

für eine mehr denn je von Katastrophen gezeichnete Zukunft als Zeichen der Rückbesinnung auf das Wesentliche.

Das Buch beginnt gleich mit einem Satz, dessen Anfechtbarkeit in seinem Wahrheitsgehalt liegen dürfte, der aber nichtsdestoweniger das Terrain absteckt, auf dem R. so eindrücklich gerodet, gesät und geerntet hat: „Kunst ist etwas Überflüssiges. Doch fragt sich, ob sich nicht gerade im Überflüssigen das eigentlich Menschliche zeigt.“ Sehr erfreulich ist die gute, klare Sprache des Vf., weit entfernt vom angestregten Deutsch Adornos oder dem der soziologisch Unentwegten.

Frankfurt/M.

Johannes Schreiter

JÄGER ALFRED, *Gott*. Nochmals Martin Heidegger. (X u. 514.) Mohr, Tübingen 1978. Ln. DM 128.—.

Die weit ausgreifende und sehr einläßliche Arbeit gilt vor allem der „Mikroanalyse“ von Heideggers Schellingkommentar (1971). Vorangehen Reflexionen über Heidegger und die Theologie; Teil III plädiert gegen das Seinsdenken der Tradition wie Heideggers für ein „Ansinnen des Nichts“ im Dienst des „unge-dachten“ Gottes.

Ob die aufgewandte Mühe das Ergebnis lohnt? J. moniert die Provinzialität deutscher Philosophie, doch von der kath. Heidegger-Rezeption behandelt er nur G. Siewerth (1959). Besonders schlimm, daß er Welte nicht kennt, zumal er hier ein ungleich behutsameres Denken vom Nichts her gefunden hätte (auch vor der erst jetzt zugänglichen „Religionsphilosophie“). Aber er weiß auch nichts von der großen Arbeit A. Gethmann-Siefferts (nicht katholisch) über Philosophie und Theologie im Denken Heideggers (1974), die manches hätte klären können. Schließlich hält er (433) den Vortrag *Zeit und Sein* Heideggers selbst für unveröffentlicht, obwohl er seit 1969 bei Niemeyer vorliegt.

Das macht auch dem Inhalt gegenüber skeptisch. Und in der Tat, wenn Panentheismus schlicht als In-Sein der Dinge in Gott bestimmt wird (34 f), kann man im weiteren kaum mit klaren Unterscheidungen rechnen. Von wem übrigens wäre das Sein als solches als das In-sich-Stehende gedacht worden (427)? Auch die scholastische Unterscheidung von Grund und Ursache scheint nicht bekannt (424). Ganz ungedacht findet Rez. das „Nichts“; Vf. ist hier offenbar nachhaltig durch Raumvorstellungen des „Hinausgehaltenseins in es“ beirrt (374). Das Andere kommt tatsächlich in Metaphysik und Idealismus wie bei Heidegger zu kurz; aber ob eine Hinaufstilisierung des „Nichts“ ihm eher Geltung verschafft? Zumal wenn die unterschiedliche Fragerichtung bei Parmenides, Hegel, Heidegger nicht deutlich gemacht wird, so daß Vergleiche und Entgegensetzungen den wahren Kontroverspunkt verfehlen.

(Übrigens zeigt die ständige Parallelisierung von Heidegger und Bloch eine ärgerliche Niveau-Blindheit, und unfreiwillig komisch wird es fast, wenn beispielsweise Gott zum „Unfug als Fuge im Gefüge der Welt“ ernannt wird.)

„Das Wahre der Wahrheit ist nicht das Eine, sondern das Andere“ (466)? Nein, die Über-einkunft des Einen mit dem Anderen. Man sollte dem Einspruch hier ebensowenig (un-hermeneutisch wie je) die Paulinische „Torheit“ entgegenhalten, wie den Widerstand gegen das Böhmisches-Schellingsche Ungöttliche in Gott als „gängiges Denken“ abtun. Wird denn in einem solchen Konzept wirklich gedacht? Zumindest nicht an Gottes Ehre. — Nun macht sich J. diese Lösung auch nicht zu eigen. Es gibt hier tatsächlich keine. Doch auch der Glaube im Grundlosen (483) stellt keine dar, und wie der bloße Protest im Leid eine Antwort sein soll, wenn man „metaphysische“ Zukunftshoffnung ablehnt (480 f), ist mir nicht vollziehbar. Aber das sind Konfessions-Differenzen. Jenseits ihrer: Das Thema ist — bei aller „Heidegger-Abkühlung“ — wichtig; J. trägt Material und Einzeleinsichten zu ihm bei, im ganzen aber ist es nach wie vor offen.

Frankfurt/M.

Jörg Splett

LOTZ JOHANNES B., *Transzendente Erfahrung*. (288.) Herder, Freiburg 1978. Ln. DM 36.—.

Der bekannte Vertreter der „Transzendentalen Methode“ in der Metaphysik beschäftigt sich hier mit einer Grundlegung jener modernen Bemühungen um einen transzendentalen Zugang zur transempirischen Wirklichkeit, die in verschiedenen Formen der Meditation ihren mehr oder weniger gelungenen Ausdruck finden. Diese Grundlegung ist jedoch vielschichtig. Ausgehend von einer „ontischen“ Erfahrung des Seienden durch die Sinne und geistigen Vermögen, über die „eidetische Erfahrung“ der Wesenheit, die im Anschluß an Thomas v. A. entfaltet wird, kommt der Mensch zur „ontologischen“ Erfahrung des Seins-selbst, das sich als es selbst zeigt, und darüber hinaus zur metaphysischen Erfahrung Gottes auf dem Weg des Seins, der Wahrheit und der Gutheit. Die transzendente Erfahrung ist aber unvollständig, wenn sie nicht ausmündet in die religiöse Erfahrung Gottes als des Heiligen in einem Dialog, der Gott nicht nur als die allem Seienden anteilgebende Vollkommenheit, sondern als ein personales Du erfährt. Vf. will damit auch einen Beitrag zur Rolle der transzendentalen Erfahrung für den Glaubensvollzug (im Kontext von K. Rahners „Grundkurs des Glaubens“) bieten. Die sicher faszinierende Grundkonzeption des Werkes, das philosophische und religiöse Erfahrung nicht als Gegensätze, sondern als zwei Stufen sieht, fordert jedoch zu nicht