

wird man angesichts durchaus anders gelagerter Wirklichkeitserfahrung(en) von nicht geringerer Intensität bestreiten müssen. H. L. Ollig S.J.

Donceel, Joseph F., *The Searching Mind. An Introduction to a Philosophy of God. Notre Dame* – London: Univ. of Notre Dame Press 1979. VIII/231 S.

Wir haben es mit einem Werk zu tun, das nach langjähriger Erfahrung mit der Problematik der philosophischen Gottesfrage (s. „Natural Theology“, 1964) nunmehr in bescheidenerer, vorsichtigerer und zurückhaltenderer Weise sprechen möchte: Es ist dies etwas sehr Sympathisches schon in der Form, in der es sich dem Leser mitteilt. Das Denken D.s liegt in der Linie der Transzendentalmetaphysik; der Eindruck, den Maréchal's Methode auf den Verf. gemacht hat, ist unauslöschlich geblieben. Gleich im Vorwort wird aber hervorgehoben, daß in bezug auf die philosophische Analyse des Wesens Gottes neben der traditionellen Auffassung und über sie hinaus der Versuch unternommen wird, einiges aus dem System der anglo-amerikanischen „Prozeßphilosophie“ (Whitehead, Hartshorne) und auch aus Hegel für ein vertiefteres Verständnis fruchtbar zu machen. So werde eine gewisse Form von „Pantheismus“ nahegelegt und vorgeschlagen. Zu diesem Punkt vorwegnehmend folgendes: Das, was hier Pantheismus heißt, ist wohl aus der Begegnung mit der Prozeßphilosophie zu verstehen, im Grunde bedeutet es aber kaum mehr als die energisch betonte Immanenz Gottes in der Schöpfung gegenüber dem „alten“ Theismus, der die Transzendenz überbetont habe (ob das so im allgemeinen gilt? – es wird ja nicht einmal das „interior intimo meo“ des Augustinus und Thomas zitiert, was gewiß nicht heißen soll, D. kenne es nicht und habe es nicht anderswo ausgewertet). Wichtiger scheint zu sein, daß D., obwohl er seinen Pantheismus als etwas Drittes zwischen Pantheismus und Theismus hinstellt (173 f., 191), auf den Titel „Pantheismus“ schließlich doch lieber verzichten möchte, weil er von Hartshorne mit Beschlag belegt sei (201), und das ist gut so. (Andere Systeme des Pantheismus werden nicht genannt.)

Nicht verzichten möchte der Verf. freilich auf dasjenige, was im Rahmen einer Theorie des „concurus divinus“ von K. Rahner mit dem Begriff „aktive Selbsttranszendenz“ eingeführt wurde. Er läßt sich auch von der theologischen Frage nach der ontologischen Interpretation der Menschwerdung Gottes anregen, um Gottes in der traditionellen Metaphysik angeblich zu starr konzipierte Unveränderlichkeit im Sinne der Rahnerschen Spekulation gleichsam aufzulockern. Hier möchte er sich mit Rahner an Einsichten Hegels orientieren („Can Hegel help us?“), auf der Basis der Deutung des dialektischen Prinzips Hegels durch F. Grégoire (185 f.). An dieser Stelle braucht auf einzelnes nicht eingegangen zu werden. Es darf jedoch der Rez. seiner Meinung Ausdruck geben, daß die Rede von der Unveränderlichkeit (sowie Zeithaftigkeit und sogar Endlichkeit) Gottes nicht in sich selbst, wohl aber in seinem „anderen“, in seiner Andersheit (in der Schöpfung), daß also Gott *selbst* in *seinem* anderen veränderlich bis „relativ kontingent“ (177) sein oder werden könnte, zwar nicht geradezu als widersprüchlich widerlegbar, aber eben auch nicht als nicht-widersprüchlich beweisbar sei (wie von altersher bei einem „mysterium stricte dictum“). So müßte auch die These von der „reziproken Relation“ zwischen Gott und Geschöpf, die doch wohl als *reale* Relation gemeint ist, in ihrer Berechtigung aufgewiesen werden (vgl. 192 f.). Natürlich darf nach dem Verf. durch solche Relativität keine Potenzialität in Gott hineingetragen werden, Gott bezieht sich auf Welt nicht aus (ontologischer oder sonstiger) Bedürftigkeit, sondern aus höchster Wirklichkeitsenergie und Liebe, er ist „self-relating“ (207). Daß dergleichen widerspruchlos möglich sei, wird noch nicht eigentlich begründet, es wird anscheinend wie eine alternative Hypothese vorgebracht, deren Diskussion weitergeführt werden sollte. Dem Verf. liegt an dieser Theorie nicht etwa nur aus theologischen Motiven, sondern ebenso sehr aus rein philosophischen: Z. B. bedrängt ihn überaus das Problem des Leids und Übels in der Welt (bes. 152–163), wahrhaftig mit Recht; und er denkt, daß der Gott des überlieferten Theismus all dem entsetzlichen Leid in der Welt völlig unempfindlich und gleichgültig gegenüberstehe, da er nicht in „seinem“ anderen, auf das er sich real bezieht, selbst leide, mit-leide (165, 194). Auch in diesem Zusammenhang ist ein Blick auf die christliche Offenbarung aber nicht verwehrt, und D. hält ohnehin dafür, daß, nach den Vorstellungen von H. Bouillard, philosophische Theologie nicht so sehr „Infrastruktur“ der Theologie sei, als vielmehr „Intrastruktur“

(24 u. ö.), so daß sein vorliegendes Werk eher für Gläubige als für Nicht-Glaubende geschrieben sei (25).

Das Interesse des Rez. ging primär auf Teil 2 (über das Wesen Gottes in der traditionellen und „modernen“ Philosophie). In Teil 1 fällt jedoch die Entscheidung: Aufweis des Daseins Gottes. Der Verf. geht den Weg der transzendentalen Methode: Rechtfertigung der Behauptung, daß Gott ist, durch den „intellektuellen Dynamismus“. Zunächst beschäftigt sich D. allerdings ausführlich mit der „via prima“ des hl. Thomas, der er trotz mancher Bedenken doch ihrerseits Existenzberechtigung zuspricht. Das transzendente Argument ist für ihn aber das entscheidende, gerade auch weil das moderne. Es sei „very simple“ und könne „very briefly“ dargestellt werden (55), im Anschluß an Maréchal, Rahner, Lonergan, Coreth; doch auch Blondel spielt eine Rolle. Der heikelste Punkt ist der Übergang von der einmal zugestandenen logischen Möglichkeit des unendlichen Woraufhin zu Realmöglichkeit. Und warum muß das Woraufhin des intellektuellen Dynamismus überhaupt möglich sein? Der Verf. antwortet: weil sonst im Innersten des menschlichen Denkens das Absurde installiert wäre (62), im Geist selbst das Unmögliche, der Widerspruch (90). H. O g i e r m a n n S. J.

Beierwaltes, Werner, *Identität und Differenz* (Philos. Abhandlungen 49). Frankfurt/M: Klostermann 1980. 327 S.

Ein Denken, das nur die Vielheit und Verschiedenheit von Phänomenen oder nur Veränderungen ohne jede Kontinuität, kurz: nur die Differenzen in den Blick faßte, gäbe sich eben damit selbst auf. Ebenso erginge es einer dazu konträren Gleichmachelei, die all das, was ist, sowie auch alle Inhalte und Vorgänge im menschlichen Erkennen und Wertstreben, sei es aus Gleichgültigkeit oder aus Prinzip, ohne die nötigen Unterscheidungen „in einen Topf würfe“. Nur im Horizont der Unterscheidung und des Bezuges von „Identität und Differenz“ sind namentlich das ontologisch-metaphysische oder religiöse Denken sowie philosophische oder auf Offenbarung und Glauben beruhende erkenntnistheoretische Reflexion mitsamt der existential-ethischen oder -theologischen menschlichen Selbstbesinnung überhaupt möglich.

Die geballte Kraft und der besondere Reiz des neuen Werkes von Beierwaltes liegt darin, daß er nach der Vorklärung der spekulativen Zusammenhänge und der einschlägigen Begriffsgeschichte in seinen großen Untersuchungen „Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik“ (1965) sowie „Platonismus und Idealismus“ (1972; beide Werke sind in denselben Philos. Abhandl. erschienen) sich nun mit derselben Umsicht und Akribie auf die dialektische Problemfaltung von „Identität und Differenz“ angesichts von neun besonders markanten Systemversuchen von Platon bis Hegel und anschließend, im Gegenzug dazu, auf die Kritik jeder Identität in der (Gegen-)Dialektik Th. W. Adornos konzentriert. Die im ganzen problemgeschichtliche Untersuchung beginnt mit dem Aufweis der Ansätze zu einer metaphysischen Identitätsbegründung bei Platon (9–23): Die platonischen Ideen sind Formen von „Einheit in der Vielheit oder das zeitfreie Identische des in der Zeit erscheinenden Differenten“ (9); die platonische Dialektik zielt darauf, „das Allgemeine als den *Grund*“ zu erkennen, auf den „das erscheinende Viele“ „zurückgeführt werden könne“ (11). Unter Absetzung von Parmenides löst Platon im Dialog Sophistes auch „die bewegungslose Identität des Seins mit sich selbst auf“, um das „Sein in sich dialektisch zu machen“ (17); und dies mit der Begründung, daß das am wahren Sein der Ideen Teilhabende auch „Nicht-Sein“ (als den Grund von Andersheit) impliziere (19).

Der massive Grundstock der folgenden Kapitel (24–268) gilt der Ausformung und Fortentwicklung sowie den je eigenen Resultaten, mit denen „die Dialektik von ταυτότης und ἕτερότης, Identität und Differenz, das philosophische und theologische Denken (vom Neuplatonismus) bis zum Deutschen Idealismus hin nachhaltig bewegte“ (24). Unter der Überschrift „Identität in der Differenz“ wird zunächst bei Plotin, Proklos und dem Ps.-Areopagiten Dionysios (25–56) sowohl die absolute Transzendenz (oder Differenz) des „(Ur-)Einen“ über allem „Anderen“ wie die Funktion der Differenz innerhalb der Stufenordnung im Kosmos ebenso zuverlässig wie übersichtlich profiliert. Schon hier bringt B. auch eindeutig „die Umstrukturierung des prokloschen Einen in den christlichen Gottesbegriff durch Ps.-Dionysios“ in den Blick. Während nämlich „das proklosche Eine weder selbst noch anders sein und heißen kann . . .“, ist der christliche Gott von seinem Begriff her notwendig nicht relationslos in sich: Er ist Trinität,