

Besprechungen

Weischedel, Wilhelm, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer Philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*. Bd. I. Gr. 8° (XXII u. 526 S.) Darmstadt 1971, Wissenschaftl. Buchgesellschaft, in Zusammenarbeit mit der Nymphenburger Verlagshandlung, München.

Nun liegt der 1. Band des lang angekündigten Werkes vor, der geschichtliche Teil der Thematik unter dem Titel: „Wesen, Aufstieg und Verfall der Philosophischen Theologie“. Das positive Anliegen, das sich im Untertitel des Gesamtwerkes ausdrückt, bedarf der kritischen, „destruktiven“ Aufarbeitung der bisherigen abendländischen Versuche und Systeme Philosophischer Theologie: es soll sich zeigen, daß niemals radikal genug gefragt wurde, daher überall unbegründete, nicht reflektierte Voraussetzungen oder axiomatische Denkhaltungen aufgedeckt werden können, die das ganze Unternehmen einer Philosophischen Theologie schließlich scheitern lassen. Ein möglicher Neuanfang wird gerade von der radikalsten Fragwürdigkeit und Infragestellung aller Voraussetzungen ausgehen müssen. Band 2 wird das durchzuführen suchen, um so zu einer neuen Möglichkeit Philosophischer Theologie heute, „im Zeitalter des Nihilismus“ (Nietzsche und Heidegger zufolge, vgl. XIV), zu gelangen. Zuvor wird er noch nachzutragen haben, was von gegenwärtig gewagten Versuchen kritisch übrigbleibt (XXI 496); der positive Vorstoß soll in der Richtung erfolgen, die in den bereits erschienenen Schriften des Verf. zum Thema angegeben ist (XXI Anm. 12).

Schon in der Vorrede wird energisch betont, das Wesen des Philosophierens sei „radikales Fragen“ (XIX); dieses Wesen müsse völlig radikalisiert werden, so daß „alle ausgesprochenen oder unausgesprochenen Voraussetzungen wegfallen und nur das reine Fragen als solches übrigbleibt“ (495). Das heißt sicherlich mehr, als was etwa ein Thomas (in der Nachfolge des Aristoteles) fordert: „nihil indiscussum“ zu lassen, „usque ad minima“ (In Met. n. 334) — es kommt zu keiner fraglosen Antwort. Aber es soll sich auch wieder nicht um leichtfertige „Zertrümmerung aller Gewißheit“ handeln, denn alles Fragen sei auf Antwort aus, auf etwas Gewisses, das standhalten könnte (30), sei zumindest offen für ein „Unfragliches“ (35), das allerdings nicht wie von außen, sondern aus ihm selbst ihm entgegenkommen müsse, eben als Konsequenz radikalen Fragens. Daraus, daß philosophisches Fragen sich gegen sich selber kehrt (33), könnte ihm neue Gewißheit entspringen: hier deutet der Verf. jene Kehre an, die ihn zu einer positiven Antwort ermächtigen wird.

Bevor die Bestandsaufnahme beginnt, ein paar instruktive Seiten über das Verhältnis von Religionsphilosophie und Philosophischer Theologie sowie zur Begriffsgeschichte von „θεός“ und „λόγος“. Als Vertreter christlicher Religionsphilosophie werden genannt E. Brunner und H. Fries (Männer wie Rahner, Welte u. a. werden vermutlich im 2. Band zur Sprache kommen). Es ist übrigens nicht erfindlich, wieso die beiden Sätze von H. Fries, die der Verf. zitiert, widersprüchlich sein sollen: katholische Religionsphilosophie übernehme in den Gang ihrer Reflexionen keine Inhalte des Glaubens — und doch sei sie „Philosophie der Religion aus katholisch-christlicher Existenz“ (7). Warum sollte christliche Existenz nicht ursprünglich aus ihrer eigensten Struktur darauf dringen können, genuin philosophisch zu fragen, also ohne bewußte Verwendung von Glaubensgewißheiten und mit kritischem Blick für unbewußte Grenzverwischungen? Der Verf. fragt jedenfalls nach der Möglichkeit methodisch-rationaler Begründung (494), und die geschichtliche Bestandsaufnahme zeitigt das Ergebnis, daß nach einer langen Periode des Anstiegs der Verfall einsetzt. Die Peripetie ereignet sich bei Hegel (495), in dessen Philosophischer Theologie die Momente der Fragwürdigkeit bereits die der Gewißheit überwiegen.

In Teil I werden Antike (bes. Platon, Aristoteles und Plotin), Patristik (bes. die Gnosis und Augustinus), das Mittelalter (vor allem Anselm, Thomas, Duns Scotus,

Eckhart, der Cusaner), die Neuzeit mit ihrer Wende bei Kant und der Deutsche Idealismus in oft sehr eingehenden und sehr gekonnten Referaten dargestellt. Teil II führt über die „anthropologische Überwindung“ der Philosophischen Theologie bei Feuerbach, die „sozialphilosophische“ bei Marx, die nihilistische“ bei Nietzsche zur „seinsgeschichtlichen“ bei Heidegger. Gerade in den Kapiteln über Kant bis zur Gegenwart möchte W. immer weniger nur referieren, sondern zugleich die mehr oder minder verborgenen Wurzeln aufdecken, aus denen heraus für Gott oder auch gegen Gott argumentiert wird — die Argumente gegen die Möglichkeit der Rede von Gott werden ebensowenig unbesehen hingenommen, was vor allem gegenüber Feuerbach und Nietzsche gilt.

Jedem mit der Thematik einigermaßen Vertrauten dürften die Entwürfe Philosophischer Theologie, die hier in ihrer geschichtlichen Folge vorgeführt werden, die je besonderen und originären Argumentationsmodelle und Beweisverfahren, ja auch die immer schon irgendwie gesehenen, wirklich oder angeblich schwachen Punkte im Reflexionsgang im wesentlichen bekannt sein. Dem Rez. ist auch nirgendwo eine ganz neuartige oder bewußt andersartige Interpretation aufgefallen. Aber von Interesse ist es, bei den Hauptrepräsentanten Philosophischer Theologie dasjenige festzuhalten, was der Verf. in seinen — oft sehr knapp gefaßten — „kritischen Erwägungen“ einzuwenden hat. Wir beschränken uns natürlich auf einige der hervorragendsten Denker; für die Neuzeit und Gegenwart bleibt ohnehin keine große Auswahlmöglichkeit, da aus diesen Jahrhunderten doch nur die namhaftesten Vertreter behandelt werden (so fallen etwa die englischen Empiristen ganz aus, aber auch die Reihe der Franzosen von Pascal über Maine de Biran, Malebranche bis zu Bergson, Blondel u. a.).

Weder zu *Platon* noch zu *Aristoteles* gibt es „kritische Erwägungen“, ebensowenig zu *Plotin*. Dessen „metaphysische Erfahrung“ in der „Flucht des Einsamen zum Einsamen“ gilt als „Schlußwort der antiken Philosophischen Theologie“ (69). Die frühchristliche Zeit bringt die Konfrontation des christlichen Gottes mit dem „Gott der Philosophen“, ein Ausdruck, der vermutlich erstmalig bei *Tertullian* begegnet (73); doch auch zur patristischen Philosophie werden kritische Rückfragen im einzelnen nicht für nötig erachtet. Nur betr. *Augustin* wird vermerkt, sein Gedankengang erweise nicht eigentlich Gott, sondern höchstens eine subjektunabhängige, unveränderliche Wahrheit — er scheitere also (110), und sein Philosophieren bringe die ganze Problematik des Verhältnisses von Christentum und Philosophie zu Bewußtsein (118). Von den mittelalterlichen Denkern verdient sich nur *Thomas* etwas Kritisches zur Sache selbst. Zunächst hinsichtlich der Frage nach den tragenden Erkenntnisprinzipien. Hier wird im Anschluß an J. Pieper „die Geschöpflichkeit als Grund der philosophischen Gewißheit“ behauptet (132 f.) und nicht gesehen, daß Thomas in jenen Texten, die das „lumen naturale“ als geschöpfliche Teilhabe am göttlichen Licht beschreiben, keine erkenntnistheoretische Erklärung geben will (als hinge die Gewißheit der Erkenntnisprinzipien von der Gewißheit empfangener Geschöpflichkeit ab), sondern eine ontologische; seine Philosophische Theologie hat somit keineswegs ein „theologisches“ Fundament (134). Dann die Bemerkungen zu den einzelnen Gottesbeweisen. Der teleologische Beweis ist anfechtbar, weil er das aristotelische Weltbild voraussetze, das durch die Entwicklung der Naturwissenschaften „mit ihrer immer stärkeren mechanistischen Orientierung“ höchst problematisch geworden sei. (Muß Naturwissenschaft in dieser Frage das letzte Wort haben?) Der vierte Weg kranke am platonischen Weltbild. Die drei ersten Wege enthalten als entscheidendes Beweismoment die Unmöglichkeit des unendlichen Rückgangs in der Ursachenkette. In diesem Punkte wie auch überhaupt in der Frage der Geltung des Kausalsatzes bleibe jedoch „einem besonnenen Denken“ die Kritik Kants unumgänglich. Das also ist es, und so wird denn auch später bei der Darstellung der Kantischen Kritik an aller Gotteserkenntnis aus theoretischer Vernunft kein Wort einer Antikritik verlauten. — Bei *Bonaventura* und Meister *Eckhart* liege „mystische Erfahrung“ zugrunde, also Irrationales und damit Fragwürdiges, beim *Cusaner* gebe Philosophische Theologie sich schon selber auf (164). Zu *Descartes*: seine Gottesbeweise beruhen „in der Tat auf einem Zirkel“ (173). Ebenso zeige sich *Spinozas* Gottesaufweis als zirkulär und dogmatisch (183). Im Hinblick auf *Leibniz* interessiert insbesondere der seltsame Einwand: Was hindere eigentlich, das Zufällige als solches zu belassen, das es nun

einmal ist, und die Frage nach einem ersten Grunde offenzulassen (187)? Aber wenn es evident wäre, daß Kontingentes einer Ursache bedarf, wie könnte man die Frage nach dem ersten Grunde dann noch auf sich beruhen lassen? Wäre hingegen der metaphysische Satz der Kausalität nicht evident, dann dürfte man überhaupt nicht nach einem Grunde des Kontingenten fragen, geschweige denn nach einem ersten, letzten Grunde.

In bezug auf *Kant* wird davon ausgegangen, daß das Eigentümliche seiner Fragestellung erst mit der „Kritik der reinen Vernunft“ ans Licht trete (192). Die kritischen Erwägungen heben hervor: Die Neubegründung der Philosophischen Theologie in einer Kritik der praktischen Vernunft bewege sich in einem Zirkel (213), und zwar schon einmal deshalb, weil sie nur für den stringent sei, „der sich zur moralischen Existenz entschlossen hat“ (212). (Ob das so einfach stimmt? Sollte nicht eher *Kant* hier auf die philosophisch so bedeutsame Wechselbedingtheit von Vollzug und Reflexion gestoßen sein, die mit einem logischen Zirkel nichts zu tun hat?) Auf das ausführliche und brillante Referat über *Fichte* folgen eine halbe Seite „kritische Erwägungen“ (245); die Exposition selbst habe darauf hingeführt, daß *Fichte* das Reden von Gott ausschließlich in der Selbstgewißheit der religiösen Existenz verwurzele, es also als philosophisches (rational-begründendes) Denken scheitere. Die Kritik an *Schellings* Theorie fällt viel differenzierter aus (270—283); dennoch hebt sie immer wieder nur darauf ab, die immanenten Voraussetzungen, die als solche nicht ausgewiesen werden, namhaft zu machen: so bleibe schon die These von der Anschauung des Ewigen im Ich problematisch, erst recht diejenige von der intellektuellen Anschauung des Ewigen und Absoluten selber (277), da sie die Aufhebung der endlichen Subjektivität fordere — werde damit nicht jeder mögliche Gegenstand der Anschauung zugleich aufgehoben, also etwa gar „das Nichts“ ihr Gegenstand sein müssen (279)? *Schelling* behaupte zwar die absolute Notwendigkeit des Seins, wie aber könne die intellektuelle Anschauung, da sie dem „Zustande des Todes“ verglichen werde, über das Gegenteil des Nichtseins etwas wissen? „So scheitert das große Unternehmen *Schellings*“ (280). Und doch läßt einen die Frage nicht los, ob der Verf. den „Gegenstand“ der intellektuellen Anschauung nicht etwa zu „gegenständlich“ nehme und die Transzendenz der endlichen Kategorien in der „Selbstaufhebung“ der endlichen Subjektivität wiederum zu kategorial. — Die Philosophie des späten *Schelling* wird nur kurz berührt.

Was *Hegel* betrifft: Die Exposition führt ebenfalls geradezu in dessen ganzes System ein, kann indes hier noch weniger als in anderen Fällen überraschend Neues bringen. Sehr gut wird die religiöse Erhebung als Selbst-Erhebung des Endlichen zum Unendlichen herausgearbeitet — „der Geist ist an sich die Erhebung“ (357). Sie stelle allerdings das eigentlich Problematische an der Philosophischen Theologie *Hegels* dar (375). Wie *W.* aber sagen kann, *Hegel* setze im Ganzen seines Denkens ohne ausdrückliche Begründung *Gott* an den Anfang der Philosophie (ebd.), läßt sich kaum verstehen; jene Erhebung wäre doch die von *Hegel* ausdrücklich gegebene (dialektische Begründung, die freilich sehr problematisch ist. Man sollte m. E. übrigens gleichfalls vorsichtig sein mit dem Standard, auch die „Phänomenologie des Geistes“ mache die „Voraussetzung“, in all ihren dialektischen Bewegungen sei „immer schon der absolute Geist als das Treibende wirksam“ (350) — ja, aber eben das wird (am Leitfaden der Dialektik der Negativität) erst nach und nach durchschaut, verstanden. Die Dialektik der Negativität offenbart das präsenste *Prius* (des Absoluten, der Idee), so wie die Dialektik des Endlichen das präsenste Unendliche offenbaren soll. Der Verf. unterstreicht nochmals: die Grunderfahrung der „Erhebung“ werde selbst nicht mehr begründet, sie bewahrheitete sich nach *Hegel* aus sich selbst, und das besage, sie werde von *Hegel* „ohne Begründung einfach gesetzt“ (376). Nein, sie wird nicht einfach gesetzt, vielmehr dialektisch entwickelt. Man befürchtet, den Verf. nicht richtig verstanden zu haben, zeichnet er doch selbst den Vorgang der dialektischen Erhebung mit scharfen Strichen. Aber das Schwierige und Fragwürdige ist eben diese Dialektik, die dialektische Methode.

Der 2. Teil, der den Verfall der Philosophischen Theologie rekonstruiert, beginnt damit, auf die Auflösungserscheinungen, Risse und Brüche im System *Hegels* hinzuweisen. Darauf folgt die Darstellung der „anthropologischen Überwindung“ durch *Feuerbach*; aber er kennzeichne ohne Begründung sowohl Natur wie Menschengattung als unendlich (403), wie auch seine geschichtsphilosophische Begründung des

Atheismus nicht überzeuge (405) noch die psychologische (409). Zu *K. Marx* gibt es keine eigentlich kritische Bemerkung. Zu *Nietzsches* geschichtsphilosophischer Begründung des nihilistischen Atheismus fällt ein ähnliches Wort der Kritik wie zu Feuerbach (438 f.); insofern er immer noch nach einem neuen Gott jenseits von Gut und Böse Ausschau hält, ist seine Überwindung der Philosophischen Theologie ohnehin nicht radikal (457). Das gleiche gilt für *Heidegger*: auch er rechnet noch mit der Möglichkeit des „Aufgangs des Heiligen“ und somit eines Erscheinens „des Gottes“ — freilich verschimme alles ins Vage unbestimmter Erwartung, zumal der grundlegende Gedanke des „Seinsgeschicks“ sich nicht ausweisen lasse (493 f.).

„Abschließende Bemerkungen“ geben zunächst einen kurzen Rückblick: das Ergebnis des langen kritischen Weges liege in der Erfahrung, daß Philosophische Theologie sich historisch immer mehr dem konsequent gefaßten Wesen des Philosophierens als des radikalen Fragens nähere, es allerdings nirgends völlig erreiche; es werde also die Konsequenz aus der bisherigen Entwicklung zu ziehen sein. Im „Ausblick“ wird endlich gefragt, ob denn Philosophische Theologie dann überhaupt noch möglich sei; das werde Band 2 beantworten, selbstverständlich „als Rede von einem der Tradition gegenüber in der Wurzel verwandelten Gott“ (496). Dieser wird also nicht mehr das sein können, was nach *W.* mit dem Namen Gott bisher immer und überall gemeint wurde: „das, was alle Wirklichkeit, als durchwaltendes oder überragendes Prinzip, bestimmt“ (495). Es ist immerhin, bedenkt man's recht, ein ungeheurer Anspruch, der hier erhoben wird, der Anspruch, „Gott“ — sagen wir besser: unseren Gottesbegriff von der Wurzel her zu verwandeln. Zunächst ist jedenfalls die Intention, dem „Gott der Philosophen“ eine neue Chance zu geben, aufrichtig zu begrüßen. Man kennt ja bereits in etwa den neuen Sinn, den der Name Gott empfangen soll; Band 2 wird das bisher Bekanntgewordene wohl zu vertiefen und nach allen Seiten hin abzusichern suchen.

H. Ogiermann, S. J.

Lersch, Philipp, *Der Mensch als Schnittpunkt. Fragen der Psychologie und Anthropologie der Gegenwart*. 8° (176 S.) München 1969, Beck. 11.80 DM.

Im Vorwort äußert der am 15. März 1972 verstorbene Verf. seine Bedenken, daß er in dem vorliegenden Werk eine Reihe von Vorträgen und Aufsätzen aus früheren Jahren nochmals veröffentlicht. Es werden neun Themen sehr verschiedener Art zusammengefaßt. Der Verf. hofft, daß seine Gedanken neben ihrer zeitgeschichtlichen Aktualität auch zeitunabhängige Belange menschlichen Seins zur Geltung bringen. Damit sei eine gewisse Einheitlichkeit der Thematik trotz allem gewährleistet. Inwieweit werden die Erwartungen des Verf. erfüllt?

Der erste Aufsatz hat den Titel: Der Mensch als Schnittpunkt von Kraftfeldern. Er stammt aus dem Darmstädter Gespräch 1958 „Ist der Mensch meßbar?“ Diese Frage faßt L. in seinem Aufsatz etwas weiter, nämlich als die Frage: Ist der Mensch als Einzelwesen objektiv bestimmbar? Nachdem dargelegt wurde, daß der Mensch unter dem Einfluß von drei verschiedenen Kraftfeldern, nämlich dem der Natur, der Kultur und der Geschichte steht, wird betont, daß der Mensch darüber hinaus noch eine individuelle Eigenart besitzt, die nicht bis ins letzte mit rationalen Mitteln erfaßt werden kann. Das bedeutet bezüglich der gestellten Frage: „Der Mensch ist zweifellos meßbar, aber was an ihm meßbar ist, ist nicht der ganze Mensch.“ Nur wenn die Psychologie als Wissenschaft diese ihre Grenze erkenne und berücksichtige, könne sie als Wissenschaft vom Menschen ihre eigene Menschlichkeit erweisen. Damit hat der Verf. den Rahmen abgesteckt, innerhalb dessen die anderen Aufsätze verstanden werden müssen.

Die 2. Abhandlung stammt aus: „Geistiges München“ (Kulturelle und akademische Schriften, 7. Heft, München 1947) und hat den Titel „Sprache als Freiheit und Verhängnis“. Der Verf. möchte zum Bewußtsein bringen, mit welchem Wunder der Schöpfung man es bei der Sprache zu tun hat und wie der Mensch durch die Sprache wesentlich Mensch ist. Die Sprache erhebt den Menschen zur Freiheit des Überblicks und der Ordnung, zur Freiheit der Verfügung über die Welt und zur Freiheit der Offenbarung der Welt. Die mit der Sprache gegebene Fixierung, Distanzierung und Mächtigkeit beinhaltet aber auch Gefahren, wie die Möglichkeit zur Unwahrhaftigkeit. Damit ergibt sich aber hinsichtlich der Sprache eine mehrfache Verantwortung, die dem Menschen auferlegt ist. Ist sich der Mensch dessen bewußt, dann