheit unabschließbar ist“ (14). Die Einheit der Wahrheit des Denkens H.s wird für O. in dessen „Phänomenologie des Heiligen“ gewahrt. Deren Leitfrage: „Wie ist Heiliges zu denken, dass es dem Denken heilig sei?“ zielt auf keinen „Begriff“ des Heiligen, sondern führe in jenes Geschehen, in dem das Denken sich dem alles an sich selbst freigebenden Heiligen seinerseits frei öffnet (vgl. 16f.), sich selbst und alles ihm „verdankt“. Auf diesem Hintergrund begreift O. unter Rückgriff auf H.s Kennzeichnung der Strukturontologie Rombachs dessen eigenes Denken als „totale Phänomenologie“. Im Vorgang der Arbeit schlägt sich seine methodische Entscheidung darin nieder, dass jeweils die Fragestellungen der „Gesprächspartner“ H.s vorangestellt und dann dessen Gespräch mit ihnen nachgezeichnet wird. O. konzentriert sich dabei auf „drei wesentliche Bereiche“ des Gesprächs H.s: auf das „nachmetaphysische Denken der Freiburger Schule [Kap. I], das Denken des Deutschen Idealismus [Kap. II] und das strukturontologische Denken Rombachs“ [Kap. III] (17). So gerüstet, führt O. abschließend sein eigenes Gespräch mit H. [Kap. IV]. In ihm geht es explizit um die Leitfrage, „inwiefern die reflektierte Nachfolge im Sinne H.s als Phänomenologie des Heiligen verstanden werden kann“ (20). O. holt also weit aus, und zwar sowohl bezüglich der Schriften H.s wie der in ihnen bedachten Fragestellungen und ihrer philosophiegeschichtlichen Repräsentanten.

Seinen methodischen Entscheidungen entsprechend skizziert O. in Kap. I: „Die Phänomenologie des Heiligen in ihrer Frage nach Gott“ zunächst „ganz allgemein die nachmetaphysische Problemlage in ihrer Ablehnung der Ontotheologie“ (22). Was sich hier verändert, sei „vor allem die Auffassung des Verhältnisses von Gott und Denken selbst“ (32). Welcher Art diese Veränderung ist, macht O. an der Frage nach dem Heiligen deutlich, wie sie in der Spätphilosophie Heideggers und im Anschluss daran von Welte gestellt wird. Erst dann fragt er unmittelbar mit H. weiter. In der Sache zeigt sich, dass in

der Frage nach dem Heiligen das Denken für Heidegger wie für H. jeweils in seine eigene Fraglichkeit gerufen wird. Während für Heidegger die Beziehung des Denkens zum Sein vorrangig bleibe, trage H. hier die die „ontologische Differenz“ noch einmal vertiefende „Differenz des Heiligen“ ein, die das Denken auffordere, „das Sich-Entziehende seines Aufgangs anzuerkennen“ (41). Dieser Schritt verdanke sich vor allem Weltes Phänomenologie der Religion, wenn denn bei ihm unmittelbar im freiheitlichen Vollzug der Person das heilige Geheimnis als „der eigentliche Transzendenzsinn des Seins“ erfahren wird (vgl. 53). H. ziehe daraus die Konsequenz, dass das Denken als „Denk-Mal“ in die Zeugenschaft des in seinem Vollzug selbst begegnenden Heiligen gerufen wird. In dem Maße, in dem das Denken darin schlechterdings Geschehen von Begegnung wird, lassendes Denken, „ist auf einmal alles anders“ (67). Der Einheitsgedanke des nachmetaphysischen Denkens sei daher für H. „die Einheit von Denken und Sein in dem vom Heiligen geprägten Verdanken und nicht mehr die von Denken und Sein allein“. Das führe „das Denken in die Nähe des unverfüglich aus sich selbst aufgehenden, göttlichen Gottes“ (71). Für das Verhältnis von Theologie und Philosophie bedeute dies, dass dieses Denken „sich als ein philosophisches in seiner eigenen Freiheit aus der Begegnung mit dem Heiligen übernimmt und gleichzeitig darin als ein theologisches andenkend auf den *einen* Ursprung verweist, der es an es selbst freigegeben hat“ (75).

Während sich die „Vorstellung des Heiligen“ als die eines Phänomens von Heidegger und Welte ausgehend auf H. „übertragen“ habe, will O. in Kap. II: „Die Phänomenologie des Heiligen in ihrem idealistischen Kontext“ dem nachgehen, wie H. diese Phänomenologie „in einem Nachdenken über den deutschen Idealismus zunehmend als sein eigenes Denken entwirft“ (83). Auch hier holt O. weit aus, wenn er zunächst einen Aufriss der „verschiedenen Stellungen des Seins im deutschen Idealismus“ von Kant über Hegel, den späten Schelling und Baader zu skizzieren versucht. Schon in der Darstellung der Positionen greift O. auf H.s Rezeption des idealistischen Denkens in seinen akademischen Qualifikationsarbeiten zu Baader und Schelling vor. Ergänzt wird das in einem weiteren Schritt dann ausdrücklich geführte „Zwiesgespräch“ der Phänomenologie des Heiligen mit dem Deutschen Idealismus um ein solches mit dem dialogischen Denken Rosenzweigs, vermittelt durch dessen Rezeption bei Bernhard Casper. In der Sache trägt O. in diesem Kap. bereits in H.s Schelling- und Baader-Rezeption seine These vom Verdanken als der „neuen Form des Denkens“ ein, „in der sich Theologie und Philosophie miteinander vermitteln, ohne dass sie sich miteinander vermischen“, insofern das philosophische Seinsdenken angesichts des Heiligen dazu herausgefordert werde, „sich in seiner eigenen Freiheit zu übernehmen und sich zugleich für die in der Differenz des Heiligen gegebene Seinsunabhängigkeit des Göttlichen zu öffnen“ (83). Er will insbesondere „Parallelen“ zur Phänomenologie des Heiligen aufzeigen, die in H.s Arbeiten Schellings positive Philosophie und Baaders *cogitor* als jeweils eigene Auseinandersetzung mit Hegels absolutem Idealismus prägen. Beide Denker ließen nämlich den Charakter des Freiheitsgeschehens sehen, der dem Denken und dem Sein auf jeweils eigene und aufeinander bezogene Weise zukommt. Das gelte für Schellings positive Philosophie, insofern sich hier ein Denken ereignet, das den „Durchstoß des Idealismus (*genitivus subjectivus et objectivus*) als Reflexionsphilosophie zu einem ‚unmittelbaren‘ Denken, von einem alles setzenden, und damit wesenhaft alleinig-einsamen Denken in ein Denken, das Beziehung ist“, bedeute (vgl. 102). Und Baaders *cogitor* verweise seinerseits antwortend auf den göttlichen Gott als das, was dem Menschen „seinen Stand und seine Gestalt gibt“ (vgl. 118 f.). Insofern solches Beziehungsgeschehen nicht nur mir, sondern auch dem Anderen gilt, der ist wie ich, werde Denken, so verknüpft O. Schellings und Rosenzweigs Gedanken im Interesse seiner These, „„Aufgang dessen, was von sich her ist, in unser Sein aufeinander der je von dir her und mir her, Zeitigung des Seins im Gespräch, zeitige Stätte des Seins: der logoz[!] des Seins entbirgt sich hier als dia-logoz[!]“ (142).

Mit Kap. III: „Die Phänomenologie des Heiligen in der Struktur“ gerät O. an das „Kernproblem einer jeden Hemmerleinterpretation“. Die Rezeption von Rombachs Strukturdenken bringe zwar eine Veränderung des phänomenologischen Denkens mit sich, die inhaltliche Schwerpunktverlagerung auf die Thematik des unterscheidend Christlichen sei aber davon nicht unmittelbar betroffen, sondern verlaufe „parallel“ dazu (vgl. 145f.). Schon in der Darstellung des Strukturgedankens kann O. anmerken,

dass es nicht verwundere, dass H. „sehr anfällig für den strukturontologischen Gedanken sein musste, da dieser ihm im wahrsten Sinne des Wortes vertraut war“ (156). Das springe ins Auge, wenn etwa Rombach Heideggers Gedanken der „Faktizität“ dahingehend fortschreibt, dass das Dasein die „geschichtliche Lebensgestalt“ nicht als eine vorfinde, „in die ich ‚geworfen‘ bin,“ sondern mich in ihr so antreffe, „dass das ‚Da‘, das ich zunächst zu sein habe, ein je schon Offenes, ja ein mich mit bestimmtem Leben Erfüllendes ist“ (152). In H.s Baader-Arbeit heißt es dazu auf der Basis des *cogitor* und der „vorgängigen Vertrautheit“: „Indem ich bin, was ich bin, bin ich offen für Begegnendes“. Beide Aussagen markierten die „Stellung“ eines Denkens, welches seine offenen Möglichkeiten „niemals zum Gegenstand des eigenen Denkvorgangs machen kann, sondern nur *im* Vollzug des eigenen Vorgangs zur Anschauung kommt“ (156). In der Sache wäre von Rombachs Gedanke der Struktur her der genetische Charakter in das Freiheitsgeschehen des „Daseinsspiels“ einzutragen, da Rombach mit Freiheit Ursprünglichkeit meine (vgl. 164). Hier wäre dann ein Denken im Spiel, das dem jeweils Begegnenden Raum gibt, in seiner Eigengesetzlichkeit und Neuartigkeit entgegenzutreten, „auch wenn es sich um das Gewöhnlichste und Alltäglichste handelt“ (161). O. macht H.s „Umsetzung des Strukturdenkens“ am „Vorspiel zur Theologie“ fest. Er „vergleicht“ Motive H.s und Rombachs, um im Gottesgedanken das sie Unterscheidende auszumachen. Als Kriterium im engeren Sinn dient dabei die andere „Auffassung von Ursprünglichkeit“ (187). Theologie als Offenbarungstheologie, und damit als Anwältin des „Gegenüberseins“ Gottes im kritischen Verhältnis zu einem „nachmetaphysischen Pantheismus“ Rombachs (vgl. 200), bringe für H. die „Drehung der Struktur auf die Ursprünglichkeit Gottes“ mit sich, die „nur im verdankenden, gedenkenden und verhoffenden Verwandeltsein menschlicher Ursprünglichkeit zu sich selbst artikuliert werden“ kann (195). In dem Maße, in dem die Strukturontologie die Philosophie innerhalb des Gesprächs zwischen Theologie und Philosophie präge, tritt nach O. an die Stelle der Differenz des Heiligen diese vom Heiligen bedingte Drehung der Struktur (vgl. 197).

Auf der Basis seiner Lesarten dieser drei religionsphilosophischen Gesprächsgänge als Arbeit an der Phänomenologie des Heiligen „in ihrer nachmetaphysischen, idealistischen und strukturontologischen Sichtweise“ führt O. in Kap. IV: „Die Phänomenologie des Heiligen in der trinitarischen Ontologie“ sein eigenes Gespräch mit H. Die Frage, welche Auswirkung die „Menschwerdung“ als Gottes „Äußerung im Seinsgeschehen“ für die Phänomenologie des Heiligen habe, sei zwar von H. „nicht direkt thematisiert worden“, rage aber „tief in seinen Ansatz hinein“. O. will hier „in einen noch offenen Bereich innerhalb der von H. gemeinten Phänomenologie des Heiligen“ vordringen. Um der Frage nach dem Verhältnis des phänomenologischen Denkens „zum christlichen Glauben“ willen konfrontiert er H.s theologische „Texte“ als Zeugnisse dessen „späten“ mit den behandelten seines „frühen“ Denkens. In einer solchen Zusammenschau soll sich das „Gemeinsame zwischen Phänomenologie des Heiligen und trinitarischer Ontologie“ zeigen (vgl. 212f.) In der Sache lautet die These: Theologie als „reflektierte Nachfolge“ sei ihrerseits eine Phänomenologie des Heiligen, da es ihr „um die „Begegnung mit dem göttlichen Gott“ gehe; sie sei aber auch ihr „Anderes“, „da der göttliche Gott jetzt *innerhalb* des Seinsgeschehens eine Beziehung zum Heiligen“ habe, „wie sie der Sohn hervorgebracht hat“ (vgl. 227f.), ein in Jesu Freiheit begründetes „göttliches Verdanken“, da „das reine Verdanken des trinitarischen Sich-Gebens“. In dieses Verdanken werde in der „Geschichte der Nachfolgenden“ deren „jeweiliges Verdanken“ hineingenommen. (vgl. 229f.). Was dieses unterscheidend Christliche für das Verhältnis von Philosophie und Theologie bedeutet, erörtert O. in Auseinandersetzung mit der Kritik Böhnkes, H.s Begriff des Denkens sei „reflexiv unterbestimmt“. Auch die reflektierte Nachfolge ist nach O. „keine reine Theologie“, sondern „zugleich philosophisch und theologisch“ (231). Hier walte weiterhin die Logik „dialogischer Analogie“ (vgl. 224f.). Der „philosophische Zugang“ bestehe „in der Freigabe eines jeden Denkens, wie es aus der geschichtlichen Gegebenheit der Nachfolge hervorgeht“. O. notiert in der Fußnote, dies sei sogar „die eigentliche These“ seiner Arbeit und entspreche H.s Postulat einer „Phänomenologie des Glaubens (*Genitivus subiectivus und obiectivus*)“, um „die Verwiesenheit und Entsprechung zwischen dem inneren Licht des Glaubens und dem inneren Licht der Vernunft, in welchem wir zu sehen vermögen, was

sich von sich her zeigt, wahrzunehmen“ (231). In konsequenter Durchführung seines Leitgedankens liest O. H.s Schriften hier als Entwürfe einer Christologie und Trinitätstheologie in „strukturontologischer Ausformulierung“ (259) ebenso wie als solche eines neuen Glaubens- und Seinsverständnisses selbst. So bleibe denn die reflektierte Nachfolge eine Phänomenologie des Heiligen, die aber nun „in der Überbietung der Religion die reine göttliche Freiheit“ beinhalte; nicht anders verstehe sich auch die neue Seinslehre „ausschließlich von der im Sohn vorliegenden Gottesbegegnung her“ (251).

Das Buch derart vorzustellen, bringt es mit sich, seine These kritisch zu würdigen. Wie hier geschehen, einerseits den Hinweisen von O. folgend H. als „phänomenologischen Denker“ (14) aufzufassen, der „auch als Theologe Phänomenologe“ (247) bleibt, heißt, es ob seiner ganz eigenen „Zwiespältigkeit“ immer wieder auch gegen den Strich lesen zu müssen. O. geht mit einem eher sachlich-inhaltlichen denn methodisch-formalen Verständnis des Phänomenologischen an die Erarbeitung seiner These von der Einheit des Denkens H.s im „Gedanken“ seiner „Phänomenologie des Heiligen“. Dieser Gedanke, seine Motive und Themen, werden in den verschiedenen Schriften H.s selbst wie in denen seiner Gesprächspartner aufgesucht und miteinander „verglichen“. Es fragt sich aber, ob die Einheit des Denken H.s nicht untrennbar von der inhaltlichen Einheit, ja diese begründend, im Vorgang und Geschehen selbst des „phänomenologischen Denkens“ liegt? Deshalb propagiert H. ja den „Vorrang des Verbs vor dem Substantiv“ (140). Das gilt noch einmal verstärkt, wenn H.s „Spielart“ dieses Denkens in einer spezifischen „Strukturtheologie“ bestünde. Das machte nicht nur H.s Umgang mit den von O. vorgestellten theologischen Fragestellungen plausibel, sondern auch sein besonderes Interesse am „pulchrum“ und am „Spiel“. In diesem Zusammenhang fällt auf, dass O. weder H.s methodischen Reflexionen zur Phänomenologie Weltes einen systematischen Stellenwert einräumt noch das für H. zentrale Motiv Rombachs, das „es geht“ des Vorgangs, der die Struktur ist, „der Verhältnis und im Verhältnis Wirklichkeit stiftet“, thematisiert. Trennt O. deshalb „Strukturontologie“ und „Methode der Strukturphänomenologie“, die H. eben nicht übernehme (vgl. 197)? Und kann er deshalb in den Überlegungen zur reflektierten Nachfolge ohne den „Ruf“ und dessen „Hören“ auskommen? Zum phänomenologischen Denken gehörte es nicht zuletzt, dass Sache, Methode und „Subjekt“ nicht voneinander getrennt werden können – sind sie doch in der jeweiligen Denk- und Sprechsituation immer schon miteinander im „Spiel“. Diese ist deshalb ihrerseits konstitutiv für H.s Denken, so dass weniger „Vergleiche“ als vielmehr „Übersetzungen“ angebracht wären. Auf Rombach hatte H. übrigens auch schon in den „Unterscheidungen“ hingewiesen, wenn es in ihnen darum gehe, „aus jener inneren Genese heraus zu sehen und zu verdanken, welche die Phänomene konstituiert, um von ihnen aus die Sicht des Ganzen zu gewinnen“. Diese „Zwiespältigkeit“ von O.s Arbeit spiegelt sich auch noch in einem Sprechen, das dem verbalen des phänomenologischen Denkens gegenüber eher dem substantivischen einer metaphysischen „Seins-rede“ verhaftet bleibt. Das insbesondere wegen seiner „Zwiespältigkeit“ nicht leicht zu lesende Buch wird die H.-Forschung insoweit weiterbringen, als es die Notwendigkeit deutlich macht, das Phänomenologieverständnis H.s und seine philosophischen wie theologischen Kontexte weiter zu klären.

H.-J. GÖRTZ

4. Praktische Theologie

VAN MEEGEN, SVEN/WAHL, OTTO (HGG.), *Gottesbeziehung – Nächstenbeziehung*. Biblische Texte zur Persönlichkeitsentwicklung (Bibel konkret; Band 6). Berlin/Münster: LIT 2011. 306 S., ISBN 978-3-643-10791-6.

In der Apostelgeschichte (8,26–40) begegnet der Diakon Philippus einem Äthiopier, der auf einsamer Straße auf seinem Wagen sitzt und den Propheten Jesaja liest. Philippus fragt ihn: „Verstehst du auch, was du liest?“ Jener antwortet: „Wie könnte ich es, wenn mich niemand anleitet?“ Und er bittet Philippus, zu ihm in den Wagen zu steigen. Philippus wird somit zum schriftkundigen Wegbegleiter des Äthiopiens. Solche Wegbeglei-