

tung ihren Platz anweise, messe er der Tatsache, dass Hegel seine Philosophie im Ringen um das Christentum ausbildete, nicht das genügende Gewicht bei. Seit seiner Tübinger Studienzeit durch die Lektüre Jacobis bestens vertraut mit der Alternative zwischen dem Immanenzdenken Spinozas und dem Glauben an einen transzendenten Gott, fordert Hegel in Frankfurt den Glauben an ein dem Wissen entzogenes immanentes Absolutes. Von dieser „romantischen Option“ rückte er wenig später ab, und zwar wiederum aus Furcht, in die Religion könnte sich unter der Hand ein Moment von Positivität einschleichen. Der absolute Grund im Bewusstsein darf nicht geglaubt, sondern er muss gewusst werden. In religionstheoretischer Rücksicht handelt es sich bei Hegels fundamentalphilosophischer Option laut H. um nichts anderes als um ein „Wissen aus Protest“ (165). Aber wie ist Hegels Idealismus aus Sicht der christlichen Religion zu bewerten?

Angesichts der Feinheit des Bestecks, mit dem H. seziiert, wäre es dümmlich, an dieser Stelle den Holzhammer der Unterscheidung zwischen Rationalismus und Fideismus hervorzuholen. Der besagte Protest des jungen Hegel richtet sich gegen die Gefahren eines Religionsverständnisses und eines Gottesbildes, die dem Subjekt seine Selbstmacht zu nehmen und es damit letztlich seiner Würde zu berauben drohen. Implizit protestiert Hegel zugleich gegen die Leugnung der Religion und folglich gegen die Absolutsetzung des Menschen oder der Natur. Beide Male erhebt er einen Wissensanspruch. Die Theologie ist gut beraten, die Herausforderung durch diese „idealistische Option“ anzunehmen, und die vorliegende Untersuchung leistet darin Vorbildliches. Das zeigt sich unter anderem im souveränen Umgang mit der philosophischen Primär- und Sekundärliteratur. Als ein Beispiel unter vielen seien die scharfen Bemerkungen angeführt, mit denen sich der Autor gegen eine Überbewertung des sogenannten „Ältesten Systemprogramms“ wendet, dessen Forderung nach einer „Neuen Mythologie“ sich eindeutig antijüdischen Voraussetzungen verdanke (79 f.). Im Sinne der bereits geäußerten Bedenken wäre das Verhältnis zwischen Philosophie und Christentum allerdings weiter zu ergründen. Was bedeutet „eine bleibende Offenheit für Religion und Religionsphilosophie“ (17)? Kann oder muss es sich der Philosoph gefallen lassen, durch eine göttliche Offenbarung belehrt zu werden? Und wie verträgt sich das mit Hegels Aversion gegen alles Positive? Wenn H.s Rekonstruktion zutrifft, hat der junge Hegel den von Jacobi gebahnten Weg abgeschnitten, das Denken dem Glauben an einen persönlichen Gott aufzuopfern, weil die vermeintlich fromme Selbstbescheidung der Vernunft auf dieselbe Art verkürzter Sichtweise hinausläuft wie die Wissenschaftsgläubigkeit von der Aufklärung bis zur Gegenwart, oder einfacher ausgedrückt: weil Naturalismus und theologischer Positivismus aus demselben Holz geschnitzt sind. G. SANS S. J.

CLEMENT, HANS, *Wilhelm Weischedels skeptische Philosophie*. Eine Einführung. Aus dem Niederländischen von Verena Krauch. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2012. 191 S., ISBN 978-3-534-23109-6.

Weit bekannt geworden ist Weischedel (= W.) mit seiner *Philosophischen Hintertreppe*; Kenner genießen seine schmale Philosophiegeschichte in Versen. Hochachtung und Dankbarkeit, bei aller Kritik an seiner Neigung, überall zirkuläre Voraussetzungen zu sehen, wo es um Freiheits-Erfahrung geht (ich nenne nur Kants kategorischen Imperativ), verdienen vor allem die beiden Bände seiner philosophischen Theologie. W. gehörte zu den Gründern der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft (WBG), die mit diesem Buch einen neuen Zugang zu ihm erschließen will.

Der erste Eindruck macht skeptisch. Das Motto der Einleitung lautet: Ich weiß, dass ich nichts weiß. Sokrates. Ähnlich, wie einem immer wieder als Augustinus-Wort begegnet: „Ama et fac quod vis.“ Dort müsste es heißen: „Dilige et quod vis fac“; hier etwa: „Was ich nicht weiß, glaube ich auch nicht zu wissen.“ Oder hätte er den Giftbecher aus purer Ignoranz auf sich genommen? Doch schon die Einleitung differenziert – und weist einen absoluten, „dogmatischen“ Skeptizismus zurück. Skepsis meint im Griechischen erst einmal Forschung. Als Kap. I bietet Clement (= C.) dem Leser eine kurze Biographie W.s, von jugendlicher Rebellion gegen das eng pietistische Elternhaus und kritischem Studium (Bultmann, Heidegger) über den Widerstand im Nazideutsch-

land zur Professur (Tübingen, Berlin). – Kap. II: Von Pyrrhon bis Nietzsche, stellt „Geistesverwandte“ vor: Pyrrhon geht es um Seelenruhe, W. sucht Gelassenheit (die freilich gerade durch Skepsis gefährdet wird – inwiefern allerdings die „religionsphilosophischen Anforderungen seiner Zeit“ ein *sacrificium intellectus* verlangen, erfährt man nicht). In der Renaissance wird Sextus Empiricus wiederentdeckt; er wirkt auf Montaigne, Charron und Pascal. Dessen *Pensées* liest W. auf dem Fußmarsch aus Frankreich nach Tübingen und gewinnt daraus eine Stelle an der Uni. Sein Wort für die Abgründe bei Pascal: „(radikale) Fraglichkeit“. Descartes' methodischer Zweifel wird bei ihm zu radikalem Fragen, und an Spinozas Historisierung der Bibel wie seine Kritik ihrer *imagines* schließt W.s „Abschied vom Bild“ an. Schließlich steht vor der Folie von Nietzsches „Gott ist tot“ W.s „offener Nihilismus“.

Die restlichen drei Kapitel gelten W.s Denken selbst. Kap. III: Schweben zwischen Sein und Nichtsein, unternimmt einen „ontologischen Streifzug“. In Erfahrungen von Scheitern und Verrat, Krieg, Völkermord, besonders in Auschwitz, tut sich die radikale Fraglichkeit menschlichen Daseins und der Welt überhaupt auf. Eine eigene Fraglichkeit begegnet in der zeitgenössischen Kunst: im Expressionismus, bei Picasso und den Abstrakten. Zentralmerkmal der Fraglichkeit ist das Schweben. „Man kann nicht sagen: Die Welt ist; man kann aber auch nicht sagen: Die Welt ist nicht. Man kann nur sagen: Es ist fraglich, ob sie ist oder nicht ist“ (74). Der Wirklichkeit (= dem Einwirken auf uns) der Fraglichkeit von allem entspricht das radikale Fragen des Skeptizismus. „[A]lle anderen Reaktionen sind lediglich Fluchtreaktionen“ (79). Das Fragen (statt „einfach vor der Fraglichkeit davon[zu]rennen“) geht einen Doppelschritt: Destruktion und Konstruktion, wie gut an Hegels Dialektik zu sehen. Bei W. selbst zeigt sich diese Zweiteilung in seinen Hauptwerken zur Gotteslehre und zur Ethik. (Ärgerlich, in einem wissenschaftlichen Buch auf Sätze zu treffen wie: Dass auch nach dem Mittelalter der Skeptiker seines Lebens nicht sicher war, „zeigen unter anderem die inquisitorischen Maßnahmen gegen Kopernikus, Galilei und Bruno“ [84]. Kopernikus hat, lange von höheren Geistlichen dazu gedrängt, sein Hauptwerk erst spät drucken lassen: *De Revolutionibus Orbium Coelestium*, und dem Papst gewidmet; zur mehrdimensionalen *causa* Galilei sei auf die Forschungsergebnisse Brandmüllers verwiesen; Bruno ist nicht als Skeptiker verfolgt und verbrannt worden, sondern als [Picard], „Vertreter eines pantheisierenden, naturalistisch-monistischen, von ästhetischem Enthusiasmus getragenen Systems“).

Kap. IV: „Werdet frei von Dogmen“, befasst sich mit W.s Skeptischer Ethik. Destruktiv wird dort zuerst die Hinfalligkeit bisheriger ethischer Systeme gezeigt, einschließlich des früheren eigenen (noch metaphysischen). Mit Unbedingtheit verlangt das Gewissen von Verschiedenen Verschiedenes (die Unterscheidung von *synderesis* und *conscientia* kommt nicht vor). Ja, man müsse fragen, ob es für endliche Wesen überhaupt die Möglichkeit geben könne, Absolutes zu erfahren (98). Konstruktiv werden dann Freiheit und Gewissen behandelt, in der Aporie zwischen Innen- und Außenaspekt. In Aporie steht bereits die skeptische Ethik als solche, da Ethik notwendig für den Menschen ist, Skepsis unabdingbar für heutiges Philosophieren. Eine Brücke baut W. angesichts der Wahl, „sich das Leben zu nehmen oder im Leben zu verharren“ (112). Daraus ergeben sich in einem Grundentschluss die Grundhaltungen Offenheit, Abschiedlichkeit und Verantwortlichkeit (auf die Karikatur eines sich zunehmend verschließenden Kierkegaard gehe ich nicht ein).

Kap. V: Gott der Philosophen und Gelehrten, nicht Abrahams, Isaaks, Jakobs. Zuerst geht es um die Hinfalligkeit des christlichen Glaubens (Xenophanes' Anthropomorphismuskritik, kirchliche Unmoral, Theodizeeproblem, Feuerbach, Nietzsche) – wobei W.s Position in der Tat „viel gemäßiger [ist] als die seiner dogmatisch-atheistischen Fachbrüder“ (130). Fraglos aber gilt offenbar, „dass die Zeit des Glaubens vorüber ist“ (135). Das Verhältnis von Wahrheit und Zeit(geist) stellt m. E. eine Hauptfrage an W. dar, wird aber nirgends thematisiert, außer als Problem historischer Religionen, als hätte Sokrates je gefragt, ob etwas „in“ oder „out“ sei, statt in gewissenhafter Verantwortlichkeit zu vertreten oder zu verwerfen. – Andererseits spricht natürlich C. eigens an [133], dass die Gottes-Skepsis inzwischen, auch ohne W., sich „innerhalb der christlichen Theologie selbst“ ausbreitet. – Der „garstige Graben“, vor dem die Religionen stehen,

klafft nicht in der philosophischen Theologie. Aber auch deren Hinfälligkeit zeigt W., bis hin zur Mythik seines Lehrers Heidegger und seinem eigenen früheren Konzept, in dem von metaphysischer Erfahrung, Tiefe der Welt in Werken der Kunst und vom Seinsgrund die Rede war. Zwei Zitate (auch zum Selbstschutz des Referenten): C.: „Er begreift mit großer Klarheit, dass es unhaltbar ist, gegenüber dem Untergang des Seins der Seienden im Abgrund des Nichts einfach einen Gott zu postulieren“ (151). W.: „Gott kann nicht mehr als Grund aller Wirklichkeit gedacht werden, weil die Wirklichkeit, die er gründen soll, fraglich geworden ist“ (152). W. führt stattdessen das „Wovonher der Fraglichkeit“ [also nicht des Fraglichen] ein (153). Es ermöglicht das Sein der Seienden wie das Nichts. „Es liefert das Seiende dem möglichen Nichtsein aus“ (155). Die Suche nach Begründung solcher Sätze trifft allein auf „Muss“- und „Kann“-Behauptungen (ebd.): „Es muss in ihm ein Moment angenommen werden, das sein Wirken als Abgrund ermöglicht: eine innere Abgründigkeit, ein mächtiges Nichtsein. Dieses Moment kann, da sein Ergebnis ein Nichtsein ist, mit dem Ausdruck ‚Nichtigkeit‘ bezeichnet werden.“

Auf ein kurzes, sympathisch werbendes Nachwort für den Menschen und Philosophen W. folgen die Anmerkungen, ein biografischer Abriss, Literaturverzeichnis, Namen- und Sachregister. Nicht dem Autor, sondern der Übersetzerin und dem Verlagslektorat anzurechnen ist der gnadenlos über die Seiten gestreute Kabarett-„Scherz“ „nichtsdestotrotz“ (statt: nichtsdestoweniger, nichtsdestominder, gleichwohl, trotzdem, indes ... [allerdings mittlerweile zu Dudenehren gelangt, freilich als „ugs.“]). J. SPLETT

NATUR. EIN PHILOSOPHISCHER GRUNDBEGRIFF. Herausgegeben von *Hanns-Gregor Nissing*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2010. 224 S./3 Abb., ISBN 978-3-534-22142-4.

„Natur“ – was ist die philosophische Bedeutung dieses Begriffs? Das Umgebende, die Umwelt, die biologische Ausstattung oder das Wesen von etwas oder jemandem? Diese grundsätzlichen Fragen behandeln die Autoren des vorliegenden Sammelbandes aus unterschiedlichen philosophischen Perspektiven, die der Band in drei Abteilungen gliedert: „I. Mensch und Natur“, „II. Natur und Praxis“ und „III. Natur in der aktuellen Diskussion“.

Die verschiedenen Texte verstehen sich als „philosophische Beiträge zu einer theologischen Diskussion“ (7), so der Hg. des Bds. *Hanns-Gregor Nissing* in seinem einleitenden Beitrag „Das Recht der Natur“ (7–20). Die Positionen in der Debatte um eine Selbstverständigung des Naturbegriffs sind sehr weitreichend: vom naturalistischen Materialismus, der beispielsweise Personen auf Zellhaufen reduzieren will, auf der einen, bis zu einer metaphysisch-essentialistischen Sichtweise, die den Menschen als vernunftbegabtes, von Gott geschaffenes Lebewesen sieht, auf der anderen Seite.

Wie dringlich eine theologische, aber auch eine philosophische Analyse des Naturbegriffs ist, zeigen auf der politischen Ebene die immer weiter reichenden Entscheidungen bezüglich der erlaubten Forschung in der humanen Zellbiologie in den letzten Jahren, so Nissing (10–12). Versteht man die Natur als von der Transzendenz begründetes Sosein von etwas oder jemandem, wird deutlich, dass für eine neue Debatte um den Naturbegriff die Perspektive der Philosophie unerlässlich ist.

Für Nissing (7–9) stellt neben den bioethischen Debatten vor allem das Gespräch zwischen dem damaligen Kurienkardinal Joseph Ratzinger und Jürgen Habermas in der Katholischen Akademie in Bayern am 19. Januar 2004 eine philosophisch und religionsphilosophisch fruchtbare Perspektive dar: Joseph Kardinal Ratzinger plädierte damals für das Naturrecht, aber unter einstweiligem Verzicht auf den Naturbegriff, da dieser Begriff „leider stumpf“ geworden“ (7) sei und seine objektivierende Kraft verloren habe. Robert Spaemann wendet sich gegen diese Auffassung: Mit dem Naturbegriff verliere man in der Diskussion den jeweils spezifizierenden Begriff in Bezug auf unterschiedliche Seinsformen oder Lebewesen. Die Diskussion wird dann konturlos: Ohne Unterschied steht Materie neben Person auf gleicher Stufe. In theologischen Kreisen ist, im Gegensatz zu philosophischen, diese Problematik daraufhin häufig thematisiert worden. Der Philosophie könnte hierbei zwar eine vermittelnde Schlüsselrolle zufallen, aber die Debatten unserer Tage bleiben noch viel zu sehr innerhalb der Grenzen des