

(Zum Wandel des Theismusverständnisses: Fichtes Atheismusstreit und seine transzendentalphilosophischen Voraussetzungen, 17–66) wird aufgewiesen, wie Fichte sich gegen einen *Gottesbeweis* sträubt. Er lehnt es ab, daß „der Glaube an Gott erst in die Menschheit hineingebracht und ihr andemonstrirt werden“ (41) soll. Gott – vor allem als moralische Weltordnung – wird vielmehr als das Fundament jeder Erkenntnis schon vorausgesetzt. Freilich muß diese Voraussetzung verifiziert und reflektiert werden. Im zweiten Teil des vorliegenden Buches (Das theismuskonstituierende Element unter der Voraussetzung des transzendentalen Ansatzes, 67–145) geht die Autorin der Frage nach, wie Fichte Freiheit, Moralität, Glaube, moralische Weltordnung, Erkenntnis usw. auf ihre Bedingungen befragt und damit transzendental begründet. Letztlich ist die transzendente Bedingung solcher menschlichen Grundhaltungen Gott bzw. das Absolute. Zugleich zeigt V., daß die sog. „transzendente Richtung“ in der katholischen Philosophie und Theologie (Maréchal, Siewerth, Rahner, Lotz, Coreth) auf den Spuren von Fichte wandelt und in seinem Sinne denkt. Dies wird am Beispiel von K. Rahner aufgezeigt (116–145). „So wie Fichte die ‚Gottesbeweise‘ in der im und durch das Subjekt vernehmbaren ‚moralischen Weltordnung‘ auf ihren eigentlichen Stützpunkt stellt und sie im reflexiven Sinne als überflüssig erklärt, verweist Rahner auf die in und durch das Subjekt vollziehbare ‚transzendente Erfahrung‘ als die eigentliche Grundlage, die das reflexive Begründen immer als etwas Sekundäres ausweist; ‚transzendente Gotteserkenntnis‘ geschieht nach Rahner ‚in geschichtlicher Verfaßtheit‘, ist kein ‚Ereignis reflexiver Art‘, sondern ‚ursprüngliche Erkenntnis“ (135). Daß eine solche transzendente Gotteserkenntnis mit Problemen verbunden, zumindest aber ungewohnt ist, darauf haben Autoren wie B. Lakebrink, P. Eicher und H. Striwe hingewiesen. Im dritten Teil ihrer Arbeit (Zur Problematik der Begründung des transzendentalen Ansatzes als Grundlage des Theismus, 146–191) versucht V. mit Berufung auf F. von Kutschera und W. Cramer das Thematische (= reflexive Begründen) und das Unthematische (= Horizont des Denkens bzw. Woraufhin der Denkbewegung) bei den Gottesbeweisen zu erläutern. Der vierte, m. E. zu kurze, Teil (Postanalytisches Transzendentalitätsverständnis als Basis des Theismus, 192–209) endet mit der Forderung, daß die Philosophie das Verhältnis von Rationalem (= das Thematische) und Prärationalem (= das Unthematische) bei der Gotteserkenntnis neu zu durchdenken habe. Ein Literaturverzeichnis (211–216) und ein Sachregister (217–222) schließen das Buch ab. Eine kleine Aussetzung: Sehr eigenwillig ist die Art der Zitation. So werden z. B. bei Artikeln und Aufsätzen im Literaturverzeichnis keine Seitenzahlen angegeben. Auch ist die Zitation häufig fehlerhaft. So ist z. B. das sehr oft zitierte Buch „Hörer des Wortes“ von K. Rahner nicht 1963, sondern bereits 1941 erschienen.

R. SEBOTT S. J.

PANNENBERG, WOLFHART, *Metaphysik und Gottesgedanke*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1988. 100 S.

Angesichts der Tatsache, daß in den letzten Jahren von vielen Seiten die Notwendigkeit betont wird, „die jahrzehntlang kaum behandelten Themen der Metaphysik ... aufs neue zum Gegenstand der Bemühung des Denkens zu machen“ (5), unternimmt es Pannenberg, im Blick auf die Bestreitung der Metaphysik nicht nur im theologischen Denken, sondern auch in der Gegenwartsphilosophie erneut nach der Legitimität metaphysischen Denkens zu fragen.

Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist die Heideggersche Metaphysikkritik. Was Heidegger der Metaphysik bekanntlich vorwirft, ist deren onto-theologische Ausrichtung, die s. E. theologisch wie ontologisch gleichermaßen verfehlt ist. Theologisch verfehlt ist sie deshalb, weil der Mensch zu dem als *causa sui* gedachten Gott weder beten noch ihm opfern könne, ontologisch verfehlt ist sie deshalb, weil die ontologische Differenz von Sein und Seiendem nicht angemessen gedacht wird, wenn, wie in der Metaphysik üblich, Gott qua Sein als Grund des Seienden gedacht wird. P. hält diese Kritik allerdings nicht für zutreffend. Wenn es für Heidegger ein Problem darstellt, wie Gott überhaupt in die Philosophie kommt, dann hängt das s. E. damit zusammen, daß er die „aristotelische Seinsfrage zum Grund der Philosophie überhaupt erklärt(e)

und diese Setzung gegen die Verwurzelung ihrer Anfänge in der Frage nach der wahren Gestalt des Göttlichen kehrt(e)" (15). Heidegger unterschlägt m. a. W. die Vermittlung der von ihm zur Grundfrage der Philosophie erklärten Seinsfrage durch die Gottesfrage. – Zudem ist P. der Meinung, wenn man bei dem Begriff der Metaphysik nicht die Tradition der aristotelischen ersten Philosophie und ihre Umformungen in der aristotelischen Scholastik des Mittelalters und in der Aufklärungsphilosophie vor Augen hat, sondern die Geschichte des philosophischen Denkens bei den Griechen unter Einschluß des Platonismus und der Stoa sowie deren Wirkungsgeschichte bedenke, dann könne es als zweifelhaft erscheinen, ob das metaphysische Denken so fundamental durch den Seinsbegriff bestimmt ist, wie Heidegger meinte. Vor allem aber dürfte die „Unterscheidung des Seins vom Seienden kaum eine so beherrschende Rolle gespielt haben wie in der Darstellung Heideggers vom Wesen der Geschichte der Metaphysik“ (52). P. vermutet vielmehr, daß die Unterscheidung des Seienden vom Sein als dem *actus essendi* erst für die christliche Philosophie des Mittelalters bedeutsam wurde, weil sie es ermöglichte, „die Geschöpfe ontologisch von der Vollkommenheit des Schöpfers zu unterscheiden und ihre Abhängigkeit von ihm mit Hilfe des Seinsbegriffs zum Ausdruck zu bringen“ (ebd.). Im Blick auf die (griechischen) Anfänge der Metaphysik vermag also Heideggers Erklärung der Frage nach dem Seienden zum Thema der Philosophie *par excellence* nicht zu überzeugen. Ursprünglicher war im griechischen Denken die Frage nach dem wahrhaft Seienden im Gegensatz zum Vergänglichen, die allerdings schon in der Antike und erst recht im modernen Denken als kritikbedürftig erkannt wurde wegen ihrer Abwertung des Vergänglichen. Doch meldet sich in der Frage nach dem wahrhaft Seienden eine andere Frage, die von dieser Kritik unberührt bleibt und nach P. recht eigentlich die Grundfrage der Metaphysik ist, nämlich die Frage nach dem Einen „als Ziel des Überstiegs über die Vielheit des im Bewußtsein der Weltdinge und des eigenen Ich Gegebenen“ (17). Die Ausrichtung der aristotelischen Metaphysik ist dagegen kein Einwand. Denn „nur ... als Ausdruck für das alles umfassende Eine konnte das Seiende als solches für Aristoteles zum Thema der ersten Philosophie werden“ (ebd.).

Positiv entfaltet P. das Konzept einer Philosophie des Einen dann, indem er den Implikationen des Begriffs des Absoluten nachgeht. Konkret geht er hierbei aus von dem Begriff des aktuell Unendlichen, der in der christlichen Gotteslehre seit Gregor von Nyssa einen festen Platz einnimmt und besonders von Duns Scotus als grundlegend erachtet wurde für die gesamte Gotteslehre. P. interessiert dieser Begriff freilich nicht unter spezieller theologischer Rücksicht, sondern qua „philosophischer Begriff, der ohne selber im eigentlichen Sinne ein Gottesbegriff zu sein, doch als *Kriterium* für die angemessene Formulierung theologischer Aussagen über Gott fungiert“ (28). Daß dieser Begriff des Unendlichen mit dem Begriff des Einen identisch ist, läßt sich relativ leicht nachweisen, denn das Unendliche ist per definitionem einzig, weil es kein anderes außer sich hat, und weil es nicht geteilt vorgestellt werden kann, besteht besagte Identität mit dem Einen. – Wichtiger als die christliche Herkunft des Begriffs des Unendlichen und seine Identität mit dem Begriff des Einen ist für P. freilich die spezifisch neuzeitliche Diskussion des Begriffs des Unendlichen bei Descartes, Kant und Hegel. Bereits Descartes behauptet eine Priorität der Idee des Unendlichen vor allen übrigen Vorstellungen unseres Bewußtseins, weil diese alle „nur durch Einschränkung des Unendlichen zustande kommen“ (22). Allerdings hat Descartes noch nicht klargestellt, „daß die allen endlichen Vorstellungen vorausgehende Intuition des Unendlichen nicht als expliziter Gedanke gegeben, sondern nur thematisch in allen Vorstellungen von Endlichem mitgegeben ist und daß seine Thematisierung nicht mehr allen endlichen Inhalten vorausgeht, sondern ... den allgemeinen Begriff des Endlichen schon voraussetzt“, da „der thematische Gedanke des Unendlichen ... die Form der Negation des Endlichen hat“ (23). – Kant hingegen hat „den Primat des unendlichen Raumes (und der unendlichen Zeit) für alle Erfahrung von endlichen Gegenständen zwar anerkannt“, aber „seiner theologischen Implikationen beraubt“ (26). Für P. ergibt sich daraus eine kritische Anfrage an das Unternehmen der Kantischen Vernunftkritik. Er ist der Überzeugung, wenn die Priorität des unendlichen Ganzen von Raum und Zeit vor aller Erfassung endlicher Größen und Verhältnisse und das sog. transzendente Ideal

der omnitudo realitatis als Bedingung jeder begrifflichen Bestimmung nur verschiedene Aspekte ein und desselben Themas sind, dann müsse der philosophischen Theologie ein viel größeres Gewicht für die Kritik der Vernunft zukommen, als Kant ihr zugebilligt habe. Von daher ist für ihn der Rückgriff auf die cartesische These von der Priorität des Unendlichen vor jeder Erfahrung des Endlichen kein Rückfall hinter ein einmal erreichtes Kantisches Problemniveau, sondern vielmehr zwingend geboten. Im übrigen weist P. darauf hin, daß Kant den Begriff des Unendlichen vom mathematisch Unendlichen her konzipiert habe, das er nicht verstand „im Sinne der unbegrenzten Fortsetzbarkeit der Zahlenreihe ... sondern in dem Sinne, daß das Unendliche ‚alle mögliche Zahl übersteigt‘, damit aber doch zur Reihe der Zahlen in Gleichartigkeit steht“ (27).

Hegel kommt das Verdienst zu, den Begriff des Unendlichen „nicht wie Kant mathematisch gefaßt, sondern ihn rein logisch aus seinem Gegensatz zum Begriff des Endlichen entwickelt“ (28) zu haben. Konkret zieht für Hegel die Bestimmung des Begriffs des Endlichen durch das Moment der Abhängigkeit von einem anderen für den Begriff des wahrhaft Unendlichen die Forderung nach sich, das Unendliche als solches zu denken, „das zu seinem Sein keines anderen bedarf“ (28 f.). Das wahrhaft Unendliche ist also für Hegel identisch mit dem Absoluten und unterscheidet sich damit grundlegend von dem mathematisch Unendlichen, das Hegel als das ‚schlecht Unendliche‘ bezeichnet. Allerdings sieht Hegel auch, daß der wahre Inhalt der Idee des Absoluten noch nicht zum Ausdruck gebracht wird durch die Kategorie des Absoluten als des gegen anderes Abgeschlossenen und Selbständigen, vielmehr bedarf es dazu des Begriffs des Geistes, zu dem wesentlich das Sich-Offenbaren bzw. das Äußern seiner selbst gehört, denn nur so läßt sich befriedigend denken, wie alles andere aus dem Absoluten hervorgeht. Außerdem ist es nur auf diese Weise möglich, den Gegensatz zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen zu vermitteln, eine Vermittlung, die nach Hegel bekanntlich erforderlich ist, denn ein lediglich in abstrakter Transzendenz dem Endlichen gegenübergestelltes Unendliches wäre s. E. nochmals durch dieses begrenzt und damit endlich. – P. verhehlt nicht, daß Hegels Versuch, mit Hilfe des Geistbegriffs den Gottesgedanken der christlichen Religion, genauer gesagt die christliche Trinitätslehre, auf den Begriff zu bringen, in mehrfacher Hinsicht problematisch ist. Nicht nur daß Hegel auf diese Weise die Gegenseitigkeit von Vater und Sohn (bzw. Vater Sohn und Geist) vereinseitigt, er übersieht auch, daß die Vorstellung des Geistes in der biblischen Religion nicht in erster Linie die Vorstellung eines göttlichen Intellekts oder eines göttlichen Selbstbewußtseins beinhaltet, sondern Gottes schöpferische Macht. Gott wird hier primär als Wille erfahren, der sich geschichtlich bekundet und qua Wille einer heiligen Macht auch personhaft ist. Nicht ohne weiteres läßt sich auf dieser Basis ein göttlicher Intellekt bzw. ein Zusammenwirken von Intellekt und Wille in Gott erschließen. Bei solchen Vorstellungen handelt es sich nach P.s Worten „immer schon um anthropomorphe Interpretation“ (33). Insofern entbehrt Feuerbachs Kritik an den Hypostasierungen der Hegelschen Geistlehre auch nicht jeder Grundlage. Das heißt aber noch nicht, daß man deshalb, wie Feuerbach es versucht, die gesamte Tradition der philosophischen Theologie zum Einsturz bringen müßte. Sie behält vielmehr nach P. ihre Legitimität, wenn sie sich auch ihrer Grenzen bewußt sein muß, die darin bestehen, daß sie qua philosophische Reflexion lediglich Kriterien für die Auslegung des Gottesverständnisses der christlichen Tradition bereitstellt, dieses aber nicht eigentlich ersetzen kann. Versucht sie mehr, wie das in Schellings Spätphilosophie oder in Hegels Religionsphilosophie der Fall ist, dann wird sie zur Theologie, unterliegt dann aber auch nicht mehr der philosophischen, sondern der theologischen Kritik.

Soviel zu P.s geschichtlicher Erörterung des Begriffs des Absoluten, der nun aber, wie ein Blick auf die aktuelle Metaphysikdiskussion zeigt, alles andere als unumstritten ist. Umstritten ist vor allem die Vorgängigkeit des Begriffs des Absoluten vor dem Subjekt. P. verweist auf das berühmte Hegelwort, die Wahrheit alles Gegenstandsbewußtseins sei das Selbstbewußtsein. Wenn man konsequent zu Ende denkt, was hierin impliziert ist, dann ist der Weg von Hegel zu Feuerbach vorprogrammiert, für den das Absolute der Metaphysik nur die „Hypostasierung eines als entgrenzt gedachten Selbstbewußtseins“ (36) darstellt. Nach P. kann man einer solchen These nur ent-

gegentreten, wenn man die idealistischen Prämissen hinterfragt, auf denen sie basiert. – P. problematisiert in diesem Zusammenhang die transzendentalphilosophische Annahme eines aller Erfahrung vorausgehenden seiner selbst bewußten Ich als Bedingung der Einheit aller Erfahrung. Dagegen macht er unter Rückgriff auf nachidealistische Subjekttheorien geltend: „Die Identität der Gegenstände und ihre Verbundenheit in der Einheit des Präsenzfeldes der Wahrnehmung beruhen nicht auf der Einheit eines ‚stehenden und bleibenden‘ Ich. Eher ist das Bewußtsein der Einheit des Ich durch die Welterfahrung vermittelt, insofern sie es erlaubt, des eigenen Leibes im Zusammenhang der Welt gewahr zu werden und in Verbindung damit das soziale und spirituelle Ich auszubilden, auf das sich bezieht, wer ‚ich‘ sagt“. (40) Kants Theorem einer transzendentalen Apperzeption und eines transzendentalen Subjekts der Erfahrung ist deshalb freilich noch nicht einfach aus der Luft gegriffen. Es behält seine Bedeutung für den Bereich der wissenschaftlichen Erfahrung. Hier muß eine „Identität des wissenschaftlich argumentierenden Subjekts“ (42) unterstellt werden. Wenn es freilich um eine philosophische Rechenschaft hinsichtlich der Subjektivität des Menschen geht, dann reicht der durch die Kantische Vernunftkritik und die Subjektivitätstheorien des deutschen Idealismus vorgezeichnete Verstehensrahmen nicht aus. Dann ist es vielmehr erforderlich, die entwicklungspsychologischen Bedingungen für das Auftreten der Ichinstanz im Leben des Individuums und ihre sprachliche Vermittlung ebenso zu berücksichtigen wie die sozialen Bedingungen der Identitätsbildung, und schließlich dürfen in diesem Zusammenhang auch die kulturgeschichtlichen und religiösen Bedingungen der Herausbildung der Subjektivität als Lebensform nicht vernachlässigt werden. P. ist der Überzeugung, daß nur „eine solche Metaphysik des Absoluten, die nicht nur auf dem Boden der Subjektivität einen ihr vorgängigen Ursprung im Absoluten rekonstruiert, sondern den ‚Überstieg‘ zum Gedanken des Absoluten auf einer sowohl die Welterfahrung als auch das Selbstbewußtsein und ihre gegenseitige Vermittlung umfassenden Ausgangsbasis vollzieht“, in der Lage ist, dem Verdacht entgegenzutreten, es handele sich bei dem Gedanken des Absoluten nur um ein „entschränkt gedachtes Spiegelbild des Selbstbewußtseins“ (46).

Gleichzeitig ist freilich daran festzuhalten, daß eine dem Bewußtsein der Neuzeit angemessene Metaphysik nicht hinter den Gedanken der Subjektivität zurückfallen darf, sondern das Absolute muß in ihr als Ursprung und Ziel der Subjektivität gedacht werden können. Daß letzteres nicht selbstverständlich ist, zeigt die neuere Diskussion um den Gedanken der Selbsterhaltung. Nach Blumenberg enthält er eine polemische Spitze gegen die christliche Lehre von der Angewiesenheit jedes endlichen Wesens auf die Erhaltung im Dasein durch seinen Schöpfer. An die Stelle einer solchen dem Geschöpf äußerlichen Fremderhaltung trete mit dem neuzeitlichen Gedanken der Selbsterhaltung qua Selbstbehauptung ein Konzept, das die göttliche Erhaltungstätigkeit überflüssig mache. Henrich hat dagegen darauf hingewiesen, daß bereits der Gedanke der Selbsterhaltung ein Angewiesensein auf Erhaltung und damit Endlichkeit und Abhängigkeit indiziert. Daß ein Wesen der Selbsterhaltung fähig ist, heißt also noch nicht, daß es keiner Fremderhaltung mehr bedürfte. Die Abhängigkeit von einer Instanz, die es im Dasein erhält, bleibt also bestehen. Freilich muß sie so gedacht werden, „daß das sich zu sich selbst und den Bedingungen seines Daseins sich verhaltende Wesen, das sich im Dasein zu erhalten strebt, an seiner Erhaltung aktiv beteiligt ist“ (47). Erhaltung darf ihm nicht bloß von außen widerfahren. Das kritische Moment in dem neuzeitlichen Selbsterhaltungstheorem bezieht sich, recht verstanden, einzig darauf, eine solche Vorstellung von der erhaltenden Tätigkeit Gottes auszuschließen, die mit einer Beteiligung des Geschöpfes an seiner Erhaltung unvereinbar wäre. – Die Metaphysik des Absoluten ist aber nicht nur dem Projektionsverdacht ausgesetzt, wie er von Feuerbach und seinen Nachfolgern artikuliert wurde, sie muß sich auch mit dem Logismus-Vorwurf auseinandersetzen, der in Diltheys Metaphysikkritik eine zentrale Rolle spielt. Hegels Versuch einer Aufhebung der religiösen Vorstellung in den Begriff, so Diltheys These, sei symptomatisch für die Verkennung der Endlichkeit menschlichen Denkens, die nicht nur dem Hegelschen Denken, sondern dem metaphysischen Denken generell eigen sei. Dilthey nennt als weitere Belege für seine These etwa Leibniz, der die Metaphysik auf dem Prinzip des zureichenden Grundes aufgebaut habe, oder

die Frage der antiken Metaphysik nach dem letzten Grund, die Platon und Aristoteles bereits auf dem Wege einer Begriffsphilosophie zu lösen suchten. – Nach P. läßt sich einer solchen Metaphysikkritik nur begegnen, wenn die metaphysische Reflexion der mit der Geschichtlichkeit ihres Standorts gegebenen Endlichkeit in angemessener Weise Rechnung trägt. Es wäre aber kurzschlüssig, wenn sie wegen dieser Standortbedingtheit überhaupt darauf verzichtete, das Absolute und das Unendliche überhaupt zum Gegenstand philosophischer Reflexion zu machen. Denn nach wie vor gilt die Hegelsche Einsicht, „daß im Gedanken der Endlichkeit immer ... schon das Unendliche mitgedacht ist“ (67). Doch gilt es auch umgekehrt mit der Einsicht ernst zu machen, „daß der Gedanke des Unendlichen und Absoluten ebenso wie die Aufstellung von Prinzipien alles Seins und Erkennens an die jeweiligen endlichen Bedingungen der philosophischen Reflexion gebunden bleibt“ (ebd.)

Nach P. folgt daraus für die Gestalt der Metaphysik, daß sie „nicht mehr den Charakter einer aus Begriffen konstruierten Letztbegründung des Seins und Erkennens haben“ (68) kann. Vielmehr ist er davon überzeugt, metaphysisches Denken heute werde „im Verhältnis zu seinem Gegenstand eher die Form konjektureller Rekonstruktion annehmen, die sich von der intendierten Wahrheit unterscheidet, sich zugleich aber als eine vorläufige Form dieser Wahrheit weiß“ (ebd.). P. bringt in diesem Zusammenhang die Denkform der Antizipation ins Spiel, die er für die charakteristische Denkform künftiger Metaphysik hält. – Wichtig für ihn ist, daß diese Denkform der des Begriffs nicht alternativ gegenübertritt, zumindest dann nicht, wenn man unter Begriff ein Begreifen der bezeichneten Sache und nicht nur einen beliebig festzusetzenden Terminus versteht. Denn bei einem solchen sachhaltigen Begriff lasse seine Kennzeichnung als Antizipation nur eine strukturelle Komponente hervortreten, die in jedem Begriff angelegt ist, nämlich sein „Angewiesensein auf ... Bewährung an der durch ihn erfaßten Sache“ (72), die über den bloßen Begriff hinausgeht. So gesehen, beinhaltet die Kennzeichnung des Begriffs als Antizipation keineswegs einen Verzicht auf Rationalität, vielmehr intendiert sie umgekehrt „ein Mehr an Rationalität gegenüber einer Beschreibung, in der der wahre Begriff einer Sache mit der Sache selbst ineins fällt“ (ebd.). – Wichtig ist für P. weiterhin die Doppelseitigkeit, die in dem Begriff der Antizipation angelegt ist, insofern in diesem Begriff „sowohl die Identität der Sache mit sich selbst als die Differenz von ihr“ (75) zum Ausdruck kommt. Denn „die Antizipation ist ‚noch‘ nicht in jeder Hinsicht identisch mit der antizipierten Sache; sie ist noch dem Risiko der Unwahrheit, des Scheiterns ausgesetzt. Aber unter der Voraussetzung des künftigen Inerscheinungtretrons der Sache in ihrer Vollgestalt ist in der Antizipation die Sache schon anwesend“ (ebd.). – Die Antizipation hat freilich für P. nicht nur eine epistemologische, sondern auch eine ontologische Seite. Nicht nur unser Erkennen, sondern auch die Identität der Dinge, so schreibt er, ist „im Prozeß der Zeit noch nicht abgeschlossen vorhanden“ (76). Die Natur bietet uns dafür reiches Anschauungsmaterial. Sowohl für die Pflanze wie für das Tier gilt, daß sie in der Weise der Antizipation das immer schon sind, was sie im Prozeß ihrer Genese erst noch werden. Eine solche Überlegung erlaubt es nach P., das Grundanliegen der klassischen Substanzmetaphysik mit dem Prozeßgedanken zu verbinden. Denn durch die Antizipation der Wesensgestalt im Prozeß ihrer eigenen Genese sind der Gesichtspunkt substantieller Identität und der Gesichtspunkt der Zeit und des Werdens als Konstitutionsmedium des Waseins der Dinge gleichermaßen berücksichtigt. Zugleich läßt sich auf diese Weise die in den Augen P.s mißliche Auffassung Whiteheads von einer atomistischen Konstitution der dauerhaften Naturgestalten aus Elementarereignissen vermeiden.

Wer mit dem ersten Band von P.s Systematischer Theologie vertraut ist, wird dort unschwer eine Reihe von Überlegungen wiederfinden, die in der vorliegenden Studie, allerdings unter stärkerer Berücksichtigung der philosophischen Quellen, behandelt werden. Auch die Arbeitsweise ist eine ähnliche. P. entwickelt hier wie dort die systematische Position, die er vertritt, im Durchgang und in Auseinandersetzung mit einer Reihe älterer und jüngerer Positionen, die in dem anstehenden Problemereich vertreten wurden, bzw. immer noch vertreten werden. Das ist für denjenigen, der eine umfassende Orientierung sucht, sicher nicht ohne Reiz, weil es P. tatsächlich gelingt, eine

Fülle von durchaus nicht immer konventionellen Gesichtspunkten zur Sprache zu bringen, die bei der Lösung der anstehenden Fragen beachtet werden müssen. Der Nachteil einer solchen Vorgehensweise ist freilich, daß die Problemlösung auf diese Weise nur skizziert werden kann. Angesichts der Schwierigkeiten, die die Gegenwartsphilosophie gerade mit dem Thema Metaphysik augenscheinlich hat, ist der vorliegende theologische Gesprächsbeitrag gleichwohl nicht ohne Wert, macht er doch deutlich, daß das Thema Metaphysik auch dann nicht erledigt ist, wenn man nicht mehr bereit ist, nur in den Bahnen der *philosophia perennis* zu denken. Gleichzeitig ist P.s Studie aber auch geeignet, allzu simple und verzerrende Vorstellungen von der metaphysischen Tradition zu zerstreuen, die heute im Umlauf sind, weil sie *ad oculos* demonstriert, wie sich aus einem unbefangenen Umgang mit dieser Tradition durchaus wichtige Gesichtspunkte für die aktuelle Metaphysikdiskussion gewinnen lassen. H.-L. OLLIG S. J.

HARTSHORNE, CHARLES, *Wisdom as Moderation. A Philosophy of the Middle Way* (SUNY series in philosophy). Albany, N. Y.: State University of New York Press 1987. XI/157 S.

In den zehn Essays dieses Bandes legt einer der großen amerikanischen Philosophen unseres Jahrhunderts (geb. 1897) Reflexionen über philosophische und theologische Fragen und drängende Probleme unserer Zeit vor, die in der Erfahrung eines langen Lebens gereift sind. H. bezeichnet seine eigene Position, die Ch. S. Peirce und A. N. Whitehead entscheidende Anregungen verdankt, als neoklassische Metaphysik. Der Begriff des „mittleren Weges“ im Untertitel ist dem Buddhismus entlehnt, aber zugleich sind die Anklänge an Aristoteles nicht zu überhören. So wird H.s Anliegen deutlich, die Trennung zwischen westlichem und östlichem Denken zu überwinden. Was unter dem mittleren Weg zu verstehen ist, wird exemplarisch am ästhetischen Wert verdeutlicht. Er sei die Mitte zwischen einer mechanischen Ordnung und dem Chaos, dem ultrakomplexen Tiefsinn und der ultrasimplen Oberflächlichkeit, dem Erhabenen und dem Hübschen, dem Trivialen und dem Tragischen. Aber die Bedeutung des Ästhetischen geht für H. weit über seine Funktion als Beispiel hinaus. Ziel der Moral seien Erfahrungen, die ein Wert in sich selbst sind, und auf die Frage nach dem Wert in sich selbst könne die Ethik keine Antwort mehr geben, sondern nur die Ästhetik. Das Leben sei letztlich eine „ästhetische Schöpfung“ (51), der Erwerb harmonischer Erfahrungen. Einer der Essays entwickelt eine ästhetische Antwort auf das Problem des Todes. Der Ansatz beim Ästhetischen ist auch für H.s Gottesbegriff von Bedeutung: Gott sei der „transzendente Freund“ (132), der jegliches Empfinden der Geschöpfe in sich aufnimmt.

Der Gedanke der Mitte wird für zentrale Themen der theoretischen Philosophie durchgespielt. Eine gute Metaphysik müsse die beiden Extreme einer positivistischen Antimetaphysik und eines unkritischen metaphysischen Dogmatismus meiden. Sie müsse der Spannung zwischen Monismus und Pluralismus ebenso gerecht werden wie der zwischen einem Nominalismus, für den nur das Individuelle wirklich ist, und einem Universalienrealismus, für den das Einzelne nur die Verbindung allgemeiner Formen ist. Auch der Determinismus und der Materialismus in der gegenwärtigen Leib-Seele-Diskussion seien philosophische Extreme. Die Erkenntnistheorie habe die Extreme Rationalismus und Empirismus zu meiden. Wie das Konkrete das Abstrakte einschließe, so habe jede empirische Wahrheit einen nicht-empirischen Aspekt. Ontologische Positionen haben moralphilosophische Folgen. Eine buddhistische und whiteheadianische Einheitsmetaphysik tue sich leichter, die Einheit von Selbst- und Nächstenliebe zu erklären als eine Ontologie, für welche die Individuen letzter Bestandteil der Wirklichkeit sind. Eine extreme Position der philosophischen Theologie sieht H. in einer übersteigerten Kontingenz des geschöpflichen Seienden. Die Kontingenz dürfe nicht so verstanden werden, als hätte auch außer Gott auch nichts sein können. H. beschränkt die Kontingenz auf das Sosein des Endlichen. Daß Gott Geschöpfe hervorbringt, sei notwendig, aber daß er diese Welt so, wie sie ist, geschaffen habe, sei kontingent. Das Wesen der Religion sei die Anbetung (*worship*; 83). Sie umfasse die Liebe zu Gott im Sinne des biblischen Hauptgebots und die Annahme der eigenen Per-