

spätigkeit des „letzten Fichte“ zwischen „Einheits- und Freiheitssystem“ (195) fest: „Denke ich Gott als solches wirkmächtiges Meinen von Freiheit, ließe sich vielleicht die Formel bilden: Der Nicht-Andere als der Ganz-Andere. Er ist so der radikal Andere zu mir, dass Er darin der Nicht-Andere ist, weil solches radikal Mein-Anderer-Sein seiner mein Selbstbewusstsein werden und bestehen lässt“ (198).

Damit schließt eine tieferschürfende Aufarbeitung der Interpersonalitätsproblematik des letzten Fichte in einer „mit Fichte über Fichte hinaus“weisenden Öffnung auf das gebende „absolute Seyn“ von „Nicht-in-Differenz“ gegenüber seinem „Bild“, das ein „Selbst“ unter selbstlosen „Selbsten“ bleiben darf. K. WOLF

HEIDEGGER UND DIE CHRISTLICHE TRADITION. Annäherungen an ein schwieriges Thema. Herausgegeben von *Norbert Fischer/Friedrich-Wilhelm von Herrmann*. Hamburg: Meiner 2007. 288 S., ISBN 978-3-7873-1816-2.

DIE GOTTESFRAGE IM DENKEN MARTIN HEIDEGGERS. Herausgegeben von *Norbert Fischer/Friedrich-Wilhelm von Herrmann*. Hamburg: Meiner 2011. 239 S., ISBN 978-3-7873-2191-9.

Der Untertitel des ersten der blaugrün kartonierten Bde., hier nachträglich mit einbezogen, gilt für beide, die sich auf die fortgeschrittene Gesamtausgabe und neu zugängliche Briefwechsel stützen. – *v. Herrmann* geht Heideggers (= H.s) Auslegung von Paulus-Briefen nach (1919/20), zur Erhellung urchristlicher Lebenserfahrung. Das $\omega\varsigma\ \mu\eta$ (1 Kor 7,19ff.) meint nicht „als ob“, sondern „als nicht“ (als Vollzugsziel [N. Baumert: „gewissermaßen nicht“]). *M. Roesner* erhellt bzgl. des Logos die johanneische Dimension H.s aus seinem Dialog mit Bultmann und der Intellekt-Theorie Meister Eckharts. (Die Wort- und Spielperspektive des patristisch-mittelalterlichen Schöpfungsdenkens hat H. freilich nicht rezipiert (46), sondern bleibt merkwürdigerweise bei einem handwerklich-demiurgischen Verständnis, das er dann kritisiert.) Im Anfang (dem Schweigen) war das Wort. – *Fischer* (= F.) liest reizvoll SuZ und Conf. zusammen bzw. jedes vom anderen her. Die Selbst- und Gottessuche Augustins zeigt, was bei H. fehlt: das Phänomen „des unbedingt geltenden moralischen Anspruchs“ (72 – wobei H. tatsächlich unkritisch die Wanderlegende vom meerschöpfenden Kind auf Augustinus und die Philosophie anwendet [74]). Warum im Übrigen Erkennen/Wissen als Begreifen denken (75), als ob man nicht jemand als unbegreiflich erkennen und ihn eben so in Wahrheit kennen/wissen könnte? (Und müsste man tatsächlich noch „weiter untersuchen“ [88], wie das [Selbst im] Gewissen das Selbst aus der Verlorenheit rufen könnte?) – *J. Schaber* befasst sich mit H.s Scotus-Arbeit im Dienst einer „Flüssigmachung der Scholastik“ (wobei die verhängnisvolle Verabschiedung der Analogie mit ihren Folgen für die philosophische Gottesrede anzusprechen wäre; bemerkenswert [126⁵⁵] der Rat eines Freundes, sich in geheimnisvolles Dunkel zu hüllen, um nicht kategorisiert zu werden). – *J. Greisch* geht dem „ohne warum“ bei H. und Eckhart nach. Aristoteles-kritisch unterscheidet H. ontische *aitia/causa*/Ursache und ontologischen Grund/ $\alpha\rho\chi\eta$ /principium. Bei Eckhart antwortet das Leben auf die Frage, warum es lebe: „Ich lebe darum, daß ich lebe.“ Das kommt daher, wie das Leben aus seinem eigenen Grunde lebt und aus seinem Eigenen quillt; darum lebt es ohne Warum ...“ (146). H.s Beziehung zu Luther untersucht *K. Lehmann*. Im Zentrum stehen die Heidelberger Disputationsthesen von 1518; allerdings gerät für H. Luther später in die protestantische Scholastik. – An seinen Vorgänger knüpft *O. Pöggeler* an: H.s Weg von Luther zu Hölderlin. Von ihm her gestaltet H. sein zweites Hauptwerk, die Beiträge zur Philosophie. – *A. Raffelt*; H. und Pascal – eine verwischte Spur. Pascal als Gegenentwurf zu Descartes. In diesem Zusammenhang fällt der Name Blondels, der seltener genannt wird als Maréchal. – Nochmals Hölderlin: *P.-L. Coriando*, Sprachen des Heiligen, zeichnet H.s Interpretation von „Wie wenn am Feiertage“ nach. – *J. Ringleben*, Freiheit und Angst. Der Weg führt von Schelling (Freiheitsschrift) über Kierkegaard zu H. (Fraglos ist [243⁹⁰] vom Sich-Machen Gottes die Rede, vom [H.] „sich schaffenden Absoluten“ [GA 42, 235], als sei, bei wem immer, ein Sich-Anfangen möglich). – *U. Fülleborn* beschließt das Buch mit Bemerkungen zu Rilke und H. Mit den Neuen Gedichten tritt die Dichtung des „ist“ statt

des „ich“ auf. Daraus kommt es zur „Wendung“ vom Besitz zum Bezug, zu einer Poetik des Hörens, für die besonders die späten französischen Gedichte stehen. Es zeigt sich, „daß an den Grenzen der Sprache die Dichtung dem Denken überlegen ist“ (261).

Zuvor (74f.) hat F. die Gottesbeweise angesprochen (H.: Gott sei nie ein Halt). Augustinus sei es „nicht um Gottesbeweise gegangen [88¹⁰¹], sondern um die Sicherung der Vernünftigkeit des Gottesglaubens“. Schade, dass auch hier das neuzeitliche Missverständnis begegnet, metaphysische Beweise seien wie solche der *science*, nämlich (wenn nicht – im *modus ponens* – vorgeschlagene Theorien [hypothetisch]) zwingende Deduktionen. (So auch jüngst J. Bromand und G. Kreis in ihrer Sammlung „Gottesbeweise von Anselm bis Gödel“.) Als würde nicht im Blick auf Gott auch das Beweisen „analog“. Nicht Gott wird bewiesen noch sein Sein, sondern der Satz, er sei (Thomas v. A., S.th. I, 3, 4 ad 2). Und dies keineswegs unwidersprechlich; denn in der Philosophie geht es um Gesamtauslegung des Gegebenen, eine Gesamtauslegung aber lässt sich nicht zwingend als einzig mögliche beweisen, in sie gehen Wertungen/Entscheide ein (und eine solche Gesamtinterpretation schlage ich vor, philosophisch „Glauben“ zu nennen („wissenschaftliche Weltanschauung“ war darum ein hölzernes Eisen): Dieser Glaube wird als vernünftig gerechtfertigt.

Eigens um Gott geht es im zweiten Bd. In gleicher Ausstattung: Auf das gemeinsame Vorwort folgen die Beiträge mit jeweils den Anmerkungen als Endnoten. Abschließend Literaturverzeichnis, zuerst H.s Werke (GA, Einzelschriften, Briefe), dann klassische Autoren, weitere Literatur. Siglen (die im ersten Bd. dem Lit.-Verz. vorangingen), Personenregister (keine Vorstellung der Beiträge).

N. Fischer bietet Vorüberlegungen vor dem Hintergrund der geschichtlichen Situation, von H. als nihilistisch: „Tod Gottes“ wahrgenommen. „Seit Platon hatte die Ausarbeitung von Gottesbeweisen lediglich apologetische Funktion“ gegen Ungläubige (17 – anders jetzt Dorothea Weltecke [dazu erfolgt meine Rez. in ThPh 87 (2012), Heft 2]). Doch weder die Sätze zu Augustinus noch zu Thomas (S.th. I, 2 [?!]), Anselm, gar Descartes, seien hier diskutiert, weil es um H. gehen soll. Nur nochmals das Stichwort Analogie sowie Pascals Wort vom unendlichen Selbstüberstieg des Menschen, kraft dessen er seine Grenze zosuzagen von außen anschaut (das *quo maius cogitari nequit* ist nicht das *summum cogitabile*), gegen die schlicht univoke Kontraposition, Gott, weil *maius quam cogitari possit* (Prosligion, cap. XV), könne nicht in *intellectu* sein (Kap. 15 wird gedacht). Es ist ja nicht so, wüsste Thomas gar nichts von Gott, nennt er ihn doch *esse ipsum* und hält ihn für anbetungswürdig (er weiß nur nicht, wie solches Sein „sich anfühlt“; so wie wir nicht wissen: „What is it like to be a bat“). Darum mögen auch H.s Aussagen zu/gegen Descartes (20 – nicht bloß die gegen F.s geliebten [und auch von mir geachteten] Kant) zu den Urteilen gehören, „die – wenigstens – an der Oberfläche – für höchst ungerecht gehalten werden müssen“ (13). – Von Herrmann stellt drei Wegabschnitte vor: Christliches Leben und entsprechend christliche Philosophie (1916–21), Daseinsanalytik in theologischer Epoche (1921/22–1931), Ereignisgeschichtliches Dasein im Bezug zum letzten Gott (1932–1976 – nach wie vor gänzlich unklar ist mir, wieso *causa sui* „der sachgerechte Name für den [?] Gott in der Philosophie“ [44] sei – statt etwa „Wovon-her meines Unbedingt-gut-sein-Sollen[-dürfen]s“). – C. Esposito, Von der Faktizität der Religion zur Religion der Faktizität: Assistent am Seminar geworden, „distanziert er [H.] sich deutlich vom ‚Katholizismus‘, um sich der Philosophie als uneingeschränkter Berufung zuzuwenden“ (50). „Die Transzendenz des Ich zu dem ‚Tu, Domine‘ wird gelegentlich interpretiert als Selbst-Übersteigerung des Existierens in sich, von sich und zu sich“ (58); Philosophie habe „prinzipiell a-theistisch“ zu sein (63). – G. Pöltner, Philosophie als Korrektion der Theologie: Diese ist eine ontisch positive Wissenschaft, jene ontologisch. Zwischen dem SS 1920 und dem WS 1920/21 erfolgt der Umschlag von der Idee christlicher Philosophie zum prinzipiellen Atheismus des Philosophierens (84). – P.-L. Coriando, Seinsbedürfnis: Es geht um den „letzten Gott“ in H.s „Beiträgen“. Den Gott der Offenbarung scheint H. „als überwundene bzw. zu überwindende Dimension zu betrachten“ (100). So verstehe ich F.s Frage 28⁵¹ nicht, wen H. hier mit dem christlichen Gott meine. Wen sonst als den Gott und Vater Jesu Christi? Zum „letzten Gott“ aber versage ich mir jeden Kommentar. „Hier geschieht keine Erlösung, d. h. im Grunde Niederwerfung des Menschen“ (101, GA 65, 413). – J. Brach-

tendorf, Metaphysikkritik in „Nietzsches Wort ‚Gott ist tot‘“: Der eigentliche Nihilismus ist die metaphysische Vergessenheit des Seins, während die Leugnung der übersinnlichen Welt nur uneigentlicher Nihilismus ist. – K. Düsing, Mythologie des späten Hölderlin und H.s Seinsgeschichte: Der Dichter kommt vom ästhetischen Platonismus und Pantheismus zur geschichtlichen Realität der Götter, zu Götternacht und ersehnter Wiederkehr der Götter. Eine sich anbahnende Rückkehr zum apostolischen Gott erstickt in der fortschreitenden Schizophrenie. H. bezieht sich stattdessen auf den „Äther“ und blendet das Christliche aus. – Fischer, Das Gewagtsein des Menschen. H.s Rilke-Deutung als Wegspur seiner Gottesfrage: H.s Rilke-Auslegung in den *Holzwegen* folgt auf das Nietzsche-Kap. („Gott ist tot“) und legt ihn auch zunächst von dort her aus [wenigen ist der Nietzscheanismus des Dichters bewusst, der hier nicht zu entfallen ist, etwa vom „Florentiner Tagebuch“ bis zum „Brief eines Arbeiters“]. Doch im „Sich-absetzen vom Sichdurchsetzen des Menschen findet Heidegger die ‚via negationis‘, in der Gott nur in der Verneinung vergegenwärtigt werden kann. Von hier läßt er sich zur ‚via eminentiae‘ leiten, d[ie] er als das ‚wagendere Wagen‘ denkt“ (161f.). – R. Thurnher, H.s Distanzierung von der metaphysisch geprägten Theologie: Nochmals erscheint die Inkarnation der Glaubensbotschaft im Griechischen als „problematisches Mischgebilde“ (176) „unter dem Diktat des Logos“ (180). Der Übersetzungsvorgang ins Lateinische führt zur Verengung des Schöpfungsverständnisses auf Kausalität im Sinne von *facere/efficere*. (In der Tat tritt die „Schöpfung durch das Wort“ [W. Kern {auch F. Ulrich} in *MySal II*] zurück, doch ohne ganz zu entfallen: Das Geschenk des „es [Er!] gibt“ bleibt stets bewusst.) Bedenkenswert: „Der Atheismus verhält sich zur Theologie der Gottesferne wie das Nein zum Nicht“ (189). Gleichwohl wäre auch ihr gegenüber auf einem gemäßen Verständnis der Gewissenserfahrung zu bestehen (Gott uns näher als die Schlagader [Sure 50,17], ganz nahe bei uns [Dtn/5 Mose 30,11–14], interior intimo meo [Conf. III, 6, 11]). – Schließlich nimmt A. Raffelt die katholische H.-Rezeption in den Blick: Zunächst wird H. (nach E. Przywara bei A. Delp und H. U. v. Balthasar) auf einen inhaltlichen Standpunkt reduziert (197f.). Przywara spricht dann von einer katholischen H.-Schule. Gewichtig ist K. Rahner („bewußte und unbewußte Abhängigkeit“ [198]). Hier kommt nicht wenig zusammen, von der 1940 als „eine der ersten selbstständigen Darstellungen H.s in Frankreich“ (201) vorgelegten „Introduction au concept de philosophie existentielle chez Heidegger“ bis zum Artikel „Befindlichkeit“ im Kleinen Theologischen Wörterbuch sowie in den von O. Schärpf SJ ins Netz gestellten Vorlesungs- und Seminarmitschriften. Der zweite Name ist, selbstverständlich, der B. Weltes; der dritte: K. Lehmann. Und wenn es heute in der Theologie „keine Leitphilosophie mehr gibt, so gibt es doch Orientierungen“ (215 – hier fällt der Name E. Levinas).

Wiederholt wird natürlich in den Bdn. H.s berühmter Satz zitiert (UzS 96), ohne seine theologische Herkunft wäre er nie auf den Weg des Denkens gelangt. „Herkunft aber bleibt stets Zukunft“. Hienieden mündete diese in ein Begräbnis ähnlicher Ambivalenz, wie sie diesen H.-Satz selbst kennzeichnet – und so viele seiner Sätze. (Ohne Ambivalenz lese ich den aus dem Schelling-Buch [143], zu dem ich leider nichts gefunden habe: dass ein Gott ohne den Menschen „die absolute Form der absoluten Langleiwe“ sei. Er verliert seine Ungeheuerlichkeit nicht durch die Fortsetzung, „ein Mensch ohne den Gott“ sei „der reine Wahnsinn in der Gestalt des Harmlosen“.) In den hier gesammelten Beiträgen ist es um H.s Denken – sofern verschriftlicht – gegangen, nicht um es selbst und ihn selbst. Was Heidegger selbst sich mit/zu seinem Denken gedacht habe, ist nicht unsere, sondern des „Herzenskündigers“ Sache. Uns bleiben Respekt und Dankbarkeit – und schmerzliches Bedauern.

J. SPLETT

DAMASIO, ANTONIO, *Selbst ist der Mensch*. Körper, Geist und die Entstehung des Bewusstseins. München: Siedler Verlag 2011. 368 S., ISBN 978-3-88680-924-0.

Die Frage nach dem menschlichen Bewusstsein stellt eine Auseinandersetzung mit etwas dar, das wir sehr gut kennen. Und dennoch tun wir uns schwer, wenn es darum geht, Bewusstsein zu verstehen. Neurowissenschaftler und Philosophen diskutieren gegenwärtig über Wege zum Bewusstsein. Viele Autoren, die in diesem Bereich tätig sind,