

Möller, Joseph: Existenzphilosophie und
katholische Theologie. Baden-Baden:
Verlag für Kunst und Wissenschaft 1952,
226 S. 8° Lw. 29.40 DM.

Die Existentialphilosophie ist für viele
ein „Modewort, mit dem man sich zeitnah

präsentieren will“ (A. Wenzl, Hochland 40 (1948) 343). Diesem Vorwurf entgeht die gewissenhafte Untersuchung Möllers, die sich eine große Aufgabe gestellt hat: Er will nicht nur die Existentialphilosophie Heideggers darstellen und kritisch zu ihr Stellung nehmen. Möller will das „Anliegen“ Heideggers herausarbeiten (SS. 16. 61. 103. 187. 195), das ihn bei aller Schwierigkeit seiner Sprache bewegt. Das von Heidegger vorausgesehene Mißverstandenwerden (S. 103) seiner „Seinslehre“ (G. F. Klenk, StdZ 76 (1950/1) 427) liegt zum großen Teil in der „Schwierigkeit der Sprache Heideggers, der bewußt gegen das alltägliche Sprechen den Ausdruck der Ursprünglichkeit des Daseins gewählt“ hat (S. 91), dann aber darin, daß die abendländischen Denker seit Sokrates durch die Metaphysik in die Irre gegangen seien (G. F. Klenk, StdZ 76 (1950/1) 419). Da es ihm aber um die „Rettung des Menschen geht, der bedroht ist“ (J. B. Lotz, StdZ 76 (1950/1) 183), will Möller im ersten Teil seiner Untersuchung neben der sauberen und korrekten Darstellung der Heideggerischen Existentialphilosophie den eindeutigen Nachweis erbringen, daß es sich bei Heidegger um einen ernststen und fragenden Denker dreht, der sich die Frage des Seins in ihrer ganzen Tragweite stellen möchte (S. 30). Deswegen bietet Möller die Kritik Heideggers an dem Kantianismus, Idealismus und Aristotelismus so, wie sie Heidegger selbst gesehen hat (SS. 113. 132. 162); gegenüber anderen Versuchen von M. Müller und R. Scherer und selbst J. B. Lotz glaubt Möller feststellen zu müssen, daß Heideggers Philosophie ihrer ganzen „Struktur“ nach für das Christentum und Gott selbst nicht offen ist (S. 182). Diesen Nachweis erbringt Möller allerdings in der nicht leichten Sprache der Existentialphilosophie selbst. Jedoch ist seine Gedankenführung so, daß man mit ihm sich der „Aufgabe der Philosophie, das Sich-aussprechen des Seins zu hören und gleichzeitig zu vollziehen, hingibt“ (S. 30). Die Existentialanalyse wirft jene Fragen auf, die Heidegger an den Menschen als „in-der-Welt-sein“ zu stellen hat. Man vernimmt diese Fragen in ihrer Tragweite von seinem philosophischen Anfang in der Phänomenologie, wodurch er Dasein aufhellen und lichten will. Das ist für Heidegger allein echte Ontologie, nämlich Aussage und erhellende Deutung des Daseins, die berechtigt ist (SS. 24. 38. 91. 94). Im Gegensatz zur abendländischen Metaphysik, die sich mit „Daseinszuständlichkeiten“ zufrieden gibt (S. 94. 113. 185. 187)

und deshalb nie ontologisch sondern nur ontisch ist, wird seine Aussage „Fundamentalontologie“, weil sie „in die Wahrheit des Seins als Grundlage der Philosophie vorzudenken versucht“ (S. 114).

Ausgehend von dem phänomenologischen Sachverhalt des „in der Welt Seins“ des Daseins erfährt der Denker nicht nur Dasein, sondern das Sein als übergreifend und allgemein. Er erfährt sich selbst und zugleich das „Dasein des Seienden“ als Angewiesenheit und Befindlichkeit zugleich (S. 49). Von hier aus gelangt Möller zur Darstellung der weiteren Elemente der Existentialanalyse im Sinn Heideggers, nämlich der „Geworfenheit“ als der „Vereinzelung des In-der-Welt-Seins“, des „Verfallenseins“, der Zeitlichkeit (S. 87), der aus diesen Lichtungen des Seins gewordenen „Angst zu und vor dem Tod“ (SS. 65. 72).

Hierdurch sieht sich Möller in der Lage, Heideggers „Existenziale Interpretation“, seine wahre Ontologie zu bieten und die „Überwindung der (ontischen) Metaphysik“ durch das „wesentliche Denken“ (S. 128) richtig anzugliedern. Der notwendige Schlußstein des Heideggerischen Systems ist das Bekenntnis zur „restlosen Endlichkeit“ allen Daseins, wodurch jedes absolute Sein „ausgeklammert“ werden muß (S. 137). Daher darf nach Möller „die Endlichkeit des Daseins“ nicht gesehen werden als dem Nichts gegenübergestellt, in dem sich der „verborgene Gott“ kundtut, was Möller entschieden der Interpretation Heideggers durch J. B. Lotz vorwirft (S. 140; J. B. Lotz, Das christliche Menschenbild im Ringen der Zeit, München 1947; StdZ. 73 (1948) 338). Dasein besagt „in seinem Wesen Endlichkeit“ (S. 137), die bezüglich des Gottesbeweises und bezüglich der christlichen Verpflichtung sich wohl weder bejahend noch verneinend (S. 143) zeigt. Daher kann man Heidegger auch nicht den Vorwurf des Nihilismus im Sinn des betonten materialistischen und atheistischen Denkens machen (SS. 116. 128. 132), er unterscheidet sich auch von dem Existentialismus Jean Paul Sartres (J. B. Lotz, StdZ 73 (1948) 337; StdZ 77 (1951/2) 441), aber trotzdem ist der Gottesgedanke der „inneren Struktur“ der Existentialphilosophie im Sinn Heideggers „fremd“ (S. 183), wodurch der Unterschied zu Gabriel Marcel deutlich wird (Gabriel Marcel, Existentialisme chrétien, Plon, Paris, 1947, S. 12). Im Sinn Heideggers wäre jede Aussage über Gott eine Aussage über ein unendliches Sein, das nie in sich gelichtet und erhellt werden kann und

deshalb keine Ontologie ist, sondern sich stets mit dem Charakter der Faktizität der reinen Aussage ohne erhellendes Sprechen begnügen müßte und infolgedessen immer ontisch bleiben würde, so daß sie keine Philosophie und keine Lichtung des Daseins werden kann. Für Heidegger ist die gesamte abendländische Philosophie nur eine „ontische Aussage der Letztursache“, keine Gründung und Lichtung des Seins (SS. 185. 187; G. F. Klenk, StdZ 76 (1950/1) 419).

Im zweiten Teil seiner Untersuchung stellt Möller existentialphilosophisches Denken dem theologischen gegenüber. Zunächst klärt er den Begriff der Eigenständigkeit von christlicher Philosophie und Theologie, die innere Berechtigung beider Wissenschaften (SS. 147—149. 161—163) und ihre gegenseitige Abgrenzung und Begrenzung (162. 165), wobei er eingehend die Grundlagen des Glaubensaktes und Glaubensvollzuges beachtet (S. 157). Ist nun Existentialphilosophie „Ontologie der Endlichkeit des Seins“, so besteht der wesentliche Unterschied zur christlichen Philosophie darin, daß diese „offen“ bleibt für die Transzendenz des Seins, das heißt Seiendes nicht nur und ausschließlich als „endliches und wesentlich als zum Tode bestimmt“ deutbar sein läßt und sich mit dem „wesentlichen Denken“ zufrieden gibt, so daß die Existentialphilosophie Heideggers keine „offene Endlichkeit für Gott“ ist und den Glauben höchstens noch als „ontisches und blindes Wagnis“ zuläßt (S. 193). Das Dasein, der Mensch ist kein „abgekapseltes Subjekt“, sondern wohl als endliches Sein in die Welt gestellt, aber er bleibt „offenes endliches Sein“ auf ein Absolutes hin, auf Gott hin bezogen (oder sogar geworfen!), so daß Gott als Erhellung für das endliche Sein des Menschen immer „miterwogen“ werden muß (S. 201).

Hiermit hat Möller den Weg zu seinem dritten Teil gebahnt und kann sich die Frage stellen, ob existentialphilosophisches Denken durch die Theologie, durch die christliche Offenbarung erfüllt und erklärt werden kann. Gerade die Kritik an Heideggers Grundgedanken der Endlichkeit stellt die Bedeutung der Transzendenz und der Analogie des Seins (SS. 170. 178), wie sie die christliche Philosophie erarbeitet hat, ins rechte Licht. Gleichzeitig erhellt ein Wort Th. Steinbüchels, daß Heideggers Philosophie in ihren Grundbegriffen der konkreten Einmaligkeit der menschlichen Existenz, der „Jemeinigkeit“, der „Eigentlichkeit und Uneigent-

lichkeit“ des Daseins, des Lebens und des Todes, der Angst und des Nichts nicht endgültig erklärbar hingestellt werden kann, also letztlich doch keine Ontologie, selbst nicht im Sinn der existentialphilosophischen Prägung, sein kann (S. 214f). Deshalb bedarf auch und gerade diese Philosophie wesentlich der Theologie; die konkrete Natur, das Dasein ist erst dann deutbar, wenn die Überhöhung der Natur, die Erlösung, wie sie von der Offenbarung verkündet ist, wesentliche Ergänzung des ontologischen Denkens wird (S. 225). Dies ist aber dann nicht eine ontische Aussage, kein blindes Aussprechen eines Sachverhaltes, den man unverstanden hinnimmt. Es ist „Aufgabe der christlichen Existenz“, des „konkreten Daseins eines jeden Menschen“ das gelichtete Dunkel unseres Daseins im Glauben zu übernehmen und in Entschlossenheit diesen Weg christlicher Existenz als den Weg zur Vollendung hin zu umfassen (S. 226). In diesem Sinn des Grundsätzlichen stimmt Möller auch mit J. B. Lotz völlig überein, wenn er auch die Interpretation Heideggers durch Lotz fraglich sein lassen muß (J. B. Lotz, StdZ 76 (1950/1).

Möllers Werk ist also mehr wie nur eine historisch kritische Darstellung der Lehre Martin Heideggers. In aller Deutlichkeit weist Möller sich als selbständiger und konstruktiver Denker aus und deutet kritisch auf die unerklärbaren Dunkelheiten des existentialphilosophischen Fragens im System Heideggers hin. Möller bietet als christlich orientierter Denker, als Denker, dem die Begegnung von Philosophie und Theologie das große Anliegen ist, eine Ontologie, eine Seinslehre, die aufsteigend von dem geworfenen endlichen Sein, dem Sein in der Krise, nicht nur die natürliche Offenheit dieses Seins zu Gott hin fordert, sondern auch die übernatürliche Ordnung als wesenhafte Erhellung miteinbezieht. Die Frage der Möglichkeit einer christlichen Existentialphilosophie ist eine echte Frage geworden, so daß man Möllers Deutung nicht mehr übersehen kann.

Mainz

Schmitt