

## Besprechungen

Schaeffler, Richard, *Frömmigkeit des Denkens? Martin Heidegger und die katholische Theologie*. 8<sup>o</sup> (XIV u. 160 S.) Darmstadt 1978, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

In diesem Buch möchte der in Bochum lehrende Professor für philosophisch-theologische Grenzfragen die gegenseitige Bedingtheit von Philosophie und Theologie an einem hervorragenden Beispiel erforschen: an den Wechselwirkungen, die zwischen der katholischen Theologie und dem Denken Heideggers stattgefunden haben. Darstellungen der Beziehungen Heideggers zur evangelischen Theologie gibt es schon und weitere sind in Vorbereitung; eine Arbeit, die seine Beziehung zur katholischen Theologie analysiert, fehlt noch. Sch. möchte diese Lücke schließen. Dabei läßt er sich von der historischen Vermutung leiten, daß Heideggers frühe Studien der Theologie eine Prägung hinterlassen haben, von der Heideggers Denken bestimmt blieb; daraus ergibt sich die theologisch interessierte Sach-Frage, „ob Heideggers Philosophie der Sprache eine bislang noch unerschlossene Möglichkeit enthalte, eine christliche Theologie grundzulegen oder ihr doch wesentliche Impulse zu vermitteln“ (XIII).

Zunächst wendet sich der Verf. der Frage zu, inwieweit katholische Theologie auf den frühen Heidegger einen prägenden Einfluß gehabt habe (I. Kap., 3–34). Aus zwei Gründen bejaht er diese Frage. Bei seinem Dogmatikprofessor C. Braig, den er immer sehr hoch geschätzt hat, habe Heidegger ein Gespür für die Gefahr der psychologischen Interpretation der Erkenntnis, zugleich aber auch den Sinn für eine ontologische Deutung des Erkenntnissubjekts gelernt. Durch Braig sei er auch mit einer Stelle bei Bonaventura bekannt geworden (Itin. mentis V, 3), die in ihrer Weise Motive zusammenbindet, die später bei Heidegger tragend werden: „Die Verbindung der Ontologie mit der transzendentalen Fragestellung [Sein als Licht = Möglichkeitsbedingung der Erkenntnis und des Erkannten in Einem], die Betonung der ontologischen Differenz zwischen dem Sein und allem Seienden, schließlich die Auffassung vom Nichts als der Selbstdarstellung des Seins vor dem menschlichen Geiste“ (8). Den zweiten Schub theologischen Einflusses erfuhr Heidegger, als er ein sprachtheoretisches Werk der frühen Scotus-Schule im Hinblick auf Husserlsche Fragestellungen auslegte. Daß der Mensch wesentlich unter dem Anspruch der Wahrheit lebt und daß diese im Sein der Seienden selbst gründet, das hat Heidegger aus der mittelalterlichen Transzendentalienlehre übernommen. Freilich hat er gerade die Auffassung, daß alle endliche Wahrheit in Gott gründet, ebensowenig übernommen wie die religiöse Praxis, die der „Sitz im Leben“ der skotistischen Sprachphilosophie war. Dennoch wagt Sch. die Vermutung: Weil sich beides eben auf die Dauer nicht trennen läßt, kann man den „religiösen“ Sprachstil des späten Heidegger so interpretieren, daß darin die zunächst und lange verdrängte lebensweltliche Implikation seines ersten großen Quellentextes zum Vorschein kommt. Daraus erwächst die Aufgabe: „Es wird zu prüfen sein, ob und inwieweit sich Heideggers Denkweg als ein Weg verstehen läßt: von der Interpretation mittelalterlicher Sprachphilosophie, die das menschliche Sprechen als Antwort auf Gottes Schöpfungs- und Gnadenwort begriff, zum eigenen Philosophieren am Leitfaden der Sprache, die als Entsprechung zum Gruß des Heiligen begriffen wird“ (33). Dies wird in der Tat Sch.s These sein.

Im zweiten Kapitel (35–65) befaßt sich der Verf. mit den unterschiedlichen Stellungnahmen protestantischer und katholischer Theologen zu „Sein und Zeit“, – einem Werk, das in seiner Lehre vom „Verstehen“ als Existenzial, von der im Gewissensruf aufgedeckten Situation der Uneigentlichkeit und von der Gewißheit des Sterbenmüssens Themen behandelt, die in die eigenste Domäne der christlichen Theologie gehören. Sch. sieht zunächst alle Stellungnahmen von der gemeinsamen

Voraussetzung bestimmt, daß es in „Sein und Zeit“ primär um eine existentielle Anthropologie (nicht Ontologie) gehe, die starke Impulse aus der reformatorischen Lebenserfahrung beziehe (wie auch aus deren „Fortsetzung“ im kantischen Autonomiegedanken). Deshalb haben evangelische Theologen wie Bultmann und (eine Zeitleitung) auch G. Krüger darin eine Möglichkeit gesehen, eine Anthropologie zu entwickeln, in der einerseits die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen deutlich wird, andererseits der Glaube als Weise eines neuen „Selbstverständnisses“ gedeutet werden kann. Aus demselben Grunde haben katholische Theologen wie A. Delp, aber auch J. de Vries und E. Przywara, eine ablehnende Haltung bezogen. Heidegger sehe die Welt – im Sinne des neuzeitlichen Subjektivismus – ganz im Menschen zentriert und könne deshalb nicht zum Gedanken des in sich stehenden Seins, letztlich Gottes, kommen. Beide Lager haben natürlich keine einheitliche Stellungnahmen hervorgebracht; so lehnt etwa der evgl. Theologe G. Kuhlmann die Bultmannsche Rezeption Heideggers mit der Begründung ab, es gebe keine neutrale, weder gläubige noch ungläubige, Auslegung des Daseins, auf die der Theologe zurückgreifen könne; genau darin bestünde ja der kapitale Fehler der katholischen Idee der *praeambula fidei*. Dennoch: die gekennzeichneten Voraussetzungen waren allen theologischen Interpreten der ersten Jahre nach „Sein und Zeit“ in etwa gemeinsam. Vertreter der beiden Konfessionen deuten die Rede von der „Nichtigkeit“ des Daseins existenziell bzw. ontisch und irren sich dabei. Der Protestant sieht darin die Angewiesenheit des Menschen im *status corruptus*, auf die Gnade allein, – und übersieht, daß diese Nichtigkeit, weil Möglichkeitsgrund allen Seinsbezugs des Daseins, durch nichts überwindbar ist. Der Katholik deutet die Nichtigkeit als die Verslossenheit der autonomen Subjektivität, – und übersieht, daß das Dasein seines Grundes nicht mächtig ist. Die theologischen Deutungen sind jedoch auch deshalb noch unzutreffend, weil das Verhältnis von Daseinsanalyse und Ontologie in „Sein und Zeit“ selbst noch unklar geblieben ist.

Deshalb wendet sich der Verf. im dritten und vierten Kapitel (66–82, 83–109) der Frage zu, wie die berühmte „Kehre“ Heideggers zu deuten und welche veränderte Situation dadurch für den Dialog mit der Theologie geschaffen sei. Er beginnt die Darstellung mit einer dezidierten These, die alle seine weiteren Deutungen und Positionen bestimmt: Heideggers Rede vom „Sein“ (in seinem Unterschied zum „Seienden“) ist nicht metaphysisch, sondern streng transzendentalphilosophisch zu verstehen; allen Transformationen zum Trotz bleibt Heidegger dem Grundanliegen Kants treu (70). „Jede Aussage über ‚das Sein‘ muß sich als An-Denken an die ‚Herkunft‘ (d. h. den Ermöglichungsgrund) des transzendentalen Aktes begreifen lassen,“ (79) – wobei dieser Akt die Einheit der Formen des Seins des Seienden (= des Sich-Zeigens dessen, was sich zeigt) begründet. Heidegger kämpft ebenso wie Kant gegen die Verwechslung des empirischen und des transzendentalen „Subjekts“; daher seine konstante Polemik gegen die Anthropologie. Freilich vermeidet Heidegger den Ausdruck „Subjekt“ und ersetzt ihn durch „Dasein“, weil er den transzendentalen Vollzug selbst noch einmal im Abgrund des Seins-Anspruchs begründet sieht. Das aber bedeutet umgekehrt, daß alle Rede vom Sein, vom Nichts, deren Anspruch usw. immer von der transzendentalen Fragestellung her zu verstehen ist. Das ändert sich auch nicht, wenn die „Geschicklichkeit“ dieses Anspruchs Thema wird. Die „Kehre“ ist also nur ein weiterer Schritt im Aufspüren transzendentaler Gründe, – freilich ein Schritt, der auch die früheren Begründungsverhältnisse in einem neuen Licht erscheinen läßt. Das ändert aber nichts daran, daß sowohl der frühe wie der späte Heidegger transzendental denken. „Darum darf weder die Frühphilosophie Heideggers ‚anthropologisch‘ noch seine Spätphilosophie ‚metaphysisch‘ interpretiert werden“ (87). Von daher ergibt sich schon das Urteil Sch.s über die neue Phase der katholischen Heidegger-Rezeption, die nach dem 2. Weltkrieg einsetzt. Da die Katholiken auch jetzt im wesentlichen einer metaphysischen Einstellung treu bleiben, kann ihre Ablehnung Heideggers (etwa durch A. Naber) nur als Ablehnung der transzendentalen Fragestellung überhaupt verstanden werden, ihre positive Übernahme (etwa durch M. Müller und J. B. Lotz) jedoch als ein Verfehlen der Heideggerschen Frage-Ebene. Wenn M. Müller, Heidegger interpretierend, sagt, „Sein ist der *eine actus essendi*, den es als ‚überwesentlich‘ nur ‚gibt‘, wenn er sich in das rezipierende Wesen hineinbegeben hat“, dann spricht er die Sprache der thomistischen Seins-Metaphysik. Sein

Versuch, „über“ dem transzendentalen „Sein“ Heideggers *Gott* zu situieren, wird von Heideggers Aussage demontiert, daß die Wahrheit des Seins darüber bestimme, ob sich ein Gott zeigen könne oder nicht. Ähnliches gilt für Lotz. Zwar muß beiden zugestanden werden, daß sie im Blick auf ihre Sache „über Heidegger hinausgehen“. Aber Sch. hat den Verdacht, daß dieses Überschreiten die transzendente Differenz, kraft derer allein alles Seiende auf das Sein hin transzendiert werden konnte, verwischt und in eine kategoriale Betrachtungsart zurückfällt (99). Doch fragt auch Heidegger selbst, spätestens im Vortrag „Zeit und Sein“, über das Sein hinaus. Freilich nicht auf einen transzendenten Gott, sondern auf das „Ereignis“ hin, daß es (jeweils in geschichtlicher Prägung) Sein „gibt“. So bleibt das Sein im transzendentalen „Geschehen“ des „Es gibt“ fundiert; die „Zeit“ ist keine Vorform des (zeitlosen) Seins. Wenn also ein Gespräch zwischen der kath. Theologie und Heidegger zustandekommen soll, dann muß die Theologie ihre metaphysische Struktur suspendieren. Nun aber hat die Theologie aus ureigensten Motiven ein Interesse an Seins-Aussagen: Sein und Wirken müssen different sein, wenn die Schöpfung etwas frei Gesetztes sein soll und wenn der Mensch der Sünde fähig, aber dennoch unzerstörbaren Wesens sein soll. Daraus folgt: Vom Sein – als „transzendentelem Ereignis, das den Menschen ins Offene versetzt und für das Geschehen des Entbergens braucht“ – „kann nur dann *theologisch* gesprochen werden, wenn das Ereignis, das ‚Sein gibt‘, sich selber so zu verstehen gibt, daß es aus Freiheit entspringt und dadurch Freiheit stiftet“ (109). Damit hat Sch. die Diskussion bis zu jener Fragestellung geführt, die er sich nun selbst zu eigen macht.

Das fünfte Kapitel (*Heideggers Spätphilosophie und die katholische Theologie*, 110–146) enthält des Verf.s eigenen Versuch einer Stellungnahme. Die Unterscheidung transzendental/kategorial, mit deren Hilfe er die „metaphysischen“ Weiterführungen Heideggers durch Müller und Lotz kritisiert hatte, relativiert er nun selbst im Hinblick auf den (erscheinenden) Gott. Denn dieser ist weder ein Horizont noch auch etwas, was unter einem Horizont erscheint. Vielmehr eröffnet er Gott, aus dem Unverfügbaren (= dem Heiligen) ankommend, erst den Horizont, in dem er erscheint. Der Rahmen dieser Überlegungen bleibt also in einem weiten Sinn transzendental: es geht um Strukturmomente und Gründe des Sinnes. Deshalb kann Heidegger an der Sprache die Struktur des Seins ablesen, weil beides je durch einander bestimmt ist. Die jeweilige Sprachwerdung, das jeweilige Walten eines Seinshorizonts, sind nun zwar nirgendwoher ableitbar, obwohl sie, in ihrer geschichtlichen Verschiedenheit, auf einen gemeinsamen, sich selbst im Geben des Seins vorenthaltenen Grund – das „Es“ (gibt Sein) – verweisen. Dennoch bleibt diese Unableitbarkeit etwas ganz Anderes als die Freiheit der Schöpfung. Denn diese beruht in der göttlichen Selbstgenügsamkeit, jene aber ist nur ein Moment am Gegebenen, ohne daß sich die Frage nach Notwendigkeit oder Freiheit des Gebens überhaupt stellen könnte. Schöpfung also kann Heideggerisch nicht neu formuliert werden. Vielleicht aber doch Offenbarung? Hier sieht Sch. die Möglichkeit, mit Heidegger theologisch weiterzukommen, jedenfalls prinzipiell. Für Heidegger gehört die Lichtung von Offenheit (in ihrem „Streit“ mit der Verborgenheit) mit der „Einrichtung“ in eine menschliche Welt zusammen, die ihrerseits in gewissen Kunstwerken zentriert ist, welche primär religiöser Natur sind. So würde durch die – freilich nie zu *machende*, sondern aus dem Ereignis zu empfangende – Religion erst jener Unterschied gestiftet, der zwischen dem Sein und dem Seienden und dem Sein und dem Es-gibt-Sein besteht. Freilich sind dies formale und insoweit zeitlose Unterschiede. Aber: daß sie uns so formal erscheinen, ist dies nicht das Zeichen dafür, daß wir in einer Epoche des Übergangs denken, zwischen dem Weltalter der früheren Götter und des früheren Glaubens und der Zeit des kommenden Gottes? Man erkennt den Einsatz, den der Theologe zahlen muß, will er mit Heidegger ins Spiel kommen. Mit Recht sagt Sch. (123 f.), daß der Theologe bei Heidegger nicht bloß Belehrung für die struktural-transzendente Analyse seiner schon geprägten Glaubenserfahrung erwarten darf; Heidegger beansprucht ja selbst, aus einer Erfahrung heraus zu denken, – und dies ist gekennzeichnet durch die Abwesenheit des Göttlichen. Diese Einsicht scheint er mir wieder zu verharmlosen, wenn er, im Hinblick auf das Verhältnis von Diesseits und Jenseits, sagt: „Der Theologie könnte die Begegnung mit Heideggers Spätphilosophie in dem Maße gelingen, in welchem das theologische Denken einen unverkürzten transzendentalen Ansatz fest-

halten, zugleich aber die Zukunft des unvordenkbaren Heils zu seinem zentralen Thema machen würde“ (134). Denn Heidegger spricht aus völliger Ungesicherheit im Hinblick auf eine kommende Geschichtszeit, der Theologe aber aus der Gewißheit des Glaubens im Hinblick auf das zeittranszendente Heil. Der Theologe muß immer „ontisch“ sprechen, wenngleich in analogen Worten und Bildern. Die Dimension des transzendental Denkenden aber ist die Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit von Sinnhaftigkeit. Insofern kann Heidegger niemals von Gott sprechen, sondern nur – in vorläufiger Weise – von „Gott“. So bleibt Sch.s letztes Wort sehr klug, weil vorsichtig: Ob diejenige „Theologie“, die man aus Heideggers Spätphilosophie andeutungsweise herausdestillieren kann, „von christlichen Theologen rezipiert werden könnte, kann an dieser Stelle nicht entschieden werden“ (144).

Ich bin schon unvermerkt zu meiner eigenen Stellungnahme übergegangen. Aufs Ganze hin gesehen, halte ich dieses Buch für eine sehr klare Durchsicht durch die Grundfragen eines Dialogs zwischen Heidegger und der katholischen Theologie. Klar nicht nur wegen der nüchternen, fast didaktisch verdeutlichenden Darstellung; klar vor allem wegen der Insistenz auf der transzendentalen Natur der Heideggerschen Frage. Die Rekonstruktionsversuche des ersten Kapitels müssen natürlich hypothetisch bleiben, wirken aber recht überzeugend. Das Gleiche gilt von den Rekonstruktionen der Grundzüge Heideggerscher „Theologie“ im V. Kapitel und in den abschließenden Bemerkungen des Buches (147–152). Sch.s eigener Beitrag zur theologischen Rezeption Heideggers versteht sich zu recht als vorläufig; angesichts der Tatsache, daß wohl das Meiste der Äußerungen des Freiburger Meisters zu diesem Thema noch unveröffentlicht ist, ist dies eine weise Beschränkung. Einige kleinere Kritik-Punkte: Die Parallele zwischen den Existenzialien und den (scholastischen) Transzendentalien (9) scheint mir unglücklich. – So, wie Sch. das, seiner Systematik zuliebe darstellt, haben die kath. Philosophen doch wohl Kant und Luther nicht in eine Gestalt zusammengesehen. – Den Vortrag „Zeit und Sein“ sollte man besser nach der deutschen Ausgabe zitieren: M. H., *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969, 1–26. – Insgesamt ein sehr hilfreicher Beitrag zur Heidegger-Deutung!

G. Haeffner, S. J.

Reinkens, Joseph Hubert, *Briefe an seinen Bruder Wilhelm (1840 bis 1873)*. Eine Quellenpublikation zum rheinischen und schlesischen Katholizismus des 19. Jahrhunderts und zu den Anfängen der Altkatholischen Bewegung, hrsg. von H. J. Sieben. Mit einem Vorwort von H. Bacht. Gr. 8° 3 Bde. (XXXVII u. 1890 S.) Köln–Wien 1979, Böhlau.

Im Zuge der durch das Zweite Vaticanum neubelebten ökumenischen Bemühungen sind auch die Kontakte zwischen der römischen und altkatholischen Kirche intensiviert worden. Zeugen dessen sind nicht nur Veröffentlichungen wie das Buch von V. Conzemius, „Katholizismus ohne Rom“ (Zürich–Köln 1969); wichtiger ist, daß durch die zahlreichen Studien über das Konzil von 1869/70 und durch die seither angelaufene kritische Neubedenkung der Thematik des Ersten Vaticanum ganz neue Möglichkeiten zur Überprüfung der Voraussetzungen der altkatholischen Abspaltung geschaffen worden sind. Die Zeiten, in denen die Kontroverse zwischen den beiden Kirchen mehr oder minder auf der Basis der Gesamtdarstellungen des Konzils Pius' IX. durch Th. Granderaeth bzw. J. Friedrich ausgetragen wurde, sind zum Glück vorbei. Mittlerweile haben wir nicht nur die umfassenden Konzilstudien von Aubert, Conzemius, Martina, Schatz u. a. m., sondern wir besitzen auch ein Fülle von zuverlässigen Monographien zu den einzelnen Phasen, Themen und Vertretern der ganzen Entwicklung (wiewohl immer noch „weiße Flecken“ auf der Geschichtskarte bleiben; es sei nur an das Fehlen zuverlässiger Biographien über so repräsentative Persönlichkeiten wie Kardinal Reisach und P. Matteo Liberatore erinnert!).

Unter den Vorkämpfern der altkatholischen Bewegung hat deren erster Bischof Joseph Hubert Reinkens seit einigen Jahren auch eine, freilich schmale, Biographie erhalten. Aber als ihr Verf. V. Conzemius sie erstellte, konnte er nicht wissen, daß wenige Jahre vorher ganz neues, wichtiges Material zutage gekommen war. Es sind rund 10 Jahre her, daß der Archivar der Norddeutschen Jesuitenprovinz in Köln