

kret; nur in ihr begegnet ihm das Göttliche als lebendig-persönlich. Aber auch sie wird kein durchschaubares Reich des Geistes. Je nach dem Vorwiegen des einen der menschlich-kosmischen Aspekte ergeben sich andere Gottesbilder, deren Nachzeichnung der größte Teil des Buches gewidmet ist. Erst der Bund des unendlich überlegenen Gottes mit dem Menschen führt aus diesen Irrungen heraus. Aber auch in diesem vermag sich die menschliche Unruhe nur mühsam in der wahren Mitte zu halten. Deswegen ist auch der Bund und das Reich Gottes kein ruhiges Emporsteigen zu immer neuen Höhen, sondern der Wechsel zwischen Katastrophen und göttlicher Hilfe. „Alter und Neuer Bund sind so wenig das Reich einer «idealen Gottes-Sohnschaft», daß der Alte Bund darum den Einen «Sohn» hinmordet, weil Israel selbst allein der «eingeborene Sohn Gottes» sein will, während der Neue Bund nicht nur Ihn in der Stunde seines Ursprungs verrät, verleugnet und flieht, sondern in seinen immer neuen Gnostizismen und Humanismen ihn ent-existenzialisiert und ent-personalisiert zur «Christus-Qualität» des Menschen selbst, der als Mensch «Gottes-Sohn» ist“ (422). „Ein echtes «Reich des Geistes» ist allein diese «Katastrophe» der Menschheits-Geschichte in der «Katastrophe» des Neuen Bundes (wie Endzeits-Reden des Herrn und die johanneische Apokalypse sie schonungslos enthüllen). «Reich des Geistes» begibt sich (als sogenannt «Drittes») nicht als eine inner-geschichtliche Idealität, sondern als diese Katastrophe der Menschheit in der End-Katastrophe des Neuen Bundes“ (421). So schließt das Werk mit den Worten: „Zwischen «paradoxe» Agape-als-Gott und paradoxem Anti-Gott des Menschen, — im «Je immer größer» der «paradoxen» Agape-als-Gott über ein «Noch so groß» des paradoxen Anti-Gott des Menschen, — das ist der «Ort des Menschen» im «Ort» der äußersten Analogie. Das ist der Mensch“ (424). — So ist also der Mensch ein Wesen der Unstete und der Unruhe, das Hin und Her zwischen Gegensätzen, zu schwach, um die wahre Mitte zu halten. Was er ist, enthüllt er in diesen Haltungen zu den Urbereichen der Wirklichkeit. An vielen Beispielen aus der Geschichte der Religionen und der Philosophie wird dies dargestellt. Es ergeben sich daraus großartige, zuweilen überraschende Durchblicke. Auch der Stil des Werks spiegelt diese Unruhe wieder. Er begnügt sich wegen der Fülle der Beziehungen meist mit Hinweisen oder Anspielungen und läßt den Leser kaum je verweilen. So bleibt in diesem Band das, was das Tragende und Beharrende in dieser ruhelosen Bewegung ist, das, was den Menschen daran hindert, ins Nichts zu fallen, noch im Hintergrund.

A. Brunner SJ

*Weischedel, Wilhelm: Wirklichkeit und Wirklichkeiten. Aufsätze und Vorträge.* (286 S.) Berlin 1960, Walter de Gruyter & Co. Ln. DM 24,—.

Die hier gesammelten Aufsätze und Vorträge umfassen vier Gruppen. Die beiden ersten beschäftigen sich mit den Wandlungen des abendländischen Denkens, mit Geschichtlichkeit, mit der Möglichkeit metaphysischer Erfahrung, wozu mit Recht gesagt wird: „Metaphysische Erfahrung als Erfahrung der Fraglichkeit des Seienden im Hinblick auf Sein und Seinsgrund kann es im Anblick jedes Bereichs der Welt geben“ (108), und mit der Bedeutung von Wirklichkeit. W. sucht eine philosophische Theologie zu begründen und glaubt da neue Wege gehen zu müssen, weil „die Begriffe, in denen die überkommene theologische Metaphysik sich ausspricht — das Absolute, das höchste Seiende, der Seinsgrund, die *prima causa*, das Unbedingte —, versagen“, und zwar deswegen, „weil sie nicht zum Nichts hin offenstehen“ (140). Was dies bedeuten soll, wird nicht recht klar. In Wirklichkeit sprechen diese Begriffe darum nicht mehr an, weil die Wirklichkeit unter dem Einfluß der Naturwissenschaft in diesen Begriffen nicht mehr in den Kategorien des Personhaften, sondern des Dinglichen gedacht wird. Was aber W. als neuen Gottesbeweis anbietet, das ist der Grundgedanke aller scholastischen Gottesbeweise, von dem allein sie ihre Beweiskraft haben: „Nun aber ist die Welt sich haltende Haltlosigkeit und haltloses Sichhalten, und eben darum fordert sie die Frage nach dem Grund dieses ihres dialektischen Schwankens heraus“ (149, 148, 109). Das ist nichts anderes als das, was die Scholastik mit der Kontingenz meint. Die scholastische Philosophie scheint W. überhaupt nur vom Hörensagen zu kennen. So sagt er über den kosmologischen Gottesbeweis bei Thomas: „Inwiefern ist nun dieser Gottesbeweis schlüssig? Doch nur insofern, als man mit Thomas annimmt, es könne keine unendliche Kette von Ursachen geben, die Welt könne nicht von Ewigkeit her bestehen“ (144). Nun sagt aber Thomas ausdrücklich das Gegenteil. *De Pot.* q. 3, a. 14 c heißt es: *hoc enim quod est esse ab alio, non repugnat ei quod est esse semper*; m. a. W. das Geschaffensein schließt das Immer-schon-gewesen-sein nicht aus. S. c. G. II, 38 werden alle Gründe, womit rein philosophisch bewiesen werden soll, daß die Welt nicht von Ewigkeit her gewesen sein kann, als nicht beweisend zurückgewiesen. S. Th. I, q. 46, a. 2 c: *Respondendo dicendum quod mundum non semper fuisse, sola fide tenetur, et demonstrative probari non potest*. Die Philosophie kann also nach Thomas nicht erweisen, daß die Welt nicht von Ewigkeit her existieren kann; nur durch den Glauben wissen wir

um diese Wahrheit. Er kann also eine solche Annahme nicht zur Voraussetzung seiner Gottesbeweise gemacht haben. Eine unendliche Reihe von immer je nur in endlicher Anzahl existierenden Ursachen, wie die zeitlich ablaufende Welt sie darstellt, hielt er also nicht in sich für unmöglich, sondern nur eine solche Reihe, die nicht zu jeder Zeit von der Schöpfermacht Gottes im Dasein gehalten würde. Aber das ist keine Voraussetzung für ihn, sondern eine aus der Kontingenz der innerweltlichen Ursachen sich ergebende Folgerung. — Die dritte Gruppe der Aufsätze beschäftigt sich mit Fragen der Kunst, vor allem dem Sinn der modernen Kunst und deren Aussichten. Die letzte Gruppe schließlich widmet sich ethischen Fragen. W. stößt dabei auf das Problem der Verschiedenheit der Gewissensantworten, die alle zugleich mit dem Absolutheitsanspruch des Gewissens verbunden sind. Er fragt: „Aber läßt sich diese Frage anders beantworten als so, daß man annimmt, das Absolute selber, so wie es dem Menschen fordernd gegenübertritt beanspruche ihn in einer je besonderen Weise? Daß es also mir diesen Auftrag im Gewissen zuschickt, dem andern einen andern; daß es die Griechen anders beanspruchte als die Menschen der Gegenwart? Das Gewissen wäre dann der Ort, an dem der Mensch zutiefst erführe, was ihm vom Absoluten her zugeschickt ist“ (219). Aber bringt diese unmittelbare Beanspruchung des Absoluten, die in der protestantischen Linie des Verf. liegt, den Relativismus nicht in das Absolute hinein, da es sich nicht nur um verschiedene, sondern um sich widersprechende Inhalte handeln kann? Auch andere Aussagen zeigen (265), daß der Relativismus nicht überwunden ist. Die Absolutheit des Gewissens liegt daran, daß es gebietet, immer und überall das zu tun, was man für recht hält, nicht zu tun, was man für böse, für sittlich schlecht hält. Was dies jeweils ist, das erkennt der Mensch mit den Mitteln seiner Vernunft, und diese kann sich, bis auf einige grundlegende Einsichten, auch irren; darum ist rechte Gewissensbildung nötig. A. Brunner SJ

*Müller-Lauter, Wolfgang: Möglichkeit und Wirklichkeit bei Martin Heidegger. (107 S.) Berlin 1960, W. de Gruyter & Co. Ln. DM 14,—.*

Für Heidegger ist die Zukunft die erste und ausgezeichnete der drei Ekstasen der Zeitlichkeit. Entsprechend hat die Möglichkeit den Vorrang vor der Wirklichkeit, und die Möglichkeit ist das im Entstehen Entworfenen und nur das. Der Verf. zeigt nun, daß H. die Untersuchung jedesmal abgelenkt hat, manchmal schon im Ansatz, wo sie zum Vorrang der Gegenwart und der Wirklichkeit hätte führen müssen. So zuerst beim Tod. Für H. ist er nur Ende

und kann als solches in das Verstehen hineingenommen werden. In Wirklichkeit ist er zugleich Grenze. Das Verstehen stößt in ihm auf die reine Un-Möglichkeit als Ereignis, das alles Verstehen erst ermöglicht. Als das Nichts der Möglichkeit ist er reine Wirklichkeit: „die Zukunft entspricht der ursprünglichen Gegenwart des Todes“ (53). Ferner kommt bei der Erörterung der Existentialien durch H. die Rede zu kurz; sie wird nicht wie die andern einer Ekstase besonders zugeordnet. Dabei weist M.-L. darauf hin, wie stark bei H. die Zeitlichkeit verräumlicht ist, was ein Verständnis aus der Verfallenheit bedeuten müßte. Außerdem liegt im Sein-bei-der-Welt eine Zweideutigkeit; folgerichtig muß H. es und mit ihm die Wissenschaft der Verfallenheit des Daseins zurechnen. Es gibt aber auch ein eigentliches Sein-bei-der-Welt, gerade in der Wissenschaft. Dieses ist ein Festsetzen, ein Anhalten des Schweifens von Möglichkeit zu Möglichkeit, das dem Verfallensein zugehört. Wieder tritt die Wirklichkeit vor die Möglichkeit. Das Vorhandene erscheint als das zuvor schon Bestehende in der Zuhandenheit. Das gleiche zeigt sich im Kunstwerk. Hier ragt die Erde als zum Hereinragen vorgängig in das Werk hinein. Auch sieht H. im Kunstwerk nur die Eröffnung einer neuen künftigen Welt. Aber mit Weischedel weist der Verf. darauf hin, daß das Kunstwerk zunächst eine Zeitlosigkeit und Gegenwart eigener Art besitzt und eine Welt für sich ist; die Eröffnung neuer Möglichkeiten ist dazu abkündig. Diese Zeitlosigkeit hat ihren Ursprung in der Zeitlosigkeit des Todes. — Die scharfsinnige Untersuchung will eine immanente Kritik der Philosophie Heideggers an dem einen wichtigen Punkt des Vorrangs der Möglichkeit vor der Wirklichkeit durchführen. Sie stellt sich deshalb in deren Voraussetzungen hinein und denkt diese zu Ende. Sie beschränkt sich dabei fast ganz auf die erste Periode der Heideggerschen Philosophie, deren Hauptwerk „Sein und Zeit“ ist. Die Kritik ist sachlich und, wie uns scheint, richtig. Für die Analyse des Kunstwerks wäre auch zu bedenken, daß der Tempel Welt schafft, nicht, wie H. es darstellt, als Kunstwerk, sondern eben als Tempel, als heiliges Gebäude. Es wäre ferner die Frage zu stellen, was das Nichts in Wirklichkeit bedeute. Die Wirkungen, die ihm zugeschrieben werden, daß es Ursprung des Setzens, des Bemessens, des Erfassens der vorgängigen Vorhandenheit ist, das weist alles hin auf die Geistperson, die am Dinglichen gemessen ein Nichts ist. Ihr entspricht die Gegenwart, während das Biologische zum Schweifen drängt. Das Kunstwerk erhält seine Zweideutigkeit, Dauer und Vergänglichkeit, aus dem Wesensbereich, dem die Kunst zugehört, der Grenze zwischen Geist