

Anthropologie und Gottesaufweis

Ein Diskussionsbeitrag

Von Helmut Ogiermann, S. J.

Die Worte „anthropologisch“ und „anthropologische Wende“ sind heute in aller Munde — man spricht sogar von der (dann allerdings ziemlich verspäteten) anthropologischen Wende der Kirche. Mit *M. Buber* darf man den Beginn solcher Denkeinstellung bei *Kant* suchen¹; dieser hat schon, wenn auch in zeitgebundenen Begriffen, so doch im Grunde völlig modern, die Aufgabe der philosophischen Anthropologie als eine zweiteilige erfaßt: er unterscheidet physiologische und pragmatische Anthropologie, wobei erstere das untersucht, „was die Natur aus dem Menschen macht“, letztere dasjenige, „was er als freihandelndes Wesen aus sich selber macht oder machen kann und soll“². Einen neuen, herausfordernden Klang erhält das Wort seit der „anthropologischen Auflehnung gegen Hegel“ im Werk von Feuerbach und Marx. Hier wird tatsächlich der Mensch allein Thema der Philosophie oder jedenfalls alle Philosophie auf den Menschen hin polarisiert (und reduziert). Solche radikalisierenden und ideologischen Zuspitzungen sollen uns im Augenblick nicht beschäftigen. Ebensovienig freilich die Thematiken der bewußt rein empirischen Anthropologie, wie sie in methodischer Selbstbeschränkung an und für sich etwa auch und gerade auch bei *C. Lévi-Strauss* dominieren³. Halten wir uns an das, was sich heute als *philosophische* Anthropologie versteht, mag das eigentlich Philosophische daran in Zielsetzung und Methode oft genug nur mit Mühe vom rein Empirischen abzuheben sein. Jedenfalls will philosophische Anthropologie eine wesensphänomenologische Analyse des Menschseins als solchen mit der Absicht, die letztfundierenden Wesensstrukturen (Strukturelemente) aufzufinden, die den Menschen als Menschen (im Gegensatz zu anderen Seienden und „Wesen“) konstituieren.

I. Philosophische Anthropologie

Es kann jetzt nicht darauf ankommen, die diesbezüglichen, oft natürlich divergierenden Auffassungen detailliert zu referieren oder

¹ Werke I (München – Heidelberg 1962) 310 ff.

² *I. Kant*, Werke 7, 119. Zum Ganzen vgl. *N. Hinske*, Kants Idee der Anthropologie, in: Die Frage nach dem Menschen. Festschrift für *Max Müller* (Freiburg i. Br. 1966) 410–427.

³ Vgl. besonders „Anthropologie structurale“ (Paris 1958).

gar mit ihnen und auch nur mit der Primärliteratur sich auseinanderzusetzen. Uns genüge eine knappe Zusammenfassung dessen, was von kompetenter Seite als relativ allgemein anerkanntes Mindestergebnis auf diesem Forschungsfeld zu betrachten ist. Welche Strukturelemente werden von heutiger philosophischer Anthropologie als Logos vom Menschen namhaft gemacht und können für unser Thema, den Hinblick auf die Möglichkeit anthropologischer Gotteswege, leitend werden?

1. Zunächst gilt allgemein als Grund-Wesenszug des Menschen (des Menschlichen) die *Transzendenz*, das Transzendieren⁴. Es handelt sich um das Nichtfestgelegtsein des Menschen auf „Umwelt“, sei sie praktischer oder auch theoretischer Art, um die Fähigkeit, alles Gegebene kraft der kritisch-negativen Dynamik seines Geistes zu durchbrechen und zu überholen. Wir brauchen darüber an dieser Stelle kein weiteres Wort zu verlieren, zumal später gerade darauf in aller Form zurückgegriffen werden soll. Der Zielpunkt, das gegenständliche oder zumeist ungegenständliche Woraufhin, das Eschaton der kritisch negierenden Funktion menschlicher Dynamik, wird als Welt-überhaupt, Wirklichkeit-überhaupt, Sein-überhaupt oder eben auch als „Gott“ gefaßt; Transzendenz (Transzendieren) ist Transzendenz von Grenze, Negativität, Privation.

Transzendierende Bewegung verläuft im Sichvorstrecken in die Zukunft, ist also in *Geschichtlichkeit* fundiert. Solches Zeit-haben für das Sichausschwingen der Dynamik, für je weitere Sichverwirklichung bildet den Boden der Gegenwart als Umschlagsstelle möglicher Zukunft. Der Umschlag aber geschieht in je neuer Entscheidung des Menschen zu sich selbst, d. h. zu seinem dynamischen Wesen⁵, das zugleich die Tendenz hat, sich in der Gegenwart einzurichten und damit sich selbst zu verleugnen — daher also die Notwendigkeit immer neuer Entscheidung in bewußtem Ergreifen seiner eigenen Möglichkeit.

2. So gesehen, ist *Freiheit* das zentrale Strukturelement des Menschlichen. Sie bedeutet die Fähigkeit zur Distanznahme, zum Ansiehalten und Sichentgegensetzen, zur Negativität des Nichtaufgehens in den Objekten, zur Überwindung des bloß „Naturhaften“ als des Vorgegebenen hin auf „Kultur“ — ein „schöpferisches“ Prinzip⁶. Das

⁴ Siehe den ausgezeichneten Überblick über den Stand der anthropologischen Forschung bei *M. Landmann*, Philosophische Anthropologie (Berlin ²1964); dort auch ein sehr sorgfältiges, nahezu erschöpfendes Literaturverzeichnis. Übersehen ist *A. Dempf*, Theoretische Anthropologie (München 1950), auffälligerweise auch *H. Lipps*, Die menschliche Natur (Frankfurt a. M. 1941).

⁵ Von daher nicht selten die Forderung: „Anthropologie muß sich durchführen als Geschichtsphilosophie“ (*M. Landmann*, a. a. O. [Anm. 4] 35).

⁶ Passim bei *Landmann*. Vgl. auch *M. Scheler*, Mensch und Geschichte: Philosophische Weltanschauung (Bonn 1929) 47 ff.

Schöpferische bezieht sich den meisten zufolge gerade auch auf die Inhalte, die Kulturgehalte selbst, sie entspringen der freien Initiative ohne Bindung an Vorgegebenes, Festlegendes⁷. Darum die unübersehbare Variabilität des geschichtlich-kulturell Gewordenen und noch Werdenden. Wir machen sogleich darauf aufmerksam, daß der „normierende“ Charakter irgendwelcher vorgegebener Wesens- oder Wirklichkeitsordnungen nicht erblickt, jedenfalls nicht hervorgehoben wird; auch wo gewisse allgemeine Strukturen des Menschlichen, etwa im menschlichen Zusammenleben, eine Art Verbindlichkeit zu gewinnen scheinen und relativ konstante Muster und Modelle des zwischenmenschlichen Verhaltens abgeben, werden sie als selbstentworfen und sich selbst auferlegte Schutzmaßnahmen und Abwehrmechanismen gegen destruktive Willkür aufgefaßt. Immerhin spielt die Spannung zwischen Freiheit und Freiheitsbindung eine gewichtige Rolle⁸; ihre im Vollsinn „ethische“ und damit unbedingte Relevanz kommt jedoch kaum je zum Ausdruck. Freilich muß auch *M. Landmann* zugeben, daß Freiheit sich durch „Gesetz“ zu ordnen und zu legitimieren habe — woher aber das Gesetz?⁹ Wir werden bald hier anknüpfen können. Das ethische Bewußtsein darf ja nicht überspielt oder unterbewertet werden. Die Behauptung, alles Inhaltliche der Freiheit entspringe ihr selbst, wäre gerade zu überprüfen, zumal die Existenzphilosophie und nicht zuletzt die Existenzialontologie Heideggers das *Gewissens*phänomen als solches durchaus und mit Recht in seiner zentralen Bedeutung sehen und würdigen, wie es auch die Psychoanalyse tut.

3. Transzendenz in Geschichtlichkeit aus Freiheit ereignet sich nun in *Intersubjektivität*. Alle moderne philosophische Anthropologie weist diesem Befund höchsten Rang an. Basis von Intersubjektivität ist die Sprache; es erübrigt sich, das im einzelnen zu zeigen, da ja ohnehin lediglich zusammenfassend referiert werden soll. Oft dominiert die Rolle von Sprache im Aufbau von Kultur, von Gebilden des „objektiven Geistes“, bis hin zu Wissenschaft und Religion. Nicht immer erscheint Sprache vorrangig in ihrer höchsten Funktion, nämlich als Medium und Ausdruck geistiger Reflexion in Selbstbewußtsein und Selbstverständnis: in irgendeiner Weise ist jedoch überall präsent, daß letztere nicht nur monologisch, sondern wesentlich dialogisch, in sprachlicher Vermittlung, geschehen, d. h. in Wort-Antwort (Gespräch), gegenseitiger Anerkennung und Verständigung. Damit verwandelt sich die neutralere Struktur von Intersubjektivität in die doch wohl fundamentalere der Interpersonalität.

⁷ *Landmann* urgiert diesen Punkt oft allzu emphatisch.

⁸ Bei *Landmann* zusammenfassend a. a. O. (Anm. 4) 192.

⁹ Die allzu vereinfachende Auskunft, der Mensch auferlege sich das Gesetz aus eigener Vollmacht, werden wir zurückweisen.

Wenn Sprache (und auf sie hin alle anderen leib-geistigen Äußerungen) zutiefst der Konstitution und Kommunikation von Personalem gelten, dann verdichtet sich das Wort zum DUSAGEN als Reflex der *Liebe*. Sie ist es, die die Person (Personen) erst ganz zu sich selbst, zu ihren höchsten Möglichkeiten kommen läßt; das Ich wird ganz als es selbst gegenwärtig, in seiner nicht mehr völlig objektivierbaren Subjektivität und Freiheit, und das Du wird ganz als es selbst angesprochen, in der Mitte seiner Selbsthaftigkeit und Freiheit. Wie es scheint, wird überall mehr oder weniger die eigentliche Strukturkraft der Liebe darein verlegt, daß sie es vermag, das Subjekt wirklich als solches, und nicht als Objekt zu erfahren und aufzunehmen¹⁰. Vielleicht ist es nicht überflüssig, ausdrücklich zu betonen, daß in der Liebe *gegenseitige* Personalisierung intendiert ist: die Opazität des Objektseins lichtet sich im gegenseitigen Eröffnen und Sicheröffnen des „eigentlichen“ Selbstseins. Der Beigeschmack des Schwärmerischen und idealistisch Verstiegene[n], der mancher Beschreibung hochgestimmter Liebeserfahrung anhaften mag, braucht nicht zu irritieren¹¹; wir bewegen uns hier in einem Grenzgebiet menschlicher Existenzialität, das erst allmählich der „nüchternen“ philosophischen Analyse und Reflexion zugänglich gemacht wird.

Der kurze und hoffentlich nicht allzu vereinfachende Bericht über die Hauptproblematik heutiger philosophischer Anthropologie (und zugleich die Hauptcharakteristik des von ihr gezeichneten Menschenbildes, auch wenn dieses Bild notgedrungen nur formale, inhaltlich noch nicht aufgefüllte Aspekte kennt) hat wohl die Voraussetzung geschaffen für die Ausarbeitung der Frage nach der Möglichkeit einer anthropologisch relevanten Gottesidee, und das heißt praktisch nach der Möglichkeit von Gotteswegen mit philosophisch-anthropologischen Ausgangspunkten. Bevor dieses Thema in Angriff genommen wird, möge noch ein weiterer Hinweis auf seine Aktualität erlaubt sein — wobei Aktualität nicht nur von der faktischen heutigen Interesse- und Fragerichtung her gemeint ist, sondern sehr entschieden primär von der Sache her, ihrer „Fälligkeit“.

Es wird heute von „anthropologischer Denkform“ gesprochen, was

¹⁰ Interessant ist die terminologische Anmerkung eines Theoretikers der Psychoanalyse: „Mit dem Terminus Objekt belegt die Psychoanalyse die ‚Modelle‘ der Bezugsperson, die dem Erleben des Subjekts zugrunde liegen; sicher mit guten Gründen übrigens, denn im Erleben des (werdenden) Subjekts sind die Bezugspersonen keine Subjekte oder besser Personen, fehlt ihnen doch der diese auszeichnende ‚Antwort‘-Charakter. Sie haben demnach ‚Ding‘-Natur, die allerdings weit mehr Resultat der verdinglichenden Erlebnisform des Subjekts – des Kindes also – ist als Ausfluß deren ‚objektiven‘ So-Seins“ (*W. Loch*, Mord – Selbstmord – oder die Bildung des Selbstbewußtseins, in: *Wege zum Menschen* 19 [1967] 265, Anm. 7).

¹¹ Dazu *L. Binswanger*, Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins (Zürich 1942).

sachlich mit „anthropologischer Wende“ zusammentrifft, wenn nicht gar zusammenfällt¹². Der Mensch ist dann nicht mehr nur, weil in „Unmittelbarkeit“ sich gegenwärtig, primärer und privilegierter Fundort, Phänomenbasis der ontologisch-metaphysischen Begriffe; diese sind dermaßen am Menschen orientiert, daß sie anthropologisch getötet und erfüllt werden: „Sein“ heißt dann etwa „reditio in seipsum“, „Wirklichkeit“ bedeutet „Zusichselbstgekommensein“ oder gar „être, c'est aimer“ u. ä., so daß extrem hat formuliert werden können: unter-, vor-menschlicher Selbststand sei „geminderte Person“. Anthropologische Denkform mag sich aber auch auf das rein Methodologische beschränken; die ontologisch-metaphysischen Begriffe und Sätze erscheinen so als Bedingungen der Möglichkeit der „operatio humana“, des Fragens, Urteilens, Wollens, Handelns, wie in den verschiedenen Versuchen einer „transzendentalen“ Metaphysik.

Immerhin darf man sagen: Die anthropologischen Befunde lassen eine größere Nähe zur Gottesidee erwarten als die allgemein-ontologischen, mögen diese nun mehr kosmologisch oder eher anthropologisch orientiert sein. Man hat ja sehr zu beachten, daß die klassischen Gottesbeweise eben auf *allgemein*-ontologischen Strukturen aufbauen, mögen diese primär am Kosmischen (etwa am Phänomen der Evolution) gewonnen sein oder am Humanen (der Doppelbegriff Akt/Potenz etwa an den Phänomenen der menschlichen Selbstverwirklichung). Also auch „dingliche“ Orientierung sagt noch lange nichts gegen die Möglichkeit, allgemein-ontologische Begriffe und Sätze zu finden. Nur werden sie sich doch wohl, wie schon angedeutet, wegen ihres *unmittelbaren* Gegebenseins in der Selbsterfahrung hier leichter und methodologisch einfacher erheben und verifizieren lassen. Trotzdem: die größere Nähe der spezifisch anthropologischen Befunde zur Gottesidee läßt sich nicht bestreiten, da es nun einmal der Mensch ist, den Gott zuerst „angeht“. Sie sind dem religiösen Denken irgendwie kongenialer¹³, obschon nicht nur der Mensch seine Geheimnisse hat, die auf Gott verweisen, sondern im Grunde ebensosehr die „Natur“. Und das größte Geheimnis ist die Kontingenz, bezüglich deren der Mensch nicht anders oder gar besser daran ist als die Natur, als der Kosmos im ganzen. Freilich sollen durch anthropologische Gotteswege gerade auch der hochabstrakte Begriff der Kontingenz und sein Korrelat, die metaphysische Kausalität, umgangen werden. Wieweit das gelingen kann, wird sich zeigen müssen. Keinesfalls jedoch will und darf die Akzentverschiebung aufs Anthropologische den Verdacht

¹² Siehe *J.-B. Metz*, *Christliche Anthropozentrik* (München 1962). Wir stellen uns nicht der These des Verf.s, daß solche Denkform bereits bei Thomas von Aquin sich auszubilden beginne.

¹³ Kongenialer nicht etwa nur wegen ihrer größeren Konkretheit und Subjektivität, sondern vom Sachbezug selbst her.

aufkommen lassen, die allgemein-ontologischen Aufweise hätten ihre Geltung eingebüßt (wie auch immer es um ihre „Wirksamkeit“ auf der Ebene des Fachlichen und schließlich des Journalistischen bestellt sein mag — das Schicksal der anthropologischen Gottesvergewisserung dürfte kaum ein anderes sein). Ohnehin hängt Verständnislosigkeit für die klassischen Wege zuletzt eben doch daran, daß man eigentliche Ontologie und Metaphysik abgeschrieben hat, also am offenen oder verschleierte Kantianismus so vieler christlicher Philosophen und Theologen. Dem wollen wir keinen Vorschub leisten. Der wesentliche Antrieb unserer Untersuchung liegt also in der Erwartung, der anthropologische Aspekt gewährleiste eine größere Nähe zum religiösen Bereich, oder ganz zuletzt einfach in dem Willen, keine Möglichkeit, wie man sich des Gottbezugs philosophisch bewußt werden könne, unerforscht und ungenutzt zu lassen, zumal wenn sie — gegenüber der von allen immer schon zugestandenen Schwierigkeit der metaphysischen Gottesbeweise — leichteren Ansatz und Zugang verspricht. Vielleicht handelt es sich indes um einen nur scheinbar (qualitativ) leichteren Ansatz und Zugang, vielleicht stehen die spezifischen Schwierigkeiten des anderen Aspekts denen des traditionellen nicht sehr nach.

II. Anthropologischer Gottesaufweis

Der anthropologische Aspekt der klassischen Gotteswege

Dazu nur ein kurzes Wort, anknüpfend an das eben Gesagte. Wir haben es da nicht einfachhin mit „kosmologischen“, sondern, wie nochmals betont werden soll, mit allgemein-ontologischen Reflexionen zu tun, obgleich, jedenfalls bei Thomas und weithin auch später, auf der Basis kosmischer Phänomene. Die Berufung auf diese Basis gehört aber nicht wesentlich zu ihrer Struktur. Es wird, wie ebenfalls bereits unterstrichen, methodologisch angemessener sein, die allgemeinen Strukturen an den anthropologischen Phänomenen aufzuzeigen und zu entwickeln (wie auch überhaupt den Realitätsbezug unserer philosophischen Erkenntnis). Veränderlichkeit, Zeithaftigkeit, Endlichkeit usw. als Symptome von Kontingenz lassen sich am Menschen unmittelbar demonstrieren; dabei wird der Mensch als höchste Stufe innerhalb unserer Erfahrungswelt genommen, die Begründung seines kontingenten Seins kann daher nicht in eine ontologisch tiefer stehende, an Seinsgehalt schwächere Stufe verlegt werden. Der Ausgang von einer Realerfahrung, wenigstens dem „Ich bin“ wie bei Kant¹⁴, und den hier verifizierbaren Kontingenzmomenten vermittelt ihnen einen anthropologischen Aspekt, der nicht unterschätzt werden darf. Es ist

¹⁴ Vgl. KrV B 632.

ja auch nicht einzusehen, warum die (natürlich ontologisch reflektierte) Erfahrung von Veränderlichkeit (Werdehaftigkeit), Zeithaftigkeit, Endlichkeit usw. unbedingt unpersönlich und kalt-abstrakt bleiben müsse; sie kann und muß nicht weniger bedrängend und eindringlich sein als die Erfahrung z. B. der menschlichen Transzendenz-Dynamik. Niemand kann den Phänomenen solchen Kontingenzbewußtseins deshalb personale Bedeutsamkeit und existenzielle Resonanz absprechen, weil sie über den Menschen hinausreichen, nicht etwas typisch Anthropologisches sind. Freilich wird ihre reflexive Erfassung, also die Erkenntnis von Endlichkeit usw. als solcher, das Kontingenzbewußtsein eigentümlich vertiefen, und zwar gerade in seiner menschlichen, personalen Valenz.

„Personale“ Wege

Sie machen sich Ergebnisse, wenigstens elementarste, der philosophischen Anthropologie zunutze. Welche kommen in Frage? Es scheiden aus die Fakten der biologisch-evolutiven Anthropologie, weil sie von vornherein weltgebunden, weltimmanent zu deuten sind. Daher geht es um Interpretation der Bewußtseinssphäre, vornehmlich dessen, was alle philosophische Anthropologie mit dem Wort „geistig“ anzeigt. Die menschliche Geistigkeit wird jedoch nicht nach ihrer ontologischen, seinshaften Verfassung, nach ihrem realen Aufbau befragt, zur Diskussion steht vielmehr die Ebene der *Intentionalität* als solcher: Erkenntnis- und Willensgegenständlichkeit sowie entsprechende Ausrichtungen (Dynamismen, Tendenzen). Personale Gottesaufweise beruhen auf Strukturen menschlich-geistiger Intentionalität.

In dieser Beziehung kann man zwei Möglichkeiten unterscheiden und gesondert betrachten. Gewisse Züge der menschlichen Intentionalität mögen als typisch personale „*signa contingentiae*“ fungieren und somit weitere Kausalbeweise fundieren. Oder es mögen Strukturen auftreten, die in wesensphänomenologischer Analyse, ohne Rekurs auf Kontingenz und metaphysische Kausalität, das Moment des Gottbezugs implizieren. Solche Reflexionen würden wir als personale Gotteswege im strengeren Sinne auffassen. Wir überprüfen sie weiter unten (S. 516), während die zuerst angegebene Sicht zunächst hier verfolgt wird. Übrigens gelten die Ausdrücke anthropologisch und personal in unserem Kontext als äquivalent; der Übergang vom einen zum anderen läßt sich ja leicht rechtfertigen.

Der religiöse Mensch wird von der Unausweichlichkeit religiöser Interpretation gerade der charakteristisch menschlichen Strukturvollzüge überzeugt sein. Eine andere Sache ist es freilich, die religiöse Tiefendimension in allen sichtbar zu machen, und zwar mit den Mitteln theoretisch-begrifflicher Analyse, wie philosophisches Denken es, wenn überhaupt, erwartet und ermöglichen muß. Versuchen wir es

wenigstens mit einigen, denen in erster Linie und zunächst allein, die bereits auf eine gewisse Geschichte und Tradition zurückblicken. Es kommt nicht darauf an, um jeden Preis Neues aufzufinden; wenn nur das bereits Erschaute in neuem Licht erscheint!¹⁵

Welche typisch anthropologischen, personalen Anzeichen von Kontingenz könnte man also benennen?

Descartes spricht einmal den Gedanken aus: „Hätte ich aber mein Dasein von mir, so würde ich nicht zweifeln, keine Wünsche haben, es würde mir überhaupt nichts mangeln; denn ich hätte mir alle Vollkommenheiten gegeben, von denen irgendeine Idee in mir vorhanden ist, und so wäre ich selbst Gott.“¹⁶ Es wird hier indirekt vorangegangen; Begriff und Sinn des „Absoluten“ stehen fest, daraufhin wird verstanden, was ihm nicht zukommen kann. Was rein aus sich selbst existiert, sein Sein sich allein verdankt, vermag sich alles zu konstituieren, was irgend seins- und sinnvoll ist, zumal alles Wissen um sich selbst und um alles, womit es gleichsam in Berührung zu kommen vermag. Es folgt daraus, daß sein Erkennen und Selbstbewußtsein von einer Tiefe und Helle ist, die jedes Fragen, Zweifeln, Suchen ausschließt. Wir dürfen das gelten lassen. Nur sind die Voraussetzungen solcher Argumentation zu sichern, nämlich überhaupt die Notwendigkeit eines „ens absolutum“, das zugleich „actus purus“ ist. Diesbezüglich scheint der *Descartessche* Text nicht allen Ansprüchen zu genügen. Sie lassen sich aber erfüllen, und dann begreift sich ein Wesen, das zweifelt usw., als kontingent.

Weiterhin: Alles menschliche Fragen und Suchen, alles Reflektieren und Philosophieren vollzieht sich in Abhängigkeit von Welt, von Gegenständen. Nun besagt, und das braucht hier nicht ausführlich entfaltet zu werden, Weltbedürftigkeit, Befangenheit in Weltsituation, für eine Intentionalität unmittelbar Kontingenz. Man vergleiche hierzu die Überlegungen der scholastischen Traktate über Gottes Erkennen in Unabhängigkeit von „Gegenständen“ — zutiefst die Unabhängigkeit seines Selbstbewußtseins.

Die Weltbedingtheit menschlicher Intentionalität läßt sofort an die Möglichkeit einer Erfahrung, eines Erlebens denken, die einen neuen Ansatzpunkt abgeben kann: die Erfahrung der *Faktizität* des Menschen und seiner Intentionalität in der vorgegebenen Welt. Wenn philosophische Anthropologie den Befund des In-der-Welt-Seins für so fundamental hält, dann stets im Sinne des bloß faktischen Sich-

¹⁵ Der Intention nach neue Vorstöße auf diesem Gebiet sollen natürlich kommemoriert werden, vor allem zum Schluß unserer Studie.

¹⁶ *Meditationen* (Meiner), nr. 52. Vgl. dazu *J. de Finance*, *La liberté créée et la liberté créatrice: L'existence de Dieu*, in: *Cahiers de l'actualité religieuse* 16 (1961) 232. Siehe auch *M. Heidegger*, *Kant und das Problem der Metaphysik* (Frankfurt a. M. 1956) 195 f.

gegebenenseins in Welt, der Heideggerschen „Geworfenheit“, kraft deren der Mensch sich selbst vorfindlich wird. Hierin meldet sich zweifellos Kontingenz an, ihr verbindlicher Aufweis bedarf selbstverständlich größerer Präzision, als es etwa bei Bonhoeffer oder Buber der Fall ist¹⁷. Man kann formulieren wie in anderen Kontingenzargumenten: Der Mensch ist sich „zufällig“, nicht in durchschaubarer Wesensnotwendigkeit gegeben, denn auch nur das leiseste Bewußtsein von eigener Faktizität, es mag wie immer zustande kommen, impliziert die Evidenz des Nicht-wie-Gott-seins, weshalb dieser Gedanke wohl auf jenen cartesianischen zurückführt. — Es erübrigt sich, anzumerken, daß auch ein zukünftiges, in der kosmischen Entwicklung sich erzeugendes Selbstbewußtsein höherer Intensität doch immer weltabhängig, gegenstandsbedingt bleiben wird und daher sich als kontingent durchschauen muß (seine Entstehung durch kosmische Evolution fällt als Zeichen von Kontingenz nicht unter unsere gegenwärtige Betrachtung).

Wir wollen in diesem Zusammenhang auf jene Phänomene des Zweifels, Fragens, Sichproblematischwerdens zurückblenden, die Descartes im Auge hat. Nimmt man *das Fragen* als typisches Charakteristicum menschlicher Intentionalität, dann befindet man sich im Raume der transzendentalen Anthropologie und Metaphysik, wie sie von vielen heutigen Thomisten entworfen wird. Die Thesen sind bekannt¹⁸. Zwar wird die Frage hier nicht als „*signum contingentiae*“ eingesetzt, und insofern leitet dieser Gedanke in gewisser Hinsicht schon auf die folgenden Ausführungen (S. 517) über. Uns interessiert nur, daß die transzendentalen Bedingungen des Fragens, also diejenigen, die im Fragevollzug mitgesetzt und durch ihn als erfüllt erwiesen werden, letztlich Gott implizieren: das „reine Vorwissen“ der Frage, ohne das sie nicht sinnvoll vollziehbar ist, erschließt den allumfassenden Seinsbereich, er wiederum findet seine konstitutive Möglichkeit schließlich im „absoluten Sein“, in Gott. Die Vermittlung durch den Kontingenzgedanken stellt eine sekundäre Reflexion dar¹⁹.

Ohne solche Vermittlung bleibt die Analyse indessen doch wohl unzulänglich, d. h., der Übersritt zum aktual unendlich Absoluten läßt sich auf dem vorgeschlagenen Wege kaum in Strenge rechtfertigen. Im wesentlichen beruht er auf der Transzendenz von „Grenze“. Folgende drei Schritte sind gefordert: a) vom Phänomensein zum Ansich; b) vom Sein zum unbegrenzten, unendlichen Sein; c) von diesem zum göttlichen Sein. Nun aber wird man bezweifeln müssen, ob

¹⁷ D. Bonhoeffer, *Akt und Sein* (Gütersloh 1931) 21; M. Buber, a. a. O. (Anm. 1) 553.

¹⁸ Vgl. besonders O. Muck, *Die transzendente Methode in der scholastischen Philosophie der Gegenwart* (Innsbruck 1964).

¹⁹ O. Muck, a. a. O. 272.

unsere Erkenntnis „Grenze“ so leicht zu überwinden, zu transzendieren vermag. Der Übergang von der Phänomenalität, in der sich unser Erkenntnisgegenstand zunächst gibt, zum Ansich mutet wie ein halsbrecherisches Kunststück an: die phänomenalistische Position könne sich ohne Bezug auf die Frage nach dem Ansich nicht definieren, gefragt werde in unserer Erkenntnisdynamik also nach dem Ansich, auf das hin unser Erkennen sich also bewegt — wir könnten nicht einmal nach dem, „was an sich und unbedingt ‚ist‘, fragen, wir könnten nicht einmal negativ unser Fragen und Wissen abheben in der Bescheidung auf das, was nur bedingt und nur für mich gültig ist, wenn nicht alle relative und bedingte Gültigkeit immer schon überstiegen wäre durch den offenen Horizont absoluter und unbedingter Gültigkeit, in dem unausweichlich all unser Fragen und Wissen steht“²⁰ — diese rein formale Argumentation klingt wenig überzeugend. Solange kein spezifisch ontologisches Prinzip eingeführt wird, hält alles sich im Raum des intentionalen „Vermeinen“; auch das Ansich ist dann ein vermeintes (und damit steht der Fragende nicht eo ipso „im Sein“). Man muß schon einen neuen, nochmaligen Ansatz suchen und finden, und zwar in ungegenständlich-intuitiver Seins-erfahrung in Selbst- und Weltbewußtsein, um sich „im Sein“ zu wissen, und die Seinsprinzipien (wie den Nichtwiderspruchs- und Grund-Ursache-Satz) nicht eigentlich transzendental, sondern unmittelbar aus dem Sinn von Sein (und seinem Gegensatz zu „nichts“) ein-sehen, wie es ja auch faktisch getan wird²¹.

Der zweite Schritt soll im Bereich des Seienden jede nur denkbare Grenze überwinden²². Man muß jedoch das herangezogene Theorem „Grenze gegen nichts ist keine Grenze“ sehr skeptisch aufnehmen. Für den Augenblick genüge folgende Bemerkung: „Grenze gegen nichts“ kann nur bedeuten, daß über etwas Gesetztes hinaus nichts mehr möglich sei — so wäre über leibgebundenen Geist hinaus leib-freier nicht möglich. Ich muß freilich, um den Seinsgehalt „leibgebundener Geist“ als innerlich begrenzt zu erkennen, den konträren Begriff bilden können, was aber natürlich nicht heißt, dergleichen sei realmöglich. Um diesen Punkt scheint es wesentlich zu gehen, ob nämlich in jenen transzendentalen Reflexionen nur Denk- oder auch Realmöglichkeit behauptet wird. Letztere aber darf nicht behauptet werden²³. Natürlich wird deshalb, weil der konträre Gegensatz u. U. keine Realmöglichkeit darstellt, die Begrenztheit nicht ebenso zu etwas nur Gedach-

²⁰ Vgl. *E. Coreth*, *Metaphysik* (Innsbruck 1964) 124 f.

²¹ Ebd. 117, 238, 243 f.

²² Ebd. 185 f. 198 f. und quasi passim.

²³ Es wäre an die Vertreter der transzendental-ontologischen Methode die Frage zu stellen, ob sie in den betr. Reflexionen nicht doch sensim sine sensu von der Denk- in die Realmöglichkeit hinübergleiten. Der Eindruck wird m. E. nicht vermieden.

tem, zu einem bloßen Begriff. Sowenig wie die Lichtgeschwindigkeit von etwa 300 000 km/sec aufhört, endlich groß zu sein, obwohl eine höhere u. U. nicht realmöglich ist. Der Ausdruck „begrenzt sein“ („im Sein begrenzt“) scheint nur sprachlich und vorstellungshaft einzuschließen, daß „Sein“ an und für sich nicht begrenzt ist. (Ein anderer Weg zur Erkenntnis des „actus de se illimitatus“ ist damit nicht blockiert.)

Der dritte Schritt (zum göttlichen Sein) als Ziel des Geistvollzugs fordert in mehrfacher Hinsicht Kritik heraus. Das aktual unendliche Sein, das man meint entdeckt zu haben, dürfe mit der Totalität der endlichen Seienden nicht identifiziert werden, es liege also vor und über ihr. Und warum nicht? Endliches könne den Horizont des Seins, die Möglichkeiten des Seins, nie erschöpfen²⁴. Ist das so sicher? Liegt es daran, daß die Totalität des Endlichen immer nur *potenzielle* Unendlichkeit ergebe, wie es weiter heißt? Einen Beweis dafür bleibt man schuldig; das Problem der „series actu infinita“ von endlichen, kontingenten Seienden wird übersprungen. Lassen wir es dabei bewenden. Auf jeden Fall scheint der transzendental-ontologische Aufweis seine Schwierigkeiten zu haben, er hat ja auch, soweit zu sehen, keinen stärkeren Eindruck gemacht als die herkömmlichen Gottesaufweise, nur daß diese in ihren zentralen Ansprüchen auch von ihren Gegnern ernst genommen und diskutiert werden.

Aber es gibt noch andere Wege, die *in einem strengerem Sinne personale*, personal-begründete Gotteswege heißen dürfen. Auch die moderne Anthropologie hat im wesentlichen keine anderen Anhaltspunkte für mögliche Gotteserkenntnis an die Hand gegeben als die bereits im Prinzip seit langem diskutierten. Es ist nicht eigentlich überraschend, daß die beiden Richtungen des Gedankens, die Analyse der Gewissenserfahrung und der Geisdynamik, wieder hervorgetreten und in neues Licht gerückt sind. Es bedarf keiner Manipulation der anthropologischen Ergebnisse, um wieder auf diese beiden Möglichkeiten zu stoßen und alle anderen etwa auftauchenden Denkmotive auf sie zurückführen. Wo nämlich aus der Freiheit, der endlichen Freiheit argumentiert wird — wir sprechen noch davon —, konzentriert sich die „ratio probans“ doch auf das Moment unbedingter *Bindung* der Freiheit, also auf das Mitgegebensein von Gewissens-, näherhin Sollenserfahrung; wo etwa vom Phänomen der Sprache, des Gesprächs, ausgegangen wird, dort ebenfalls; wo die Struktur menschlicher, personaler Liebe interpretiert wird, dort konkretisiert sich in ihr nur das Spezifische von Geisdynamik und ihrer Transzendenzbewegung. Man könnte höchstens sagen: beide Wegrichtungen, die im „Absoluten“ konvergieren, müssen auf dem Grunde anthropologischen

²⁴ Vgl. E. Coreth, a. a. O. (Anm. 20) 497.

Denkens als Aspekte der einen „Freiheit“ gesehen und gewertet werden, wie sie dem Menschen eignet: Entbundensein ins Un-Endliche und Gebundensein an die miterfahrene Forderung des Absoluten. Wenn im folgenden die alten und doch wieder neuen Wege eingeschlagen und abgeschritten werden, ist an ihre anthropologisch gemeinsame Wurzel immer zurückzudenken; es besteht nicht die Absicht, auf diesen Punkt näher einzugehen.

Im übrigen lassen sich die Phänomene des Gewissens wie der Unendlichkeitsdynamik natürlich auch als Momente von Kontingenz verstehen und daher als Ausgänge für Kausalbeweise²⁵. Davon aber wird jetzt gerade abgesehen. Dennoch soll von vornherein darauf hingewiesen sein, daß der Ausschluß des Kontingenz- und Kausalmotivs nicht ohne weiteres gewisse allgemein-ontologische Ingredienzien anderer Art verbietet: z. B. Bezugnahme auf Einsichten einer Metaphysik der Potenzialität oder der Relationen. Es kommt u. E. nur das „Gewissensargument“ ohne solche aus, das „Strebeargument“ dagegen nicht, außer man gibt sich mit einer ziemlich schwachen Gewißheit zufrieden.

Das Gottesargument aus der menschlichen Strebedynamik

Es hat dieses Argument als die „via sexta“ des hl. Thomas bezeichnet werden können²⁶. Die einschlägigen Texte sind leicht zu verifizieren. Nur geht keiner von ihnen über ein Minimum von Angaben hinaus, darin noch karger und enttäuschender als der Text der „quinque viae“. Uns liegt nun daran, die einzelnen Phasen des Weges einigermaßen präzise zu beschreiben. Dabei ist es nicht darum zu tun, auf jeden Fall neue Beweisstücke heranzutragen, die Darstellung kann an bereits Gesagtes anknüpfen und es wiederaufnehmen.²⁷

Das hier zu interpretierende Basisphänomen, die „Offenheit des Menschen“ auf Wirklichkeit überhaupt, Sein überhaupt hin, wird aus der philosophischen, zumal existenzphilosophischen und vor allem metaphysischen Anthropologie übernommen, die das entscheidend und unterscheidend Menschliche in der durch Welterfahrung vermittelten Bezogenheit des menschlichen Geistes auf Sein, Wahr, Gut (und Schön) als solches erblickt. Zu zeigen ist noch explizit, daß diese Bezogenheit ins Unendliche ausgreift, also Übergriff über jede nur mögliche Grenze besagt. Um das zur Gegebenheit zu bringen, nehmen wir

²⁵ Vgl. schon *C. Nink*, Philosophische Gotteslehre (München – Kempten 1948) 120 ff. Von Sollensbewußtsein als tiefster Erfahrung unserer Endlichkeit spricht auch *J. Splett*, Der Mensch in seiner Freiheit (Mainz 1968) 71.

²⁶ *J. M. Le Blond*, La notion de causalité, in *RechPhil III–IV* (1958) 17. Anders versteht die „via sexta“ *J. Maritain*, Wege zur Gotteserkenntnis (dt. 1956) 71 f.

²⁷ Vgl. vom Verf.: Gottes Existenz im Denken G. Marcells, in: *Schol* 29 (1954) 196 ff.; Die Problematik der religiösen Erfahrung. Positiver Teil, in: *Schol* 38 (1963) 503 ff.

den Ausgang von der *Erkenntnis*dynamik des Menschen: sie drängt über jede Grenze hinaus. Denn über alle erkannte Grenze hinaus ist weiteres wenigstens denkbar. Kraft der geistigen Fähigkeit der Negation — „fonction négatisante“ (Sartre) —, die sich hier wesentlich in der konträren Entgegensetzung ausspricht, überschreitet geistiges Erkennen jede nur mögliche Grenze, insofern die Bildung des *Contrarium* immer möglich bleibt (alles Endliche impliziert Negativität, welche selbst negiert werden kann, so daß ein doppelt-negativer Begriff entspringt, der das Endliche übersteigt, z. B. zeithaft/überzeithaft, relativ/absolut, potenziell/rein aktual usw.). Wesentlich ist nun, daß Denkmöglichkeit, obwohl sie nicht identisch Realmöglichkeit bedeutet, sich dennoch *für Realmöglichkeit offenhält*; der begriffliche Entwurf kann sich der etwaigen Erfüllung durch Realität nicht verschließen, er gibt sie frei, kann sich gegen sie nicht vorentscheiden.

Erkenntnisdynamik ist aber immer schon (gut thomistisch und in aller philosophischen Anthropologie) *Willens-*, Strebedynamik. Erkenntnis wird vom Willen ausgelöst, er seinerseits folgt der Erkenntnisbewegung in Richtung auf deren intentionale Gehalte: was (auch nur möglicherweise) als Sein aufgefaßt wird, kommt zugleich als Wert in den Blick, also als Gegenstand willentlichen Strebens. Daher bewegt Strebedynamik sich bis in die Zone der Denkmöglichkeit hinein und hält sich ebenfalls offen und frei für Realmöglichkeit. So überholt der strebende Wille im Gefolge des geistigen Erkenntnisprozesses alle nur denkbare Grenze in Richtung auf unendliche Erfüllung der Wertsuche. Wille erscheint als unbegrenzt offene Potenz. Also haben wir die Gewißheit schlechthinniger Grenztranszendenz.

Man hat ebendies energisch festzuhalten: Streben als solches überschreitet sich selbst in den Willen zur Erfüllung, zum Aufgehobensein im Akt des Habens, Besitzens, Sicherfüllens. Denn es ist etwas Relatives und als solches Bezug auf das „Absolute“ des Habens. Und zwar gilt das für die Strebebewegung als ganze; erreichte Zwischenziele, die über sich hinaustreiben, bezeugen nur die Tendenz auf Letzterfüllung. Unendlich offene Willenspotenz erweist sich so als bezogen auf Besitz unendlichen Wertes, Wertgehalts.

Die Interpretation des Phänomens auf Gott hin macht natürlich theoretisch-begrifflich die meiste Mühe. Wie erschwingt die Reflexion den Punkt, daß es sich tatsächlich und nicht nur eventuell um Realmöglichkeit handelt? Kommt man ohne metaphysische Einschübe aus? Muß man auf Sätze aus der Akt-Potenz-Ontologie zurückgreifen? Es scheint, man müsse das, um einen höheren, methodologisch durchsichtigeren Grad von Evidenz zu sichern. Bevor wir diesen Weg beschreiten, wollen wir aber doch auf die Möglichkeit reflektieren, ohne Anleihe bei der Metaphysik (selbstverständlich der thomistischen) den

Übergang von der bloß eventuellen Realmöglichkeit zur tatsächlichen, zur Vergewisserung der realen Möglichkeit unbegrenzten Zielwertes zu vollziehen. Wir erwarten von vornherein, daß so nur, wenn überhaupt, eine Evidenz von schwacher Leuchtkraft sich bilden wird. Immerhin zählt in diesen Dingen jedes, auch das geringste Licht. Der Übergang von der „Subjektivität“ des Strebens zur „Objektivität“ des Letztziels soll nicht einfachhin einem irrationalen Impuls zu verdanken sein. Viele Lösungsversuche kommen über die Forderung nach einer schließlichen „Option“ für Gott oder allenfalls für die „Hoffnung“ auf tatsächliche Erfüllung in etwas Göttlichem nicht hinaus. Vermutlich steckt in solchen eher resignierenden Auffassungen immer auch das eine oder andere Element von dem, was im folgenden exponiert werden soll, so daß „Option“ und „Hoffnung“ als *vorzugsweise* begründet erscheinen, und nicht nur als Ausdruck eines „postulatorischen Theismus“.

Der Grundgedanke ist der: Die Struktur-Intention der geistigen Dynamik wäre absolut sinnlos, falls ihr Zielwert absolut unmöglich wäre. Nun aber kann die Intention der geistigen Dynamik nicht sinnvoll als absolut sinnlos behauptet oder auch nur in ihrer Sinngültigkeit sinnvoll bezweifelt werden.

Der Vordersatz (um in der Sprache der „Schule“ zu reden) kann ohne weitere Erläuterung hingehen. Nur wer die Struktur der Grenztranszendenz rein formal nimmt, d. h. in ihrer Funktion, den Denk- und Willensprozeß voranzutreiben, und nicht sehen kann, daß sie je neue „Inhalte“, Gehalte des Erkennens und Willens vermittelt und ermöglicht, mag an diesem Satz zu mäkeln finden.

Der Nachsatz verlangt natürlich eine (wenigstens leidlich) überzeugende Absicherung. Wie soll das geschehen?

Zunächst darf man feststellen, daß es von vornherein nicht möglich ist, nicht im Ernst möglich ist, Tendenz auf Grenzüberwindung nicht als sinnvoll anzuerkennen. Wenn etwas Sinn hat, dann doch ganz gewiß die Grundintention, bewußt gewordene Grenze eines intentionalen Gehaltes nicht als Grenze der intentionalen Dynamik selbst hinzunehmen, sondern an solchem Grenzbewußtsein das Darüberhinaussein der Dynamik selbst zu erfahren. Darum verwundert es nicht, daß hier eine der Wesensevidenzen philosophischer Anthropologie liegt, die Evidenz des qualitativ Neuen „geistiger“ Intention. Läßt man aber grundsätzlich das Sinnvolle von Grenztranszendenz gelten, dann kann und darf man diese Bewegung nicht willkürlich aufhalten; sie muß an ihr Ziel, über Grenze überhaupt hinaus, gelangen.

Schließlich läuft es auch hier auf eine gewisse Retorsion hinaus. Verneinung und Bezweiflung sind ihrerseits Weisen der Grenz-

transzendenz, d. h., sie müssen sich als solche ausgeben und verstehen. Sie wollen innerhalb der Wahrheitsbewegung des Geistes die Grenzen zur Wahrheit (Irrtum, Täuschung, ideologische Verschleierung u. ä.) überwinden, also die Bewegung zur Wahrheit dadurch in Frage stellen, daß sie sich ihrem Impuls anvertrauen und sie über alle versuchte Grenzsetzung hinaus zu „der“ Wahrheit führen. Damit benutzen sie für ihre Zwecke das, was sie aushöhlen möchten. Und zwar nicht nur so, wie antidemokratische Gruppen die Mittel und Einrichtungen der Demokratie benutzen, um die Demokratie zu sprengen; in unserem Falle wäre die Bestreitung des Grund-Sinnes von Grenztranszendenz auch selbst Grenztranszendenz, also ein innerer Widerspruch zur Intention, Grenztranszendenz als ursprünglich und basishaft sinnvoll aufzuheben. Auch „Selbstkritik“ des Denkens bleibt Denken, sich notwendig als sinnvoll konstituierendes und durchhaltendes.

Wir stehen hier vor einem Modus „transzendentaler“ Retorsion, der praktisch-impliziten (und auch „existenziellen“) Bejahung dessen, was man zu verneinen oder zu beweifeln unternimmt.

Daraus folgt, daß der Zielwert, der absolute, unendliche Wert, nicht absolut unmöglich sein kann, sondern innerlich möglich ist, als innerlich möglicher mitbejaht werden muß.

Für denjenigen nun, der *Metaphysik* zu Hilfe ruft, ist die Forderung der inneren Realmöglichkeit des unendlich werthaftern Letztzieles der geistigen Bewegung noch evidentere. Freilich kommt hier ein schon ziemlich spezielles Kapitel der Metaphysik zum Einsatz, nämlich die Potenz-Akt-Ontologie im Zusammenhang mit der Ontologie der Relationen. Die Durchführung ist bekannt²⁸, einige wenige Hinweise werden ausreichen. Es läßt sich ja Realpotenz nicht verstehen ohne Bezug auf ihren möglichen Akt, also auf die Möglichkeit der Wirklichkeit ihres (letzten) Aktes. Rein analytisch gilt: Eine Beziehung ist unmöglich ohne die Möglichkeit des Beziehungszieles; Realpotenz also, die ontologisch nichts anderes ist als Beziehung, nämlich auf die mögliche Wirklichkeit ihres Aktes, wäre ein innerer Widerspruch, wenn sie bezogen wäre und doch, falls das Beziehungsziel unmöglich, zugleich nicht bezogen. Wir operieren hier nicht mit einem spezifischen metaphysischen Finalitätsprinzip. Uns genügt es, auf den allgemeinen Nexus von Gliedern einer Beziehung, vor allem auf die Notwendigkeit des Beziehungszieles, zurückzugehen, und nur in diesem allgemeinsten Sinne ist von „Ziel“ die Rede. Daher setzen wir auch nicht bei der *aktiven* Potenz als solcher an, sondern bei der passiven, und bei der aktiven nur, insofern sie passive einschließt und in dieser sich der Bezug auf Verwirklichung fundiert.

²⁸ Vgl. besonders *W. Brugger*, *Theologia naturalis* (Barcelona – Freiburg i. Br. 1964) 131 ff.

Der wirkliche Akt ist seinerseits hinwiederum unmöglich ohne Realmöglichkeit des entsprechenden *Gegenstandes*. Wäre dieser metaphysisch unmöglich, dann wäre selbstverständlich auch sein Ergriffenwerden und Haben durch einen Akt in sich unmöglich. Soll der Akt, nach dem Gesagten, möglich sein, dann auch sein Gegenstand. Also impliziert intentionale Geistdynamik die Realmöglichkeit des unendlichen Wertes. Es ist zu beachten, daß der Letztakt des Willens und somit der geistigen Dynamik als solcher positiven Gehalt besitzen muß, das Angestrebte und Gesuchte auch wirklich muß erreichen können, denn Streben zielt auf positive Einigung mit seinem Gegenstand — während auf der Ebene des Erkennens der letzte Akt wohl negativen Inhalt haben könnte, d. h. die Erkenntnis enthalten könnte, es gebe ein Gesuchtes, Erfragtes nicht (auch ein solcher Akt wäre ja ontologische und intentionale „Erfüllung“).

Der gefährliche und auch naheliegende Einwand gegen den Satz, Realpotenz gewährleiste die Realmöglichkeit des Aktes, dieser seinerseits die seines Gegenstandes, läßt sich schnell formulieren: Der Satz habe Geltung nur unter der Bedingung, daß die ontologischen Strukturen, von denen wir reden, „sinnvoll“ seien, und so gleite die Überlegung doch wieder in die erstgenannte, schwächere, eher „existenziell“ gewendete zurück. Antwort: Wenigstens dürfen die Strukturen keinen *Widerspruch* einschließen, und insoweit müssen sie sinnvoll sein und sind sie es. Das ontologische Prinzip vom Nichtwiderspruch wird freilich eingeschaltet. Auf keinen Fall aber verwandelt sich unsere Argumentation in einen Kausalbeweis, weil der Kontingenzgedanke nicht einfließt. Immerhin erfolgt, was für einen „personalen“ Gottesweg unbefriedigend bleibt, alsbald ein Rückgriff auf die Bedingungen intentionaler Strukturen, die den unmittelbaren Ausgangspunkt bilden, im Ontologischen, Metaphysischen.

Ein letzter Schritt steht noch aus, der von der Realmöglichkeit von absoluter Werterfüllung zur Realwirklichkeit. An und für sich scheint dieser Schritt keinem großen Widerstand zu begegnen. Realmöglichkeit genügt nicht, da sie ontologisch und intentional nicht das Letzte sein kann. Sie gründet in einer Wirklichkeit, da sie sich sonst von Unmöglichkeit formal nicht unterscheiden würde (sie hat ja kein eigenes, formales Sein, Seinsprinzip, worin sie zunächst mit Unmöglichkeit übereinkommt). Zudem transzendiert Geistdynamik ohnehin die „Grenze“ bloßer Realmöglichkeit hin auf Wirklichkeit; bloße Möglichkeit ist die empfindlichste Grenze. Von vornherein kann also Realmöglichkeit nicht das Letztintendierte sein. Ob der noch weitere Schritt von der Realwirklichkeit zur metaphysischen Notwendigkeit des absoluten Wertes ausdrücklich getan und legitimiert werden muß, darf dahingestellt bleiben. Unter Voraussetzung des metaphysischen

Satzes vom zureichenden Grund und der Ursache läßt sich die metaphysische Notwendigkeit ja verhältnismäßig leicht aufzeigen²⁹.

Es fällt nicht schwer, dem so aufscheinenden absoluten Wert den Status der Personalität zuzuschreiben. Etwas anderes ist es allerdings, sich mittels theoretischer Reflexionen und (oder) auch existenzieller Erfahrungen der duhaften *Zuwendung* des Absoluten zum Menschen zu vergewissern — der „Liebe“ Gottes zu uns in einem Sinne, der ein eigentliches Ich-Du-Verhältnis begründet, die Wort-Antwort-Beziehung (zutiefst im Gebet)³⁰. Im Rahmen philosophischer Interpretation empfiehlt sich diesbezüglich gewiß höchste Zurückhaltung.

Das gilt auch für den Versuch, die menschliche intentionale Bewegung als Bewegung der *Liebe* zu konkretisieren. Nicht nur so, wie u. a. Thomas sie charakterisiert³¹, vielmehr mit dem Ansatz im Phänomen der menschlich-personalen Liebe als solcher³². Die Phänomenologie personaler Liebe verdichtet sich dann immer in einer Analyse der grenztranszendierenden Tendenz der Liebe; menschliche Liebe führt deshalb über sich hinaus, weil sie wesenhaft an die Grenzen stößt, die mit der menschlichen Existenzsituation gezogen sind und ihre reine Entfaltung nicht zulassen, ja zum Scheitern im Tode verurteilen. Die Sinnspitze der Liebe liegt wesensphänomenologisch darin, daß sie — primär um des Geliebten willen, mit ihm sodann um des Liebenden selbst willen — eine Letzterfüllung über bloße menschliche Möglichkeiten hinaus in einem personalen Absoluten „meint“ und fordert. Man sieht, hier kehrt der im Strebe-Argument wirksame Gedanke wieder, nur eben nicht mehr bloß „im zarten Umriß eines abstrakten Begriffs“ (Kant), sondern in der konkret-existenziellen Plastizität von wesensphänomenologisch deutbarer Erfahrung. Der eigentlich „argumentative“ Zug der Phänomenanalyse spricht sich darum doch in den weiter oben skizzierten Reflexionen aus, die ihrerseits wieder sehr abstrakt klingen.

Das Phänomen personaler Liebe birgt noch ein anderes Moment in sich, das Transzendenz ermöglicht: das Moment absoluten Anspruchs, unbedingter Bindung. Damit geht die Untersuchung zu dem zweiten personal-begründeten Gottesweg über, den die Tradition anbietet.

²⁹ Ebd. 139.

³⁰ Vgl. vom Verf.: Die Problematik der religiösen Erfahrung, a. a. O. (Anm. 27) 498 f. 513. Es hat aber keinen Sinn zu sagen, wofern man Gott nicht als Du begegne (M. Buber lehnt den Ausdruck „Gott begegnen“ ab), und zwar in der Haltung des Gebets, dürfe man überhaupt nicht von „Erkenntnis“ Gottes sprechen. Auch der in der metaphysischen Meditation bewußt werdende „unbedingte Urbedingende“ (Goethe) ist „schon“ Gott.

³¹ Nämlich als Ur-Antrieb in aller Willensbewegung (cf. S. c. G. IV 19).

³² Ein analoger Gedankengang findet sich bei K. *Riesenbuber*, *Existenzerfahrung und Religion* (Mainz 1968) 71 ff.

Der Gottesweg aus der Gewissenserfahrung

Empirische und (durchschnittliche) philosophische Anthropologie geben, wie bereits angemerkt, dafür nicht eben viel her; sie gehen ja für gewöhnlich kaum darüber hinaus, die typische Instinktverbundenheit des Menschen und damit seine „Freiheit“ im Aufbau seiner Daseinsgestalt herauszustellen. Wie ebenfalls schon bemerkt, ist ihnen zufolge der Mensch sogar bezüglich der inhaltlichen Bestimmung dessen, was Kultur heißt, allein seiner Freiheit überlassen; allerdings wird unter dem Zwang der Sache immer wieder in der einen oder anderen Form versichert, daß Freiheit nicht in Willkür umschlagen dürfe, für sie daher ein Gehalt in so etwas wie Gesetz oder Norm unabdingbar sei. Um es nun gleich anzubringen: Die irgendwie doch ernst zu nehmende Einsicht, Freiheit „dürfe“ nicht in Willkür ausufern, letztlich nicht mit Willkür identifiziert werden, scheint dasjenige zu implizieren, was man „Sollen“ nennen muß — der Terminus „dürfen“ wird doch kaum nur als Floskel oder Zugeständnis an geläufige Redeweisen einfallen. Dem Empfinden, der Freiheit müsse eine Grenze gesetzt werden, scheint doch nicht damit genügt zu sein, daß man ihr lediglich eine äußere Grenze androht oder bereit ist, sie in gewissen Fällen aufzuheben, auszuschalten, mit Druck- und Machtmitteln zu drosseln. Auch das mag notwendig werden, reduziert sich aber alles darauf? Ist es zumindest nicht a priori sinnvoll, eine „innere“ Grenze anzugeben, die Abwehr von Willkür bereits in die Struktur von Freiheit, ihres Gebrauchs, selbst zu verlegen? Es wäre also eine Selbstbeschränkung und Bindung der Freiheit durch eine Notwendigkeit anzusetzen, die sie nicht aufhebt, sie vielmehr von sich aus eine innere Grenze des „Dürfens“, wenn auch nicht des Könnens (erst das würde sie aufheben, jedenfalls des Entscheidkönnens als *actus elicitus*), anerkennen läßt und somit ein Sollen und Nichtsollen? Wir wollen aber diesen Gedanken, der *ad hominem* durchgeführt werden könnte, nicht weiter verfolgen.

Wesentlicher ist die Erkenntnis, daß gängige anthropologische Analyse das Phänomen der Freiheit eben nicht adäquat ausleuchtet. Solange sie den Kontrapunkt, die „Grenze“, die „Bindung“, nicht vollbewußt herausarbeitet, verzeichnet sie es. Man darf nochmals daran erinnern, daß Existenzialphilosophie dagegen dem Sollensphänomen als immanentem Widerspiel der Freiheitserfahrung hohe Bedeutung zumißt. Es ist erstaunlich, wie sehr *Heidegger* sogar mit *Jaspers* und *N. Hartmann* in gewissen formalen Elementen der Analyse übereinstimmt³³. Nicht zu übersehen, daß es sich im Grunde um

³³ *M. Heidegger*, *Sein und Zeit* § 56 f.; *K. Jaspers*, *Philosophie* II 268; *N. Hartmann*, *Ethik* 121 f. Zu Heideggers Haltung gegenüber der Idee einer philosophi-

Wiederaufnahme und Abwandlungen der Position *Kants* handelt. Ebenso erstaunlich aber, wie sehr Kant die „moderne“ Haltung zu diesen Dingen getroffen und reflektiert hat.

Unsere Aufgabe versteht sich dahingehend, die Ansätze weiterzuführen, über sich hinauszuführen und die im Prinzip gleiche Antwort wie an Kant an jene Philosophen zu versuchen.

Innerhalb des Komplexes „Gewissensphänomen“ zeigt sich die Zweifelhait von Wert- und Sollenserfahrung — wir brauchen sie hier nicht nochmals im Detail zu beschreiben³⁴. Konzentrieren wir uns auf das Sollensbewußtsein, wie es mit der Erfahrung elementarer sittlicher Werte einhergeht! In anderer Systematik, d. h. unter Voraussetzung Gottes als Ursprung und Ziel menschlichen Daseins, wird das Sollen mittelbar einsichtig. Jetzt aber interessiert die Möglichkeit, es im Gefolge sittlichen Wertbewußtseins unmittelbar zur Gegebenheit zu bringen. Wo dürfen wir von Sollensevidenz als unbezweifelbarem Wesenszug an einem sittlichen Wert sprechen? Es würde ja genügen, auch nur in einem Falle den entsprechenden Zusammenhang deutlich machen zu können.

Eine solche Werterfahrung begegnet uns beispielhaft an der Wurzel unserer geistigen Dynamik: als unbestreitbar werthast erscheint *Wahrheitswille* (Wille zur und Bejahung von Wahrheit). Es ist der Person gemäß, es bestimmt sie selbst in ihrem personalen Rang, Wahrheit zu suchen, sehen zu wollen, gefundene zu bejahen und nicht etwa zu verdrängen, zu verleugnen, die sich aus ihr ergebenden Konsequenzen zu übernehmen. Die gegenteilige Haltung läßt sich nicht anders denn als unwertig, personal ungemäß, sinn-los charakterisieren.

Wahrheit besagt hier Seins-(Wirklichkeits-)entsprechung geistiger Erkenntnisaktivität. Primär ist an solche Wahrheitskenntnis zu denken, die uns menschlich-personal betrifft, also in der Frage nach uns selbst (man nehme unser augenblickliches Fragen nach Wert und Sollen). Selbstverständlich wird in diesem Kontext der Terminus Erfahrung, wie früher vorgeschlagen und begründet³⁵, in einer Bedeutung eingeführt, die dem Begriff der phänomenologischen Wesenserfahrung nahekommt: es gibt nicht nur Erfahrung von Faktischem, Konkretem, es gibt auch das unmittelbare Sehen von Wesenhaftem, das eben als unmittelbares und schauhaftes (geistige) Erfahrung genannt werden darf und sollte. Mit solcher Erfahrung haben wir es im Falle elementarer Werterfassung zu tun. Es läßt sich zusätzlich mit der Methode transzendentaler Retorsion arbeiten: Wer die Wertevidenz des Wahr-

schen Anthropologie vgl. O. Pöggeler, Existenziale Anthropologie, in: Festschrift für M. Müller, a. a. O. (Anm. 2) 443-460.

³⁴ Vgl. Anm. 27.

³⁵ Vgl. vom Verf.: Die Problematik der religiösen Erfahrung. Kritischer Teil, in: Schol 27 (1962) 509 f.

heitswillens leugnen wollte, kann das sinnvollerweise nur wieder aus Wahrheitswillen tun, sonst besitzt sein Einwand kein existenzielles Gewicht; er bestätigt aber damit zugleich die Evidenz des Wahrheitswillens als fundamentalen sittlichen Wertes. Es drängt sich hier das existenzielle Moment derartiger Reflexion auf: man kann nicht „im Ernst“ leugnen . . . man kann umgekehrt „im Ernst“ nur bejahen, was sich als sinnvolle Struktur im Willen zur Wahrheit offenbart.

Verbindet sich mit solcher Werterfahrung auch das Bewußtsein des *Sollens*?³⁶ Ein Sollen würde dann bewußt, wenn die Stellung (Einstellung, Haltung) meiner Freiheit einem sittlichen Wert gegenüber nicht als gleich sinnvoll möglich verstanden werden könnte wie gegenüber dem entgegengesetzten Unwert. Die ontologische (ontologisch-psychologische) Freiheit, das Doppelkönnen, die Doppelmöglichkeit des Verhaltens angesichts einer Alternative, bliebe gewahrt; und doch würde die Hinordnung, Hinbezogenheit auf einen Wert (gegenüber dem Unwert — es mag und wird oft auch Wert anderem Wert gegenüberstehen) ihr, der Freiheit, eine eigentümliche Notwendigkeit auferlegen. Solche Notwendigkeit bei bleibendem Anderskönnen heißt Sollen.

Am sittlichen Wert des Wahrheitswillens läßt sich u. E. die der Freiheit auferlegte Notwendigkeit, ein Sollen, unmittelbar erfassen. Es kann nicht sinnvoll sein, d. h. der Sinnstruktur von Erkenntnisintention und Wahrheit entsprechend, dem Willen zur (Suche, Bejahung, Aneignung der) Wahrheit gegenüber die gleiche, selbige (ohne alle Differenz absolut gleich-gültige) Haltung der Freiheit einzunehmen wie gegenüber dem ausgesprochenen reinen Gegenteil. Zunächst ist es phänomenologisch unbestreitbar, daß der sittliche Wert als solcher, dieses Sinnvolle als solches, es „verdient“, dem Unwert — dem Sinnwidrigen, vorgezogen zu werden. Aber „soll“ dasjenige, was den Vorzug verdient, auch unbedingt vorgezogen werden? Wie wird dieses Plus über das „meretur“ hinaus einsichtig? Hat das den Vorzug Verdienende Anspruch auf die freie Wahl, fordert es die Freiheit an? Woran liegt es, daß die Freiheit gebunden ist? Gibt es eine unmittelbare Erfassung der Bindung der Freiheit durch den Wert des Wahrheitswillens?

Es kann hier (vorläufig, wenn auch nicht gerade „d'un ton dubitatif“, in dem G. Marcel seine philosophischen Meditationen vorzulegen wünscht) nur ein Vorschlag unterbreitet werden, den zu überprüfen sich lohnen dürfte: Der zwischen der Idee des Wertes und des Sollens vermittelnde Gedanke ist der eben angegebene, der Gedanke nämlich, daß das Sinnvolle, der Wert, es verdient, innerhalb der Alter-

³⁶ Wir reden natürlich vom *eigentlichen* Sollen, vom „Tunsollen“, dem N. Hartmann, a. a. O. (Anm. 33) 163, das „Seinsollen“ der Werte selbst vorordnet.

native zum Unwert vorgezogen zu werden. *Was dies verdient, soll auch sein.* Die Frage also, wie über das „merens“ hinaus jenes Plus, das mit dem Sollen behauptet wird, einsichtig zu machen sei, beantwortet sich anscheinend von selbst; der Übergang hat die Qualität unmittelbarer Evidenz. Begnügen wir uns dabei nicht etwa doch mit einer bloßen Versicherung? Unmittelbare Evidenz unterliegt immer dem Verdacht, eine bloße Behauptung ins Inappellable zu überhöhen, die Forderung nach weiterer (rationaler) Begründung pathetisch oder gar repressiv zu unterbinden³⁷. Dagegen hilft keine Beteuerung unsererseits, man darf nur darum bitten, die herausgestellten Zusammenhänge deutlich im Blick zu behalten und sich zu fragen, ob es einem „im Ernst“ möglich sei, die betreffende Evidenz und „Sicht“ zu leugnen. Jener Schritt geschieht nicht aus einem ungreifbaren „esprit de finesse“ oder einem undurchschaubaren bio- oder psychologischen Drang und Zwang heraus, sondern wird als notwendig *verstanden* in der Helle einer geistigen Einsicht, die freilich nicht selbst wieder „bewiesen“ werden kann, eben weil sie vom Wesen her dessen nicht bedarf, vielmehr unmittelbar aufgeht. Es öffnen sich uns immer wieder einmal Zugänge zu unmittelbarem Verstehen, die wir nicht deshalb scheuen sollten, weil sie einer gewissen Wissenschafts- und Erkenntnistheorie befremdend oder naiv vorkommen. Auch hier ist „das Dunkel Licht genug“. Wer lieber von (philosophischem) „Glauben“ sprechen möchte, mag es tun, kann es aber u. E. nicht gut beantworten, da Verstehen vorliegt, verstehendes Einsehen.

Vielleicht haben übrigens diejenigen recht, die als primäre Gewissensregung die negative, abwehrende, betrachten: es ist nicht sinnvoll, das Un-Sittliche vorzuziehen, es verdient also den Vorzug nicht, was aber den freien Vorzug *nicht* verdient, soll auch nicht sein, darf nicht sein; unter Umständen drängt sich diese negative Seite des Gesamtphänomenkomplexes psychologisch vor, logisch-analytisch ist jedoch wohl die positive vorgeordnet. Die Einsicht in ein Nicht-sollen setzt voraus, daß überhaupt Sollen im Bewußtsein steht. Es sei nun eigens nachgetragen, daß der Gegensatz Sollen/Nicht-sollen (Nichtdürfen) in seiner ganzen Schärfe und Grundsätzlichkeit nur dort auftritt, wo der

³⁷ Es meint ja auch *Coreth*, die Berufung auf unmittelbare Evidenz könne immer angefochten werden (a. a. O. [Anm. 20] 56). Andererseits gibt es für C. unmittelbar einsichtige Wesenssachverhalte, die als solche keines Beweises bedürftig sind, deren „apriorische Notwendigkeit“ jedoch noch erst „vermittelt“ werden müsse. Sollte man aber nicht sagen, gerade die apriorische Notwendigkeit sei es, die unmittelbar eingesehen wird? Und auch eine Retorsion verschafft nicht erst die Genese der Einsicht in apriorische Notwendigkeit, sondern macht nur offenbar, daß diese immer schon vollzogen und auch für eine versuchte Leugnung noch vorausgesetzt wird. – Weitere Hinweise auf eine Phänomenologie möglichen Sollensbewußtseins bei *K. Riesenhuber*, a. a. O. (Anm. 32) 59 ff., und bei *J. Splett*, a. a. O. (Anm. 25) 73 ff., um nur neueste einschlägige Veröffentlichungen zu nennen.

Mensch in seiner Menschlichkeit als solcher vermeint ist, und zwar angesichts eines Wertes, der keinen „Gegenwert“ zuläßt, der ihn aufwäge. So läßt sich Negation von Wahrheitswillen durch keine andere Wertmöglichkeit in eine Positivität verwandeln, die Alternative ist bloße Negation. Es gilt also, daß ein sittlicher Wert jedenfalls dann unbedingt gesollt ist, wenn die Alternative nur eine Negation schlechthin wäre, jener Wert mithin einfachhin den Vorzug verdient, und das innerhalb des menschlich Wesenhaften. Der springende Punkt, in einem gewissen Sinne die eigentliche Verlegenheit, bleibt die Vergewisserung, ob und daß eine Verhaltensweise begegnet, die von ihrer Sinnstruktur her den freien Vorzug „verdient“. Wenn es möglich wäre, den Übergang vom „mereri“ zum Gesolltsein durch ein weiteres Zwischenglied zu vermitteln, hätte die Reflexion natürlich nur gewonnen. Man darf aber anderseits vermuten, daß irgendwo auf jeden Fall eine „unmittelbare“ Einsicht aufgerufen würde — nur der Abstand der Reflexionsschritte würde verringert, was schon ein Gewinn wäre.

Vielleicht stoßen wir auf ein Verhalten, das den freien Vorzug unbedingt „verdient“, auch bei dem Versuch, das Sollensbewußtsein zu leugnen, zumindest zu bezweifeln oder in Schweben zu lassen. Wir können also wiederum nach der Möglichkeit einer *Retorsion* fragen, was bedeuten würde, daß in der Bestreitung des Sollensbewußtseins es wiederkehrt, sich bestätigt. Wer den kritischen Vorbehalt macht, behauptet einschließlic, daß er gesollt sei, hebt also den Zweifel am Sollensbewußtsein zugleich auf. Wenn nämlich mehr ausgesagt sein soll, als daß man faktisch zweifeln könne (was ja nicht zur Debatte steht), dann wird eben eine charakteristische Notwendigkeit mit ausgesagt: Kritik sei sinnvoll, verdiene es, vorgebracht zu werden, und ohne sie dürfe Zustimmung nicht erteilt werden. Also schwingt ein Sollensbewußtsein mit, es kann gar nicht unterdrückt werden. Das Ja zum Sollen erweist sich in dieser Retorsion als Bedingung der Möglichkeit der Kritik an ihm, wofern sie ernst genommen, „im Ernst“ entgegengebracht werden soll — eine Art „existenzielle“ Retorsion. Entgegnet man, man zweifle aus Wahrheitsliebe, nicht unter dem Druck eines Sollens, dann unterschlägt man, daß Wahrheit *Anspruch* auf diese Liebe hat, daher ein Sollen impliziert. Solche Retorsion bedeutet also nicht etwa nur ein Sichverfangen in einem formalen Zirkel eher „technischer“ Struktur, sondern Besinnung darauf, daß der Fragende immer schon ursprünglich in der Bejahung des Befragten steht, hier also im „Ethischen“, in der personalen Zustimmung zum Sollen als allein sinnvoller.

Wer bis hierher gefolgt ist, dem wird der Aufweis des *Transzendenzbezugs* von Sollensbewußtsein keine unüberwindliche Schwierig-

keit bereiten. Dieser Schritt der Analyse braucht nicht nochmals in extenso vorgeführt zu werden³⁸. Bindung, Anforderung, Anspruch, Anruf an meine Freiheit greifen auf eine Instanz vor, die mit mir, mit dem sollenden Menschen, nicht identisch sein kann; sie künden ein Transzendentes an, das letztlich selbst als „verstehender“ Ursprung von Wert- und Sollensbezug, daher formell als personal aufgefaßt werden will. Das Sollen ist daher gerade nicht zu interpretieren als gleichsam neutrale Ausstrahlung der sittlichen Wertsphäre, insofern diese nur als Bereich phänomenologischer Qualitäten gesehen wird. Das Sollen komme über uns „aus der idealen Welt der Werte“ (*N. Hartmann*), gerade diese Formel greift zu kurz. Und *Heidegger* gegenüber gilt im Prinzip dieselbe Antwort wie an *Kant*: Mein „eigentliches Selbstsein“ sei der „Rufer“ des Gewissensrufes, mein in der Welt und an sie verlorenes „Dasein“ der Angerufene — aber angerufen ist ja meine Person in ihrem reinsten Selbstsein, in ihrem Kern, mein freies Selbst, das sich angesichts des Uneigentlichen durchsetzen soll.

Für den Zweck unserer gegenwärtigen Studie mögen diese Andeutungen genügen. Es hat sich als unmöglich herausgestellt, den fundamentalen Ansatz moderner philosophischer Anthropologie rein immanentistisch und nicht wesentlich transzendent, d. h. in religiöse Anthropologie hinein, fortzuentwickeln.

Es wurde weiter oben vermerkt, auch das Phänomen personaler *Liebe* berge das Moment absoluter Bindung, absoluten Anspruchs in sich³⁹. Doch scheint dieser Gedanke an äußerst, allzu vagen Konturen zu leiden, es sei denn, man schärfe das Phänomen auf die Forderung nach Treue zu, wie *G. Marcel* sie konzipiert: indes bleibt auch bei ihm die Durchführung in eher aphoristischen Formulierungen stecken. Andere Versuche, von Strukturelementen der personalen Intersubjektivität auszugehen, wenden sich der Sprachlichkeit des Menschen zu.

Die *Sprache* (Sprachlichkeit, Gespräch) liegt so zentral, daß auch Liebe erst dann zu menschlicher, personal relevanter wird, wenn sie sich ausspricht, ihr Wort findet. So glaubt man denn heute da und dort, das Sprachphänomen auch im Hinblick auf anthropologisch orientierte Gotteserkenntnis fruchtbar machen zu können. Ohne diesen Aspekt erschöpfend auswerten zu wollen, werden wir hier etwa Folgendes feststellen. Ein neuer, weiterer argumentativer, das Gottesbewußtsein vom Ausgangsphänomen, also von der Sprache her vermittelnder Gedankenzug wurde noch nicht entdeckt. Die oft mehr

³⁸ Vgl. wiederum Anm. 27.

³⁹ Auch wenn, wie bei *Riesenhuber*, ausdrücklicher vom „Unbedingten“ in der menschlichen Liebe die Rede ist (vgl. *M. Buber*, a. a. O. [Anm. 1] 365; dazu 128), so ist doch immer die unbedingte Bindung an einen unbedingten Anspruch mitgemeint. Ähnlich bei *B. Welte*, Zum Begriff der Person, in: Festschrift für M. Müller, a. a. O. (Anm. 2) 11–22; hierzu 21 f.).

hingehauchten als klar modellierenden Überlegungen lassen nicht immer deutlich hervortreten, worin eigentlich die „ratio probans“ sich verdichtet. Wie steht es damit z. B. bei dem bekanntesten Versuch in dieser Richtung, dem von *G. Ebeling*?⁴⁰ Er möchte im Gefolge Wittgensteins davon ausgehen, daß die „Bedeutung eines Wortes . . . sein Gebrauch in der Sprache“ sei, daher „einen Ort allgemeiner menschlicher Erfahrung“ aufsuchen, der das Wort Gott verifizieren könnte, und das sei „die Grundsituation des Menschen als Wortsituation“. „Und zwar nimmt das Wort Gott darauf Bezug, daß der Mensch in seiner Sprachlichkeit seiner selbst nicht mächtig ist“, insofern er die Sprache als „ihm vorgesprochene“ empfangen hat und empfängt. Nun aber hat der Mensch an Sprache und Wort teil „in der Weise des Verantwortlichseins“ — das ermächtigt zu dem Satz, das Wort Gott spreche den Menschen auf die Situation hin an, „die ihn schlechterdings empfangend sein läßt, keine Neutralität duldet und Rede und Antwort von ihm erwartet für alles, was ihn angeht“. Das „Geheimnis der Wirklichkeit“ also, die sich in der Sprache verantwortlich auslegt, das meint das Wort „Gott“. Wir finden, daß Ebeling zwei Momente im Sprachgeschehen namhaft macht, die ein Bewußtsein von Gott erwecken: die Abhängigkeit des Menschen in seiner Sprachlichkeit von Welt und Mitmensch (der Mensch sei darin „wesenhaft nicht autark“) und die Verantwortung, die er mit seinem Wort eingeht. Auch ohne die sehr sensiblen Gedankenwendungen des Theologen noch näher ins Detail hinein abtasten oder gar sie präzisieren zu wollen, scheint doch mit ausreichender Prägnanz sich abzuzeichnen: es wird hier sowohl ein Element der metaphysischen Gottesaufweise wirksam (das Signum der Abhängigkeit, Bedingtheit) wie auch ein Element der strenger personalen Wege, das Phänomen der Verantwortlichkeit, das sich mit dem Bewußtsein des Sollens verschränkt. Nur erscheint weder das eine noch das andere Element als solches verbindlich genug durchreflektiert.

In gewisser Parallele zu Formulierungen Ebelings verläuft die fundamentale Reflexion *Fr. Rosenzweigs* über Phänomen und Sinn der Sprache, des Gesprächs⁴¹. Gott ist „Grund des Sprechens“, insofern

⁴⁰ Gott und Wort (Tübingen 1966).

⁴¹ Dazu die instruktiven Ausführungen von *R. Haskamp*, Der Gottesaufweis im dialogischen Personalismus, in: *WissWeish* 32 (1969) 68 ff. — Der unter dem (hybriden) Titel „personologisch“ vorgeschlagene Gottesweg in *H. Müblens* Rektoratsrede „Gottesbeweis heute. Überlegungen zu einem personologischen Aufweis der Existenz Gottes“, in: *Martyria — Liturgia — Diakonia*. Festschrift für *Hermann Volke*, hrsg. von *O. Semmelroth* (Mainz 1968) 40–58; erweiterter Sonderdruck: *Die abendländische Seinsfrage als der Tod Gottes und der Aufgang einer neuen Gotteserfahrung* (Paderborn 1968), geht in seiner eigentlichen „ratio probans“ (diesen Ausdruck bitte nicht gleich als rationalistisch verdächtigen!) nicht über das hinaus, was eben auch sonst als solche fungiert: die Endlichkeitserfahrung. Nur wird diese immer noch zu sehr im Ungenügen (nur begrenzten

der verpflichtende Anspruch, sich dem Gespräch nicht zu entziehen, weder in mir noch im anderen letztlich zu wurzeln vermag. Das Un-sagbare, von dem aus der „Absolutheitsanspruch“ im Gespräch ergeht, heißt Gott. Es wäre von hohem Interesse, die Analyse des Gesprächs, zu der Rosenzweig immer wieder ansetzt, in rational möglichst durchsichtiger Weise aufzunehmen und darauf zu dringen, daß vor allem einsichtig werde, wieso Forderung, Verbindlichkeit, Verantwortung, und zwar *absolute* Forderung usw., zur Wesensstruktur des Gesprächs gehören; auch der Übergang zum Verantwortungsbewußtsein vor einem absoluten, unsagbaren Du müßte überzeugender ausfallen. Gut ist immerhin der Befund, daß im Phänomen des Gesprächs die Gesprächspartner sich gegenseitig transzendieren, es also nicht immanentistisch verstanden werden kann. Doch warum alsbald zu einem absoluten Du transzendieren müssen, wo etwa ein Heidegger nichts anderes als „das“ Sein (als transcendens schlechthin) und „die“ Sprache zu sehen meint, die den Menschen als solchen ermöglicht? Was oben an Hinweisen für die einzelnen Schritte und Übergänge hat gegeben werden können, trägt hoffentlich dazu bei, den einen oder anderen Punkt schärfer aufleuchten zu lassen.

Es sei gestattet, zu wiederholen, daß die sogenannte anthropologische Wende des philosophischen Denkens nicht etwa nur als willkommenere Anstoß und günstige Plattform benutzt wurde, um die beiden in der christlichen Tradition lebendigen personalen Gotteswege erneut anzupreisen. Moderne Anthropologie fordert dazu heraus, ihre Entwürfe und Ergebnisse philosophisch zu Ende zu denken.

Liebesvermögen) des *Geliebten* erblickt (in Gegenseitigkeit natürlich), und nicht entschieden genug im Unvermögen des (je) *Liebenden*, das, was Liebe verheißt und sucht, dem Partner adäquat schenken zu können. Übrigens versteht auch Mühlen den Satz, das Ich erwache erst am Du zu sich, in so vager und undifferenzierter Weise, daß er philosophisch-ontologisch unergiebig bleibt. Da ist selbst *W. Pannenberg* genauer (vgl. RGG³ V 233).