

um diese Wahrheit. Er kann also eine solche Annahme nicht zur Voraussetzung seiner Gottesbeweise gemacht haben. Eine unendliche Reihe von immer je nur in endlicher Anzahl existierenden Ursachen, wie die zeitlich ablaufende Welt sie darstellt, hielt er also nicht in sich für unmöglich, sondern nur eine solche Reihe, die nicht zu jeder Zeit von der Schöpfermacht Gottes im Dasein gehalten würde. Aber das ist keine Voraussetzung für ihn, sondern eine aus der Kontingenz der innerweltlichen Ursachen sich ergebende Folgerung. — Die dritte Gruppe der Aufsätze beschäftigt sich mit Fragen der Kunst, vor allem dem Sinn der modernen Kunst und deren Aussichten. Die letzte Gruppe schließlich widmet sich ethischen Fragen. W. stößt dabei auf das Problem der Verschiedenheit der Gewissensantworten, die alle zugleich mit dem Absolutheitsanspruch des Gewissens verbunden sind. Er fragt: „Aber läßt sich diese Frage anders beantworten als so, daß man annimmt, das Absolute selber, so wie es dem Menschen fordernd gegenübertritt beanspruche ihn in einer je besonderen Weise? Daß es also mir diesen Auftrag im Gewissen zuschickt, dem andern einen andern; daß es die Griechen anders beanspruchte als die Menschen der Gegenwart? Das Gewissen wäre dann der Ort, an dem der Mensch zutiefst erführe, was ihm vom Absoluten her zugeschickt ist“ (219). Aber bringt diese unmittelbare Beanspruchung des Absoluten, die in der protestantischen Linie des Verf. liegt, den Relativismus nicht in das Absolute hinein, da es sich nicht nur um verschiedene, sondern um sich widersprechende Inhalte handeln kann? Auch andere Aussagen zeigen (265), daß der Relativismus nicht überwunden ist. Die Absolutheit des Gewissens liegt daran, daß es gebietet, immer und überall das zu tun, was man für recht hält, nicht zu tun, was man für böse, für sittlich schlecht hält. Was dies jeweils ist, das erkennt der Mensch mit den Mitteln seiner Vernunft, und diese kann sich, bis auf einige grundlegende Einsichten, auch irren; darum ist rechte Gewissensbildung nötig. A. Brunner SJ

*Müller-Lauter, Wolfgang: Möglichkeit und Wirklichkeit bei Martin Heidegger. (107 S.) Berlin 1960, W. de Gruyter & Co. Ln. DM 14,—.*

Für Heidegger ist die Zukunft die erste und ausgezeichnete der drei Ekstasen der Zeitlichkeit. Entsprechend hat die Möglichkeit den Vorrang vor der Wirklichkeit, und die Möglichkeit ist das im Entstehen Entworfenen und nur das. Der Verf. zeigt nun, daß H. die Untersuchung jedesmal abgelenkt hat, manchmal schon im Ansatz, wo sie zum Vorrang der Gegenwart und der Wirklichkeit hätte führen müssen. So zuerst beim Tod. Für H. ist er nur Ende

und kann als solches in das Verstehen hineingenommen werden. In Wirklichkeit ist er zugleich Grenze. Das Verstehen stößt in ihm auf die reine Un-Möglichkeit als Ereignis, das alles Verstehen erst ermöglicht. Als das Nichts der Möglichkeit ist er reine Wirklichkeit: „die Zukunft entspricht der ursprünglichen Gegenwart des Todes“ (53). Ferner kommt bei der Erörterung der Existentialien durch H. die Rede zu kurz; sie wird nicht wie die andern einer Ekstase besonders zugeordnet. Dabei weist M.-L. darauf hin, wie stark bei H. die Zeitlichkeit verräumlicht ist, was ein Verständnis aus der Verfallenheit bedeuten müßte. Außerdem liegt im Sein-bei-der-Welt eine Zweideutigkeit; folgerichtig muß H. es und mit ihm die Wissenschaft der Verfallenheit des Daseins zurechnen. Es gibt aber auch ein eigentliches Sein-bei-der-Welt, gerade in der Wissenschaft. Dieses ist ein Festsetzen, ein Anhalten des Schweifens von Möglichkeit zu Möglichkeit, das dem Verfallensein zugehört. Wieder tritt die Wirklichkeit vor die Möglichkeit. Das Vorhandene erscheint als das zuvor schon Bestehende in der Zuhandenheit. Das gleiche zeigt sich im Kunstwerk. Hier ragt die Erde als zum Hereinragen vorgängig in das Werk hinein. Auch sieht H. im Kunstwerk nur die Eröffnung einer neuen künftigen Welt. Aber mit Weischedel weist der Verf. darauf hin, daß das Kunstwerk zunächst eine Zeitlosigkeit und Gegenwart eigener Art besitzt und eine Welt für sich ist; die Eröffnung neuer Möglichkeiten ist dazu abkündig. Diese Zeitlosigkeit hat ihren Ursprung in der Zeitlosigkeit des Todes. — Die scharfsinnige Untersuchung will eine immanente Kritik der Philosophie Heideggers an dem einen wichtigen Punkt des Vorrangs der Möglichkeit vor der Wirklichkeit durchführen. Sie stellt sich deshalb in deren Voraussetzungen hinein und denkt diese zu Ende. Sie beschränkt sich dabei fast ganz auf die erste Periode der Heideggerschen Philosophie, deren Hauptwerk „Sein und Zeit“ ist. Die Kritik ist sachlich und, wie uns scheint, richtig. Für die Analyse des Kunstwerks wäre auch zu bedenken, daß der Tempel Welt schafft, nicht, wie H. es darstellt, als Kunstwerk, sondern eben als Tempel, als heiliges Gebäude. Es wäre ferner die Frage zu stellen, was das Nichts in Wirklichkeit bedeute. Die Wirkungen, die ihm zugeschrieben werden, daß es Ursprung des Setzens, des Bemessens, des Erfassens der vorgängigen Vorhandenheit ist, das weist alles hin auf die Geistperson, die am Dinglichen gemessen ein Nichts ist. Ihr entspricht die Gegenwart, während das Biologische zum Schweifen drängt. Das Kunstwerk erhält seine Zweideutigkeit, Dauer und Vergänglichkeit, aus dem Wesensbereich, dem die Kunst zugehört, der Grenze zwischen Geist

und Psychischem. Der Vorrang der Wirklichkeit würde also deutlicher, wenn nicht von der Zuhandenheit ausgegangen würde, wie H. es tut, sondern von dem Mitsein. Das Nichts würde sich dann noch klarer als Wirklichkeit enthüllen, auf der die Möglichkeit gründet. In der existentialen Analyse der Zuhandenheit und Vorhandenheit erscheint die Geistperson derart am Rande, wie dies schon bei Kant der Fall war, daß sie unfassbar wird, ein Nichts, das doch nicht nichts ist. An dieser Grenze erscheint der Tod, da hier die Vergänglichkeit des Lebens an der Dauer des Geistigen bewußt wird. Das nur Lebendige weiß nicht um den Tod.

A. Brunner SJ

Ott, Heinrich: Denken und Sein. Der Weg Martin Heideggers und der Weg der Theologie. (226 S.) Zollikon 1959, Evangelischer Verlag, DM 19,50.

Ott sieht in der Philosophie Heideggers eine epochale Wende. Darum hält er es für wichtig, eine Begegnung der Theologie — gemeint ist die protestantische — mit ihr herbeizuführen. Er fragt also zuerst nach deren eigentlichem Anliegen und nach der Bedeutung des Seins bei Heidegger. Er kommt zu dem Ergebnis, „Das «Sein» ist die Bedingung der Möglichkeit des Denkens überhaupt. Das Sein ist die transzendente Voraussetzung des Denkens“ (132; vgl. 44). Es ist „gleichsam «hinter» allem Gedachten das Ungedachte des betreffenden Denkens“ (111). Wenn dies stark an die Vernunft Kants als an das Apriori jeder menschlichen Erkenntnis erinnert, so liegt der Unterschied darin, daß bei Kant die Kategorien als unveränderlich und notwendig angesehen wurden, während sie für Heidegger „jeweilige, «epochale» geschichtliche Prägungen“ sind (152). Das Sein ist die transzendente Ermöglichung der Geschichtlichkeit und schickt die Epochen der Geschichte mit ihren jeweiligen Arten des Denkens. Nicht mehr der Mensch steht im Mittelpunkt, wie es in „Sein und Zeit“ den Anschein hatte, sondern das „Sein“ schickt dem Menschen sein Denken zu. Das Denken ist Dichten, weil es die Seienden je zu dem macht, was sie für eine Epoche sind und bedeuten. Nach dieser Auslegung, die wir für richtig halten und die Heidegger in die Linie Kant-Idealismus-Dilthey stellt, wirkt es um so überraschender, wenn Ott ohne jeden Vorbehalt diese Philosophie übernimmt und glaubt, es könne durch ihre Fragestellungen für die christliche Theologie eine Wende eintreten. Er übersieht offenbar, daß für Heidegger auch „Gott oder die Götter“ jeweils ein Geschick des Seins sind, daß dies auch von der christlichen Religion, ihrem Offenbarungsgedanken und ihrem Gottverständnis gilt. Aus manchen Äußerungen scheint uns hervorzugehen, daß Heidegger erwartet, daß das Sein dar-

an ist, uns einen neuen Gott oder Götter zuzuschicken, nachdem das Christentum bedeutungslos geworden ist. Es handelt sich also um eine Verabsolutierung der Geschichtlichkeit, vor der, wäre sie berechtigt, der Absolutheitsanspruch des Christentums wie irgendeiner Religion, ja selbst der Logik und der Denkgesetze nicht standhalten könnte. Ott muß selbst sagen: „Und so ist im Zusammenhang der Frage nach dem Verhältnis Gottes zum Sein nicht dieser Gesichtspunkt sachgemäß: daß Gott möglicherweise als Ursache des Seins zu denken sein könnte — sondern vielmehr dieser: daß das Sein Gottes eben als Geschick aufzufassen ist, daß *Gott gedacht wird*“ (148f.). Die erste Auslegung, die Ott für möglich zu halten scheint, steht im Widerspruch zu seiner Auslegung des Seins; zudem hat Heidegger mit aller Klarheit gesagt, daß das Sein kein Weltgrund und auch nicht Gott ist. Ott scheint jedesmal, wenn er auf das Verhältnis der Theologie zu dieser Philosophie zu sprechen kommt, in ein metaphysisches Verständnis des Seins zurückzufallen. Was aber Metaphysik für Heidegger bedeutet, sagt er selbst ganz klar: „Metaphysik denkt Seiendes als Seiendes; sie wird des Seienden als solchen in einem bestimmten Lichte gewahr; aber dieses Licht selbst, welches ihr Verhalten zu Seiendem überhaupt erst ermöglicht, denkt sie nicht mehr“ (92). Ott glaubt, Heidegger mache dem Subjektivismus ein Ende, indem er den Menschen aus einem selbstherrlichen Mittelpunkt zur Stätte der Lichtung durch das Sein mache. Aber er tut dies um den Preis der Relativierung aller Wahrheit. Daß diese auch auf seine eigene Philosophie zurückschlägt, ist ihm offenbar nicht bewußt. Die Aufhebung des Gegensatzes Subjekt-Objekt besteht aber in Wirklichkeit nur auf der Ebene des Sachhaften, und hier zu recht. Sie verschwindet auf der Ebene des Personenhaften (vgl. A. Brunner, Der Stufenbau der Welt. München 1950, 26—36, 134ff.). Hier ist Erkennen und Denken auch kein Verfügen mehr, wie die protestantische Theologie immer voraussetzt. Die Aufgabe der Theologie wäre es also, über Gott und Göttliches in den Kategorien des Personhaften zu reden. Die Erkenntnis des Personhaften geht aber zeitlich und metaphysisch der Erkenntnis der Kulturdinge und ihrer zu einem großen Teil geschichtlich bedingten Auslegung voran und fundiert sie. Sie kann also von der absoluten Vergeschichtlichung nicht betroffen werden, da diese sich bei Heidegger, wie dies schon in „Sein und Zeit“ deutlich wurde, auf die Analyse des Seins der Kulturdinge als Kulturdinge stützt. Zuzugeben ist dagegen, daß das Naturverständnis zu einem großen Teil von dem Verständnis der Kulturdinge abhängig ist.

A. Brunner SJ