

gaard her um so deutlicher. Ein nur oberflächlicher Blick in die neuere theologische Lessingforschung hätte B. hier wertvolle Hinweise geben können – doch zeigt er auch hier sträfliche Unkenntnis: als jüngste Studie ist die Arbeit von G. Pons aus dem Jahre 1964 (!) genannt – die wichtige Nachfolgeliteratur (s. bei Rez., a. a. O. 412 ff.) wird nicht beachtet und ist dem Verf. wohl auch nicht bekannt. Nicht einmal der zusammenfassende und für eine erste Orientierung unerlässliche Literaturbericht von K. S. Guthke aus dem Jahre 1964 ist zur Kenntnis genommen. Überhaupt zeigt die Studie einen befremdlichen Überhang an Literatur aus der 2. Hälfte des vorigen Jh., darunter zahlreiche wissenschaftlich wertlose „Pamphlete“! Zudem werden gleich drei (!) Autoren durchgehend (!) verkehrt zitiert (Aurelie Horowitz, nicht Horowitz; Walter von Loevenich, nicht Loevenich; Ernst Kretzschmar, nicht Kretschmar!). Auch die sprachliche Gestalt der Studie läßt viele Wünsche offen; neben der oben bereits zitierten, im Satzbau unvollständigen Formulierung (ausgerechnet) des Resultates (215) gibt es Schachtelsätze in Fülle, die gelegentlich eine halbe Seite füllen (z. B. 207) und die Verständlichkeit unnötig erschweren.

Alles in allem kann diese Erstlingsarbeit zu Lessing nach nahezu hundertjährigem Schweigen der katholisch-theologischen Forschung eher bedauert als begrüßt werden. Die Fehler früherer Arbeiten finden sich wiederholt; das Rad der Forschung wird nicht weitergedreht, sondern eher zurück. Das behandelte Thema von Lessings Religionsphilosophie steht daher aufs neue zur Verfügung – leider!

A. Schilson

Weischedel, Wilhelm, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer Philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*. Bd. II. Gr. 8° (X u. 277 S.) Darmstadt 1972, Wissenschaftl. Buchges. u. Nymphenburger Verlagshdlg., München MP 23.–DM.

Bd. I des Werkes umfaßt dessen zwei erste (philosophiegeschichtlichen) Teile: Aufstieg der Philosophischen Theologie – bis Hegel, ihr Verfall – bis Heidegger, bei diesem immer noch mit einem gewissen Gestus der Erwartung zukünftiger Möglichkeiten (vgl. ThPh 47 [1972] 555–558).

Bd. II, der nun erschienen ist, vereinigt die weit weniger umfangreichen letzten drei Teile. Teil 3 (über die Hälfte dieses 2. Bandes): Auseinandersetzung mit der theologischen Bestreitung der Möglichkeiten Philosophischer Theologie (Barth, Gollwitzer, Bultmann, Ebeling) und Diskussion „zeitgenössischer Ansätze“ zu einer solchen (Rahner, Pannenberg, Tillich, Scheler, Jaspers, Krüger); Teil 4 (immer noch vorbereitender Natur): Philosophieren und Sinnproblematik; Teil 5 endlich: Grundlegung der Philosophischen Theologie (184–257), darin zur eigentlichen Frage des Aufweises dessen, was im Zeitalter des Nihilismus „Gott“ heißen dürfe, nur ein Kapitel von 12 S., einbegriffen ein Exkurs über Heideggers Konzeption von Sein und Grund. Allerdings sind die folgenden Ausführungen über „das Wesen des Vonwoher“ (218–247) zum Verständnis des Ganzen unbedingt erforderlich.

Die Exposition der Theorien Barths usw. erfolgt im Stile von Bd. I, also in knapper, zitatereicher Manier, sicherlich eindrucksvoll für Leser, denen Musterbeispiele von Exzerpten etwas sagen. Die kritischen Bemerkungen halten sich ebenfalls im gewohnten Rahmen: sie sind auf den ersten Blick plausibel, stellenweise sogar von sehr schlichter Sprache, wie dem Verf. überhaupt hoch anzurechnen ist, daß er sich um eine verständliche, eingängige Sprache bemüht. Ob aber die Kritik immer zutrifft, mag man bezweifeln. Hier nur einige Details. Das Vaticanum I setzt trotz zunächst scheinbar ungenauer Formulierungen die „Geschöpflichkeit“ der Welt natürlich nicht voraus, um einen Gottesbeweis führen zu können. Und auch zu Rahner macht es sich die Replik zu einfach: wenn nach allem gefragt werden kann, heißt das für R. doch nicht ohne weiteres, alles könne „auch wirklich erkannt werden“ (62). Ein Theologe wie R. sollte freilich davon Kenntnis nehmen, wie sehr seine Spekulation auch von einem Fachmann mißverstanden werden kann. Andererseits sollte der Verf. einmal, um die Komplexität des Rahnerschen Ansatzes in den Blick zu bekommen, z. B. die methodologischen Klärungen bei O. Muck, *Die transzendente Methode in der scholastischen Philosophie der Gegenwart* (Innsbruck 1964), nachlesen. Die sog. „klassischen“ Gottesbeweise, soweit sie auch heute noch vertreten werden, kommen bei ihm übrigens nicht mehr vor.

In der Durchführung sowohl der kritischen wie der positiv aufbauenden Teile

des Werkes fällt auf, daß die Termini „Fraglichkeit“, „in Frage stellen“ u. ä. schillern. Sie signalisieren für den Verf. ja (wie schon in Bd. I) den Kern seiner Methode, die als das Ergebnis der abendländischen Philosophiegeschichte, als Motto des gegenwärtigen „Nihilismus“ sich aus gibt, von dem es auszugehen gelte, d. h. die radikale Fraglichkeit von allem (184 f.). Doch bedeuten sie einerseits etwas sehr Einfaches und Natürliches, nämlich die Einsicht in die angeblich stets unbegründeten oder unzulänglichen Argumentationen im Bereich der Philosophischen Theologie: „daß überall von ungegründeten Voraussetzungen ausgegangen wird“ (154); andererseits Radikalität des Fragens als Hinterfragen aller unbefragten Voraussetzungen, und so besagt „radikales Fragen“ wesentlich auch ein Weiterfragen nach den Bedingungen der Möglichkeit von etwas (208). Schließlich aber, und das drängt sich vor, meint „Fraglichkeit“ diejenige der Wirklichkeit selbst, ihre Fragwürdigkeit, die sich in bestimmten Erfahrungen artikuliert. Letzteres interessiert jetzt am meisten. Welches sind diese Erfahrungen?

Das philosophische Fragen muß von der Fraglichkeit der Sache selbst angestoßen, ermöglicht sein (186). Einschlägige Erfahrungen hat der Philosoph vorgängig auszulegen (197). Die Erfahrung radikaler Fragwürdigkeit der Wirklichkeit erscheint in einzelnen Erfahrungen von Fragwürdigem, deren einige beispielhaft beschrieben werden (189 ff.). Solche Beispiele sind: Mißlingen in der Beziehung zu anderen Menschen, im Beruf usw.; es kann zur Einsicht führen, daß mit dem eigenen Dasein, ja mit dem ganzen Dasein überhaupt etwas nicht in Ordnung sei, man erfährt so „die Unstimmigkeit des menschlichen Daseins als solchen“, und darin der Welt überhaupt. Ferner Erfahrungen von Verrat, von einer Welt, „in der das Miteinander durchgängig vom Verrat her verdorben ist“; Erfahrung des Todes bis hin zur Frage: Was hat das Dasein für einen Sinn, das im Tode endet, die Welt, das Sein überhaupt, „wenn es unwiderruflich in das Nichtsein hinein untergehen muß?“, Erfahrung der abgründigen Langeweile (Pascals „ennui“); des Ausbruchs von Kriegen; aber auch, „wenn man einen sommerlichen Mittag erlebt“, das Überkommenwerden vom griechischen „Pan“ – unmittelbare Erfahrung „der schwebenden Fraglichkeit alles Wirklichen“; zuletzt in der Betrachtung eines Dinges, das da ist, das Rätselhaftwerden dieses „ist“, und damit überhaupt allen Seins. Es wird zwar nicht behauptet, in der Welt gebe es *nur* Verrat usw.; aber eine Welt, in der es so etwas überhaupt gibt, „ist in sich selber höchst fraglich“; sie ist das nicht erst dann, „wenn sie völlig aus Unheil besteht, sondern schon dann, wenn hier und da Unheil in ihr auftritt“ (199). „Fraglichkeit von Sein und Sinn“, und zwar radikale, steht am Ursprung des Philosophierens. Wird so das Sein fraglich, dann kann das nur heißen, alle „unmittelbare Seinsgewißheit“ geht unter; nicht als ob alles Wirkliche zunichte würde: „Die Erfahrung der Fraglichkeit ist nicht die Erfahrung des Nichtseins, sondern nur die Erfahrung der Möglichkeit des Nichtseins“ – es ist fraglich, ob die Welt „ist oder nicht ist“ (202) – sie ist, und doch „rührt“ sie an das Nichtsein, sie ist nichtig, und doch rührt sie an das Sein, ist haltlos und hält sich doch über dem Abgrund des Nichtseins (203).

Wir haben diese Beschreibungen in einiger Ausführlichkeit referiert, weil sie wohl etwas vom zentralen philosophischen „Urerlebnis“ des Verf. verraten (vgl. auch die früheren Schriften), zugleich aber deutlich machen, wie eigenartig hier die Begriffe „Sein“ und „Nichtsein“, Wirklichkeit und „Möglichkeit“ (des Nichtseins) genommen werden. Die scharfen Konturen des metaphysischen Begriffs der Kontingenz sucht man vergebens.

Nun leitet der Gedanke über zur Vergewisserung „Gottes“. Die erfahrene Fraglichkeit von Dasein und Welt ist Erfahrung gerade auch in dem Sinne, daß sie sich „wirksam“ zeigt, aufdrängt, widerfährt (204 f.); Fraglichkeit ist das Wesen der auf den Denkenden wirkenden Wirklichkeit. Deren „Wesen als Fraglichkeit“ muß aber, soll es sich zum Verstehen bringen, weiter befragt werden: der radikal Fragende geht hinter die Fraglichkeit zurück „in den Bereich der Bedingungen ihrer Möglichkeit“ (207). Ein solcher Fragerückgang entspricht dem Wesen des Philosophierens als radikalen Fragens und ist damit durchaus legitimiert (208). Bedingung der Möglichkeit kann aber nur „etwas“ sein, was ursprünglicher ist als die fragliche Wirklichkeit im ganzen, kein Seiendes, denn alles Seiende als solches ist fraglich geworden, kein „Grund“ in einem statischen Sinn, sondern ein „Vonwoher“ (210 f.). Es ist das, was die fragliche Wirklichkeit „im Schweben hält, was ihre haltlose Gehal-

tenheit ermöglicht und ihre Hinfälligkeit bedingt“ (211). Dieses „Vonwoher der radikalen Fraglichkeit“ steht an der Stelle, die in der traditionellen Philosophischen Theologie „Gott“ einnimmt; darum kann es selbst diesen Namen tragen, und damit ist „der im gegenwärtigen Zeitalter des Nihilismus einzig mögliche Begriff des Gottes der Philosophen ausgesprochen“ (217). Vom „Wesen“ des „Vonwoher“ kann in „schwebender Sprache“, in Analogie und Dialektik, nur noch ausgesagt werden, daß es „Geheimnis“ ist (223 f.), „deus absconditus“ (227), reines „Vorgehen“ (in die fragliche Wirklichkeit) und nicht etwa transzendente Substanz, „Mächtigkeit“ als die fragliche Wirklichkeit Erwirkendes (229), als sie „Erschütterndes“ (231) und zugleich als sie im-Sein-Haltendes (232). So zeigt es sich schließlich als „Sein schlechthin“ (234), zugleich aber wiederum, insofern es die Nichtigkeit des Wirklichen ermöglicht, als in seinem Wesen selbst von ursprünglicher Nichtigkeit durchstimmt (236). Letzte Aussage: das Vonwoher west in einem „Schweben“ zwischen Sein und Nichtigkeit, so zwar, daß es darin nicht eigentlich, wie die Weltwirklichkeit, fraglich wird, sondern „das Unfragliche über aller Fraglichkeit“ bleibt (237).

Lassen wir es damit genug sein. Es überrascht die Konsequenz, mit welcher der Verf. seinem Ansatz die Treue hält, mehr noch sein Anliegen selbst: den heute möglichen philosophischen Begriff „Gottes“ zu finden und so im Zeitalter des Nihilismus doch nicht selbst vom Nihilismus verschlungen zu werden. Man möchte für diese Bemühung dankbar sein, auch wenn man überzeugt ist, auf dem Wege einer Philosophischen Theologie weitergelangen zu können, als der Verf. es wahrhaben will, und mit Kritik zurückhalten. Dennoch sei hier einiges angemerkt, was die Methode betrifft: ihr Ergebnis – Gott als das „Vonwoher“ – bietet an und für sich eher positive Anknüpfungspunkte für ein Gespräch mit dem Metaphysiker. Das zähe Mißverständnis, Metaphysik des „actus essendi“ und „actus purus“ sei „statisches“ Denken, Substanz-Metaphysik sei „dingliche Metaphysik“ (209) usw., müßte freilich zuvor überwunden werden.

Methodisch undurchsichtig erscheint dem Rez. der Übergang vom radikalen Fragen zur radikalen Fraglichkeit der Wirklichkeit in sich selbst, d. h. von den Strukturen fragender Subjektivität zur inneren Fragwürdigkeit der Wirklichkeit selbst. Jene Beispiele, die der Verf. anführt, Erfahrungen von Verrat, Tod usw., zutiefst diejenige der Rätselhaftigkeit des „ist“, bedeuten doch zunächst nur die „subjektive“ Unfähigkeit, in all diesem und „dahinter“ einen Sinn zu sehen, offenbaren also ein Defizit an Verstehensmöglichkeit, an Tiefenwirkung menschlichen Denkens. In all solcher Grenzerfahrung kann der Mensch höchstens sich selbst als endlich erkennen und so als kontingent, und daraus eventuell auf ein Nichtkontingentes schließen. Aber an und in sich könnte die Wirklichkeit durchaus nicht radikal fragwürdig sein. „Was in seinem Sein rätselhaft erscheint, das zeigt damit an, daß es auch nicht sein könnte, und so wird sein Sinn fraglich“ (193) – stimmt das denn? Gibt es tatsächlich die Erfahrung der „Möglichkeit“ des Nichtseins, in dem Sinne, daß man von der Welt sagen könnte: „Es ist fraglich, ob sie ist oder nicht ist“ (202)? Vor allem aber scheint der Einwand W. Müller-Lauters, was denn überhaupt nötige, „über die Fraglichkeit zu deren Herkunft zurückzugehen“ (212, Anm. 1), nicht damit erledigt zu sein, daß die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit der Fraglichkeit als philosophisch legitim behauptet wird, weil philosophisches Fragen eben radikal sei (ebd. und 208). Vielleicht ist das Fragen möglich, ja, aber das Fragen als subjektive Möglichkeit garantiert nicht, daß da „wirklich“ noch etwas zu erfragen und zu ersehen sei – außer man schaltet dergleichen wie ein (in seinem Recht ausgewiesenes) ontologisches Prinzip vom Grund oder von der Ursache ein, was der Verf. indes perhorresziert. Sein Begriff des „Vonwoher“, soviel Analogien es in seinem „Wesen“ mit dem metaphysisch-thomistischen trotz allem auch aufweist, dürfte daher leider problematisch sein. Um eine der Analogien noch anzudeuten: Weischedel gibt zu, daß jenes Vonwoher (steht es übrigens nicht in der Nähe zum $\delta\theta\upsilon\nu$ des Aristoteles?) nur aus dem Bezug auf das durch es Bedingte und Ermöglichte bestimmt werden könne; was es gleichsam darüber hinaus in sich selbst sei, die „Region seines Ansichseins“ (248), bleibe offen, denn als „Geheimnis“ gehe es nicht völlig in sein „Vorgehen“ (in dieses quasi-formale, quasi-immanente Ermöglichten) ein (229). Freilich behauptet er an anderer Stelle (216), es gehe „völlig im Vorgang des Gründens“ auf – doch diese Unstimmigkeit der Formulierungen zeigt nur die Ungeklärtheit des ganzen Entwurfs an, der die in der Metaphysik gemeinte „Transzendenz“

Gottes zurückweist, den „neuen“ Gott aber dennoch als das Unfragliche *über* aller Fraglichkeit gelten läßt.

W.s Anliegen ist hoch zu respektieren. Sein großes Werk bezeichnet vielleicht einen der Marksteine heutigen Philosophierens; nur noch radikaleres Fragen könnte es überbieten, zumal die Auseinandersetzung mit dem christlichen Gottesbegriff all seine Erörterungen durchzieht (242 ff.).

H. Ogiermann, S. J.

Hommes, Ulrich, *Transzendenz und Personalität. Zum Begriff der Aktion bei Maurice Blondel* (Philos. Abh., Bd. 41) 8⁰ (399 S.) Frankfurt 1972, Klostermann. Br. 48.50 DM; Ln. 56.50 DM.

Das Problem der Freiheit – Die Phänomenologie des Willens – Die Transzendenz des Menschen. Diese drei Teile, im Sommer 1965 abgeschlossen, bildeten die Münchener Habilitationsschrift des Regensburger Philosophen. Sie wurden jetzt, nur äußerlich überarbeitet, ergänzt durch den abschließenden 4. Teil: Die Frage nach Gott. – Zwar hat der Verf. nicht nur das veröffentlichte, sondern auch das im Blondel-Archiv in Aix-en-Provence aufbewahrte unveröffentlichte Material durchgearbeitet; aber die zitierten Belege beschränken sich aus guten Gründen weithin auf die *Action* von 1893 selbst. Ebenso tritt die Auseinandersetzung mit der Sekundärliteratur und die Diskussion der dort vor allem verhandelten Probleme zurück; denn das systematische Interesse steht im Vordergrund: die Frage einer originären Begründung einer prinzipiell praktischen Philosophie.

Deren Ansatz erreicht der 1. Teil in Absetzung von Descartes' Konzeption der Freiheit als Indifferenz und Kants Verständnis der Freiheit als Autonomie. In Blondels Werk wird Freiheit als Entscheidung bestimmt, und zwar als ursprüngliche Entscheidung, so daß andererseits metaphysische Erfahrung diesem Vollzug nicht etwa rein theoretisch vorausgeht, sondern sich erst in und mit ihr konstituiert. – Während Aristoteles voraussetzt, daß die Theorie das Notwendige sucht und so, um ihrer selbst willen betrieben, höheren Ranges ist als das auf die Verwirklichung des menschlichen Seinkönnens bezogene Wissen von der Praxis, erfährt Theorie in der Neuzeit sich in der Begründung der exakten Wissenschaften, so daß nun auch der Bereich der Praxis in der Weise der Theorie aufgearbeitet wird, praktische Philosophie zur Theorie des Praktischen wird, „die von dem abgesehen hat, was das ursprünglich Praktische ist“ (48 f.). Demgegenüber arbeitet B. heraus, daß die Erkenntnis des Seins die Notwendigkeit der Entscheidung impliziert. „Das Sein, zu dem der Wille sich entscheidet, wird nicht zuerst erkannt und dann als erkanntes auch noch angenommen, es wird vielmehr eingesehen nur, indem es angenommen wird. Die Anerkenntnis des Seins durch den, dem es einleuchtet, gehört zur Einsicht selbst, d. h. das Wissen um das Sein erwächst nur aus der Zustimmung, die das Einleuchtende als solches bejaht“ (73). B. prägt hierfür später den aktiv-passiven Terminus *Agnition*. – Daß es sich dabei gleichwohl nicht um subjektiv-idealistische Konstitution handelt, zeigt sich am Antwort-Charakter dieser „ontologischen Affirmation“, die einen „Anruf“ erwidert. Für eine gemäßige Interpretation der *Action* gilt demnach, daß sie weder neuzeitlich-(subjektiv-)transzendental noch als Rückgriff auf die vor-transzendente Tradition verstanden werden darf, obwohl sie – wie jeder Wandel und Neuanfang – unvermeidlich der Sprache dessen verhaftet bleibt, was in ihr aufgehoben wird.

Der 2. Teil stellt die „phänomenologische“ Methode B.s dar, wobei es in der Schilderung und Analyse menschlichen Wollens und Tuns gerade um das geht, was im Erscheinenden erst sich anzeigt. Darauf zielt die Frage, die der erste Satz des berühmten Buches stellt: „Ja oder Nein, hat das menschliche Leben einen Sinn und hat der Mensch eine Bestimmung?“ Es zeigt sich, daß die Versuche des Willens scheitern, sich durch sich selbst zu erfüllen. Wird das erkannt und anerkannt, dann erscheint zunächst die bis dahin verstellte und verleugnete faktische Transzendenz des Willens und damit der Weg zu seiner eigentlichen Erfüllung. – „Die Wahl der Freiheit, in der der Wille sich auf Grund seiner Bestimmtheit selbst bestimmt, geschieht aus einer Möglichkeit, die zugleich diejenige von Selbstgewinn und Selbstverlust ist. Der Wille kommt aus der Möglichkeit der Freiheit zu deren Wirklichkeit, wenn er sich entschließt, nicht so frei zu bleiben, wie er schon ist, d. h. dadurch, daß er die Möglichkeit der Unfreiheit aufhebt. Ursprünglich praktisch ist daher