

Besprechungen

Ogiermann, Helmut, *Sein zu Gott. Die philosophische Gottesfrage* (Wissenschaft und Gegenwart). 8° (297 S.) München-Salzburg 1974, Pustet. Ppb. 28.- DM.

Dieses Buch wendet sich nach der Absicht des Verf. nicht allein an Fachphilosophen, verzichtet aber keineswegs auf wissenschaftliche Strenge. O. besticht durch die behutsame und doch entschlossene Darstellung seines Standpunktes zur philosophischen Gottesfrage. Er schiebt keine Einwände beiseite und kommt den Ansichten seiner Gegner so weit wie möglich entgegen, doch scheut er sich nicht, seine Meinung unmißverständlich auszudrücken und vertritt das, was er meint hinreichend begründet zu haben, ohne Kompromisse. Vor allem distanziert er sich von jener Auffassung, nach der die metaphysischen Gedankengänge nicht mehr nachvollziehbar seien. – Die Einleitung formuliert „gleich zu Anfang einige Hauptbedenken gegen das Unterfangen, auf philosophischem Wege Gott zu vermitteln, im Sinne der scholastischen Methode des vorrangigen ‚videtur quod non‘“ (33), allerdings mit dem Unterschied zur scholastischen Verfahrensweise, daß jeweils auch schon eine erste Antwort skizziert wird. O. greift zunächst den Atheismus auf und legt die psychologischen und logischen Gründe dar, die er für seinen Standpunkt beibringt. Die Existenz Gottes sei mit dem Übel in der Welt nicht zu vereinbaren, die Welt lasse sich ebensogut ohne Gott wie mit Gott erklären, und für den modernen Wissenschaftsbegriff komme ein Vorstoß des Denkens über die Grenzen der Welt nicht in Frage. Anschließend wird der Agnostizismus behandelt, den nicht nur viele Philosophen, sondern auch religiöse Denker vertreten, weil ein philosophisch-rationaler Erweis der Existenz Gottes, wie sie meinen, für den lebendigen Glauben schädlich ist. Schließlich wird zu einigen in der heutigen Diskussion der Gottesfrage öfters als Fehlformen apostrophierten Konzeptionen Stellung genommen, nämlich zum „Lückenbüßer-Gott“, zum sogen. „theistischen-Gott“ und zu dem Gott, der angeblich die Freiheit des Geschöpfes ausschließt.

Nach dieser Einleitung beschäftigt sich der 1. Tl. (37–90) mit den anthropologischen Gottesaufweisen. Vorausgeschickt werden einige Überlegungen zur philosophischen Anthropologie, in deren Verlauf als die Wesenszüge des Menschen die Transzendenz, d. h. hier das Nichtfestgelegtsein auf Umwelt, die Geschichtlichkeit, die Freiheit und die Intersubjektivität namhaft gemacht werden. Der Verf. will keineswegs die klassischen Gottesbeweise durch den von den anthropologischen Gegebenheiten ausgehenden Aufweis Gottes abgelöst wissen. Der Antrieb für diese Untersuchung liegt für ihn vielmehr in der Erwartung, der anthropologische Aspekt gewährleiste „eine größere Nähe zum religiösen Bereich, oder ... einfach in dem Willen, keine Möglichkeit, wie man sich des Gottesbezugs philosophisch bewußt werden könne, unerforscht und ungenutzt zu lassen“ (45). Nachdem auf einigen Seiten der anthropologische Aspekt der „klassischen“ Gotteswege angedeutet wurde, werden zwei typisch anthropologische Gottesaufweise dargelegt. Der erste geht von der Gewissenserfahrung aus, wird aber etwas breiter ausgeführt als dies bei ähnlichen Darstellungen üblich ist. Denn anlässlich der Erklärung des Sollensbewußtseins und seiner Implikate wird auch auf die Sinnfrage zurückgegriffen, und es werden auch formale Momente der Argumentation, vor allem die Retorsion erläutert. Der Aufweis der Geistigkeit und Freiheit und damit der Personhaftigkeit des transzendenten Absoluten aus der Erfahrung des Sollens ist besonders überzeugend (62 f.). Der zweite anthropologische Weg zu Gott thematisiert die Strebedynamik des menschlichen Wollens. In einem gut gegliederten Gedankengang werden wir in fünf Schritten zum Ziel hingeführt. Der

Ausgangspunkt ist die Grenzerfahrung und dabei die Grenztranszendenz menschlicher Intentionalität. Diese Grenztranszendenz erweist sich als konstitutiv für die Struktur unserer eigenen geistigen Realität. Hiermit ist aber auch das Wissen um die Realmöglichkeit dessen gegeben, worauf die die Grenze transzendierenden Akte hinzielen. Da aber der Grenzüberstieg grundsätzlich ist, führt er über jede Grenze hinaus und verweist auf eine jede Grenze übersteigende Wirklichkeit: Gott.

Der 2. und längste Tl. des Buches (91–223) ist der Darstellung eines „metaphysischen“ Gottesbeweises gewidmet, den O. den „anthropologischen“ Aufweisen gegenüberstellt. Als Vorbereitung wird uns zunächst der Begriff der Metaphysik erklärt. Anschließend werden einige für den Beweis wichtige metaphysische Probleme behandelt (allerdings in einer Weise, von der wir vermuten, daß sie von einem Nichtfachmann nur schwer zu bewältigen ist), so der Unterschied von Phänomen und Ansich, die immer vorausgesetzte Gültigkeit des Nichtwiderspruchsprinzips und das in der Metaphysik eigentümliche Beweisverfahren. Der metaphysische Gottesbeweis aus der Veränderung, der als einziger dargelegt wird, knüpft an der klassischen thomanischen Tradition an (verbindet den ersten und den dritten „Weg“ des hl. Thomas), versucht aber auch neuere Gedankenimpulse zu integrieren. Im Grunde geht es um die Kontingenz, die sich – das ist die Überzeugung des Autors – in der Dingwelt ebenso deutlich offenbart wie im personalen Bereich: „In dem springenden Punkt, der jeweils zur Diskussion steht, haben Dinge und Personen einander nichts voran . . . keines ist mehr, keines weniger kontingent“ (116). Der Methode des „videtur quod non“ gemäß kommen auch hier zunächst die Gegenstimmen zu Wort, und zwar die des dialektischen Materialismus, der modernen Logik und einiger im übrigen ontologisch denkender Philosophen. Den wesentlichen Rahmen seines Gedankenganges faßt der Verf. selbst in folgendem Syllogismus zusammen: „Es gibt Sichveränderndes; Sichveränderndes ist metaphysisch kontingent; metaphysisch Kontingentes fordert eine Ursache; Ursache von Kontingenten kann letztlich nicht wieder kontingent sein; also gibt es ‚absolut‘ Seiendes; das ‚Absolute‘ ist reine Wirklichkeit; ein solches Seiendes darf und muß Gott heißen; also ‚ist‘ Gott“ (172). Durch eingeschobene Exkurse aus der Allgemeinen Metaphysik werden die jeweils zum Verständnis der Zusammenhänge nötigen Begriffe erläutert: Die Möglichkeit als reale Bestimmung, die Wesensnotwendigkeit und Kontingenz, der metaphysische Satz der Kausalität, die ontologische Unmöglichkeit der aktual unendlichen Reihe. Weil Gott in dieser Argumentation als Erst-„Ursache“ in den Blick kommt, wird auch die Frage nach dem Verhältnis des metaphysischen Gottesbegriffs zum religiösen erörtert. Da jeder Gottesaufweis etwas über das Gott-Welt-Verhältnis aussagt, schließt sich an den Aufweis der Existenz Gottes logischerweise eine thematische Behandlung dieses Verhältnisses an. Hiermit soll eine Einsicht in das Ineinander von Transzendenz und Immanenz Gottes in-über der Welt gewonnen werden. Um dieses Ziel zu erreichen, werden Schöpfung, Welt-Erhaltung und Mitwirkung Gottes mit dem Wirken des Geschaffenen bedacht. Diese Überlegungen führen dann zur allesentscheidenden Frage der Analogie zwischen Gott und Welt, denn „metaphysisches Denken, Seinsdenken ist vom Wesen her denken der Analogie, oder es ist Selbsttäuschung“ (188 Anm. 134). Im Zusammenhang mit der Erörterung der Analogie unserer Gotteserkenntnis stellt sich dann von selbst die heute wieder viel diskutierte Frage nach dem Personsein Gottes, die dann auf einigen Seiten (203–211) in beeindruckender Deutlichkeit dargelegt wird. Was das Problem der Relation Gottes zur Welt betrifft, distanziert sich O. vorsichtig von der thomistischen Lehre, die in dieser Hinsicht nur eine gedachte Relation annehmen will, da hier alles auf die Bestimmung des Begriffs der „Relation“ ankomme.

Der 3. Tl. (225–274) nimmt noch einmal die Kritik an den Gottesbeweisen auf und stellt ihr eine Antikritik gegenüber. Damit soll das Verständnis der philosophischen Gottesfrage und ihrer Antwort bereichert, vertieft und gegebenenfalls nuanciert werden (225). Der Reihe nach werden behandelt: die Kantische Kritik der Gottesbeweise, die Gottesfrage bei Heidegger, Sartre und Merleau-Ponty, der Marxismus und Neomarxismus und schließlich die sprachanalytische Kritik. Im Nachwort wird dann noch einmal auf die hinter den trocken anmutenden metaphysischen Gedankengängen verborgene existentielle Problematik hingewiesen

und die Notwendigkeit einer inneren Bereitschaft für das Erlangen einer existentiell relevanten Gotteserkenntnis betont.

Ein unbezweifelbares Verdienst dieser Arbeit ist, daß sie die heute bei vielen anscheinend vergessene Tatsache ins Bewußtsein ruft: ohne metaphysisches Denken gibt es keine vor dem Forum der Vernunft bestehen könnende Gotteserkenntnis. Hinzu kommen eine genaue und umfassende Kenntnis der einschlägigen Literatur sowie eine oft zwar geladene und deshalb anspruchsvolle, aber (abgesehen von einigen seltenen Fällen, wie z. B. S. 273, Z. 6–9) klare Sprache. – Es gibt freilich manches, wo man anderer Meinung sein kann, auch wenn man der metaphysischen Orientierung des Autors mit Sympathie gegenübersteht. Nur zwei wichtiger scheinende Punkte seien hier erwähnt. – Der Gedankengang des vorgelegten metaphysischen Gottesbeweises wird durch die vielen nötigen Einschübe etwas schwerfällig. Diese Schwerfälligkeit kommt teilweise daher, daß der Gottesbeweis aus der Veränderung und der Kontingenzbeweis miteinander verknüpft werden. Freilich haben beide Gedankengänge vieles miteinander gemeinsam, was eine gemeinsame Behandlung nahelegt, doch gibt es Aspekte, die in einer getrennten Darstellung wohl schärfer und vor allem übersichtlicher zum Ausdruck gekommen wären. Die Verknüpfung der beiden Beweise scheint uns auch schuld daran zu sein, daß die für den Kontingenzbeweis grundlegende und unwiderlegbare Einsicht, deren Verwendung die Argumentation bedeutend vereinfacht hätte, nicht klar vortritt, obwohl sie an einigen Stellen anklingt. Wir meinen den Satz: „Wenn es überhaupt etwas gibt, so gibt es jedenfalls Wesensnotwendiges“ (woraus dann folgt, daß streng genommen gar nicht die Existenz des Wesensnotwendigen zu erweisen ist, sondern die Nichtidentität des Wesensnotwendigen mit der Welt, mit dem empirisch Vorliegenden). Weil aber auch in diesem Zusammenhang aus der Veränderung argumentiert wird, wird aufgrund der Kausalität auf das die Veränderung letztlich Begründende geschlossen, das sich dann als das Wesensnotwendige herausstellt. – Wir wollen nicht behaupten, dies sei unrichtig, sondern nur, daß man zu dieser Einsicht viel unmittelbarer kommen kann, weil in der Erkenntnis des Seienden schon das (Vor)Wissen um das Wesensnotwendige samt seinen wesensnotwendigen Eigenschaften gegeben ist, demgegenüber sich das Veränderliche, Endliche, Zusammengesetzte usw. als kontingent erweist. – Auf S. 164 stellt der Verf. die Frage, ob dem Gott der Metaphysik ethische Prädikate zugesprochen werden können, die aus der Reflexion über ontologische Strukturen gewonnen werden. Seine Antwort lautet: Dies sei nur durch einen Rückgriff auf anthropologische Überlegungen möglich, nicht aber durch eine rein ontologische Analyse, denn, „...der Akt der Freiheit, der freien Entscheidung ist von ontologisch gleicher Höhe und Mächtigkeit, ob er sich nun dem Guten oder Bösen zuwendet. Eine im Ontologischen gelegene Differenz zwischen einem Entscheidungsakt für das eine oder andere hat m. W. noch niemand angegeben“ (164 f.). Wird man nicht im Sinne des scholastischen Axioms: „*potentiae specificantur per actus, actus autem per objecta*“, sagen müssen, ein Willensakt werde durch sein Objekt (oder: durch den Bezug auf sein Objekt) „spezifiziert“, d. h. in seiner „ontologischen“ Eigentümlichkeit bestimmt? Wenn ja, dann ist der Unterschied zwischen einer Entscheidung für das Gute, der Seinsordnung Entsprechende, und einer Entscheidung für das Böse, der Seinsordnung Widersprechende, auch „ontologisch“ von Belang.

B. Weismahr, S. J.

Schilson, Arno, *Geschichte im Horizont der Vorsehung. G. E. Lessings Beitrag zu einer Theologie der Geschichte* (Tübinger Theol. Studien, 3). Gr. 8^o (352 S.) Mainz 1974, Grünewald. 36.– DM.

Daß Lessing, der Vorkämpfer der Aufklärung, hier mit einer *Theologie* der Geschichte in Zusammenhang gebracht wird, ist nur auf den ersten Blick überraschend. Andere Denker, die der Aufklärung nahe stehen oder doch durch sie hindurchgegangen sind, sind ebenfalls von großer geschichtstheologischer Bedeutung, z. B. Kant, Herder und Hegel. Die vorliegende Studie, die auch das dramatische und dramaturgische Werk L.s berücksichtigt, bringt den Nachweis, wie stark, bei aller Absage an die christliche Tradition, die Aufklärung (und dasselbe gilt für