

O.s Werk hat den hohen Anspruch, viele Probleme des neuzeitlichen dualistischen und kausal-mechanistischen Denkens lösen zu wollen (100). Die Berechtigung dieses Anspruchs müßte aber noch durch weitere Anwendung relationalen Denkens erwiesen werden. Die relationale Theorie des Selbst und der Versuch einer relationalen Hermeneutik des Mythos am Ende der Arbeit ist dafür noch nicht hinreichend. Dabei darf nicht übersehen werden, daß O.s Ansatz von naturwissenschaftlich orientierter Kosmologie her (vgl. 1. Teil) für die Erarbeitung der Denkform relationalen Denkens weder der einzig mögliche ist, noch unbedingt der günstigste. – Mit Blick auf die Entwicklung moderner Philosophie als Sprachphilosophie ließen sich Relationen in ihrer Fundamentalität ebenfalls einführen. Dabei könnte auch die naturwissenschaftlich bedingte bloß axiomatische Einführung des Relationsgesetzes vermieden werden, die nicht gerade philosophisch ist. Sprache ist vier-relational: Ich spreche mit jemand über etwas in einer bestimmten Sprache (Laswell). Sie bildet ein offenes, dynamisches System und verhindert dadurch substantialistisch bei einzelnen ihrer Elemente allein anzusetzen, bei einzelnen Relata. Der sprachliche Ansatz erlaubt die Entdeckung der Fundamentalität der Relation im Bereich des geistigen Seins genauso wie im Bereich materiellen Seins (vgl. die Ansätze moderner Chemie und Biologie, den Sprachcharakter der Ordnung in der Natur zu erforschen, speziell in der Molekularbiologie!). Überdies wird Sprache durch selbstreflexive, autoreferentielle Prozesse gesteuert. Sie gibt darin Einsicht in den ontologischen Bedingungs Zusammenhang, der die Priorität von Relationen geradeheraus begründen läßt: Allein in der Selbstbezüglichkeit von Relationen entstehen Relata. Daß O. dieses entscheidende Problem der Selbstreflexivität unberücksichtigt läßt, hängt m. E. mit seinem nicht genügend geklärten Erfahrungs- und Bewußtseinsbegriff zusammen. Trotz dieser Desiderate muß man O. für seine präzise historische Vorarbeit und den zeitgemäßen Impuls auf ein ganzheitliches, relationales Denken hin dankbar sein.

F. T. GOTTWALD

DER STREIT UM DEN GOTT DER PHILOSOPHEN. ANREGUNGEN UND ANTWORTEN. Mit Beiträgen von *W. Breuning, Th. G. Bucher, E. Coreth, G. Haeffner, A. Halder, J. Möller, R. Schaeffler* u. *D. Schmidig*. Hrsg. *Joseph Möller* (Beiträge zur Theologie und Religionswissenschaft). Düsseldorf: Patmos 1985. 189 S.

Dieser Band vereinigt die Vorträge, die auf der Tagung der Philosophen an theologischen Fakultäten vom 2.–5. Januar 1984 in Stuttgart über die Gottesfrage im 19. und 20. Jh. (warum hat man nicht diese Präzisierung anstelle des nichtssagenden „Anregungen und Antworten“ in den Untertitel aufgenommen?) gehalten wurden. Nach einleitenden Bemerkungen *Möllers* über das Schicksal der philosophischen Theologie eröffnet der Dogmatiker *Breuning* die Reihe der Beiträge mit Überlegungen über die Rolle des philosophischen Gottesgedankens in theologischer Sicht. Er zeigt die Notwendigkeit, aber auch Begrenztheit der „natürlichen Theologie“ in philosophischer wie theologischer Hinsicht. In den analogen philosophischen Aussagen über Gott erblickt die Dogmatik das unverzichtbare Bemühen um eine Synthese biblischen Schöpfungsglaubens und griechischen Denkens. Bei aller Sympathie B.s für die patristisch-mittelalterliche Tradition müsse Gott aber auch „im gegenwärtigen Kontext“, d. h. „von der Subjektivität her“ (31) gedacht werden, wenn dies auch die Gefahr einer Funktionalisierung Gottes mitbringe. B. meint, daß Krings, dessen Versuch er kurz skizziert, dieser Gefahr entrinnt, meldet aber Zweifel daran an, daß er ganz die „reductio“ an die Stelle der „via eminentiae“ treten lassen könne. Es kommt auf die rechte Zuordnung beider an. Der Beitrag endet mit einer treffenden Zurückweisung einer zu billigen Kritik am „Gott der Philosophen“, deren berechtigtes Anliegen B. durchaus bejaht. Die Aufgabe, Gott nicht zu klein zu denken, gilt für die Theologie ebenso wie für die Philosophie. Den Reigen der Philosophen eröffnet *Möller* mit einem Beitrag über die philosophische Gottesfrage angesichts der Krise der Metaphysik. In eher essayistischer Art entwirft M. die Skizze eines Gottes, der als Freiheit, d. h. als sich entziehender und uns bestimmender, „kommender“ Wille und somit als Allmacht gedacht werden müsse, wodurch er als der uns anfordernde und liebende Heilige erfaßt werde. Diese Überlegung wird mit Anspielungen kreuz und quer durch die Philosophiege-



schichte angereichert, allerdings nie etwas eingehender mit ähnlichen oder entgegengesetzten Positionen konfrontiert. – *Coreth* stellt dar, wie der Trinitätsgedanke rein philosophisch in der Neuzeit aufgegriffen wurde. Während Leibniz klassische Überlegungen aufgreift, erscheint Lessing als der Wegbereiter der idealistischen Trinitätsspekulation. Die höhere Weise der Einheit in Gott beinhaltet, daß der Sohn Abbild des Vaters ist. Zur Dreiheit gelangt Lessing freilich nicht, wie auch der Idealismus sich mit dem Geist als dritter Person am schwersten tun wird. Kant interpretiert Gott von den drei Staatsgewalten her als Gesetzgeber, Regierer und Richter, während im Idealismus das Prinzip der Vermittlung zu sich selbst durch das Andere (den Anderen) maßgebend wird. Hegels Trinitätslehre hat Ähnlichkeit mit Proklos, aber der Geist ist eigentlich nur der Indifferenzpunkt zwischen dem Einen und dem Anderen, kein echter Dritter. Nach der Kritik an Hegels Gottesbegriff als solchem legt C. ausführlich die Trinitätslehre des späten Schelling dar. Dieser nähert sich immer mehr der christlichen Auffassung und gelangt im Entwurf der „Weltalter“ als einziger der Idealisten zu einem dreipersonlichen Gott. Der Vorrang der innergöttlichen gegenüber der heilsgeschichtlichen Trinität wird von ihm aber gegenüber früher in der späten „Philosophie der Offenbarung“ zugunsten einer theologisch problematischen „Vermittlung“ beider aufgegeben: Überlegungen, die bis in unsere Zeit Widerhall finden. Zu C.s Abschlußüberlegungen sei nur kurz die Frage erlaubt, ob man wirklich so kategorisch behaupten kann, nur die Transzendentalienlehre liefere einen ernstzunehmenden Ansatzpunkt für einen philosophischen Zugang zur Trinität. Die folgenden Referate befassen sich mit einzelnen Denkern: *Schmidig* möchte relativ ausführlich einen Einstieg in Fichtes Denken vermitteln und seine Lehre vom Absoluten, und das heißt, von Gott, verständlich machen. Die Betonung der Inadäquatheit der Sprache gegenüber dem Gemeinten mündet in ein vielleicht doch zu wenig kritisches Plädoyer dafür, „pantheisierende“ und „dualisierende“ Stellen (98) zu relativieren. Vielleicht wäre es interessanter gewesen, Fichtes Zugang zum Absoluten knapper darzustellen, dafür aber dessen genaue Bestimmung und Abhebung von anderem tiefer auszuloten. *Halder* erörtert, wie Schelling in seiner „positiven“ Philosophie Gott denkt. Es geht um die „höhere Geschichte“, die das Offenbarungshandeln des freien Gottes einbegreift, wobei Schelling über die begreifende Vernunft hinaus zur absoluten Freiheit Gottes vorstoßen will. Zu dieser gehört nämlich, wie Schelling neu erkennt, auch noch das „Von-sich-lassen-Können“ (111). Aber die Potenzenlehre bleibt nach H.s Urteil problematisch, denn Schelling kann das „Gegen‘ der menschlich-weltlichen Freiheit gegen die göttliche absolute Freiheit ... schließlich doch nur als ein abfälliges“ (ebd.) und somit doch nur unangemessen erklären.

Nun folgt ein ganz anderes Thema: *Bucher* befaßt sich mit analytischen Deutungen des Anselmischen Gottesbeweises, die seit 1960 vielfach im 3. Kapitel des Proslogion im Gegensatz zum 2. Kapitel einen grundsätzlich neuen Beweisgang sehen, der formallogisch rekonstruiert werden soll. Die Verteidigung der Formalisierung verbindet sich dabei mit teilweise fragwürdigen Seitenhieben auf andersdenkende Autoren. So wird etwa (Anm. 7) Bruggers Unterscheidung eines philosophischen von einem mathematischen Beweis als „absurd“ kritisiert. Wer Bruggers „Summe einer philosophischen Gotteslehre“ mit ihren streng (wenn auch nicht formalisierten) logischen Argumentationen kennt, die Bucher ja auch in seiner Bibliographie (der einzigen im ganzen Band) anführt, weiß, daß man Brugger wahrhaftig nicht zum Kronzeugen für einen widersprüchlichen Begriff von Gottesbeweisen machen kann. Die Leistungsfähigkeit der formalen Logik wird dann am Beispiel der Differenzierung des Kontingenzbegriffs exemplifiziert. Im Gegensatz hierzu habe die „Alte Richtung“ „mit einem einzigen Kontingenzbegriff“ auskommen wollen, was zum Teil „durch ihre systematische Weigerung“ erklärbar sei, „das getrübe Verhältnis zwischen Metaphysik und Logik zu verbessern“ (121). Wen soll dieser Vorwurf eigentlich treffen? Die klassische Logik sicher nicht: sie hat die Begriffe des Möglichen und Kontingenten mindestens ebenso differenziert wie die von B. angeführten modernen Logiker. Wenn die „Alte Richtung“ der Anselminterpreten gemeint ist, dann muß man sie mit der „Neuen Richtung“ vergleichen, als deren Vertreter B. Hartshorne präsentiert. Hier kann ich aber diese Differenzierung des Möglichkeitsbegriffes nicht entdecken. Mehr noch: Nachdem uns B.



eindringlich über die größere Präzision der Formalsprache gegenüber der Umgangssprache (wobei der Eindruck erweckt wird, es gäbe kein Drittes zwischen diesen beiden) belehrt hat (125), lesen wir auf der nächsten Seite, daß es nicht klar sei, was Hartshorne unter „Notwendigkeit“ versteht (126). Bei der Darstellung von Hartshornes Rekonstruktion des Arguments wird der Leser mit einer ganzen Reihe unerklärter Ausdrücke wie MT, HS, DS, NE, MP, S, konfrontiert, die nur einem Spezialisten für formale Logik gängig sind. B. unterzieht dann Hartshornes Argumentation einer logikimmanenten Kritik. Dabei liegt der entscheidende Punkt, wenn ich recht sehe, in folgendem: Je nachdem ob ich von der möglichen Existenz oder der möglichen Nichtexistenz Gottes ausgehe, gelange ich angesichts der weiteren Prämisse, daß Gottes Existenz nicht kontingent sein kann, zur Notwendigkeit oder zur Unmöglichkeit der Existenz Gottes (127–129). „Wir vermögen nicht zu durchschauen, daß in diesen Annahmen das erstrebte Endergebnis vorweggenommen ist.“ (128) Die hierin enthaltene „Vorentscheidung“ soll durch eine Skizze der „neoklassischen Metaphysik“ Hartshornes erläutert werden. Dabei fallen dann Sätze wie: „Gott nur als Notwendigkeit begriffen wäre weniger als jedes beliebige kontingente Ding. Die Verehrung einer solchen Notwendigkeit wäre bloßer Götzendienst. Diese Fehlhaltung wird gefördert, weil man Gott als eine extreme Abstraktion betrachtet, ...“ (131). Muß man dann aber nicht jede logische Beweisführung von vornherein ablehnen, da die Logik ihrem Wesen nach abstrakt ist? Mir scheint, die implizite Vorwegnahme des Resultats der Beweisführung besteht in einem illegitimen Übergang von Modalitäten der Erkenntnis (de dicto) zu solchen der Wirklichkeit (de re). Denn nur in bezug auf meine Erkenntnis kann ich sagen, es sei möglich, daß Gott existiere oder nicht existiere. Daß Gottes Existenz nicht kontingent sein kann, ist hingegen eine metaphysische Aussage, betrifft also eine ganz andere Art von Möglichkeit. Es handelt sich also um einen Übergang von der gedanklichen zur realen Ebene. Genau dies ist nach traditioneller Auffassung aber das Kernproblem des Anselmschen Arguments. Ich sehe darum nicht, wieso es ein „Verdienst der (gemeint wohl: modernen) Logik ist . . . , die Bedeutung außerlogischer Elemente . . . ins rechte Licht gerückt zu haben“ (132). – Im folgenden Beitrag schildert *Haefner* Heideggers Stellung zur philosophischen Gottesproblematik. Heidegger sieht im philosophischen Denken und im christlichen Glauben zwei miteinander unvereinbare menschliche Einstellungen. Sein wichtigster Einwand gegen den philosophischen Gottesbegriff und -beweis wurzelt wohl in seiner Sicht der klassischen Metaphysik als eines Begründungsdenkens, das unausweichlich zum Bemächtigen, Herstellen, zum „Ge-Stell“ führt, und dessen Gottesbegriff die „causa sui“ ist, die Heidegger ablehnt. *Haefner* scheint dieser Sicht grosso modo zuzustimmen. Hier ist aber doch die Frage zu stellen, ob es nicht eine Verkürzung ist, alle klassischen Gottesbeweise nach dem Schema des metaphysischen Kausalprinzips zu interpretieren oder den Gottesbegriff des „actus purus“ als Abwandlung der „causa sui“, sei es auch in einem weiten Sinn dieses Ausdrucks, zu sehen, was man dann doch tun müßte. Sehr vorsichtig äußert sich H. zu Heideggers Rede von Gott und Göttlichem. Offenbar gehört für Heidegger Göttliches zur Wirklichkeit, auch wenn es erst wieder neu heraufkommen muß, worauf sich das Denken nur bereiten kann. Ob und inwieweit Heidegger hierbei ein christliches Gottesverständnis besitzt, ist und bleibt eine schwierige Frage. Der abschließende Beitrag *Schaefflers* berührt sich insofern mit dem ersten Referat von Breuning, als es wieder um das Verhältnis von Religion, Theologie und Philosophie im Blick auf den Gottesbegriff geht. Sobald es in der Religion notwendig wird, zwischen dem wahren Gott und Scheingöttern zu unterscheiden, versucht die Theologie, dafür Kriterien bereitzustellen, wobei sie immer wieder auf philosophische Argumente zurückgegriffen hat und dies auch tun muß. Dabei müssen aber philosophisches und theologisches Reden immer wieder, wenn auch kritisch, tatsächlich auf den Gott der Religion bezogen sein. Sodann untersucht S. Sprachhandlungen, in denen von Gott die Rede ist, wobei er die These vertritt, die jeweilige Pragmatik sei an der Grammatik abzulesen. Ferner sei religiöse Rede von zirkulärer Struktur: Sie beziehe sich erzählend auf den Ermöglichungsgrund ihrer selbst. Gott ist derjenige, dessen uralte Machttaten immer wieder neu aufblitzend erfahren werden, und in dem von ihm ermächtigten Sprechen konstituieren sich Ich und Wir derer, die an den wahren Gott glauben. Aberglaube hingegen macht



sich selbst die Wirklichkeit, von der er zu sprechen meint. Der philosophische Gottesbegriff muß die Kriterien für die rechte Verwendung des Gottesbegriffs in religiösen Sprachhandlungen liefern können. Jedes philosophische Sprechen von Gott hat sich nach S. daran zu bewähren, daß es den Zusammenhang der verschiedenen Aspekte der religiösen Sprache genauer zu bestimmen vermag. Der Band schließt mit einem Personenregister und einer kurzen Vorstellung der Autoren.

H. SCHÖNDORF S. J.

Die ERFAHRUNG DER ZEIT. Gedenkschrift für Georg Picht. Hrsg. *Christian Link*. Stuttgart: Klett-Cotta 1984. 374 S.

Der vorliegende Aufsatzband sollte Georg Picht als Festschrift zu seinem 70. Geburtstag (am 9. 7. 1983) überreicht werden. Da Picht jedoch kurz nach Vollendung seines 69. Lebensjahres starb, ist eine Gedenkschrift für den großen Anreger daraus geworden, bei der viele seiner Weggefährten, Freunde und Schüler mitgearbeitet haben; vor allem findet man die Namen der Teilnehmer an den von Picht inspirierten interdisziplinären Gesprächen an der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg (FEST). Der Band steht unter dem Zeichen des Problems der Zeit, das Picht stark beschäftigte, sowohl als Aufruf zu einem zeitgemäßen Denken wie auch als Vorwurf des Nachdenkens selbst (vgl. z. B. sein Buch „Hier und Jetzt“, 1980/81). Freilich ist es auch in dieser Festschrift nicht möglich gewesen, alle Mitarbeiter auf ein Thema festzulegen; so gibt es auch hier Beiträge, die zur „Zeit“ keinen oder nur einen etwas gezwungenen Bezug haben. Doch bewegt sich über die Hälfte der Aufsätze wirklich im Bereich der Zeit-Thematik. Auf die Fülle des hier Gebotenen kann nur mit wenigen plakativen Titeln hingewiesen werden.

Vielleicht die interessantesten Beiträge sind von *Chr. Link*, dem Hrsg. des Bandes, und von *M. Eigen* geschrieben worden. *Link* gibt (31–84) eine Deutung der Zeit-Philosophie Platons, die nicht, wie üblich, beim „Timaios“ ansetzt, sondern beim Begriff des „Augenblicks“ im „Parmenides“: Unter der Idee der Identität (des Einen) erscheint die Zeit als Medium der Nicht-Identität. So wird allerdings das spezifische Sein der Vergangenheit und der Gegenwart in seiner Eigenart verdeckt; die Zeit wird bei Platon – eine noch ungeschlossene Tradition eröffnend – zum „Darstellungsraum der Mathematik“ (77); sie wird zur logisch „präparierten“ Zeit, wie A. M. Klaus Müller formuliert hat. *M. Eigen* gibt in seinem Aufsatz „Evolution und Zeitlichkeit“ (215–257) eine Zusammenfassung der Versuche in der neueren Physik und Chemie, die zu unserem Zeitempfinden gehörende Unumkehrbarkeit des Zeitsinnes zu interpretieren. Während nach den Bewegungsgleichungen der klassischen Mechanik jeder Prozeß im Prinzip umkehrbar ist, legen sich Deutungen des zeitlichen Richtungssinnes aus Prinzipien der Thermodynamik und der Spieltheorie nahe. In jedem Falle ist die Prägnanz des fraglichen Phänomens an das Auftreten selbstreproduktiver Strukturen geknüpft. – *C. F. v. Weizsäcker*'s Stimme hatte im Kreis um Picht großes Gewicht. Sie ist in diesem Band mit einem von sehr hoher Warte geschriebenen Vortrag über „Zeit, Physik, Metaphysik“ vertreten. In der gleichen Sektion, „Philosophie der Zeit“, findet man außerdem einen Aufsatz zu Zeit und Ewigkeit bei Nishida (von *G. Saito*), eine weitere Platondeutung (von *W. Schindler*) und einen Versuch von *E. Rudolph* zum Thema „Komplementarität und Zeit“. – In der II., den „Darstellungsebenen der Zeit“ gewidmeten Sektion entdeckt man eine kühne „Philosophie der Darstellungstheorie“ von *K. Maurin*, der den Brückenschlag von der Darstellungsweise der Ikonen zum Darstellungsbegriff der Mathematik wagt; außerdem Essays über die Zeit in der Literatur, so etwa im alten Testament (*C. Westermann*), in Shakespeares „Macbeth“ (*C. Eisenbart*); dazu kommen Skizzen zu Goethe als homo ludens (*P. Bertaux*), zum Problem der Zeit in der Erziehung (*H. Becker*) sowie die Vertonung eines Heraklit-Fragments (durch *H. Zender*). Für die III. und IV. Sektion wollen wir es bei einer Nennung der Überschriften bewenden lassen: „Wahrnehmungen der Natur im Spiegel der Zeiterfahrung“ (mit Beiträgen von *K. Mayer-Abich*, *G. Altner* und *I. Fetscher*), und „Ethik als Reflexion im Horizont der Zeit“ (mit anregenden Überlegungen von *H. E. Tödt* und *W. Huber*). Der abschließende V. Teil ist der Erinnerung und Würdigung des Inspirators und Mentors gewidmet, dessen Werk die Mitarbeiter des Sammelbandes auf ihre je eigene