

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 29 (1982)

Heft: 1-2

Artikel: Ist eine katholische Philosophie ein hölzernes Eisen?

Autor: Wagner, Claus

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-761403>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 06.05.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

CLAUS WAGNER

Ist eine katholische Philosophie ein hölzernes Eisen?

Hinweis auf eine Studie Richard Schaefflers
zur Relation von Philosophie und Theologie*

Mit einer umfangreichen Untersuchung erstattet der Vf. Bericht über das Gespräch zwischen Philosophie und katholischer Theologie *im deutschen Sprachraum* während der letzten *hundert Jahre*. Dem Verlagsprogramm folgend, beschränkt sich der Vf. – abgesehen von Hinweisen auf «Moltmanns Versuch einer theologischen Bloch-Rezeption» (294) – weitgehend auf die nach Konfessionen getrennte Behandlungsart, da der protestantische Part von G. Hummel (vgl. 4) bearbeitet werden soll.

Das Ziel, «den philosophisch-theologischen Dialog ... in seiner historischen Entwicklung verständlich zu machen» (357) und damit Gelingen, Schwierigkeiten und Scheitern der Wechselseitigkeit dieses Gesprächs im Wandel der Formen zu analysieren, erfordert über das kundige Referat hinaus einen kritischen *Mitvollzug* der thematisierten Fragen. Sowohl als theologisch informierter Philosoph wie als philosophisch geschulter Theologe macht sich der Vf. die vielfältigen Fragen nach «Ontologie und natürlicher Theologie» (Brentano, Przywara; 17–59), «Wahrheit und Geschichte» (Schell, Loisy, Tyrrell; 60–141), «Normativität und Realität» (Scheler; 142–186), «Ontologie und Transzen-

* Richard SCHAEFFLER: Die Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und katholischer Theologie. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1980, XIV – 390 S. (Die Philosophischen Bemühungen des 20. Jahrhunderts.)

dentalphilosophie» (Maréchal, Rahner, Lotz; 187–228), «Sein und Ereignis» (Heidegger; 229–261), «Ankunft Gottes und Zukunft des Menschen» (Bloch, Metz, Moltmann; 262–318) zu eigen. Da der Vf. schließlich über das kritische Referat hinaus in den Schlußkapiteln (319–376) versucht, «Impulse für die Anregung und Intensivierung des philosophisch-theologischen Gesprächs für die Zukunft zu gewinnen» (XIII), erscheint die Untersuchung für philosophisch und theologisch interessierte Leser gleichermaßen lesenswert.

Die dem Rez. allerdings nicht immer durchsichtige *Verschränkung* von philosophisch orientierter Kritik und theologisch – gelegentlich «apologetisch»? – motivierter Argumentation fördert Stärken und Schwächen des anspruchsvollen Unternehmens. Einerseits führt die aus philosophischer und theologischer Perspektive vorangetriebene Erörterung zu einer glänzenden wie stellenweise (in bezug auf «links»-katholische Ansätze?) vernichtenden Kritik der wechselnden Positionen von J. B. Metz; aus eben dieser Perspektive gelangt der Vf. jedoch andererseits zu einer originellen, aber überbewertenden Einschätzung eines Einflusses des Theologen CARL BRAIG auf HEIDEGGER'S Denken.

Ontologie und natürliche Theologie

Im ausgehenden 19. Jahrhundert setzt die Wechselseitigkeit des Gesprächs mit der «Erneuerung der ontologischen Frage» (320, 344) in der Philosophie durch FRANZ BRENTANO ein. Verließ Brentanos Leben (vgl. 30f) in Auseinandersetzung mit dem kirchlichen Lehramt – der katholische Priester und Philosophieprofessor erklärte 1872 u.a. wegen «Konflikten» mit der Trinitätslehre und dem Unfehlbarkeitsdogma seinen Austritt aus der Kirche und trat 1880 in den Stand der Ehe –, so zeigt sein Denken, «daß die «Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und katholischer Theologie» gelegentlich auch innerhalb einer und derselben Person stattfinden können» (35).

Programmatisch reklamierte Brentano als Philosoph in seinen Habilitationsthesen (vgl. 31) die *Unabhängigkeit* der Philosophie von den Prinzipien der Theologie und maß dennoch theologisch geprüften Lehrsätzen eine «Leitsternen» vergleichbare, richtungweisende Relevanz zu. Der Vf. führt drei «stellae rectrices» aus Brentanos Würzburger Zeit vor: Erstens, «die Behauptung, daß die menschliche Subjektivität nicht auf ein Prinzip außerhalb der realen Welt zurückzuführen sei» (31); zweitens läßt sich [ebenfalls gegen Kant] die Existenz Gottes auf dem Wege der

natürlichen Theologie durch das philosophische Argument «der geordneten Mannigfaltigkeit der Welt» (32) beweisen; drittens führt die Interpretation des Problems der Gotteserkenntnis im Ausgang von Thomas (S.th.I.q. 3 a.4 ad 2, Identität von Wesen und Existenz in Gott – Realdistinktion in den geschaffenen Seienden) zu dem, was er später als «intentionales Objekt» bezeichnet: das Seiende ist Gegenstand der Erkenntnis, «insofern es einer möglichen Erkenntnis als Objekt zugeordnet ist» («ens tamquam verum»; 33). Mit dieser Bestimmung ist sowohl die Position überwunden, welche den Erkenntnisgegenstand als rein subjektive Vorstellung versteht, als auch das Verständnis, demzufolge uns bewußtseinsunabhängige Objekte unmittelbar zugänglich sind.

Die Darstellung des letztgenannten Gedankens macht nach Meinung des Vf. deutlich, daß Brentano «eine speziell theologische Überlegung» (33) des Aquinaten zum Ausgangspunkt seiner innovatorischen Verbindung der ontologischen Frage mit der Analyse der *intentionalen* Beziehung wählte. Brentano gab seine theologisch initiierte Frühposition «als Folge der Abwendung vom Katholizismus» (34) [?] später auf und beschäftigte sich schließlich mit einer gegen metaphysische Folgerungen gerichteten, logischen Sprachanalyse (vgl. 39–42). Philosophiehistorisch betrachtet erreichte aber gerade seine (frühe) Lehre vom «intentionalen Gegenstand» und der Intentionalität als Grundzug aller Bewußtseinsakte durch die Weiterentwicklung in der phänomenologischen Bewegung *Husserls* eine beachtliche Wirkung. Die Schüler Brentanos waren allerdings kaum an der Erörterung theologischer Probleme und der Ausarbeitung (damit verbundener) ontologischer Fragestellungen interessiert.

Auf der Seite des «katholischen Denkens» (42) repräsentiert ERICH PRZYWARA einen Anschluß an das erneuerte ontologische Fragen Franz Brentanos. Im Ausgang von der *theologisch* bestimmten Leitfrage «nach der Möglichkeit einer «kreatürlichen Metaphysik»» (46), d.h. der Erkenntnisweise eines Intellekts, der, da vom Sein des Schöpfers verschieden, auf dessen fortwährende Neuschaffung angewiesen ist, entwickelt Przywara mit dem «scholastischen» Instrumentarium «des christlichen Aristotelismus» (44) «die Struktur des Seienden als Analogie von Analogien» (49). Seine Methode ist, wie der Vf. beteuert, «genuin philosophisch» (44); das formende Prinzip der gesuchten «kreatürlichen Metaphysik» ist der *Satz vom Widerspruch*, aus welchem Przywara drei Bestimmungen für das Seiende entwickelt:

1. Das Seiende ist gekennzeichnet «als die endlich-bestimmte Wirklichkeit» (48).
2. Die Form des Seienden (als wirkliches) ist die Analogie, verstanden als wiederkehrendes Verhältnis «zwischen dynamischer Möglichkeit (...) und innerer Zielrichtung» (ebd.)
3. Das Seiende ist «bezogen auf einen Grund, mit dem es ... ausschließlich durch die Einseitigkeit einer Zuteilung des Seins (Analogia attributionis)» (48f) verbunden ist.

Die Einsicht in den analogen Charakter des geschaffenen Seienden zwischen «Dynamis» und «Entelechie» (Proportion) bietet die *ratio cognoscendi* für die aus der abständigen Abhängigkeit vom Schöpfer erwachsende, kontinuierliche Seinsmitteilung (Attribution). Daher besteht zwischen diesen beiden Analogien wiederum ein *analoges* Verhältnis, so daß Przywara die Struktur des unter theologischer Interessenrichtung untersuchten Seienden als «Analogie der Analogien» (vgl. 49) begreift.

Warum beeinflusste Przywaras «kreatürliche Metaphysik» in keiner Weise das philosophische Gespräch, welches in den zwanziger Jahren doch nachdrücklich an ontologischen Problemen interessiert war? Przywaras Beitrag erschien den Philosophen vom Fach als katholische Apologetik, wenn nicht als verkappte katholische Theologie, war diese Metaphysik doch inhaltlich sehr eng mit dem katholischen Glaubensverständnis (vgl. 53) verwandt.

Wenn der Vf. die «recht eigenwillige Interpretation der philosophischen Gegenwartslage» (50) von Przywara bemerkt und vor den, «einer Schwäche des historischen Blicks» erwachsenden, «stark vereinfachende[n] und häufig gewaltsame[n] Typologien» (52) philosophiegeschichtlicher Standpunkte durch den Scholastiker warnt, stellt der Vf. am Ende dennoch fest: Przywara «hat schließlich mit besonderer Deutlichkeit gezeigt, auf welche Weise *eine ontologisch engagierte Theologie und theologisch motivierte Ontologie* einen eigenständigen Beitrag zur philosophischen Diskussion im 20. Jahrhundert leisten kann» (58). Wenn auch Zweifel gegenüber einer Bewertung der *Eigenständigkeit* unter dem («scholastischen») Primat der Katholizität geltend zu machen sind, ist dem folgenden Ergebnis des Vf. mit Blick auf die Leitfrage der Untersuchung beizupflichten: «Die Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und katholischer Theologie werden in dieser Fassung faktisch zu Wechselbeziehungen zwischen der philosophischen und der theologischen Ausdrucksweise der gleichen «katholischen Grundform» des Denkens» (53).

Wahrheit und Geschichte

Franz Brentano sah sich verpflichtet, aus der katholischen Kirche auszutreten, als er einen auf dem Vernunftwege unversöhnlichen «Widerspruch zwischen der Ewigkeit Gottes und der Lehre von «Hervorgängen» ... innerhalb der Gottheit» (30) entdeckte. Wie bereits erwähnt, ließen seine Vorbehalte gegenüber dem Unfehlbarkeitsdogma seinen zunächst trinitätstheologisch fundierten Konflikt mit dem kirchlichen Lehramt kulminieren. «Brentanos bedeutendster Schüler unter den Theologen, Hermann Schell» (63), nahm das Thema der Bewegung qua «processiones» im dreieinigen Gott «im Stile offensiver Apologetik» (67) auf. In seiner Rektoratsrede (1897) verteidigte er die Trinitätslehre und griff die traditionelle, d.h. «statische» Ontologie an. Seine These lautet, daß Substantialität Aktualität impliziert; da in der Dreieinigkeit die «Einfachheit des Seins» mit der «Entfaltung des produktiven Lebens» (vgl. 68) verbunden ist, reicht es nicht aus, «das höchste Prinzip als ursachenlos und veränderungsfrei zu denken; es muß zugleich als sich selbst bestimmend im Wesen und sich selbst hervorbringend im Dasein gedacht werden» (69).

Schell entwickelte aus seiner dynamischen Geist-Theologie eine «Theologie des Fortschritts» (80). Der empirisch festgestellten Wirklichkeit (nämlich einer Statistik von 1896; vgl. 76) stellte er das Postulat «Katholizismus als Prinzip des Fortschritts» (Titel einer Schrift von 1897) entgegen. Differenzierte er hier «zwischen dem idealen, pflichtmäßigen oder offiziellen Katholizismus in Dogma, Moral, Disziplin, Kultus und Kirchenpolitik ... und dem wirklichen, menschlichen Katholizismus ... in jenem Zeitalter» (zit. 77), so entdeckte er wenige Jahre später einen *Bruch* zwischen «idealem» und «offizielltem» Katholizismus. Durch diese Trennung sah sich Schell «in wachsendem Maße lehramtlichen Beanstandungen ausgesetzt» (79). Seine Neuinterpretation der Botschaft Christi geriet unter den Verdacht, der letztlich den sog. «Modernisten» gegenüber gehegt wurde, durch Vorentscheidungen einer neuen kulturellen und wissenschaftlichen Situation den Inhalt des Glaubens zu verändern. Folgende Frage Schells begegnet modifiziert bei Loisy und Tyrrell: «Warum soll es nun in unserer Gegenwart unkirchlich sein, die fortgeschrittene, vertiefte und erweiterte Philosophie der Neuzeit mit dem Offenbarungsglauben in eine fruchtbare Bundesgenossenschaft zu bringen?» (zit. 81).

«Jesus verkündigte das Reich, und was kam, war die Kirche. Sie

kam, indem sie dem Evangelium eine erweiterte Form gab; denn diese Form konnte unmöglich so, wie sie war, erhalten bleiben, sobald der Dienst Jesu durch sein Leiden abgeschlossen war» (zit. 86). Diese Sätze aus *Alfred Loisy*s Schrift *«Das Evangelium und die Kirche»* verdeutlichen, daß die im Titel genannten Termini notwendig aufeinander verwiesen sind. Da Loisy die *Zusammengehörigkeit* von christlichem Glauben und katholischer Kirche betont, erörtert er die Frage, wie die Selbigkeit des Evangeliums im Formenwandel kirchlicher Verkündigung gewahrt werden konnte (vgl. 86). Seine Antwort auf die Frage einer Entwicklung der (in einem weiten Sinne zu verstehenden) *«Dogmen»* lautete: *«Die Kirche ... paßt das Evangelium an an die beständig wechselnden Bedingungen menschlichen Denkens und Lebens»* (zit. 89). Allerdings besitzt die katholische Kirche bisher *«kein Bewußtsein von dieser Entwicklung ... und ... keine offizielle Theorie, die die Philosophie ihrer eigenen Geschichte beträfe»* (zit. 90).

Der Vf. betont (vgl. 85, 90), daß *«Das Evangelium und die Kirche»* als *Streitschrift* gegen Harnacks *«Wesen des Christentums»* verfaßt wurde, und rehabilitiert Loisy (frühe!) *«modernistische»* Arbeit als *«katholische Antithese zur liberalen Theologie des Protestantismus»* (85), wobei er insbesondere die entschiedene Akzentuierung ihrer *ekklesiologischen* Dimension hervorhebt.

War mit Loisy das *«Problem des historischen Relativismus»* dogmatischer Aussagen thematisiert, so formulierte GEORGE TYRRELL einen grundsätzlichen *«Ideologieverdacht»* (322) gegenüber dem kirchlichen Lehramt als der *«Hüterin aller religiösen Interessen»* (zit. 124). Er sprach dogmatischen Entscheidungen jeglichen theologischen oder revelatorischen Wert ab und stellte die Unfehlbarkeit in Abrede (vgl. ebd.).

Die *«Modernismus»*-Krise ist nach der Analyse des Vf. *«ein Beispiel dafür, welchen Schaden es für die Theologie (und nicht nur für sie) bedeuten kann, wenn diese Wechselbeziehung [zwischen Philosophie und Theologie] nicht stattfindet»* (83). Aufgrund ihrer enggeführten *«Orientierung an der aristotelischen Philosophie»* (ebd.) registrierte das Lehramt die Dringlichkeit des Desiderats etwa eines adäquaten Begriffs der Entwicklung nicht. An *«die Stelle des wechselseitigen Dialoges»* trat *«zumeist die Einseitigkeit einer kritischen Anfrage»* (323).

Der Vf. gelangt zu dem Ergebnis, daß die Theologen in dieser Periode *«die Aporien der Philosophie ihrer Zeit exemplarisch durchlitten»* (ebd.). *«Die Unzulänglichkeit der Antworten, die von Theologen auf die Frage nach dem Verhältnis von Glaubenswahrheit und Dogmen-*

geschichte, von Evangelium und Kirche gegeben wurde, signalisiert deswegen zugleich die Unzulänglichkeit des philosophischen Begriffs-Instrumentariums, auf das die Theologen zu dieser Zeit angewiesen waren. Der sogenannte «Modernismustreit» signalisiert deshalb nicht nur eine innerkirchliche Krise, sondern zugleich einen unbefriedigenden Zustand der Philosophie» (ebd.).

Die «Schärfe» der kirchlichen Maßregelungen und die «Heftigkeit» (135), mit der die «*errores modernistarum*» kompilatorisch in dem Decr. «*Lamentabili*» und der Encycl. «*Pascendi domini gregis*» verurteilt wurden, zeigt, in welchem Maße sich die «theologisch engagierte Kirchenleitung» von dieser «kirchlich engagierten Theologie» (136) verletzt und bedroht fühlte. Die Problematisierung eines Begriffs wie dem der Entwicklung beim frühen Loisy erschien der Kirchenleitung unannehmbar, die Lösung wurde «vertagt» (323), der «*Iusiurandum contra errores modernismi*» blieb bis in unsere jüngste Vergangenheit Eingangsvoraussetzung für den kirchlichen Dienst!

Eine schwerwiegendere Konsequenz als der Antimodernisteneid stellt die *Verurteilung Kants* dar. «Der Irrationalismus der «Modernisten» ist [nach kirchlicher Doktrin] das positive Korrelat ihres «Agnostizismus», ihrer übertriebenen Kritik an der Vernunft. Und so ist es zuletzt der Verfasser der «Kritik der reinen Vernunft», den der Papst, ohne seinen Namen zu nennen, für die modernistische Irrlehre verantwortlich macht» (137). Gleich zu Beginn der Encycl. «*Pascendi*» verkündet Pius X: «*Philosophiae religiosae fundamentum in doctrina illa modernistae ponunt, quam vulgo agnosticismum vocant. Vi huius humana ratio phaenomenis omnino includitur, rebus videlicet, quae apparent eaque specie, qua apparent: earundem praetergredi terminos nec ius nec potestatem habet*» (Denzinger-Schönmetzer, 3475).

Zwei Konsequenzen der Modernismuskrise als Entlarvung der «falschen», d.h. kantischen Philosophie und Favorisierung des Aristotelismus thomistischer Prägung ergeben sich für die Wechselbeziehungen zwischen katholischer Theologie und Philosophie:

- «1. Die scholastische Philosophie, nun verstanden als der Weg der Vernunft zur Erkenntnis ewiger, dem historischen Wandel überlegener Wahrheiten, wurde für die katholische Theologie allein normativ.
2. Das Gespräch der katholischen Theologen mit der kantischen und nach-kantischen Philosophie fand auf lange Zeit [bis Maréchal] nicht mehr statt» (140).

Normativität und Realität

Zu Beginn der dritten Phase des Dialoges begegnet RUDOLF EUCKEN, der Lehrer des in der «Zeit zwischen den beiden Weltkriegen ... für die katholische Theologie in Deutschland maßgebenden Philosophen» (144), Max Scheler. Im Rahmen seiner «Forschungen über die Einheit des geistigen Lebens» warnte Eucken vor einer Instrumentalisierung der praktischen Vernunft, welche durch den Auseinanderfall von «technischem Können und ethischer Kraft des neuzeitlichen Menschen» (145) droht; er entdeckte den Ansatz zur Überwindung des Dualismus zwischen Geist und Leben in der Religion als «einheitliche[r] Bedingung der Mannigfaltigkeit aller kulturellen Leistungen» (147) und damit «Grund für die Fähigkeit, dem Ewig-Gültigen durch Gestaltung dieser Welt Gegenwart zu verleihen» (148).

Der Vf. stellt SCHELERS Werk in drei Schritten vor:

1. Frühphase: «Philosophie des sich entwickelnden Geistes» (154) in der Nähe zu Eucken;
2. Katholische Phase: Ethik und Wertphilosophie unter dem wesentlichen Einfluß Husserls;
3. Spätphase: anthropologischer Dualismus zwischen Lebensdrang und Geist.

Seine Interpretation ist deshalb besonders interessant, weil der Vf. verdeutlicht, wie sich Schelers Stellung zu Kant mit dem jeweiligen Standortwechsel verändert (vgl. 155), und andererseits aufzeigt, daß die «dualistische Vorstellung von einem Gegensatz zwischen Geist und Lebensdrang» Schelers «Denken von der Frühphase an» «beherrscht» (165; vgl. 324).

Die katholischen Theologen rezipierten Schelers Philosopheme «nur selektiv und entschärfend» (176). Sahen sie «das Eigenrecht des Geistes gegenüber dem Lebensprozeß und die Eigenart der Erkenntnis gegenüber den bloß psychischen Phänomenen der Erlebnisse» (152f) betont, fanden sie ihre Auffassung durch den «frühen» Scheler bestärkt. Bemühte sich dieser die Vereinbarkeit apriorischer und evolutionistischer Betrachtungsart nachzuweisen und Kants Leistung nach seiner Meinung angemessen zu würdigen, ja formulierte er den Satz: «Lange vor Kant gab es eine christliche Lebensführung; erst seit Kant gibt es eine «christliche Philosophie»» (zit. 154), so geriet er in Opposition zur katholischen Philosophie neuscholastischer Prägung.

Später bemühte sich Scheler um eine phänomenologische *Begrün-*

dung der Religion jenseits der traditionellen Gottesbeweise. Das Mißlingen der Gottesbeweise liegt seiner Auslegung zufolge in ihrer verfehlten Aufgabenstellung: Falls etwa aus der in der Welt faktisch beobachtbaren Bewegung auf einen ersten Beweger zurückgeschlossen wird, d.h. aus der gesicherten Existenz eines ›Gegenstandes‹ der außerreligiösen ›Wesenssphäre‹ die Existenz eines ›Gegenstandes‹ der religiösen Wesenssphäre abgeleitet wird, dann wird die Selbständigkeit der Wesenssphären ignoriert. «Nie und nirgends ... gibt es einen rein analytischen Übergang von einer Wesenssphäre zur anderen, weder dem Dasein noch dem Wesen eines bestimmten Gegenstandes nach» (zit. 170). Nicht durch den ›Sprung‹ von Fakten «außerreligiöser Erfahrung» zum religiösen ›Gegenstand‹ gelingt die Religionsbegründung, «sondern durch Weckung und Erweckung der religiösen Akte im menschlichen Geiste selbst» (zit. ebd.).

Im Anschluß daran versucht Scheler zu zeigen, daß der religiöse Akt, ob reflex oder unreflex «von jedem Menschen notwendig vollzogen» (zit. ebd.) werde und daß nur ein ›absoluter‹ bzw. unendlicher Gegenstand die spezifische Intention des religiösen Aktes erfüllen kann. In einem nächsten Schritt gilt es zu zeigen: Die Möglichkeitsbedingung für den Vollzug des religiösen Aktes (vgl. 325) kann allein in Gott begründet sein; der Gegenstand des religiösen Aktes fällt mit der Ursache seines Daseins zusammen. Aus dieser holzschnittartigen Zusammenfassung ist die Grundidee Schelers erkennbar, «eine Religionsbegründung zu geben, ohne dadurch die Religion selbst als ein abgeleitetes Phänomen erscheinen zu lassen, das eines fremden Grundes bedürfte» (171).

Der Vf. betont, im Gegensatz zu der ›eher wohlwollenden als zutreffenden‹ (vgl. 174) Beurteilung durch H. Fries, daß der Einfluß von Scheler auf die katholische Theologie «auffällig gering» (187) blieb. Dort, wo Scheler von traditionellen Positionen katholischen Denkens abwich, wurde er ›korrigiert‹: K. Adam z.B. übersah die «grundsätzliche Grenze» (178) jeglicher Phänomenologie (›Existenzeinklammerung‹), indem er die Phänomenologie der Religion durch eine Metaphysik (eines an sich seienden Gottes) ›ergänzte‹ (vgl. 179), ohne die damit verbundene *Zerstörung* der Phänomenologie zu konstatieren. Für die Leitfrage der Untersuchung gewinnt der Vf. folgendes: «Die Theologen ... blieben weitgehend staunende Beobachter eines Lebens- und Denkweges, der kometenartig ihre Sphäre kreuzte – lebhaft begrüßt, solange dieses Denken gewisse religiöse Überzeugungen auf neuartige

Weise begründete, mit schmerzlicher Enttäuschung registriert, sobald der philosophische Ansatz den Verfasser zur Abwendung vom Gottesglauben bewog» (324f).

Ontologie und Transzendentalphilosophie

Katholische Kritiker klagten gegenüber Schelers Wertphilosophie wiederholt den fehlenden Primat der Ontologie (vgl. 189) ein; ihnen schien die Verbindlichkeit nicht im Sein gründender Werte zweifelhaft. 1922/23 legte JOSEPH MARÉCHAL unter dem anspruchsvollen Titel *«Le point de départ de la métaphysique»* den Versuch vor, eine *Synthese* der *Ontologie* und philosophischen Theologie thomistischer Prägung mit der *Transzendentalphilosophie* Kants zu leisten. Maréchal betonte die «Unmöglichkeit aller anachronistischen Modernisierungsversuche» (189) einer Philosophie des 13. Jahrhunderts und plante eine «doppelte Transposition» (188): Zum einen unternahm er «eine ebenso eigenwillige wie bedenkenswerte Weiterentwicklung des transzendentalen Ansatzes» (189): Wie läßt sich die kantische Reflexion auf die Subjektivität und ihre konstitutiven Funktionen auf thomistischem Boden vollziehen; umgekehrt formuliert er die Frage: Wie bewährt sich die thomistische Metaphysik im Rahmen der Vernunftkritik?

Der Vf. gesteht zunächst die Möglichkeit der «ersten Transposition» zu, da «Kants Lehre von der Konstitution der Gegenstände durch das erkennende und wollende Subjekt eine Entsprechung innerhalb des scholastischen Aristotelismus» (194), genauer der Lehre vom *«intellectus agens»* (mit dem absoluten Sein als letztem Erkenntnisgegenstand) findet. Auch die «zweite Transposition» scheint – so der Vf. – möglich, weil die Lehre des Aquinaten, «wonach der tätige Geist auf das absolute Sein ausgerichtet ist, innerhalb der transzendentalen Reflexion Kants eine Entsprechung findet: Die Lehre vom Urteil, das durch die Copula *«ist»* den Akt der *«Objektivierung»* vollzieht» (195). Maréchals Argumentation führt von der Analyse des Urteils zu einer transzendentalphilosophischen Gotteslehre, weil in der Verknüpfung von Subjekt und Prädikat durch die Copula *«ist»* die Wirklichkeit des unendlichen Seins *«mit-behauptet»* wird. Durch den Aufweis der impliziten Setzung des absoluten Seins im Ausgang von der kantischen Urteilslehre ist der thomanische Gedanke einer in jeder Gegenstandserkenntnis implizierten Gotteserkenntnis (de ver. 22,2 ad 1) erreicht (vgl. 196).

Die Verbindung der Lehre vom *«intellectus agens»* aus der aristote-

lisch-thomistischen Ontologie und der Lehre von den ‹Stammbegriffen des Verstandes› aus Kants transzendentaler Vernunftkritik führt zu ‹der These, daß der ‹tätige Verstand› aus dem Material sinnlicher Eindrücke und Gedächtnis-Residuen die Gegenstände möglicher Erkenntnis erst aufbaut, daß er aber zu dieser konstitutiven Tätigkeit nur durch einen ‹Vorgriff› auf das absolute Sein befähigt wird› (327). Maréchal, der (im Gegensatz zu Kant) keine terminologische Unterscheidung zwischen ‹Ontologie› und ‹Metaphysik› vornimmt (vgl. 191), schreitet über Kant mit der Behauptung hinaus, daß die Copula ‹ist› im Urteil jeden Gegenstand ‹a priori in ein Analogieverhältnis zum absoluten Sein setzt› und von der Transzendentalphilosophie fordert, diese müsse ‹zugleich Ontologie› (196) sein. Nach der Analyse des Vf. gelingt es Maréchal nicht hinreichend, das *Postulat* der Existenz Gottes qua absolutes Sein zu rechtfertigen (vgl. 197f). Aus diesem Grunde besteht Maréchals Beitrag zum philosophisch-theologischen Gespräch nicht darin, einen neuen ‹Start der Metaphysik› lanciert zu haben, sondern lediglich *einem Argument* der thomistischen Metaphysik eine *neue Applikation* verschafft zu haben: ‹Maréchal hat nicht, wie es seine Absicht war, die Ontologie durch transzendente Reflexion neu begründet, sondern zur Begründung einer besonderen Art von transzendentaler Reflexion die traditionelle Metaphysik schon vorausgesetzt› (199). – Aus dem Kreise der katholischen Philosophen E. Coreth, G. Siewerth, M. Müller, K. Rahner und J. B. Lotz, welche gewöhnlich der sog. ‹Maréchalschule› zugerechnet werden, wendet sich der Vf. anschließend kritisch den Ansätzen der beiden letztgenannten zu.

RAHNERs ‹transzendente Theologie›, deren Grundbegriffe des ‹Vorgriffs auf das absolute Sein› (vgl. 201) und der ‹Selbstmitteilung Gottes› analysiert werden, gelange – so die Kritik des Vf. – aufgrund der ‹Prävalenz der Urteilsanalyse gegenüber der Analyse des Willensaktes› ‹in spezifische Aporien› (204), das Verhältnis von ‹Schöpfungswort› und ‹Gnadenwort› (vgl. 205) angemessen zu bestimmen, woraus eine ‹Reduktion› (vgl. 208, 210f) der Geschichte göttlicher und menschlicher Freiheit resultiere.

Es erscheint fraglich, ob der Vf. die Begriffe der ‹transzendentalen Verwiesenheit auf das unendliche Sein› als Wesen des Menschen und seiner Geschichte und von daher der ‹transzendentalen Erfahrung› (im Sinne Rahners) angemessen interpretiert. Darüber hinaus muß gefragt werden, ob Rahner von der Kritik einer Unterschätzung der voluntativ-emotionalen Dimension des Menschen getroffen wird, da bereits die

Grundlegung seiner Religionsphilosophie und metaphysischen Anthropologie ›Hörer des Wortes‹ (vgl. 7. u. 8. Kap.) eine Analyse dieser Dimension enthält.

Bei Rahner wird der Begriff der ›transzendentalen Erfahrung‹ im Kontext der Begegnung der Jünger mit Jesus (vgl. 213) thematisiert. LOTZ gelangt im Ausgang von einer »transzendental-philosophischen Gotteslehre über die Theorie der Spiritualität zur Analyse der ›transzendentalen Erfahrung‹« (214). Sowohl Rahner (vgl. ebd.) als auch Lotz (vgl. 222) setzt der Vf. unter verschiedener Hinsicht zurecht dem Vorwurf aus, den Begriff der ›transzendentalen Erfahrung‹ eher ›voraussetzen‹ als zu ›deduzieren‹. Die Lösungsvorschläge beider Autoren lassen die Ausarbeitung der Frage dringlicher werden, ob ›transzendente Erfahrung‹ »ein in sich möglicher Begriff sei – oder vielmehr eine Verknüpfung des Unvereinbaren, an deren innerer Widersprüchlichkeit sich zeigt, daß das Unterfangen einer transzendentalen Theologie aus logischen Gründen a priori undurchführbar ist« (214).

Die Wechselbeziehung zwischen katholischer Theologie und Philosophie gewinnt in dieser Phase vornehmlich »die Gestalt des ›inneren Dialoges‹« (328) katholischer Denker. »Gerade weil die Theologen nicht abwarten konnten, bis die Philosophie ihnen die für sie erforderlichen Begriffe und Methoden bereitstellte, waren sie genötigt, selber Philosophie zu treiben. Und Philosophen wie Maréchal und Lotz behandelten die von ihnen aufgeworfenen philosophischen Probleme stets in ausdrücklichem Hinblick auf ihre mögliche theologische Applikation« (ebd.).

Sein und Ereignis

In den folgenden Analysen HEIDEGGERScher Texte und parallel zur Darstellung der Heidegger-Rezeption durch katholische Theologen bemüht sich der Vf. um den Nachweis, daß und wie die zum Thema der Untersuchung erhobenen Wechselbeziehungen als »›innerer Dialog‹« »in der Philosophie Martin Heideggers« (335) stattfanden. Der Vf. behauptet zeigen zu können, daß »theologische Impulse [in dieser Philosophie] fortgewirkt und eine wachsende Wirksamkeit entfaltet« (ebd.) hätten, ja daß in Heideggers Spätwerk eine »Rückwendung ... zur theologischen Herkunft« (337) geschähe.

Um die Gültigkeit dieser These zu prüfen, sind Heideggers frühe Schriften zu untersuchen. In den Jahren 1909–1911 begann Heidegger

seine Studien an einer katholisch-theologischen Fakultät. Heidegger erinnerte später an seinen Lehrer Carl Braig (Professor für systematische Theologie in Freiburg) und bekundete: «Ohne diese theologische Herkunft wäre ich nie auf den Weg des Denkens gelangt. Herkunft aber bleibt stets Zukunft» (zit. 229, 261, 335).

Heideggers erste Hegel-Lektüre ist sicherlich durch die spekulative Theologie der Tübinger Schule, welche Braig tradierte, angeregt. Bereits als Gymnasiast hatte Heidegger Braigs Einführung in die Ontologie (vgl. 230) gelesen. Die Dissertation des eingangs behandelten Franz Brentano bezeichnete Heidegger als «Stab und Stecken meiner ersten unbeholfenen Versuche» (zit. 333) einer Lektüre philosophischer Texte. Dieser Satz findet sich allerdings in einem Text, dessen Zentrum eindeutig EDMUND HUSSERL darstellt. Im Anschluß an Husserl verwirft Heidegger in seiner Heidelberger Dissertation die psychologische Urteilslehre, indem er einen zentralen Gedanken aus den «Logischen Untersuchungen» aufgreift und sich darüber hinaus die transzendental-logische Kantinterpretation, wie er sie durch Rickert kennenlernte, zu eigen macht. Nicht von Braig, wie der Verfasser vermutet, sondern in erster Linie von *Husserl* und dann von *Rickert* her verwirft der junge Heidegger den Psychologismus!

Gerade Braig (1853–1923), als Vertreter einer katholischen Philosophie des ausgehenden 19. Jahrhunderts, lehnte Kants «Phänomenalismus» (vgl. 142) bzw. «Subjektivismus» (vgl. 348) letztlich ebenso ab, wie ihn das kirchliche Lehramt 1907 (Encycl. «Pascendi»; Denzinger-Schönmetzer, 3475) verwarf. Der Vf. glaubt allerdings, daß Heidegger durch Braig und ein Wort aus Bonaventuras «Itinerarium mentis», welches als Motto dessen «Abriß der Ontologie» vorangestellt war, auf den Sachverhalt der «ontologischen Differenz» sowie sein *transzendentales* Verständnis der Seinsfrage aufmerksam geworden wäre (vgl. 230). Dem Rez. ist die Abhängigkeit von Braig in der vorgetragenen Form ebensowenig einsichtig, wie er sich folgende «Überlegung» des Vf. zu eigen machen kann, ob die «Eigentümlichkeit in der Spätphilosophie Heideggers [«Denken als An-Denken, Sprache als rühmendes Nennen, das einem «Gruß des Heiligen» entspricht» (233)] sich nicht daraus erklärt, daß er dem Problem einer philosophischen Deutung der Sprache erstmals bei solchen Verfassern begegnet ist, die das menschliche Wort als Antwort auf das göttliche Schöpfungs- und Gnadenwort begriffen haben» (ebd.). Der zur Diskussion stehende Basistext ist in diesem Falle die Habilitation Heideggers über das Werk «De modis significandi sive Grammatica

speculativa», als dessen Autor M. Grabmann Thomas von Erfurt nachwies. Der Rez. hält die die obige «Überlegung» stützende «Erwägung» (232) nicht für denkmöglich, daß nämlich die «spekulativen Grammatiker», theologisch motiviert aufgrund einer Orientierung an der Sprache des Gebets, in ihrer Spracherfahrung «die Darbringung des Wortes als «Lobopfer»» (252) begriffen. – Es ist eher anzunehmen, daß Heidegger ein solches Sprachverständnis aus der früh bezeugten (1908, vgl. die Heidelberger Antrittsrede) und lebenslang intensivierten Beschäftigung mit *Friedrich Hölderlin* gewann. Wenn demnach in diesem Zusammenhang nicht auf Thomas von Erfurt, wohl aber auf Hölderlin zurückgegangen werden muß, dann ist zunächst zu fragen, welche griechisch-mythologischen und biblisch-christlichen Momente Hölderlins Spracherfahrung prägten.

Wird von Vorbehalten gegenüber eigenwilligen Lesarten einer durch die «theologische Herkunft» eröffneten «Zukunft» abgesehen, so verdienen die Interpretationen der Heideggerschen Philosophie und ihrer Rezeption durch die katholische Seite höchste Beachtung. Im Umkreis der Fragen nach dem Sinn der sog. «Kehre» motivierte das theologische Interesse *M. Müller*, «über das «transzendente» Sein zum «transzendenten», in sich bestehenden, nicht wesentlich auf das Dasein bezogenen Sein fortzuschreiten» (244). Wenn Müller sagt: «Gott als der Transzendente übersteigt noch das transzendente Sein» (zit. 244), so verläßt er mit dieser «Überbietung» den für Heideggers Denken konstitutiven Ansatz, indem er in die Nähe einer *vor*transzendentalen Metaphysik gerät und «hinter den schon erreichten Stand der transzendentalen Reflexion zurückzufallen» (ebd.) droht.

In dem späten Vortrag «Zeit und Sein», in dessen Titel Heidegger die beiden zentralen Termini seines sog. Hauptwerkes von 1927 umdreht, versucht er «vom Sein weg» auf jenes «Ereignis» zuzudenken, welches mit der Aussage, «Es gibt Sein» (zit. 249) gemeint ist. B. WELTE legte dies als Heideggers Versuch aus, das Geheimnis Gottes zur Sprache zu bringen: «Das Wort «Es gibt» ist «vielleicht der scheueste Versuch, das Unaussprechliche zu sagen, ohne es doch zu verletzen» (zit. 249). Welte gehört sicherlich nicht zu jenen katholischen Theologen, denen der Vf. den Vorwurf macht, «stets nur einen selektiven, Ergebnisse übernehmenden, die Gesamtintention dieses Denkens jedoch beiseite lassenden Gebrauch zu machen» (261). Für das Thema der Wechselbeziehungen ergibt sich von diesem Punkte aus folgendes: «Die Beharrlichkeit, mit der die Theologen und theologisch interessierten

Philosophen wie Welte, Lotz und Max Müller» an der Erwartung festhielten, daß das Sein als Gabe auf den Geber oder Boten (des) Gottes zurückgeführt werde, «und die nicht geringe Beharrlichkeit, mit welcher Heidegger sich dieser Erwartung widersetzte, hat den Dialog teils zum Abbruch gebracht, teils in Mißverständnissen enden lassen» (335).

Ankunft Gottes und Zukunft des Menschen

J. B. METZ bewies im Wechsel seiner jeweiligen Themenstellungen eine besondere Sensibilität für die herrschenden Trends zeitgenössischer Diskussionen (vgl. 274). Anfang der fünfziger Jahre kritisierte er Heideggers Denken als «agnostizistisch-kantische Transzendentalphilosophie» (zit. 272). Im Umkreis des Vaticanum II unternahm er – von K. Rahner beeinflusst – den Versuch, «im neuzeitlichen Denken mit seinem transzendentalen Ansatz ein mittelalterlich-thomanisches Apriori» (zit. ebd.) aufzuzeigen. Auch bei seinen folgenden Erörterungen der «Weltlichkeit der Welt» bleibt die theologische «Legitimierung der neuzeitlichen Denk- und Lebensform» (274) das Ziel seiner Argumentation. Da Metz sich im Gegensatz zu evangelischen Theologen «stets sekundär» «und deshalb ephemer» (275) für den transzendentalen Ansatz interessierte, ja in späteren Veröffentlichungen immer *polemischer* gegen Entwürfe der transzendentalen Theologie (etwa Rahners) zu Felde zog, versäumte er den Dialog mit Kant. Gerade in bezug auf den für die narrativ gewendete, politische Theologie konstitutiven Begriff der «Hoffnung» hätte Metz – so der Vf. (vgl. 275) – von dem Königsberger lernen können, thematisiert dieser doch ausdrücklich die sowohl praktische wie auch theoretische Frage, «Was darf ich hoffen?» (KrV, A 805/B 833.)

Auf diesem Hintergrunde gelingt dem Vf. der Nachweis, daß Metz, welches Thema er auch gerade programmatisch aufgreift, sich mehr um die «Aktualität» (276) des Themas kümmert, als die «Argumentationslast» (279; vgl. 313) abzuschätzen, letztlich «hinter einen Reflexionsstand zurückzufallen [droht], der philosophiehistorisch schon gestern erreicht gewesen ist» (276).

BLOCHS «Philosophie der Hoffnung» gewann für Metz aufgrund ihrer «politischen Hermeneutik der Religion» (vgl. 285) eine besondere Bedeutung. Bloch versuchte die «offizielle» von der ««unterirdischen» (d.h. unter den redaktionellen Entstellungen reaktionärer Priester verborgenen) Bibel» (289) zu scheiden. Gelingt es, das «Gemeinte» des

ursprünglichen Textes herauszuhören, dann ergibt sich als Konzentrat «jene absolute Hoffnung, die keines Gottes mehr bedarf» (290), ja Gott selbst wird zu einem Versprechen, zum Namen für eine Hoffnung (vgl. ebd.). Die Herausforderung an die Theologie besteht in dem Anspruch Blochs, «durch seinen Atheismus den wahren Gehalt der biblischen Botschaft selber freizulegen» (292): Als hermeneutisches Prinzip und literarkritisches Kriterium dieses Bibelverständnisses nennt der Vf. den unvermittelten «Dualismus zwischen ‹dieser› und der ‹kommenden Welt›» (293).

JÜRGEN MOLTSMANN hat diese Herausforderung in seinem Theologumenon einer aufgrund der «Treue Gottes» (zit. 294) aus Kreuz und Auferstehung erwachsenden «Zukunftstendenz» (296) angenommen. Diese ‹Zukunftstendenz› bekundet sich – hier greift Moltmann ausdrücklich auf Marxens 11. These gegen Feuerbach zurück – in der «Praxis des Glaubens ... im Willen zur radikalen ... Veränderung» (ebd.). Nach der Analyse des Vf. faßt Moltmann allerdings den Begriff der Veränderung als Vermittlung des ‹Alten› mit dem ‹Neuen› «eigenartig formal» (298) und eher in negativ abgrenzendem Sinne.

Anschließend wendet sich der Vf. noch einmal Metz und seinem Schüler Kerstiens zu. Wenn Metz dem aus dem «Zutrauen des Menschen in seine Selbstbefreiung» (303) entstammenden Begriff der ‹Emanzipation› das christliche Korrektiv der ‹Erlösung› gegenüberstellt, markiert er die Grenze einer rein ‹politischen› Theologie und deutet ‹inhaltsbestimmte Wege› (vgl. 309) der Umkehr an. In den Synodenbeschluß *«Unsere Hoffnung»*, an dessen Ausarbeitung Metz maßgeblich beteiligt war, sind Momente einer Beschäftigung der katholischen Theologie mit den Themen Blochs und Moltmanns eingegangen: Die Einheit von Schöpfungsglaube und Heilshoffnung wird am Leitfaden einer aus der Erinnerung an das Leiden eröffneten Zukunft entdeckt (vgl. 310 ff.).

Rückblickend weist der Vf. auf inhaltliche und methodische Probleme des Dialoges zwischen katholischer Theologie und Blochs Philosophie hin:

1. «Der Widerspruch der Theologen gegen Bloch konzentriert sich auf den Nachweis, daß Blochs Argumente zu Konsequenzen führen, die er selber nicht wollen kann» (316): zu einer abstrakten, weil die Negativität qua Leiden eliminierenden ‹Siegergeschichte›. In dem Nachweis ‹unmenschlicher› Konsequenzen eines ‹gott-losen› Hoffnungsdenkens sahen sie den Anspruch Blochs widerlegt.

2. Methodisch gesehen verlief das Gespräch auf überraschend *ungleichen* Ebenen: Bloch forderte die Theologen «auf ihrem eigenen Felde», «auf dem Gebiet der Hermeneutik biblischer Texte» heraus; die Theologen antworteten «auf dem Feld der Ideologiekritik und der Überprüfung von Theorien hinsichtlich ihrer praxisanleitenden Funktion» (ebd.) und «verweigerten» (317) sich in der Konsequenz der Herausforderung, Bloch auf ihrem eigenen Felde, d.h. einer bibelhermeneutischen Auseinandersetzung zu begegnen.

In einem Schlußkapitel thematisiert der Vf. u.a. jene Themen der Philosophie, deren Berücksichtigung Chancen für einen zukünftigen Dialog zwischen Philosophie und Theologie eröffnen könnten. Dabei akzentuiert der Vf. insbesondere die transzendente Sprachphilosophie (369 ff.). Notwendiger als eine Einholung transzendentaler Fragestellungen sprachanalytischen Philosophierens erscheint dem Rez. für die Zukunft der katholischen Theologie eine grundsätzliche Besinnung auf ihre *Geschichte*, wurzeln doch Möglichkeit und Unmöglichkeit des Dialoges mit der Philosophie weitaus tiefer als nur im Zeitraum der letzten einhundert Jahre. Ein derartiges Nachdenken über die eigene Geschichte könnte die folgenreiche *Entscheidung für* eine besondere Spielart des Aristotelismus (vgl. Schell, zit. 81!), welche im 13. Jahrhundert fiel, erneut in die Frage stellen, auch wenn das Lehramt von der Enzyklika «Aeterni Patris» (1879) Leos XIII. bis zur Enzyklika «Humani generis» (1950) Pius XII. einheitlich zu votieren scheint. Die vorliegende Studie macht stellenweise geradezu exemplarisch deutlich, in welchem Maße eine «dogmatisch» reklamierte Prävalenz des Thomismus, als Synonym für die orthodoxe «Scholastik» postuliert, dem sog. katholischen Denken – Maréchal und seine Schüler ausgenommen – den Dialog mit einer «kritischen» Philosophie, wie etwa der kantischen, von vorneherein *verstellte*.

Martin Heidegger, dem der Vf. einen beachtlichen Raum in seiner Untersuchung zumißt, sah sich in einer Marburger Vorlesung 1927 zur Stellungnahme gegen den Vorwurf provoziert, seine «philosophische Arbeit sei katholische Phänomenologie» (Gesamtausgabe Bd. 24, S. 28). Auch wenn Heideggers Antwort, die Zuordnung des Attributs «katholisch» zur «Phänomenologie» als «widersinnig» (vgl. ebd.) zu bezeichnen, sicher keine unmittelbare und vorschnelle Übertragung auf eine bestimmte Art des Philosophierens in generellem Sinne erlaubt, erscheint der Verdacht, daß eine «katholische Philosophie» (bisher) ein hölzernes

Eisen war, durch die vorliegende Untersuchung eher bestärkt als entkräftet, auch wenn zu betonen ist, daß der Vf. von einem derart radikalen Schluß weit entfernt zu sein scheint.