

Besprechungen

Wiplinger, Fridolin, *Metaphysik. Grundfragen ihres Ursprungs und ihrer Vollendung* (Alber-Broschur Philosophie). Hrsg. v. Peter Kampits, Geleitwort v. M. Heidegger. 8° (312 S.) Freiburg-München 1976, Alber.

Aus dem Nachlaß des allzu früh abgerufenen Autors gibt Peter Kampits dieses Werk, das Manuskript einer im Wintersemester 1972-1973 an der Universität Wien gehaltenen Vorlesung, heraus. Das hier Gebotene war als Einleitung zu einer Vorlesungsreihe „Grundfragen der Metaphysik“ geplant, der schon ein sechssemestriger Vorlesungszyklus über „Grundfragen der Ethik“ vorangegangen war. In seinem „Vorwort“ führt der Herausgeber auf einführende und zuverlässige Weise an Hand der Schriften des Verf. in dessen Gedankenwelt und besonders in die hier vorliegende Metaphysik ein. Dabei tritt uns W. als ein gewiß von Heidegger angeregter, aber zugleich eigenständiger Denker entgegen, was man beim Lesen seines Buches bestätigt findet. Dieses sucht in seinem Kernstück zum ursprünglichen Aristoteles, wie er sich jenseits aller späteren Überlagerungen darstellt, vorzudringen. So kommt W. dazu, daß Sein primär „Geworden-Sein und Vergänglich-Sein“ besagt und „erst dadurch bedingt Anwesend-Sein als Beständig-Sein“; „das muß gegen Heidegger betont werden“ (173), womit sich ein für alles andere entscheidender Unterschied im Sein von Sein abzeichnet.

Ausgehend von Fichte, in dem sich nach dem Verf. das Wesen der Metaphysik in ihrer Vollendung ausspricht (35), sieht er sie wesentlich nicht als ein Wissen, sondern als ein ausgezeichnetes Fragen, das ganz von seinem Gefragten bestimmt ist (75). Seine Darstellung setzt bei der ersten Philosophie des Aristoteles an, weil erst von ihr her alle anderen damit verwandten Bemühungen Metaphysik genannt werden (77). Näherhin geht es um ein „in ihren eigenen Grund zurückfragendes Denken“, das „die Notwendigkeit ihrer Überwindung einsichtig und eine echte Überwindung möglich“ macht (55).

Ursprung der Metaphysik bei Aristoteles ist die „Erfahrung des Staunens“, die durch keinerlei „Fragen und Denken einholbar und überholbar“ ist und zugleich den Quell „ihres eigenen Verständnisses und von dessen Auslegung“ bildet (82). Für den Fortgang sind darin die beiden Momente der „Unwissenheit“ und des hieraus entspringenden „Strebens nach Wissen und Einsicht“ wichtig (82). Von hier aus entwickelt sich die Metaphysik „als die Höchstform des Lebens“ (118), wie auf dem Hintergrund der anderen Lebensstufen gezeigt wird. Dabei sucht sie „die Wahrheit rein um ihrer selbst willen“ (121), wodurch sie sich über jene heute gängige „Ideologie“ erhebt, die eine „angeblich totale Bedingtheit aller menschlichen Daseinsvollzüge durch die Bedürfnisse des Menschen“ vertritt, an diesen die Wahrheit mißt und ihn zum „Herrn der Wahrheit“ hinaufsteigert (124 f.). Was die Einzelwissenschaften betrifft, so ist die Metaphysik keineswegs ein „Weiterdenken“ ihrer Ergebnisse, sondern „ursprünglicher“ als all ihr mögliches Fragen und Wissen (131). Inhaltlich bezieht sich die Metaphysik auf „das Seiende als solches und im Ganzen in der Offenbarkeit (Wahrheit) seines mannigfaltigen Gesagt-Seins aus seinem Grunde“; „die Zusammengehörigkeit dieser Dimensionen in der Einheit des Seins ist zuletzt sogar ihre (Grund-)Frage“ (126). Obwohl diese Untersuchung „über das Seiende hinausgreift“ und es „auf seine ersten Gründe“ zurückführt, wird nicht „nach dem Sein selbst“ oder „nach dem Grund-Sein um seiner selbst willen“ gefragt (135), also noch nicht das, was Heidegger Fundamentalontologie nennt, erreicht.

Die Durchführung der Metaphysik im einzelnen lebt von der „onto-logischen Differenz“, nämlich von „jener des Seienden (ὄν) zu seinem Gesagt-Sein (λόγος)“ (144). Damit ist „die Wahrheit im ontologischen Sinn“ oder „als Entborgen-Sein des Seienden“ gegeben (156). Dementsprechend liegt „der Sinn von Sein“ im „Hervorgang und Aufgang des ὄν im λόγος, weshalb „Sein heißt Wahr-Sein“ (156). Genauerhin ist von der „Urteilswahrheit“ die „Wesenswahrheit“ (159), oder von der

„Urteils-Aussage“ die „Wesens-Sage“ (162) zu unterscheiden, wobei erstere in letzterer gründet. Die dem Urteil eigene „Prädikationsstruktur“ ist „zugleich die des Seienden selbst in seinem Sein“ (137). Hiermit zeigt sich die „ontologische Mannigfaltigkeit kategorialen Seins“, die uns vor die Grund-frage stellt, wie das Sein doch „Eines und das Selbe“ bleibe (141). Ebenso enthüllt uns das Urteil das Grund-Sein; doch wird auf „die Herkunft der Zwiefalt des Grundes als Form und Materie aus der kategorialen Seins-Sage“ nicht näher eingegangen (152); auch bleibt zu klären, wie Seiendes als solches aus dem Zusammengehen der beiden Gründe hervorgeht (168). Schließlich wird die aller Mannigfaltigkeit des Gesagt-Seins zugrunde liegende Einheit des Seins durch die Analogie verdeutlicht, die nicht „Unterordnung“ des Besonderen unter das Allgemeine, sondern „Hin-ordnung“ des Mannigfaltigen auf die erste Kategorie oder die Substanz besagt (165 f.).

Im folgenden beklagt W. die „Doppeldeutigkeit“ (171), die sich schon bei Aristoteles in die Metaphysik eingeschlichen hat. „Im Zuge einer Verschiebung und Verstellung wird die ontologische Grundfrage zu einer theologischen – jene nach dem Seienden als solchem zu der nach dem höchsten Seienden“ (169). Die ontologische Bewegung des Hervorgehens des Seienden aus den ontologischen Gründen wird „nivelliert . . . auf die ontische Ortsbewegung, nämlich die der Sonnenumlaufbahn, welche alle innerweltliche Bewegung verursacht“ (178). Damit wird die Bewegung aus dem „Verhältnis des Bewegten zu einem ihm äußerlichen Bewegenden“ (178) abgeleitet und zuletzt auf das „schlechthin Unwandelbare“ oder „das göttliche Seiende“ zurückgeführt (180). Diesem kommt Sein „in vollendeter Weise“ zu (181), wodurch letzteres zunnerst Unwandelbarkeit statt der Wandelbarkeit, die sich am Naturhaften zeigte, mit sich bringt. Gegen den „Geist-Gott“ wendet W. ein, er könne „gar keine Antwort auf die ontologische Grundfrage geben“ (181) und sei eine „undenkbare Konstruktion“ als Form ohne Materie (182), als das „Sich-selber-Denken“ oder als das „ipsum esse“ (183). Auch deutet er die Analogie als „Einheit zwischen wandelbarem und unwandelbarem Sein“ um, die „für die Selbstausslegung des christlichen Schöpfungs- und Offenbarungsglaubens“ beschlagnahmt wurde (184, vgl. 135 und 146). Trotzdem bleibt die Frage, ob es für die „Einheit des Seins . . . noch einen Grund gibt“, womit sich zeigt, daß „in der Frage nach jener Einheit bereits die nach dem Absoluten verborgen ist“ (189 f.); diese Frage habe Aristoteles nicht gestellt(!), breche aber in der Vollendung der Metaphysik durch Fichte auf (190).

Im Rückblick von Aristoteles her wird auch das ihm vorausgehende Philosophieren als Metaphysik offenbar. Anlässlich der Formel des Heraklit von dem Einen, das alles ist, unterstreicht W. wiederum, die Metaphysik sei „Welt-Weisheit“; sie erreiche die „Konkretion von $\varphi\rho\upsilon\sigma\iota\varsigma$ und $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ “ als „das Welt-Ereignis des Seienden“, über das hinaus es „kein Fragen und Denken mehr“ gibt, keinerlei „Welt-Transzendenz“ (218). Demgemäß hält er die „Gottes-Weisheit“ des Christentums für unvereinbar mit der „Welt-Weisheit“ der Metaphysik; und „eine metaphysische Selbstinterpretation des christlichen Offenbarungsglaubens“ für „Selbstverrat“ und „Zeichen gerade der Glaubenslosigkeit“ (222). Der Text von K. Rahner, den er als Bestätigung seiner Auffassung anführt (223), beweist nichts angesichts des Gesamtwerkes dieses Theologen (vgl. den jüngst erschienenen „Grundkurs des Glaubens“). Bei seiner Ansicht folgt W. ohne behutsame Kritik Heidegger, für den eine „christliche Philosophie“ ein „hölzernes Eisen“ ist, indem er sich zugleich von dem sonst über alles geschätzten Fichte (vgl. 238) distanziert (229). – Zugleich enthüllt sich „die Philosophie nach Aristoteles im Rückblick auf diesen als Metaphysik“ (233). Sie hat ihre Wurzel im nicht nur methodischen Zweifel als der neuen Grunderfahrung (242 f.). Der Zweifel ist nicht Verzweiflung (248), weil durch ihn „das Ich als Grundlage allen Seins und aller Wahrheit“ gefunden wird (252), womit sich die aristotelische „Substanz-Metaphysik“ zu der neuzeitlichen „Subjektivitäts-Metaphysik“ fortbildet (255). Dabei wird Gott „ganz und gar vom menschlichen Ich-Subjekt her bestimmt“, wie W. gegen den „Gott der neuzeitlichen Metaphysik“ von W. Schulz betont (261 ff.).

Alle Metaphysik führt auf die „ursprüngliche Erfahrung“ oder „Grunderfahrung“ zurück, die „als meine eigene“ nie „nur Besonderung oder Fall einer allgemeinen“ (236 f.), sondern „wesenhaft dialogisch“ ist (239). Daraus allein schöpft alles Verstehen, das nichts anderes als „Entfaltung von Erfahrung als deren Selbstverständnis“ ist (244). Diese Erfahrung bedeutet „ein radikales Betroffen- und

Übertroffenwerden“ in immer wieder anderen „Grundstellungen“, in denen sich jeweils kein Bisheriges „mehr fraglos halten“ läßt oder sich eine „totale und radikale Verwandlung“ anbahnt (270). Gemäß der heutigen Grundstellung entwickelt sich „ein Fragen, auf das es keine Antwort gibt, aber auch keine zu geben braucht; denn es zielt nicht auf Wissen, sondern auf ein Verstehen dessen, was im Fragen, aber auch nur in diesem sich zeigt“, indem es alles Erreichte immer wieder „als fragwürdig erfährt“, „in ständiger Steigerung der Frage-Erfahrung selbst“ (283). „So ist innerhalb der Metaphysik noch nie gefragt worden und konnte noch nie gefragt werden“ (284). Diese „unendliche Fraglichkeit“ ist „die eigentliche und eigentümliche Grund-Erfahrung unseres Zeitalters“ (285). Die von hier aus gebotene „Wiederholung der Metaphysik“ bringt deren „Ver-windung“ und ist „die Notwendigkeit in der Situation unserer Zeit“ (285 f.), erfordert durch deren „metaphysischen Grundcharakter“ und zu deren „Wandlung“ (308 f.).

Die gründliche und mit Aristoteles wohlvertraute Untersuchung W.s regt zum Nachdenken an. Der Rez. stimmt mit dem Verf. darin überein, daß alle Metaphysik in der Grunderfahrung wurzelt und sich einzig als deren allseitige Auslegung entwickelt. Dabei spielt sicher das radikale Fragen die entscheidende Rolle, das bis zum „Fragen nach dem Fragen“ (298) hinreicht. Auch erweist sich alles Erfragte immer neu als „fragwürdig“ (283), insofern jede Antwort weitere Fragen aus sich gebiert oder wir nie zu einer in jeder Hinsicht frag-losen Antwort gelangen. Damit ist jedoch keineswegs ein bloßer Wirbel von Fragen gegeben, in dem „es keine Antwort gibt“ (283); denn „das Verstehen dessen, was im Fragen sich zeigt“ (283), schließt wesentlich Antworten ein. Die „unendliche Fraglichkeit“ (285) besagt zwar, daß alles ohne jeden Vorbehalt in das Fragen einbezogen ist, verweigert uns aber nicht jegliche Antwort, sondern zeichnet die wesentlichen Antworten in sich vor.

Mit Recht arbeitet W. eindringlich heraus, wie die Metaphysik das Seiende auf seine ontologischen Gründe hin durchdringt, die als solche wesentlich nicht etwas Ontisches sind; zu ihnen gehören die Kategorien und, tiefer geschaut, Materie und Form. Noch tiefer führt die Spannung von Wesenheit und Sein, die W. nicht erwähnt, weil sie bei Aristoteles nicht eigens hervortritt. Doch hat sie in der Metaphysik nach Aristoteles, zumal bei Thomas von Aquin, einen wesentlichen Schritt voran gebracht; dieser tritt nicht in den Gesichtskreis W.s, da er einzig auf die neuzeitliche Metaphysik (seit Descartes) hinblickt, die Problematik des Mittelalters aber ausläßt oder nur in unzureichender Weise auf sie anspielt. Die mittelalterliche Spannung vollzieht eine vorher unerhörte Radikalisierung von „Werden und Vergehen schlechthin“ (176), entfaltet sich also im ontologischen Bereich und fällt keineswegs in das nur Ontische zurück.

Von hier aus wenden wir uns der von W. beklagten „Doppeldeutigkeit“ (171) der Metaphysik des Aristoteles zu; während sie als Ontologie den ontologischen Raum eröffne, verliere sie sich als Theologie in den ontischen Raum hinein. Das Hervorgehen des Seienden aus seinen ontologischen Gründen werde in sein Hervorbringen oder Verursachen durch das höchste Seiende verkehrt. Wie zuzugeben ist, weist die Bemühung des Aristoteles um das Göttliche ontische Züge auf, die nicht nur mit der „Sonnenumlaufbahn“ (178), sondern überhaupt mit dem Einbeziehen der Gestirne gegeben sind. Damit tritt jedoch Aristoteles in die Frage nach dem Absoluten als dem Grund der Einheit des Seins ein, was W. ihm unbegreiflicherweise abspricht (189 f.). Anstatt nun die theologische Seite der aristotelischen Metaphysik wegen ihres sonstigen Gepräges abzutun, gilt es vielmehr, durch deren ontische Einkleidung zu ihrem ontologischen Kern vorzudringen. Dazu hat das Mittelalter (vor allem der Aquinate) einige Vorarbeit geleistet, indem es zu Gott als dem subsistierenden Sein vordringt und von der dem Seienden verhafteten Veränderung (mutatio) zu dem das Sein betreffenden Erschaffen (creatio) gelangt. Hier werden Ursache und Verursachen im ontologischen Sinne erreicht, während W. bei deren Ablehnung lediglich deren ontische Gestalt vor Augen hat.

Auf W.s Einzelkritik an der aristotelischen Theologie muß kurz eingegangen werden. Wenn Sein vom Göttlichen her Unwandelbarkeit statt Wandelbarkeit besagt, so wird es damit nicht verfälscht, sondern nach seiner tiefsten Eigenart aufgedeckt. Daß der Geist-Gott keine Antwort auf die ontologische Grundfrage nach der Konstitution des physisch Seienden wegen seiner mangelnden Verbindung mit sich bringe, ist richtig, insofern Aristoteles noch nicht das Erschaffen und die damit zusammengehörige Spannung von Sein und Wesenheit kennt, ist jedoch nicht rich-

tig, insofern jener Mangel dem Geist-Gott als solchem angelastet wird. Außerdem meint W., der Geist-Gott sei eine „undenkbare Konstruktion“ (182), wozu er nur durch seine hier noch zu sehr dem Ontischen verhaftete Denkweise kommt. Näherhin ist die Form einzig im ontischen Bereich an die Materie gebunden, während für den ontologischen Bereich gerade die von aller Materie freie oder subsistierende Form kennzeichnend ist. Auf ähnliche Weise ist allein der in das Ontische oder Leibliche eingesenkte $\nu\omicron\gamma$ auf die Wesenheit der materiellen Dinge ausgerichtet, während den ontologischen Bereich gerade der von aller Materie unabhängige $\nu\omicron\gamma$ kennzeichnet, der mit dem Sein-selbst zusammenfällt und das sich selbst denkende Sein oder Denken ist. Ebenso bedarf das Sein einzig in seiner ontischen Ausprägung der Bindung an das Seiende, während den ontologischen Bereich gerade das reine, von allem Seienden unabhängige Sein (*Ipsum Esse*) ausmacht. Dementsprechend spannt sich die Analogie primär vom Sein im Seienden zum Sein über dem Seienden oder vom immanenten zum transzendenten Sein und erst sekundär von den übrigen Kategorien auf die Substanz. So wird das Absolute nicht erst bei Fichte fragend angegangen, sondern schon von Aristoteles (nicht frei von ontischen Zügen) und erst recht im Mittelalter berührt, weshalb auch die christliche Auslegung dem Grundgepräge der Theologie des Aristoteles nähersteht, als es der von Heidegger beeinflussten Deutung W.s gelingt. In dieser ist ein Vor-urteil am Werke, das sich so formulieren läßt: Allein die dem Seienden innewohnenden Gründe sind onto-logisch (im Gegensatz zu ontisch); die das Seiende übersteigenden Gründe hingegen werden als ontische genommen, obwohl es dabei überhaupt nicht um Seiendes, sondern um das reine oder subsistierende Sein geht, also im eminentesten Sinne um den $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ $\tau\omicron\upsilon$ $\delta\upsilon\tau\omicron\varsigma$, was weder Heidegger noch W. noch etwa M. Müller ganz durchdenken.

Näher befassen sich mit der hier angerissenen Problematik meine Bücher „Martin Heidegger und Thomas von Aquin“ (Neske) sowie die demnächst erscheinende „Transzendente Erfahrung“ (Herder).

J. B. Lotz, S. J.

Macquarry, John, *Gott-Rede*. Eine Untersuchung der Sprache und Logik der Theologie. Aus dem Englischen übers. v. Annemarie Pieper mit einer Einführung v. Bernhard Casper. Gr. 8° (232 S.) Würzburg 1974, Echter. (Titel d. engl. Originalausgabe: *God-talk. An Examination of the Language and Logic of Theology*. New York-London 1967.)

Der Autor des vorliegenden Buches, John Macquarry, ist im angelsächsischen Raum keine unbekannte Größe. Geboren 1919, lehrte er von 1953–1962 an der Universität Glasgow, von 1962–1970 am Union Theological Seminary in New York und ist seit 1970 Ordinarius für Theologie in Oxford. Von seinen zahlreichen Veröffentlichungen sei hier nur verwiesen auf seine Übersetzung von Heideggers „Sein und Zeit“ (1962), seine Arbeiten über Heidegger und Bultmann (1965 und 1966), weitere Studien zum christlichen Existentialismus (1966), zu Fragen der Prinzipien christlicher Theologie (1966/1971), Gott und Säkularismus (1967) sowie Arbeiten über Ethik (1970) und Spiritualität (1972). Die Vertrautheit mit der kontinentalen Philosophie und Theologie, vor allem mit dem existential-ontologischen Denken im Gefolge Heideggers, die sich in diesen Titeln dokumentiert, stellt aber nur die eine Seite im Denken M.s dar. Im vorliegenden Buch „Gott-Rede“, das im angelsächsischen Raum von großem Einfluß war, verbindet sich die grundlegende existential-ontologische Sicht mit den Ergebnissen der Sprachkritik. Die sich daraus ergebende Synthese ist nicht ohne Faszination.

Die originelle Synthese M.s profitiert allerdings nicht wenig von der Entwicklung, die die Sprachkritik selbst genommen hat. Er lokalisiert den Ausgangspunkt der radikalen Sprachkritik im logischen Empirismus, als dessen Vertreter u. a. Wittgenstein, Russel, Carnap und Ayer exemplarisch genannt werden. Die im Logischen Empirismus gegebene eigenwillige Mischung aus Logik, Sprachphilosophie und radikalem Empirismus im Geiste Humes zeichnete sich dadurch aus, daß sie eine sehr enge Auffassung von Sprache und wahrheitsfähiger Erkenntnis vertrat. So besteht z. B. für Russel ein Satz „aus einer zeitlichen Abfolge von Vorgängen; ein geschriebener Satz ist eine räumliche Abfolge von materiellen Teilen. Daher ist es nicht verwunderlich, daß Sprache den Gang der Ereignisse in der physikalischen Welt darstellen kann; sie kann in der Tat eine physikalische Weltkarte herstellen, die die Strukturen der physikalischen Welt in einer übersichtlicheren Form bewahrt; und