

Fragestellung...«(351) zu beantworten sucht, gehört zur Alltagserfahrung theologischen Interesses. Erhebliche Bedenken ruft dagegen Franz' quasi geschichtsphilosophischer Erklärungsversuch wach, der den Pluralismus in der heutigen Theologie gründen sieht in den Reaktionsmustern der unmittelbar nachhegelschen Epoche der Theologie, die eine Vielzahl von Anti-Hegel-Ansätzen »...gegen die angeblich alles aufsaugende Einheit von System und Wirklichkeit bei Hegel...« (349) zugunsten der Rechte des Individuums charakterisiere. Diese direkte Verknüpfung der theologischen Umschichtungen der letzten anderthalb Jahrhunderte mit Hegel überspringt völlig, daß es unmittelbar nach Hegel innerhalb der Philosophie selbst zu einer Parzellierung kam, die bis heute die Identitätssuche der Philosophie in Unruhe hält und die Theologie an verschiedenen Stellen gleichzeitig attackierte bzw. ins Gespräch zog. Darf ein Pluralismus theologischer Ansätze noch verwundern, wenn sich die Theologie gleichzeitig seitens der Philosophie mit dem Problemkomplex der Geschichtlichkeit, der Wissenschaftstheorie, der Hermeneutik, der Anthropologie – um die wichtigsten zu nennen – konfrontiert sieht? (Vgl. dazu: Schnädelbach, Herbert, *Philosophie in Deutschland 1831–1933*, Frankfurt 1983; = stw 401). Einspruch erfordert auch Franz' abschließende Mutmaßung, die Frage nach dem Absoluten werde in der zeitgenössischen Philosophie unter dem Titel »Wahrheitstheorien« ausgetragen (vgl. 355). Die Skizzen zu einer Erneuerung der Metaphysik, wie sie bisher etwa von D. Henrich (Fluchtlinien, Frankfurt 1982) vorgelegt wurden, reichen weit über die Diskussion von Wahrheitstheorien hinaus. Korrekturbedürftig ist in diesem Zusammenhang auch eine Anmerkung zum Wahrheitsbegriff (344, Anm. 10: Das adaequatio-Konzept von Wahrheit ist nicht nur nicht unhintergebar, sondern aporetisch. Vgl. z.B. Putnam, Hilary, *Vernunft, Wahrheit und Geschichte*, Frankfurt 1982, bes. 104–106). Ein Verzicht auf »Abschluß und Ausblick« hätte der Arbeit keinen Schaden zugefügt. Ungeachtet dessen kommt Franz das Verdienst zu, den von der Aura der Tübinger Schule zehrenden Staudenmaier als Theologen und Hegelkritiker nachhaltig entzaubert zu haben. Obwohl Franz vor allem anfangs Staudenmaier mit unverkennbarer Sympathie begegnet (vgl. z.B. 44, Anm. 17), gerät seine Untersuchung zur unerbittlichen Abrechnung mit einer in keiner Hinsicht gerechtfertigten Form theologisch-philosophischer Auseinandersetzung. Wer sich künftig mit Staudenmaier befassen will, tut gut daran, sich zuvor mit Franz' Untersuchung über die

Grenzen dessen kundig zu machen, was er von einer Beschäftigung mit Staudenmaier erwarten darf.

Klaus Müller, Regensburg

Gardiner, Frederick S., *Die Abstraktheit des Todes. Die ethische Problematik in der daseinsanalytischen Grundlage von Heideggers Kehre zum seinsgeschichtlichen Denken*, Peter-Lang-Verlag, Frankfurt/M. u. a. 1984 (*Europäische Hochschulschriften, Reihe 20: Philosophie, Bd. 157*), 208 S., Br., sfr 47,-.

Gardiners Münchener Dissertation trägt einen Titel, der auf den ersten Blick irritiert. Der Haupttitel soll aussagen, daß Heidegger mit Hilfe des Begriffs des »Vorlaufens zum Tod« eine »abstrakte Negation der ethischen Existenzmöglichkeit« (104f) vornimmt. Mit dem »Sein zum Tod« wird die Subjektivität als personaler Träger sittlicher Verantwortung (bzw. sittlicher Schuld) negiert und das »Schicksal« zur Grundkategorie der Existenz erhoben.

G. stellt sich im Anschluß an Fahrenbach die Aufgabe, die Daseinsanalytik anthropologisch-ethisch anzueignen. Als hermeneutischer Schlüssel dient dabei der »Widerstand gegen die Seinsfrage«. Grundabsicht der Arbeit ist es, durch die Entmystifizierung der »Kategorien des Schicksals« Kategorien personaler Verantwortung zurückzugewinnen. Von Kierkegaard herkommend bestimmt G. das Sittliche als das Zuhause des Menschen. Er betrachtet es als Problem, daß in Heideggers Begriff der Eigentlichkeit »die ursprünglich ethische Bestimmung wegfällt« (99). Eigentlichkeit muß als eigentliche Personalität verstanden werden. Die Erfahrung der Personalität gründet in der Möglichkeit des Sichbeanspruchens. Heideggers »Freiheit zum Tod« interpretiert G. als »das Sichverschließen dem Anspruch des Guten gegenüber« (21). Der kategorische Imperativ stelle den legitimen Gehalt der Eigentlichkeit des Daseins dar. Er ruft das Dasein auf, seine Wesensmöglichkeit als einen schlechthin verpflichtenden Gehalt zu übernehmen.

G. hängt seine radikale Heidegger-Kritik am Korrelationsgefüge Jemeinigkeit-Verfallenheit-Geworfenheit auf: Als Jemeinigkeit ist das Dasein der zurechenbare Grund seines Soseins. Die Erhebung der Verfallenheit zu einem »wesenhaften« Existenzial spiegelt die Weigerung des Daseins wider, seiner Bestimmung als praktischer Freiheit zu entsprechen. Heideggers ursprünglicher Ansatz der Geworfenheit ist auf eine Fehldeutung der Verfallenheit zurückzuführen. Das geworfene Dasein erkennt die Entfremdung nicht als Selbst-

entfremdung an. Während Heidegger die Verfallenheit auf die Geworfenheit zurückführt, macht G. die Jemeinigkeit für diese verantwortlich. Die Tilgung des Moments der moralischen Verfehlung führt zur Preisgabe des Daseins als Jemeinigkeit. G. erklärt das Dasein zu einem willentlichen Selbstverhältnis. In der Verfallenheit sieht er das Ergebnis eines »verkehrten Willens«.

Heideggers Weigerung, das Selbstsein in ethischer Verantwortung zu übernehmen, läuft auf eine »Negation der Eigentlichkeit als transzendente Verbindlichkeit« (131) hinaus. Durch den Begriff des »ursprünglichen Schuldigseins« wird die Dimension von Schuld und Verantwortung verdunkelt. Heidegger hebt damit Moralität auf und setzt die ontologische Bedingung des »Schicksals«. G. sieht in der Erfahrung der Nichtigkeit nur die Verklärungsformel für die selbstverschuldete Verirrung des Daseins. Er interpretiert die Verfallenheit als »Daseinsschuld« und die Nichtigkeit der Existenz als »schuldhaftes Nichtigkeit« (179). Die »Existenzlüge« führt zum Verlust eines einheitlichen Weltentwurfs. Dieser Realitätsverlust wird als »Grundlosigkeit des Seins« namhaft gemacht. G. modifiziert Heideggers Gedanken der Gleichursprünglichkeit (von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit): Nach G. sind das Wissen des Daseins um seine mögliche Eigentlichkeit und das Wissen um die Schuld seiner Uneigentlichkeit gleichursprünglich.

Die »Entschlossenheit«, die die verborgene Form der Entscheidung des Daseins für das Schicksal ist, hat ein Identifikationsproblem zur Folge: Als zurechnungsfähiger Grund seiner Handlungen kann sich das Dasein nur identifizieren, wenn es zugleich moralische Schuld übernimmt. Der Gedanke der »Nichtigkeit des Daseins« führt zum Verlust der Selbstidentifikation.

In seiner Interpretation berücksichtigt G. das phänomenologische und fundamentalontologische Anliegen von SuZ zuwenig. Heidegger hält die ontologischen Fundamente der Schuldisziplinen für unzureichend. Wenn man Heideggers Einwände gegen die Weltanschauungs- und Wertphilosophie zur Kenntnis nimmt, kann man ihm nicht mehr eine »abstrakte Negation« der Ethik vorwerfen. G. unterläßt es, Heideggers Kritik des Personbegriffes mit Argumenten zu entkräften. Zudem muß festgestellt werden, daß Heidegger Sollensforderungen nicht generell ablehnt. Panzenberg hat gezeigt, daß in SuZ nur »ein vom Dasein verschiedenes Sollen« (Anthropologie, 294), d.h. ein heteronomieverdächtiges Sollen ausgeschlossen werden soll.

Heideggers Kehre ist nach Meinung G.s »ethisch genetisierbar«. Das bereits in der Theo-

rie der Eigentlichkeit vorgebildete Seinsdenken beruht auf einem fundamentalen Mißverständnis des Personbegriffs. Heideggers Übergang von der Daseinsanalytik zum seinsgeschichtlichen Denken führt in eine »Sackgasse« (7). Die Daseinsanalytik verlange vielmehr eine Ethik, die der Möglichkeit des radikalen Bösen im Menschen Rechnung trägt. Heideggers Überwindung der Metaphysik ist in ihrem Kern »das Programm einer Überwindung des Selbstverständnisses des Menschen als Person« (114). Da die Entfremdung zum Grundzug des Seins erklärt wird, ist das Seinsdenken letztlich Resultat einer »verdrängten Existenzschuld«. Heideggers »Schritt zurück« muß als Folge der Regression des Daseins aus der Verantwortung gesehen werden. Die Wahrheit des Seins entspringt somit der Unwahrheit des Daseins. Letztlich ist die Kehre »die Folge eines verkehrten Gewissens« (133).

Diese Deutung des Seinsdenkens zeichnet sich zweifelsohne durch einen hohen Grad an Konsistenz aus. Sie wird aber Heidegger nicht gerecht. Man muß G. vorwerfen, daß er sich nicht die Mühe gemacht hat, seinen Verdacht anhand der späten Texte Heideggers zu verifizieren. Hätte ihm sonst die Ambivalenz der Texte entgehen können? Im Humanismusbrief lassen sich zwar Stellen finden, die eine fatalistische Interpretation nahelegen. Ebenso finden sich aber Aussagen, die eine Handlungsfreiheit voraussetzen. Ein Blick in den Humanismusbrief zeigt weiter, daß Heidegger angesichts der Möglichkeiten der modernen Technik die Dringlichkeit einer Ethik vollends anerkennt. Die Funktion einer Ethik bestehe darin, dem Handeln eine »verlässliche Beständigkeit« zu geben. G. übersieht, daß Heidegger entschieden gegen den »dumpfen Zwang« des Wahrheitsgeschehens rebelliert. Das späte Denken ist mehr als die Verklärungsformel einer fatalistischen Position. Man kann – mit Haeffner – durchaus von einer ernstzunehmenden »zweiten Auffassung des Ethischen« bei Heidegger sprechen. Während in SuZ jeglicher Wahrheitsbezug suspendiert wird, impliziert die »Wahrheit des Seins« normative Gesichtspunkte. G. nimmt nicht zur Kenntnis, daß Heidegger gerade nach seiner Auseinandersetzung mit Kant die Umgänglichkeit der Frage nach dem Sollen anerkennt. Heideggers ethische Position ist mit der Formel »Schicksal« keineswegs adäquat charakterisiert. Leider muß man G. bescheinigen, daß seine Interpretation in hohem Maße einem leitenden Interesse folgt. Seine Textanalysen sind eher einseitig als sorgfältig. Die theoretischen Perspektiven im Werk Heideggers unterschlägt G. generell. Er würdigt mit keinem

Wort, daß es dem späten Heidegger entscheidend um die Benennung der ontologischen Differenz geht. Dieses eigenständige philosophische Problem von Gewicht kann nicht zum Anhängsel der Moralphilosophie erklärt werden. Der schwerwiegendste Mangel dieser Arbeit ist darin zu sehen, daß G. es versäumt, das Verhältnis von Metaphysik und Sittlichkeit zu bestimmen. Heidegger selbst stellt sich dieser Aufgabe zumindest. Ob er sie befriedigend lösen kann, ist eine andere Frage. Hinter Heideggers Konzeption der »ursprünglichen Ethik« steckt der Versuch, eine Identität von Denken und Handeln herzustellen. Freilich wird man dieser Konzeption kaum unmittelbare ethische Relevanz bescheinigen können. G. dagegen zieht es vor, die Metaphysik von vornherein zum »Überbau« der Ethik zu erklären.

G. läßt es sich nicht nehmen, zu guter Letzt auch noch Heideggers politischen Standpunkt zu beschreiben: »Politisch zielt die Seinsfrage auf die Demontage der Rechtsstaatlichkeit« (154). Mit ernstzunehmender Interpretation hat diese Analyse wohl nichts mehr zu tun.

*Josef Kreiml, Regensburg*

*Rosenau, Hartmut, Die Differenz im christologischen Denken Schellings, Peter-Lang-Verlag, Frankfurt/M. u. a. 1985, (Europäische Hochschulschriften, Reihe 23: Theologie, Bd. 248), 158 S., Br., sfr. 43,-.*

Im Unterschied zu den bisherigen am Gottesbegriff orientierten Arbeiten zur Spätphilosophie Schellings (Fuhrmans, Schulz, Kasper, Hemmerle) rückt R. die Christologie ins Zentrum seiner Interpretation. Fuhrmans' These von Schellings Wende zum Christlichen bleibt »ohne zentrale Berücksichtigung der Christologie ... unspezifisch und konturlos« (17). Denn Soteriologie und Christologie bilden das Spezifikum des Christlichen.

In Schellings Unterscheidung von negativer und positiver Philosophie sieht R. »die prägnanteste Formulierung des Wechsels von der episodischen zur konstitutiven Christologie« (15). Während die episodische Christologie der Frühphilosophie auf der Basis der »soteriologischen Macht der Vernunft« konzipiert wird, setzt die konstitutive Christologie der Spätphilosophie die Einsicht in die »soteriologische Ohnmacht der Vernunft« voraus. Mit dem Titel »soteriologische Macht der Vernunft« bezeichnet R. das Vermögen der Vernunft, »mit ihren eigenen Erkenntnis-mitteln zum Absoluten auf(zu)steigen und selbst

absolut (zu) werden« (14). Das Vermögen der »intellektuellen Anschauung« ist der Garant für die soteriologische Macht der Vernunft, die – über einen unmittelbaren Zugang zum Absoluten verfügend – keiner ihr äußerlichen Vermittlung bedarf. In der Identitätsphilosophie Schellings wird »Erlösung« als Aufhebung des Endlichen im Unendlichen bzw. als Wiederherstellung der absoluten Einheit im Unendlichen bzw. als Wiederherstellung der absoluten Einheit von Idealem und Realem gedacht. Solange die Soteriologie nur als Geschehen innerhalb reiner Vernunftkenntnis entwickelt wird, kann die Gestalt Christi nur episodische oder illustrative Bedeutung erhalten. Das absolute Bewußtsein sieht in Christus höchstens eine bestimmte Form der Darstellung des Absoluten im Besonderen. Per se kann die Vernunft der Gestalt Christi nur den Stellenwert eines illustrativen Beispiels für vernunftimmanent konstruierte ontologische Verhältnisse zuweisen.

Die Krise des Identitätssystems veranlaßt Schelling zur Einführung der Theorie des Sündenfalls. Er sieht sich gezwungen, den Anspruch der absoluten Vernunft zurückzuweisen und die durch den »Fall« korrumpierte Vernunft als endliche und vermittelte Vernunft zu begreifen. Diese Verwandlung des Vernunftbegriffes führt zur Ablösung der »intellektuellen Anschauung« durch die »Ekstase«. Darüberhinaus ermöglicht bzw. fordert die Einsicht in die ästhetisch-soteriologische Ohnmacht der Vernunft eine »soteriologische und christologische Neubesinnung«. In den Stuttgarter Privatvorlesungen, die einen »christologischen Wendepunkt« markieren, liegt der Schwerpunkt nicht mehr auf der Erhebung des Endlichen zum Unendlichen (»Selbsterlösung«), sondern auf der Erniedrigung des Unendlichen zum Endlichen. Mit dieser Wendung bereitet Schelling eine »kenotische Christologie« vor.

Im Gedanken der Kenosis sieht R. den Dreh- und Angelpunkt der konstitutiven Christologie. Weiter entwickelt Schelling – anhand einer spekulativen Exegese des Johannes-Prologs – eine ausführliche Präexistenzchristologie. Den Kreuzestod Christi interpretiert er als stellvertretendes Sterben für die ohnmächtige Menschheit (Sühnetod). Diese Deutung nimmt sich »im Rahmen der Religionsphilosophie des deutschen Idealismus wie ein Fremdkörper« (143) aus.

Erst die Destruktion der soteriologischen Macht der Vernunft ermöglicht die Konzeption einer konstitutiven Christologie. Da ein unmittelbares Verhältnis von Ich und Absolutem nunmehr ausgeschlossen ist, kann die Vermittlung von Ich und Gott (zugleich die Vermittlung des Ich mit sich selbst) nur durch eine außervernünftige Instanz