

Doch derlei kritische Marginalien sollen nicht vom Kern ablenken. Das Buch trifft einen Nerv. Angesichts einer mit Recht als »höchst kompliziert«, ja »verwirrend« eingeschätzten Forschungssituation (19f.) bemüht sich Benz ernsthaft um ein Votum für eine gemäßigte, konservative Cusanus-Interpretation. Seine Stellungnahme hat Gewicht, weil sie auf hohem Problembewußtsein, gründlicher Textdurchdringung und ausgedehnter Literaturkenntnis beruht. Benz geht Cusanus-Texte durch, die man längst zu kennen glaubt. Er tut dies auf seine Weise, (scheinbar) unbeirrt, manchmal fast mit dem Rücken zum Leser. Er stellt vieles klar und arbeitet eine Diskussionsebene heraus, die man nicht mehr verlassen sollte. Das betrifft alle Themen, Felder, Motive bei Cusanus. Korrigiert wird die folgenreiche Verwechslung cusanischer mit nach-cusanischen Motiven einer Thematisierung des Individuellen. Insgesamt bewirkt Benz eine Ernüchterung. Cusanus ist nicht so modern, wie viele Enthusiasten gemeint haben (und, vor allem mit Blick auf die Projekte anlässlich des 600. Geburtstags, noch meinen werden). Er ist vor allem nicht auf so simple Weise modern. Eben deshalb bietet er ein erstaunliches, noch lange nicht ausgeschöpftes Potential an theoretischen Möglichkeiten.

Detlef Thiel, Wiesbaden

NORBERT FISCHER, *Die philosophische Frage nach Gott. Ein Gang durch ihre Stationen* Paderborn: Bonifatius-Verlag 1995 (AMATECA. Lehrbücher zur katholischen Theologie Band II). 496 Seiten.

Diese Monographie will ausdrücklich kein »Lehrbuch«, das eine philosophische Gotteslehre und damit ein definitives Wissen vermittelt, sondern ein »Lernbuch« sein, welches seinen Lesern die philosophische Frage nach dem Wesen und dem Dasein Gottes als eine allerdings notwendige Bestimmung des (geschichtlichen) Menschseins in wissenschaftlich vertretbarer Form darstellen und verständlich machen will (vgl. 15f., 22). Einerseits könnte man dieses Selbstverständnis als *bescheiden*, andererseits aber auch als *anspruchsvoll* auffassen: Die *Bescheidenheit* des Selbstverständnisses des Vf., mit diesem umfangreichen Werk kein »Lehrbuch« im herkömmlichen Sinne des Wortes vorlegen zu wollen, folgt aus seinem grundsätzlichen Philosophie-Verständnis, das als ein »existentiell-habituell« charakterisiert werden könnte und sich auf das sokratisch-platonische Grundverständnis von »Philosophie« beruft: Demzufolge ist Philosophie ein »liebendes Streben nach absoluter Wahrheit und glückselig machender Weisheit, nicht jedoch deren *Besitz*« (18). Die innerzeitlich unerfüllbare und daher von dem Wissen ihres Nicht-Wissens begleitete oder in diesem Bewußtsein gipfelnde Erkenntnissuche bzw. das fragende Ausgerichtetsein nach Gott als dem alles menschenmögliche Begreifen überragenden Absoluten, das der Vf. nahezu durchgängig mit dem systematisch allerdings unexpliziert bleibenden Begriff des »Unendlichen« faßt, ist nach der Überzeugung des Vf. der Inbegriff des (wahren) Philosophierens (vgl. 362), das daher ihm zufolge im Wesentlichen eine geistige Haltung bzw. Einstellung, nämlich die existentielle Offenheit und Empfangsbereit-

schaft für dieses Unendliche bezeichnet. *Anspruchsvoll* ist dieses Selbstverständnis, insofern es von der Behauptung ausgeht, daß der Mensch »auf Grund seiner *metaphysischen Naturanlage*« (22) die Gottesfrage mit Notwendigkeit stellen müsse (vgl. ebd.), daß das Transzendieren des Natürlichen zur »Natur« des Menschen gehöre (vgl. 56f., 88 u. ö.). Aus beiden Merkmalen, dem bescheidenen und dem anspruchsvollen, des Selbstverständnisses dieser Untersuchung ergibt sich ihre systematische Zielsetzung, »die Gottesfrage als *notwendige, aber unlösbare Aufgabe der Philosophie* zu erweisen« (26).

Diese Absicht bestimmt den systematischen Aufbau des ganzen Werkes, das in einer Abfolge von insgesamt fünf Kapiteln zunächst den Menschen als den Ort und Träger der Gottesfrage thematisiert und damit der Einsicht Rechnung trägt, daß die (philosophische) Gottesfrage eine spezifische Bestimmung des Menschseins darstellt (1. Kapitel); das in einem zweiten Schritt die Frage nach den Eigenschaften und dem Wesen (2. Kapitel) und erst in einem dritten Schritt die Frage nach dem Dasein Gottes (3. Kapitel) stellt, weil ein Wissen darum, um was es in der philosophischen Frage nach Gott überhaupt geht, von der Frage nach dem Dasein Gottes bereits vorausgesetzt wird (vgl. 28f.); das in einem vierten Schritt eine Verhältnisbestimmung zwischen dem sog. »Gott der Philosophen« und dem Gott des lebendigen (religiösen) Glaubens vornimmt (4. Kapitel) und schließlich in einem fünften und letzten Schritt (5. Kapitel) paradigmatische »Ansätze zu einem nicht am Ideal der exakten Wissenschaften orientierten philosophischen Gottdenken« bei Augustinus, Cusanus und E. Lévinas aufzeigt.

Weil der Vf. in der *Endlichkeit* die Grundbestimmung des (zeitlich-geschichtlichen) Menschseins sieht, stellt er im *ersten* Kapitel die Endlichkeit des auf Wahrheit bezogenen *Erkennens*, des auf das Gute gerichteten *Wollens* und des Glückseligkeit erstrebenden *Handelns* als die drei grundlegenden Vollzugsformen des *menschlichen* Welt-daseins heraus: Dabei schließt er sich zum Aufweis der Nicht-Absolutheit der menschlichen *Erkenntnis* der Erkenntniskritik Kants an (vgl. 49), der »*das Wissen aufheben* mußte, *um zum Glauben Platz zu bekommen*« (KrV B XXXf.) (ebd.). Der inhaltlich bestimmten Erkenntnis der absoluten Wahrheit kann folglich nur – mit Cusanus – ein *konjekturaler* Charakter zugesprochen werden (vgl. 50). Die Grenze des menschlichen *Willens* sieht der Vf. im Anschluß an Kants praktische Philosophie in den drei grundlegenden Kennzeichen des Sollensanspruches des moralischen Gesetzes beschlossen: In der Unableitbarkeit seiner Faktizität, in der Unbedingtheit seiner Forderung, die auf Heiligkeit als völlige Angemessenheit des Willens an diese Forderung dringt, und schließlich in seiner Ausrichtung auf eine vollkommene Ordnung des Ganzen, die gleichfalls durch menschliches Tun nicht erreicht werden kann (vgl. 91ff.). »Grund, Vollzug und Ziel der Freiheit des Menschen als endlichen Vernunftwesens überragen« (95) daher, so die zusammenfassende These des Vf., »seine Kraft« (ebd.). Die Grenze des menschlichen *Handelns* versucht der Vf. mit Blondels Analyse der »Action« zu bestimmen, die zu der Einsicht führt, daß der das menschliche Handeln motivierende Anspruch durch dieses Handeln selbst niemals erfüllt werden kann, sondern über es hinausweist auf etwas, das notwendig – zum Gelingen seines Lebens – und zugleich aus eigener Kraft unerreichbar für den Menschen ist

und das Blondel »das Übernatürliche« nennt (vgl. 54f.). Der Mensch steht daher nach der Überzeugung des Vf. »mit seiner Ausrichtung auf unbedingte Wahrheit, auf schlechthin Gutes und auf unendliche Glückseligkeit einerseits und der Unmöglichkeit, diese Zwecke in der gesuchten Weise zu verwirklichen, andererseits, in einer Spannung, die er nicht endgültig zu lösen imstande ist« (56). »Erlebnismäßige Ursprünge der Gottesfrage« (58–79) sieht der Vf. zweifelsohne zu Recht in den Grenzerfahrungen von Leid, besonders von ungerechtem Leid, Schuld und Tod, aber auch im Staunen und in überwältigenden Beglückungserfahrungen, deren Finalität über sie hinausweist. Das formale Ziel, auf das hin die grundlegenden menschlichen Seinsvollzüge zwar tendieren, das sie aber in ihrer Endlichkeit nicht selbst zu realisieren vermögen, nennt der Vf. die »*Entflüchtigung des Zeitlichen*« (82), d. h. die »Gegenwärtigkeit eines erfüllten, eigentlichen und vollständigen Seinsvollzugs, in dem nichts aussteht und nichts verloren ist.« (99).

Im *zweiten* Kapitel expliziert und exemplifiziert der Vf. die These, daß die in den traditionellen philosophischen und theologischen Gotteslehren als Eigenschaften Gottes aufgefaßten Prädikate nicht als »Bestimmungen des Unendlichen an sich selbst« (122), sondern nur als »Infinitionen« oder »Verunendlichungen positiver Wesenszüge des Menschen« (120) aufgefaßt werden können, weil »Definitionen Gottes« (105) »dessen Unendlichkeit nur verunstalten würden.« (ebd.) Demzufolge werden die drei wesentlichen Gottesprädikate der Allmacht, Allgütigkeit und Selbstgenügsamkeit jeweils als eine »Entschränkung« eines positiven menschlichen Wesenszuges, und zwar der Endlichkeit im Können (Allmacht), des Mangels an Güte (Allgütigkeit) und der Bedürftigkeit, besonders der Angewiesenheit auf andere Personen (Selbstgenügsamkeit), verstanden (vgl. 120). In der Konsequenz dieser grundsätzlichen Annahme des Vf. liegt es, daß es keine exklusiv göttlichen Seinsbestimmungen geben könnte, so daß z. B. *Vollkommenheit* keine ausschließlich göttliche, sondern eine ursprünglich menschliche Eigenschaft bezeichne, die »in der gelungenen Verwirklichung eines allseitig *freien Seinsvollzuges*« (122) bestehe, »die *a fortiori* bei Gott anzunehmen ist.« (ebd.) Impliziert aber, so wäre hier zu fragen, die »gelungene *Verwirklichung*« eines »allseitig freien Seinsvollzuges« nicht im Begriff der Verwirklichung schon die Überführung von etwas Möglichem in etwas Wirkliches und damit eine Veränderung, die die klassische philosophische Theologie aus dem (Gottes-) Begriff der Vollkommenheit begründetermaßen ausgeschlossen hat? Diese Gefahr, daß »eine aus Endlichem bloß zusammengedachte Unendlichkeit eine schlechte Unendlichkeit wäre, eine Unendlichkeit, der noch die Unvollkommenheit des Endlichen weiter anhänge« (ebd.), ist dem Vf. selbst durchaus bewußt. Dennoch bleibt er den konkreten Nachweis dafür schuldig, wie sich grundlegende Bestimmungen des zeitlich-geschichtlichen Menschseins wie etwa Zeitlichkeit, Veränderlichkeit und (seinsmäßige) Vielfältigkeit durch eine Verunendlichung ihrer begrifflichen Gehalte in die ihnen bedeutungsmäßig entgegengesetzten Gottes-Bestimmungen der Ewigkeit (qua Zeitfreiheit), der Unveränderlichkeit und der (seinsmäßigen) Einfachheit transformieren lassen und worin die Infinition der jeweils zugrundeliegenden begrifflichen Gehalte genau besteht. Die anschließend vorgeführten »exemplarischen Infinitionen« aus Kontexten der theoretischen und der praktischen Erkenntnis (vgl.

130–145), können zwar, wie etwa Kants Begriff des transzendentalen Ideals als eines vorgestellten Brennpunktes oder Heisenbergs sog. Weltformel, als Grenzbegriffe und damit als mögliche Hinweise darauf, daß alle endliche Erkenntnis und alles endliche Sein in einem umgreifenden Unendlichen gründet, mithin als, um mit K. Jaspers zu sprechen, beachtenswerte »Chiffren der Transzendenz«, nicht aber als methodisch strenge Verunendlichungen begrifflicher Gehalte und damit nicht als Resultate einer Denkbewegung gelten, die endliche bzw. unvollkommene Qualitäten durch eine unbegrenzte Maximierung ihrer intensionalen Gehalte in Vollkommenheitsprädikate verwandeln würde.

Im dritten Kapitel skizziert der Vf. nicht nur die fünf traditionellen Wege zum philosophischen Aufweis des Daseins Gottes, sondern auch einige exemplarische Formen der Bestreitung des Daseins Gottes und deren »sachhaltige Grundlagen«. Dabei versteht er diese Wege unter Voraussetzung der kantischen Erkenntniskritik zu Recht nicht als objektiv zwingende Beweise, sondern als »Fingerzeige ins Absolute« (189), die »in undogmatisch metaphysischem Hindenken auf Gott der Befestigung der Infinition des menschlichen Geistes gegen die Ansprüche der sich immanent abkapselnden Wissenschaftlichkeit« (177) dienen. Seine Rekonstruktion des ersten dieser Wege, nämlich des seit Kant so genannten »ontologischen Gottesbeweises«, d. h. des *unum argumentum* Anselms von Canterbury, ist allerdings in einigen Punkten korrekturbedürftig: Das Argument selbst beruft sich nicht, wie der Vf. unter Hinweis auf Anselms Gebet in *Proslogion* 1 annimmt, »auf das Dasein Gottes als implizite Voraussetzung der Gottsuche« (190). Es leitet vielmehr das Dasein Gottes aus dem mit dem Gott des christlichen Glaubens identifizierten Begriff des *aliquid quo nihil maius cogitari potest* allererst argumentativ ab. Die in *Proslogion* 15 formulierte Einsicht Anselms, daß dasjenige, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, zugleich etwas sein müsse, was größer ist als (von einem endlichen Intellekt) gedacht werden kann, bedeutet zumindest im Verständnis Anselms nicht, daß der Gottesbegriff »nicht als Fundament eines zwingenden Schlusses taugt, der auch die Vernunft von Leugnern mit objektiver Sicherheit zur Annahme der Existenz Gottes führen könnte« (192). Denn genau dies, d. h. die von dem »Toren« repräsentierte Vernunft der Gottesleugner mit objektiver Sicherheit zur Annahme der Existenz Gottes zu führen, will Anselm, so daß jeder, der erkennt, daß Gott in der Weise existiert, daß seine Nicht-Existenz nicht einmal widerspruchsfrei denkbar ist, erkennen muß, daß Gott in Wirklichkeit existiert, selbst wenn er dies nicht glauben wollte.¹ – Die exemplarisch an Descartes, Kant, Hegel und überraschenderweise auch an E. Lévinas aufgezeigte Wirkungsgeschichte des ontologischen Gottesbeweises in der Neuzeit erfährt eine kompetente und aufschlußreiche Darstellung (vgl. 193–99). Führt der insbesondere am zweiten Buch der augustinischen Schrift *De libero arbitrio* exemplifizierte *noologische* Gottesbeweis zu Gott als der absoluten Wahrheit, auf die alle endlichen Wahrheiten verweisen (vgl. 199–203), so wird der meist in Form eines Kausalitätsbeweises auftretende *kosmologische* Beweis anhand der ersten drei der *quinque viae* des Thomas von Aquin referiert und durch Kants Einwände gegen diesen

¹ Vgl. *Prosl* 2 [ed. F. S. Schmitt I 104, 2–7].

Beweis ergänzt (vgl. 204–09). Dem *teleologischen* Gottesbeweistyp, der Gott als die letzte Zweckursache und als Zwecke setzenden Urheber der Weltwirklichkeit zu erweisen sucht, werden vor allem die beiden letzten der thomanischen *quinque viae* zugeordnet (vgl. 209–214), während schließlich der *moralphilosophische* Gottesbeweis mit Kants postulatorischem Theismus sehr sachkundig belegt wird, der das Dasein Gottes als ein Postulat der reinen praktischen Vernunft zu erkennen gibt (vgl. 214–222). Seiner »kritischen Repräsentation einiger exemplarischer Formen des Atheismus« (245–305) stellt der Vf. »sachhaltige *Grundlagen für Bestreitungen des Daseins Gottes* und seiner Beweisbarkeit« voran (vgl. 223–244), zu denen vor allem die Endlichkeit des Menschen und sein daraus folgendes Unvermögen zur Erkenntnis des Wesens Gottes bei gleichzeitigem Bezogen- und Angewiesensein auf ihn (als das Unendliche) gehören, das allerdings, wie der Vf. auf Grund seines in bezug auf die Gottesfrage strikt durchgehaltenen erkenntniskritischen Ansatzes selbst zugeben müßte, ebenso unerkennbar und unbeweisbar ist wie der Terminus dieser Relation.

Ausgehend von der zeitdiagnostischen These, daß »die Hauptgestalt im derzeitigen Atheismus« (245) »kein wissenschaftlich begründeter Zweifel am Dasein Gottes, sondern der *Kampf des Menschen um die Zentralposition im Ganzen des Seienden*« (ebd.) sei, skizziert der Vf. zunächst die anthropologische Reduktion der Theologie in *Feuerbachs Religionskritik* (vgl. 254–63), deren bei Feuerbach allerdings generalisierte Projektionsthese er interessanterweise auf Hegels Interpretation der griechischen Götter zurückführt und deren de facto zwiespältige Beurteilung des Atheismus er überzeugend zu belegen vermag. Kenntnisreich ist auch die Behandlung Friedrich *Nietzsches* in diesem Kontext (vgl. 264–74), die dessen Kampf gegen eine absolute Wahrheit und unbedingte Gültigkeit aus der dezidierten Überzeugung heraus, daß es keine objektiven Tatsachen, sondern nur bedürfnisorientierte und triebmotivierte Interpretationen der Welt gebe, und dessen leidenschaftlichen Einsatz für Gegenwerte wie die »Ireue zur Erde« und den höchsten Menschen nicht nur als versuchte Überwindung des von ihm selbst heraufbeschworenen Nihilismus, sondern sogar als Sehnsucht nach einer göttlichen und zugleich menschlichen Welt im »Modus der Defizienz« (272) zu verstehen sucht. Auch in den *humanistischen Atheismen* Albert Camus', J.-P. Sartres und Nicolai Hartmanns glaubt der Vf. noch zumindest Spuren eines – wenn auch zumeist nicht eingestandenen – Sinnes für das Unbedingte und Absolute identifizieren zu können (vgl. 274–94). Und selbst dem skeptischen Pluralismus des *postmodernen* Denkens der Gegenwart, deren praktischen Hedonismus der Vf. treffend diagnostiziert, entnimmt er noch ein »Finalitätsbewußtsein« (300), das auf ein alle Pluralität übergreifendes Unfaßliches gerichtet sei, von dem man sich durchaus fragen könne, ob es nicht doch auf den unendlichen Gott hin auslegbar sei (vgl. 295–301).

Im *vierten*, dem (angeblichen) »Spannungsverhältnis« zwischen dem »Gott der Philosophen« und dem lebendigen Gott des (religiösen) Glaubens gewidmeten Kapitel wird zunächst eine Darstellung der philosophischen Theologie *Platons* vorgebracht, deren Intuition, in Platon einen Monotheisten zu sehen, heuristisch wertvoll, deren wissenschaftliche Ausarbeitung jedoch unzureichend ist: Es ist zwar richtig, daß die »*Anähnlichung an Gott*« (308) das Ziel menschlichen Lebens nach platonischer

Auffassung ist, und es ist ebenfalls zutreffend, daß Platon im *Timaios* den Demiurgen als den Urheber und Vater der sichtbaren Welt »den Gott« (vgl. *Tim.* 30 a 1) nennt, damit hat Platon den göttlichen Demiurgen jedoch noch nicht als »Ermöglichungsgrund der menschlichen Freiheit« (308) gedacht. Unbelegt bleibt auch die Behauptung, daß das »Daimonion« als das negative, d. h. stets nur (von etwas) abhaltende Gewissen des Sokrates »mit dem Ideal einer göttlichen Gerechtigkeit verbunden ist« (307). Die für Platons philosophische Theologie maßgeblichen Texte im zweiten Buch der *Politeia* (377 b 3 83 c), worauf der Vf. immerhin als auf einen »kleinen theologischen Grundkurs« (321) verweist, und zehnten Buch der *Nomoi* bleiben leider unberücksichtigt. Entsprechendes gilt für den lexikalischen Befund, daß Platon viel häufiger als von »dem Gott« im Singular von »den Göttern« im Plural (zustimmend) spricht und zudem das Adjektiv »göttlich« auf sehr verschiedenartige Bezugsgegenstände wie Göttergestalten der griechischen Mythologie, Ideen, menschliche Gesinnungen bzw. Haltungen, Menschen selbst etc. anwendet.² Die brisante Frage, ob Platon seiner innersten Überzeugung nach ein Monotheist war und welchen Gottesbegriff er konzipiert hat, müßte anhand des ganzen hierfür relevanten Belegmaterials allererst geprüft werden. Die allgemeine Behauptung des Vf., daß Platons Sprechen über Gott »eher negativ ist und zu keiner objektiven Fixierung führt« (306), muß daher als unbegründet gelten, zumal sie den oben genannten wichtigsten Texten zu Platons »Theologie«, auch wenn deren ausführliche zusammenhängende Erörterung einer künftigen Untersuchung vorbehalten bleiben muß, eher zu widersprechen scheint. Argumentlos bleibt streng genommen auch die pauschale Kritik des Vf. an der wissenschaftlichen Forschung zur sog. Ungeschriebenen Lehre Platons und ihrer Verbindung mit den Dialogen (vgl. 306), deren Ergebnisse mit einer primär existenzphilosophisch ausgerichteten Platon-Interpretation wie der des Vf. entgegen einem weit verbreiteten Mißverständnis keineswegs grundsätzlich unvereinbar sind. Doch auch für den Platon der geschriebenen Dialoge gilt schon – entgegen der Annahme des Vf. (vgl. 200) –, daß er nicht auf das sokratische Wissen des Nicht-Wissens reduziert werden darf, sondern durchaus eine, und zwar noetische, Erkenntnis des voraussetzungslosen Ursprungs bzw. der Idee des Guten als des höchsten Prinzips für möglich gehalten und sogar als konstitutiv für den wahren Philosophen gefordert hat.³ – Nach einer kompetenten Zusammenfassung einiger wichtiger Aspekte der aristotelischen Theologie (vgl. 312–319) erörtert der Vf. eingehend »Pascals Bewußtsein der Spaltung zwischen dem gedachten und dem erfahrenen Gott« (325–344), um aufzuzeigen, daß auch nach Pascal »wahre Philosophie« die, »Einsicht in die Unerreichbarkeit der absoluten Wahrheit, die aber mit dem Bewußtsein der Notwendigkeit der Suche verbunden ist« (336, vgl. auch 343), bedeutet. Der anschlie-

² Vgl. hierzu ausführlich J. VAN CAMP/P. CANART, *Le sens du mot ΘΕΙΟΣ chez Platon*, Louvain 1956.

³ Vgl. *Polit.* 505 d 9–506 b 1; 510 b 4–9; 511 d 8; 516 b 4–c 2; 517 b 8–c 5; 519 c 8–d 2; 532 a 7–b 2; 534 b 8–c 5; nicht nachvollziehbar ist mir die in Anlehnung an E. WYLLER formulierte These des Vf., Platon habe in seinem Spätdialog *Parmenides* einen »Altar des Denkens für den unbekanntem Gott-Vater« (323) errichtet, die sich offensichtlich auf den Gegenstand der ersten Hypothese, das Eine (selbst) bezieht, das Platon jedoch weder in diesem Dialog noch an sonst einer Stelle seiner Schriften mit dem Gott oder dem Göttlichen explizit identifiziert.

ßende Rekurs auf die Metaphysik-Kritik *Kants* in § 13 (vgl. 345–353) soll deren bleibend gültige Ergebnisse für die Gottesfrage vergegenwärtigen: Die Widerlegung der objektiven Beweiskraft aller Gottesbeweise als *negatives* und die dadurch allererst ermöglichte Offenheit für das nur im Glauben annehmbare Unendliche als *positives* Ergebnis. Dabei hebt der Vf. mit Recht die ausdrückliche Bestimmung dreier exklusiver Gottesprädikate der Heiligkeit (Gott als heiliger Gesetzgeber), der Seligkeit (Gott als gütiger Regierer) und der Weisheit (Gott als gerechter Richter) innerhalb von *Kants* Postulatenlehre hervor, die den Zwiespalt zwischen dem menschlichen Unvermögen, das höchste Gut zu verwirklichen, und der weiter bestehenden moralischen Notwendigkeit, diese Verwirklichung zu befördern, zur Grundlage für die Annahme des Daseins Gottes sowie der Willensfreiheit und der Unsterblichkeit der menschlichen Seele (als der Postulate der reinen praktischen Vernunft) macht. Am Ende dieses vierten Kapitels behandelt der Vf. *Martin Heideggers* »nichtmetaphysisches Sprechen von Gott« (vgl. 353–363), in dem er zweifelsohne zu Recht einen »adventistischen Zug« (358) bzw. eine, um mit *Richard Schaeffler* zu sprechen, »Frömmigkeit des Denkens« wahrnimmt.

Von ihm als paradigmatisch eingestufte »Ansätze zu einem nicht am Ideal der exakten Wissenschaften orientierten«, sondern der Endlichkeit als der *condition humaine* Rechnung tragenden philosophischen Gottdenken sieht der Vf. schließlich im *fünften* und letzten Kapitel seiner Untersuchung in *Augustinus*, *Cusanus* und *E. Lévinas* realisiert (vgl. 369–416), deren Denken neben demjenigen *Kants* er am gründlichsten zu kennen scheint. Alle drei Philosophen repräsentieren für ihn einen vorbildlichen Grundtyp von »nicht-metaphysikalischem«, herrschaftsfreiem Gott-Denken, das auf Grund seiner Einsicht in die wesenhafte Unbegreiflichkeit Gottes die Erfüllung der menschlichen Gottessuche nur als eine Tat Gottes selbst erwarten kann.⁴

Für die von ihm eingangs behauptete Wesensnotwendigkeit der Frage des Menschen nach Gott konnte der Vf. der Natur dieses Gegenstandes gemäß zwar keine zwingend beweisenden, wohl aber eine Vielzahl wahrscheinlicher Gründe geltend machen, die für die dem Philosophen grundsätzlich aufgegebenen systematische Frage nach dem Dasein und der Seinsweise des Absoluten auch und gerade in seinem Zusammenhang mit dem zeitlich-geschichtlichen Sein des Menschen als eines endlichen Vernunftwesens in dieser Welt jedenfalls beachtens- und erwägenswert sind.

Markus Enders, München

⁴ Einem Vorurteil dürfte allerdings der besonders in diesem Zusammenhang (vgl. 387, Anm. 6, 389, 406) geäußerte Pantheismus-Verdacht des Vf. gegen *Mystik* und deren Vertreter wie *Meister Eckhart* und *Plotin* entspringen sowie seine Annahme einer Unvereinbarkeit zwischen mystischen Erfahrungen und heilsgeschichtlichem Glauben (vgl. 342), die gerade durch die Person *Meister Eckharts* widerlegt wird, vgl. hierzu *K. Ruh*, *Meister Eckhart. Theologe-Prediger-Mystiker*, München²1989, bes. 188–196.