

Erfahrung radikaler Fraglichkeit als Grundlage einer Philosophischen Theologie?

Von Günther Pöltner

I. Vorbemerkung

Die Frage nach Gott versteht sich heute zunehmend als diejenige nach der Möglichkeit, von Gott zu sprechen. Dieser Wandel im Selbstverständnis der Gottesfrage ist teilweise von der allgemeinen heutigen Bewußtseinslage mitbestimmt, in welcher sich diese Frage artikuliert, teilweise aber die Folge einer ganz bestimmten Richtung, in welcher sich die Gottesfrage im Laufe der Geschichte bewegt hat. Diese Richtung hat mit der Stellung zu tun, welche die Gottesfrage im theologischen Lehrbetrieb innehatte. Die Wirkungsgeschichte der Anfangspartien der Theologischen Summe des Thomas kann hier ein wenig zur Erhellung des Gemeinten beitragen. (Die folgenden Bemerkungen treffen damit keinesfalls die Intention des Thomas selbst.)

Die Gottesfrage bewegt sich in einer Unterscheidung, deren Sinn und Herkunft nicht mehr weiter thematisiert wird, in der des Fragens in die Was- und die Daß-Frage. Nach aristotelischer Tradition erfragt die Wissenschaft die Wesenseigenschaften ihres Gegenstandes. Sie kann dies nur, wenn das Daß ihres Gegenstandes als selbstverständlich vorausgesetzt werden kann. Die Frage nach dem Daß ist so gesehen eine vorwissenschaftliche Frage. Die theologische Wissenschaft, welche das Wesen und die Eigenschaften Gottes ermittelt, steht jedoch in der spezifischen Schwierigkeit, das Daß ihres Gegenstandes nicht als selbstverständlich voraussetzen zu können. Sie hat sich eigens um das Daß zu kümmern, das heißt zu fragen, ob Gott ist. Zwar ist sie sich dessen bewußt, daß die Daß-Frage selbst wiederum nur möglich ist unter einem Vorverständnis des Was – die quaestio an est setzt das Verständnis der significatio nominis voraus –, aber die Frage nach der Herkunft dieser significatio tritt in den Hintergrund. Diese Frage entzieht sich der Einteilung in Was- und Daß-Frage, weil sie nach dem Entscheidungsgrund beider fragt. Die Frage, wer denn Gott ist, wie er sich zu erfahren gibt, d. i. aus welcher Erfahrung die Bedeutung des Wortes Gott erwächst, und damit die Frage nach der Gegenwart, dem Da-sein Gottes bleibt im Hintergrund.

Einer der Gründe liegt darin, daß die Gottesfrage lehrmäßig gestellt wurde. Weil es um die wissenschaftliche Vermittlung des Wissens um

Gott ging, deshalb wurde die Daß-Frage nur im Rahmen einer theologischen Grundlagenproblematik abgehandelt und aufgrund dieser ihrer Stellung dann mit der Frage nach dem Da-sein Gottes verwechselt. Die wissenschaftliche Konzentration auf die Bestimmungen Gottes hatte zur Folge, daß die Frage nach dem Da-sein Gottes nicht verstanden wurde als diejenige nach der Gegenwart Gottes, dem Aufgang Gottes von ihm selbst her, sondern als Frage nach der Existenz Gottes, die sich ihrerseits zu den sogenannten Gottesbeweisen entfaltete. Mit der Frage danach, ob es Gott gibt – deren positive Beantwortung das weite Feld der Frage nach den Bestimmungen Gottes eröffnete, wurde freilich der Nihilismus in das Haus der Theologie eingelassen. Denn – mit Bonhoeffer gesprochen – einen Gott, den es gibt, gibt es nicht¹. Ein Gott, der als etwas bewiesen wird, das es gibt, ist nicht Gott, sondern mit dem ist es – nichts. Der Nihilismus ist also, wie Biser² bemerkt hat, keineswegs ein Fremdling, sondern – ein freilich erst sehr spät bemerkter – Tischgenosse einer Theologie, welche die Gottesfrage vornehmlich als Frage nach der Existenz Gottes kennt. Demgegenüber gälte es, die Frage nach Gott nicht zu stellen als Frage nach Gottes Existenz, sondern als Frage nach Gottes Da-sein. Diese Frage versteht sich als Frage nach dem Aufgang, nach dem Da-sein jenes Geheimnisses, welches das Wort Gott nennt. Die Frage nach Gott ist heute dergestalt fragwürdig geworden, daß angesichts des Nihilismus zu erörtern ist, welches Geheimnis eigentlich gemeint ist, wenn Gott gesagt wird. Diese Bedeutung erörtern heißt aber, der Weisung dieses Wortes in die Erfahrung und Betroffenheit und deren Geschichte zu folgen, in welcher Gottes Gegenwart aufgeht. Die Gottesfrage darf – daran kann kein Zweifel bestehen – den Nihilismus nicht umgehen, sondern muß durch sein Feuer hindurch. Nur so kann sie sehender werden für das Geheimnis Gottes.

Hier setzt auch Weischedels Versuch an, die Gottesfrage neu in Gang zu bringen³. Er tut dies, indem er nach der Möglichkeit einer

¹ Zitiert bei W. Kasper, Die Gottesfrage als Problem der Verkündigung, in: Die Frage nach Gott, hg. v. J. Ratzinger (Freiburg-Basel-Wien 1973) 143–161, Zitat S. 145.

² E. Biser, Atheismus und Theologie, in: a. a. O. 89–115, Zitat S. 89.

³ Vorliegendem Aufsatz liegen zwei Vorträge zu Grunde, welche der Verf. vor dem Philos. Arbeitskreis der Wiener Kath. Akademie im SS 1977 gehalten hat. Im Rahmen dieses Kreises wurde Weischedels Versuch einer Neubegründung der Philosophischen Theologie anhand seines Aufsatzes „Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus“ (erschienen in dem gleichnamigen, von J. Salaquarda herausgegebenen Sammelband [Berlin 1971] 24–48 diskutiert. Seitenangaben im Text ohne weitere Nennung zitieren durchwegs diesen Aufsatz). Aus diesem Grunde beziehen sich die folgenden Ausführungen vorwiegend auf diese Schrift, an deren zentraler Argumentationsfigur W. auch in seinen beiden Bänden „Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer Philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus“ (Darmstadt 1972) festgehalten hat. (Im Text zit. mit GPh I bzw. GPh II.)

Philosophischen Theologie im Schatten des Nihilismus fragt. Seine These lautet: Eine Philosophische Theologie ist nur auf der Basis des Grundentschlusses zum radikalen Fragen möglich (GPh II, 185). Denn im Zeitalter des Nihilismus ist der Ort des Aufgangs Gottes das radikale Fragen. Dieses wird kraft seiner Radikalität zur Frage nach sich, d. i. nach der Bedingung der Möglichkeit der radikalen Fraglichkeit getrieben. Es entdeckt auf diesem Weg, daß nicht die Subjektivität des Fragenden, sondern ein dieser Unverfügbares und sie Transzendierendes als das Woher der Fraglichkeit anzusprechen ist. Dieses Vonwoher der Fraglichkeit auch des nach sich selbst fragenden Fragens ist heute jenes, das Gott genannt werden kann. Wer Gott ist, das ist nicht der Auslegung des biblischen Gottesverständnisses als der Selbstoffenbarung Gottes zu entnehmen, sondern was Gott heute legitimerweise bedeuten kann, das hat einzig die Analyse dieses Vonwoher zutage zu bringen. Diese These bedarf zu ihrem Verständnis einer knappen Darstellung derjenigen Gedankenschritte, deren Ergebnis sie ist (Abschnitt II). In einem nächsten Abschnitt (III) soll sodann diese These einer kurzen Diskussion unterworfen werden. Dabei geht es uns nur um die im Titel ausgesprochene Frage, näherhin darum, ob die Erfahrung radikaler Fraglichkeit von Weischedel zu Recht als die für die Philosophische Theologie grundlegende, weil unüberholbare bezeichnet wird.

II. Die Exposition der Gottesfrage als Frage nach der Möglichkeit einer Philosophischen Theologie

Die Titelüberschrift dieses Abschnittes nennt das Spezifikum des Ansatzes Weischedels: er fragt nach Gott, indem er die Möglichkeit einer Philosophischen Theologie (im Schatten des Nihilismus) erörtert. Daß nach Gott gefragt wird, indem nach der Möglichkeit einer Philosophischen Theologie gesucht wird, ist keineswegs selbstverständlich. W. sieht denn auch sein Unterfangen von zwei Seiten her in die Frage gestellt: von der Seite einiger protestantischer Theologen (an ihrer Spitze Barth und Bultmann) und von der Seite der Philosophie in der Gestalt des Nihilismus. Die radikale Ablehnung der Philosophischen Theologie im Zeichen der protest. Offenbarungstheologie, für welche der einzige Zugang zu Gott der Glaube ist, und „alles menschliche Reden von Gott außerhalb des Glaubens nicht von Gott redet, sondern vom Teufel“⁴ ist jedoch angesichts derjenigen des Nihilismus minder bedrohlich. „Denn dessen Behauptung lautet, alles Reden von Gott, das philosophische wie das im eigentlichen Sinne theologische, sei sinnlos“ (25). Die Bemühung um die Möglichkeit einer Philosophi-

⁴ Bei W. zitiert S. 25.

schen Theologie darf aber trotz ihrer nihilistischen Ablehnung im Zeichen der Philosophie gerade umwillen des philosophischen Eros nicht unterlassen werden. Und dies aus zwei Gründen. Erstens hat sich das Philosophieren in Auseinandersetzung mit seiner Tradition zu vollziehen, in der die Gottesfrage einen wesentlichen Platz einnimmt. Denn die Philosophie ist theologisch bestimmt, insofern sie das Seiende im Ganzen aus dessen Grund bedenkt. Zweitens ist die Gottesfrage nicht zu unterlassen, weil die Frage nach dem Seienden im Ganzen die Frage nach demjenigen Seienden impliziert, welches diese Frage stellen kann (und muß). Der fragende Mensch steht „in einer ausgezeichneten Weise auf dem Spiel“ (GPh I, XVIII). Die Gottesfrage kann umwillen des Fragenden nicht beiseite geschoben werden. Es ist „für sein Selbstverständnis von entscheidender Bedeutung, ob ... unsere menschliche Situation unausweichlich die Gottesverlassenheit ist, ... oder ob auch heute noch das ‚De profundis‘ möglich ist“ (GPh I, XVIII). Mit dem Nihilismus ist der Philosophischen Theologie freilich kein fremder Widerpart erwachsen. Sie hat vielmehr bislang gerade als *philosophische* den Nihilismus heraufgeführt. Denn die Philosophie ist in ihrem Wesen neben dem theologischen durch das nihilistische Moment bestimmt.

Das Philosophieren ist wesenhaft theologisch zunächst von seinem Thema her. Es fragt nach dem Seienden als solchen hinsichtlich seiner Gründe und seines Ursprungs und identifiziert diesen mit dem Göttlichen bzw. mit Gott. Damit ist aber das theologische Wesensmoment noch nicht zureichend gefaßt. Dieses liegt nicht so sehr im Thema als in einer Haltung und Gestimmtheit des Fragens. Es ist in diesem Zusammenhang wichtig zu beobachten, daß W. die Geschichte philosophischen Fragens völlig fraglos in den Kategorien der neuzeitlichen Subjektivitätsmetaphysik auslegt. Das Philosophieren erscheint so als der Wille zu einem zweifelsfrei Gewissen (GPh I, 26 f). Im Willen zur Gewißheit ist die Philosophie *theologisch*. Ihr geht es um „Gewißheit über das Seiende im Ganzen und über Gott als den Grund von allem und den Garanten aller Wahrheit“ (33)⁵.

Das Philosophieren ist wesenhaft *nihilistisch*, insofern es ihm um die zweifelsfreie Gewißheit geht, d. h. insofern es radikales Fragen ist. Fraglosigkeit ist gleichgesetzt mit Zweifelsfreiheit. Fragen heißt: in Zweifel ziehen, fraglich machen, das sich unmittelbar als selbstverständlich Gegebene in die Frage stellen, d. i. daraufhin untersuchen, ob das Subjekt des Objekts – und damit seiner selbst – sicher sein kann. Die Geschichte der Philosophie ist für W. der sich verschärfende

⁵ Wo Gott zum Garanten aller Wahrheit funktionalisiert wird, ist freilich der Atheismus und Nihilismus bereits grundgelegt. Es bedarf dann nur mehr weniger Schritte, um diesen ‚Gott‘ als Gemächte des Denkens zu dechiffrieren. Ein ‚Gott‘, der gebraucht wird, ist von allem Anfang an ‚tot‘.

Kampf der beiden einander ausschließenden Wesensmomente des Philosophierens dergestalt, daß das Moment der radikalen Fraglichkeit jeweils die Oberhand gewinnt. „Das radikale Fragen ist das eigentlich mächtige Element im Wesen der Philosophie, mächtiger als ihr theologisches Element“ (33). In dem gegenwärtigen Nihilismus ist also nur das zum Vorschein gekommen, was von allem Anfang das treibende Moment des Philosophierens gewesen ist. Ist aber damit die Philosophie als Philosophische Theologie am Ende? Keineswegs. Denn das Moment des radikalen Infragestellens aller Gewißheit, welches für den nihilistischen Grundzug des Philosophierens verantwortlich ist, ist mit dem bisherigen Gang der Philosophiegeschichte noch nicht in sein Äußerstes gekommen. Der Nihilismus ist zwar die bislang schärfste Ausprägung des gegen-theologischen Wesensmoments der Philosophie, aber in ihm hat das Moment radikaler Infragestellung noch nicht seine wahre Radikalität erreicht. Nur wenn es gelingt, den Nihilismus mit seinen eigenen Waffen zu schlagen, ihn in seiner Radikalität zu übertreffen, kann die Philosophie auf eine völlig neue Weise theologisch werden und damit als Philosophie bestehen. Anderenfalls wäre sie am Ende. Es bliebe ihr als einzige Möglichkeit ein negatives Geschäft: alle künftig auftauchenden Gestalten theologischer Philosophie als bloße Ideologie zu dechiffrieren, ihre Wurzel als metaphysisches Bedürfnis zu entlarven und im übrigen sich einer Praxis zuzuwenden, welche jenes Bedürfnis im Zeichen eines atheistischen Humanismus ausrottet. Soll Philosophie weiterhin möglich sein, ohne in die eben genannte Entlarvungsstrategie zu verfallen, dann muß also die Vermeidlichkeit ihres Endes aufgezeigt werden. Wie soll jedoch eine Radikalisierung des Nihilismus möglich sein? Sie muß zeigen, daß die radikale, in den Nihilismus tendierende Infragestellung ihrerseits auf einer fraglosen Setzung aufruht. In diesem Sinn bedeutet die Radikalisierung eine Steigerung. Der Nihilismus ist deshalb zu überwinden, weil er gerade als radikales Infragestellen zur Rückfrage nach diesem nicht fähig ist: das radikale Infragestellen wird sich selbst nicht fraglich. Es entspricht somit nicht seinem Wesen als radikales Fragen, weil es sich selbst aus der Fraglichkeit heraushält. Das Fragen ist erst dann wahrhaft radikal, wenn es die „fraglichmachende Zukehr . . . zu sich selber“ (45) vollzieht. Der darin erreichte „Punkt der weitesten Ferne zu aller unfraglichen Gewißheit“ (45) ist für W. der Ansatzpunkt für eine Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus. Das nihilistische Fragen entspringt einer Selbstausslegung des Subjekts, in der sich dieses als Woher der Fraglichkeit setzt. Deshalb wird das Fragen primär als eine Tätigkeit des Subjekts gesehen: Es geschieht als ein Infragestellen. Der Nihilismus zieht daraus, daß sich nichts seiner radikalen Infragestellung entziehen und vor ihr standhalten kann, den Schluß, daß es im Grunde mit allem nichts sei. Er zieht sich auf eine,

wenn auch negative Gewißheit zurück. Er stellt die radikalste Selbstverschließung des Subjekts dar. Die Gewilltheit des Subjekts zu zweifelsfreier Gewißheit und damit einzig zu sich selbst ist dafür verantwortlich, daß das in dieser Haltung voranschreitende Fragen zwar alles andere, nur nicht sich selbst infrage stellt. Es wird seiner eigenen Fraglichkeit nicht gewahr. Hier sieht W. den Ansatz für die Überwindung des Nihilismus. Denn dessen Grundhaltung ist der Erfahrung nicht angemessen, welche das Fragen auf den Weg bringt. Es wird nicht deshalb gefragt, weil ich etwas in die Frage stelle, vielmehr kann ich dies nur, weil mir etwas fraglich geworden ist. Das Fragen antwortet dergestalt auf die ihm unverfügbare Erfahrung der Fraglichkeit. An dieser Stelle läßt sich eine zweite wichtige Beobachtung machen. Sie betrifft die Wende, welche den Punkt der intendierten Überwindung des Nihilismus markiert. Das Fragen nach dem Fragen wird vollzogen als ein Infragestellen seiner selbst und dies wiederum dergestalt, daß die Tatsache der radikalen Fraglichkeit auf die Bedingungen ihrer Möglichkeit hin befragt wird (GPh II, 207 f.). Die „durchgängige Fraglichkeit“ (GPh II, 208) wirft nämlich die Frage nach ihrem Sinn auf: wie sie selbst noch – und der Mensch inmitten ihrer – zu verstehen ist. Eine Sache aber ist erst dann verstanden, wenn sie in ihrer Möglichkeit eingesehen ist (GPh II, 208). Deshalb wird „die Frage nach der Bedingung der Möglichkeit unvermeidlich“ (GPh II, 208). Die gesuchte Bedingung der Möglichkeit der durchgängigen Fraglichkeit liegt in einem Vonwoher, welches sich in dem die Frageerfahrung kennzeichnenden Moment der Unverfügbarkeit gemeldet hat.

Eine nähere Analyse dieses Vonwoher fördert Bestimmungen zutage, die es erlauben, es als Gott anzusprechen⁶. Das Vonwoher steht dort, wo „im traditionellen Sprachgebrauch Gott steht“ (GPh II, 217). Auf die Frage nach der Berechtigung, das Vonwoher Gott zu nennen, antwortet W.: „Dafür läßt sich in der Tat kein durchschlagender Grund angeben, der eine Notwendigkeit ausdrückte. Es wäre durchaus möglich, auf das Wort ‚Gott‘ zu verzichten...“ (GPh II, 217). Diese Antwort legt sich allerdings nahe unter der Voraussetzung, daß bei der vorgenommenen Identifizierung des Vonwoher mit dem von allen Fraglosigkeiten gereinigten traditionellen Gottesverständnis, der Theologie keine philosophie-kritische Funktion zukommt – was wohl alles andere als fraglos ist. Nach einer genauen

⁶ An solchen Bestimmungen, deren Auffindung wir hier nicht nachzeichnen können, nennt W. „Geheimnis“ GPh II, 223; (alle folgenden Seitenangaben beziehen sich auf GPh II), „deus absconditus“ (227), „Vorgehen“ (228), „Mächtigkeit“ (229), „Erschüttern“ (230), „Im-Sein-Halten“ (231), „Erwirken des Schwebens“ (233), „Sein“ (234), „Nichtigkeit“ (235), „Schweben“ (236), „unbedingte Sinnermöglichung und Sinnabgründigkeit“ (238).

Prüfung derjenigen Ausdrücke, welche sich für die denkende Erfassung der Bedingung der Möglichkeit der durchgängigen Fraglichkeit anbieten, hält W. fest: „Das Wort ‚Vonwoher‘ trifft also in der einzigen heute noch möglichen Weise das, was in der ganzen Geschichte der Philosophie unter dem Ausdruck ‚Gott‘ gesucht worden ist. So kann man – in etwas verwegener Formulierung – sagen: Mit dem Wort ‚Vonwoher‘ ist die uns heute noch zugängliche Wahrheit des Ausdrucks ‚Gott‘ getroffen. Damit ist der im Zeitalter des Nihilismus einzig mögliche Begriff des Gottes der Philosophen ausgesprochen“ (GPh II, 217). Gott stellt sich heute dar in der radikalen Fraglichkeit als deren Woher. In der Verweigerung zweifelsfreier Gewißheit zeigt sich die Göttlichkeit Gottes. Gott ist das, was das Streben nach Gewißheit in Gang hält und gleichzeitig jede Gewißheit zunichte macht.

Die Bestimmungen Gottes ergeben sich aus der Analyse des Woher des radikalen Fragens. Alle nicht auf diesem heute einzig zu verantwortenden Weg gewonnenen Bestimmungen verfallen der philosophischen Kritik. So ist die christliche Theologie „die Wahrheit in ihrer vorläufigen Gestalt“, weil sie in Bildern das ausspricht, was die Philosophie auf den Begriff zu bringen trachtet (GPh II, 245). Der Gott der christlichen Theologie ist „nichts anderes als eine mythologische Fassung des reinen, nämlich des philosophischen Gottesbegriffs“ (GPh II, 245). Das meint für W. nicht eine Aufhebung der Theologie in die Philosophie, vielmehr geschieht die philosophische Kritik von der „Armut ihres Wesens“ (GPh II, 257) her. Die christliche Theologie sagt für sie zuviel von dem Woher, sie macht es „zu einem Zugänglichen, Säglichen und Vordenklichen“ (GPh II, 245). In ihrer Bildersprache „entfernt sie sich von den ausweisbaren Grunderfahrungen, während die Philosophische Theologie bei der ursprünglichen Grunderfahrung bleibt“ (GPh II, 245).

Wir sind damit beim Kernpunkt des Weischedelschen Ansatzes angelangt. Die Philosophie weiß sich zu ihrem Exklusivitätsanspruch berechtigt, weil sie nichts anderes tut, als die ursprüngliche Erfahrung mit der Wirklichkeit auf den Begriff zu bringen. Diese ursprüngliche Erfahrung ist die Erfahrung der radikalen Fraglichkeit. Was heißt nun Philosophieren, wenn Gott im Zeitalter des Nihilismus in ihm (dem Philosophieren) und als es zum Vorschein kommt, und sich von ihm her bestimmt, was heute legitimerweise von Gott gesagt werden kann? Philosophieren ist wesentlich radikales Fragen (GPh I, 27). Diese Radikalität besagt erstens Totalität. Sie zeigt sich als Wille zur absoluten Voraussetzungslosigkeit. Das philosophische Fragen läßt nichts unbefragt stehen, „es muß alles in den Wirbel des Fraglichmachens hineinreißen“ (29), und daher aber konsequenterweise sich selbst in die Frage stellen, d. i. bezweifeln („Selbstbezweiflung des radikalen Fragens“ GPh I, 33). Es kann keine Voraussetzungen frag-

los hinnehmen, sondern muß „durch sie alle hindurch zum Nullpunkt vordringen“ (GPh I, 32). Zwar ist eine absolute Voraussetzungslosigkeit faktisch niemals erreichbar, weil ja das Fragen jeweils von der ihm vorgegebenen Vorfraglichkeit mitbestimmt bleibt, aber dennoch fungiert sie als Ziel aller Infragestellung. Die Radikalität beruht so zunächst in einem Nicht-Wollen: mit einer Voraussetzung nicht anfangen wollen. „Wenn es also auch richtig ist, daß es kein voraussetzungsloses Philosophieren geben kann: es gibt doch Philosophieren aus dem Willen zur Zerstörung aller Voraussetzungen“ (GPh I, 33). Es wird noch zu fragen sein, wovon dieser Wille motiviert ist. Indem es dem philosophischen Fragen um die Freiheit von allen Voraussetzungen geht, geht es ihm um die zweifelsfreie Gewißheit. Philosophieren „vollzieht sich als Wille zur Gewißheit“ (GPh I, 27). Die Radikalität zeigt sich – zweitens – als „Dialektik von Frage und Antwort“ (GPh I, 30). Als *Fragen* ist das Philosophieren auf Antwort aus. In dieser Intention liegt sein Ernst. W. betont ausdrücklich: „Das skeptische art-pour-art-Spiel ist nicht Philosophie“ (29), und weiter, Philosophie meine nicht das „leichtfertige und leichtherzige Spiel der unverbindlichen Zertrümmerung aller Gewißheit“ (GPh I, 30), vielmehr stellt sie infrage, „um ein Gewisses zu finden, das ihm (gemeint ist das Fragen) standhalten könnte (ibid.). Allein als *radikales* Fragen kann es keine Antwort stehen lassen, weil es sich sonst selbst verriete. Es muß „jede gefundene Antwort immer wieder in die Fraglichkeit hinein auflösen“ (GPh I, 31), es kann „aus seinem fragenden Wesen heraus nirgends haltmachen, es fragt und fragt, ohne jemals in einer Antwort, die sich als standhaltende Wahrheit vor ihm bewähren könnte, zur Ruhe zu kommen“ (ibid.). Die Frage-Antwort-Dialektik, dergemäß die Frage wesenhaft auf eine Antwort aus ist und ebenso wesenhaft keine Antwort hinnehmen kann umwillen seiner Selbstbehauptung, beschwört die „Gefahr des Absturzes in den leeren Skeptizismus“ (GPh I, 30) herauf und führt den Philosophierenden gleichzeitig in die Versuchung einer doppelten Flucht: sich entweder in eine unbefragte Gewißheit zu bergen oder auf dem Weg des Selbstmords – er ist „die tapferste aller Arten von Flucht“ (38) – der radikalen Fraglichkeit zu entkommen. Allein dieser Versuchung ist gerade um der Treue zur Erfahrung der radikalen Fraglichkeit willen zu widerstehen. Es kommt darauf an, in einem Grundentschluß die radikale Fraglichkeit von allem existentiell zu übernehmen, im Philosophieren auszuharren, die radikale Fraglichkeit zu leben – „entgegen aller Verlockung zur Flucht in den Selbstmord oder in irgendeinen Glauben, auf den sich das radikale Fragen nur stellen könnte, wenn es sich seiner Radikalität entschlüge“ (38).

Einerseits, so zeigen diese Überlegungen W.s, wird die radikale Fraglichkeit zum fraglos bleibenden Sinn des Lebens. Vom Philoso-

phierenden ist gefordert, „sich tapfer ins Ungesicherte und Bodenlose zu begeben, zu jeglicher Erschütterung bereit zu sein, dem dauernden Zusammenbruch alles Sinnes ins Auge zu schauen und gleichwohl das Dasein weiterzuführen, und zwar philosophierend, also unablässig im Fragen verharrend, auch wenn die Antworten immer wieder zerbrechen, ja, wenn sich zuletzt jede Antwort versagt“ (38). Andererseits darf sich das Fragen der Möglichkeit einer Antwort nicht verschließen. Diese Offenheit unterscheidet das radikale Fragen von den Dogmatismen des radikalen Skeptizismus, des Atheismus und des Nihilismus. All diese dogmatischen (Flucht)-Positionen – zu denen konsequenterweise auch der religiöse Glaube gezählt werden muß – werden nämlich der Grunderfahrung der radikalen Fraglichkeit nicht gerecht. Diese Erfahrung geht dem Fragevollzug als dessen Anlaß voraus. Wer philosophiert, tut dies nicht aus launischer Willkür. Insofern hat das Philosophieren sehr wohl eine Voraussetzung. Da diese aber nur der – freilich unverfügbare und unumgängliche – Anlaß für das Fragen, nicht aber schon dieses selbst ist, so widerspricht das nicht dem Postulat der Voraussetzungslosigkeit der Philosophie. Denn die Erfahrung der radikalen Fraglichkeit beinhaltet nicht nur keine sachhaltige Behauptung, sondern ernötigt auch nicht eine bestimmte Weise, sich auf sie einzulassen. Daß es zum Philosophieren kommt, ist nur eine – freilich die einzig adäquate – der Weisen, ihr nachzugehen. Nur eine sachhaltige Voraussetzung verfiere dem Verdikt der radikalen Infragestellung (GPh II, 187). W. betont hier völlig zu recht das in der Erfahrung liegende Moment des Betroffenseins, des Versetztseins in die Fraglichkeit. Nicht der Vollzug des Fragens ist das erste, sondern die Erfahrung der Fraglichkeit. Diese geht jenem voraus und liegt ihm zugrunde, so daß der Fragevollzug der ihn veranlassenden Erfahrung antwortet. Fragen heißt: sich auf die Erfahrung der Fraglichkeit (die Frage-erfahrung) einlassen. Es ist „Antwort auf eine Herausforderung“ (GPh II, 186) und in diesem Sinn ernötigt. Das Fragen ist ein Fragen-müssen. Angesichts dieser am Phänomen gewonnenen Einsicht ist die Subjektivität des Fragens nicht länger als das „absolute Prius“ (GPh II, 187, Anm. 1) aufrechtzuerhalten⁷. Das Fragen wird vielmehr von einem Woher in Gang gebracht, das den Fragenden übertrifft und übersteigt und sich phänomenal als ein Nicht

⁷ Gegen W. meinen wir allerdings, daß die Rede von einem Infragestellen nicht ganz angemessen ist, weil die Vorgängigkeit der Frageerfahrung und somit der Antwortcharakter des Fragens in ihr unterschlagen wird (GPh II, 186), und sie das Mißverständnis begünstigt, als ob das Fragen ein rein vom Subjekt bestimmter Vollzug sei. Nicht der Fragende liegt dem Fragen zugrunde, sondern die Erfahrung der Fraglichkeit, in welcher der Fragende nur ein wenn auch unerläßliches Moment darstellt. So gesehen ist auch um der Strenge der Phänomenanalyse willen der Fragende nicht als Fragesubjekt (sub-iectum!) zu bezeichnen.

(ein Nicht-Verfügbares) zeigt. Nun ist aber – wie gesagt – die Erfahrung der Fraglichkeit noch nicht mit dem Fragen identisch. Damit es zu diesem kommt, muß der in die Fraglichkeit Versetzte sich auf diese einlassen. Das Fragen ist so gesehen ein Fragenkönnen, es ist Sache der Freiheit des Fragenden. Es liegt an ihm, ob er zu philosophieren gewillt ist. Das Fragen entspringt einem „Grundentschluß“ (39). Die Frageerfahrung ist „Herausforderung an unsere Freiheit: Aufruf nämlich, das Fragen in seiner ganzen Radikalität ausdrücklich zu ergreifen“ (39). Im Philosophieren geht es darum, die Grunderfahrung in das radikale Fragen (GPh II, 188) zu verwandeln. Allein warum sollen wir überhaupt den Grundentschluß zur „Existenz im radikalen Fragen“ (GPh II, 178) fassen und aus ihm existieren? Deshalb, weil die Erfahrung der radikalen Fraglichkeit dazu auffordert, sie eigens zu ergreifen. Sie ist als Erfahrung „ein bestimmter Anspruch an die Freiheit“ (GPh II, 189). Das radikale Fragen entspricht diesem Anspruch auf die höchstmögliche Weise. Seine Antwort bildet die „genuine Erfüllung“ der „innersten Tendenz der Grunderfahrung“ (ibid.). Das in der radikalen Fraglichkeit verharrende und aus ihr sich vollziehende Leben ist keine beliebige, sondern „die ausgezeichnete Existenzmöglichkeit“ des Menschen (GPh II, 189). Deshalb gilt umgekehrt: „Alle anderen Antworten aber – die Gleichgültigkeit, der extreme Nihilismus, der Glaube – werden dem Wesen der Grunderfahrung als einer Erfahrung der radikalen Fraglichkeit nicht gerecht“ (GPh II, 189). Die genannte Erfahrung ist „die einzige wahrhaft philosophische Grunderfahrung (GPh II, 200), weil sie die Wirklichkeitserfahrung schlechthin ist. Alle anderen Erfahrungen mit dem, was ist, bleiben im Vorläufigen stecken. Sie ist als die Grunderfahrung die Wahrheit der Wirklichkeit: Die Wirklichkeit hat ihr Wesen in der Fraglichkeit. Das bedeutet, daß sich vom Seienden weder sagen läßt, daß es ist, noch daß es nicht ist. Jede Setzung – ob positiv oder negativ – ist unmöglich. „Eigentlich wirklich ist dies, daß nichts gewiß, nichts beständig ist: die Hinfälligkeit, die Unheimlichkeit, das nicht Geheure, der Schleier der Ferne, der über allem liegt. Das Sein des Seienden ist das Schweben in der Fraglichkeit, in der nie festzuhaltenen, sondern immer wieder sich selbst aufhebenden Mitte zwischen Sein und Nichtsein“ (39 f.). Ebenso wird weder Sinn noch Sinnlosigkeit rein für sich erfahren, sondern „das Hin und Her zwischen beiden“ (GPh II, 203). Es gibt keine Gewißheit über Sinn oder Sinnlosigkeit des Ganzen.

In diesem Zusammenhang ist es wichtig festzuhalten, wie W. das ‚Wirkliche‘ versteht. „Einen Stein nenne ich dann wirklich, wenn er mir so im Wege liegt, daß ich an ihn stoße und so meine Ohnmacht ihm gegenüber erfahre. Wirklich ist also, was uns als von sich selber her widerständig begegnet, und zwar so, daß wir nicht dawider kön-

nen“ (40). Wirklich ist das, demgegenüber das Subjekt ohnmächtig ist. Die Fraglichkeit ist deshalb die eigentliche Wirklichkeit, weil sie dem Subjekt schlechthin unverfüglich ist, das Subjekt ist „der aufbrechenden Fraglichkeit zur Ohnmacht verurteilt“ (40). Der Sinn von Wirklichkeit bestimmt sich als das Nicht-Verfügbare, nicht zu Bemächtigende negativ vom Verfügenwollen des Subjekts her. Der Zugriff des Subjekts ist das Primäre, von dem her Wirklichkeit verstanden wird: Der Bemächtigungswille des Subjekts bildet den nicht weiter auf seine Rechtmäßigkeit hin befragten Horizont des Wirklichkeitsverständnisses. Die Erfahrung radikaler Fraglichkeit ist die grundlegende Wirklichkeitserfahrung in einem dreifachen Sinn. Sie ist erstens unüberholbar, weil jede Gewißheit über eine letztgültige Sinnhaftigkeit oder Sinnlosigkeit immer wieder in den Wirbel der Fraglichkeit hineingerät. Die Fraglichkeit „überholt alles nächstgegebene Wirkliche und ist doch selbst unüberholbar“ (40), sie ist „von ihrem Wesen her nicht überholbar durch andere, unmittelbarere und grundlegendere Erfahrungen“ (GPh II, 198). Damit wird die Fraglosigkeit in all ihren Formen zu etwas grundsätzlich Vorläufigem, dem nicht dieselbe Dignität wie der Fraglichkeit zugesprochen werden kann. Sie ist grundlegend zweitens, weil sie „das menschliche Dasein vom Grunde her“ (GPh II, 198) bestimmt. Die vielen negativen Erfahrungen – Mißlingen, Verrat, Tod, Vergänglichkeit, Ferne zum Mitmenschen – lassen es nicht zu, eine Welt, in der solches möglich, trotzdem grundsätzlich zu bejahen. Vielmehr erhebt sich angesichts ihrer die Frage, „ob nicht gerade das Mißtrauen gegenüber der Wirklichkeit in ihrer Rätselhaftigkeit und gegenüber einem Grunde dieser unbegreiflichen Wirklichkeit die wahre menschliche Situation und vielleicht sogar die wahre menschliche Aufgabe ist“ (GPh II, 78). Das unbestreitbare Unheil in dieser Welt ist Indiz dafür, daß sie „in sich selber höchst fraglich“ (GPh II, 199) ist. Sie ist grundlegend drittens in dem schon genannten Sinn insofern, als sie in ihrer Unüberholbarkeit die einzig philosophisch legitime Basis für das Philosophieren bildet. „Sie allein ist es, die das Philosophieren seinem Wesen nach, nämlich als radikales Fragen hervortreibt“ (GPh II, 200).

III. Das radikale Fragen und die ursprüngliche Erfahrung der Fraglichkeit

Die alles entscheidende Frage lautet offenkundig, ob die ursprüngliche Erfahrung diejenige der radikalen Fraglichkeit ist und ob jene nicht noch anderes zu erfahren gibt, was ernstzunehmen und als gleichursprünglich anzuerkennen ist. Diese Frage ist nicht nur deshalb zu stellen, weil Weischedel der Erfahrung radikaler Fraglichkeit die zentrale Stellung im Ganzen seines Versuchs zuschreibt, sondern auch

deshalb, weil weder die radikale Fraglichkeit der Wirklichkeit noch der Charakter des Grundlegenden dieser Erfahrung ein unmittelbares Erfahrungsdatum ist, sondern eine Auslegung darstellt, die ihrerseits im Zeichen eines ganz bestimmten Selbstverständnisses von dem, was Fragen heißt, gewonnen worden ist. Unser Einwand gegen W. geht allgemein dahin, daß er sich diese Frage nicht stellt. Seine Darstellung des Aufstiegs und des Verfalls der Philosophischen Theologie, die die heutige Aufgabenstellung vermitteln soll, und sein Versuch der Grundlegung einer Philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus operiert mit einem fraglos bleibenden Verständnis von dem, was Fragen heißt. Sein Vorverständnis des Fragens bewegt sich noch in den Kategorien, welche der nihilistischen Grundstellung entstammen. Nun betont freilich W. selbst, daß die radikale Fraglichkeit keineswegs ein unmittelbares Erfahrungsdatum, sondern eine Einsicht ist, welche auf dem Weg einer Besinnung auf einzelne Erfahrungen von Fraglichem zustande kommt (GPh II, 191). Die konstitutive Rolle der Besinnung ist dabei letztlich von der Intensität und dem Inhalt der sie veranlassenden Ausgangserfahrung nicht berührt. Sie kann hervorgerufen werden entweder durch die schon genannten negativen Erfahrungen von Mißlingen, Verrat, Vergänglichkeit, Tod oder durch die Grundbestimmtheit der Langeweile oder durch die Seltsamkeit, daß ein Ding ist, obwohl es auch nicht sein könnte. Immer aber steht am Ende solch einer Besinnung die Einsicht in die radikale Fraglichkeit von allem.

Dieser Hinweis ist insofern wichtig, als es zur Erfahrung wesenhaft dazugehört, daß der von ihr Betroffene sich auf sie einläßt, sie ins Wort bringt und dergestalt allererst ‚macht‘. Was eine Erfahrung zu erfahren gibt, zeigt sich erst im Vorgang ihrer Auslegung, die niemals schlechthin mit der sie hervorrufenden Erfahrung identisch ist, obwohl oder vielmehr gerade weil diese (die Erfahrung) jener bedarf. Die Auslegung bringt die Erfahrung zur Sprache, indem sie diese deutet, d. h. aber, indem sie nach dem zu Erfahrenden der Erfahrung *fragt*, so zwar, daß dabei die Erfahrung die bleibende Frage an die Auslegung darstellt. Genauer besehen gilt hier dasselbe, was W. hinsichtlich des philosophischen Fragens in bezug auf dessen Grunderfahrung angemerkt hat. Die Auslegung ist primär von der Erfahrung infrage gestellt, ob sie ihr entspricht. Das aktive Moment der Auslegung liegt in ihrem Antwortenkönnen auf die Erfahrung. Sie fragt nach dem zu Erfahrenden, indem sie der Erfahrung antwortet. Diese bleibt fundierend. Zur Auslegung gehört weiterhin das Hören auf andere Auslegungen derselben Erfahrung, um für die eigene ‚hörender‘ zu werden. Der Charakter der Jemeinigkeit und unverwechselbaren und unaustauschbaren Einmaligkeit der Erfahrung hindert ja nicht, daß wir in unseren Erfahrungen von einem Selben betroffen werden, sich uns ein Selbes zu denken gibt. Worin dieses liegt, das muß im wechsel-

seitigen Befragen der Auslegungen und im Hören auf die eigene Erfahrung zu ermitteln versucht werden. Dergestalt ereignet sich Mitteilung. Wenn das richtig gesehen ist, dann liegt die Sache nicht ganz so, wie W. das ‚Machen‘ der grundlegenden Erfahrung beschreibt, nämlich als eine bloße Ausweitung (GPh II, 191) einer einzelnen Fraglichkeitserfahrung in die Einsicht radikaler Fraglichkeit von allem. Die Fraglichkeit des Ganzen ist nach ihm in jeder Erfahrung partialer Fraglichkeit unausdrücklich enthalten, und es kommt nur darauf an, diese Erfahrung ausschwingen zu lassen. Sie radikalisiert sich gewissermaßen im Denken von selbst zur Fraglichkeit des Ganzen. „Ein einzelnes Geschehen von Mißlingen oder Verrat, wenn man es sich ausschwingen läßt, kann die ganze Wirklichkeit als fraglich erscheinen lassen“ (GPh II, 198). Und weiter: „Überall ist in der Anwesenheit des einzelnen Geschehens die Fraglichkeit von allem so präsent, daß sie sich nur noch für den Gedanken entfalten muß“ (ibid.). Diese Radikalisierung ist nichts anderes als die Erfüllung der in jeder negativen Einzelerfahrung angelegten Tendenz. Jede dieser Erfahrungen tendiert auf die Einsicht in die radikale Fraglichkeit. Zwar ist das genannte Ausschwingenlassen wiederum Sache des Erfahrenden – keiner muß dieser Radikalisierungstendenz folgen, sondern kann aus vielfältigen Motiven heraus sich ihr verschließen und die Erfahrungen auf sich beruhen lassen –, aber wenn er sich auf sie einläßt, dann überläßt er sich bloß der immanenten Erfahrungsdynamik, die ihn unweigerlich in die radikale Fraglichkeit treibt. Deshalb ist die Einsicht in die radikale Fraglichkeit „nicht auf dem Wege eines Schlusses gewonnen“ (GPh II, 198). „Die Erfahrungen von einzelem Fraglichen weisen über sich hinaus, und zwar, wie sich gezeigt hat, bis hin zu der äußersten Erfahrung, der der radikalen Fraglichkeit. Erst darin erfüllt sich ihre eigenste Intention. Erst damit werden sie wahrhaft zu philosophischen Grunderfahrungen“ (GPh II, 194 f.).

Allein was W. das Sich-Überlassen dem „in der jeweiligen Erfahrung liegenden Richtungssinn“ (GPh II, 194) nennt, das ist in Wahrheit keineswegs das, als was es sich ausgibt, sondern *bereits die philosophische*, sich im nihilistischen Vorverständnis von Wirklichkeit bewegende *Auslegung* dieser negativen Erfahrungen, wobei der Sinn von ‚philosophisch‘ bereits feststeht und nicht mehr weiter auf seine Rechtmäßigkeit hin befragt wird. Diese Deutung geschieht in einer ganz bestimmten Grundhaltung, nämlich aus dem Willen zur absoluten Voraussetzungslosigkeit. Weil es darum geht, die Wirklichkeit auf die Weise der zweifelsfreien Gewißheit zu erkennen, wird die Erfahrung in den genannten Richtungssinn gedrängt, der nur deshalb als erfahrungsimmanent erscheint, weil diese Grundhaltung in ihrer Selbstverschließung nicht mehr sich selbst fraglich wird. Die ‚immanente‘ Erfahrungsdynamik ist hervorgerufen von dem Willen des Subjekts

zu sich selbst. Die Einsicht in die radikale Fraglichkeit liegt keineswegs dem philosophischen Fragen als dessen Anlaß voraus und zugrunde, vielmehr ist sie durch die philosophische Auslegung zur philosophischen Grunderfahrung gemacht worden. Die Ausweitung der Einzelerfahrung geschieht selbst bereits als philosophisches, d. h. absolute Voraussetzungslosigkeit postulierendes Fragen und im Lichte von diesem. Wir stimmen Gollwitzer⁸ zu, der in der Entfaltung der Einzelerfahrung zur Fraglichkeit des Ganzen nicht die Erfüllung eines Richtungssinns, sondern die Bestätigung der von woanders her bereits feststehenden nihilistischen Grundüberzeugung sieht (a. a. O. 395). Wir möchten unseren Einwand anhand zweier Beobachtungen verdeutlichen. Die erste knüpft an W.s auffällige Orientierung an den negativen Erfahrungen an. Diese ist aber von der Sache her keineswegs gefordert, sondern von der Stellung bestimmt, die W. dem Nihilismus im Rahmen seines Grundlegungsversuchs zuweist. So ist für W. die Erfahrung des Sterbens und der Vergänglichkeit eine „genuine Erfahrung . . . der Fraglichkeit als radikaler“ (GPh II, 191). Denn welchen Sinn, so fragt er (ibid.), soll eine Welt haben, „in der Ende und Abbruch das zuletzt Triumphierende sind?“ (ibid.). Ende und Abbruch sind Indiz der radikalen Fraglichkeit. Damit sie aber dieses sein können, ist freilich bereits als ausgemacht vorausgesetzt, daß sie zuletzt triumphieren. Die Erfahrung des Sterbens und der Vergänglichkeit deckt eine solche Behauptung nicht. Weiter fällt auf, daß für W. die Fragwürdigkeit dessen, was ist, zur Rätselhaftigkeit und Zweifelhaftheit darüber wird, ob etwas ist oder nicht ist (GPh II, 193). Ist damit aber die ursprüngliche Dimension des ‚ist‘ erreicht? Kann sie überhaupt vom Zweifel erreicht werden? Dieser richtet sich auf das Vorgegebene, ohne daß ihm die Vorgegebenheit und damit die Differenz von Denken und Sein in ihrer Unselbstverständlichkeit aufgeht. Dem Zweifel wird das Vorgegebene als Vorgegebenes nicht denkbar, vielmehr versucht er es sicherzustellen, indem er es daraufhin befragt, ob es ist oder nicht ist, d. h. ob es das Nicht-Nicht-zusetzende ist oder nicht ist. Das Wunderbare und Staunenswerte der Vorgegebenheit hat der Zweifel von Anfang an übersprungen. Wie, wenn aber darin die Wurzel des Nihilismus läge? Warum sollte heute im Zeitalter des Nihilismus das Staunen und Verwundern über die Vorgegebenheit des Vorgegebenen nicht möglich sein? Für W. stellt sich diese Frage nicht, weil er das philosophische Fragen von vornherein in den Kategorien der neuzeitlichen Subjektivitätsmetaphysik und damit das Staunen als Ungewißheit auslegt. Dies ist aber allem zuvor nicht nur der Frage nach dem Fragen, mit der für W. die Möglichkeit einer Philoso-

⁸ H. Gollwitzer, ‚Der Gott der Philosophen‘ und die Theologie, in: Denken im Schatten des Nihilismus, hg. v. A. Schwan (Darmstadt 1975) 375–401.

phischen Theologie eröffnet ist, unangemessen – davon wird gleich noch zu sprechen sein –, sondern die Nivellierung des Fragens auf das Zweifeln wird der Fülle des Fragephänomens nicht gerecht. Fraglichkeit ist nicht einfachhin Ungewißheit, wie W. dies unterstellt. Denn wenn ich z. B. staune und darüber ergriffen bin, daß mir das Geschenk der Liebe zuteil geworden ist und ich frage, wie denn das zu verstehen sei, so würde diese Frage ihren ‚Gegenstand‘ völlig verfehlen, wenn sie in die Haltung des Zweifelns fiele und Gewißheit über die entgegengebrachte Liebe haben wollte. Die Liebe ist bleibende Anfrage an den Beschenkten, ob er sie als Geschenk anzunehmen und zu erwidern bereit ist. Diese ihre Fraglichkeit stellt niemals eine Ungewißheit dar.

Die Verneinung der Möglichkeit staunenden Fragens nach dem Wunder der Vor-Gegebenheit des Vorgegebenen unter dem Hinweis, es gäbe heute im Zeitalter des Nihilismus nichts zu staunen, weil es mit allem nichts auf sich habe, wäre freilich eine bloße Behauptung, die nichts wahrnimmt, weil sie nichts wahrhaben will oder vielmehr in ihrer Resignation nicht mehr kann, weil sie sich mit ihrem Willen zur absoluten Voraussetzungslosigkeit die Möglichkeit dazu ständig verbaut. Ist nicht der Nihilismus Frucht jenes metaphysischen Egoismus des sich zum ausgezeichneten Subjekt aufspreizenden Geistes, für den alles Gegebene das bloß andere seiner selbst ist, und der im anderen seiner selbst nur sich sucht und am Ende auch findet – aber gerade deshalb alles verliert? An der ontologischen ‚Tatsache‘ der Vorgegebenheit hat sich auch im Zeitalter des Nihilismus nichts geändert⁹. Vermutlich wird es darauf ankommen, die Dinge nicht von vornherein unter der allein maßgeblichen Hinsicht ihrer Beherrschbarkeit zu betrachten (unter der stillschweigenden Gleichsetzung von eigentlicher Wirklichkeit mit technischer Verfügbarkeit) und zum bloßen Material menschlicher Selbstbehauptung zu degradieren, sondern jenem Moment nachzudenken, welches das bleibende Fundament ihrer Beherrschbarkeit bildet: eben ihre Vor-Gegebenheit. Denn *daß* wir z. B. eine technische Rationalität entwickeln und die Dinge beherrschen können, ist ja alles andere als selbstverständlich. W. mißt den negativen Erfahrungen, so sahen wir, ein weit größeres Gewicht bei als den positiven Erfahrungen. Man gewinnt den Eindruck, als ob die Tendenz zur Ausweitung ins Ganze nur den negativen, nicht aber den positiven Erfahrungen zukommt. Diese bilden gewissermaßen nur das retardierende Moment in dem unaufhaltsamen Gang in die radikale Fraglichkeit und mildern nur zeitweise die Trostlosigkeit des Ganzen. Allein was W. die Ausweitung nennt, kommt der Erfahrung als sol-

⁹ Vgl. die ähnliche Fragestellung bei *H. U. v. Balthasar*, Gott begegnen in der heutigen Welt, in: *Weltverständnis im Glauben*, hg. v. J. B. Metz (Mainz 1965) 11–23, hier 13.

cher zu, also auch den positiven und nicht nur den negativen Erfahrungen. Eine einzelne positive Erfahrung kann das Bedeutungsganze der Welt verwandeln, so daß nun alles in einem neuen und beglückenden Licht erscheint. Eine Erfahrung von unbedingtem Sinn kann für das Daseinsganze bleibende Bestimmtheit erlangen trotz aller nicht weggeleugneten Fraglichkeiten, Brüchigkeiten und Bedrohungen¹⁰. Wenn W. die Radikalität der Fraglichkeit als eine unausweichliche Einsicht darzulegen versucht – unausweichlich unter der Voraussetzung des Sich-Überlassens – mit dem Hinweis auf die Generalisierungstendenz der Erfahrung partieller Fraglichkeit, so gibt dieser Hinweis nichts her. Immer sind wir in der Erfahrung von einzelnen vom Bedeutungsganzen der Welt mitbetroffen, und dieses Ganze weist dem einzelnen seinen Wesensort zu, wie umgekehrt dieses das Ganze mitbestimmt. Dieses Verhältnis gilt für die negativen wie für die positiven Erfahrungen¹¹. Von daher ist Zurückhaltung gegenüber der Feststellung geboten, die Erfahrung radikaler Fraglichkeit sei die einzige, die einer weiteren Infragestellung standhält und deshalb die einzige, welche die als radikales Fragen sich verstehende Philosophie als Basis anerkennen könne. Dazu wäre noch zu überlegen, daß eine positive Erfahrung als positive keineswegs fraglich wird dadurch, daß sie einer negativen weichen muß. Was W. meint, nur der Erfahrung radikaler Fraglichkeit vorbehalten zu dürfen, nämlich ihre Unzurückführbarkeit auf andere Erfahrungen (GPh II, 198), das gilt wiederum für alle Erfahrungen. Es macht ja das Eigentümliche der Erfahrung aus, daß in ihr Neues aufbricht. Erlittenes Leid, das Sterben unschuldiger Kinder, entzieht sich jedem Verständnis, läßt sich nicht verrechnen als Negativposten im sonst positiven Lebenshaushalt, und widersetzt sich jedwedem Aufhebungsversuch in ein höheres Sinn Ganzes, – sei dieses idealistisch der absolute Geist oder materialistisch die künftige klassenlose Gesellschaft, – von woher es dann angeblich als nicht zu vermeidender Tribut bejahbar wird. Allein es gilt dennoch – und dies verschärft ja das Ganze noch und wirft von einer anderen Seite her Licht auf die von keinem Systemwillen aufzubrechende Unmittelbarkeit – daß das Leid andererseits z. B. erfahrene Liebe als Liebe nicht fraglich machen kann. Und deshalb ist nicht nur zu fragen, was das denn für eine Welt sei, in der Verrat, Mord, Leid etc. möglich ist, sondern

¹⁰ Siehe dazu *M. Müller*, *Erfahrung und Geschichte* (Freiburg–München 1971) 132.

¹¹ Streng genommen darf in diesem Zusammenhang von einer Verallgemeinerung nicht gesprochen werden, weil das einzelne ja immer schon vom Ganzen mitbestimmt ist, weshalb dieses in jedem einzelnen ungegenständlich mitgegeben ist. Die Mit-Gegebenheit des Ganzen ist aber nicht zu verwechseln mit einem auf dem Wege des Vergleichs gewonnenen Abstraktionsprodukt i. S. einer empiristischen Abstraktionstheorie.

ebenso, was das für eine Welt ist, in der das Geschenk der Liebe, in der Freude, in der ein Fest möglich ist. Das sieht freilich nach einer unentscheidbaren Gleichgewichtigkeit aus und führt allem Anschein nach zu der Einsicht in die radikale Fraglichkeit des Ganzen. Denn das Ganze ist ja für W. eben deshalb in sich fraglich, weil in ihm beides – Seinsollendes und Nichtseinsollendes – möglich ist, das Ganze sich einmal so und einmal anders mitzuerfahren gibt. Allein solch ein Schluß ist auf der Stufe, auf der sich unsere Anfragen an W.s Versuch bewegen, noch gar nicht zulässig. Denn es ist noch offen, ob Sinn überhaupt sicherzustellen ist, d. h. ob die Frage nach dem Sinn überhaupt im Willen zu zweifelsfreier Gewißheit zureichend gestellt werden kann. Im folgenden kann es freilich nicht um die Exposition der Sinnfrage gehen. Vielmehr konzentrieren wir uns auf die bisher bereits mehrmals als Problem aufgetauchte Auslegung des Fragens bei W. Es ist dies das Zweite, das wir an seinem Grundlegungsversuch zu beobachten haben.

Wir nehmen unsere Beobachtung thesenartig vorweg: W.s Versuch der Überwindung des Nihilismus ist nicht zielführend, weil seine Philosophische Theologie derselben Fragehaltung verhaftet bleibt, in der sich der Nihilismus bewegt. Dies wird an der Art und Weise deutlich, wie für W. das nihilistische Wesensmoment des philosophischen Fragens fraglich wird. Die „fraglichmachende Zukehr des radikalen Fragens zu sich selber“ ist, wie wir gehört haben, „der Punkt des möglichen Neubeginns“ für eine Philosophische Theologie (45). Allein das radikale Fragen wird sich selbst als Fragen keineswegs fraglich: *Es wandelt sich nicht zum Fragen nach dem Fragen*, vielmehr fragt es nach den Bedingungen der Möglichkeit radikaler Fraglichkeit. Dieser Schritt zur *quaestio iuris* ist aber nur möglich, weil die *quaestio facti* als bereits beantwortet gilt – was Fragen, und damit Vorfraglichkeit, Fraglichkeit, Fraglosigkeit heißt, das steht fraglos fest¹². Fraglich sind nur noch die Möglichkeitsbedingungen der radikalen Fraglichkeit.

Aber gerade hier, bei der Erfahrung der radikalen Fraglichkeit, ihrer Unüberholbarkeit und ihrem Charakter als der ursprünglichen Erfahrung von Wirklichkeit, setzen die Probleme ein. Wie verträgt sich

¹² Bevor die Frage nach den Möglichkeitsbedingungen und dem Ursprung des Fragens sinnvoll gestellt werden kann, hat sie zu prüfen, ob sie das zu Befragende in seiner unverkürzten Phänomenfülle in den Blick bekommen hat. Anderenfalls erleidet die beanspruchte Radikalität der *quaestio iuris* Schaden. In unserem Fall heißt das: die *quaestio facti* nicht als beantwortet voraussetzen und so überspringen, sondern diese voll ausarbeiten, d. h. die Selbstausslegung des Fragens auf ihre Angemessenheit hin untersuchen. Ist es denn ausgemacht, daß Fragen so viel heißt wie Zweifeln? Ist nicht vielmehr diese Deutung zutiefst fragwürdig? Sicher kann die *quaestio facti* (das Fragen nach dem Fragen) nicht ohne inneren Zusammenhang mit der *quaestio iuris* (der Frage nach den Möglichkeitsbedingungen und dem Ursprung des Fragens) gestellt werden. Die Bedingungen und der Ursprung

die behauptete Radikalität der Fraglichkeit mit dem Ernst des philosophischen Fragens? Dieses soll kein skeptisches art-pour-art-Spiel sein, weil es als Fragen wesentlich auf eine Antwort hin offen ist. Aber ist die Offenheit, wie sie W. versteht, echt? Die Offenheit des radikalen Fragens bewegt sich in einer nicht weiter diskutierten Vorentscheidung: sie beschränkt sich auf das ‚rein‘ Philosophische. Die Grundentscheidung zum radikalen Fragen ist in sich die Entscheidung zum Nicht-Glauben. Wer es zu philosophieren unternimmt, der hat sich der Möglichkeit des Glaubens zu verschließen (GPh II, 58). Der Glaube ist für W. von vornherein ein *grundsätzlich vorläufiges*, weil in der *Fraglosigkeit* (= *Gewißheit*) sich haltendes Verhältnis zur Wirklichkeit. Der Glaube ist so entweder naiv oder ideologisch. In beiden Fällen ist er vom Philosophieren im Grunde schon überholt. Was Glauben heißt (Unfähigkeit zur Existenz in radikaler Fraglichkeit, Flucht in eine unhaltbare Sinngewißheit oder ängstlicher Aufenthalt in ihr; die Inkompatibilität von Glauben und Philosophieren; Unreinheit des Gottesbegriffs der Theologie), das wird ganz selbstverständlich von der Philosophie her bestimmt, die es ihrer Offenheit meint schuldig sein zu müssen, ihr eigenes Glaubensverständnis umgekehrt vom Glauben und der ihn auslegenden Theologie her *nicht* befragen lassen zu müssen oder zu dürfen¹³. Die Meinung, Philosophie sei durch die theologische Kritik im Grunde unangreifbar, ist eine Behauptung, die aus der von der Philosophie beanspruchten Offenheit für die Wahrheit methodisch nicht nur nicht zu rechtfertigen

des Fragens zeigen sich ja nur *in* diesem – freilich als dessen Zuvor. Das Fragen nach dem Fragen vollzieht sich immer schon im Licht der Ursprungsfrage (Das Fragen nach dem Fragen ist also nicht ohne weiters die Frage nach den Möglichkeitsbedingungen des Fragens!). Aber wengleich zwischen der *quaestio facti* und *iris* ein Fundierungszusammenhang besteht dergestalt, daß der Aufweis des zu Befragenden bereits geleitet ist von einem unthematischen Wissen um dessen Möglichkeitsbedingungen, so darf dennoch die Eigenständigkeit der *quaestio facti* gegenüber der *quaestio iris* nicht übersehen werden: diese fragt nach den mitgesetzten Bedingungen, jene fragt nach dem Sinn. Das unthematische Wissen um die Bedingungen besitzt noch keine Eindeutigkeit, diese muß ja (im Zuge der *quaestio iris*) erst ermittelt werden. Deshalb behält die *quaestio facti* eine irreduzible Bedeutung: Wie sie vollzogen wird ist mitbestimmend dafür, was die *quaestio iris* zu Gesicht bekommt. Die Radikalität der *quaestio iris* ist so gesehen abhängig von der Radikalität der *quaestio facti*. Beide Fragen erhellen sich gegenseitig. – Der Verf. hat eine Analyse des Fragephänomens vorgenommen in seiner Schrift ‚Zu einer Phänomenologie des Fragens. Ein fragend-fraglicher Versuch‘ (Freiburg-München 1972).

¹³ Schon vor der theologischen Kritik an der Philosophie hätte sich diese zu fragen, ob sie selbst bei der Bestimmung ihres ‚reinen Gottesbegriffs‘ ohne diejenige Sprache auskommt, die sie von ihrem Anspruch auf ‚reine Begrifflichkeit‘ her als bloße ‚Bildersprache‘ qualifiziert, in der sich vermeintlich nur die Theologie bewegt – abgesehen davon, daß die Theologie sehr wohl von der Unbegreiflichkeit Gottes weiß und daher niemals einen *Gottesbegriff* intendiert, weshalb der Hinweis ins Leere gehen muß, sie hätte keinen ‚reinen‘.

ist, sondern dem philosophischen Eros geradezu widerstreitet. Das Philosophische der Offenheit liegt ja darin, sich nicht auf das ‚rein Philosophische‘ zu beschränken, sondern bedingungslos für die Wahrheit offen zu sein. Offenheit besagt Bereitschaft zur Entgegennahme, zum Empfangen von . . . Sie impliziert die Anerkennung eines Gegebenen als eines Gegebenen, d. h. anders gewendet, sie macht das Gegebenen nicht zum negativen Kriterium der Inakzeptabilität. Das hat nichts zu tun mit einem Ausliefern der Vernunft an bloße Gefühle, denen bestenfalls die Rolle eines Anlasses für das Philosophieren zukommt. Es handelt sich hier nicht um Gefühle als Beiwerk der Vernunft, sondern um eine einzunehmende Haltung der Vernunft, die als Verwirklichung ihres Wesens mitkonstitutiv dafür ist, wie Seiendes in seinem Sein sich zu erfahren geben kann. Vernunft ist niemals ohne Gestimmtheit – die vermeintliche Stimmungslosigkeit ist selbst noch eine Gestimmtheit, die der neutral sich gebenden Distanz des Beobachtens. Wenn es dem Philosophieren – im Unterschied zum dogmatischen Nihilismus (GPh II, 162) – wirklich um Wahrheit geht, dann verträgt es sich mit der Offenheit für die Wahrheit, d. i. für das Sichzeigen von Wirklichkeit, *nicht, Vorentscheidungen* über die Art und Weise zu treffen, wie die Wahrheit zuteil zu werden hat, etwa so, daß nur das als wahr anerkannt wird, was auf dem Wege einer bestimmten Methode gewonnen worden ist, der Modus des Wissens über die Wahrheit des Gewußten entscheidet, und in diesem Sinne die Methodizität des Wissens die Wahrheit sicherstellt. Um der Liebe zur Wahrheit willen dürfen keine Bedingungen ihres Offenbarwerdens an sie herangetragen, die Methode darf nicht zum Kriterium der Wahrheit erhoben werden. Das Standhaltenkönnen der radikalen Infragestellung bedeutet nun eine solche Bedingung, der von vornherein keine Antwort Genüge leisten kann. Wenn dies zutrifft, dann gleitet das radikale Fragen genau dorthin ab, wohin W. es nicht haben will: in das skeptische art-pour-art-Spiel, dann ist – gegen W.s Selbstverständnis – die Radikalität der Fraglichkeit nicht Ausdruck tiefsten Ernstes des Philosophierens, sondern nur ein anderer Titel für seine Abdankung. Es wäre dann nicht mehr einzusehen, wie ‚Wahrheit‘ in etwas anderem als in dem Recht des Stärkeren liegen könnte, – eine Folge von ungeahnter Reichweite gerade im Hinblick auf W.s Forderung nach einer Existenz in radikaler Fraglichkeit, ohne Stolz und Anmaßung, in Gelassenheit und Stille (48). Indem das radikale Fragen umwillen der Gewißheit fragt, macht es in der Tat von vornherein jede Antwort unmöglich, setzt sich absolut und verkehrt sich gegen seinen Ernst ins Unwesen. (Es wird so ernst, daß es nur mehr sich ernstnehmen kann und hebt sich damit selbst auf in die Beliebigkeit des Spielerischen.) Weil es keine Gewißheit über das Ganze der Wirklichkeit gibt – „kein sicherer Besitz“ einer Antwort möglich ist (29) –

da jede Gewißheit auf kurz oder lang zerbricht, deshalb – so folgert W. – ist die Wirklichkeit *in sich* fraglich. Die Fraglichkeit der Wirklichkeit bildet aber deren Antwort auf den Willen des Fragesubjekts zur Gewißheit über sie. Weil an die Wirklichkeit die Forderung nach Gewißheit über sie herangetragen wird, deshalb erscheint sie in sich fraglich im Sinne W.s. Allein was impliziert diese Forderung? Wie müßte denn eine Antwort ausschauen, damit sie der radikalen Infragestellung standhalten könnte? Das Subjekt müßte im Wissen um die Wirklichkeit seiner selbst sicher sein, nichts dürfte sich ihm entziehen. Selbstsicherheit aber besagt Freisein, d. i. Unabhängigkeit von jeglicher Voraussetzung. Denn jede Voraussetzung stellt als *Voraussetzung* die Selbstsicherheit infrage. Deshalb ist auch das radikale Fragen vom Willen zur absoluten Voraussetzungslosigkeit beherrscht. Fraglichkeit ist hier mit Vor-Gegebenheit, Voraus-Gesetztheit, Fraglosigkeit mit Voraussetzungslosigkeit identisch. Die Wirklichkeit würde der radikalen Infragestellung durch das Subjekt standhalten, d. i. ihre Fraglichkeit verlieren, wenn sie aufhörte, die bleibende Voraussetzung für das Subjekt zu sein. Selbstsicherheit würde als absolute Voraussetzungslosigkeit die Absolutsetzung des Subjekts besagen, die ihrerseits freilich mit dessen Selbstvernichtung zusammenfiel. Denn die schlechthin unüberspringbare Voraussetzung des Subjekts ist die Vorgegebenheit seiner für sich selbst. Nicht ist das Subjekt, weil es fragt, sondern weil es ist, kann es fragen. Weil das Denken ist, kann es denken, weshalb das Sein das Unvordenkliche des Denkens bleibt. Hinter seine Vorgegebenheit kann das Subjekt nicht zurück. Es hat sie in all seiner Erkenntnis anzuerkennen. Der Wille zur Fraglosigkeit (= zweifelsfreien Gewißheit = absoluten Voraussetzungslosigkeit) kämpft ständig gegen das, was ihn selbst noch ermöglicht. Es liegt auf der Hand, daß unter dieser Bedingung keine Antwort dem radikalen Infragestellen genügen kann, weil jede Antwort – in welcher Weise auch immer – auf die Vorgegebenheit der Wirklichkeit Bezug nimmt, und die Wirklichkeit diesen ihren Charakter der Vorgegebenheit nicht ablegen kann. Die spezifische ‚Offenheit‘ des radikalen Fragens auf eine mögliche Antwort ist in sich deren Unmöglichkeit. Die ‚Offenheit‘ entpuppt sich aber dann als eine unangemessene dogmatische Verschließung im Zeichen absolut gesetzten Fragens i. S. des Infragestellens, das seinerseits Wahrheit mit Fraglosigkeit und diese mit zweifelsfreier Gewißheit identifiziert. Mit dieser Vorentscheidung (als der Grundentscheidung zum radikalen Fragen) macht sich das ‚Fragen‘ zwar unangreifbar, aber gleichzeitig verfängt es sich um so tragischer in die „bloße Subjektivität“, aus der auszubrechen W.s großes Anliegen ist (195).

Der Wille zur absoluten Voraussetzungslosigkeit muß gerade als der Wille des Subjekts zu sich selbst zu dessen Willen zum Nichtsein wer-

den. Diese Perversion des Willens ist unter den gegebenen Prämissen konsequent. Denn der Wille zur zweifelsfreien Gewißheit ist der Wille, sich selbst als das absolute Prius zu setzen und sich nur als absolutes Prius – oder gar nicht zu wollen. Denn Posteriorität würde bereits dem Zweifel unterliegen. Nun ist die Selbstbejahung als absolutes Prius unmöglich. Denn angesichts der faktischen Voraussetzung bleibt die absolute Voraussetzungslosigkeit ein bloßes Postulat (GPh I, 32) ohne Aussicht auf Erfüllung. Also muß der Wille zu sich in den Willen zum Nichtsein sich verkehren¹⁴. Wenn aber damit das Fragen seiner wesenhaften Offenheit für das Sichzeigen von Wirklichkeit widerstreitet, dann muß dies zu denken geben: – freilich in einer anderen, fundamentaleren Weise als es bei W. geschieht. Das Fragen dürfte an dieser Wegstelle noch nicht zur *quaestio iuris* nach seinen Möglichkeitsbedingungen werden, sondern hätte zuvor die wahrhaft radikale Umkehr zu vollziehen, nämlich von seinem Willen zur Gewißheit als einem Selbstbetrug abzulassen und in dieser Ent-täuschung nicht nur nach seinem Vorverständnis von Fragen zu fragen, das Fraglichkeit mit Ungewißheit, Wahrheit mit Fraglosigkeit und diese mit Voraussetzungslosigkeit identifiziert, sondern auch danach, ob das philosophische Fragen zureichend ausgelegt ist, wenn an es ein Frage-Antwort-Schema herangetragen wird, das aus dem Bereich des ontisch-kategorialen Fragens stammt. Dann hätte sich das Philosophieren das Unzureichende seiner Deutung der anfänglichen, es auf den Weg bringen-

¹⁴ An dieser Stelle könnte folgender Einwand gemacht werden. Die angestellten Überlegungen sind verfehlt, weil sie nicht genügend zwischen der Seins- und Erkenntnisordnung unterscheiden. Eine Vorgegebenheit in der Seinsordnung schließe die Forderung nach Voraussetzungslosigkeit in der Erkenntnisordnung nicht aus. – Diesem Einwand ist stattzugeben, wenn er meint, man dürfe keine inhaltlichen Thesen in den Frageansatz einfließen lassen, die etwas an der zu erfragenden Sache als ausgemacht vorwegnehmen, man habe möglichst unvoreingenommen an die Dinge heranzugehen, sie nicht mit unbefragt gelassenen Urteilen zu überfallen, sondern sie möglichst unverstellt in den Blick zu bekommen, was nicht heißt, solche Urteile für rundweg falsch zu erklären, wohl aber, sie zu suspendieren. Dergestalt heißt Voraussetzungslosigkeit in der Erkenntnisordnung fordern, sich nach der Vorgegebenheit in der Seinsordnung richten. Die Forderung nach Voraussetzungslosigkeit in der Erkenntnisordnung kann aber nicht heißen, jede inhaltliche Voraussetzung total abbauen, oder anders gesagt, sie kann nicht das Freisein *der* Erkenntnisordnung von inhaltlichen Voraussetzungen intendieren. Diese inhaltlichen Voraussetzungen sind sowohl kategorial-ontische als auch transzendente. In beiden Fällen fele die Erfüllung der Forderung mit der Unmöglichkeit der Erkenntnis zusammen. Im ersten Fall macht die Forderung nach dem Freisein von jedwem Vorverständnis nicht nur das Fragen unmöglich (ich muß um das Gefragte in irgendeiner Weise schon wissen, sonst könnte ich nicht sinnvoll fragen), sondern sie stellt abgesehen davon vielleicht das Vorurteil dar, das sich hartnäckig aus jeder Infragestellung heraushalten möchte: das Vorurteil der Vorurteilslosigkeit. Vorurteile (i. S. von Vorverständnis!) sind unvermeidlich und keineswegs verstellend, solange wir bereit sind, auf sie einzugehen, d. h. sie zu befragen. Von daher erscheint uns die Forderung nach Voraussetzungslosigkeit in der Erkenntnisordnung auch dann noch für unangemessen, wenn sie – wie im Falle W.s – zum bloßen

den Fraglichkeitserfahrung als einer Ungewißheit einzugestehen. Die anfängliche Fraglichkeit liegt nicht in der Motivierung des Willens zur zweifelsfreien Gewißheit, und die Wirklichkeit ist nicht deshalb fraglich, weil sie eben diesen von ihr hervorgetriebenen Willen nie restlos stillt. Das Philosophieren hätte davon abzulassen, die Fraglichkeit der Wirklichkeit von der Zugangsart des Subjekts und damit von diesem her und auf dieses hin zu verstehen. Eine solche im Horizont der Subjektivität verbleibende Auslegung faßt die Fraglichkeit gar nicht radikal. Das Philosophieren hätte die Fraglichkeit wahrhaft radikal als die der Wirklichkeit selbst zu verstehen, d. h. als die Anfrage der Wirklichkeit, als die Frage, als welche die Wirklichkeit selbst geschieht und welche noch vor all ihrer Infragestellung durch das Subjekt an den Fragenden gerichtet bleibt. Hier hätte bereits die Umkehr einzusetzen. Diese Umkehr liegt noch vor der fraglichen Zukehr des Fragens zu sich im Sinne W.s. Denn diese verlängert im Grunde die Fragehaltung nihilistischen Infragestellens. Für W. wird die in den Nihilismus treibende Grundhaltung des Philosophierens keineswegs fraglich. Denn seine Philosophische Theologie sucht den Nihilismus dadurch zu überwinden, daß sie nach dessen Bedingung der Möglichkeit fragt. Läßt sich aber die vorhin genannte Alternative aufrechterhalten? Ist denn Freiheit einfachhin Unabhängigkeit, so daß eine durch Abhängigkeit vermittelte Freiheit bereits zur Unfreiheit des Zwangs herabsinkt? Besagt denn Abhängigkeit und damit Selbst-

Postulat abgeschwächt wird, das um seine Unerfüllbarkeit weiß. Verkennt nicht solch ein Postulat immer noch die konstitutive Rolle des Vorverständnisses? Betrachtet es dieses nicht als etwas leider Unvermeidliches, aber ‚an sich‘ Nichtsein-Sollendes, von dem es sich zu reinigen gilt? Damit kommen wir zum zweiten Punkt. Die Forderung des Freiseins von der Vorgegebenheit des Seins an die Erkenntnis richten, heißt sie vernichten, denn diese Vorgegebenheit konstituiert als Seinsverständnis das Erkennen als solches. Hier greift die den Einwand leitende Unterscheidung von Seinsordnung und Erkenntnisordnung zu kurz (Welcher Ordnung gehört der Unterschied beider Ordnungen an?). Hier ist die Vorgegebenheit in der Seinsordnung (richtig: des Seins bzw. der Seinsordnung) eine Voraussetzung in der Erkenntnisordnung (richtig: die Voraussetzung der Erkenntnis selber). Diese Voraussetzung ist jedoch keineswegs eine bloß formale. (Nur wenn sie das wäre, könnte unter Anerkennung eines Vorgegebenseins der Seinsordnung die Forderung nach Voraussetzungslosigkeit in der Erkenntnisordnung erhoben werden. Alle Inhaltlichkeit feile zusammen mit der ontisch-kategorialen Bedeutung, die unüberspringbaren Voraussetzungen der Erkenntnis wären transzendental-logischer Natur, sie erschöpften sich in den mitgesetzten Unentbehrlichkeiten der Erkenntnis, die ihrerseits die Gegenständlichkeit des Erkenntnisgegenstands konstituierten.) Allein das ‚ist‘ stellt nicht eine Leerformel dar, deren Inhalt funktional abhängig ist von den durch sie verbundenen Subjekts- bzw. Prädikatstermen, vielmehr hat es von allem Anfang an eine eigenständige (freilich nicht einsinnige) Bedeutung. Das ‚ist‘ besagt die Vorgegebenheit, das Zugänglichsein von allem und die darin von dem Vorgegebenen vermittelte Erfüllung des Erkennens und des Strebens. Die Analyse dieser Inhaltlichkeit ergäbe die transzendentalen Seinsbestimmungen. (Das Erkennen kann zwar diese Inhaltlichkeit ausdrücklich mißdeuten, sie aber nie loswerden, weil es als Seinsverständnis die Lichtung der transzendentalen Seinsbestimmungen ist.)

Vorgegebenheit bereits Zwang? Ist das Fragen wirklich radikal im Willen zur Voraussetzungslosigkeit, oder liegt dessen radix nicht in der sublimierten Weigerung, die Vor-Gegebenheit der Wirklichkeit als Gabe anzuerkennen und sich mit sich selbst beschenken zu lassen? Mit einer solchen Anerkenntnis wäre das Fragen keineswegs erledigt, vielmehr hätte es erst angefangen, wesentlich zu sein. Nach alledem legt sich der Selbstmord sehr wohl als legitime Konsequenz radikalen Fragens dar, weil mit ihm alle Ungewißheit ausgeschaltet, das Frage-subjekt nicht mehr der ihm unverfügbaren Wirklichkeit und vor allem nicht mehr sich selbst in seiner Geschichtlichkeit ausgesetzt wäre¹⁵. W.s Argument gegen den Selbstmord im Zeichen radikalen Fragensollens als einer Verunmöglichung desselben überzeugt nicht – gerade im Zeichen der radikalen Fraglichkeit. Denn wenn alles radikal fraglich ist, dann auch noch dies, ob es gut ist, sich auf die Erfahrung der radikalen Fraglichkeit noch einzulassen, bzw. ist dann die Einsicht in die radikale Fraglichkeit selbst noch fraglich. Dabei würde nicht – was W. allein befürchtet – eine durch die doppelte Negation vermittelte Gewißheit herauspringen, wohl aber die schon genannte Willkür des Weltverhaltens, für das alles und nichts verbindlich ist, bzw. nur das, was nützt. Wie verträgt sich die radikale Fraglichkeit mit der selbst fraglosen Feststellung eines Richtungssinns, einer Aufforderung, die Erfahrung der radikalen Fraglichkeit – die ihrerseits eine fraglose Gewißheit darstellt – auf ihre Bedingungen der Möglichkeit hin zu befragen? Inwiefern kann die Erfahrung der radikalen Fraglichkeit der Anfang des Philosophierens sein? Ist es mit diesem Anfang nicht bereits am Ende? Und wenn es nach W. nicht am Ende sein soll, was ist dann jenes Moment, welches es bei dieser Einsicht nicht bewenden läßt, sondern zum Weiterfragen treibt? W. gibt selbst einen wichtigen Hinweis, ohne ihm freilich zu folgen. Deshalb muß nach den Bedingungen der Möglichkeit der radikalen Fraglichkeit gefragt werden, weil es darum geht, diese zu verstehen. Der Sinn der radikalen Fraglichkeit ist fraglich. Und diese Fraglichkeit besitzt höchste Relevanz für die Praxis der Lebensgestaltung, die nach W. im existentiellen Aushalten der radikalen Fraglichkeit liegt. Ist aber eine Existenz in radikaler Fraglichkeit überhaupt vollziehbar? Wie steht es mit der Unüberholbarkeit der Erfahrung radikaler Fraglichkeit, welche Unüberholbarkeit Index ihrer Ursprünglichkeit ist, so daß sich von daher die philosophische Existenz als *die* Lebenshaltung rechtfertigt (48), die ihrerseits auf genuine Weise der radikalen Fraglichkeit als der eigentlichen Wirklichkeit entspricht?

Wie wir bereits betont haben, hebt W. zu recht an der Erfahrung das Moment der Widerfahrnis, des Betreffens und Überkommens, der

¹⁵ Das setzt allerdings wiederum voraus, daß mit dem Tod nicht ‚alles aus‘ ist.

Richtung des Auf-uns-zu hervor. Allein heißt eine Erfahrung machen mit . . . *primär* der eigenen *Ohnmacht* dem Erfahrenen gegenüber innewerden? Rechtfertigt dieses Moment an der Erfahrung die Auslegung der *Wirklichkeit als Widerständigkeit* (40)? Doch wohl nicht. Denn solch eine Auslegung macht das Verfügen-wollen zum Maßstab der Vorfraglichkeit. Solange etwas sich dem Bemächtigungsstreben fügt, ist es nicht fraglich, das wird es erst, wenn es unserem Dawiderwollen (40) widersteht, uns also unverfüglich wird. Mit welchem Recht wird aber die technische Rationalität zum maßgeblichen Interpretationshorizont der Vorfraglichkeit und damit der Fraglichkeit? Jede Erfahrung bedarf eines Horizonts, eines Entwurfs, in den hinein sie fährt, den sie als Erfahrung betrifft und verwandelt. Aber es ist eben die Frage, ob dieser Entwurf getroffen ist, wenn er im Bemächtigen-wollen, Dawiderwollen liegen soll. Wenn ich jemanden um etwas frage, so hege ich ja kein grundsätzliches Mißtrauen, sondern vertraue darauf, daß der andere mir eine richtige Auskunft gibt. Würde ich dies nicht tun, so könnte ich gar nicht in dieser Weise fragen. Auch der gebrauchende Umgang mit den Dingen stellt noch kein Bemächtigenwollen dar, schon gar nicht gilt die genannte Richtschnur, wenn wir uns an den Dingen der Welt freuen und von etwas angesprochen sind. Die fraglos bleibende Freude an den Dingen rührt nicht daher, weil wir über sie verfügen, sondern weil wir sie mögen können. Dieses Mögen ist die Antwort auf die ihnen innewohnende Kostbarkeit. Wir mögen etwas, weil es in seiner Kostbarkeit zugänglich ist und offensteht. Und wenn diese zunächst fraglose Freude fraglich wird, weil sie davon betroffen ist, daß solches zunächst ganz selbstverständlich Hingenommene keineswegs selbstverständlich ist, und aus der Verwunderung über sich selbst sich zu fragen beginnt, dann ist solch ein Fragen wiederum nicht getroffen, wenn es als Zweifeln, als Habenwollen von Gewißheit, begriffen wird¹⁶. Wiederum stoßen wir auf die Fragwürdigkeit der Vorgegebenheit des Vorgegebenen, das in seiner Zugänglichkeit allererst ein Verfügen und Habenwollen von Gewißheit ermöglicht. Dann kann aber – nochmals – der Wille zur zweifelsfreien Gewißheit nicht die ursprüngliche Fragehaltung sein. Und dann wäre das ursprüngliche Phänomen der Fraglichkeit nicht die Unverfügbarkeit, sondern die allem Verfügen vorausliegende Zugänglichkeit, die Vorgegebenheit des Vorgegebenen. Dazu kommt noch, daß die Erfahrung radikaler

¹⁶ Wir möchten in unserer Intention nicht mißverstanden werden. Es geht uns keineswegs darum, W. das Faktum der genannten Frageweisen oder eines fraglos bleibenden – weil nicht philosophierenden – Weltverhältnisses vor Augen zu führen. Solches hätte W. ja nie abgestritten, und solch einen Hinweis hätte ein Denker wie W. nicht nötig. Uns geht es nur um den Stellenwert, den er a) den nicht in der Zweifelhaltung sich bewegenden Frageweisen und b) der Vorfraglichkeit (bzw. Fraglosigkeit) für die Deutung des philosophischen Fragens beimißt.

Fraglichkeit keineswegs unüberholbar ist. Wenn dies zutrifft, dann kann sie nicht den Anspruch auf die grundlegende philosophische Erfahrung erheben. Die Erfahrung der radikalen Fraglichkeit stellt eine Deutung der Wirklichkeit dar, vollzogen auf dem Standpunkt der Reflexion, die sich absolut setzen muß, weil es ihr um zweifelsfreie Gewißheit geht. Sie begreift sich als unüberholbar, weil die in ihr und als sie aufscheinende Zweideutigkeit der Wirklichkeit nicht entscheidbar und aufhebbar ist. Von diesem Reflexionsstandpunkt aus muß dann alle Fraglosigkeit zu etwas grundsätzlich Vorläufigem werden mit einer ebenso vorläufigen Bedeutung für die Reflexion, nämlich dieser als Selbstbestätigung zu dienen. Die behauptete Unüberholbarkeit ist aber nur für die Reflexion gültig. Solange dieser Standpunkt eingenommen werden kann, solange ist er unüberholbar – was einer Tautologie gleichkommt. Die Unüberholbarkeit ist eine Aussage über die Reflexion, sie ist nur ein anderer Titel für ihre Absolutsetzung im Willen zur Zweifelsfreiheit. (Und nur in seinem Licht erscheint die Wirklichkeit, wie wir gesehen haben, als in sich fraglich, d. i. zweideutig.)

Nun ist aber die Absolutsetzung der Reflexion nicht nur ein bloßer Anspruch deshalb, weil sich ihr Wille zur Gewißheit bereits als eine abkünftige Haltung zur Wirklichkeit erwiesen hat, sondern auch deshalb, weil die Reflexion (d. i. die Erfahrung radikaler Fraglichkeit) ständig überholt wird. Diese Notwendigkeit, welcher die Reflexionshaltung unterworfen ist, gilt es näherhin zu bedenken. In ihrem Lichte stellt sich auch das Verhältnis von Vorfraglichkeit und Fraglichkeit anders dar als bei W. Die Vorfraglichkeit darf in ihrer Vorgänglichkeit nicht mehr als bloße Vorläufigkeit genommen werden, sondern ist als ein gleichursprüngliches Moment der Fraglichkeit anzuerkennen. Vorgängigkeit ist nicht ident mit Vorläufigkeit. Die Vorfraglichkeit geht zwar der Fraglichkeit zeitlich voraus, aber diese folgt nicht jener, indem sie sie einfach hinter sich läßt. Die Fraglichkeit ist die gewesene Fraglosigkeit. Sie ist von der Fraglosigkeit mitbestimmt und durchdrungen. Denn die Fraglichkeit verwandelt nicht nur die Fraglosigkeit, sondern wird umgekehrt von dieser mitbestimmt. Die Fraglichkeit ist nur auf dem Boden der Fraglosigkeit möglich und ist von daher gesehen etwas grundsätzlich Nachträgliches, was für ihre behauptete Unüberholbarkeit nicht ohne Belang ist. Die Fraglosigkeit ist die bleibende und notwendige Voraussetzung der Fraglichkeit. Sie ist dergestalt nicht nur das zeitlich, sondern auch das sachlich Erste. Wenn aber die Fraglosigkeit in ihrem Gewesensein die Fraglichkeit ermöglicht, dann ist es unzulässig, dieses mitkonstituierende Moment der Fraglichkeit als etwas bloß Vorläufiges anzusetzen. Die Erfahrung radikaler Fraglichkeit ist demnach keineswegs radikal. Denn sie stellt sich nicht mehr der Frage nach ihrem Verhältnis zu der ihr vorauslie-

genden Fraglosigkeit. Ist denn nicht gerade dies zuhächst der Frage würdig, daß die Fraglichkeit nicht das Erste ist? Muß nicht allem zuvor dies zu denken geben, daß die Welt sich zunächst einmal nicht fraglich zeigt, sondern sich einfachhin darbietet, und weiter, daß ihr Entzug im Sinne ihres Fraglichwerdens innerhalb der sich nicht entziehenden Offenbarkeit geschieht, insofern als dieser Entzug noch einen Modus von Offenbarkeit darstellt?¹⁷ Von der aufgebrochenen Fraglichkeit her gefragt: wie ist denn dieses Nicht (der Fraglosigkeit als einer Nicht-Fraglichkeit) zu verstehen? Die Absolutsetzung der radikalen Fraglichkeit lebt davon, daß sie diesen Fragen nicht nachgeht.

Wenn mit Recht auf die Unableitbarkeit der Erfahrung der Fraglichkeit hingewiesen wird (GPh II, 198), dann gilt dies ebenso für die Vorfraglichkeit. Auch diese ist nicht auf andere Erfahrungen zurückzuführen oder gar aus Einflüssen (Sicherheitsbedürfnis, gesellschaftliche Interessenslage, psychologische Konstitution) zu erklären. Und trotzdem ist sie keineswegs fraglos in ihrer Fraglosigkeit: vielmehr wird in der Fraglichkeit ihre Unselbstverständlichkeit, ihre durch nichts zu begründende Gewähr offenbar¹⁸. Und dies wiederum wäre einzubringen, wenn nach dem Woher der Fraglichkeit gefragt wird – welche Frage wir keineswegs in ihrer Notwendigkeit bestreiten, sondern die wir bei W. nur um eine Stufe zu früh angesetzt finden. Die Frage nach dem Ursprung des Fragens kann nur im Horizont der Frage nach dem Fragen vollzogen werden, was die radikale Umkehr ihrer Fragehaltung im Sinne des Ablassens vom Willen zu zweifelsfreier Gewißheit voraussetzt. Die Fraglosigkeit geht aber der Fraglichkeit nicht nur in dem eben genannten Sinn voraus, sondern sie überholt und umgreift sie in der Form des zu lebenden Lebens. Ein Existieren in radikaler Fraglichkeit ist nicht möglich. Die Reflexion kann sich nicht halten – nicht etwa aus psychologischen Gründen –, sondern weil sie in ihrer intendierten Geschichtslosigkeit gegen die Geschicht-

¹⁷ Es legt sich nahe zu sagen, im Entzug werde die Unselbstverständlichkeit des Selbstverständlichen offenbar. Allein bei einem solch sorglosen Gebrauch der Denkfigur „offenbar im Entzug“ ist Vorsicht geboten. Die Unselbstverständlichkeit des vermeintlich Selbstverständlichen geht weder nur im Entzug auf, noch ist dies die primäre Form ihres Aufgangs. Denn was z. B. Liebe, Freundschaft und ihre unselbstverständliche Gewähr ist, das erfahren wir ja nicht dann, wenn sie uns verweigert und entzogen wird, sondern gerade in ihrer Zuwendung. Sie wird nicht offenbar im Entzug, sondern offenbar in der Gewähr, ja diese selbst ist ihre Offenbarkeit. Offenbarkeit ist in ihrer radikalen Unselbstverständlichkeit in sich Gewähr.

¹⁸ Zwar mag die neu aufgebrochene Situation der Fraglichkeit zunächst so bedrängend sein, daß die fragende Zuwendung zur gewesenen Fraglosigkeit in ihrer Unselbstverständlichkeit (im Sinne des Wundersamen, daß die Dinge überhaupt zugänglich sind, sich zu erkennen geben, sich dem Fragen nach ihnen nicht verschließen) nicht hochkommt, allein das spricht nicht gegen das mögliche Aufbrechen der eben genannten ursprünglicheren Frage.

lichkeit des Daseins nicht aufkommen kann: In der Auf-Gegebenheit des Daseins meldet sich ein der Reflexionshaltung gegenüber ursprünglicheres Nicht, das phänomenal dieselben Züge wie das Woher der Fraglichkeit trägt. Es ist dasselbe Nicht, welches nicht nur die uns unverfügbare Vorfraglichkeit gewährt und uns in die Fraglichkeit versetzt, sondern uns in das vor-philosophische Leben mit all seinen Implikaten nötigt und dieses gewährt. Nicht die reflexiv gewonnene Einsicht in die radikale Fraglichkeit (d. i. unentscheidbare Zweideutigkeit) der Wirklichkeit ist unüberholbar, vielmehr kommt die *Unüberholbarkeit* dem gelebten Leben und seiner mit ihm gegebenen Seinsbejahung, d. i. dem *gelebten Seinsverständnis* zu. Wenn die radikale Fraglichkeit sich nicht halten kann und der Notwendigkeit unterliegt, den Übergang zum gelebten Leben zu vollziehen, dann muß das in diesem Übergehenmüssen sich meldende Nicht philosophisch ernstgenommen werden. Das meint keine Rückkehr zu einer naiven Unmittelbarkeit, was ohnehin nicht möglich ist, wohl aber dies, den Absolutheitsanspruch der Reflexion zu brechen und sie nicht länger zum Maß der Weltauslegung zu machen. Die Reflexion ist jeweils in die praktische Daseinsgestaltung und deren nicht zu unterlassende Seinsbejahung genötigt, welche Bejahung die je und je geleistete Antwort auf die Positivität des Seins darstellt. Die Wirklichkeit läßt sich gar nicht radikal infrage stellen, denn die (einzig sich der abkünftigen Reflexionshaltung sich anbietende) ‚radikale‘ Fraglichkeit gibt jedesmal von sich her – in der Nötigung in das zu vollbringende Dasein – den Blick frei in die Tiefendimension der Positivität (Bejahbarkeit) des Seins, die freilich dem absolute Voraussetzungslosigkeit postulierenden Infragestellen verborgen bleibt. Was für die Reflexion eine unentscheidbare Zweideutigkeit besagt, das ist im gelebten Seinsverständnis immer schon entschieden. Indem wir unser Dasein vollbringen, *bekunden* wir, daß es gut ist zu sein. Diese Bekundung kennt keine Zweideutigkeit. Die Vor-Gegebenheit wird darin keineswegs als Ungewißheit, sondern – im Modus der Bekundung – als reine Positivität verstanden, sie wird daseiend bejaht. Das Dasein bekundet eindeutig die Sinnhaftigkeit des Seins, wenn anders Sinn der Ausdruck für die vom Sein hervorgerufene Affirmation ist. Nur weil Sein im letzten durch und durch positiv ist, ruft es in der Form der daseienden Bekundung – die nicht mit ihrer ausdrücklichen Thematisierung verwechselt werden darf – unüberholbar und somit notwendig seine Bejahung hervor¹⁹.

Es muß demnach die Notwendigkeit (die ja für W. selbst qua Widerfahrnis Zeichen der Wirklichkeit ist), aus der reflexiven Frag-

¹⁹ Bei dem Hinweis auf das gelebte Seinsverständnis handelt es sich, wie aus dem Bisherigen deutlich geworden sein dürfte, nicht um ein ‚Aussteigen‘ aus dem bzw. um ein ‚Ausweichen‘ vor dem Fragen oder um einen außerfraglichen ‚Rück-

lichkeit jedesmal in die Bekundung der Positivität des Seins übergehen zu müssen, in die Besinnung auf die Erfahrung von Wirklichkeit eingebracht werden. Dies ist keine von W. verbotene Hinzufügung, kein Überschreiten des ‚rein‘ Philosophischen, sondern dies geschieht unwillen des philosophischen Eros, dem es in seiner Offenheit geboten ist, nichts auszulassen. Auch für Weischedel gehört die Besinnung zur Erfahrung. Diese ist nicht einfach der Stoß, die bloße Betroffenheit, sondern zu ihr gehört das Nachgehen und Nachfragen. Dann aber muß dieses Nachfragen selbst ursprünglich ansetzen, d. h. das Ganze der Erfahrung in all ihren Momenten im Auge haben. Zu dem vollen Phänomen der Fraglichkeit der Wirklichkeit – wie sie in den negativen Erfahrungen aufbricht – gehört aber der Übergang in das gelebte Leben, d. i. das gelebte Seinsverständnis, das als die Bekundung der Seinspositivität geschieht. Diese Bekundung ist notwendig und ursprünglich, weil sie daseiend gar nicht unterlassen werden kann. Diesem Übergang eignet aber der Charakter der Widerfahrnis. Denn der Erfahrende erfährt nicht nur den Aufbruch der Fraglichkeit der Welt, sondern ihm widerfährt auch noch, daß er sich in ihr gar nicht halten kann. Die Reflexion ist erst dann wahrhaft sie selbst, wenn sie ihr Verhältnis zum gelebten Leben reflektiert. Wenn aber nun die gelebte Seinsbejahung sich dergestalt als unüberholbar dartut und diese Bejahung nicht Sache freier Willensentscheidung ist, weil sie gar nicht unterlassen werden kann, vielmehr den Grund aller Entscheidung bildet, dann zeigt sich die Positivität des Seins, auf welche wir daseiend immer schon antworten, als selbst unüberholbar, dann ist die Wirklichkeit in sich, radikal, im letzten Grunde positiv. Diese radikale Positivität ist ersichtlicherweise niemals in Form der Gewißheit ausdrücklich zu ergreifen. Denn sie ergeht ja immer als Anfrage an uns, ihre Radikalität liegt darin, daß sie den Grund ihrer notwendigen Bekundung durch uns bildet. Deshalb ist Sinn ausdrücklich ergreifbar und immer nur in der Entscheidung zu ihm, nie jedoch reflexiv

griff auf eine vom Fragen ausgeklammerte dogmatische Position. Dogmatisch wäre solch ein ‚Rückgriff‘ nur dann, wenn das gelebte Seinsverständnis fertige Einsichten über es selbst lieferte, welche das Philosophieren einfach zu übernehmen hätte, bzw. welche gegen das Philosophieren ausgespielt werden könnten. Allein die Einsicht in die Bekundung der Seinspositivität, welche Bekundung das gelebte Seinsverständnis ist, ist ja bereits philosophisch erreicht, indem nach der Notwendigkeit gefragt wird, welche die in der Reflexion festgestellte radikale Fraglichkeit (i. S. W.s) in das gelebte Seinsverständnis zurückführt. Dieses gelebte, d. i. bekundete Seinsverständnis, welches die Fraglichkeit der Wirklichkeit (i. S. der inneren Brüchigkeit und unaufhebbaren Zweideutigkeit) nicht kennt, setzt sich immer wieder trotz aller Reflexion, welche die unaufhebbare Zweideutigkeit der Wirklichkeit glaubt feststellen zu müssen, gegen diese durch und erweist sich darin als ursprünglicher und umfassender. Im Bedenken dieser Notwendigkeit – von der wir meinen, sie sei bei W. nicht entsprechend eingebracht – wird also nicht auf das gelebte Seinsverständnis ausgewichen, sondern in solcher Besinnung erreicht das philosophische Fragen seine äußerste Radikalität.

sicherzustellen. Für die Frage nach dem Ursprung des Fragens ergibt das: Der Ursprung des Fragens ist nicht nur das, was uns jeweils ins Fragen ruft und dieses ernötigt, sondern auch das, was uns vor aller Fraglichkeit in das fraglose Weltverhältnis einläßt und uns aus der Fraglichkeit jeweils in die fraglose Bekundung der Seinspositivität herausruft. Dann aber sieht die philosophische Grundentscheidung allerdings anders aus, weil die Fraglichkeit einen anderen Sinn gewonnen hat.

Zur Entscheidung steht nicht die Übernahme der Existenz in radikaler Fraglichkeit – *solch* eine philosophische Existenz ist ohnehin nicht durchführbar –, sondern der Bezug zu jener Notwendigkeit, die uns aus der Fraglichkeit herausführt und in das gelebte, die Fraglichkeit überholende und umfangende Seinsverständnis ruft²⁰. Die Wirklichkeit ist dergestalt sehr wohl eine Frage – aber in einem völlig anderen Sinn als bei W. Diese Frage meint *nicht* eine Fraglichkeit i. S. einer *unentscheidbaren Zweideutigkeit* hinsichtlich der Positivität des Seins. (Für W. ist ja die in sich fragliche Wirklichkeit doch wiederum nicht *so* zweideutig, daß sie nicht die eindeutige Aufforderung enthielte, sie auszuhalten.) Vielmehr stellt die Wirklichkeit in ihrer radikalen Positivität eine einzige Anfrage dar: Sie meint den an unsere Freiheit ergehenden Aufruf, die Positivität des Seins nachzuvollziehen, sie darin anzuerkennen und zu bestätigen. Dieser Fragebezug sprengt das geläufige Frage-Antwort-Schema, weil hier kein Frage-subjekt mehr angegeben werden kann. Er ist im Subjekt-Objekt-Verhältnis zureichend nicht auszulegen. Hier gilt es mit der Einsicht W.s gründlich ernstzumachen: nicht wir stellen primär infrage, sondern wir, die vermeintlich Fragenden, sind in Wahrheit die, welche in die Anfrage der Wirklichkeit hineingenommen sind. Wir sind daraufhin befragt, ob wir sie in ihrer Vorgegebenheit – und damit uns selbst – als Gegebenheit, d. i. als Gabe ausdrücklich annehmen wollen. *Diese* Frage ist die Wahrheit der Wirklichkeit und die Basis einer Philosophischen Theologie. *Radikal* ist diese Frage, weil die Seins-Gabe das

²⁰ Hier könnte W. einwenden, dieser Wechsel von Fraglichkeit und Fraglosigkeit sei eben als die unentscheidbare Schwebelage zwischen beiden die radikale Fraglichkeit, diese liege eben in der Nicht-Fraglosigkeit der Welt. Dagegen wäre erstens zu wiederholen, daß die ‚Tendenz zur Ausweitung‘ nicht nur den Erfahrungen der Fraglichkeit, sondern auch denen der Fraglosigkeit innewohnt. Und wenn – zweitens – die Radikalität in der Unüberholbarkeit liegt, dann ist eben die Fraglichkeit im Sinne W.s nicht radikal, weil sie von der Fraglosigkeit in der Form der daseiend bekundeten Seinsbejahung umgriffen und überholt wird. Diese bildet den bleibenden Boden und den Horizont der Fraglichkeit. Und wenn dieser Bekundung die Unüberholbarkeit eignet, dann ist von daher die reflexive Zweideutigkeit des Seins immer schon entschieden – freilich, wie wir betonen, nicht auf ausdrücklich ergriffene Weise. Dann wäre es aber eine erneute, durch nichts gerechtfertigte Absolutsetzung der Reflexion, wenn sie auf ihrem Anspruch beharrte, alleiniges Entscheidungsrecht zu besitzen. Ihre Grundhaltung legitimiert sie dazu nicht.

ständige Angebot und die *unüberholbare Anfrage* an den Beschenkten ist, sie anzunehmen. Auch dort, wo diese Anfrage negativ entschieden wird – und wo der sich so Entscheidende freilich in einen tragischen Widerstreit mit sich selbst gerät, weil seine gelebte Seinsbejahung gegen seine getroffene Entscheidung steht –, bleibt sie in der Entscheidung vorausgesetzt als deren ständiges Wogegen, kann sie von dieser nicht zum Verstummen gebracht werden. Sie bleibt lebendig als die Frag-würdigkeit der Entscheidung. Denn keine einzige – weder die positive noch die negative – ist ein für allemal getan. Die Frage nach ihrer Entsprechung bleibt. Radikales Fragen heißt nicht: radikales Infragestellen, sondern heißt: danach fragen, ob der Seins-Gabe entsprochen wird – theoretisch und praktisch. Es ist ein ursprüngliches Fragen, wenn es nach dem Woher der Seins-Gabe fragt, und damit zur Philosophischen Theologie wird.