

Klaus Hemmerle

Verdankendes Denken

VERLAG KARL ALBER



SCIENTIA & RELIGIO

Band 20

Herausgegeben von
Markus Enders und Bernhard Uhde

Wissenschaftlicher Beirat
Peter Antes, Reinhold Bernhardt,
Hermann Deuser, Burkhard Gladigow, Klaus Otte †,
Hubert Seiwert und Reiner Wimmer

Klaus Hemmerle

Verdankendes Denken

Schriften zum Verhältnis von
Philosophie und Theologie

Eingeleitet und kommentiert von
Valentina Gaudio

Aus dem Italienischen übersetzt von
Hermann J. Benning

Verlag Karl Alber Freiburg/München

Klaus Hemmerle

Owing Thinking

Writings on the Relationship between Philosophy and Theology

Do philosophy and theology have something to say to each other? Klaus Hemmerle seems to be convinced of this and is developing an approach to thinking that moves between the two disciplines. The writings compiled in the present volume aim to exemplify this approach to thinking, which bundles various themes – the sacred and thinking, truth and testimony, the theme of time, the Trinity, the question of love and the person in relation to revelation. The formal independence of the two disciplines does not detract from the complementarity of content that Hemmerle considers necessary. Hemmerle is primarily concerned with an overarching attitude of thinking that, in a cohesive view, mentally opens up every detail of reality and the whole as such, without »closing the bag«.

The author:

Klaus Hemmerle (1929–1994), teaching in Bonn, Bochum and Freiburg, 1975 Bishop of Aachen. 1967 Habilitation with Bernhard Welte in Freiburg on »God and thinking according to Schelling’s late philosophy«. 1971 Professor of fundamental theology in Bochum.

The editor:

Valentina Gaudio, born in Italy in 1979, received her PhD in philosophy from Ludwig-Maximilians-University of Munich in 2012. In 2018, she completed her postdoctoral research at Sophia University Institute near Florence. She is a research associate and lecturer at the same institute.

Klaus Hemmerle

Verdankendes Denken

Schriften zum Verhältnis von Philosophie und Theologie

Haben sich Philosophie und Theologie einander etwas zu sagen? Klaus Hemmerle scheint davon überzeugt zu sein und entwickelt einen Denkansatz, der sich zwischen beiden Disziplinen bewegt. Die in dem vorliegenden Band zusammengestellten Schriften wollen diesem Denkansatz, der verschiedene Themen bündelt – das Heilige und das Denken, Wahrheit und Zeugnis, das Thema der Zeit, die Dreifaltigkeit, die Frage nach der Liebe und der Person in Beziehung zur Offenbarung –, exemplarisch Rechnung tragen. Dabei tut die formale Eigenständigkeit der beiden Disziplinen einer von Hemmerle als notwendig erachteten inhaltlichen Komplementarität keinen Abbruch. Hemmerle geht es in erster Linie um eine übergreifende Denkhaltung, die in einem zusammenhaltenden Blick jedes Detail der Wirklichkeit und das Ganze als solches gedanklich erschließt, ohne dabei »den Sack zu zuzumachen«.

Der Autor:

Klaus Hemmerle (1929–1994), Lehrtätigkeit in Bonn, Bochum und Freiburg, 1975 Bischof von Aachen. 1967 Habilitation bei Bernhard Welte in Freiburg über »Gott und das Denken nach Schellings Spätphilosophie«. 1971 Professor für Fundamentaltheologie in Bochum.

Die Herausgeberin:

Valentina Gaudio, geb. 1979 in Italien, hat 2012 an der Ludwig-Maximilians-Universität München in Philosophie promoviert. 2018 hat sie ihr Postdoc am Sophia University Institute bei Florenz abgeschlossen. Sie ist wissenschaftliche Mitarbeiterin und Privatdozentin beim selben Institut.

Die Herausgabe der Texte von Klaus Hemmerle erfolgte dank der Genehmigung von der Diözese von Aachen – Erbin und Rechteinhaberin des Gesamtgutes von Bischof Klaus Hemmerle.



Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER

in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2021

Alle Rechte vorbehalten

www.verlag-alber.de

Satz: SatzWeise, Bad Wünnenberg

Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN Print 978-3-495-49195-9

ISBN eBook (PDF) 978-3-495-82518-1

Inhaltsverzeichnis

Geleitwort	11
Einleitung	15
1. Eine vielschichtige Persönlichkeit	17
2. Die philosophischen Quellen Hemmerles	18
2.1. <i>Die Phänomenologie: Edmund Husserl</i>	20
2.2. <i>Heidegger und Welte: Die Religionsphilosophie</i>	24
2.3. <i>Dissonanzen im Chor: Heinrich Rombach und die Strukturontologie</i>	29
2.4. <i>Das dialogische Denken: Buber und Rosenzweig</i>	32
2.5. <i>Der Idealismus</i>	38
3. Hemmerle als Theologe	40
4. Die Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Theologie	44
5. Der Beteiligung eines Charismas	49
6. Der kommunikative Stil Klaus Hemmerles	52
7. Textauswahl und Aufbau des Werkes	56
8. Schlussbemerkungen	60
I. Die Herausforderung des Heiligen	61
A. Zur Einführung	61
Das Heilige und das Denken. Zur philosophischen Phänomenologie des Heiligen	64
B. Handreichungen zur Lektüre	131

Inhaltsverzeichnis

II. Die Bedeutung des Zeugnisses	144
A. Zur Einführung	144
Wahrheit und Zeugnis	146
B. Handreichungen zur Lektüre	163
III. Fragen der Beziehung	172
A. Zur Einführung	172
Das problematische Verhältnis von Philosophie und Theologie. Theologische Perspektiven	176
B. Handreichungen zur Lektüre	195
IV. Zur Schwelle des Denkens: Innerhalb und jenseits der Grenze	204
A. Zur Einführung	204
Denken der Grenze – Grenze des Denkens. Zur Phänomenologie Bernhard Weltes	206
Exkurs 1: Wort als Grenze	223
Exkurs 2: Das Heilige und die Offenbarung	224
B. Handreichungen zur Lektüre	227
V. Die Zeit überdenken	234
A. Zur Einführung	234
Trinität und Zeit	236
B. Handreichungen zur Lektüre	252
VI. Liebe und Wahrheit	260
A. Zur Einführung	260
Wahrheit und Liebe – ein perichoretisches Verhältnis	262
B. Handreichungen zur Lektüre	280
VII. Individualität und Gemeinschaftlichkeit: Pole einer menschlich-göttlichen Dynamik	288
A. Zur Einführung	288
Person und Gemeinschaft – eine philosophische und theologische Erwägung	290
B. Handreichungen zur Lektüre	306

VIII. Die Potenziale des Denkens im Dialog mit dem Glauben . . .	312
A. Zur Einführung	312
Weite des Denkens im Glauben – Weite des Glaubens im Denken	314
B. Handreichungen zur Lektüre	332
IX. Der Einheit entgegen	339
A. Zur Einführung	339
Das unterscheidend Eine. Bemerkungen zum christlichen Verständnis von Einheit	341
B. Handreichungen zur Lektüre	360
Bibliographie	367
Zitierte Texte von Klaus Hemmerle	367
Literatur über Klaus Hemmerle	370
Weitere Literatur	371
Sachregister	377
Personenregister	381

Geleitwort

Es ist mir ein großes Anliegen, ein Geleitwort für dieses Werk von Dr. Valentina Gaudio zu schreiben. Als Deutscher staune ich, dass sie es unternommen hat, die zentralen philosophischen Texte von Klaus Hemmerle in einem Band zusammenzufassen, ins Italienische zu übersetzen und in einer zweisprachigen Ausgabe zu veröffentlichen. Dr. Gaudio, Dozentin am Hochschulinstitut Sophia in Loppiano bei Florenz, hat durch ihr Werk eine Brücke geschlagen zwischen dem italienischen und deutschen Sprachraum. Ihr langjähriges Studium an der LMU in München und ihre Promotion über Dietrich von Hildebrand waren eine hervorragende Voraussetzung, das Denken von Hemmerle für heute neu zu erschließen. Es ist ein Verdienst des Verlags Karl Alber, dass jetzt auch im deutschen Sprachraum zentrale philosophische Texte von Klaus Hemmerle durch die Arbeit von Gaudio zur Verfügung gestellt werden. Denn die philosophischen Schriften von Hemmerle sind bisher nur verstreut in seinem Gesamtwerk zu finden, hauptsächlich in den fünf Bänden der »Ausgewählten Schriften«, die kurz nach seinem Tod von seinen Schülern veröffentlicht wurden. Weitere seiner fast 2000 Darstellungen und Veröffentlichungen finden sich auf der Internetseite des Klaus-Hemmerle-Werkes e. V.

Dass sich eine italienische Philosophin so kompetent auf das Denken von Klaus Hemmerle einlässt, ist einfach beeindruckend. Das Denken von Hemmerle, das vom deutschen Idealismus ausgeht und sich dann im Aufnehmen der Ansätze der Phänomenologie von Edmund Husserl entfaltet, ist sprachlich so weit vom Italienischen entfernt, dass man sich nur wundern kann, wie gut jemand die Grundgedanken von Klaus Hemmerle erfassen und dem italienischen Publikum vermitteln konnte. Das Interessante an der Arbeit von Gaudio, die nun in Deutschland erscheint, sind ihre Einleitungen zu den einzelnen Texten von Klaus Hemmerle, die sie in deutscher Sprache darbietet. Man erkennt unschwer, welche Leistung es ist, dass sie den gewaltigen Berg

des Denkens und Durchdenkens von Klaus Hemmerle erstiegen und selber in ihrer Muttersprache verarbeitet hat. Dabei erweisen sich die philosophischen Einführungen in die jeweiligen Textabschnitte von Valentina Gaudio als besonders hilfreich.

Mir scheint, dass in unserer Zeit die Gedanken von Klaus Hemmerle neues Gewicht bekommen, denn sein Denken ist prozesshaft. Wir leben in einer Zeit, in der starke innerkirchliche, aber ebenso auch säkulare Vorgänge unterwegs sind, die man als echte Prozesse neuen Lebens und neuen Verhaltens beschreiben kann. Da kann ein Blick in das Werk von Klaus Hemmerle eine große Hilfe sein. Denn Hemmerle wagte es, alles zu hinterfragen und dann doch im Denken weiterzugehen. Bei ihm gehörten Denken und Leben zusammen. Mit Recht beschreibt Gaudio den Hemmerle eigenen Kommunikationsstil als dialogisch, zirkulär und fragmentarisch. Für Hemmerle ist Denken ein Weg der Suche, der immer wieder neu vieles in Frage stellt und dennoch auch bruchstückhaft Antwort geben will, der das Gespräch sucht und offen ist für jeden Gedanken. Hemmerle zeichnet eine entwaffnende Offenheit aus, die gerade heute in so vielen auch innerkirchlichen Debatten einen neuen Akzent setzen kann. Offen sein für den anderen, dem anderen zuhören, mit dem anderen zusammen unterwegs sein im Denken, im Handeln – es sind Vorgänge, die weit über die Jetztzeit hinausragen. Hemmerle hat eine Bahn gebrochen für ein neues Denken. Hemmerle lädt ein, wenn er spricht und schreibt, zu einer Weggemeinschaft des Denkens. In seinem Denken selbst verleugnet er nicht den Einfluss der deutschen Philosophie des späten Idealismus von Schelling. Noch mehr aber erleben wir die Grundgedanken umgesetzt, die Husserl, Heidegger, Welte, Rosenzweig, Buber, Stein und von Hildebrand ihrerzeit erarbeitet haben. Bernhard Welte, sein Lehrer, hat eine Generation von jungen Theologen geformt, die dieses neue Denken in Theologie und Philosophie weiterentwickelt haben. Ich erinnere an Bernhard Casper und Peter Hünermann, beide Weggefährten von Hemmerle, beide bis heute auf ihren Arbeitsfeldern tätig.

Hemmerle geht es darum, immer von neuem die Haltung des Zuhörens zu lernen. Dabei hilft ihm ein Denken, das nicht fassen will, den anderen nicht einordnen will. Es geht ihm um eine andere Weise des Denkens. Er nennt diese das lassende Denken, das zulassende Denken, das offene Denken. Wo dieses Denken geschieht, kommt es zu Begegnung. Diese Art der Begegnung, die aus dem Nachdenken und Mitdenken kommt, ist für Hemmerle ein Grundakt von Religion,

ein Grundakt auch des Evangeliums. Die Beziehung, die daraus entsteht, ist für Hemmerle der privilegierte Ort der Offenbarung Gottes. Hier zeigt sich, dass in Hemmerle der Philosoph und der Theologe zusammenarbeiten. Und selbst als Bischof hat er aus dieser Zusammenarbeit zweier Denkweisen bis in Hirtenbriefe und Gespräche mit jungen Leuten in den Gemeinden profitiert. Er wagte, sich immer neu in Frage zu stellen und zuzuhören.

Dieses Denken zu erschließen, hat sich Dr. Valentina Gaudiano vorgenommen. Sie bietet Einführungen und dann den Hemmerle-Text im Original. In ihrem Werk »Verdankendes Denken« bekommen Leser und Leserin einen Gesamtüberblick über das Denken von Klaus Hemmerle, indem sie neun grundlegende Aufsätze, Beiträge und Vorträge aus den Jahren 1966 bis 1994 auswählte. Die Tatsache, dass Hemmerles wissenschaftliches Wirken durch die Übernahme des Bischofsamtes quasi unterbrochen wurde, versagte ihm die Chance, seine Grundgedanken noch tiefer und umfassender zu entfalten. Aber er ist zeit seines Lebens an diesen Gedanken dran gewesen, er ist seinen Weg weitergegangen und hat viele mitgenommen.

Ich möchte wünschen, dass dieses Buch ein Impuls ist, sich neu mit dem Denken und der Person von Klaus Hemmerle zu verbinden. Auch wenn im Rahmen der heutigen Missbrauchskrise in der katholischen Kirche auch auf ihn als seinerzeit amtierenden Bischof ein Schatten fällt, ist sein Denken eine bleibende Quelle, die neues Leben in der Kirche freisetzen kann. Hemmerles Anliegen heute könnte genau darin bestehen, sich auf die Fragen, die sich der Kirche heute stellen, neu einzulassen. Manches Mal hat er darüber gesprochen, manches Mal auch geschrieben.

Leserinnen und Lesern, die sich von Hemmerle mit auf den Weg nehmen lassen, werden einem guten Geist begegnen. Sie werden unschwer erkennen, dass Hemmerles innerer spiritueller Weg durch sein Verhältnis zur Fokolarbewegung und ihrer Gründerin, Chiara Lubich, geprägt wurde. Für ihn sind Spiritualität und Denken, Spiritualität und Leben aus dem Glauben, Spiritualität und Philosophie kein Widerspruch, sondern führen zu einer Ganzheitlichkeit, die ein Denken freisetzt, das ins Danken kommt.

Wilfried Hagemann

Einleitung

Es ist kein leichtes Unterfangen, sich dem Ansatz eines Denkers wie Klaus Hemmerle in seinem Verständnis der Beziehung zwischen Philosophie und Theologie zu nähern. Wir leben in einer Zeit, in der viel von hochtechnisierten Massengesellschaften die Rede ist und das vernunftgesteuerte Funktionale zunehmend den Diskurs bestimmt. Da setzt das Folgende einen Kontrapunkt.

Ein Mühen gegen den Trend? Möglicherweise ja, vielleicht aber auch nicht. Nicht wenige Zeichen im globalisierten menschlichen Zusammenleben der Welt deuten auf eine Fährte, genauer gesagt, sind Indizien für ein Bedürfnis, die Situation zu hinterfragen. Sie weisen auf etwas Unerlässliches, das *Humanum* im weiten Sinne neu in den Blick zu nehmen, das Lebendige – um es mit Hemmerles Worten zu sagen –, das in Erfahrungen der Gemeinschaft Freude zeitigt, feierliche Momente erleben lässt und die Suche nach dem Sinn beflügelt. Es geht um ein gegenwärtig weniger explizit ausgesprochenes Anliegen, das sich jedoch unterschwellig in Fragen äußert angesichts kollektiver Orientierungen und Richtungsentscheidungen, durch die das Gewissen desensibilisiert, sodass wir uns schrittweise an das Inhumane gewöhnen. Politik und Wirtschaft – wohl Protagonisten der Weltgeschichte – haben ihr Potenzial zur Förderung des Menschen zum miteinander geteilten Gemeinwohl durch einen Aktionismus ersetzt, der zwar die Bestrebungen des Einzelnen gewährleistet, ihn aber nicht mehr ausschließlich als menschliches Wesen im Blick hat, sondern gleichzeitig als Exponent einer diffusen Kollektivität, was sich in manchen Entscheidungen durchaus individuell artikuliert, allerdings auf Kosten anderer Einzelwesen.

Obwohl sich die Postmoderne gegen überkommene Ordnungen und feststrukturierte Systeme zur Wehr gesetzt hat, hängen wir im Grunde noch immer im System der Polaritäten – Nord und Süd, Ost und West, Arm und Reich, Mann und Frau, Individualismus und Kollektivismus, Vernunft und Glaube –, was die Unbeständigkeit und die

Aporien dieses Systems erheblich verschärft hat, nicht zuletzt aufgrund der Tatsache, dass das System selbst in Frage gestellt wurde, zuletzt auch durch die unerwartete Pandemie verursacht von Cov-Sars 19. Es bedarf eines innovativen Zugangs, eines neuen Blickhorizonts, um das System der Polaritäten tatsächlich in Frage stellen zu können, um ihm endlich zu entkommen, in den Rhythmus einer Pluralität der Perspektiven einzuschwingen und diese geschichtliche Entwicklung der Menschheit in das Heute einzuschreiben. Es geht um eine neue Balance, die auf der Fähigkeit beruht, Andersartiges zu akzeptieren und auszuhalten, ohne es auf einem altgewohnten, beschwichtigenden gemeinsamen Nenner zu nivellieren.

Ein solches Vorhaben ist nicht nur sozial von Bedeutung, sondern bezieht das gesamte Spektrum der Wissenschaften und die Kultur mit ein. Es bedarf einer gemeinsamen Anstrengung, wirklich aufeinander zu hören – in dem Bewusstsein, dass wir die Wahrheit nicht allein gepachtet haben – und darüber hinaus, aus der Perspektive des anderen zu denken und zu handeln, denn das Leben und wir selbst sind ein unergründliches Geheimnis, in das wir in manchen Momenten nur mit Dankbarkeit vorzudringen vermögen. Es ist ein mühsamer, ein anspruchsvoller Weg, denn er setzt Vertrauen und Zivilcourage voraus; er ist aber heute mehr denn je wert, beschritten zu werden, solange unsere Gewissen noch nicht ganz vernebelt oder komplett eingeschlafen sind, weil wir uns an die monotonen Routinen im Alltag ganz und gar gewöhnt haben. Es gilt, sich auf diesen abenteuerlichen Weg zu begeben, mit seinen Höhen und Tiefen, mit streckenweise gewaltigen Herausforderungen; es ist ein Weg der Begegnungen, die uns anregen, die uns zum Verweilen, zum Austausch und Auseinandersetzung einladen, bisweilen mit viel Licht, andere Male wiederum im Dunkel; doch es ist stets ein gemeinschaftlicher Weg, den wir »miteinander« – ein Schlüsselwort für die Zukunft – gehen. Das ganze Geschehen ist eine klare Herausforderung, über Erfolge und Niederlagen bei der Überquerung des Ozeans des Lebens mit dem Schiff nachzudenken – gemeinsam mit allen Passagieren an Bord – in Richtung einer Zukunft, die bereits im Heute gegenwärtig ist.

Klaus Hemmerle ist ein Mensch und Denker, der diesen Weg intellektuell und im alltäglichen Leben bereits beschritten hat, wobei er andere zur Weggemeinschaft einlud. Wenn wir hier einige seiner philosophisch-theologischen Texte neu ins Blickfeld rücken, entspringt das dem Wunsch, eine Persönlichkeit, intellektuell und

menschlich von hohem Rang, lebendig werden zu lassen, die das Zeitgeschehen in gewissen Sinne antizipiert hat und uns Impulse zur Reflexion anbietet, die es zu aktualisieren und zu entwickeln gilt. Man sollte in diesem Buch nicht nach Antworten oder gebrauchsfertigen Theorien suchen, sondern nach Anregungen und Impulsen, die angeboten werden, um aufgegriffen und weiterentwickelt zu werden. Das hängt nicht nur mit einer bestimmten Kontingenz zusammen, die Hemmerles Leben und Denken geprägt hat, sondern auch mit einer Grundhaltung, einer Entscheidung – vielleicht ihm selbst nicht immer voll bewusst –, nie etwas ohne Weiteres abzuhaken. Hemmerle war kein Systemdenker, eher ein »Strukturdenker«; unter seinen Schriften findet man wenige, die sich einer solchen Kategorie zuordnen ließen. Sein Denken, Sprechen und Schreiben war meist Antwort auf jemanden oder etwas, mit dem er konfrontiert war. Es war stets Aufnahme eines Dialogs in dem Bewusstsein, nie zu allgemein verständlichen und global gültigen Lösungen gelangen zu können, denn die Wahrheit scheint vor allem dort auf, wo sie beheimatet ist: in der Begegnung.

Hemmerles Denken präsentiert sich heute als gut und reich bestelltes Feld, das auf die Ernte seiner Früchte wartet, um danach für eine neue Aussaat aufbereitet zu werden.

1. Eine vielschichtige Persönlichkeit

Hemmerle als Denker zu verorten, ist angesichts seiner umfassenden Persönlichkeit und der Vielfalt seiner Talente eine komplexe Aufgabe; hinzu kommen die Rollen, die ihm im Laufe seines Lebens anvertraut wurden, und nicht zuletzt hat sein intellektuelles Werk einen fragmentarischen, fast »inselartigen« Charakter. All diese Facetten sind so ineinander verwoben, dass es abstrakt und künstlich wirken würde, eine einzelne herauszuheben und den Fokus ausschließlich darauf zu richten. Von daher tut man sich schwer, von Hemmerle nur als Philosoph und nur von dem Theologen Hemmerle zu sprechen. Darüber hinaus beeinflusste seine künstlerische Ader, die sich in Aquarellen und im Klavierspielen äußerte, sein Denken entscheidend; man muss davon ausgehen, dass nicht wenige seiner Aussagen und Ideen ihren Quellgrund in der Kunst hatten.

Zur Erleichterung der Lektüre und Begegnung mit ihm und seinen hier aufs Neue veröffentlichten Texten werden wir versuchen,

jene Aspekte ins Licht zu rücken, die im eigentlichen Sinn die Grundlinien seines philosophischen und theologischen Denkens markieren und in beiden Fachdisziplinen seine Inspirationsquellen offenlegen.

2. Die philosophischen Quellen Hemmerles

Klaus Hemmerle studierte Philosophie im Rahmen seines Studiums an der Theologischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität in Freiburg in den Jahren 1947 bis 1951; an dieser Universität promovierte er auch und habilitierte er sich. Wir befinden uns in einem Kontext, der seinerzeit stark von der Phänomenologie geprägt war. Edmund Husserl¹ und Martin Heidegger² haben dort viele Jahre gelehrt und begründeten eine Schule des Denkens mit namhaften Schülern, u. a. Eugen Fink³ und Bernhard Welte⁴.

¹ Edmund Husserl (1859–1938), Begründer der Phänomenologie, lehrte mehrere Jahre in Göttingen – wo 1912 der Phänomenologen-Kreis entstand – und übernahm 1916 den Lehrstuhl von Heinrich Rickert in Freiburg; dort blieb er bis zu seiner Emeritierung im Jahre 1928.

² Martin Heidegger (1889–1976) – Schüler und Kritiker von Husserl – gab der Phänomenologie eine hermeneutisch-geschichtliche Ausrichtung. Er wurde 1923 Professor in Marburg, wo sich ein Kreis seiner Schüler bildete und der Gelehrte im Kontakt mit führenden Intellektuellen war, u. a. mit Nicolai Hartmann, Paul Natorp und dem Theologen Rudolf Bultmann. 1928 übernahm er als Nachfolger von Husserl, der ihn selbst dafür präferiert hatte, dessen Lehrstuhl in Freiburg; er lehrte dort bis zu seiner Emeritierung, mit zwei Unterbrechungen: In den Jahren 1933 und 1934 war er national-sozialistisch »belasteter« Rektor der Freiburger Universität; von 1945 bis 1949 hatte er wegen seiner Verstrickungen mit dem Nationalsozialismus Lehrverbot.

³ Eugen Fink (1905–1975) war ein Husserl-Schüler und arbeitete mit ihm nach dessen Emeritierung, als dieser offiziell nicht mehr an der Universität lehrte. Als Husserl 1933 vom Hitler-Regime zur Einstellung aller Aktivitäten gezwungen wurde, verzichtete auch Fink auf seine Universitätskarriere, um ihm als Privatassistent weiter zur Seite zu stehen. Nach Husserls Tod rettete Fink, zusammen mit Ludwig Landgrebe, dessen Nachlass nach Löwen; dort setzte er eine große Arbeit ins Werk, die den Weg zur Entstehung des aktuellen Husserl-Archivs bahnte. Nach dem Krieg konnte Fink weiter an seiner Habilitation arbeiten; er kehrte 1948 als Professor nach Freiburg zurück, wo er bis zu seinem Tod blieb. In jenen Jahren trug er bei zur Gründung eines Husserl-Archivs an der Universität und blieb in Kontakt mit Heidegger, mit dem er einige Seminare gemeinsam gestaltete.

⁴ Bernhard Welte (1906–1983), Theologe und Professor für Christliche Religionsphilosophie an der Freiburger Universität, zählte zum Färber-Kreis in Freiburg, um die Theologie vom neuscholastischen Ansatz zu befreien und zu erneuern. Er besuchte auch die Vorlesungen Heideggers und machte sich die phänomenologische Methode zu eigen, indem er sie in Dialog mit der klassischen Metaphysik brachte. Lange Jahre

Letzterem kommt in der philosophischen Prägung des jungen Hemmerle eine Schlüsselrolle zu; er blieb mit ihm zeitlebens eng verbunden. Hemmerle selbst äußerte sich über diese Verbindung und die Bedeutung von Welte für seine Bildung, wie Wilfried Hagemann bezeugt: »Nicht nur einmal hat Hemmerle mir erzählt, wie er durch die Philosophie und die philosophische Arbeit von Bernhard Welte ganz konkret das Sehen, das Wahrnehmen, das Hinsehen gelernt habe, ganz gleich, ob es sich um Philosophie, Architektur, Musik, Poesie gehandelt hätte«⁵. Demnach erschloss Welte Hemmerle die Welt der Phänomenologie, aber nicht nur: Er lernte durch ihn auch Thomas von Aquin kennen und schätzen, aber vor allem den Deutschen Idealismus Schellings, Hegels und von Baaders. Die Ausstrahlung dieses Gelehrten auf seine Studierenden blieb nicht auf Hemmerle beschränkt; ihm gesellten sich weitere Studenten zu, von denen zwei mit ihm eine Forschergruppe bildeten, die der Auseinandersetzung mit dem Denken ihres Lehrers diente: Bernhard Casper und Peter Hünermann⁶. Aus dieser Arbeitsgruppe ergaben sich weitere Verbindungen, die die Formung des jungen Theologen beeinflussten; dazu gehört u. a. das Denken Franz Rosenzweigs und Martin Bubers. In jenen Jahren studierte auch Heinrich Rombach⁷ an der Freiburger Universität, wo er vor allem Seminare Heideggers und Finks belegte;

lehrte an der Theologischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität *Christliche Religionsphilosophie*. Schwerpunkt seiner Forschung und Lehre war die Spannung zwischen säkularisierter Welt und religiöser Erfahrung.

⁵ W. Hagemann, Klaus Hemmerle. *Grundlinien eines Lebens*, in: H.-H. Henrix (Hg.), *Bischof Klaus Hemmerle (1929–1994) – Ein geistlicher Meister*, Einhard Verlag, Aachen 2004, 11.

⁶ Bernhard Casper – emeritierter Prof. für *Religionsphilosophie und Fundamentaltheologie* an der Theologischen Fakultät in Freiburg und Mitherausgeber der Gesamtelten Schriften Franz Rosenzweigs – und Peter Hünermann – emeritierter Professor für *katholische Dogmatik* an der Eberhard Karls Universität Tübingen – haben in den Jahren zwischen 1950 bis Anfang 1960 zusammen mit Klaus Hemmerle an Forschungen zu der religionsphilosophischen und theologischen Relevanz eines geschichtlich-dialogischen Denkens gearbeitet. Casper berichtet von dieser Dreier-Gruppe in: B. Casper, *Der Mann der ersten Liebe. Über Klaus Hemmerles Weise des Denkens und deren Bedeutung für die Zukunft des Christentums*, in: H. H. Henrix (Hg.), *Bischof Klaus Hemmerle (1929–1994)*, ebd., 71–85.

⁷ Heinrich Rombach (1923–2004), studierte Philosophie bei Heidegger in Freiburg i. Br. und wurde zugleich auch von Müller, Fink und Szilasi beeinflusst. Er lehrte *Philosophie* in Würzburg bis zur Emeritierung 1990 und ist Mitbegründer der *Deutschen Gesellschaft für phänomenologische Forschung*. Im Zentrum seiner Forschung stand das Konzept des Seins als Struktur.

daraus entwickelte sich dann die »Strukturontologie«⁸, von der Hemmerle besonders angetan war.

Man darf also behaupten, dass seine intellektuelle Formung von einer regelrechten Schule des Denkens geprägt war, die speziell die Forschung und den Diskurs über die Religionsphilosophie entwickelte, und dass seine Orientierung im Denken aus dieser Richtung kam und beeinflusst war. Stephan Loos führt die These⁹ ins Feld, in Freiburg sei eine eigene Religionsphänomenologie entstanden, die von Husserl und Heidegger über Welte bis Rombach und Hemmerle reiche. Diese Schule umreißt Bernhard Casper in drei Punkten: 1.) Triebfeder des Denkens war ein der Philosophie ganz eigenes Bedürfnis, Ursprungswissenschaft zu sein: »Es ist das Bemühen, allen Schutt, den die menschliche Geistes- und Kulturgeschichte im Laufe der Jahrhunderte angehäuft hat, wegzuräumen, um wieder auf den Boden zu kommen, um die Quellen des menschlichen Erkennens neu zu entdecken«¹⁰; 2.) In diesem Sinne ging es auch um Korrelationsforschung, das heißt keine Beschränkung im Denken auf einen Einzelgegenstand, um von dort aus auf die Welt zu schließen, sondern ein Eintreten in das vorliegende Beziehungsgeschehen, in dem wir mittendrin stehen¹¹; 3.) Die eigene Existenz hatte einen konstitutiven Stellenwert für das Denken und die Geschichte als Manifestation des Sich-Zeigens des menschlichen Da-Seins¹².

2.1. Die Phänomenologie: Edmund Husserl

Obwohl der Zugang zur Phänomenologie durch Welte – und damit verbunden durch dessen Heidegger-Verständnis – vermittelt wird, darf man daraus nicht schließen, die zuerst von Husserl erarbeiteten Grundlagen der Phänomenologie seien bei Welte nicht präsent gewesen.

⁸ H. Rombach, *Strukturontologie, Eine Phänomenologie der Freiheit*, Karl Alber, Freiburg-München ²1988.

⁹ S. Loos, *Freiburg – Keimzelle der philosophischen Religionsphänomenologie*, in: G. Bausenhart/M. Böhnke/D. Lorenz (Hg.), *Phänomenologie und Theologie im Gespräch. Impulse von Bernhard Welte und Klaus Hemmerle*, Herder, Freiburg – Basel – Wien, 2013.

¹⁰ B. Casper, *Der Mann der ersten Liebe*, ebd., 72.

¹¹ Casper identifiziert relationales Denken als typischen Hemmerle-Stil.

¹² Vgl. B. Casper, *Der Mann der ersten Liebe*, ebd., 72–74.

Das ursprüngliche Bedürfnis, das das Studium und die Forschung des Begründers der Phänomenologie beseelte, bestand darin, der Philosophie ihre wissenschaftliche Würde wiederzugeben. Verbunden war dies mit der Absicht, der Frage nach Sinn beziehungsweise Sinnverlust der menschlichen Existenz neu Gewicht beizumessen, denn man hatte das beiseitegelegt, indem man Analysen empirischer Fakten favorisierte. »Wir wollen uns schlechterdings nicht mit ›blossen Worten‹ [...] zufrieden geben [...]. Wir wollen auf die ›Sachen selbst‹ zurückgehen«¹³. Diese Rückkehr zu den Sachen selbst vollzieht sich in einer Neubesinnung auf die Beziehung zwischen den Gegenständen und dem Subjekt des Bewusstseins, das mit ihnen konfrontiert ist; zum Interpretationsschlüssel wird dabei die von Franz Brentano eingeführte *Intentionalität*, die Husserl als jenes »Gerichtetsein« des Bewusstseins interpretierte, so dass es immer Bewusstsein von etwas ist, das uns in der Weise gegenwärtig ist, wie es »intendiert« wird. Das ist aber die Konstatierung einer Tatsache und nicht eine unabdingbare Aufgabe des Subjekts. Somit repräsentiert die intentionale Relation einerseits das Subjekt mit seinem intentionalen Erlebnis (die Art und Weise, wie ich den Computer vor mir sehe, besser: das Sehen des Computers vor mir) und andererseits den intendierten, im Bezug zum Erlebnis transzendierenden Gegenstand, der demzufolge nicht sein effektiver Gehalt ist (der Computer, den ich sehe).

Daraus lässt sich folgern, dass intentionale Erlebnisse einen ihnen eigenen reellen Gehalt aufweisen beziehungsweise auf psychischen Elementen beruhen, die an das Subjekt und sein Handeln gekoppelt sind, was Husserl als *noesis* bezeichnet, sowie auf objektiven Elementen, die deren intentionales Korrelat bilden, und *noema* genannt werden; Letztere sind nicht gedankliche Objekte und schon gar nicht reale Gegenstände, sondern der intendierte Gegenstand, in der Art, wie er gemeint ist und innerhalb der Grenzen, in denen er gemeint ist. Praktisch steht der Denkinhalt als solcher, das *noema*, immer und allein in intentionaler Relation zu seinem noetischen Subjekt und demzufolge zu den Akten, die ihn intendieren. Daraus folgt, dass ein Objekt nie nur für sich gegeben ist, sondern immer und allein als Wahrgenommenes, Vorgestelltes, als Fantasiegebilde usw., d. h. ganz eng verbunden mit dem Subjekt, das wahrnimmt, sich

¹³ E. Husserl, *Logische Untersuchungen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* II.1, Max Niemeyer, Tübingen, 1980, 5–6.

etwas vorstellt und fantasiert. In dieser Auffassung schlug Husserl massive Kritik entgegen, im Besonderen hinsichtlich seiner Methode der transzendentalen Reduktion, in der alles auf das Subjekt zurückgeführt wird und die Möglichkeit verloren zu gehen scheint, eine größere Objektivität der Dinge zu wahren. In Wirklichkeit geht es Husserl darum, das objektive Element neu aufzugreifen, indem er dessen Identität herausarbeitet als Bestand, der trotz des Variierens meiner Wahrnehmungen und Vorstellungen als Grundkern unverändert fortbleibt und den Gegenstand selbst kennzeichnet¹⁴.

Hinzu kommt eine weitere Entwicklung der phänomenologischen Methode in den *Ideen*¹⁵ mit der Anwendung der *Epoché* und der *phänomenologischen Reduktion* – was Husserl zahlreiche Auseinandersetzungen mit seinen Schülern einbrachte, die teilweise zum Abbruch der Beziehung und der Zusammenarbeit führten, worauf wir hier nicht näher eingehen können¹⁶.

¹⁴ Vgl. S. Luft/S. Overgaard (Hg.), *The Routledge Companion to Phenomenology*, Routledge, Abingdon 2012 und K.-H. Lembeck, *Einführung in die phänomenologische Philosophie*, WBG-Bibliothek, Darmstadt 1994.

¹⁵ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und für eine philosophische Phänomenologie* (Husserliana), K. Schumann (HG.), Bd. 1, Martinus Nijhoff, Leiden 1976.

¹⁶ Für mehrere Schüler der Phänomenologischen Gesellschaft standen die *Ideen* in völligem Kontrast zu dem, was in den *Logischen Untersuchungen* erarbeitet und in Aussicht gestellt worden war, nämlich die reelle Wiederherstellung des Gegenstandes sowie ein Überdenken der intentionalen Relation. Im Blick auf jene Schüler, die diese Schritte in den *Ideen* nicht mitgingen, sei hier an die getreue Husserl-Schülerin Edith Stein erinnert, die ihm nach Freiburg folgte, um dann ihren eigenen Weg zu gehen, ferner an Hedwig Conrad-Martius, Dietrich von Hildebrand und Adolf Reinach, um nur ein paar Namen zu nennen. Das Ganze ist jedoch etwas komplexer; viele Kritiker sind gegenwärtig der Auffassung, bei Husserl könne man nicht von einem wahren Bruch und Wandel sprechen, sondern man müsse das eher als eine Vertiefung sehen, die für einige seiner Schüler möglicherweise nicht plausibel war, die die philosophische Methode ihres Meisters bereits in anderer Weise interpretiert hatten. Man spricht heute tatsächlich von einer realistischen Phänomenologie und bezieht das auf eine Reihe von Phänomenologen, die sich, obwohl sie Husserl-Schüler waren, von ihm lösten, um dem Transzendentalismus der *Ideen* durch eine realistischere Zugangsweise zu entkommen. Zur weiteren Vertiefung in dieser Hinsicht vgl. E. Stein/A. Neyer, *Aus dem Leben einer jüdischen Familie und weitere autobiographische Beiträge* (ESGA 1), Herder, Freiburg 2002; K. Rynkiewicz, *Zwischen Realismus und Idealismus: Ingardens Überwindung des transzendentalen Idealismus Husserls*, Ontos Verlag, Frankfurt 2008, 349 f.; J. Feldes, *Das Phänomenologenheim: der Bergzaberner Kreis im Kontext der frühen phänomenologischen Bewegung*, Ad Fontes Bd. 1, Verlag Traugott Bautz GmbH, Nordhausen 2015; M. Tedeschi, *La controversia idealismo-realismo (1907–1931). Breve storia concettuale della contesa tra Hus-*

Die *Epoché* als Urteilsenthaltung ist nicht als programmatischer Skeptizismus aufzufassen, sondern als Bedürfnis, an der Grundlegung der Möglichkeitsbedingungen zum sicheren Erkennen zu arbeiten. Sie setzt eine Einklammerung voraus, das heißt eine temporäre Aufhebung, sei es der empirisch-faktischen Kenntnisse, sei es all jener erkenntnistheoretischen Einstellungen, die in gewissem Sinne durch Vorverständnisse und Vorurteile belastet sind, Begleiterscheinungen dessen, was Husserl als natürliche Einstellung bezeichnet. Auf die Einklammerung folgt die *Urteilsenthaltung*, will sagen, man lässt das Urteil in der Schwebe im Blick auf all das, was jetzt hier für mich so ist und dem ich unterstelle, es sei für jeden nachvollziehbar: Die Motivation für diesen Akt ist der Anspruch, sich aufzumachen, um die Genesis dieser Sache, wie sie sich uns als Objekt darstellt, in den Blick zu nehmen.

Durch den methodischen Schritt der *Epoché* wird der phänomenologischen Reduktion der Weg gebahnt, der allererst zu einer Reduktion an der Immanenz des Phänomens führt, das heißt eine Reduktion am Ich in der Einklammerung der natürlichen Einstellung. So reduziert sich alles auf die Ebene des *ego cogito*, von wo aus eine Anerkennung evidenter Urteile möglich ist. Auf dem Wege gelangen wir zur *eidetischen Reduktion* beziehungsweise zur Wesensreduktion: Das bedeutet, dahin zu gelangen, das *quid* einer Sache zu erfassen, seine Materialität im Allgemeinen, die sich in ihrer Ursprünglichkeit wahrnehmen lässt.

Ausgehend von der Beziehung zwischen dem *cogito*, an dem sich die gesamte Realität als noetischer Pol reduziert, und dem *cogitatum*, als dessen dazugehörigem relationalen Pol, wird die Welt in ihrer erfahrungsgemäßen Gegebenheit und als Welt der anderen, als Lebenswelt erschlossen. Es ist eine Welt, die offen ist, selbst im Fragen nach Gott. Die Einklammerung der natürlichen Welt und der psycho-physischen Natur des Menschen bringt Husserl auf die Frage nach der Transzendenz Gottes, die der Welt in polarer Beziehung gegenübersteht. Abgesehen von der Feststellung, dass diese Transzendenz lediglich durch absolutes Beobachten fassbar ist und dass sie den alles umfassenden *telos* repräsentieren muss, beschäftigt sich Husserl nicht

serl e gli allievi di Monaco e Gottinga, in: »Lexicon Philosophicum: International Journal of the History of Texts and Ideas« 2, 2014, <http://lexicon.cnr.it/>.

direkt mit dem Thema Religion und Gott, sondern nur am Rande anderer Problemstellungen¹⁷.

2.2. Heidegger und Welte: Die Religionsphilosophie

Zahlreiche Husserl-Schüler beziehungsweise Teilnehmer am Phänomenologen-Kreis waren interessiert am Phänomen der Religion und an der religiösen Akt-Erfahrung, mit der sich Husserl wenig befasst hat. Dieser Sachverhalt ist bis auf den heutigen Tag wenig erforscht. Gleichwohl weckt es Neugier, dass gerade von einem Denker her, der dem Religiösen wenig Aufmerksamkeit und Raum widmete, in der Richtung umfangreiche Studien vorangetrieben wurden. Bei genauerem Hinsehen lassen sich Antworten finden. Als Erstes gilt es, die *Epochè* in den Blick zu nehmen, die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts in Deutschland: Es ist unschwer vorstellbar, dass und in welchem Maße die beiden Weltkriege Einfluss auf junge Intellektuelle hatten, in denen sie den Drang nach einem Hinterfragen weckten, jedenfalls nach einem Überdenken dessen, was man früher gewusst und geglaubt hatte¹⁸. Des Weiteren brachte ein Aufblühen der katholischen Kirche mitsamt ihrer zunehmenden Annäherung an die zeitgenössische Kultur wachsenden Zuspruch ein und führte sie zu einer verstärkten Partizipation am sozialen und kulturellen Leben. Nicht zuletzt – um das Ganze nicht allein auf existenzielle Erscheinungsformen zu beschränken – ließ die phänomenologische Methode die Frage nach Gott beziehungsweise nach dem Religiösen als allgemeines Phänomen nicht unberührt. Ein philosophischer Ansatz nämlich, der sich anschickt, von Vor-Urteilen und Vor-Verständnissen zu befreien, um Raum zu schaffen für die Sache selbst, wie sie sich ursprünglich gibt, kommt nicht umhin, ihren Blick auf den Gesamthorizont der Erscheinungsformen dessen, was ist, zu öffnen, somit auch auf Gott.

Interessant und anregend zur weiteren Reflexion ist die Übernahme eines bestimmten Credo: Die Phänomenologen in Göttingen,

¹⁷ Hierzu vgl. K. Held, *Gott in Edmund Husserls Phänomenologie*, in: F. Mattens/H. Jacobs/C. Ierna (eds) *Philosophy, Phenomenology, Sciences. Phaenomenologica*, Bd. 200. Springer, Dordrecht 2010, 723–738.

¹⁸ Vgl. S. Loos, *Freiburg – Keimzelle der philosophischen Religionsphänomenologie*, ebd.

München und Freiburg (die drei Orte, an denen sich der Phänomenologen-Kreis in der Anfangszeit traf) wurden tatsächlich mehrheitlich Gläubige, nachdem sie die Phänomenologie kennengelernt hatten und durch den Austausch mit ihren Lehrern und Gefährten; das geschah sogar auf dem Weg einer Konversion wie beispielhaft im Fall von Edith Stein und Dietrich von Hildebrand. Das ist ein Fingerzeig im Blick auf das, worauf wir bei Welte und Hemmerle stoßen werden, das heißt die Tatsache, dass wir vor einem intellektuellen Phänomen stehen, das seiner Natur nach ein Suchen wachruft, in dem das Denken komplett mit einem existenziellen Suchen gepaart ist, aber auch »umgekehrt«: Die existenziellen Entscheidungen färben und bereichern das Denken. Nicht zuletzt deshalb kann man von einer »Schule des Denkens«¹⁹ sprechen; wir befinden uns vor Lehrmeistern, die ihr Suchen unter Einbeziehung ihrer Freunde, Kollegen und Studenten gestalteten und aus dem unablässigen Dialog mit diesen ihre eigene Reflexion zu weiterer Reife führten.

Martin Heidegger ist einer dieser Lehrmeister, der neben Husserl in diesem Sinne zur Formung ganzer Generationen junger Menschen und darüber hinaus beigetragen hat. Gemeinsam ist beiden die Methode. Der Marburger Philosoph hat es so formuliert: »Der Ausdruck ›Phänomenologie‹ bedeutet primär einen *Methodenbegriff*. Er charakterisiert nicht das sachhaltige Was der Gegenstände der philosophischen Forschung, sondern das *Wie* dieser«²⁰. Und was wird in dieser Weise aufgewiesen? Das Sein der Dinge, das den Menschen zunächst in der Weise der »Zuhandenheit« eingeht und das sich einem »reinen Ich« nie geben kann.

Hier liegt der Unterschied zu Husserl, denn der Intentionalität wird eine andere Rolle zugeordnet: Sie ist nicht mehr »Brücke« zwischen dem Subjekt und den Inhalten der Sinneswahrnehmung, um zu den Dingen in ihrer Faktizität zu gelangen; vielmehr manifestiert

¹⁹ Einige Forscher vertreten die Auffassung, man könne in der »Freiburger Schule« ab Beginn der Heidegger-Vorlesungen in den Jahren 1920/1921 eine regelrechte Ideenschmiede der Religionsphänomenologie ausmachen. Zur Vertiefung in der Hinsicht vgl. C. Lambert, *Historische und systematische Aspekte einer Freiburger Religionsphänomenologie*, in: G. Bausenhart/M. Böhnke/D. Lorenz (Hg), *Phänomenologie und Theologie im Gespräch*, ebd., 74–83; G. Bausenhart, *Martin Heideggers Weichenstellungen für eine mögliche Rezeption der Phänomenologie in der Theologie ausgehend von der Vorlesung »Einleitung in die Phänomenologie der Religion« (1920–21)*, in: ebd., 95–126.

²⁰ M. Heidegger, *Sein und Zeit* §7, Max Niemeyer, Tübingen ¹⁰1963, 27.

sich das Seiende in seinem Sein, das heißt in bestimmter Dinglichkeit und mit einer spezifischen Anwendungsfunktion, aus der die generellen Begriffe abgeleitet werden. Heidegger ist zutiefst davon überzeugt, dass der Zugang zu dem, was ist, verstanden werden muss ausgehend von der menschlichen Bedingung des Seins in der Welt und daher immer die Nähe zu den Dingen sucht. So gesehen ist die ursprüngliche Beziehung nicht Beziehung-zu, sondern ein bei-den-Dingen-Sein; die Kenntnisnahme der Welt beschränkt sich nicht auf die reine Wahrnehmung, sondern bedarf der praktischen Dimension, der Anwendung und Aufmerksamkeit. Die »Faktizität« zeigt uns nämlich, dass man die Dinge untereinander nicht trennen kann, um sie als Einzelgegebenheiten zu registrieren, sondern dass alles verbunden ist und in Beziehung steht. Deshalb kann ein transzendental-subjekt die Realität nicht konstituieren, sondern es selbst setzt sich in Beziehung zu ihrer wesenhaften Faktizität.

Diese Einstellung der objektivierenden Offenheit und Enthaltung enthält eine noch stärkere Kontaktmöglichkeit mit dem religiösen Verhältnis als der husserlsche Ansatz: Die Religion wird in einer Kenntnisnahme aufgefasst, die auf die Perzeption des Phänomens selbst folgt, das sich nur durch faktische Lebenserfahrung zeigen kann. Das bedeutet, dass sich für Heidegger die phänomenologische Methode geschichtlich erfüllt, insoweit sich in ihr die Selbstherstellung des Da-Seins vollzieht; von daher ist das phänomenologische Verständnis der historischen Situation unterworfen. Es ist also der Übergang von einer reflexiven Phänomenologie zu einer hermeneutischen beziehungsweise deutenden Phänomenologie des Gegebenen.

Diese Einstellung faszinierte und motivierte den jungen Bernhard Welte (1906–1983). Er kam aus einem Horizont geistiger »Enge«, die einige Theologiekurse während seines Studiums in ihm heraufbeschworen hatten, und hörte auf Einladung des Verantwortlichen seines Priesterseminars Heideggers Vorlesungen, die ihm einen neuen Deutungshorizont für das Phänomen des religiösen Verhältnisses zugänglich machten. Welte war der Erste, der den phänomenologischen Ansatz Heideggers für eine christliche Religionsphilosophie fruchtbar werden ließ²¹. Ab dem Jahr 1949 hielt er an der Freiburger Universität Vorlesungen in Religionsphilosophie – die Hemmerle hörte –, wobei er versuchte, den unabdingbaren Wert

²¹ Vgl. S. Loos, *Freiburg – Keimzelle der philosophischen Religionsphänomenologie*, ebd.

der Religion hervorzuheben, nicht nur subjektiv, sondern auch greifbar über die bloße Subjektivität hinaus. In diesem Sinn waren die Ausführungen Rudolf Ottos und Max Schelers in manchen Punkten zu stark psychologisierend beziehungsweise zum Irrationalen tendierend²², wenngleich sie ihre Gültigkeit haben in Anerkennung der Verschiedenartigkeit des religiösen Objekts und der Notwendigkeit entsprechender Akte: Das Heilige kann vom Bewusstsein nicht in gleicher Weise wahrgenommen werden wie das Profane.

Die Frage ist jedoch, in welcher Weise man sich dem Heiligen nähert, wenn man es nicht durch eine Typisierung von Akten des Menschlichen erfassen kann, die in gewisser Weise Antworten auf eine natürliche Notwendigkeit wären. Mit anderen Worten: Es stellt sich die Frage, wie sich die Vernunft im Verlauf des Prozesses von jeder Modifizierung freimachen kann, um das Heilige als das Heilige wahrzunehmen. Weltes Vorschlag ist ein dreistufiger Weg, der primär von einer Askese im Loslassen aller Begriffe (*via negationis*) ausgeht, sich vollständig öffnet, um all das zu sammeln, was ihm begegnet (*via affirmationis*), bis zur wesenhaften Einfalt (*via eminentiae*). Es geht darum, an den Punkt zu gelangen, an dem »das Denken selbst in seinem Vollzug der Askese, Sammlung, Einfalt und Stille dem Heiligen [entspricht]«²³. Hier findet sich die zentrale Aussage, die dann auch Hemmerle in seiner philosophisch-theologischen Reflexion motivieren wird, und zwar nicht nur im Bezug auf das Heilige und Themen der Religion. Im Besonderen Weltes Aufforderung zu einem Denken, das nicht zur Irrationalität berufen ist, sondern zum Zuhören und Schweigen angesichts des Heiligen, um danach neue Worte darüber zu finden, die von ihm zu sprechen vermögen, wird in einigen Schriften und Gedanken seines Schülers ein nachhaltiges Echo finden.

Grundlegend für eine solche Einstellung und ein derartiges Verständnis der Annäherung an das Heilige ist die epochetische Erfahrung, die Welte als Spur desselben die Existenz in der Welt »als offenen Erfahrungsraum« finden lässt, sodass er zu der Behauptung kommt: »Als erste dieser unleugbaren Tatsachen schlage ich vor, diese

²² Vgl. R. Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, 261947, Biederstein, München (wurde in über 20 Sprachen übersetzt).

²³ Vgl. S. Loos, *Freiburg – Keimzelle der philosophischen Religionsphänomenologie*, ebd., 58.

ins Auge zu fassen: dass *wir da sind*, inmitten anderer Menschen, inmitten unserer Gesellschaft, inmitten unserer Welt²⁴. Zu dieser ersten unausweichlichen Erfahrung gesellt sich eine weitere: Wir haben nicht immer existiert und werden nicht für immer existieren. Es gibt also neben der Existenz eine Dimension der Nicht-Existenz, die Welte als Nichts bezeichnet, dem wir Rechnung zu tragen haben. Beide können gleichzeitig bestehen, ohne dass die Existenz einfach durch die Negativität des Nichts aufgesogen endet; und zwar nur wenn das Nichts nicht schlechterdings ein Vakuum ist, sondern in sich die Präsenz von etwas/jemandem birgt, das/der Sinn gibt und das Ganze bestimmt. Ausgehend von der Erfahrung des Nichts als Quelle und Ursprung von allem, als etwas, das sich in einem persönlichen Du schenkt, zeigt sich all das Seiende dem offenen und aufnehmenden Blick in seiner Dimension von Sinn und tiefer Beziehung. Nach dem Maß Heideggers ist auch Welte nicht nur von der Geschichtlichkeit und Faktizität des Seins überzeugt, sondern auch von seinem Sich-Geben immer und allein in einer Mitgegenwart von anderen.

Es ist jedoch notwendig, sich stets in eine Haltung des Zuhörens und echter Aufnahmebereitschaft zu versetzen, wobei die Vorverständnisse beiseitezulegen sind: *Epoché* bedeutet immer »Abstinenz« von Urteilen und Überzeugungen, damit sich die Sache in ihrer Fülle des Seins frei zeigen kann; das erfordert Demut im stets neuen Lernen vom anderen bei gleichzeitiger Anerkennung der eigenen Grenzen sowie ein Neu-Denken ausgehend von der Perspektive der Sache selbst. Diese Einstellungen begleitet die »phänomenologische Reduktion«, die sich für Welte in zwei Aspekten entfaltet²⁵: 1.) *Selber-Denken* repräsentiert die noetische Dimension Husserls; 2.) »*die Sache des Denkens*« repräsentiert die Berufung auf die Dinge selbst beziehungsweise die noematische Dimension. Der Vollzug des Denkens an sich ist das, was im Grunde die Philosophie ausmacht, die sich dort verwirklicht, wo ein menschliches Wesen für sich denkt, je nach seinen eigenen Fähigkeiten und seinem eigenen Denkvermögen. Konkret ist dieser Vollzug ein Loslassen, damit sich die Sache zeigt, befreit von all dem, was sie überlagern kann und Missverständnissen aussetzt. Die Sache selbst wird ihrerseits im Sinne Heideggers gemäß *Sein und Zeit* §7 aufgefasst als das, was sich von sich selber her zeigt

²⁴ B. Welte, *Gesammelte Schriften*, Bd. III/1, Religionsphilosophie, Herder, Freiburg 2008, 50.

²⁵ Vgl., *Ebd.* 19–22.

und so offenbart; sie ist das, »was ihm an Wahrheit oder an Sein aus den Gestalten der Welt entgegenkommt. Diesem ihm begegnenden Zuspruch von Wahrheit und Sein muss das Denken ent-sprechen, ihm muss es ver-antwortlich Antwort geben«²⁶.

Fassen wir zusammen, was wir über die Phänomenologie Weltes gesagt haben, in Worten, die Hemmerle verwendet, der sie wie folgt umschreibt:

Vielleicht darf man die Aussage wagen: Weltes »phaenomenologia qua« ist der Schlüssel und das Proprium zu seiner »phaenomenologia quae«. Sicher ist Phänomenologie als solche Weg, Methode, doch bei Bernhard Welte wird es entscheidend, daß diese Methode nicht nur nicht von ihrem Gegenstand abzulösen ist, sondern daß sie auch die Existenz dessen angeht und einbezieht, der da Phänomenologe ist. Und so wird der Phänomenologe *als* Phänomenologe Zeuge, Mitteilender, er bringt einen Prozeß des Miteinander-Sehens, einer Tradition des Sehens in Gang²⁷.

2.3 *Dissonanzen im Chor:*

Heinrich Rombach und die Strukturontologie

Die Veröffentlichung 1971 der *Strukturontologie*²⁸ von Heinrich Rombach markiert ein Novum im phänomenologischen Spektrum: Er selbst hielt sie für dessen einstweilige Vollendung. Das Herzstück seiner Reflexion, im Versuch, nicht nur die Sache klar zur Geltung zu bringen, sondern auch die gelebte Zeit und somit die historische Existenz des Menschen, ist ein Verständnis des Seins nicht mehr als System, sondern als »Struktur«. Dieser Begriff weist trotz seiner gängigen Bedeutung, mit der er aufgeladen ist, nicht auf etwas stabil Geordnetes; die Struktur ist im Gegensatz dazu das dynamische Zusammenspiel unterschiedlicher Bewegungen, das die Grundlage von allem bildet. Die Strukturontologie wird somit als objektiv und historisch verstanden, weil sie nicht mehr, nach Art Husserls, ein rein transzendentes Objekt in Erwägung zieht, sondern immer eines, das historisch in den Kontext der Wirklichkeit und der Dinge selbst

²⁶ *Ebd.*, 21.

²⁷ K. Hemmerle, *Eine Phänomenologie des Glaubens – Erbe und Auftrag von Bernhard Welte*, in: K. Hemmerle, *Auf den göttlichen Gott zudenken, Schriften zur Religionsphilosophie und Fundamentaltheologie*, Bd. 1, Herder, Freiburg – Basel – Wien 1996, 476–477.

²⁸ H. Rombach, *Strukturontologie. Eine Ontologie der Freiheit*, ebd.

in ihrer konkreten räumlichen und zeitlichen Gegebenheit eingebunden ist.

Subjektivität besagt dann nicht mehr Innenverfassung eines speziellen Seienden, sondern das »Innen« der Struktur oder Wirklichkeit, *innerhalb* deren sich überhaupt erst Subjekt und Objekt (in je verschiedener Weise) auseinandersetzen und in ein Verhältnis der Gegenspannung bringen können. »Reduktion« besagt darum nicht mehr Rückzug aufs Subjekt, sondern Rückgang auf den vorsubjektiven und vorobjektiven Grund, der für alle objektiv-subjektive Wirklichkeit Grund ist [...]. So tritt die »Strukturanalyse« (von Grundformen der Wirklichkeit) an die Stelle der »Bewusstseinsanalyse« (von Subjekten), und die »Reduktion« führt in jene ursprüngliche Vorgegebenheit zurück, die (je unterschiedlichen) Aufgang (von immer wieder anderen Zuordnungen des »Subjekts« und des »Objekts«) bedeutet²⁹.

Daraus leitet sich das Originelle, aber auch Dissonante im phänomenologischen Kontext ab, der gleichwohl als Grundströmung erhalten bleibt, aus der Rombach diese Strukturontologie entwickelt. Von besonderem Interesse ist hier für uns auch die Unterscheidung, die er vornimmt zwischen zwei Perspektiven, einer äußeren und einer inneren, wonach in der ersteren sich die Sache gibt, das Objekt, das im Rahmen des Vorverständnisses in Betracht gezogen wird, um dann in der Distanz eines bestimmten Horizonts festgelegt zu werden, was im Ergebnis kommunizierbar ist; die Innenperspektive hingegen kann das Phänomen nicht bestätigen und bleibt deshalb für das wissenschaftliche Verständnis unzulänglich, denn deren Ergebnisse sind nicht wiederholbar³⁰.

Auf die Ebene der Religion angewandt, bedeutet dies, dass eine Religionsphänomenologie stets diese Innenperspektive zu berücksichtigen hat, da sie selbst »religiös« ist, damit sich die religiösen Phänomene erschließen können. Deshalb kommt man nicht umhin, von der Erfahrung des Heiligen auszugehen, das sich nicht aus einem distanziierten Denken beobachten lässt, um erst im Nachhinein zum Glaubensinhalt zu werden; Gott erscheint ausschließlich im Akt des Glaubens und nicht außerhalb davon. »Gott kommt entweder geglaubt – oder er wird nicht angemessen wahrgenommen. Nur der Glaubende weiß auch, woran er denkt; einer, der nur einfach denkt,

²⁹ *Ebd.*, 162–163.

³⁰ Vgl. S. Loos, *Freiburg – Keimzelle der philosophischen Religionsphänomenologie*, *ebd.*, 59–63.

weiß nicht, woran er im Grunde glaubt«³¹. Nur innen von der Struktur her kann man sehen und verstehen, nicht außerhalb von ihr; aber das bedeutet, dass sich das religiöse Verhältnis nicht auf allen Ebenen in rational gültiger Weise rechtfertigen kann. Man muss die naturwissenschaftliche Rationalität verlassen und mit anderen Augen zu sehen versuchen. Dies wiederum bedeutet, dass *über das* religiöse Phänomen nicht die Rede sein kann, sondern nur *aus ihm heraus*, beziehungsweise dass das »Objekt« selbst die Sprache liefert, die anzuwenden ist, und nicht das Subjekt, das es wahrnimmt. So entwickelt sich der religiöse Diskurs in eine Phänomenologie des Glaubens, sodass nur derjenige, der eine Erfahrung des Heiligen macht, sie auch zur Sprache bringen kann, indem er sie bezeugt, wo der Inhalt der Erfahrung, die es zu bezeugen gilt, nicht vom Akt des Zeugen getrennt ist. Hemmerle wird diese Dimension des Zeugnisses aufgreifen und sie in seinem Verständnis von Theologie als Nachfolge theologisch entfalten, ausgehend vom Zeugnis Jesu und derer, die über ihn berichtet haben.

Dieser Aspekt der Strukturontologie Rombachs ist nicht der einzige, der Hemmerles Denken beeinflusst hat³²; er hat sogar in einer Rezension³³ des Hauptwerks dieses Philosophen das Neue ins Licht gerückt. Seine Definition der Strukturontologie als Phänomenologie der Freiheit greift Hemmerle als hermeneutischen Schlüssel auf; »Der Genitiv »der Freiheit« ist im Titel »Phänomenologie der Freiheit« genitivus obiectivus *und* genitivus subiectivus; gerade das macht ja Freiheit aus und gehört, so oder so herum, in ihre Phänomenologie«³⁴. Das bedeutet, dass das Verständnis des Seins als Struktur all seine Akteure befreit, denn die Zugangsweise als solche ist befreiend;

³¹ H. Rombach, *Die Religionsphänomenologie. Ansatz und Wirkung von M. Scheler bis H. Kessler*, in: »Theologie und Philosophie« 48 (1973), 479.

³² Zum Einfluss Rombachs auf Hemmerles Denken vgl.: K. Kienzler, *Bewegung in die Theologie heute bringen. Theologie in Erinnerung an Klaus Hemmerle*, Herder, Freiburg – Basel – Wien 2017; K. Kienzler, *Strukturontologie – von Heinrich Rombach zu Klaus Hemmerle*, in: G. Bausenhardt/M. Böhnke/D. Lorenz (Hg.), *Phänomenologie und Theologie im Gespräch. Impulse von Bernhard Welte und Klaus Hemmerle*, ebd., 248–265; M. Böhnke, *Einheit in Mehrsprüchlichkeit. Eine kritische Analyse des trinitarischen Ansatzes im Werk von Klaus Hemmerle*, Bd. 33, Echter, Würzburg 2000.

³³ K. Hemmerle, *Besprechung von Heinrich Rombach »Strukturontologie«*, in: K. Hemmerle, *Auf den göttlichen Gott zudenken. Schriften zur Religionsphilosophie und Fundamentaltheologie 1*, ebd., 416–432.

³⁴ Ebd., 426.

da jedes Element in seinem Sich-Geben teilhat, konstituiert es in einer solchen Dynamik die Struktur³⁵. Sie ist nur Beziehung und konstituiert in der Beziehung Wirklichkeit, wo das Draußen als solches nur innerhalb der Struktur ist, weil eben in dieser Beziehung Differenz entsteht und bleibt; deshalb ist jedes Element einzig und allein in der Gegenseitigkeit mit den anderen und nimmt als Identität Gestalt an nur in der Relation zum Ganzen. Doch wenn alles Dynamik ist, dann trägt nicht einmal mehr der Begriff der statischen Substanz und ist in sich inbegriffen, dann funktioniert nicht mehr das Substantiv, sondern das Verb wird zur Aktualisierung des Subjekts, weil es auf den anderen angewiesen ist.

Gerade diese relationale Prägung der Strukturontologie hatte großen Einfluss auf Hemmerle in seinen *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*³⁶, in denen er nicht nur Begriffe der Strukturontologie neu aufgreift, sondern deren relationale Konzeption als solche, wobei er sie ausweitet und im Licht der Trinität neu interpretiert in einer Ontologie der Gemeinschaft, die auf Gegenseitigkeit gründet.

2.4 *Das dialogische Denken: Buber und Rosenzweig*

Eine kulturelle Erfahrung von ansehnlicher Tragweite in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts ist neben der Phänomenologie zweifelsohne das dialogische Denken, das sich im Besonderen um Martin Buber (1878–1965), Franz Rosenzweig (1886–1929) und Ferdinand Ebner (1882–1931) entfaltete. Die Neuinterpretation der jüdischen Erfahrung, das heißt die biblische Offenbarung Gottes in den Mittelpunkt der Reflexion zu stellen, veranlasst sie, die klassischen metaphysischen Kategorien beiseitezulegen, um dem Ort der Beziehung als Manifestation Gottes und Erklärung der Welt den Vorzug zu geben. Speziell Buber definiert die ursprüngliche Kategorie ausgehend vom Beziehungsgeschehen neu. Nichts gibt sich in seiner Einzigartig-

³⁵ In gewisser Weise kann man in der rombachschen Struktur das heideggersche Konzept des »In-der-Welt-sein« wiederfinden, wo jedes Seiende nur ein anderes berühren kann, wenn sein Dasein schon in sich die Welt entdeckt hat; deshalb ist die Seinsstruktur »durch die überkommenen ontologischen Kategorien grundsätzlich nicht faßbar«. Vgl. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, ebd., § 12 und 13.

³⁶ K. Hemmerle, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Johannes Verlag, Einsiedeln 21992.

keit, soweit es nicht in Beziehung steht zu einem Ich und dieses seinerseits nur in einer Beziehung mit einem Du und mit einem Es.

Im Mittelpunkt beziehungsweise am Anfang – um es mit Bubers Worten zu sagen – steht die Beziehung.

Die Welt ist dem Menschen zwiefältig nach seiner zwiefältigen Haltung.

Die Haltung des Menschen ist zwiefältig nach der Zwiefalt der Grundworte, die er sprechen kann. Die Grundworte sind nicht Einzelworte, sondern Wortpaare.

Das eine Grundwort ist das Wortpaar Ich-Du.

Das andre Grundwort ist das Wortpaar Ich-Es; wobei, ohne Änderung des Grundwortes, für Es auch eins der Worte Er und Sie eintreten kann.

Somit ist auch das Ich des Menschen zwiefältig.

Denn das Ich des Grundworts Ich-Du ist ein andres als das des Grundworts Ich-Es³⁷.

Demzufolge steht die Beziehung im Mittelpunkt von allem, und nach Buber lassen sich drei Sphären unterscheiden, auf denen sie gründet: 1.) das Leben mit der Natur – die nicht zum Wort gelangt, denn die Dinge können nicht bis zu uns gelangen; 2.) das Leben mit den Menschen – gekennzeichnet durch das Wort, denn man kann das DU geben und empfangen, ja, es ist das, was im eigentlichen Sinn aus der Gegenseitigkeit des Wortes lebt, das sich gibt und empfängt; 3.) das Leben mit den geistigen Wesenheiten – sprachzeugend, aber gleichzeitig sprachlos, was wir im Angerufensein vernehmen und worauf wir ebenfalls ohne unmittelbare Worte antworten. Diese Beziehungen sind untereinander verknüpft und kennzeichnen das menschliche Leben wesentlich, denn ohne das *Es* könnte der Mensch nicht leben, aber nur mit dem *Es* wäre er nicht wirklich menschlich.

Im Schauen eines Gegenüber erschließt sich dem Erkennenden das Wesen. Er wird, was er gegenwärtig geschaut hat, wohl als Gegenstand fassen, mit Gegenständen vergleichen, in Gegenstandsreihen einordnen, gegenständig beschreiben und zergliedern müssen; nur als Es kann es in den Bestand der Erkenntnis eingehen. Aber im Schauen war es kein Ding unter Dingen, kein Vorgang unter Vorgängen, sondern ausschließlich gegenwärtig. [...] Dass das Allgemeine gedacht wird, ist nur eine Abwicklung des knäuelhaften Ereignisses, da es im Besonderen, im Gegenüber geschaut wurde. Und nun ist dieses in der Esform der begrifflichen Erkenntnis eingeschlossen. Wer es daraus erschließt und wieder gegenwärtig schaut, erfüllt

³⁷ M. Buber, *Das dialogische Prinzip*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, Heidelberg 51984, 6.

Einleitung

den Sinn jenes Erkenntnisaktes als eines zwischen den Menschen Wirklichen und Wirkenden³⁸.

Die vollständige Realisierung beziehungsweise der Ausdruck des Menschen besteht demnach in der Beziehung, die gegenseitiges Zuhören voraussetzt und die sich in einem Ich ausdrückt, das stets mit einem Du im Dialog verbunden ist, mit einem Du, das einen »Durchblick zu ihm [Gott]« in uns anrührt, denn »die verlängerten Linien der Beziehungen schneiden sich im ewigen Du«³⁹.

Demzufolge ist auch aus erkenntnistheoretischer Sicht ein solipsistisches Denken nicht möglich, wenn es nicht darin einbegriffen ist, als in sich geschlossen, als Denken, das die Wirklichkeit erfasst und chiffriert – die ganze Realität – allein durch deren Reduktion auf das *Es*. Kennzeichnend für die reale Beziehung in der Welt ist nämlich ihr exklusives und individualisierendes Sein, weil der andere mit einem Anspruch in unser Leben dringt, der auf der Individuation basiert, »denn nur so ist Einandererkennen der Verschiedenen gewährt, und ist ihre Grenze, denn so ist das vollkommene Erkennen und Erkenntwerden versagt«⁴⁰.

Es ergeben sich drei Arten, den anderen wahrzunehmen – wer immer es sei. Das sind drei menschliche Aktivitäten, die diese Typologien der Wahrnehmung entfalten: *Beobachten*, *Betrachten* und *Innewerden*. Das *Beobachten* ist gekennzeichnet durch eine Haltung exakter Erforschung und Reproduktion; wer beobachtet, ist gespannt dem Beobachteten zugewandt, um jedes kleinste Detail davon zu erfassen. Im Stadium der *Betrachtung* ist diese Spannung aufgrund einer gelasseneren Einstellung nicht mehr vorhanden, die das Objekt mit Freiheit anschaut und ohne die Erwartung, jede Einzelheit ganz zu erfassen. Trotz der offensichtlichen Unterschiedlichkeit dieser Einstellungen in der Wahrnehmung haben sie etwas Gemeinsames aufgrund der Tatsache, dass man ein gegebenes Objekt wahrzunehmen wünscht und dass man dieses als solches gesondert betrachtet. Einer Sache *innewerden* hingegen bedeutet, dass etwas mir etwas sagt, mir vermittelt, was mein eigenes Leben berührt. Demzufolge ist das Objekt nicht mein Objekt; es ist einfach geschehen, dass es etwas mit ihm zu tun hat. Im *Innewerden* sagt der andere sich aus, und indem er das tut, spricht er mich an, weil er aussagt; deshalb erwartet er eine

³⁸ *Ebd.*, 42–43.

³⁹ *Ebd.*, 76.

⁴⁰ *Ebd.*, 101.

Antwort, die nicht unbedingt unmittelbar von mir erfolgen kann, sondern möglicherweise in einem anderen Kontext oder in einer anderen Form: Immer jedoch wird es Antwort auf einen Anruf sein.

Darauf beruht die Grundlage der dialogischen Beziehung, die ein Hinwenden – physisch und geistig – zum anderen voraussetzt, eine Haltung ihm gegenüber, die dann ihren Ausdruck im Wort findet, egal, ob phonetisch hörbar oder nicht. Doch wie hängt dieses relationale Geschehen mit dem Denken zusammen?

Machen wir Ernst mit dem Denken zwischen Ich und Du, dann ist es nicht genug, auf das gedachte andre Denksubjekt hin zu denken: man müsste, auch mit dem Denken, eben mit dem Denken, auf den anderen nicht gedachten, sondern leibhaft vorhandenen Menschen hin leben, auf seine Konkretheit hin. [...] Nur wer den anderen Menschen selber meint und sich ihm zutut, empfängt in ihm die Welt. Nur das Wesen, dessen Andersheit, von meinem Wesen angenommen, ganz existenzdicht mir gegenüberlebt, trägt mir die Strahlung der Ewigkeit zu. Nur wenn Zwei, mit allem, was sie sind, zu einander sagen: »Du bist es!«, ist die Einwohnung des Seienden zwischen ihnen⁴¹.

In Wirklichkeit entsteht und erfüllt sich das Denken nicht in der Einsamkeit, denn es trägt in sich immer das Verlangen nach einem anderen, an den es sich wendet, mit dem es kommuniziert und bei dem es Anklang findet. All das – ebenso wie die dialogisch-relationale Dimension – findet einen Widerhall im Denken Hemmerles: Im Besonderen die Erfahrung des Heiligen und des Göttlichen führt auf diese Ebenen, auf denen das Denken aufhört festzuhalten, um zu besitzen, und – indem es sich mit neuer Intentionalität dem anderen zuwendet – zulässt, dass dies sich in voller Freiheit gebe und mitteile. Auch im Blick auf Hemmerle befinden wir uns immer in einer Beziehung, die sich einem Dritten öffnet, der in der Doppelgleisigkeit des buberschen Beziehungsmodells nicht präsent ist: Der dreifaltige Gott ruft zu einer Gegenwart unter den Menschen, die ihn in der Öffnung uns gegenüber nicht annulliert.

Diese Dimension findet stärkere Resonanz in Rosenzweig, dessen Denken, wie Hemmerle selbst in einer Schrift der hier vorliegenden Textsammlung bezeugt⁴², ihm durch Welte und durch den Kollegen Casper vermittelt wurde, der in seinen Studien Rosenzweigs Denken vertieft hat, einem Denker von besonderer Dichte – die viel-

⁴¹ *Ebd.*, 179–180 und 183.

⁴² Vgl. *Weite des Denkens im Glauben – Weite des Glaubens im Denken*, 215.

leicht auch der ihm gewährten kurzen, zudem von physischem Leid geprägten Lebenszeit geschuldet war. Von Rosenzweig geliebt ist sein Hauptwerk⁴³, in dem sich sein ganzes Denken verdichtet – sodass es nicht auf Anhieb verstanden wurde und später einer kurzen Einführung samt Klärung bedurfte⁴⁴ – das mit Sicherheit Hemmerles Denken beeinflusste: Es handelt sich um das Werk *Der Stern der Erlösung*⁴⁵. Da stehen wir vor einem Neudenken der Geschichte der Welt und im Zusammenhang damit der Beziehung zwischen dem Ich, der Welt und Gott, wo sich im Gegensatz zum metaphysischen Modell Kants und dem Idealismus Hegels das klare Bedürfnis auftut, zu einer neuen Denkweise überzugehen, die von der realen Erfahrung Gottes in der Welt und demzufolge in den anderen ausgeht. Die Philosophie kann Gott – für Rosenzweig die einzige Realität – nicht aussagen; vonnöten ist eine Umwandlung derselben in eine Erfahrungsphilosophie, in der Aufnahme von neuen relationalen Kategorien, durch die man von der Abhandlung zum Erzählen übergeht – eine Erfahrung kann man nämlich nur erzählen, nicht erklären – und zu guter Letzt in den Chor inniger Anbetung und des Gebets einstimmt. Die Erfahrungsphilosophie hat den Mut zur Endlichkeit, zum Tod⁴⁶ und zum Nichts, das heißt zu einem Schicksal, das erlösungsbedürftig ist und das, im offenen Anerkennen dessen, die entsprechende Erfahrung machen kann und Gott zu begegnen vermag, sodass sie Aussagen über ihn machen kann, in einer Kenntnis, die Rosenzweig *mes-sianisch* nennt.

⁴³ Obwohl nicht am Ende seines Lebens, aber in den Schützengräbern während des Ersten Weltkrieges geschrieben, war für Rosenzweig *Der Stern der Erlösung* sein Schlusswerk: »Ich habe endgültig das Gefühl, hier die Summe meiner intellektuellen Existenz abgehandelt zu haben, und dass alles, was in der Folge noch kommen mag, nur Anhänge sein werden, die mir vielleicht der Moment oder Impulse von außen gelegentlich eingeben können«. Vgl. F. Rosenzweig, *Brief an Martin Buber*, in: ID., *Briefe und Tagebücher*, I, Martinus Nijhoff, Haag 1979, t. 2, 645.

⁴⁴ Diese Anmerkung schreibt Rosenzweig in dem kurzen Text *Das neue Denken. Einige nachträgliche Bemerkungen zum Stern der Erlösung*, 1925 veröffentlicht; darin gibt er Hilfestellungen zum Verständnis des *Sterns*, wobei er – unter anderem – Angaben macht zu seiner Vorstellung, ein neues Denken zu entwickeln. Vgl. F. Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk*, III, Zweistromland, Martinus Nijhoff, Haag 1984.

⁴⁵ F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, ebd.

⁴⁶ Obwohl Rosenzweig nicht zur phänomenologischen Schule gehörte, gibt es starke Bezüge zum Denken Heideggers hinsichtlich des Ernstnehmens der Phänomene der Zeit.

Im *Stern* werden der Zeitdimension – sie bestimmt nicht nur den Rhythmus dieser Schrift, sondern das gesamte Denken – wie auch der Geschichte, der Sprache und der Kunst ein enorm hoher Stellenwert zugeordnet. Die Zeit bewegt sich innerhalb einer Geschichtlichkeit, der des Ichs und der Welt, die in Wirklichkeit einen Weg auf Gott zu markiert, ein ständiges Suchen, um zwischen Vergangenheit-Gegenwart-Zukunft zu ihm zu gelangen: Hierbei liefert Rosenzweig eine grandiose Zusammenschau der Geschichte der Welt bis zur Offenbarung des Gottes Israels. Es ist die Geschichte der antiken Welt – eben Geschichte in die Vergangenheit hinein – der griechischen Kulturen und darüber hinaus, die in ihren Mythen und dann in der Philosophie versucht haben, sich Gott zu verdeutlichen und ihn zu erklären; die dabei verwendete Sprache ist die der philosophischen Abhandlung, die im System des Idealismus Gott absorbiert hat. Mit der Offenbarung betreten wir die Gegenwart, die Zeit des Dialogs und des Gesprächs zwischen Gott und Mensch und in der Folge zwischen Mensch und Mensch; es ist die Zeit des Narrativs, in der die Philosophie nur weitermachen kann in dem Gespräch, von dem oben bereits die Rede war. Hier tritt die ganze relationale Tragweite des hebräischen Gottes zutage, eines liebenden Gottes, der das menschliche Wesen ruft, Beziehung mit ihm aufzunehmen, sodass dieser die unverdiente Liebe angesichts des eigenen Elends der Sünde anerkennt und nicht anders kann, als mit Dankbarkeit und Lobpreis zu antworten. Das ist der abschließende Übergang, die zukünftige Zeit der Erlösung, in der Ich-Welt-Gott in einer neuen gemeinschaftlichen Harmonie sein werden und in der nur die Sprache der Anbetung und des gemeinsamen Gebets einen Platz haben.

Ein großer Anreiz für die Reflexion ist für Hemmerle, was Rosenzweig in seinem Denken aussagt, und zwar in einem solchen Maße, dass sich in einigen seiner Texte unterschiedliche Anregungen finden lassen, im Besonderen die antimetaphysische Einstellung⁴⁷, die ihn zu einer Beziehung führt, die weniger an bestimmte Begriffsschemata gebunden ist. Die Entwicklung des Denkens selbst, wie man der ersten Schrift der hier vorliegenden Textsammlung entnehmen kann, *Das Heilige und das Denken*, widerspiegelt die rosenzweigsche Triade in einer Bewegung des Denkens, die vom »Fassen« übergeht zum »Lassen« und schließlich zum »Verdanken« in der Anbetung.

⁴⁷ Beispielsweise kann man das neue Denken Rosenzweigs als Gegensatz und reelle Alternative zum dialektischen System Hegels verstehen.

Darüber hinaus ist hier das Thema des *Gerufenseins* und des *Namens* zu erwähnen, die in der Begegnung mit einem Gott sehr viel lebendiger werden, der Fleisch wird und die Zeit der Welt annimmt: Hier kann das christliche Denken der Trinität gewiss nur die in der Gegenwart bereits verwirklichte Erlösung sehen, wodurch sich die Zeit Hemmerles, im Unterschied zu Rosenzweig, zu einer *Zwischenzeit* kondensiert⁴⁸, in der Gott in der Gegenwart unter uns ist, und nicht nur in der Erwartung einer erlösten Zukunft.

2.5 *Der Idealismus*

Der Einfluss des Deutschen Idealismus auf das philosophische Denken Klaus Hemmerles ist vermittelt durch seinen Lehrmeister Bernhard Welte, der ihn in diese Denkrichtung einführte. In seiner Dissertation und in seiner Habilitation widmete Hemmerle zwei Denkern des Deutschen Idealismus seine Aufmerksamkeit: In der Doktorarbeit entwickelt er eine Analyse des Denkens Franz von Baaders – ein kaum bekannter und wenig erforschter Philosoph – über die Schöpfung; in der Habilitationsschrift befasst er sich mit dem späten Schelling in der Frage nach Gott und dem Denken⁴⁹. Von Baader (1765–1841) war ein katholischer Philosoph, in besonderer Weise von seinem Lehrmeister Schelling beeinflusst, aber auch von Hegel, mit dem er eher im Briefkontakt stand. Seine Originalität findet innerhalb seines Denkens und seiner Schriften Ausdruck in seiner Mitwirkung an einem tieferen Verständnis unterschiedlicher Elemente: auf der einen Seite des Idealismus, aber daneben der christlichen Philosophie, der Deutschen Mystik und der Patristik. Es handelt sich um ein Denken, das den Idealismus loyaler als Hegel im Licht des Christentums als Glaube neu liest und interpretiert: Die Religion wird nicht in das dialektische Schema eingeordnet, sodass »Einheit und Zusammenhang [...] im Mass der Differenzierung, ja Polarisierung Gestalt [gewinnen]«⁵⁰. Baader denkt die Trinität nicht in der Dialektik, sondern versucht die Einheit zu denken, ohne die Unterscheidung

⁴⁸ Hinsichtlich dieses Aspekts siehe die zu dieser Textsammlung gehörende Schrift *Trinität und Zeit*, 150–168.

⁴⁹ K. Hemmerle, *Gott und das Denken in Schellings Spätphilosophie*, Herder, Freiburg 1968.

⁵⁰ K. Hemmerle, *Theologie in Fragmenten. Franz von Baader*, in: K. Hemmerle, *Auf den göttlichen Gott zudenken*, ebd., 211.

der drei göttlichen Personen zu verlieren, das heißt, im relationalen dialektischen Prozess bleibt der andere der andere und wird nicht vom Ich absorbiert, wobei er trotzdem nicht zu einem Nicht-Ich wird. So bleibt Gott Gott und das menschliche Wesen bleibt solches; es kommt nicht zu einer Vermischung, bei der die Natur der Identitäten, so wie sie sind, nämlich durchaus unterschieden, verlorengeht.

In dieser Hinsicht führt uns die Erfahrung Gottes, die vom cartesianischen *cogito* ausgeht, notwendigerweise dahin anzuerkennen, dass dieses Denken selbst von Gott kommen muss, das heißt, die Tatsache des Denkens muss uns dahin führen, einen anderen anzuerkennen, der uns geschaffen hat, um zu sein und zu denken. Dieser andere, dank dessen wir denken können und durch den wir im Denken unser Sein erfahren, ist der dreieinige Gott, der Gott der Beziehungen, der den Menschen berührt und der ihn ruft, ihm zu antworten. Auch das menschliche Leben ist nur, wenn wir uns vom anderen berühren und affizieren lassen, denn das führt dazu, in Beziehung zu treten, sich für den anderen zu interessieren, mit dem Wunsch, ihn kennenlernen zu wollen.

Diese Themen kommen wiederholt vor in Hemmerles Schriften, wie beispielsweise in *Das Heilige und das Denken*⁵¹ und *Vorspiel zur Theologie*⁵².

Hinsichtlich Friedrich Schelling (1775–1854) ist der herausragende Aspekt, der Hemmerles Denken begleitet, die von ihm definierte *dia-logische Ana-logie*⁵³; die Auseinandersetzung mit diesem idealistischen Denker leitet sich von der gleichen Zugangsweise ab wie vorher bei Baader, das heißt vom Suchen nach einem Weg des Zugangs zum Geheimnis Gottes. In den verschiedenen Phasen, in die man das schellingsche Denken gliedern kann, kristallisiert sich im Besonderen eine negative und eine positive Philosophie heraus: erstere befasst sich gedanklich mit dem universalen Sein, die zweite mit der realen Existenz der Dinge. Im inneren Kontext dieser letzteren wird auch die Offenbarung möglich, aber das tiefe Bedürfnis – für Hemmerle als intellektuelle Auseinandersetzung grundlegend – be-

⁵¹ K. Hemmerle, *Das Heilige und das Denken. Zur philosophischen Phänomenologie des Heiligen* in: B. Casper/K. Hemmerle/P. Hünermann (Hg.), *Besinnung auf das Heilige*. Herder, Freiburg – Basel – Wien 1966, 9–79.

⁵² K. Hemmerle, *Vorspiel zur Theologie. Einübungen*, Herder, Freiburg – Basel – Wien 1976.

⁵³ Vgl. K. Hemmerle, *Dia-logische Ana-logie als Weg des Denkens zum göttlichen Gott*, in: ders., *Ausgewählte Schriften*, Bd. I, Herder, Freiburg i. Br. 1995, 192–201.

steht darin, ausschließlich mit dem Instrument der Vernunft und des Denkens zu Gott zu gelangen. Vom Absoluten bewegt sich Schelling zum Gott der Offenbarung hin, aber weil die Begegnung mittels des Denkens geschieht, muss sich ein Weg finden, um die Selbstbezogenheit des Ichs zu überwinden und das völlige Anderssein Gottes anzuerkennen.

Wenn man an Gott »wie an mich« denken würde, könnte er nur in mir bleiben, in meinem Denken, er würde zu einer Projektion meines Ichs. Hemmerle entwickelt daraufhin einen Versuch, dem durch die *dia-logische Ana-logie* zu entkommen⁵⁴; damit ist eine Grundlage geschaffen, um Gott zu denken beziehungsweise ihn als denjenigen zu denken, der der Begegnung mit dem Menschen entgegenkommt. So wird der *logos* zum *dia-logos*, zum Mittler der Gegenwart Gottes in einer Bewegung der Askese in Bezug auf ihn (*ana-logia*), die in einer berühmten Aussage Hemmerles zum Ausdruck kommt: »Du bist wie ich, Gott ist nicht wie ich, sondern wie du. Du bist wie, weil und was Gott ›ist‹, das eben nicht ist, sondern begegnet«⁵⁵. Das bedeutet, dass Gott wie der andere ist im Sinne vom anders als ich und nicht im Sinne einer Reduzierung Gottes auf den anderen. In dieser Richtung entwickelt Hemmerle ein neues Verständnis von Analogie, denn im Idealismus gibt es die Beziehung nicht auf diesen Ebenen und selbst die thomistische *analogia entis* beinhaltet etwas anderes, da sie eher ontologisch als dialogisch ist. Die Analogie, die Hemmerle entwickelt, ist eine *analogia relationis*.

3 Hemmerle als Theologe

Im eher theologischen Bereich lassen sich noch weitere Quellen für die Reflexion finden, die das Denken Klaus Hemmerles beseelen: Da sind zum einen zwei Persönlichkeiten aus der Zeit seines Universitätsstudiums, Alfons Deissler und Anton Vögtle – beide Professoren der Exegese –, worüber Wilfried Hagemann in seiner Hemmerle-Bio-

⁵⁴ In eine ähnliche Richtung bewegen sich auch andere Interpreten von Schelling, wie Krüger in seiner Arbeit untersucht; speziell nennt er Walter Kasper. Vgl. M. D. Krüger, *Göttliche Freiheit. Die Trinitätslehre in Schellings Spätphilosophie*, Mohr Siebeck, Tübingen 2008, 40 ff.

⁵⁵ K. Hemmerle, *Dia-logische Ana-logie als Weg des Denkens zum göttlichen Gott*, ebd., 200.

grafie⁵⁶ berichtet. Deissler (1914–2005) gilt als einer der herausragenden Exegeten des Alten Testaments im 20. Jahrhundert, der die historisch-kritische Methode in der Bibelauslegung anwandte und implementierte, und zwar flankiert von einer tiefen geistlichen Zugangsweise, die die Studenten begeisterte⁵⁷. Vögtle (1910–1996) hingegen war Professor für *Neues Testament* und trug auch zur Etablierung der historisch-kritischen Methode in der katholischen Theologie bei; er war Mitherausgeber des Werkes *Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament* sowie der *Jerusalem Bibel*⁵⁸. Speziell Vögtle hatte erheblichen Einfluss auf Hemmerles Verständnis der durch Jesus selbst gewirkten Ankunft des Reiches Gottes, was Hemmerle mit eigenen Worten so beschreibt:

Die Herrschaft Gottes ist nicht ein Reich, das man räumlich abgrenzen kann, auch nicht ein System von Wahrheiten und Geboten, sondern das ist Gott selbst. Gott ist nicht mehr ferner Horizont oder oberstes Prinzip, sondern in Jesus ist er in die Mitte dieser Welt hineingesprungen. Mir war klar geworden, er will auch die Mitte meines Lebens sein, sodass es gilt, alles von ihm her zu sehen, immer von ihm her zu handeln⁵⁹.

Neben der biblischen Dimension, die im Leben und Denken Hemmerles eine herausragende Rolle spielte⁶⁰, was sich auch dem obigen Bekenntnis entnehmen lässt, mangelt es nicht an daran anschließenden Einflüssen auf der eher theologischen Ebene des trinitarischen Geheimnisses, die Herzmitte seiner theologischen Reflexion. Sicher ist hier Hans Urs von Balthasar (1905–1988) zu nennen, mit dem Hem-

⁵⁶ W. Hagemann, *Verliebt in Gottes Wort. Leben, Denken und Wirken von Klaus Hemmerle, Bischof von Aachen*, Echter, Würzburg 2008.

⁵⁷ Insbesondere kann man ihre Bücher *Die Grundbotschaft des Alten Testaments. Ein theologischer Durchblick*, Herder, Freiburg 1969 und *Die Psalmen*, 3 Bd., Patmos, 1963–64 hier erwähnen.

⁵⁸ Vögtle hat einige der Bände von *Herders Theologischem Kommentar zum Neuen Testament* mitherausgegeben, ein Standardwerk in dem Bereich der Exegese. Die *Jerusalem Bibel* hat er u. a. auch mit Deissler herausgegeben.

⁵⁹ K. Hemmerle, *Unser Lebensraum – der Dreifaltige Gott*, in: »das prisma«, Heft 1, 1994 (6. Jahrgang), 17–23, hier 17 f.

⁶⁰ Hemmerle hat sich mit der Heiligen Schrift nicht nur intensiv befasst und sich darin vertieft, sondern er ließ sich von ihr in seinem Leben begleiten, wobei er versuchte, daraus lebendige und konkrete Erfahrungen zu ziehen. In seinen letzten Lebensjahren widmete er sich speziell der Vertiefung des Johannesevangeliums, das ihn in besonderer Weise faszinierte aufgrund der *communio*-Dimension und wegen des Testaments Jesu über die Einheit. Dieser Einfluss wird am deutlichsten sichtbar im letzten Text der hier vorliegenden Schriften, *Das unterscheidend Eine*, 224–241.

merle in hoher Wertschätzung und freundschaftlich verbunden war, sodass er ihm eine kleine Broschüre widmete, die zu seinem Hauptwerk wurde, gegenwärtig am meisten untersucht, die *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*⁶¹. Im Besonderen das trinitarische Verständnis Balthasars wird zur Anregung für das hemmerlesche Denken, wenngleich mit unterschiedlichen Akzenten; beiden war vor allem die johanneische Prägung eigen und demzufolge die Dimension der Liebe Gottes, die zum Ausgangspunkt der gemeinsamen Reflexion wird, sowie auch das Aufgreifen des mystischen Faktors und der spirituellen Dimension; es ist mittlerweile unstrittig, dass Balthasars Denken untrennbar von der mystischen Erfahrung der Adrienne von Speyr⁶² ist.

Im Blick auf eines der großen Werke der balthasarschen theologischen Trilogie, die *Theodramatik*⁶³, kann man auf einige theologische Motive verweisen, die er vertieft und die Hemmerle aufgreift, um sie unabhängig in den *Thesen* weiterzuentwickeln: Der Kern seiner Abhandlung, die Offenbarung, aufgefasst als das, was das Christentum eigentlich ausmacht, wird für Hemmerle zum Ausgangspunkt, um eine Ontologie zu entwickeln beziehungsweise um den Sinn des Seins zu erhellen. Balthasars Trilogie zielt darauf ab, das eigentlich Christliche durch die Liebe zu erklären – formales und materielles Prinzip der Einheit – und aufzuzeigen, wie durch die Liebe der Hingabe, die *kenosis* der Liebe Gottes, alle möglichen Denkmodelle eingeholt werden. In besonderer Weise entfaltet Balthasar das Konzept des Richard von Sankt-Victor über die Liebe als innerstes Prinzip der Dreieinigkeit, die sich dann in eine *analogia caritatis* wandelt, von der sich Hemmerle in seiner *dia-logischen Ana-logie* teilweise inspirieren lässt.

Auch die ästhetische Dimension, die den dritten Teil der *Theodramatik* bildet, wird von Hemmerle aufgegriffen, der allerdings die noch streng metaphysische Dimension überwindet, in der sich Balthasar bewegt, indem er sie mittels des rombachschen Strukturprin-

⁶¹ Die *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie* entstanden als Geburtstagsbrief an Hans Urs von Balthasar, der sie nicht nur rezipierte, indem er sie in seinem Johannesverlag in Einsiedeln veröffentlichte, sondern auch, indem er durch sie zu einer Weiterentwicklung seines eigenen Denkens angeregt wurde.

⁶² Balthasar selbst äußert sich in der Hinsicht, indem er über den Einfluss der Adrienne von Speyr auf die Kirche spricht; vgl. H. U. von Balthasar, *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1968.

⁶³ H. U. von Balthasar, *Theodramatik I–IV*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1971–1983.

zips integriert⁶⁴. Hanspeter Heinz bringt diese Lesart und die Neubearbeitung der trinitarischen Theologie Balthasars wie folgt zum Ausdruck:

Versuchen wir, in einem einzigen Satz, den christologischen Ansatz Balthasars auszudrücken: Innen, Unten und Außen. Trinität, Kenosis und Kontextualität sind die strukturalen Momente von Christologie; ihr Ineinander und Zueinander ist der Vollzug des ästhetischen Ansatzes, des Ansatzes der sich unselbstverständlich in ihre Gestalt und somit in ihr Anderes äußern- den Liebe, die in solcher Äußerung gerade mit sich identisch ist, Struktur ist und Struktur erbildet, Struktur, deren Gleichgewicht aber, weil sie Struktur der Liebe ist, der Komparativ, das Je-mehr heißt⁶⁵.

Hingegen wird im Denken Hemmerles weder die Theologie des Kar- samstags noch eine eigene Kreuzeslehre entfaltet – zentrale Aspekte im balthasarschen Denken⁶⁶, teilweise beflügelt durch die Spiritualität der Adrienne von Speyr –, wahrscheinlich auch aufgrund der geistlichen Inspiration Hemmerles aus dem Charisma der Einheit Chiara Lubichs, eher zentriert auf das Geheimnis der Einheit und die Gottverlassenheit am Kreuz, die zum Heilsplan der Inkarnation ge- hört.

Nicht zuletzt ist dann die Auseinandersetzung mit einem Den- ker der Vergangenheit zu nennen, nämlich mit Bonaventura (1217/ 1221–1274), dessen theologischen Ansatz Hemmerle schätzt und den er teilweise übernimmt: die Tatsache, dass er »von oben« anfängt, dass »der Sprung in den Ursprung [...] für Bonaventura dem ersten Schritt des Denkens bereits voraus[geht]; dieser erste Schritt ist somit bereits Schritt des Mitgangs auf dem Weg des Ursprungs«⁶⁷. Das be- deutet für Hemmerle, dass die Theologie mit Gott anfängt und nicht

⁶⁴ Vgl. M. Böhnke, *Einheit in Mehrursprünglichkeit. Eine kritische Analyse des trinitarischen Ansatzes im Werk von Klaus Hemmerle*, ebd., 172–178. Ähnliche Ent- wicklungen, die ausgehend vom philosophischen Denken Rombachs eine mögliche Lesart des trinitarischen Dogmas ausdrücken, jedoch nicht in der Begrifflichkeit trinitarischer Ontologie, findet man noch weit stärker ausgeprägt bei Ganoczy, der sein trinitarisches Verständnis unmittelbar von Rombach her entwickelt. Vgl. A. Ganoczy, *Der dreieine Schöpfer. Trinitätstheologie und Synergie*, Darmstadt 2001.

⁶⁵ H. Heinz, *Der Gott des Je-mehr. Der christologische Ansatz Hans Urs von Balthasars*, Frankfurt-Bern-New York 1975, 300.

⁶⁶ Zu einer Vertiefung der balthasarschen Theologie vgl. K. Lehmann/W. Kasper (Hg.), *H. U. von Balthasar, Gestalt und Werk*, Communio, Köln 1989.

⁶⁷ K. Hemmerle, *Bonaventura und der Ansatz theologischen Denkens*, in *Unterwegs mit dem dreieinen Gott. Schriften zur Religionsphilosophie und Fundamentaltheologie* 2, R. Feiter (Hg.), Herder, 1996, 164–176.

mit dem Menschen – auch wenn der christliche Gott sich mit menschlichen Worten erkennbar macht – was wiederum die Initiative Gottes unterstreicht. Bonaventura bietet sich nach Hemmerle als »ein Theologe für heute, fähig, unserer Not um den Glauben und um seine theologische Reflexion Wegweiser zu sein«⁶⁸.

Von seiner theologischen Betrachtung übernimmt Hemmerle auch das Verständnis von Theologie und vom Denken allgemein als Weg, als Bewegung auf Gott hin, der gleichzeitig uns entgegenkommt; Weg der Nachfolge in der ständigen Begegnung mit dem dreieinen Gott⁶⁹ unter den Menschen.

4 Die Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Theologie

Nachdem wir Philosophie und Theologie willkürlich getrennt haben, gilt es jetzt, den Zusammenhang herzustellen, um der Zugangsweise Hemmerles und seiner Ausdruckweise in schriftlichen Texten wie auch bei Vorträgen näher zu kommen. Obwohl Hemmerle offiziell Theologe mit pastoraler Erfahrung war – angesichts seiner langjährigen Tätigkeit als Bischof –, dachte er keineswegs ausschließlich theologisch, vielmehr war sein Denken immer zutiefst von der jeweiligen Fragestellung bestimmt: Ja, für ihn bedeutete Philosophie wesentlich Fragen, und die Kategorie, in der dies am ehesten Ausdruck findet, ist die des Denkens. Nicht zufällig lässt sich eine Großzahl seiner Schriften unter diesem Zugang subsumieren. Dabei sucht er nach den Grundlagen, die ihn zum notwendigen Dialog mit ihrer göttlichen Quelle führen. Andererseits erfolgte seine Ausbildung, wie

⁶⁸ K. Hemmerle, *Vorwort*, in: *Theologie als Nachfolge. Bonaventura – ein Weg für heute*, Herder, Freiburg i. Br. 1975.

⁶⁹ Hanspeter Heinz hat einen kurzen Beitrag über die Beziehung zwischen Hemmerle und Bonaventura, insbesondere in der trinitarischen Vision der Theologie und der Kirche, in einem Sammelband zum 60. Geburtstag Hemmerle verfasst. Dabei übernimmt er eine Reflexion Hemmerles, um zu schließen, dass der Aachener Bischof »nichts anders als Bonaventura [sagt], aber er sagt dasselbe anders. Dasselbe anders, weil er Bonaventuras Gedanken nicht vor dem neuzeitlichen Denken zu schützen, sondern in ihm zu bewähren sucht«. Vgl. H. Heinz, *Trinitarische Kirche – Kirche als communio*, in: *Der dreieine Gott und die eine Menschheit. Für Bischof Klaus Hemmerle*, mit Beiträgen von M. Albus – R. Göllner – H. J. Görtz – H. Heinz – A. van Hooff – K. Kienzler – R. Lorenz – E. Maier – W. Schneider – B. Trocholepczy – E. Vienken, Herder, Freiburg i. Br. 1989, 139–168, 167.

wir bereits andeutungsweise sehen konnten, in besonderer Weise im Bereich der Religionsphilosophie, die zwischen Philosophie und Theologie ihren Ort hat.

Dies voraussetzend, wird verständlich, wie Hemmerle tatsächlich die Beziehung zwischen den beiden Disziplinen sah und wie er damit die Spuren einer langen Tradition aufnahm. Es ist ja keine auf ihn gründende Neuigkeit und auch kein ausschliesslich neuzeitlicher Zugang, sich zu fragen, in welcher Art von Beziehung Philosophie und Theologie miteinander stehen, und in wieweit diese notwendig ist. Damit sind wir mitten im Thema, mit dem sich diese Sammlung von Schriften befasst, die wir ausgewählt haben. Es geht darin – direkt oder indirekt – um diese Thematik; von daher lässt sich diese Beziehung von Hemmerle selbst her definieren. Gleichwohl werfen wir einen Blick auf die Fragestellung als solche, um die hemmerlesche Sichtweise und deren Besonderheit dem Kontext zuordnen zu können.

Gewiss kann diese Fragestellung hier nicht erschöpfend erörtert werden, und es ist auch nicht möglich, ausführlicher auf Einzelaspekte einzugehen – das würde angesichts des weiten Feldes der Thematik und bei dem enormen Umfang des Diskurses, sowohl philosophisch als auch theologisch bis heute, eine eigene Abhandlung erfordern. Wir werden uns zufrieden geben müssen mit einem Überblick, der den aktuellen Kern, im Innern dessen Hemmerle selbst zu verstehen ist, neu ins Licht rückt⁷⁰.

Seit jeher, seit der griechischen Antike fragt die Philosophie nach dem Prinzip, nach dem Ursprung, nach einem Gott als Ursache der ganzen Welt; sie tut das ausgehend von einer klaren Trennung zwischen *logos* und *mythos*, zwischen einer Konzeptionierung im rein Denkbaren und Verständlichen beziehungsweise Erklärbaren und dem Narrativ des Unbegreiflichen und rätselhaft Unerklärbaren. Die sich daraus ergebende philosophische *ratio* trifft dann auf die Botschaft Christi und die Erfahrung eines Gottes, der Fleisch wird: Das Unerklärliche sucht nach einer kommunizierbaren Erhellung, denn das Prinzip selbst hat Worte gesucht, in denen es sich mitteilen konnte. Im Ergebnis führt das zu einer Assimilierung philosophischer Begriffe und Ausdrücke innerhalb der Erfahrung des christlichen Zeug-

⁷⁰ Zur Vertiefung des Themas vgl. H. Verweyen, *Philosophie und Theologie. Vom Mythos zum Logos zum Mythos*, WBG Verlag, 2005; J. Rohls, *Philosophie und Theologie in Geschichte und Gegenwart*, Mohr Siebeck, Tübingen 2002.

nisses: So entsteht die christliche Theologie als Disziplin, die Gott erklären und ihn auf diese Weise möglichst vielen zugänglich machen will, speziell jenen Köpfen, die – durchdrungen von philosophischen Fragestellungen und im Besonderen von einer Ontologie als Grundlage alles Seienden – die christliche Erfahrung umgehend als nicht nachvollziehbar stigmatisieren würden, weit über etwas Unerklärbares hinaus. Ein Gott nämlich, der Prinzip und Ursache des ganzen Universums ist, der Mensch wird und gleichzeitig vollständig göttlich bleibt, ist das, was sich der menschlichen Vernunft zu widersetzen scheint.

Tatsächlich drehen sich die großen Dispute im europäischen Mittelalter hauptsächlich um christologische und trinitarische Fragestellungen, und es ist ein Faktum, dass die meisten Philosophen jener Zeit Theologen waren, aber auch umgekehrt. In der Philosophie hat das zur Übernahme der Ontotheologie geführt, die dann einen Großteil der Geschichte des philosophisch-theologischen Denkens in der westlichen Welt beherrscht hat. Der italienische Philosoph Massimo Cacciari hat diesen Prozess skizziert⁷¹, wobei er deutlich macht, dass die Schwierigkeit, Philosophie und Theologie als jeweils eigene Disziplinen und dennoch eng miteinander verbunden zu definieren, ihre Wurzel gerade in der Ontotheologie hat, die die Prämissen für die extremen und einander widersprechenden Schlussfolgerungen Hegels und Heideggers schuf. Die grundlegende Position der bereits im Griechentum konzipierten Ontotheologie findet sich bei Thomas von Aquin in seiner Aristoteles-Rezeption und in seinem Bemühen, die beiden Zugänge miteinander zu versöhnen. »Was in *entibus* ein Sein *actu existens infinitum* zeigen will, kann nicht dem widersprechen, was es auch als absolute Vollkommenheit und nicht nur als Ursache jeder Bewegung zu zeigen beabsichtigt«⁷².

Die Ontotheologie, die sich schrittweise entwickelt hat, ist nichts anderes als der Versuch, die beiden Bewegungen in einer einzigen zu versöhnen. Andererseits konnte sie selbst dort, wo die Philosophie, vor allem in der Neuzeit, versucht hat, eine anthropologische Wende zu vollziehen, indem sie den traditionellen Gottesberiff problematisierte und ablehnte (Nietzsche), sich nur in einer Sprache artikulieren – Mittlerin einer unterdessen von der Zeit geprägten *forma mentis* –,

⁷¹ M. Cacciari, *Filosofia e teologia*, in: P. Rossi (Hg.), *La filosofia e le scienze*, Bd. II, 4, Garzanti, Turin 1995, 365–421.

⁷² *Ebd.*, 376.

die grundlegend und unausweichlich von ontotheologischen Vorgaben durchdrungen war. Es ist in der Tat nicht möglich, die Philosophie völlig unabhängig von der Theologie neu denken zu können, wenn man im System der Ontotheologie verharret, und umso weniger reicht es, auf die Metaphysik zu verzichten, wenn man nicht den Mut hat, einen bestimmten Dualismus ganz und gar auszuräumen, der aus einem Verständnis des Seins herrührt, das dem Nicht-Sein und dem Endlichen gegenübergestellt wird, das sich nicht durch die Vielfalt löst und versöhnt.

Der Vorschlag Hegels und der Heideggers haben gerade in der Hinsicht eine enorme Faszination auf die zeitgenössischen Philosophen und Theologen ausgeübt. Ersterer versuchte, die trinitarische Bewegung sowie die Frage nach dem Endlichen im Unendlichen im Innern der Dialektik zu denken; so flachte er Philosophie und Theologie in einem Unikum ab, das unterm Strich nichts anderes als die Philosophie ist (es sei daran erinnert, dass für Hegel die Philosophie diejenige ist, die allein den Geist zum Ausdruck bringt, denn die Theologie, die eine Zeit des Aberglaubens und der Ignoranz zu überwinden hat, muss notwendigerweise durch die Philosophie eingeholt werden, die allein den Glauben absichern kann⁷³); Heidegger hingegen versucht, die beiden Disziplinen zu unterscheiden: Die Theologie kann sich als positive Wissenschaft mit der Tatsache und Logik des glaubenden Zugangs beschäftigen, während sich die Philosophie mit der Ontologie beziehungsweise mit dem Sein generell zu befassen hat⁷⁴.

Daraus wird ersichtlich, dass die historische Entwicklung von Theologie und Philosophie die Geschichte einer Hassliebe ist, von Autonomie und Abhängigkeit, eine konfliktreiche Geschichte, nach Auffassung Cacciari unüberwindbar, es sei denn in der definitiven Unterscheidung beider Bereiche in einer radikalen Unterscheidung, die, gerade weil sie unterscheidet, beide untrennbar macht⁷⁵. Wie kann man also die Beziehung zwischen Philosophie und Theologie denken?

⁷³ Vgl. G. F. W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Werke 3, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1986.

⁷⁴ Vgl. M. Heidegger, *Wegmarken* (GA, Bd. 9), »Phänomenologie und Theologie« (1927), Frankfurt 1976.

⁷⁵ M. Cacciari, *Filosofia e teologia*, ebd., 411.

Die Theologie interpretiert ein Wort, das im Anfang ist (*en archê*) und vom Anfang, der aber nicht der Anfang ist. Lässt sie diese Unterscheidung außer Acht, macht sie zwangsläufig aus der Offenbarung eine entschleierte Darstellung, eine *Idee* [...] Die philosophische Fragestellung weiß auch, dass all ihr *katagoreuein* lediglich eine *Vermutung* des Anfangs sein kann – doch sie kann eine echte Vermutung sein, denn der Anfang muss auch *ek-sistere*⁷⁶.

Auf diesem Weg können wir Hemmerle als Philosophen und als Theologen lesen: In einer Neubesinnung auf den Anfang, der mich als etwas absolut anderes als Ich selbst mich konstituiert, indem er mich als Du in Anspruch nimmt, befinden sich Philosophie und Theologie in einer unauflösbaren Umarmung.

Aber die Umarmung ist nur zwei Seinsgegebenheiten möglich, die an sich unterschieden und autonom sind, deren Unterscheidung jedoch einzig und allein aus der Gegenwart des anderen erwächst; die Philosophie kann sich also als solche nur so bezeichnen, weil es eine Theologie gibt, die als andere ihr Gegenüber bildet, und umgekehrt kann sich die Theologie nur so qualifizieren, wenn sie die Philosophie als andere vor sich hat; Voraussetzung ist gegenseitige Aufrichtigkeit. Hemmerle verhehlt nicht, dass das Verhältnis tatsächlich etwas unausgewogen ist und bleibt, aufgrund der Tatsache, dass, wenn die Theologie ohne philosophisches Hinterfragen nicht wirklich denkbar ist, die Philosophie nicht unbedingt der Offenbarung bedarf, aber da sie sich in ihrer metaphysischen Tradition die Frage nach dem Ursprung gestellt hat, kann sie die Offenbarung in der Tat auch nicht schlichtweg ignorieren. Das erfordert Demut auf beiden Seiten und die Fähigkeit, Spur zu halten in der Grenze, die sie trennt und eint, in einem Kreuz, das sich in dreifacher Weise artikuliert, wie wir in *Das problematische Verhältnis von Philosophie und Theologie*⁷⁷ lesen: »... das Kreuz der je eigenen Unvollendbarkeit, das Kreuz der Verwiesenheit auf den anders gearteten Partner, das Kreuz, nicht im Eigenen das Ganze der Wahrheit aus sich selbst heraus erreichen und vollenden zu können«⁷⁸.

Die Nicht-Aneignung birgt die Chance, vom anderen zu empfangen und sich so in der Annahme dessen zu haben.

⁷⁶ *Ebd.*, 413; 415.

⁷⁷ Vgl. in dieser Textsammlung, Kap. III, 103–123.

⁷⁸ *Ebd.*, 116.

5 Die Beteiligung eines Charismas

Wiewohl das Studium der Theologie und der Philosophie Hemmerle prägen und sein Leben als Professor und Bischof markieren und ihm wertvolle Instrumente liefern für seinen Wunsch nach einer Beziehung mit Gott und in ihm mit der umgebenden Realität, ist der Beitrag nicht zweitrangig, der ihm aus der Begegnung mit einer Spiritualität und deren Übernahme zuwächst.

In Hemmerle war ein tiefer Wunsch nach einem intensiven geistlichen Leben, und da gab er sich keineswegs leicht zufrieden, auch hinsichtlich seiner Berufung zum Priestertum und seines Allein-Lebens, lediglich getragen von der Theologie. Diese Sehnsucht war ihm nicht zuletzt vermittelt worden durch den Regens im Priesterseminar, Rudolf Hermann, der ihm auch zur Begegnung mit der gemeinschaftlichen Spiritualität Chiara Lubichs verhalf. Dazu kam es im Jahr 1958 in Fiera di Primiero, einem Ferienort in den Dolomiten, als Hemmerle noch mit seinen Studien befasst war; es war eine Begegnung, die ihn im Innersten berührte und sein ganzes Leben markierte, wie diesen seinen Worten zu entnehmen ist:

Zum ersten Mal habe ich da Gott wirklich erfahren [...]. Es war eine Nähe und Gegenwart Gottes, wie ich sie trotz meiner intensiven theologischen Studien nie zuvor erlebt und ermessen hatte [...]. Mit einem Mal erschien mir die Welt als der unendliche, aber bergende Raum, in dem Gott uns Vater ist und wir uns ihm anvertrauen, alles in seine Hände geben, ihm bedingungslos folgen können⁷⁹.

Das Leben des Evangeliums, gemeinschaftlich gelebt, wurde für ihn zu einem unmittelbaren Bedürfnis, und zwar in einem solchen Maße, dass er gleich nach Wegen suchte, das konkret umsetzen zu können. Es blieb jedoch nicht dabei, sondern ihm wurde sehr bald die kulturelle Bedeutung bewusst: Das Ja zum Charisma der Einheit bedeutete nicht nur, einen Weg zu Gott zu gehen, einen Weg persönlicher und gemeinschaftlicher Heiligkeit auf rein geistlicher Ebene. Die charismatische Dimension Chiara Lubichs birgt in sich ein Potenzial, das ihm das Denken erleuchtet und wandelt und damit einhergehend die gesamte Wirklichkeit der Kultur, die uns Menschen begleitet. Hemmerle selbst unterstreicht diesen Aspekt in einer Äußerung wie: »Chiara Lubich hat uns in eine Schule des Lebens genommen, aber

⁷⁹ W. Hagemann, *Verliebt in Gottes Wort*, ebd., 49.

diese Lebensschule ist zugleich auch eine Schule für die Theologie. Das Ergebnis ist nicht eine Verbesserung der Theologie, sondern gelebte Theologie aus dem Ursprung der Offenbarung⁸⁰.

Tatsächlich wurde schon bald der theologische Dialog zwischen dem Bischof von Aachen und der Gründerin der Fokolar-Bewegung intensiver, zumal Hemmerle das Bedürfnis verspürte, die sich aus dieser Spiritualität ergebende Theologie herauszuarbeiten und ins Licht zu rücken. Dieser Austausch führte zu unerwarteten Entwicklungen, die aber von Hemmerle zutiefst herbeigesehnt wurden, wie der Entstehung einer Schule, die sich nicht nur Gedanken über die theologische und philosophische Dimension des Charismas der Einheit machen sollte. Es ging um eine intellektuelle Erfahrung, die ein intensives Leben mit Gott sowie mit den Brüdern und Schwestern voraussetzt, in einer Haltung vollständiger Annahme ausgehend vom Beiseitelegen des Eigenen, was als »Pakt der Einheit« bezeichnet und durch die Eucharistie besiegelt wird. An dieser Schule des Lebens und Denkens⁸¹ nahm Hemmerle weiter teil durch sein Leben und seine Reflexion, wobei er seinerseits dazu beitrug, einzelne theologische Elemente dieser Spiritualität zu erläutern, wie Jesus, den Verlassenen, Herzstück und Schlüssel, um einen Zugang zu ihr zu finden. Aus dem Verständnis der Verlassenheit Jesu seitens des Vaters erwächst z. B. die Vertiefung der Liebe als Dimension äußerster Hingabe: Die gesamte hemmerlesche Theologie wird ausschließlich von der Kategorie der Hingabe Gottes her verständlich, die im extremen Akt der Selbstentäußerung zum Ausdruck kommt – in einer Liebe ohne Maß, dank der die Menschen voll aufgenommen werden in den trinitarischen Rhythmus eines Sich-Gebens, das immer ein Sich-Empfangen vom anderen beinhaltet. Auch die Reflexionen über die Einheit Gottes sowie zwischen Gott und dem Geschaffenen stehen unter dem Einfluss

⁸⁰ K. Hemmerle, *Unser Lebensraum – der Dreifaltige Gott*, in: »das prisma«, Heft 1, 1994 (6. Jahrgang), 17–23, hier 23.

⁸¹ Diese Erfahrung – von Chiara Lubich »Schule Abba« genannt – fing 1990 an, als die Gründerin der Fokolar-Bewegung in einem intensiven Dialog mit Klaus Hemmerle beschloss, ein Studium ihrer mystischen Erfahrung mit einigen Theologen anzufangen. Ein Jahr später tun sich die ersten Teilnehmer dieser Schule, Dozenten/innen und Experten/innen nicht nur der Theologie, sondern auch der Philosophie und nach und nach anderer Disziplinen zusammen. Piero Coda, Zeuge jenes anfänglichen Gesprächs zwischen Lubich und Hemmerle, berichtet davon in einem Artikel. Vgl. P. Coda, *Mistica dell'unità e ontologia trinitaria: una relazione pertinente?*, in V. Gaudio/A. Clemenza (Hg.), *Sulla soglia tra filosofia e teologia in dialogo con Klaus Hemmerle*, Città Nuova, Roma 2019, 73–82.

des Charismas der Fokolar-Bewegung, in einer Neuinterpretation des Testaments Jesu, die zum Schlüssel für das Verständnis jeder theologischen Trennung unter Christen wird⁸².

Ein weiterer entscheidender Aspekt ist sodann das Gemeinschaftliche – Grundkonzept und Realität dieser Spiritualität, die tatsächlich als neuer Ausdruck eines geistlichen Weges entstand, der nicht mehr exklusiv individuell ausgerichtet war, sondern in Gemeinschaft mit anderen – gleichfalls in verschiedenen Vorträgen betont, nicht nur in solchen mit pastoralem Charakter; einen davon haben wir unter der Überschrift *Person und Gemeinschaft*⁸³ in diese Textsammlung aufgenommen.

Daraus entstanden Artikel und Beiträge verschiedener Art innerhalb der Fokolar-Bewegung und für sie, aber bei einer aufmerksamen Lektüre anderer seiner Schriften und Reden – von der Theologie bis zur Philosophie, von der Ekklesiologie zur Anthropologie – entgeht einem nicht der Einfluss mystischer Einsichten⁸⁴ Lubichs hinsichtlich der Entwicklung des Denkens Hemmerles, sodass man es nicht voll und ganz lesen und verstehen kann, wenn man diese geistliche Wurzel außer Acht lässt.

⁸² Hemmerle war aktiv im Bereich der Ökumene engagiert, durch persönliche Beziehungen, die er pflegte, durch Veranstaltungen auf Diözesanebene und bei den Kirchentagen; nicht zuletzt leitete Hemmerle seit 1981 über Jahre echte »Schulen der Ökumene«. Als Bischof, der der Fokolar-Bewegung eng verbunden war, wurde er beauftragt, den internationalen Kreis der Bischöfe aus allen Kirchen zu begleiten. Er stand aber auch im tiefen Dialog mit Juden und Menschen anderer Weltanschauungen, nicht nur intellektuell – wie mit Franz Rosenzweig und Emmanuel Levinas, sondern auch im religiösen Sinn, indem er den Gesprächskreis »Juden und Christen« begleitete. Hierzu findet man Berichte in: W. Baader / W. Hagemann, *Klaus Hemmerle. Grundlinien eines Lebens*, Neue Stadt, München 2000; W. Hagemann, *Verliebt in Gottes Wort. Leben, Denken und Wirken von Klaus Hemmerle, Bischof von Aachen*, Echter, Würzburg 2008.

⁸³ Vgl. in dieser Textsammlung, Kap. VII, 190–205.

⁸⁴ Das Verhältnis zu Chiara Lubich und ihren Intuitionen wird immer entscheidender in den Jahren vor dem Heimgang Klaus Hemmerles, infolge seines Kontakts mit einigen Schriften der Gründerin, in denen von einer besonderen Erfahrung ihrerseits berichtet wird, die unter der Bezeichnung *Paradies* '49 bekannt wurde. Darauf bezieht sich Hemmerle in einem nach seinem Tod nur auf Italienisch veröffentlichten Artikel. Vgl. K. Hemmerle, *L'ontologia del »Paradiso* '49«. In: »Sophia« VI (2014.2), 127–137.

6 Der kommunikative Stil Klaus Hemmerles

Kann man von einem eigenen Kommunikationsstil Klaus Hemmerles sprechen? Wer sich seinen Werken nähert, für den ist das vielleicht nicht von vornherein klar: Man findet vor sich ein Meer an Worten – Schriften, förmliche und offizielle Ansprachen, in Reimform oder in komplexen strukturierten Formulierungen, betend oder fragend –, die die gesamte Existenz und das Geheimnis des Absoluten berühren. Gleichwohl ergeben sich diese Worte nicht zufällig, und sie folgen auch nicht einem Schema; bei Hemmerle findet man kurze theologisch-philosophische Abhandlungen neben Briefen und Predigten, Poesien und Ansprachen, denen allen etwas gemeinsam ist: Sie sind zutiefst dialogisch. Es gibt von Hemmerle keine Worte, die zu irgendeinem Argument und Thema kommuniziert oder geschrieben wurden, die nicht an jemanden gerichtet sind, an ein Du/Wir, auf das etwas Bezug nimmt oder das in Bezug genommen wird und zum Handeln auffordert.

Es gibt also einen Hemmerle-Stil: Es ist der des Narrativs und der Konversation, auch dort, wo es um Philosophie und Theologie geht. Hemmerle spricht, wenn er angesprochen wird, nicht nur zu einem persönlichen Du, sondern bezieht sich auch auf eine Situation. Deshalb ist sein Kommunizieren situativ und immer in seinem ganzen Kontext zu sehen, weil sich sonst unscheinbare Nuancen im Sinn verlieren. Viele Male hat Hemmerle tatsächlich gesprochen, in dem Sinne, dass viele Schriften zunächst als Vorträge konzipiert waren, die erst im Nachhinein schriftlich fixiert wurden, vielleicht einfach durch Anhören der Tonbandaufzeichnungen. In dieser Textsammlung ist dieser Faktor zu berücksichtigen, denn unter den Schriften, die ausgewählt wurden, sind mehrere, die auf diese Weise entstanden sind.

Andererseits spiegelt der Stil auch die Vorstellung, die er von Theologie als Nachfolge hatte, das heißt in starker und enger Verbindung zwischen Leben und Denken. Wie Schreier, der Herausgeber der Hemmerle-Bibliografie, betont, »Sprache ist für Hemmerle so ein Phänomen der Bewegung, der Mitte, ein Phänomen der Ineinanderbewegung, der ›Gegenwendigkeit‹ von Mitte und Peripherie, von Wort und Antwort«⁸⁵. Es handelt sich um einen dialogischen Stil,

⁸⁵ J. Schreier, *Das Schrifttum Klaus Hemmerles als Zeugnis zu seinem Denken*, in: H. H. Henrix (Hg.), *Bischof Klaus Hemmerle (1929–1994) – Ein geistlicher Meister*, ebd., 59.

um eine Kultur des Narrativs – sicherlich beeinflusst durch das sprechende Denken Rosenzweigs⁸⁶ –, lebendig, in intimer Anlehnung und Verknüpfung zwischen Denken und Dichten, die als Stil nicht unterschieden und nicht getrennt sind, Akte also, die verschiedene Bereiche der Existenz zum Ausdruck bringen, aber in der Tonlage desselben einzigen Geschehens, das das von jemandem geschenkte Leben ist. Wir können von daher sagen, dass sein Kommunikationsstil voll und ganz seinen Zugang zum Leben und zum eigenen Verständnis von Philosophie und Theologie zum Ausdruck bringt: Da gibt es keine Abteilungen, die im rechten Moment und am richtigen Ort aktiviert werden, sondern alles trägt dazu bei, mit größerer Tiefe auszudrücken, was man nicht auf eine Einseitigkeit bestimmter programmatischer Auswahl reduzieren könnte.

Da es sich um einen dialogischen Stil⁸⁷ handelt, trifft man nicht selten auf Motive voller Humor – darauf verstand sich Hemmerle meisterhaft. Er liebte Wortspiele, die er auch in Titeln verwendete, und darüber hinaus in seinen Texten oder Vorträgen. Zweifellos hatte er ein besonderes Sprachtalent, das ihm nicht nur half, im richtigen Moment die rechten Worte zu finden, sondern auch seinen Gedanken Gestalt zu geben, indem er über deren Gehalt hinaus in sie eine stilistische Schönheit, etwas wie eine expressionistische Sprache, hineinlegte. Worte leben aus ihrem Sinn und ihrer Bedeutung, beseelt von einer Vielfalt von Wortspielen, die es erlauben, über den Horizont des Bestimmten und Bekannten hinauszugehen, um darin neue Deutungshorizonte freizusetzen, die manchmal Missverständnissen vorbeugen, indem sie unerwartet Wege zum Verständnis bahnen⁸⁸.

Ein solcher Rahmen mag Sorge wecken im Blick auf ein mögliches Verständnis von etwas, das in ständiger Bewegung und demnach »ungreifbar« zu sein scheint. Tatsächlich kann man Hemmerle nicht verstehen, wenn man sich nicht auf seine Einladung zum Mitdenken einlässt, mit ihm die Spiralen des Denkens nachzuvollziehen, ohne dem Widerstand entgegenzusetzen oder Filter in Bezugnahmen

⁸⁶ F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, ebd.

⁸⁷ Obwohl es dabei grundsätzlich immer um drei »Gesprächspartner« geht: Hemmerle selbst, die Person, mit der er spricht und die »Sache«, d. h. das Thema des Dialogs – wobei hierunter das Ganze, im Sinne der Totalität, zu verstehen ist. Davon spricht Hemmerle in: *Bildung und Bistum*, in: R. Feiter (Hg.), *Ausgewählte Schriften*, Bd. IV, ebd.

⁸⁸ J. Schreier, *Das Schrifttum Klaus Hemmerles als Zugang zu seinem Denken*, ebd., 62.

zu suchen: Man muss in das Wechselspiel von Position und Perspektive eintreten, frei werden für die Überraschung eines neuen Gedankens, der vorher nicht präsent war und sich dem scheinbar Gegensätzlichen beordnet.

Stefan Loos verwendet zur Charakterisierung des Hemmerle-Stils drei Attribute, gewissermaßen eine Zusammenfassung dessen, was bislang ausgeführt wurde: dialogisch, zirkulär und fragmentarisch⁸⁹. Auf den dialogischen Aspekt sind wir bereits eingegangen; darüber hinaus wäre zu sagen, dass sich das auch dort findet, wo es um Theologie und Philosophie beziehungsweise um das Verhältnis zwischen beiden geht: Die Gesamtheit der konkreten Situation, die sein Sprechen, sein Thema und seine Methode bestimmt, charakterisiert den Dialog zwischen Philosophie und Theologie. Gewiss verliert sich der dialogische Charakter im geschriebenen Text, verbunden mit der Gefahr einer Fixierung auf etwas, das in Wirklichkeit pure Bewegung ist; tatsächlich aber bleiben auch die geschriebenen Texte den Interpretationen jener unterworfen, die sie lesen; von daher kann man nicht sagen, eine Form sei »sicherer« als die andere. Das Dialogische hat jedoch nicht nur mit einem Publikum oder direkten Gesprächspartnern zu tun, denn zuallererst ist Hemmerles Denken selbst dialogisch, insofern es Dialog mit Gott ist, was wiederum andere Denker einbezieht, mit denen er sich auseinandersetzt; eine Art Weltgespräch. Darauf geht Hemmerle nicht immer ausführlich ein – seine Schriften enthalten nur wenige Fußnoten, was bereits der vorliegenden Textauswahl zu entnehmen ist –, und zwar nicht aus einem Mangel an Gründlichkeit hinsichtlich der Überlieferung im Umfeld einer bestimmten Thematik, sondern weit mehr, weil im Mittelpunkt »die Sache selbst« steht, die Tatsache, dass man denkt und Dialog führt in jenem *Mitdenken*, das in der Bewegung des Denkens die Konturen zwischen eigenem Denken und dem der anderen verblassen lässt. So steht man oft vor Begriffen aus der philosophischen und theologischen Tradition, die ohne jede Diskussion oder Verifizierung neu eingebracht werden, unhinterfragt übernommen und zustimmend approbiert. Aus dem Grunde sind die in dieser Textauswahl übernommenen Schriften mit weitaus mehr Fußnoten versehen worden, wobei versucht wird, jene Passagen zu interpretieren, in denen

⁸⁹ S. Loos, *Religion als Freiheit. Eine hermeneutische Phänomenologie der Religion nach Klaus Hemmerle*, Karl Alber, München, 96–110.

Hemmerle eine Reihe von Konzepten als bekannt und klar voraussetzt, die aber nicht für jedermann so erscheinen könnten.

Die Zirkularität im hemmerleschen Diskurs basiert auf einem ständigen Fragen und Antworten, was sich gegenseitig bedingt. Häufig wird ein Text von einer oder mehreren Fragestellungen geleitet, die neu auftreten, wenn man meint, eine Antwort gegeben zu haben, in der vielleicht neuen Weise, die diese Antwort auf die Frage gibt. Zentral ist in jedem Fall die Frage und das Fragen: In der Hinsicht ist Hemmerle wirklich und radikal Philosoph; wie er selbst bekräftigt, ist nämlich der Mensch, das Wesen der Frage, fähig zu fragen – nach sich, nach der Welt und nach seinem Ursprung. Frage und Antwort bedingen sich also wechselseitig in einer noch spezifischeren Ausdrucksweise, die in *Das Heilige und das Denken* (erste Schrift dieser Textsammlung) bestimmt wird, aber implizit oder explizit auf andere Texte zurückgreift, nämlich den »Ruf beim Namen« und die Antwort: Tatsächlich ist Hemmerles Philosophieren immer ein Anruf, ein Rufen beim Namen eines Du, das seinerseits antwortet auf den, von dem der Anruf kommt. Es gibt keine abschließende Antwort, es gibt nicht die definitive und wohl strukturierte Lösung, die der Philosophie und dem menschlichen Geist im Allgemeinen lieb geworden ist; es ist vielmehr ein konstantes Zurückverweisen auf immer neue Möglichkeiten, die jedoch nicht in absoluter Ungewissheit und offensichtlicher Nutzlosigkeit des Fragens und Suchens zurücklassen, denn Hemmerles Fragen verweist auf eine Antwort, allerdings kann sie nur aus dem Ursprung dieser selbst je neu entspringen. Die Antwort ist jedoch Verantwortlichkeit, und somit wird die Philosophie zum Versuch, mit anderen menschlichen Wesen ständig neu ins Gespräch zu treten, in einem Überschreiten der dem Gespräch eigenen Sprache.

So wird verständlich, dass das Denken in dieser ständigen Bewegung von Frage-Ruf und Antwort zu einem Zirkulieren um das jeweilige »Objekt« führt, in einer doppelten Zirkularität, die auch die Bewegung zwischen der radikalen Offenheit für mögliche Lösungen und einem umrissenen Ziel einschließt. Im Geschehen des Denkens steht alles in Beziehung zueinander, jeder Punkt oder entgegengesetzte Pol wird im ständigen Verweisen in Betracht gezogen, sodass die Gedanken eines Textes oder einer Mitteilung – obwohl sie tatsächlich in einem Vorher und Später bleiben, in dem jedem ausgeführten Gedanken ein anderer vorausgeht und ein weiterer folgt, unterschieden und getrennt von ihm – aus der gleichen zirkulären Dynamik der Mitzugehörigkeit zu dem Komplex leben, der sich nach und nach bil-

det. Gerade der bereits erwähnte Text *Das Heilige und das Denken* zeigt diese spiralförmige Zirkularität deutlich, in der Hemmerle sich bewegt und mit der er die Konzepte von Denken und Heiligem umgibt.

Das Denken wird zum Weg, ein Weg der Suche, der sich nicht in definierte Systeme einschließen lassen kann: Die Prozesshaftigkeit des Denkens durch die Frage kommt sodann im Fragment zum Ausdruck. Der Weg kann sich nämlich nie definitiv schließen; er wird Etappen haben, kann Haltestellen vorsehen, aber als Weg führt er nicht zu Ende. Das Bruchstückhafte seinerseits hat jedoch zu tun mit dem Thema Denken über Gott, denn das kann sich nie abgeschlossen und endgültig wähen. Dieses Denken bleibt vielmehr teilweise »Stückwerk«; lediglich als Fragment kann die Frage nach dem Ganzen und dem Zusammenhang die Feststellung der Unmöglichkeit der definitiven Antwort ohne Widerspruch bleiben. Hemmerle lesen bedeutet deshalb, auf jeden Anspruch absoluter Kohärenz, Einordnung und Eingliederung, auf ein geschlossenes System zu verzichten, will man nicht Gefahr laufen, ihn nicht zu verstehen und sein Denken einzuschränken.

7 Textauswahl und Aufbau des Werkes

Die Auswahl der Texte in diesem Band entstand aus einem dreifachen Bedürfnis: Es ging zunächst darum, Schriften von Hemmerle zum Verhältnis von Philosophie und Theologie und ihn als Denker neu ins Blickfeld zu rücken. Das steht auch im Zusammenhang mit Entwicklungen in der Biographie Hemmerles, der ja schon früh mit dem Bischofsamt betraut wurde, was verbunden war mit dem Aufgeben seiner Karriere an der Universität; jedenfalls hatte er nicht mehr viel Gelegenheit, sich in der Forschung zu vertiefen und wissenschaftliche Texte zu erstellen; aus dem Grund war es auch schwierig, dass sich eine Schule von Forschern um ihn herum bildete⁹⁰ – wie sich das bei Welte ergeben hatte –, die größere philosophisch-theologische Werke hervorbringen konnte. Wenn wir das verbinden mit dem, was oben über den Stil gesagt wurde, wie Hemmerle Philosophie und Theologie

⁹⁰ Es sei jedoch erwähnt, dass Hemmerle, solange er an der Universität lehrte und selbst noch in der ersten Zeit als Bischof, mehrere Doktorarbeiten und Forschungsvorhaben begleitete, und zwar bis zu deren Abschluss.

betrieb, weit davon entfernt, das in große Systeme einzuordnen und zu organisieren, wird das Fragmentarische seiner Werke mit eher theoretisch-spekulativem Charakter sowie das Bedürfnis, mehr »Fragmente« lesen zu müssen, verständlicher, um daraus in der Tiefe die Hauptgedanken zu verstehen und die Spuren der Reflexion und des Suchens aufzudecken, die es weiterzuentwickeln gilt. Die Frage nach dem Verhältnis zwischen Philosophie und Theologie – und damit berühren wir den zweiten Beweggrund für die hier vorliegende Textauswahl – sowie nach einer Zugangsweise, die beide Perspektiven erhellt, sofern sie mit Anteil am Ursprung der gleichen Realität haben und mit zu ihr gehören, demnach aus unterschiedlichen, aber nicht entgegengesetzten Positionen betrachtend, ist eine der Spuren – ja, ich würde wagen, zu behaupten, ist *die* Spur – von der ausgehend oder im Innern derer man alles Übrige lesen kann; das zu vertiefen und neu zu überdenken, lohnt die Mühe.

Dann zum dritten Motiv: Die Tatsache, dass sich das Interesse an diesem Denker aktuell auf philosophisch-theologische Studien bezieht – dabei unterstreiche ich das »Philosophische«, denn von Hemmerle ist bislang zumeist »die theologische Seele« vertieft worden –, hier sind Piero Coda und andere Forscher⁹¹ zu nennen, die an ihm den Vorschlag einer trinitarischen Ontologie entfalten, wie sie Hemmerle selbst so wörtlich formuliert hat⁹².

⁹¹ In den letzten zehn Jahren hat sich ein immer breiterer Kreis an Intellektuellen ausgebildet, die inspiriert worden sind von dem Vorschlag eines Überdenkens der Philosophie und der Theologie im Dialog durch den Ansatz der trinitarischen Ontologie. Die Idee stammt von Piero Coda, Professor für Trinitarische Ontologie am Sophia University Institute (Florenz), und einige seiner Freunde/innen und Kollege/innen. Das Projekt nimmt die *Thesen* von Klaus Hemmerle als Inspirationsquelle, um sie kreativ weiter zu entwickeln. Inzwischen gibt es nicht nur italienische Theologen/innen und Philosophen/innen, die engagiert sind, sondern auch weltweit, so dass man auch von verschiedenen Ansätzen einer trinitarischen Ontologie bzw. einer Ontotriadik sprechen kann, wie der internationale Kongress *New Trinitarian Ontologies* bezeugt, der 2019 in Cambridge stattfand, und die daraus folgenden Veranstaltungen.

⁹² Das Konzept einer »trinitarischen Ontologie« stammt ursprünglich nicht von Hemmerle, in dem Sinne, dass es nicht seine Erfindung war; das Neue bei Hemmerle besteht darin, dass er den Begriff geprägt hat und ihm eine neue Tragweite beigemessen hat, die Theologie und Philosophie in grundlegender Weise auf den Plan rief. Hierzu sei verwiesen auf: L. Zak, *Verso un'ontologia trinitaria*, in: P. Coda/L. Zak (Hg.), *Abitando la Trinità. Per un rinnovamento dell'ontologia*, Città Nuova, Rom 1998, 5–25. Bezüglich der Studien, die im Umfeld Piero Codas hinsichtlich einer Wiederaufnahme der trinitarischen Ontologie Hemmerles entstanden, vgl. *ibd.*, A. Frick, *Le tesi di ontologia trinitaria di K. Hemmerle – un nuovo inizio*, in:

Nach Klärung der Beweggründe für dieses Werk – welche Texte wurden ausgewählt? Es handelt sich um neun Schriften, darunter Artikel und Vorträge, deren Entstehung sich über das gesamte Leben Hemmerles erstreckt, im Besonderen von 1966 bis 1994. Alle sind relativ kurz, abgesehen vom ersten Beitrag, der fast so viele Seiten Umfang hat wie seine *Thesen*. Wenn man die Überschriften durchgeht, erschließt sich nicht gleich der ihnen gemeinsame Leitfaden, und hier ist zu sagen, dass sehr wahrscheinlich nicht einmal Hemmerle selbst, dem am Aufbau eines kohärenten und kontinuierlichen Systems nicht sonderlich gelegen war, einen solchen vor Augen hatte. Von *Das Heilige und das Denken* gehen wir weiter zu *Trinität und Zeit* – Überschriften, die eindeutig auf einen eher theologisch-philosophischen Kontext verweisen – bis hin zu etwas anders klingenden Überschriften wie *Denken der Grenze – Grenze des Denkens* oder auch *Person und Gemeinschaft sowie Wahrheit und Liebe – ein perichoretisches Verhältnis*, mit eher anthropologischem Aussagecharakter. Wenn man sich die Überschriften genauer anschaut, deuten sie auf eine Grundabsicht des Autors: Perspektiven vorzustellen, die in einer Beziehung wechselseitiger Zugehörigkeit und des Gesprächs als gegensätzlich gelten; es handelt sich dabei um Polaritäten, die nur kraft der polaren Spannung selbst inbegriffen sind und die, nach der Lesart, die ich im Bezug darauf hier vorschlage, implizit und explizit zur Philosophie und zur Theologie gehören, wenngleich bei aufmerksamer Lektüre Hemmerles sehr bald deutlich wird, dass beide aufeinander einwirken und dennoch unterschieden bleiben. Die alleinige Kategorie des Denkens – zentral und allgegenwärtig – kann man nicht einzig und allein der Philosophie zuschreiben, als wäre Theologie lediglich eine Glaubensangelegenheit und das Denken eine philosophisch-rationale, vom anderen losgelöste Aktivität.

Die Schriften werden einfach nach ihrer Chronologie der Entstehung oder Veröffentlichung vorgestellt, ohne dem Kriterium ihrer Bedeutung Rechnung zu tragen⁹³. Es sei jedoch darauf hingewiesen,

P. Coda/A. Tapken (Hg.), *La Trinità e il pensare. Figure, percorsi, prospettive*, Città Nuova, Roma 1997, 283–300; P. Coda/A. Clemenzia/J. Tremblay (Hg.), *Un pensiero per abitare la frontiera*, Città Nuova, Rom 2016.

⁹³ Wenn man nach dem Schriftenverzeichnis Klaus Hemmerles sucht, kann man die Bibliographie von Josef Schreier konsultieren, der all seine Werke aufgelistet hat. Man findet sie verlinkt in der Homepage vom Klaus-Hemmerle-Werk e.V. (www.klaus-hemmerle.de). Dort findet man auch den link zur Diözesanbibliothek von Aachen, in der der gesamte Nachlass aufbewahrt wird.

dass der erste und der letzte der ausgewählten Texte, das heißt *Das Heilige und das Denken* und *Das unterscheidend Eine*, für die anderen Schriften tatsächlich einen Rahmen bilden; in ihnen klingen nämlich zwei wesentliche Aspekte der hemmerleschen Reflexion an: zum einen die Frage nach der Beziehung zwischen dem menschlichen Denken und der Dimension des Heiligen, eine ständige Fragestellung, wengleich oft mit anderen Begriffen und Kategorien abgehandelt; zum anderen die Frage nach der Einheit angesichts der Vielfalt, die ihrerseits den offenen Kreis von Heiligem und Denken im Bezug zueinander schließt, um ihn erneut zu öffnen: Die Denkbarkeit des Heiligen öffnet sich der Vielfalt ihres einzigen und alleinigen Ursprungs. Das bedeutet nicht, dass diese beiden Texte mit vielen kommentierenden Anmerkungen versehen sind. Tatsächlich ist *Das Heilige und das Denken*, da es der erste Text überhaupt ist, jener Text, der die Gelegenheit für eine größere Anzahl von Bemerkungen und Erklärungen bietet, die implizit auch zum Text *Das unterscheidend Eine* gehören. Jeder Schrift Hemmerles geht eine kurze Einführung voraus, die sich hauptsächlich auf den historisch-editorischen Rahmen ihrer Veröffentlichung bezieht; es geht darum, den Text in den Kontext einzuordnen, um in gewisser Weise die Hintergründe zu verlebendigen, die ihn veranlasst haben und/oder die eventuell damit verbundenen Gründe aufzuzeigen, aber auch Ausgaben zu nennen, in denen er aufgenommen wurde. Nach jeder Schrift werden dann »Leseschlüssel« angeboten, die eine Erläuterung zu den von Hemmerle bearbeiteten Themen sein wollen, mit besonderem Augenmerk auf die Quellen, auf die er Bezug nimmt – auch hier mehr oder weniger implizit –, ohne dies erschöpfend abzuhandeln: Jedes Konzept oder Thema könnte eine Diskussion und eine Vertiefung an sich öffnen, was den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde. Die Schriften Hemmerles wurden mit einem umfangreichen Apparat an Anmerkungen versehen, was dem Zweck dient, Klarstellungen und Elemente zur Vertiefung anzubieten, die Hemmerle selbst nicht anbietet, und dadurch das Textverständnis zu erleichtern.

Trotz der vielfältigen Verweise von einem Text zum anderen – mehr oder weniger explizit – handelt es sich um in sich vollständige und selbstständige Schriften; daher sind auch die Verstehenshilfen so gedacht, eine Verwendung der Texte für sich allein zu ermöglichen, das heißt eine Lektüre der einzelnen Schriften ohne unbedingt notwendige vorausgehende und folgende Lektüre anderer Schriften.

8 Schlussbemerkungen

Die Originalität Klaus Hemmerles bezieht sich nicht nur auf seinen Stil und die Inhalte, worauf wir in dieser Einleitung schon kurz hingewiesen haben, sondern auch auf seinen Sprachgebrauch: Wir haben vor uns ein regelrechtes Sprachtalent. Das wird ihm von vielen bescheinigt, die seine Schriften kennen und seine Vorträge gehört haben. Hemmerle versteht sich darauf, mit Worten zu spielen, was ihm selbst in italienischer Sprache gelang⁹⁴. Von ihm gibt es neue Worterschöpfungen, die besser fassen, was er aussagen will; aber er ist gleichzeitig ein Autor von Rang, dessen Stil, abgesehen vom phonetischen Klang, ästhetisch eine eigene Schönheit aufweist, was aus meiner Sicht mit seinen Talenten als Maler und Musiker einhergeht.

Ein Aspekt, der in Betracht zu ziehen ist: Hemmerles Gebrauch von Verben und Substantiven. In den Texten stößt man häufig auf substantivierte Verben⁹⁵; solche Tätigkeitswörter prägen den Stil seines Denkens. Andere Male greift Hemmerle zurück auf Abstraktionen, wobei er mitunter neue Begriffe konstruiert, an die er Suffixe wie *-keit* oder *-heit* hängt, in einer fast hyperbolischen Dehnung.

Beim Lesen dieser Schriften ist deshalb Geduld gefordert, weil man meist nicht schnell etwas überblicken oder gar überfliegen kann: Ursache dafür ist die Dichte mancher Passagen wie auch die notwendige, hier erläuterte Auswahl.

Bei der Textauswahl ging es mir nicht zuletzt darum, mit Klaus Hemmerle zu denken, und das ist zugleich die Einladung an die Leser dieser Veröffentlichung, sich auf das Abenteuer der Wege des Denkens einzulassen und auf das Staunen und Erschrecken darüber, was diese Horzonterweiterung zu eröffnen vermag, bis er oder sie zu der einen Quelle mit höchster Anerkennung und verdankender Haltung hinschaut.

⁹⁴ In seiner Rolle als Bischof, der Kontakt mit dem Vatikan hatte, wie auch aufgrund seiner Verbindung mit der in Italien entstandenen Fokolar-Bewegung sah sich Hemmerle mehrmals veranlasst, Beiträge in italienischer Sprache mündlich vorzutragen oder zu schreiben.

⁹⁵ Nur ein Beispiel: *denken* ist der Infinitiv des Verbs; wird es jedoch substantiviert und mit bestimmtem Artikel versehen – *das Denken* –, so bezeichnet es sowohl die Tätigkeit als auch den Übergang vom Verb zum Substantiv im Sinne von »der Gedanke«.