

KARL DELAHAYE

Christliche Anthropologie

Eine Einführung
in das Denken
Peter Wusts

Regensburg Münster

CHRISTLICHE ANTHROPOLOGIE

Eine Einführung in das Denken Peter Wusts

von Karl Delahaye

unter Mitarbeit von Wilfried Kuckartz



VERLAG REGENSBURG MÜNSTER

Diese Untersuchung wurde durch die Fritz-Thyssen-Stiftung
ermöglicht.

70
15 PH-15



✓ 776/88
(6181)

Sonderdruck aus Band VIII, Peter Wust Gesammelte Werke
© 1967 by Verlag Regensberg Münster Gegründet 1591
Gesamtherstellung Regensberg Münster

INHALT

CHRISTLICHE ANTHROPOLOGIE

Eine Einführung in das Denken Peter Wusts von Karl Delahaye

VORWORT	9
LITERATURANGABEN	13
EINLEITUNG	17

ERSTER TEIL

Auferstehung der Metaphysik	33
---------------------------------------	----

ERSTES KAPITEL

<i>Ende der Metaphysik</i>	35
--------------------------------------	----

ZWEITES KAPITEL

<i>Neue Anfänge metaphysischen Denkens im 2. Jahrhundert</i>	41
--	----

DRITTES KAPITEL

<i>Wusts Idee einer Auferstehung der Metaphysik</i>	51
---	----

ZWEITER TEIL

Dialektik des Geistes	77
---------------------------------	----

ERSTER ABSCHNITT

Die Dialektik des Geistes als Zentralproblem der Philosophie Peter Wusts	78
---	----

ERSTES KAPITEL

<i>Metaphysische Voraussetzungen</i>	79
--	----

ZWEITES KAPITEL

Die Prinzipien von Wusts Metaphysik des Geistes: Positivität und Intelligibilität des Seins 91

DRITTES KAPITEL

Geist als Person 111

ZWEITER ABSCHNITT

Der Wesensaufbau des Menschen 129

ERSTES KAPITEL

Die Anfangsgestalten des menschlichen Geistes 131

a) *Der Liebesurtrieb als anfängliche Vollkommenheit des menschlichen Wesens* 136

b) *Naivität und Pietät als »natürlicher« Habitus der Seele* . 142

c) *Staunen und Ehrfurcht als Uraffekte und anfängliche Aktuierung des menschlichen Geistes* 147

ZWEITES KAPITEL

Die menschlichen Vermögen 153

a) *Gedächtnis und Gewissen* 153

b) *Sinnlichkeit und Vernunft* 160

c) *Der Verstand* 164

d) *Wille und Freiheit* 169

DRITTER ABSCHNITT

Mensch und Geschichte 175

ERSTES KAPITEL

Strukturgesetzmäßigkeiten in Geschichte und Gesellschaft . . . 179

ZWEITES KAPITEL

Das Eidos der Humanität 199

DRITTES KAPITEL

Metaphysik der Geschichte 207

DRITTER TEIL

Ungewißheit und Wagnis 221

ERSTES KAPITEL

Ontologische Voraussetzungen der Insecuritas humana 227

ZWEITES KAPITEL

Die Dimensionen der Insecuritas humana 237

DRITTES KAPITEL

Christliche Philosophie 255

VORWORT

Seit dem Tode des Philosophen Peter Wust ist ein Vierteljahrhundert vergangen. Die Ungunst der Zeit hat die Spuren seines Wirkens weithin verwischt. Nur sein letztes abgeschlossenes Werk »Ungewißheit und Wagnis« hat noch mehrere Auflagen erlebt. Seine zahlreichen, weitverstreuten Aufsätze und seine fast unübersehbare Korrespondenz waren nur wenigen und oft schwierig erreichbar. Wenn die wichtigsten Schriften Wusts in den letzten Jahren durch den Verlag Regensberg in Münster erneut vorgelegt wurden, erfordert solches Unternehmen als Rechtfertigung eine Darlegung der Eigenart und Bedeutung seines Werkes. Dies ist der unmittelbare Anlaß für die hier vorgelegte »Einführung in das Denken Peter Wusts«, die auch in Bd. VIII der »Gesammelten Werke« Aufnahme gefunden hat.

Sie möchte eine Verstehenshilfe geben. Das Werk des saarländischen Professors für christliche Philosophie an der Universität Münster in den Jahren 1930 bis 1940 erscheint für den heutigen Menschen zu eigenwillig und wohl auch schon zu fremdartig, als daß es ihm ohne Vermittlung zugänglich wäre. Die unmittelbare Begegnung mit dem einflußreichen akademischen Lehrer liegt weit zurück. Seine Werke haben aus mancherlei Gründen bis heute nur geringe Auswirkung gehabt. Ihr äußeres Schicksal schon machte ihr Sammeln zu einer mühevollen Arbeit über viele Jahre hinaus. Wenn auch jetzt noch für eine letzte kritische Edition wichtige Voraussetzungen fehlen -

das Archiv ist erst im Aufbau und die umfangreiche Korrespondenz noch nicht vollständig zusammengetragen —, dürfte die fast abgeschlossene Ausgabe, auch in ihrer Begrenzung, durchaus gerechtfertigt sein, da sie zum erstenmal eine allgemein und leicht zugängliche Beschäftigung mit der Philosophie Wusts im ganzen ermöglicht.

Daß ein so umfassender Überblick über Wusts umfangreiches Werk zum gegenwärtigen Zeitpunkt überhaupt möglich wurde, ist das unbestreitbare Verdienst des Herausgebers dieser Ausgabe, Stadtrat a. D. Wilhelm Vernekohl, der durch viele Jahre mit unermüdlicher Sorge und unbeirrbarer Zuversicht die außergewöhnlichen Schwierigkeiten überwunden hat, um mit dem Einsatz seiner ganzen Person das umfangreiche Werk gelingen zu lassen. Man kann in die Gedankenwelt Peter Wusts nicht einführen, ohne dieser fast unbeachteten Arbeit dankbar und ehrend zu gedenken.

Wie schon hinsichtlich der »Gesammelten Werke« bot auch für die hier vorgelegte Einführung die großzügige Förderung der Fritz-Thyssen-Stiftung eine wesentliche Voraussetzung. Ohne diese Unterstützung hätte die Arbeit nicht in dieser Weise und nicht zu diesem Zeitpunkt fertiggestellt werden können. Vor allem die Gewährung eines Forschungsassistenten über eineinhalb Jahre hin gab den Ausschlag für die Übernahme der Aufgabe durch den Bearbeiter. Der Fritz-Thyssen-Stiftung und dem Mitglied ihres Vorstandes, Minister a. D. Werner Schütz, hierfür zu danken, ist mir ein aufrichtiges Bedürfnis nach Abschluß der mir übertragenen Aufgabe.

Die Tätigkeit des wissenschaftlichen Assistenten Dr. Wilfried Kuckartz führte in Erfüllung der gestellten Aufgabe zu einer fruchtbaren Zusammenarbeit, die sich bis in die Formulierung des vorliegenden Textes hinein ausgewirkt hat. Sie soll in seiner Nennung als Mitarbeiter ihren Ausdruck finden.

Ein besonderer Dank gilt dem Verlag Regensburg in Münster, der die »Gesammelten Werke« mustergültig betreut und dem Bearbeiter der Einführung mannigfaches Verständnis und Entgegenkommen gezeigt hat. Endlich bin ich den Helfern meines Aachener Seminars zu Dank verbunden, die vor allem in den letzten Monaten durch mancherlei Hilfen und Handreichungen die Arbeit gefördert haben.

So möchte ich diese Arbeit abschließen in der Hoffnung, daß sie ihrem Auftrag, eine Verstehenshilfe für das Werk Peter Wusts anzubieten, gerecht zu werden vermöge.

Karl Delahaye

LITERATURANGABEN

Die Schriften Wusts sind im Text nach der neuen Ausgabe von Peter Wust: *Gesammelte Werke*, hrsg. von Wilhelm Verne Kohl, Verlag Regensburg Münster, 1963 ff., Bd. I-VII, folgendermaßen zitiert:

- I = Die Auferstehung der Metaphysik
- II = Naivität und Pietät
- III/1 = Die Dialektik des Geistes, 1. Teil
- III/2 = Die Dialektik des Geistes, 2. und 3. Teil
- IV = Ungewißheit und Wagnis. Der Mensch und die Philosophie
- V = Gestalten und Gedanken. Die Rückkehr aus dem Exil
- VI = Weisheit und Heiligkeit. Philosophische Aufsätze
- VII = Aufsätze und Briefe
- VIII = Leben und Werk

Außerdem sind folgende Aufsätze benutzt:

Das Wiedererwachen der Metaphysik in der Philosophie der Gegenwart, in: *Zeitschrift für christliche Erziehungswissenschaft und Schulpolitik* 14 (1921).

Entwicklungsmöglichkeiten einer neuen Metaphysik, in: *Der Leuchter* 1921-22.

Die historische Stunde der deutschen Philosophie, in: *Kirche und Kanzel* 8 (1925).

Die Offensive der Scholastik in der Philosophie der Gegenwart, in:

Kölnische Volkszeitung Nr. 153 vom 28. 2. 1926.

Zum Begriff einer christlichen Philosophie, in: *Catholica* I (1932).

Für andere benutzte Literatur, soweit sie nicht im Text selber vollständig angeführt ist, sowie für die Ergänzung dieser Einführung und eine weitere Vertiefung in den Zusammenhang der christlichen Philosophie sei besonders verwiesen auf:

Balthasar, Hans Urs von: *Wahrheit. Ein Versuch*, Erstes Buch: *Wahrheit der Welt*, Einsiedeln/Zürich 1947.

Cleve, Walter Theodor: *Peter Wust. Ein christlicher Existenzphilosoph unserer Tage*, Speyer 1950.

- Conrad-Martius, Hedwig: *Schriften zur Philosophie III*, München 1965.
- Coreth, Emerich: *Metaphysik. Eine methodisch-systematische Grundlegung*, Wien-Innsbruck-München 1961.
- Gilson, Etienne - Böhner, Philotheus: *Christliche Philosophie. Von ihren Anfängen bis Nikolaus von Cues*, Paderborn 1954³.
- Gründer, Konrad: *En relisant Peter Wust. Marginalien aus Anlaß der Gesammelten Werke*, in: *Philosophisches Jahrbuch 1965*, 200 ff.
- Heimsoeth, Heinz: *Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters*, Darmstadt 1965⁵.
- Hengstenberg, Hans-Eduard: *Philosophische Anthropologie*, Stuttgart 1957.
- Höfling, Othmar: *Insecuritas als Existential. Eine Untersuchung zur philosophischen Anthropologie Peter Wusts*. Dissertation, München 1963.
- Husserl, Edmund: *Philosophie als strenge Wissenschaft*. In: *Quellen der Philosophie Bd. I*, Frankfurt a. M. 1965.
- Krings, Hermann: *Transzendente Logik*, München 1964.
- Landgrebe, Ludwig: *Philosophie der Gegenwart*. Frankfurt a. M./Berlin 1961.
- Leenhouwers, Albinus: *Ungesicherheit und Wagnis. Die christliche Weisheitslehre Peter Wusts in ihrer philosophischen und existentiellen Deutung*, Essen 1964.
- Lotz, Johannes B. (Hrsg.): *Kant und die Scholastik heute*. In: *Pullacher philosophische Forschungen Bd. I*, Pullach 1955.
- Lotz, Johannes B.: *Sein und Existenz. Kritische Studien in systematischer Absicht. Philosophie in Einzeldarstellungen 2. Ergänzungsband*, Freiburg 1965.
- Marcel, Gabriel: *Sein und Haben*, Paderborn 1954.
- Metz, Johannes B.: *Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin*, München 1962.
- Möller, Joseph: *Von Bewußtsein zu Sein. Grundlegung einer Metaphysik*, Mainz 1962.
- Müller, Max: *Sein und Geist*, Tübingen 1940.
- Müller, Max: *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, Heidelberg 1964³.
- Nink, Caspar: *Ontologie. Versuch einer Grundlegung*, Freiburg 1952.
- Pfleger, Karl: *Dialog mit Peter Wust*, Heidelberg 1953.
- Pieper, Josef: *Wahrheit der Dinge*, München 1947.
- Pieper, Josef: *Tradition als Herausforderung*, München 1963.
- Prohaska, Leopold: *Existentialismus und Pädagogik*, Freiburg-Wien 1955.
- Przywara, Erich: *Analogia entis. Metaphysik. Ur-Struktur und All-Rhythmus*, Schriften Bd. III, Einsiedeln 1962.
- Rahner, Karl: *Geist in Welt*, Innsbruck 1939; 2. Auflage München 1963, von J. B. Metz bearbeitet.
- Rahner, Karl: *Hörer des Wortes*. Neu bearbeitet von J. B. Metz, München 1963.
- Reinach, Adolf: *Was ist Phänomenologie?* München 1951.
- Scheler, Max: *Vom Ewigen im Menschen*. Bd. I: *Religiöse Erneuerung*, Leipzig 1921.
- Scheler, Max: *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, München 1947.
- Scheler, Max: *Wesen und Formen der Sympathie*, Frankfurt a. M. 1948⁵.
- Schmidt, Robert H.: *Peter Wust. Gesamtdarstellung seiner Philosophie als Dialektik des Geistes*, Saarbrücken 1954.
- Siewerth, Gustav: *Der Thomismus als Identitätssystem*, Frankfurt a. M. 1939, 1961².
- Siewerth, Gustav: *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*, Einsiedeln 1959.
- Siewerth, Gustav: *Philosophie der Sprache*, Einsiedeln 1962.
- Siewerth, Gustav: *Grundfragen der Philosophie im Horizont der Seinsdifferenz*, Düsseldorf 1963.
- Stein, Edith: *Endliches und ewiges Sein*. In: *Edith Steins Werke*, Bd. II, Freiburg 1950.
- Teilhard de Chardin, Pierre: *Der Mensch im Kosmos*, München 1959⁸.
- Ulrich, Ferdinand: *Homo abyssus. Das Wagnis der Seinsfrage*, Einsiedeln 1961.
- Vernekohl, Wilhelm (Hrsg.): *»Ich befinde mich in absoluter Sicherheit«. Gedenkbuch der Freunde für Peter Wust*, Münster 1950.
- Vernekohl, Wilhelm: *Der Philosoph von Münster - Peter Wust - Ein Lebensbild*, Münster 1950.
- Welte, Bernhard: *Auf der Spur des Ewigen. Philosophische Abhandlungen über verschiedene Gegenstände der Religion und der Theologie*, Freiburg 1965.

I.

Die Auslegung des philosophischen Werkes Wusts steht schon im Ansatz vor einer besonderen Schwierigkeit. Wir meinen seine eigenwillige, sehr emotional gefärbte Sprache, die bei der ersten Begegnung den Leser heute in gleicher Weise zu fesseln und zu irritieren vermag wie damals den Hörer an der Universität. Wust besaß zweifellos eine außergewöhnliche Sprachfähigkeit. Wir sehen das schon an den treffenden Titeln seiner Bücher: »Auferstehung der Metaphysik« bedeutet sein philosophisches Programm, »Dialektik des Geistes« das zentrale Thema seines Denkens, »Ungewißheit und Wagnis« das Grundproblem seines Lebens. Wir stellen es bei der Untersuchung seines Werkes fest, wenn wir die Um- und Neuformulierungen erkennen, die die Schul- und Fachsprache der philosophia perennis in seinen Schriften gefunden hat, so daß man die sachliche Identität zwischen überlieferter Gedankenwelt und neugeprägter Sprache nicht ohne weiteres bemerkt. Wir entdecken es wieder an der gelungenen Eindeutschung vieler lateinischer und griechischer Fachausdrücke und erfahren es endlich auch an seiner erstaunlich großen Korrespondenz; nur wenige Menschen dieses Jahrhunderts haben wohl ein so umfassendes Gespräch mit ihren Zeitgenossen geführt wie er.

Überblickt man die bisherigen Arbeiten zur Philosophie Wusts, z. B. die Monographien von Vernekohl, Cleve, Höfling und Leenhouders, viele frühe Rezensionen und selbst noch einige Einleitungen zu dieser Neuauflage seiner Werke, so hat man den Eindruck, daß die Sprache Wusts eine Distanzierung von dem in ihr gemeinten Sachverhalt nur schwer zuläßt, und das sowohl wegen ihrer Anschaulichkeit und Einprägsamkeit, als auch, weil sie sich nur mühsam in eine fachsprachliche Formulierung übersetzen läßt. Sein bilderreicher Wortschatz wie die ganze Art seiner Diktion bewirken den Eindruck des Neuen und Persönlichen, auch dort, wo er unzweifelhaft Ideen und Thesen der Tradition zum Ausdruck bringt. Erst eine eindringlichere Beschäftigung mit seinem Werk läßt erkennen, daß es nicht so sehr die Prinzipien, die Kategorien, die Grundgedanken und Begriffe sind, welche den Charakter des Neuen und sogar Autodidaktischen tragen, sondern die Sprache. Es kennzeichnet die Eigentümlichkeit des Denkens von Wust, daß er die überlieferten Begriffe, Modelle und Vorstellungen erst dann verwendet, wenn sie ganz seine eigene Überzeugung geworden sind, wenn er sie mit eigenen Worten formulieren, in der eigenen Sprache darstellen kann. Auch in der Vorlesung ist es dem damaligen Hörer schwergefallen, die ausgedrückten traditionellen Sachverhalte durch die neuartige Sprache hindurch sofort zu erkennen.

Darum ist es durchaus verständlich, wenn die meisten Publikationen zu Wust dieses Neue und Neuartige seiner Denkweise, wie es in seiner Sprache zum Ausdruck kommt,

hervorhoben und weniger beachten, daß Wust (auch in seinem Selbstverständnis) eigentlich nur die alte Metaphysik der Griechen und des Mittelalters neu zur Sprache gebracht hat. Uns scheint sich an dieser Fehleinschätzung, die leicht zu einer Überschätzung der Bedeutung Wusts führt, die Faszination der Wustschen Sprache bis heute deutlich bemerkbar zu machen.

Von den oben genannten Arbeiten ist die hier vorgelegte Einführung deutlich abgehoben. Es geht ihr nicht so sehr darum, Wust mit und durch sich selbst zu explizieren, wie es die ausdrückliche Absicht von Schmidt, Höfling und Leenhouders ist (vgl. Robert H. Schmidt, Peter Wust. Gesamtdarstellung seiner Philosophie als Dialektik des Geistes, 2; Othmar Höfling, Insecuritas als Existential, 3; Albinus Leenhouders, Ungesicherheit und Wagnis, 7), ihn unter einem besonderen Titel (Schmidt: »Dialektik«; Höfling: »Insecuritas«; Leenhouders: »Ungewißheit und Wagnis«) gewissermaßen nochmals zu systematisieren – aber innerhalb der Voraussetzungen und Grundlinien von Wusts eigenem System, von seinem Standpunkt aus, der zum eigenen gemacht wird. Ein solches Verfahren verzichtet von vornherein auf jede Möglichkeit einer kritischen Beurteilung der Prinzipien, auf die es doch ankäme, und die sich infolgedessen auch weder bei Vernekohl und Cleve noch bei Schmidt, Höfling und Leenhouders findet.

Unserer Einführung kommt es dagegen darauf an, in einer durchgehenden Interpretation der Hauptwerke Wusts deren Voraussetzungen und Prinzipien freizulegen, die Einzelheiten auf das Allgemeine zurückzuführen und den

philosophischen Standort Wusts zu bestimmen, wobei auch hier Kritik noch immer an den Rand gedrängt bleibt, aber so erst überhaupt *ermöglicht* wird.

Der Hauptakzent liegt also auf dem genannten verstehen-den Nachvollzug von Wusts Grundgedanken, und in sein-Denken einführen, heißt uns: die Voraussetzungen und Grundlinien seiner Philosophie aufweisen. Wir haben es deshalb nicht als unsere Aufgabe angesehen, der Herkunft einzelner Gedanken Wusts zu diesem oder jenem Thema nachzuspüren. Dies schien nicht nur im ganzen eine unfruchtbare Bemühung, sondern gegen den Geist des Wustschen Philosophierens überhaupt zu sein. Denn die Schwierigkeit der Interpretation, von der hinsichtlich der Sprache Wusts die Rede war, wächst noch durch die Eigenart seines Werkes, daß praktisch auf jede Anmerkung verzichtet ist und nur ganz allgemeine Hinweise im Text vermerkt sind. Auch eindeutig von ihm aus der philosophischen Tradition übernommene Gedanken sind so sehr zu seiner eigenen Überzeugung geworden und in seiner persönlichen Sprache formuliert, daß er deren genaue Quellen anzugeben anscheinend für unnötig gehalten hat. Macht sein Werk auf den ersten Blick hin also den Eindruck des Modernen, so liegt das nicht so sehr in seinen Thesen und Gedanken, sondern in seiner Sprache begründet. Immer wieder wurde das übersehen und daher geglaubt, das Neuartige im Denken Peter Wusts hervorheben zu müssen (vgl. z. B. Karl Pflieger, Dialog mit Peter Wust, 429; Walter Theodor Cleve, Peter Wust. Ein christlicher Existenzphilosoph unserer Tage, 19, 84; Leenhouwers, Ungesicherheit und Wagnis,

201; Gedenkbuch der Freunde, 99f.; Leopold Prohaska, Existentialismus und Pädagogik, 55, 84, 112). Erst die intensivere Beschäftigung mit seinem Werk läßt erkennen, daß zwar alles in (für seine Zeit) moderner Sprache gesagt, aber überall die Sache der tradierten abendländisch-christlichen Metaphysik gemeint ist.

Dieser Doppelcharakter seiner Philosophie, die stets Altes und Neues zu vereinigen sucht, hat auch mehrfach die Frage gegenüber Wust laut werden lassen, ob er ein mehr systematischer Denker oder nicht gewesen sei (vgl. Schmidt, 13; Höfling, 18; Leenhouwers IX und Einführung zu »Naivität und Pietät«, II, 20). Von seiner Sprache aus geurteilt erscheint zunächst alles spontan und wenig systematisch. Dem tieferen Eindringen aber stellt sich ein umfassendes Denksystem vor, das, in den Prinzipien ungewein geschlossen, exakt von den Grundlinien der überlieferten philosophia perennis begrenzt ist.

Die äußerlich durch die Sprache mehr verdeckte, der Sache nach aber unbezweifelbare Option Wusts für die tradierte griechisch-mittelalterliche Metaphysik bietet dem heutigen Leser noch eine letzte Schwierigkeit, insofern sie das (subjektive) Apriori seines im Grunde wohl immer unerschütterten christlichen Glaubens einschließt; was bedeutet, daß in allen philosophischen Gedankengängen und Begründungszusammenhängen dieses subjektive Apriori mit enthalten und vorausgesetzt ist. Unsere Einführung versucht das damit gegebene Problem durch die Charakterisierung von Wusts Philosophie als Weltanschauungsphilosophie zu lösen.

II.

Im Hinblick auf solche Schwierigkeiten der Interpretation sieht sich die hier vorgelegte Einführung in das Denken Wusts vor bestimmte Aufgaben gestellt, deren erste ist, die alle Ergebnisse tragenden Prämissen freizulegen und sie im genauen Sinn als Voraussetzungen von Wusts Philosophieren auszuweisen. Der gemeinte Gedanke wird nur dann klar erfaßt, wenn diese Voraussetzungen berücksichtigt und nur dann nachvollziehbar, wenn sie angenommen werden. Die philosophischen Schlüsse und Resultate können nur dem gerechtfertigt erscheinen, der ihre Prämissen teilt. Weil aber gerade auch nach Wust jedes theoretisch formulierte Apriori des Denkens zuletzt die Folge eines subjektiven Apriori des Lebens ist, gilt es, dieses letztere mit im Blick zu behalten, wenn man das Denken begründen und rechtfertigen, seine Bedeutung herausstellen und seine Grenze klarlegen will. Die vorliegende Einführung hat sich große Mühe um die Kennzeichnung dieser persönlichen und sachlichen Voraussetzungen gemacht, weil sie dadurch einen unterscheidenden, also kritischen Zugang zu Wusts Werk eröffnen zu können hofft, der der Gefahr einer bloßen Selbstausslegung und unreflektierten Übernahme der *Denkergebnisse* entgeht. Demtentsprechend wird von uns das Ganze des Denkens Wusts als die (postulierte) *Auferstehung der Metaphysik* aufgefaßt und als *christliche Anthropologie* aus den Prinzipien seiner Metaphysik abgeleitet und in den Hauptlinien dargestellt. Zugleich ermöglicht diese Auf-

deckung der Voraussetzungen und Prinzipien der philosophischen Thesen Wusts die präzise Einordnung seines Denkens in die geistesgeschichtliche Entwicklung des beginnenden 20. Jahrhunderts und bietet ebenfalls einen Schlüssel zum Verständnis seines in den (übernommenen) Prinzipien äußerst geschlossenen Denksystems.

Über die Freilegung der Prämissen hinaus gilt es weiterhin, die entscheidenden Grundgedanken seines Philosophierens herauszuarbeiten, um für sein Werk im ganzen ein größeres Interesse und Verständnis zu ermöglichen. Es zeugt für die Konsequenz, mit der Wust sein Denken durchgehalten hat, daß sich seine Grundgedanken vollständig an Hand der Hauptwerke aufzeigen lassen. Um der Klarheit der Linienführung willen bleiben unsere Interpretationen darum im wesentlichen auf diese Hauptwerke beschränkt und berücksichtigen nur an wenigen Stellen andere Arbeiten und Aufsätze, die zwar einzelne neue Gedanken zum Ausdruck bringen und andere weiterverfolgt haben, aber alle innerhalb der Grenzen des Systems verbleiben.

In dieser Sicht ergibt sich das philosophische System Wusts als der Versuch einer konsequenten Entfaltung der übernommenen Prinzipien der Tradition im Hinblick auf die spezifischen Fragen und Erfahrungen seiner Zeit. Auslegungsmodell ist überall die tradierte christlich-mittelalterliche Metaphysik. Sie bildet den Rahmen, in welchen die Probleme und Erfahrungen der Gegenwart von Wust eingezeichnet werden.

Wusts Bemühen, seine Zeit *auf seine Weise* philosophisch

zu reflektieren, bezeichnet genau seine geistesgeschichtliche Position wie seine Bedeutung, insofern er das als einer der ersten vom Standpunkt des gläubigen Christen aus unternimmt. Daß er es mit den Mitteln der tradierten griechisch-mittelalterlichen Metaphysik tut, macht die Sonderstellung seines Denkens aus, zeigt aber zugleich auch deren Grenze an. An seinem Denken erweist sich die Unangemessenheit der Mittel, die Grenzen der Voraussetzungen, die Unzulänglichkeit des Instrumentariums für eine allseitig befriedigende Lösung der gestellten Aufgabe. Denn ohne Zweifel werden die neuen Erfahrungen schon im Ansatz und nicht erst in ihrer Beurteilung verändert, indem sie von bestimmten Prämissen vorgeurteilt sind. Wusts Bedeutung liegt deswegen innerhalb der *theologischen* Philosophie dieses Jahrhunderts, innerhalb einer theologisch verstandenen Seins- und Menschenlehre. Seine Philosophie ist in ihrem Wesen *christliche Anthropologie*, d. h. heute allein als Weltanschauungsphilosophie zu bezeichnen wie anzuerkennen. Sie ist vorkritische Seinsmetaphysik, onto-theologische Wesens- oder Substanzmetaphysik, im genauen Sinn des Wortes christliche Philosophie, reflektierter Glaube. Deshalb ist ihre (mögliche) Verbindlichkeit von vornherein auf den Raum der christlichen Philosophie zu beschränken, und nur für diesen Bereich ist sie unmittelbar von Bedeutung. Faktisch hat sie auch über den Kreis des katholischen Denkens hinaus kaum einen wirklichen Einfluß ausgeübt; sowohl von den heute (besonders außerhalb Deutschlands) herrschenden Richtungen der wissenschaftlichen wie der (außerchristlichen) Existenzphiloso-

phie ist sie gänzlich ignoriert worden und würde sie entschieden abgelehnt werden.

Was die hier vorgelegte Einführung beabsichtigt, ist der Nachweis, daß bei aller Neuartigkeit der Themen im Denken Wusts die Grenzen der mittelalterlichen, besonders von Augustinus her bestimmten Wesensphilosophie nirgends überschritten worden sind: Gott als Apriori des Seins wie des Denkens, die Positivität, Intelligibilität und Bonität des Seins werden anerkannt, die *analogia entis* wird in Anspruch genommen, die Identität von Sein und Denken behauptet, die Gottesebenbildlichkeit des Menschen angesetzt, die Teilhabe des menschlichen am göttlichen Erkennen behauptet und anderes mehr. Doch im Unterschied zur Neuscholastik der Jahrhundertwende versucht Wust, und zwar abhängig von der Göttinger Auslegung der Phänomenologie vor allem im Denken Max Schelers, von den neuen Erfahrungen der Wirklichkeit ausgehend, die Fragen seiner Zeit zu beantworten und nicht wie ein Teil der Neuscholastiker allein die alten Thesen schulbuchmäßig zu wiederholen. Thema seines Nachdenkens wird so das emotionale Apriori, die Endlichkeit und Geschichtlichkeit des Menschen oder überhaupt die Philosophie in der Form der (metaphysischen) Anthropologie. Es zeigt sich aber auch, daß in der unkritischen Übernahme der Voraussetzungen der vorkantischen Seinsphilosophie die Grenze mitgegeben ist für eine solche spekulative Anthropologie, die die ganze Breite der wissenschaftlichen Erfahrung der neuen Welt nicht in sich aufzunehmen vermag, weil ihr Instrumentarium und überall erhobener

Anspruch auf Erkenntnis des »reinen« Wesens dem modernen Gedanken der Geschichtlichkeit nicht gerecht zu werden vermag.

Insofern kommt Peter Wust durchaus eine vermittelnde Stellung zu im Hinblick auf die moderne katholisch-thomistische Philosophie (Siewerth, Rahner, Möller, Urs von Balthasar, Lotz, Krings u. a. und von den Jüngeren Coreth und Ulrich, die alle, weil von Heidegger herkommend und in Auseinandersetzung besonders mit dem deutschen Idealismus, stärker als Wust den Gedanken der Geschichtlichkeit in die alte Seinsmetaphysik hineinzuarbeiten versucht haben). Doch ist die Philosophie Wusts für das moderne katholische Denken im einzelnen noch keineswegs ausgewertet. Es braucht nur auf die besondere Aufgabe einer philosophischen Anthropologie im Hinblick auf die heutige Fundamentaltheologie hingewiesen zu werden. Diese fordert eine Anthropologie als Logik der menschlichen Existenz zur rationalen Reflexion und Rechtfertigung des Glaubens. Wusts Philosophie als explizierter Glaube könnte dafür mancherlei Hilfe und Verstehensmodelle anbieten.

III.

Von dem Endziel eines Aufrisses der Grundlinien der Philosophie Wusts in Form eines verstehenden, d. h. die Prinzipien freilegenden Nachvollzugs der Hauptgedanken vornehmlich seiner Buchveröffentlichungen ergibt sich die gesamte Gliederung der hier vorgelegten Einführung.

Ihr zentrales Anliegen und die Mitte ihrer Ausführungen bildet die im Titel angedeutete Kennzeichnung des Denkens Wusts als *christliche Anthropologie*.

Im einzelnen ergeben sich in Abbildung der drei Hauptveröffentlichungen Wusts (»Die Auferstehung der Metaphysik«, »Die Dialektik des Geistes«, »Ungewißheit und Wagnis«) in den drei Teilen der Arbeit folgende Resultate:

I. Auferstehung der Metaphysik

1. Inhalt

Der Titel des 1. Buches ist zugleich das Programm der gesamten Philosophie Wusts.

- a) Die »Auferstehung der Metaphysik« enthält die frühe Konstatierung einer Wandlung des Denkens im 20. Jahrhundert, der sogenannten »Wende zum Objekt«.
- b) Wusts Identifizierung dieser Wende als Auferstehung der (alten) Metaphysik bedeutet für ihn zugleich die eigene existentielle Identifizierung mit dieser.
- c) Also ist als Programm der »Auferstehung der Metaphysik« wie seines gesamten Denkens anzusetzen: die neue Etablierung der theologisch begründeten Seinsmetaphysik, der »alten« Metaphysik im Sinne Platos und des christlichen Mittelalters. Aber in der versuchten Berücksichtigung der kritischen Wende der neuzeitlichen Philosophie gilt Wusts vornehm-

liches Interesse dem Besonderungsprinzip, in dem sein späterer Gedanke von der wesentlichen Dialektik des (endlichen) Geistes präludiert und überhaupt prinzipiell die Anthropologie als das Kernstück seiner Philosophie.

2. Ihre *Bedeutung* hat diese Philosophie (wieder die der »Auferstehung der Metaphysik« speziell und als Programm sein gesamtes Denken):
 - a) in der versuchten Reflexion ihrer Zeit;
 - b) in der Überzeugung, daß Metaphysik unabdingbar ist; das sieht Wust sehr wohl, so sehr, daß er alles andere darüber übersieht;
 - c) in einer vermittelnden Rolle im Hinblick auf das christliche, besonders katholische Denken der Gegenwart.
3. Ihre *Grenze* liegt darin, daß
 - a) die Metaphysik (noch) nicht wieder auferstanden ist, ja ihre neue Gestalt vermutlich wenig Ähnlichkeit mit der von Wust gemeinten und geforderten alten haben wird;
 - b) was damit zusammenhängt, daß Wust ohne weiteres seine christliche Metaphysik mit Metaphysik überhaupt identifiziert;
 - c) seine Sprache, trotz großen Reichtums, doch sehr zeitgebunden ist und in ihrem hohen Pathos und Appellcharakter nicht mehr der heutigen Forderung nach Nüchternheit und rationaler Strenge der wissenschaftlichen Sprache entspricht.

II. Dialektik des Geistes

Mit der Idee einer Dialektik des menschlichen endlichen Geistes ist das Zentralthema der metaphysischen Anthropologie Wusts angeschlagen. Verständlich und nachvollziehbar ist seine Hauptthese jedoch allein auf Grund der allgemeinen theologischen und ontologischen Prämissen seines Denkens. Die sind aber prinzipiell diejenigen der Tradition christlicher, theologisch begründeter, realistischer Seins- und Wesensmetaphysik.

1. Diese onto-theologischen, aus der Tradition der philosophia perennis von Wust übernommenen Prinzipien seiner Philosophie sind im ersten Abschnitt des 2. Teils (nach der eher geistesgeschichtlichen und noch allgemeinen Einordnung des 1. Teils) von uns herausgearbeitet und reflektiert worden, in eingehender Analyse und Interpretation einiger Grundgedanken der Theologie und Anthropologie Wusts.
 - a) Wusts Versuch, diese Prinzipien seines Denkens zu beweisen, verkennt u. E. ihren apriorischen Charakter; anzuerkennen ist Wusts Beweisgang als sein eigener Versuch, die Voraussetzungen seines Philosophierens zu bedenken und das (onto-theologische) Fundament seiner Anthropologie, auf die es ihm wesentlich ankommt, sicher zu legen. Grundsätzlich ist deswegen Wusts Anthropologie als metaphysische oder christliche Anthropologie zu kennzeichnen.
 - b) Im folgenden 2. Abschnitt des 2. Teils wird ein möglichst textgetreues Referat einiger interessanter

Ausschnitte von Wusts Anthropologie gegeben; die Prinzipien sind genannt (im 1. Abschnitt des 2. Teils) und müssen jetzt konkret ausgewiesen werden.

- c) Im 1. Kapitel des 2. Abschnitts sind die Anfangsgestalten beschrieben (die Vollendungsge­stalten hat Wust nicht so ausführlich dargestellt): die apriorische Wesensvollendung des Menschen als Geschöpf Gottes, seine gottgewollte Entwicklung der ewigen Ordnung seines Wesens entsprechend oder die ersten Stadien der Dialektik seines Geistes – alles nur verständlich und nachvollziehbar bei Anerkennung der von Wust behaupteten mittleren ontologischen Stellung des Menschen zwischen Natur und Gott.
 - d) Im 2. Kapitel des 2. Abschnittes ist Wusts statische Anthropologie im Grundriß dargestellt, gewissermaßen die Fixpunkte der Dialektik, die für ihn natürlich nicht total sein kann wegen der von ihm vorausgesetzten Priorität der Stabilität und des Seins.
2. Im 3. Abschnitt des 2. Teiles ist die »Bewegung« dargestellt, bei Individuum und Menschheit, der »große Mensch« in Geschichte und Gesellschaft.
- a) Hier zeigt sich am deutlichsten, wie unbeholfen die Substanzmetaphysik dem Problem der Geschichte gegenüber ist; alles gerinnt ihrem Zugriff zu ewigen Gestalten: Gefahr eines sublimen Naturalismus.
 - b) Damit untrennbar zusammen hängt ihr theologischer Charakter: nur so ist die behauptete absolute

Erkenntnis ja möglich und ausgewiesen – der Mensch mißt mit den Maßen Gottes.

- c) Deswegen kommen auch hier am deutlichsten die Grenzüberschreitungen in die übernatürliche Theologie heraus: Christus als Achse der Weltgeschichte anzunehmen ist nur vom Glauben an ihn rechtfertigbar; daß die Geschichte sich von sich aus so zeige, ist rein philosophisch nicht auszuweisen: man hat schon gefunden, ehe man zu suchen anfängt.

III. Ungewißheit und Wagnis

1. Immer wieder ist Wust als Existenzphilosoph gedeutet worden (vgl. z. B. Pflieger 365 ff.; Schmidt 15; Leenhouders 200, 201; II/21 ff. [Leenhouders]; III/1, 21 [Rest]; IV, 14 [Veauthier]; Prohaska, 54 ff.); was das heißt, wird unsere Beurteilung zeigen: ethisches Engagement.
2. »Ungewißheit und Wagnis« ist das beste Zeugnis für unsere theologische Auslegung. Wust steht jetzt auf dem Höhepunkt seines Denkens, »Ungewißheit und Wagnis« ist das einzige Buch, das er auch später noch anerkennt, die Prinzipien werden mühelos entwickelt, die existentiellen Folgerungen konsequent abgeleitet.
3. Aber stets und überall: Sicherheit in der Unsicherheit, Gewißheit in der Ungewißheit usw.: Zeichen der durchgängig theologischen Auffassung der Philosophie

4. Deswegen auch hier die ausdrückliche Hineinnahme religiöser Überzeugungen in die Philosophie, der unbekümmerte Versuch einer Synthese von Glauben und Wissen, was heute wohl einzig als (bewußte) Weltanschauungsphilosophie zu rechtfertigen ist. Wusts Denken ist durchgängig religiös gestimmt und von Glauben und Theologie bestimmt. Der beste Beweis dafür ist als Fazit seines Lebens wie seines Denkens der »Abschiedsbrief« (vgl. VIII, 336 ff.), der einer Preisgabe des Philosophierens im Angesichte des Glaubens gleichkommt und der nur überdeutlich die Konsequenzen zieht aus dem, was Wust in Wirklichkeit zeit seines Lebens vertreten hat: der Priorität des Glaubens vor dem Denken. »Alle Philosophie ist ein kostspieliger Luxus – »sub specie crucifixi . . .« (Brief an Karl Pfleger vom 1. März 1939).

1. Teil

Auferstehung der Metaphysik

1. Kapitel

Ende der Metaphysik?

Das Denken des Abendlandes ist durch eine charakteristische Fragestellung bestimmt: die metaphysische. Nun ist jedes Wort als Antwort auf eine besondere Frage und als Ausdruck eines gemeinten Sachverhaltes nach seinem Bedeutungsgehalt im Horizont einer bestimmten Sprache geschichtlich geworden. Wir sind daher bei seinem verantwortlichen (besonders philosophischen) Gebrauch nicht allein auf seine etymologische Wurzel verwiesen, sondern gleichermaßen an seine Überlieferung und an seine gegenwärtige Verwendung gebunden. Je bedeutsamer und umfassender der Sachverhalt ist, der in einem Wort seine Formulierung findet, um so mannigfaltiger wird dessen Bedeutungsreichtum sein. Solche Bedeutungsvielfalt und Sinnfülle lassen es hinsichtlich des Wortes Metaphysik verständlich erscheinen, daß heute über dessen gedanklichen Gehalt und seinen terminologischen Gebrauch keineswegs Übereinstimmung besteht.

Wir werden das Wort »Metaphysik« im folgenden nicht zur Kennzeichnung jeder umfassenden Fragestellung des Menschen verwenden, sondern unter der oben gemachten Voraussetzung seiner Überlieferung zur Charakterisierung jener besonderen (philosophischen) Problematik benutzen, welche von Parmenides bis Heidegger das abendländische

Denken ausgezeichnet hat. Diese metaphysische Frage bezieht sich von Anfang an auf das Ganze des Seins, und zwar in seiner Mannigfaltigkeit wie in seiner Einheit, d. h. in Beziehung auf eine *Begründung* der Mannigfaltigkeit in der Einheit. Die Frage erwacht im Staunen darüber, daß das Sein *ist* und etwas ist, das der Mensch *erkennen* kann (Positivität und Intelligibilität des Seins).

Der für uns gerade noch greifbare Anfang dieses metaphysischen Denkens des abendländischen Menschen wird von den griechischen Naturphilosophen gemacht, in einem geistigen Neuaufbruch sondergleichen aus dem bis dahin fraglosen Dasein im Ganzen einer mythisch verstandenen und gesicherten Welt. Von Platon im vollen Bewußtsein ihres absoluten Herrschafts- und Totalitätsanspruchs als eine neue Gestalt und Vollendung des Menschen gefeiert, hat Aristoteles die »Metaphysik« am Leitfaden der Sprache systematisch in seiner »Ersten Philosophie« entfaltet als die Frage nach den Weisen, in denen vom Sein gesprochen werden kann (Kategorien). Von dort auf eine Rangordnung des Seienden in seiner Mannigfaltigkeit verwiesen – und zwar unter dem Gesichtspunkt und nach Maßgabe der Idee der »beständigen Anwesenheit«, um eine Formulierung Heideggers aufzugreifen – kulminiert die metaphysische Frage in derjenigen nach dem höchsten, voll-kommensten Sein, das Aristoteles (nach dem Vorgang Platons) als Vernunft oder »Denken des Denkens« (*νόησις νοήσεως*) bestimmt. Darunter versteht er das in sich selbst kreisende Sein des göttlichen Denkens, das, selber reine Gegenwart und ohne Bewegung, der Grund (als Anfang und Ziel)

aller »Bewegung« der Natur ist: Gott als der erste und alles begründende Grund des Seins.

Metaphysik hat somit von Anfang an und wesentlich eine *theologische* Seite und heißt bei Aristoteles deswegen auch ausdrücklich Theologie (*θεωλογική ἐπιστήμη*): die Frage nach dem Sein im ganzen erhält als metaphysische Frage, d. h. als Frage nach einem letzten Grund des Seins, eine theologische oder absolute Antwort, die dem Menschen die verlorene Sicherheit des Mythos ersetzen soll.

Durch die Verschmelzung des griechischen Denkens mit der christlichen Heilsbotschaft verändert sich die Metaphysik. An die Stelle des in sich vollkommenen Geistprinzips tritt der persönliche Gott der geschichtlichen Offenbarung. Nun ist der Mensch nicht mehr allein in der absoluten Erkenntnis durch Anteilhabe am göttlichen Denken des Sinns und Halts in seinem Leben versichert, sondern im persönlichen Glauben an den in Christus vollendet geoffenbarten persönlichen Gott. Hören und Befolgen des Wortes des Evangeliums lassen den Menschen Wesen und Sinn seines Daseins erkennen und »gottgefällig« leben.

Doch wird auch das Evangelium griechisch, d. h. metaphysisch gelesen, und die Vereinigung von Glauben und Wissen, von Bibel mit Platon und Aristoteles, ist das Hauptthema mittelalterlich-christlichen Philosophierens.

Dadurch kommt es zu einer genaueren Unterscheidung von Glauben und Wissen. »Geglaubt« wird der lebendige Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, »natürlich erkannt« der »Gott der Philosophen« in der Weise der *cognitio per*

causas, des Schlusses vom »kontingenten« Seienden auf das diesem zugrunde liegende absolute Sein Gottes.

Die schließliche Konsequenz dieses Versuches einer Vereinigung von biblischer Überlieferung und griechischer Philosophie ist, daß der Mensch in seinem (metaphysischen) Denken immer »kritischer« und mehr und mehr auf sich selbst zurückgeworfen wird. Die Existenz Gottes ist anfangs zwar im »Gottesbeweis« evident, wie es die »5 Wege« des hl. Thomas aufweisen wollen. Zunehmend verliert aber diese schlussfolgernde Gewißheit an Beweis- und Überzeugungskraft und bietet dem Menschen keinen unbezweifelten Halt mehr.

Doch das Bedürfnis nach Gewißheit bleibt. Nur soll es jetzt bereits in der Sphäre des Menschen selbst erfüllt werden. Auf diesen Weg führt Descartes mit seiner Forderung, alle Gewißheit auf das »cogito, ergo sum« zu gründen. Doch bleibt im Hintergrund seines Denkens die Theologie noch durchaus wirksam. Darum ist auch sein Schritt in der Philosophie wohl ein erster Angriff gegen die *herkömmliche* Metaphysik des Seins, aber nicht gegen Metaphysik *überhaupt* – schließlich garantiert allein Gott für Descartes alle Gewißheit sowohl des Denkens wie des Seins. Seine Entdeckung ist vielmehr die Vermittlung des Seins im Bewußtsein: Sein wird jetzt zum Objekt eines Subjekts, die griechisch-mittelalterliche Substanzphilosophie prinzipiell in eine Philosophie des Subjekts umgewandelt.

Von dieser Basis aus wird Kant die Begründung einer neuen Metaphysik als Transzendentalphilosophie durchführen,

als »Kritik der reinen Vernunft«, welche die Erkenntnis auf den Bereich der Erfahrung einschränkt und radikal (erkennbares) Sein als Objektivität begreift.

Über Kants neue metaphysische Grundlegung der Natur hinaus versucht der deutsche Idealismus wieder eine theologische Metaphysik zu geben, im Sinne einer Philosophie des absoluten Geistes, deren erstes und einziges Thema nach Hegel Gott ist.

Dieser letzte große Versuch einer theologischen Metaphysik in den spekulativen Systemen Fichtes, Schellings und Hegels bleibt aber nicht unangefochten. Mit dem Zusammenbruch des deutschen Idealismus zufolge der Hegelkritik von Feuerbach, Marx und Kierkegaard und seit Auguste Comte gewinnt eine andere Denkweise an Bedeutung, welche die Metaphysik schlechthin in Frage stellen wird: die positivistische.

Die Entwicklung der Einzelwissenschaften hatte eine unübersehbare Fülle von Daten und neuen Problemen zutage gefördert, neben denen die globalen Lösungen der Metaphysik als unangemessen beurteilt werden mußten, überall in ihrer Bedingtheit entlarvt wurden und insgesamt überflüssig erschienen. Wahr und wirklich ist allein das beobachtbare und beherrschbare »Positive«, das Faktum, die im Experiment »gemachte« und völlig kontrollierbare Sache, die Tat-sache im genauen Sinne des Wortes.

In der Beschränkung auf eine (je) optimale Verarbeitung der »Daten« in Wissenschaft und (wissenschaftlicher) Philosophie wird die herkömmliche metaphysische Frage nach

dem Sein im ganzen und seinem letzten Grund und Sinn nicht mehr bloß abgewandelt, sondern aufgegeben, ja sinnlos. Und das bedeutet in der Tat ein »Ende der Metaphysik«.

Bis in die Gegenwart ist die positivistische Tendenz von Wissenschaft und Philosophie wirksam geblieben, vor allem im angelsächsischen Sprachgebiet. Philosophie wird dabei selber zur positiven Wissenschaft, besonders als Sprach- und Wissenschaftstheorie. Sie hängt sich an die neuen Wissenschaften an oder wird »historisch«, d. h. wendet sich verstehend und deutend ihrer eigenen Vergangenheit zu und verliert damit ihren früheren Charakter einer bestimmenden Macht des Lebens.

2. Kapitel

Neue Anfänge metaphysischen Denkens im zwanzigsten Jahrhundert

Ungeachtet des vom Positivismus verkündeten Endes der Metaphysik läßt sich indes das »metaphysische Bedürfnis« des Menschen offenbar nicht ganz verdrängen. Zwar sucht auch die Religion auf ihre Weise dies Bedürfnis zu stillen; aber vermutlich ist dem abendländischen Menschen die Antwort der Metaphysik auf seine Frage nach sich und der Welt unentbehrlich geworden, und er wird sie stets neu suchen und zu finden trachten.

Der wachsende Abstand zu den spekulativen Systemen der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, der tiefgreifende Wandel der Erfahrungswirklichkeit und die ständige Erschütterung aller Lebensbereiche im 20. Jahrhundert fordern eine neue geistige Synthese und Besinnung des denkenden Menschen; sie lassen auch die Metaphysik wieder in das Bewußtsein der Zeit eintreten. Die philosophische Frage nach dem Menschen und der Welt im ganzen stellt sich von neuen Voraussetzungen aus, von der unmittelbar sich zur Geltung bringenden Erfahrung einer von Grund auf veränderten Welt. Kant und Hegel erleben eine Renaissance, und jetzt erst wird die eigentliche Bedeutung der großen Einzelgänger des 19. Jahrhunderts entdeckt, der Marx, Kierkegaard und Nietzsche. Die radikale Erfahrung seiner

Endlichkeit läßt den Menschen des 20. Jahrhunderts das unerbittliche Fragen nach dem Sinn des menschlichen Daseins bei Kierkegaard und Nietzsche in einem neuen Licht sehen und auf eine neue Weise bewerten, und die Utopien von Marx machen Weltgeschichte.

Aber die Entfaltung der dort gegebenen Ansätze genügt dem radikalen Anspruch des Denkens nicht. Eine umfassende Auseinandersetzung mit dem das vergangene Jahrhundert prägenden Philosophieren des Positivismus, Historismus und Naturalismus hebt an, zuerst im Bereich des Neukantianismus der Marburger und der Badischen oder Südwestdeutschen Schule.

Dabei kündigt sich ein Ungenügen des Denkens überraschenderweise zuerst im Bereich der stürmisch sich entwickelnden Naturwissenschaften (besonders der Physik) an und führt dort zu einer Wissenschaftskrisis. Gewiß ist das zunächst eine interne Sache der Wissenschaft, führt aber sehr bald unausweichlich zu philosophischen Grundfragen und Problemen der »metaphysischen« Voraussetzungen der Wissenschaft.

Diese umfassende Grundlagenkrise im Bereich der exakten Wissenschaften läßt in der Folge sowohl die szientifische Sicherheit des Positivismus als auch die absolute des »Idealismus« wankend werden, da auf der einen Seite eine bloße Verrechnung der Fakten dem Bedürfnis nach begrifflicher Synthese der Wirklichkeit nicht genügen kann und auf der anderen sich der Reichtum der Welt gegenüber dem konstruktiven Anspruch der spekulativen Vernunft unhintertreibbar geltend macht.

Besonders die (cartesianische) Trennung von Subjekt und Objekt gilt es neu zu überdenken. Die Erfahrung im Experiment lehrt, daß nicht länger von einem Objekt getrennt vom Subjekt gesprochen werden kann: »Natur« gibt es nicht »an sich« und unabhängig vom Menschen. Das soll nun nicht heißen, Natur sei (idealistisch) bloße Leistung der Subjektivität, »Gemächte« des Menschen; vielmehr bringt sich hier eine ganz neue Wirklichkeitserfahrung zur Geltung. Zwar wird für die Wissenschaft Rationalität und Gesetzmäßigkeit immer die eigentliche Wirklichkeit bleiben; über sie hinaus meldet sich aber jetzt erneut eine mit den Mitteln der ratio nicht völlig darstellbare Realität an und mit ihr die Überzeugung, daß die Wirklichkeit der Wissenschaft nicht die einzige Wirklichkeit ist.

Das Bedürfnis der geistigen Bewältigung der unverkürzten, z. B. in der schlichten Welt- und Lebenserfahrung des Menschen gegebenen Wirklichkeit läßt die Forderung einer über die »wissenschaftliche« hinausgehenden Aufarbeitung der »ganzen« Wirklichkeit immer dringlicher erscheinen. *Das gesamte philosophische Lebenswerk Wusts ist seiner innersten Absicht nach der Erfüllung dieses Anliegens seiner Zeit gewidmet.*

Wust selber weist mehrfach darauf hin, daß für ihn hinsichtlich dieses Umbruchs im Denken des beginnenden 20. Jahrhunderts die von Simmel und Troeltsch geäußerten Gedanken hierzu besonders bedeutsam geworden seien. Vor allem Simmels Frage nach dem Sinn der menschlichen Existenz, wie er sie in den »Vier metaphysischen Kapiteln«

(Georg Simmel, Lebensanschauung, München 1918) am Problem des Todes und der Freiheit erörtert, sind nach Wusts Auffassung maßgebend für die hier gemeinte Wandlung des Denkens gewesen. Simmels Gedanken umkreisen die offenkundig gewordene Unsicherheit des Menschen in seiner bloßen Individualität und Endlichkeit. Die Forderung wird erhoben, ein neues Selbstverständnis des Menschen auf dem Weg seiner philosophischen Sinndeutung zu gewinnen, ein tieferes Wissen um die Endlichkeit des Menschen und um das Fragmentarische und Riskierte seines Daseins. Hier, meint Wust, erwachsen dem metaphysischen Denken des Jahrhunderts die neuen Impulse. Im Gegensatz zur (vermeintlichen) Gewißheit und Sicherheit des positivistischen Zeitalters und Fortschrittsdenkens des 19. Jahrhunderts treten jetzt diejenigen Bereiche des menschlichen Lebens in das philosophische Bewußtsein und Interesse, in denen die Abgründigkeit, Zwiespältigkeit und Ungesicherheit des Menschen sichtbar und unübersehbar werden. Ihren profiliertesten Ausdruck wird diese Entwicklung in der Existenzphilosophie finden.

Weit mehr aber als Simmel und Troeltsch sind wohl Husserl und seine Schüler für die Philosophie Peter Wusts von Bedeutung gewesen. Will man Wust geistesgeschichtlich einordnen, muß man ihn der (*katholischen*) *ontologischen Richtung der Phänomenologie* zurechnen, besonders in der Nachfolge des frühen Max Scheler.

Die von Husserl begründete Phänomenologie hat sich als ein neuer Zugang zu der alten Grundfrage der Metaphysik

nach dem Sein erwiesen. Das gilt zumindest für die Fortführung Husserlscher Gedanken durch die Göttinger Schule, die sich im katholischen Denken vor allem fruchtbar erweisen sollte.

Husserls Phänomenologie bedeutet in ihrem Ansatz die Forderung: »Zu den Sachen selbst«. Die *Phänomene* sollen betrachtet werden ohne vorweg schon eingenommene Standpunkte, Einstellungen und Vorurteile. Gegeben ist das Phänomen für Husserl im Bewußtsein, als dessen Inhalt oder Korrelat. Sein »transzendentes« Sein wird ausgeklammert, im Sinne einer methodischen Urteilsenthaltung darüber; den Phänomenologen interessiert allein sein »Wesen«.

Diese Husserlsche Philosophie der »Wesensschau«, die sich bei ihm selbst streng auf die Beschreibung und Analyse der konstituierenden Akte und Leistungen des Bewußtseins, auf dessen »Intentionalität« oder *transzendentalphilosophisch* beschränkt, ist nun besonders in seiner Göttinger Schule als eine neue Möglichkeit einer metaphysischen Ontologie aufgefaßt worden. Anders als ihr Meister setzen die Göttinger die Welt als hypothetisch seiend an. Sie sind der Überzeugung, daß man nur unter dieser Voraussetzung dem Ganzen der Wirklichkeit wirklich gerecht werden könne, was dann Alexander Pfänder im Bereich der Psychologie und Logik, Hedwig Conrad-Martius in der Naturphilosophie, Dietrich von Hildebrand in der Ethik und Edith Stein in der Ontologie durchzuführen versucht haben.

In der ontologischen Auslegung der Phänomenologie Husserls eröffnet sich ein neuer Zugang zur (transzendenten)

Realität des Seienden, der jedenfalls für das Denken Peter Wust ausschlaggebend geworden ist und nach ihm für weite Kreise der christlichen Philosophie der Gegenwart. Phänomen wird als Phänomen des Seins im herkömmlich abendländischen Sinn verstanden; die philosophische Intention geht wieder auf bewußtseinsunabhängige Seinsstrukturen und Wesenheiten der Wirklichkeit. Max Scheler vor allem hat das zur Geltung gebracht in seiner Unterscheidung der bewußtseinstranszendenten Realität von ihrer bewußtseinsimmanenten Phänomenalität. Von ihm aus führt eine direkte Linie zu Peter Wust und zur christlichen Philosophie der Gegenwart. Schon Edith Stein hat den ersten Schritt in diese Richtung getan, indem sie von dem Boden der Phänomenologie aus das Werk des hl. Thomas neu zu interpretieren versuchte. Peter Wust, den eine langjährige Freundschaft mit Edith Stein verband, hat die ontologische Wendung der Phänomenologie als vollzogen bereits übernommen.

In der Gegenwart bezeugen das Werk Gustav Siewerths, Karl Rahners, Hans Urs von Balthasars, Max Müllers u. a. die weitere Verfolgung dieses Weges. Sie alle halten eine bloße Rückkehr zur mittelalterlichen Metaphysik für unmöglich – was auch schon für Peter Wust und Edith Stein gilt –, und der Thomismus wird besonders mit Hegel und Heidegger systematisch neu zu entfalten und weiterzuentwickeln versucht. Gleichwohl bleibt diese Philosophie insgesamt *Metaphysik des Seins* und hält an den realistischen Grundpositionen des griechisch-mittelalterlichen Denkens fest. Erkenntnis bleibt als Teilhabe an der ersten Wahrheit

Gottes bestimmt, vermittelt über die Ordnung der Welt, die das intelligible Gleichnis des Geistes Gottes ist; Erscheinung bleibt Erscheinung des Wesens, das sich wesentlich in seiner Erscheinung als es selber darstellt; Erkenntnis bedeutet (nach wie vor) nichts anderes als Angleichung an das erscheinende Wesen, in der Sinnlichkeit an die Erscheinung, im Denken an das Wesen oder Intelligible der Dinge: Denken und Sein sind dasselbe, d. h. Erkenntnis ist möglich, weil das Sein wesentlich »erkennbar« ist, sofern es ja »schon immer« von Gott erkannt ist oder in seinem Wesen geschaffenes Sein ist, Geist vom Geiste Gottes. In diesen Prinzipien sind sich alle oben genannten Denker einig. Nachdem aber als Ergebnis der kritischen Periode der neuzeitlichen Philosophie die Bindung des Seins an die Subjektivität des Menschen immer deutlicher zum Bewußtsein gekommen war und eingesehen wurde, daß »vorkritisch« der Anteil des Seins am Zustandekommen der Erkenntnis überschätzt, die Mitwirkung der Subjektivität dagegen unterschätzt worden war: forderte nun die erfahrene »Geschichtlichkeit der Wahrheit« unerbittlich zu ihrer Erklärung die Hineinnahme der (immer geschichtlich und gesellschaftlich determinierten) Subjektivität in die Bestimmung der Wahrheit der Erkenntnis.

Diesen Gedanken der *Geschichtlichkeit* mußte also das gesamte Denken des 20. Jahrhunderts im Sinne einer Korrektur der alten Substanzmetaphysik in sich aufzunehmen versuchen, weil es schlechterdings kein bloßes Zurück hinter die kritische Philosophie der Neuzeit geben kann. Wieweit das Wust gelungen ist, wird genau zu untersuchen sein.

Der Frage nach dem Sein muß die Frage nach dem Menschen vorgeordnet werden: das ist das allgemeine Ergebnis dieser Korrektur und der allgemeinverbindliche Sinn der bekannten *anthropologischen Wende* der neuzeitlichen und besonders der Philosophie des 20. Jahrhunderts, die Peter Wust auf seine Weise mitzuvollziehen sucht.

Innerhalb des Bereichs der philosophischen Anthropologie hat besonders Max Scheler einen wichtigen Beitrag zu der folgenden Entwicklung geleistet. In seinen Untersuchungen zum Wesen des Menschen (Max Scheler: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Halle 1916; *Vom Ewigen im Menschen*, Leipzig 1921; *Wesen und Formen der Sympathie*, München 1922; *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Darmstadt 1928) gibt Scheler den Entwurf einer neuen metaphysischen Anthropologie, die versucht, die ganze Breite einzelwissenschaftlicher Empirie über den Menschen zu integrieren. Bedeutsam im Hinblick auf Peter Wust sind vor allem seine Untersuchungen bestimmter Grundakte personal-menschlichen Verhaltens, wie Reue, Gewissen, Liebe und Haß, Mitleid usw., die in der Folgezeit in zunehmendem Maß philosophisches Interesse finden.

Einen gewissen Abschluß des hier nur in kurzen Zügen aufgezeigten Wandels im philosophischen Denken der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts bedeutet in Deutschland Martin Heidegger. Sein Denken seit »Sein und Zeit« versucht in einer »Destruktion« der Geschichte der abendländischen Metaphysik sich zurückzutasten in den »Grund der Metaphysik« und von daher »ursprünglicher« zu denken, was

Sein und »Sinn von Sein« bedeuten. Der tradierten Metaphysik wird »Seinsvergessenheit« demonstriert und eine einseitige und daher unzulängliche Auslegung des Sinns von Sein nachgewiesen. Die neuzeitliche Wissenschaft und Technik sind nur die unausweichliche Konsequenz des »Nihilismus« der Metaphysik und verrechnen als unbedingter »Wille zum Willen« alles Seiende von Natur und Mensch in seine Nutzbarkeit. Aber da die Bedingtheit und Partikularität der »Objektivität« der Wissenschaft entlarvt sind und ihre Resultate das Herz des Menschen nicht zu erfüllen vermögen, gilt es, einer neuen metaphysischen, d. i. für Heidegger »mythischen« Deutung der Welt die Wege zu bereiten, um den Menschen auf der Erde wieder heimisch werden zu lassen und den Verlust der Sicherheit der christlich-theologischen Metaphysik zu ersetzen.

Dieser Horizont des modernen philosophischen Denkens in Deutschland mußte wenigstens in seinen größten Umrissen angedeutet werden, um Wust darin einordnen zu können. Erst der Vergleich Wusts mit den gleichzeitigen Strömungen der Philosophie und ein Rückblick auf sein Werk vom heute erreichten Standpunkt des Bewußtseins aus können eine wirkliche Auseinandersetzung mit seinem Denken und dessen historische und systematische Einordnung in den gesamten Zusammenhang der philosophischen Bemühungen des 20. Jahrhunderts ermöglichen und über die bloße Darstellung und Deutung seines Denkens aus ihm und mit ihm selbst hinauskommen, worauf die gesamte bisherige Wustliteratur sich eigentlich beschränkt hat (z. B.

Vernekohl, Cleve, Schmidt, Höfling, Leenhouwers). Nur einer solchen vergleichenden und einordnenden Beurteilung könnte es gelingen, sowohl Bedeutung wie Grenze der Wustschen Philosophie zu erkennen und seinen besonderen Versuch, die allenthalben eingesehene Unzulänglichkeit einer schlechten Subjektivierung des Seins zu überwinden, anzuerkennen.

Der genaueren Bestimmung der Voraussetzungen Wusts und der Darstellung und Kritik seiner Antwort auf die Frage der Zeit in Gestalt einer geforderten »Auferstehung der (alten) Metaphysik« und einer systematisch entwickelten metaphysischen Anthropologie sind alle folgenden Erörterungen gewidmet.

3. Kapitel

Wusts Idee einer Auferstehung der Metaphysik

Innerhalb der Entwicklung der neuen »Metaphysik« des 20. Jahrhunderts nimmt der Philosoph von Münster, wie ihn Heinrich Scholz genannt hat (Gedenkbuch der Freunde, 38), eine genau zu markierende Stelle ein. Peter Wust hat als einer der ersten diesen »Neuaufbruch des Geistes« registriert und ihn in allen Bereichen identifizieren zu können geglaubt, in der Philosophie, in Religion und Theologie, in Kunst und Wissenschaft. Überall hat er mit der ihm eigenen Gabe intuitiver Schau den Ansätzen zu einer neuen Metaphysik nachgespürt und diesen Vorgang mit dem Titel »Auferstehung der Metaphysik« so bekanntgemacht, daß dieser Name nachgerade zu einem Schlagwort geworden ist, auf das immer wieder zurückgegriffen wird, auch wenn man sich seinerseits gegen die Deutung der Philosophie des 20. Jahrhunderts, die darin zum Ausdruck kommt, abzusetzen versucht.

Wust selber hat über die Feststellung und Charakterisierung der von ihm als eine »Wende des Denkens« verstandenen Entwicklung hinaus, wie es seiner ethischen Natur entsprach, diese »Wende« und »Umkehr« zu seiner eigenen gemacht und sie als den neuen Inhalt seines Lebens wie des Zeitgeistes aufgefaßt. Dadurch ist seine Stellung im Ganzen der philosophischen Bemühungen des 20. Jahrhunderts

eindeutig festgelegt und zugleich Bedeutung wie Begrenzung seines Denkens vorgegeben.

Als Wust 1919 sein Erstlingswerk »Auferstehung der Metaphysik« abschloß, hatten noch wenige bemerkt, welche Umwälzung im philosophischen Denken der Zeit sich vor und im ersten Weltkrieg angebahnt hatte. Heideggers »Sein und Zeit« erscheint ja erst 1927, von Jaspers »Die geistige Situation der Zeit« 1931.

Wust aber vermeint bereits in den Jahren vor 1920 einen säkularen Umbruch in der geistigen Entwicklung der europäischen Menschheit registrieren zu können (vgl.: Entwicklungsmöglichkeiten einer neuen Metaphysik, in: Der Leuchter 1921-22, 279); der erste Weltkrieg ist ihm dafür Chiffre und äußeres Zeichen. 1925 wird Wust diese neue Erfahrung des Denkens als ein Verspüren der »Transzendenz des Objektes« und der »Transzendenz des Lebens . . . am eigenen Leibe« charakterisieren. »Siegern wie Besiegten wurde *der gewaltige Objektivismus im Lauf der Welt* wiederum zum Bewußtsein gebracht« (Die historische Stunde der deutschen Philosophie, in: Kirche und Kanzel, 8 [1925], 10).

Auffällig an den ersten philosophischen Versuchen Wusts ist die stark emotional gefärbte Sprache. Heute erscheint das als unsachlich. Doch darf man bei gerechter Beurteilung nicht vergessen, daß ein gewisses Pathos der Sprache damals üblich gewesen ist. Das Erlebnis des Weltkrieges war neu und tief, alles erschütternd, ein Glaube und Appell an die Zukunft noch möglich. Die Reaktion auf den zweiten Weltkrieg ist viel nüchterner gewesen.

Zweifellos hat Peter Wust die ersten Anzeichen und den Verlauf dieser sogenannten Wende des Denkens mehr intuitiv wahrgenommen als hinreichend begründet oder erklärt. Dazu fehlt ihm schon die formale Voraussetzung einer fachwissenschaftlichen Ausbildung in der Philosophie, worauf K. Gründer zuletzt wieder aufmerksam gemacht hat (Phil. Jahrbuch 1965, 204 ff.). Während seiner Studienzeit hat sich Wust neben seinen eigentlichen Fächern Germanistik und Anglistik wahrscheinlich nur wenig mit Philosophie befassen können und ist wesentlich philosophischer Autodidakt gewesen. Weil er nie durch eine strenge philosophische Schule gegangen ist, vermag er auch nicht mit den Mitteln und in der Terminologie »geschulten« Denkens seine Erfahrung zu formulieren; vielmehr versucht er als der theoretische Mensch, der er zweifellos war, die eigene persönliche Überzeugung geistig zu bewältigen, also philosophisch zu reflektieren, und wird erst von dort aus gedrängt, diese Reflexion zu artikulieren und in systematischer Weise zu entfalten. Das geschieht dann wie selbstverständlich in den Kategorien der Tradition christlicher Philosophie, die Wust von seinem Glaubensvorverständnis her nahelag und ihrerseits von ihm nicht mehr kritisiert wird. Sehr deutlich ist in seinen Schriften, besonders in den Gelegenheitsaufsätzen der Zeitschriften, dies Autodidaktische seiner philosophischen Sprache zu merken. Wust hat übrigens um diese Eigenart seiner Philosophie gewußt und sie bejaht. Aus ihr begreifen wir sein in seiner Universitätslehrzeit oft wiederholtes Wort, er wolle seine Hörer keine Philosophie, sondern das Philosophieren lehren.

Jeder, der heute im Abstand von vierzig Jahren das erste Buch von Peter Wust zur Hand nimmt, ist zunächst erstaunt über die Unbekümmertheit, Undifferenziertheit und Einseitigkeit seiner Urteile und Behauptungen, wovon vieles in seinen späteren Werken von ihm gemildert und stillschweigend bereinigt worden ist. Doch waren es auf der anderen Seite gerade diese unmittelbare, aus der persönlichen Erfahrung aufbrechende intuitive Kraft seines Geistes und eine hohe Sensibilität von Wahrnehmung und Empfindung, die ihn zeitlebens befähigten, aus ersten und spärlichen Anzeichen und wenigen Daten Wesentliches oder das Ganze einer Erscheinung »spekulativ« zu erkennen, auch wenn die Begründung dieser Erkenntnis oft unzureichend und unbefriedigend blieb.

In dieser mehr intuitiven Art hat Wust auch den oben angedeuteten Neuanfang metaphysischen Denkens aufgefaßt und mit den Mitteln der alten Philosophie interpretiert, aber manchmal sehr eigenwillig formuliert und ihn darüber hinaus als die eigene Lebensaufgabe begriffen. Er glaubt mehr und mehr, die Wahrheit der neuen Bewegung des Geistes im wesentlichen mit dem Glauben seiner Kindheit identifizieren zu können. Seine Philosophie soll nichts als dieses Gefühl der Versöhnung und die neugefundene »alte« Wahrheit zum Ausdruck und zum vollen Bewußtsein bringen. Zeitlebens bleiben so sein christlicher Glaube und seine persönliche Erfahrung das fundamentum inconcussum, auf das er seine Philosophie aufbaut. Seine Selbstbeziehung eines zwischenzeitlichen Unglaubens und die von ihm in »Gestalten und Gedanken« beklagte Verirrung

im Neukantianismus (vgl. V, 249, 252) erscheinen als übertrieben und lassen sich in seinem Werk jedenfalls nirgends verifizieren. Gleichwohl hat er die Bedrohung durch den Geist des Positivismus und Naturalismus und der »Unmetaphysik« sehr wohl gespürt; anders wäre seine Begeisterung und innere Genugtuung über die angeblich zu seiner Zeit wieder »auferstandene« Metaphysik und seine wie blinde Hoffnung auf einen nahen totalen Sieg Platons und des Katholizismus überhaupt nicht zu begreifen (vgl. bes. Die Rückkehr des deutschen Katholizismus aus dem Exil [V, 291–315] und Die katholische Seinsidee und die Umwälzung in der Philosophie der Gegenwart [VI, 60 bis 88]).

Jedenfalls, das bleibt festzuhalten, steht für Wust immer das Ganze des Lebens in der Philosophie zur Frage, so daß weder alltägliches Leben von philosophischer Reflexion noch Dasein in der Welt von überweltlicher Verbundenheit mit Gott zu trennen sind. Als Folge davon findet eine dauernde »Vermischung« von Lebenserfahrung und religiöser Überzeugung sowie von Philosophie und Theologie bei ihm statt. Das darf aber von seinem Denkansatz aus nicht als Mangel seines Philosophierens gesehen werden, sondern charakterisiert gerade dessen Eigenart.

Tasten wir uns näher an die Erfahrung heran, von der aus Wust den Wandel im Denken des beginnenden 20. Jahrhunderts begriffen hat, so ist zunächst zu nennen, was er als neue »Weltverbundenheit und Weltergriffenheit« (I, 30 f.) bezeichnet hat. Der Aufbruch des neuen philoso-

phischen Denkens beruht für ihn im wesentlichen auf einer »Steigerung des Weltgefühls« (I, 30). »Die Metaphysik ist nur möglich, wenn der gläubige Mut zur Bejahung dieses inneren Zusammenhangs und Zusammenklangs von Seele und Welt wieder lebendig geworden ist, wenn ein starker Glaube an die Einordnung des Subjekts in das Objekt alle zweiflerischen Stimmen wieder zum Schweigen bringt, alle Ding-an-sich-Begriffe, die eine *absolute* Scheidewand zwischen Seele und Welt bedeuten sollen, kühn zerbricht und sich vertrauensvoll an die Quellen des Seins selbst heranwagt, sich in den Mittelpunkt des Seins hineinversetzt« (I, 31).

Früher und tiefer als jegliche philosophische Reflexion hat also nach Wust die Widerfahrnis der »Objektivität« der Wirklichkeit den Anstoß für eine Rückkehr der Philosophie zum Sein gegeben. Entsprechend wirft er dem Neukantianismus als der damals herrschenden Philosophie Mangel an Wirklichkeitssinn vor. Ein völlig neues Verhältnis zur Wirklichkeit (VI, 91) muß gewonnen werden, das Wust mit Worten wie »Demut vor dem Sein«, »Seinsfrömmigkeit«, »Hingabe an das Sein« zu umschreiben versucht. »Im Ganzen«, meint er, »bedeutet diese geistige Umkehr eine Absage an *die triumphierende Vernunft*, die alles aus sich erzeugen zu können glaubt, und eine Hinwendung zur *beschauenden* und *demütig verehrenden Vernunft*, eine Umkehr also vom Vernunftstolz zur Demut und zur schweigend anerkennenden Ehrfurcht« (I, 21).

Diese Stelle weist wiederum auf die schon kurz erwähnte Eigenart Peter Wusts hin. Die philosophische Frage, so wie

er sie versteht, stellt stets zugleich den Menschen, der sie aufwirft, mit in Frage: es gibt für Wust keine wirkliche oder berechnete Trennung von Erkennen und ethischem Verhalten. Die Frage nach dem Sein ist immer zugleich schon die Frage nach der Stellung und Stellungnahme des Menschen. Darum geht es bei aller inhaltlichen Erkenntnisbemühung stets zumal um »die Erkämpfung jenes geläuterten Habitus des Denkers, der sich der Objektivität unvoreingenommen hingibt... und auf die Seite des Subjekts nur soviel setzt als des Subjekts ist, und auf die Seite des Objekts, was dem Objekt gehört« (Entwicklungsmöglichkeiten einer neuen Metaphysik, in: Der Leuchter, a. a. O. 296).

Das allgemeine Thema der »Auferstehung der Metaphysik« ist die »Wende zum Objekt«. An einer Fülle von Anzeichen glaubt Wust diese Tendenz aufdecken zu können, sogar schon bei den Denkern der Kant-Nachfolge selbst. Überall hat seine Sensibilität die Zeichen einer neuen Philosophie des Seins, so wie er sie sah, registriert; in den Ansätzen zu einer neuen Geschichts- und Lebensmetaphysik bei Arthur Liebert (I, 144 ff.), in der Deutung der Philosophiegeschichte und Kultur bei Wilhelm Windelband (I, 160 ff.), in der Geschichtslogik Heinrich Rickerts (I, 168 ff.), in der Kategorienlehre Emil Lasks (I, 191 ff.) und vor allem im Reichtum der Phänomenologie Edmund Husserls (I, 205 ff.). Auch in mehr unterschwelligem Strömungen, so bereits bei Eduard von Hartmann, kündigt sich für Wust die spätere Wandlung an.

Während aber bei all diesen Denkern, besonders bei Husserl, die Mannigfaltigkeit der Phänomene nur als Gegebenheit des Bewußtseins und als Resultat von dessen Leistungen interessierte und verstanden wurde, geht es Wust von vornherein um eine Philosophie des Seins, für die »Objektivität« wieder in der apriorisch vorgegebenen Ordnung der Wirklichkeit begründet ist, an die sich die Erkenntnis, um objektiv sein zu können, bloß anzugleichen, die sie nichts als »sein zu lassen« hat.

Vorbereitet ist diese Auffassung Wusts, wie oben angedeutet wurde, in der ontologischen Richtung der Schule Husserls, übernommen hat er sie hauptsächlich von Max Scheler und in der Folge entwickelt und dargestellt mit Hilfe der tradierten Seinsmetaphysik der philosophia perennis. Pathetisch verkündet er als die innere Absicht und das wesentliche Resultat dieser ganzen Bewegung »zu den Sachen« die »Auferstehung der Metaphysik«: »und so streckt und reckt sich alles in der modernen Philosophie wieder nach dem obersten Seinsproblem hin, nach jener Metaphysik, in der die Hochscholastik Meisterin war« (Das Wiedererwachen der Metaphysik in der Philosophie der Gegenwart, in: Zeitschrift für christliche Erziehungswissenschaft und Schulpolitik, 14 [1921], 77).

Gewiß hat diese Hoffnung und Zuversicht Wusts getrogen – denn zweifellos ist die Metaphysik außerhalb des katholischen Denkens nirgends in seinem Sinne aufstanden –, aber gleichwohl würde ein solches ihn schlechthin widerlegendes Urteil ihm nicht gerecht werden: denn ein starkes Bedürfnis nach »Metaphysik«, wie es auch die

Philosophie Heideggers und seiner Schule zu befriedigen sucht, bestand damals und besteht auch heute noch und wartet auf Erfüllung; darüber hinaus hat Wust eine bloße Reproduktion des mittelalterlichen Denkens selber für unbefriedigend gehalten. Es geht ihm nicht einfach darum, ein altes Denkgebäude als solches wieder aus der Vergessenheit auszugraben, wie es nach seiner Ansicht die Neuscholastik beabsichtigte, die er leidenschaftlich kritisiert hat. Seine entschlossene Rückkehr zur griechisch-mittelalterlichen Seinsphilosophie und die »unkritische« Übernahme von deren tragenden Prämissen und Prinzipien bedeutet daher keineswegs ein orthodoxes Bekenntnis zum etablierten System der Neuscholastik. Vielmehr behält er trotz seines entschiedenen Rückgriffs auf die »scholastische« Philosophie im ganzen ein durchaus kritisches Verhältnis zu ihrer einfachen Wiederholung in der Neuscholastik der Jahrhundertwende. Für einen »Neoscholastiker« hält Wust sich also gerade nicht, und das in gewisser Weise zu Recht. Zwar werden die Grundprinzipien der Seins- und Erkenntnistheorie des mittelalterlich-christlichen Realismus (Positivität, Intelligibilität des Seins, analogia entis, Absolutheitscharakter menschlicher Erkenntnis zufolge ihrer Partizipation an der Erkenntnis Gottes usw.) von ihm unbefragt übernommen und zum Teil wie selbstverständlich als verbindlich für jedes Denken vorausgesetzt; dennoch bemüht er sich zumindest um eine unscholastische, »moderne« Sprache und beschränkt thematisch Metaphysik ganz neuzeitlich (nahezu) auf Anthropologie (ohne doch dabei die ontologischen Prämissen entbehren zu können).

Fernerhin versucht er wenigstens, den Anteil der Subjektivität an der Erkenntnis stärker herauszuarbeiten als dies die mittelalterliche Scholastik getan hatte, gewiß aus Gründen seines phänomenologischen Erbgutes. Doch ist er wohl in diesem letzten Punkt, im Vergleich zu dem, was gerechterweise, wie sich immer deutlicher unter dem allgemeinen Titel »Geschichtlichkeit« herausgestellt hat, als Anteil der Subjektivität an der Erkenntnis zu reklamieren wäre, sicherlich nicht weit genug gegangen: ein ständiger Punkt möglicher und berechtigter Kritik an den Thesen seiner Philosophie, wie die weitere Darstellung, insbesondere seiner Geschichtsmetaphysik, zeigen wird (für Wusts Verhältnis zur Scholastik vgl.: Das Wiedererwachen . . ., a. a. O., 77 f.; Die Offensive . . ., Kölnische Volkszeitung Nr. 153 vom 28. 2. 1926).

Wusts Verhältnis zur Scholastik läßt sich also so zusammenfassen: auf der einen Seite übernimmt er deren metaphysische Grundannahmen weithin unreflektiert, während er auf der anderen Seite gegenüber ihrer bloßen Repetition in der Neuscholastik durchaus kritisch bleibt. Man kann das Denken Wusts nur verstehen, wenn man ihn an diesen beiden Fronten sieht, im Kampf sowohl für als auch gegen die Scholastik. Die allgemeine Bedeutung der um die Jahrhundertwende anhebenden Neubewertung der Scholastik, etwa durch Trendelenburg oder von Brentano, hat Wust aber offenbar falsch eingeschätzt, wenn er sie in ihren Folgen als eine »Rückkehr des deutschen Katholizismus aus dem Exil« (V, 291) versteht oder mit einer allgemeinen »katholischen Renaissance der Gegenwart« (Die Offen-

sive . . ., a. a. O., Kölnische Volkszeitung Nr. 153 vom 28. 2. 1926 II) identifiziert: »neues« Leben und »alte« Wahrheit, Metaphysik und Katholizismus laufen hier gar zu schnell und zu harmonisch ineinander. Die Fehleinschätzung der Wirklichkeit und weiteren Entwicklung mag man jedoch hier dem leidenschaftlichen Bekenntnis des gläubigen Christen nachsehen.

Neben der Rückkehr zur philosophischen Grundfrage des griechischen und mittelalterlichen Denkens nach dem Sein bedeutet für Wust die »Wende zum Objekt« zugleich auch die Neuentdeckung der tradierten philosophischen Grundhaltung einer »beschauenden und demütig verehrenden Vernunft« (I, 21): nicht Zweifel und Kritik fangen das philosophische Denken an, sondern Staunen und Ehrfurcht. Dementsprechend wird Platon für die ganz griechisch und »unkritisch« zu verstehende Seinsphilosophie Peter Wusts zum absoluten Maßstab alles Denkens und besonders in der »Auferstehung der Metaphysik« zur kritischen Beurteilung der gesamten neuzeitlichen Philosophie gebraucht, die allein noch als »Abfall von« oder »Rückkehr zu« der ewigen Wahrheit Platons erscheinen kann (vgl. I, 20, 21, 339, 341).

Mag Wust in seinen späteren Werken diesen frühen Platonismus der »Auferstehung der Metaphysik« auch mehr differenziert haben, grundsätzlich ist er ihm in seiner augustinisch-christlichen Fortführung zeit seines Lebens treu geblieben. Stets hat er an der Erkenntnismöglichkeit des Wesens im Sinne des platonischen Allgemeinen der Idee,

an der Möglichkeit, das »reine Eidos der Dinge«, wie er es nennt, zu erkennen, festgehalten (für Wusts Platonismus vgl. VI, 42 f., 57 f.; Die hist. Stunde . . ., a. a. O., 14; Entwicklungsmöglichkeiten . . ., a. a. O. 290, 298, 311 und unsere späteren Ausführungen hierzu).

Die Wandlung des Denkens, die Wust im Charakter der Philosophie des beginnenden 20. Jahrhunderts richtig konstatiert hat, versteht er selbst also ganz eindeutig als die Auferstehung der tradierten, »vorkritischen« Seinsmetaphysik und als Hinwendung zur transzendenten Wirklichkeit im Sinne einer apriorisch vorgegebenen Ordnung des Seins. Insofern ist der Titel seines ersten Buches mehr als eine bloße Feststellung, er ist von vornherein Auslegung und Programm. Es geht Wust nicht um einen völligen Neuanfang des Denkens, wie später Heidegger, noch vermag er sich mit der sogenannten wissenschaftlichen Philosophie zu begnügen; er fordert und verkündet vielmehr die Auferstehung der alten Metaphysik: was doch nur besagen kann, daß es sie in der Vergangenheit gegeben hat und daß sie nun, wenn auch lange ohne Leben und Einfluß, zu einem neuen, wenn auch gewandelten Leben auferstehe. Auferstehung heißt also nicht bloße Wiederbelebung, sondern Verwandlung und Erneuerung: Auferstehung in neuer, »höherer« Gestalt.

Durch die doppelte Kennzeichnung seiner Philosophie als beabsichtigte Bewahrung und Erneuerung der tradierten Metaphysik, d. h. als Versuch ihrer »Aufhebung« (im Sinn von Hegels Sprachgebrauch), ist formal ein erstes Mal das wesentliche Anliegen seines Denkens umschrieben. Doch

ist nochmals festzuhalten, daß noch heute, nach mehr als 45 Jahren, diese Forderung Wusts keine Erfüllung gefunden hat und wohl auch in seinem Sinne nicht finden wird.

Der Titel »Auferstehung der Metaphysik« weist also, wie wir sahen, über eine bloße Feststellung und Charakterisierung der philosophischen Situation des 20. Jahrhunderts hinaus und wird aufs ganze gesehen zum Programm einer Weltanschauung, die ihre tiefsten Wurzeln in Wusts persönlicher Glaubensüberzeugung hat. Zumal in der Frühzeit wird dieses Programm geradezu »gepredigt«, so wenn Wust eine neue Einheit von Philosophie, Kunst, Religion, Recht und Erziehung (vgl. I, 20) voraussagen zu können glaubt oder wenn er, in der unbeirrbaren Zuversicht einer besseren Zukunft an den gleichzeitig lebenden Teilhard de Chardin erinnernd, den Aufstieg einer höheren Stufe des Geistes in der Welt proklamiert: »Wenn wir rückschauend die Entwicklung des philosophischen Denkens der letzten Jahrzehnte noch einmal im großen und ganzen betrachten und dabei die Feststellung machen, wie die Bewegung immer stärker anschwillt, die den Geist wieder den Fesseln des kantischen Subjektivismus entreißen und ihn auf die alten Bahnen einer platonischen Weltanschauung zurückführen will, wenn wir gleichzeitig gewahren, wie man auch in den übrigen Kulturgebieten nach einer neuen Vertiefung und Verinnerlichung ringt, dann überkommt uns das überwältigende Glücksgefühl, das Ulrich von Hutten in einem ähnlichen Zeitalter gewaltiger Geistesstürme empfand und das er in die stolzen Worte kleidete: O Jahrhundert, es ist eine Lust zu leben! Mögen auch unter dem Orkan unserer

Zeit Tausende als Opfer dieser Bewegung zu Boden gestreckt werden, mögen Tausende in Armut und Not verkümmern, andere wieder mit einem seelischen Zusammenbruch enden, weil der heftige Sturmwind der Ereignisse ihnen den Atem raubt, so sind das alles notwendige und verhältnismäßig geringe Verluste gegenüber der einen überwältigenden Tatsache, daß es endlich wieder vorwärts geht, daß überall neue Kräfte des Werdens aus dem so überreichlich mit Blut getränkten Boden hervorsprießen. Wir sind an einer Weltwende angekommen, wie wir sie wohl seit Jahrhunderten nicht mehr gesehen haben. An die Stelle der alten Problemarmut ist ein kaum mehr zu bewältigender Problemreichtum getreten. Und mag auch zunächst noch diese Fülle des Neuen die Zeitgenossen verwirren, indem sie die einen in feiger Verzweiflung sich in ihre Schlupfwinkel ducken läßt, wo sie ängstlich das Rasen des Sturmes vorüberziehen lassen wollen, und die anderen in orgiastische Begeisterung versetzt, die ihren Blick umnebelt, so daß sie den festen Punkt nicht finden können, an dem ein jeder für sich den Hebel der eigenen Arbeit ansetzen muß; mag also überall vorläufig noch das unsichere Suchen und Tasten nach Einordnung in die neuen Gegebenheiten sichtbar sein, es genügt, daß wir endlich wieder in einer Epoche stehen, wo die problematische Fülle überwiegt, in einem neuen Pubertätszeitalter des Geistes, auf das, wenn freilich auch erst nach langem erbitterten Ringen um die Determination, schließlich doch eine Zeit der Reife und der sicheren männlichen Meisterschaft folgen muß«. (I, 339 ff.)

Solch überschwengliche Worte des Optimismus waren nach dem ersten Weltkrieg gerade noch möglich und sogar üblich; allenthalben schien der Geist zu neuen Ufern aufzubrechen und die schlimme Vergangenheit verjüngt überstanden zu haben, und es wurde ihm pathetisch dabei applaudiert. Heute ist das auch schon Vergangenheit.

Die frühe Konstatierung der neuen Wirklichkeitserfahrung des 20. Jahrhunderts, ihre Charakterisierung als metaphysische »Wende zum Objekt« und deren Auslegung aufgrund der übernommenen ontologischen Prämissen christlicher Philosophie sind die kennzeichnenden Merkmale der Wustschen Philosophie der »Auferstehung der Metaphysik«. Diesem Ausgangspunkt und Anfang seines Denkens wird Wust zeitlebens treu bleiben und ihn unbeirrt weiter zu verfolgen trachten. Wirkung und Nachfolge konnte diese Philosophie kaum über den Bereich christlichen, speziell katholischen Denkens hinaus erwarten und haben. Auf die in der Gegenwart herrschenden philosophischen Schulen und auf die Wissenschaft ist sie ohne nennenswerten Einfluß geblieben, von den Philosophen von Fach nahezu ignoriert worden. Von heute aus gesehen liegt sie geradezu quer zu allen Selbstverständlichkeiten des Denkens – vielleicht ist das ihre Chance, das metaphysische Bewußtsein neu zu wecken oder durch ihr unbeirrbares Votum für Metaphysik dazu beizutragen, wenn auch die speziellen Positionen und Lösungsangebote Wusts heute kaum noch überzeugen oder Nachfolge finden werden. Die hier versuchte historische Einordnung Peter Wusts in

den philosophiegeschichtlichen Zusammenhang seiner Zeit weist ihm somit eine *vermittelnde Stellung* zu zwischen den Denkern, welche diese sogenannte Wende zum Objekt vorbereitet und angefangen, und jenen, welche sie in verschiedener Weise durchgeführt haben. Am ehesten dürfte Wüst eine Ortung in der Nähe der Göttinger Husserlschule und beim frühen Max Scheler gerecht werden.

Husserl selbst und seine transzendentalphänomenologische Schule hatten bloß eine phänomenologische Analyse der Akte und der durch diese konstituierten Gegenstände des Bewußtseins intendiert; doch ist so, auch nach dem Urteil der diesen Ansatz radikalierenden Heideggerschule, noch keine wirkliche Überwindung des Subjekt-Objekt-Gegensatzes gelungen, dessen Kritik den Ausgangspunkt der gesamten Bewegung des philosophischen Denkens des 20. Jahrhunderts bildet.

Der (frühe) Heidegger dagegen und seine Nachfolger versuchen eine umfassende »Aufhebung« der gesamten Überlieferung der abendländischen Metaphysik. Sie beabsichtigen eine radikale Philosophie der Endlichkeit, in Ablehnung der Transzendenz (im alten metaphysischen Sinn) des Denkens in das »An-sich« der Dinge oder gar in die Erkenntnis eines absoluten (verfügbaren) Sinns der Welt und Gottes, verschärft im französischen Existentialismus der Sartre und Camus zu einer Philosophie der Absurdität.

Gleichwohl versucht gerade der späte Heidegger entgegen der völligen Enthaltensamkeit des Positivismus in Sachen Metaphysik unter dem Titel »Geschichte des Seins« auf seine besondere Weise dem unstillbaren Bedürfnis nach

Metaphysik zu entsprechen und ermöglicht so in seiner Rezeption durch den Thomismus, etwa bei Siewerth, Rahnner, Müller, von Balthasar, Coreth, Ulrich u. a., den philosophischen Versuch einer Synthese der »alten« Metaphysik mit der neuen Erfahrung der Geschichtlichkeit von Sein und Denken.

Alles liegt somit vielleicht an einer mittleren Lösung, die an der Begründung der Objektivität im Sein und an der Möglichkeit in diesem Sinne objektiver Erkenntnis festhält und doch zugleich der Erfahrung und Erkenntnis der Endlichkeit und Geschichtlichkeit alles Menschlichen philosophisch gerecht wird, also den Anteil des Subjekts an der Erkenntnis zu betonen hätte oder die Heideggersche Frage nach dem »Sinn von Sein« mitvollzieht.

Das hatte auch schon die Göttinger Schule Husserls auf ihre Weise versucht und angefangen, wenn man an die Thomasinterpretation Edith Steins denkt oder an die Aristotelesrezeption Hedwig Conrad-Martius' und besonders an Max Scheler.

Auch hier wurde versucht, über das alte Subjekt-Objekt-Schema und den unversöhnten Gegensatz von Idealismus und Realismus hinauszukommen. Erscheinung ist Erscheinung des Seins und insofern auf ihr Wesen hin erkennbar; aber sie ist auch die Erscheinung des Subjekts, seine Leistung, »Objekt« eines »Subjekts«, und insofern von den Bedingungen der Subjektivität mitbestimmt; prinzipiell absolut, faktisch nur in unendlicher Annäherung oder »geschichtlich« in ihrer Totalität zu erkennen.

Diese Position hält auf der einen Seite an der apriorischen

Ordnung und Intelligibilität des Seins und an der Möglichkeit seinsgemäßer oder absoluter Erkenntnis des Menschen fest und ist insofern Metaphysik des Seins; versucht aber zugleich, und zwar verstärkt durch den späteren Einfluß Heideggers, den Gedanken der Endlichkeit und Geschichtlichkeit philosophisch, besonders erkenntnistheoretisch zu honorieren und den Anteil der (immer schon historisch bestimmten) Subjektivität an der Erkenntnis stärker als im griechischen oder mittelalterlichen Denken zu berücksichtigen.

Zu den Initiatoren dieser neuen christlichen Metaphysik ist auch Wust zu rechnen, und hier kommt ihm im Hinblick auf die spätere Entwicklung des Neuthomismus seit den ausgehenden dreißiger Jahren sicherlich ein Verdienst und eine vermittelnde Rolle zu.

Aber während dieser neue Thomismus, ermutigt durch die von Heidegger neu aufgegriffene und rehabilitierte Frage nach dem Sein und in dem mutigen Versuch der Auseinandersetzung mit der spekulativen Metaphysik des deutschen Idealismus, besonders Hegels, wieder ein vollständiges System einer theologischen Ontologie zu erarbeiten versucht (am eindrucksvollsten vielleicht im »Identitätssystem« G. Siewerths: »Thomismus als Identitätssystem«, Frankfurt a. M. 1961²), bleibt Wusts auferstandene Metaphysik, wohl unter dem starken Eindruck und Einfluß Max Schelers, in ihrer Durchführung wesentlich auf die Anthropologie beschränkt.

Gleichwohl ist das eine Anthropologie von durchaus metaphysischer Art und dementsprechend prinzipiell in (ratio-

nal) Theologie und Ontologie gegründet. Wust gibt zwar nirgends eine selbständige und umfassende Darstellung seiner Theologie und Ontologie, die Thomas etwa noch seiner Anthropologie zu Recht voraus dargestellt hat; dennoch ist auch bei ihm genau wie bei Thomas Anthropologie allein aufgrund der theologischen und allgemeinen ontologischen Prämissen und Prinzipien verständlich und ausgewiesen.¹

So sehr Wust also scheinbar ganz im Sinne der neuzeitlichen »anthropologischen Reduktion« Metaphysik als Anthropologie thematisiert und entwickelt, geschieht das bei ihm stets in dem weiteren Rahmen der Theologie und Ontologie. Prinzipiell wird von ihm die überkommene »reduktive« Methode der Metaphysik beibehalten: die Phänomene werden auf ein vorausgesetztes Prinzip, das sie überhaupt erst als Phänomene auftauchen läßt, zurückgeführt, aufgearbeitet und dieses Prinzip so »verifiziert«; durchgängig ist also, was als Phänomen erscheinen kann, bereits durch das vorausgesetzte Prinzip mitbestimmt; aber andererseits ist die Annahme oder »Setzung« des Prinzips nicht das Ergebnis bloßer »Spekulation« oder »Intuition«, sondern ihrerseits bedingt durch vorgängige Erfahrung der Wirklichkeit. Überhaupt ist alles menschliche Denken

¹ Die onto-theologischen Voraussetzungen und Grundprinzipien seines Denkens, soweit er sie überhaupt reflektiert hat, hat Wust immer wieder den anthropologischen Teilen seiner Bücher im Kurzverfahren vorgeordnet oder überall dort in sie hineingearbeitet, wo es ihm nötig erschien; eine wesentliche Aufgabe unserer Darstellung ist der allgemeine Aufweis dieser fundamentalen und alles tragenden Voraussetzungen seines Denkens.

wesentlich in diesem Sinn »hypothetisches« Denken, auch das wissenschaftliche. Die Frage, ob deduktive oder induktive Methodik, ist dagegen sekundär, ausschlaggebend ist die Auffassung des Wesens der »Hypothese«, und darin unterscheiden sich allerdings theologische Seinsmetaphysik, Transzendentalphilosophie und neuzeitliche Wissenschaft voneinander.

Die vorausgesetzten onto-theologischen Prinzipien haben also wesentlich schon über den Charakter und die Resultate der Anthropologie Wusts entschieden, d. h. als welches »Phänomen« der Mensch ihm erscheinen kann. Gegenüber der weiteren Entwicklung des anthropologischen Denkens in den kommenden Jahrzehnten mag gefragt werden, ob solche von Grund auf metaphysische Anthropologie noch zeitgemäß ist und beweglich genug, die ständig zunehmende Fülle der Ergebnisse einzelwissenschaftlicher anthropologischer Forschung in sich aufzunehmen. Wust selber hat das nicht vermocht, dazu war er gegenüber den Resultaten der Einzelwissenschaften zu mißtrauisch und voreingenommen. Daß es prinzipiell nicht ausgeschlossen ist, zeigen das Beispiel und der Versuch Max Schelers.

Auch inhaltlich, besonders bezüglich der Grundstimmung oder des emotionalen Apriori seines Denkens teilt Wust nur scheinbar die Grunderfahrung des modernen Existentialismus von der Endlichkeit und Geschichtlichkeit des Menschen. So sehr besonders der späte Wust die Ungesicherheit und Riskiertheit des Menschen betont hat, so geschieht das doch durchgängig auf dem Hintergrund einer

letzten metaphysischen Geborgenheit des Menschen in Gott. Das werden die späteren Analysen von »Naivität und Pietät«, »Dialektik des Geistes« und »Ungewißheit und Wagnis« nachzuweisen haben.

Die gleiche scheinbare Übereinstimmung, in Wahrheit aber totale Verschiedenheit der Wustschen Philosophie von anderen zeitgenössischen Richtungen des Denkens macht sich auch, wie schon angedeutet, bezüglich seiner philosophischen *Methoden* bemerkbar. So sehr Wust Phänomenologe sein will und sich der (vermeintlich) unvoreingenommenen und vorurteilslosen Beschreibung und Analyse der erscheinenden Wirklichkeit verpflichtet fühlt, trägt doch seine gesamte Phänomenologie die Vorzeichen seiner Theologie und Ontologie. Wie allgemein Frage und Antwort, »Prinzip« und »Phänomen«, Vorverständnis und durch es erzielt Resultat *voneinander* abhängig sind, entsprechend im Denken Wusts Ontologie oder Spekulation und Phänomenologie oder Empirie. Jedoch verhindert bei dem metaphysischen Standpunkt Wusts, gemäß dem die Erkenntnis des Wesens über seine Erscheinung möglich ist, dieses metaphysische Apriori oder »Vorurteil« gerade nicht die Möglichkeit wirklich phänomenologischer Erkenntnis. Mag also das »subjektive Apriori« Wusts, sein christlicher Glaube, der sich dann weiter auslegen und kennzeichnen läßt als ein bestimmtes theologisches und metaphysisches Apriori, von ihm nicht immer als das fundamentale Apriori seiner Anthropologie reflektiert worden sein, so bedeutet das nicht oder eo ipso, daß unter seiner Voraussetzung Er-

kenntnis überhaupt unmöglich wäre. Diejenige Hypothese ist die »wahrste«, die am meisten sehen läßt und erklärt. Über die Wahrheit eines Apriori entscheiden die Resultate, die doch allein unter seiner Voraussetzung gewonnen werden können.

Grundvoraussetzung aller Ontologie und Anthropologie Wusts ist das fundamentale Apriori Gott. Alles Sein ist demnach letztlich »geschaffenes Sein«, das nur von Gott als der absoluten Wirklichkeit aus begründbar und verstehbar ist. Deswegen kann die gesamte Metaphysik Peter Wusts nur als theistische Metaphysik gerechtfertigt werden. Dadurch ergibt sich bei aller Aufgeschlossenheit gegenüber den Problemen und Methoden des Denkens am Beginn des 20. Jahrhunderts von vornherein eine wesentliche Differenz zwischen Wust und den zeitgenössischen Existentialisten, Phänomenologen und Anthropologen, die nicht allein deren andersartige Lösungen erklärt, sondern ihn schon die Probleme im ersten Ansatz verändern und anders stellen läßt. Die wesentliche Aufgabe der hier vorgelegten Darstellung der Philosophie Wusts wird sein, diese Behauptung zu begründen und zu beweisen.

Während also die (scheinbar) gleiche Grunderfahrung der Ungesicherheit alles Menschlichen in der Philosophie des frühen Martin Heidegger zur These der absoluten Endlichkeit oder »Geworfenheit« des Menschen führt, bei Sartre und Camus sogar zur baren Sinnlosigkeit und zum Nichts des Seins, hält Peter Wust seine Phänomenologie des menschlichen Daseins fest im Rahmen einer christlich-humanistisch verstandenen Geschöpflichkeit des Menschen,

die, bei aller Einsicht in den Ungewißheits- und Wagnischarakter des menschlichen Lebens, für ihn in der heilen Welt Gottes geborgen bleibt. Daher sind auch nicht Trotz und Verzweiflung die letzten Grundstimmungen des Menschen, sondern Vertrauen und Hingabe. Das alles weist Wust in einem genauen Sinn, der später noch entfaltet werden muß, als »christlichen Philosophen« aus.

Fassen wir zusammen. Wust steht sichtbar auf der Grenzscheide zwischen der Generation, die eine »neue Metaphysik« des 20. Jahrhunderts gewünscht und begründet hat, den Simmel, Troeltsch, Husserl und Scheler, und jener anderen Generation, welche diese Anfänge und Ansätze auf verschiedene Weise fortgeführt hat, im Raum der deutschen Philosophie besonders Nicolai Hartmann, Martin Heidegger und seine (auch thomistischen) Schüler. Auf dieser Grenzposition gelingt ihm durch die ihm eigene Art intuitiven Denkens eine frühe Konstatierung der »Wende zum Objekt«, die sich durch eine stark emotional gefärbte Sprache auszeichnet und so sein eigenes Engagement widerspiegelt. Diese Eigenart seiner Sprache und seine moralische Integrität waren sicher der entscheidende Grund dafür, daß sein Einfluß als akademischer Lehrer, als Professor an der Universität Münster, viel größer gewesen ist als er ihn auf Grund seiner philosophischen Werke je finden wird, die aufs ganze gesehen bisher einen kaum merklichen Einfluß auf das Denken der Folgezeit gehabt hat. In seiner ontologischen Auslegung dieser geistesgeschichtlichen Wende des Denkens als Auferstehung der Metaphy-

sik läßt sich eine weitere Koordinate seines Denkens erkennen als eine eigentümliche Fähigkeit, das Neue mit dem Alten zu verknüpfen und so die sogenannte Wende zum Objekt als Auferstehung der tradierten abendländischen Seinsmetaphysik zu verstehen. Dadurch kommt Wust eine Aufgabe zu, die immer wieder in der Geschichte der Philosophie erfüllt werden muß, wenn die Zeiten sich begegnen und sich entscheidende Wandlungen ankündigen. Vielleicht darf man in diesem Zusammenhang auf die Eigenart der geistesgeschichtlichen Aufgabe des hl. Thomas von Aquin verweisen, der an der Wende des 13. Jahrhunderts aufgrund der Rezeption der aristotelischen Philosophie gleichermaßen ein entschlossenes Ja zur aristotelischen wie zur biblischen Denkweise gesagt hat. Ähnlich hat Wust, wenn auch in einem sehr viel bescheideneren Maß, wenigstens der Intention nach, für die griechisch-mittelalterliche Philosophie wie für den neuen Denkansatz des 20. Jahrhunderts optiert. Daß er bei diesem Versuch die Prämissen des metaphysischen Denkens allzu selbstverständlich übernommen hat und dadurch der Problematik des neuen Ansatzes nicht gerecht zu werden vermochte, zeigt die Grenze seines Denkens an, wie ja auch ein ähnlicher Vorwurf der Unzulänglichkeit gegenüber dem Denken des hl. Thomas bei aller Anerkennung aufrechterhalten werden muß. Seine Entscheidung für Vergangenheit und Gegenwart hat Peter Wust auf der einen Seite die Bewahrung des abendländisch-christlichen Erbes in der philosophischen Fragestellung des 20. Jahrhunderts möglich gemacht, auf der anderen Seite ihm aber den Einblick in die Besonderheit

und Neuartigkeit ihrer Problematik gerade verwehrt, die mit dem begrifflichen Instrumentarium des alten Denkens allein wohl nicht adäquat erfaßt und ausgedrückt werden können. Dargestellt hat Wust seine Grundanschauung fast ausschließlich als Anthropologie, wie es seine Werke »Nai-vität und Pietät«, »Dialektik des Geistes«, »Ungewißheit und Wagnis«, »Der Mensch und die Philosophie« und eine Vielzahl von Aufsätzen bezeugen. An diese »*metaphysische Anthropologie*« wird sich daher auch die Darstellung und Beurteilung seines philosophischen Werkes hauptsächlich halten müssen.

II. Teil

Dialektik des Geistes

1. Kapitel

Metaphysische Voraussetzungen

1. Abschnitt

Die Dialektik des Geistes als Zentralproblem der Philosophie Peter Wusts

Das kennzeichnende Merkmal der philosophischen Entwicklung des beginnenden 20. Jahrhunderts ist – dies hat unsere bisherige Darstellung aufzuzeigen versucht – die gleichwesentliche Hinwendung zum »Objekt« und zum Menschen. Dabei versteht die maßgebliche Richtung der Philosophie der Gegenwart in Deutschland, insbesondere Martin Heidegger, diese Wende »zu den Sachen selbst« keineswegs im Sinne Peter Wusts als Auferstehung der alten Metaphysik, aber genausowenig als Philosophie der bloßen Subjektivität im Sinne eines Bewußtseinsimmanentismus. Die harte Lehre der Weltkriege hat jeden »Idealismus« kompromittiert. Dementsprechend begreift auch Heidegger seine Philosophie als einen Versuch, über die Subjekt-Objekt-Spaltung der »Erkenntnistheorie« hinauszukommen, oder besser gesagt, hinter sie zurückzukommen – ohne Zweifel veranlaßt durch die gleiche Erfahrung der unverfügbaren oder »transzendenten« Wirklichkeit.

Wenn Wust diesen radikalen Neuansatz des Denkens nicht mitvollzieht, sondern weiterhin im klassischen Schema der herkömmlichen Metaphysik, d. h. in der ontischen und ontologischen Differenz von »Subjekt« und »Objekt« philosophiert, so deswegen, weil schon seine Ausgangsposition ihm das völlig unmöglich macht und dieser Schritt über-

haupt nicht in der Richtung seines Denkwegs liegt. Dennoch versucht er, wenn auch von dem sicheren Boden der alten Metaphysik aus, sich überall den Themen und Problemen der Zeit zu stellen und der neuen Erfahrung des Denkens im Rahmen seiner Möglichkeiten gerecht zu werden. So können seine anthropologisch-phänomenologischen Untersuchungen über den vorrationalen Urhabitus von Naivität und Pietät und den Doppelaffect von Staunen und Ehrfurcht u. a. sich durchaus als Vorarbeiten und Beiträge zu einer erst noch zu schaffenden Philosophie der »natürlichen« (d. i. vor- oder außerwissenschaftlichen) Welt- und Lebensanschauung erweisen, im Sinn von Gedanken des späten Husserl oder den neumythischen Denkformen Heideggers.

Daß Wusts Philosophie ihrer innersten Absicht nach Anthropologie sein will, entspricht scheinbar genau der schon genannten anthropologischen Wende des philosophischen Denkens der Neuzeit, die im Grunde mit Kant begonnen und später durch Feuerbach, Marx, Kierkegaard und vor allem Nietzsche entscheidende Impulse erhalten hat. In Wirklichkeit ist die Tendenz der Wustschen Anthropologie schon im Ansatz eine völlig andere. Das wird besonders deutlich, wie sich später bei den Einzelanalysen zeigen wird, an Auswahl und Wertung der »Phänomene« des Menschen, die er der Darstellung seiner Anthropologie zugrunde legt, was sicherlich zuletzt biographisch zu verstehen ist. Denn wie selten stimmen hier Sein und Denken eines Philosophen zusammen und lassen sich der Charakter seiner Weltanschauung und die Resultate seines Philo-

sophierens »psychologisch« erklären. Jede Darstellung des Lebensweges Wusts, z. B. die der Gesamtausgabe beigelegte Arbeit Wilhelm Vernekohls, vermag diese These mannigfaltig zu belegen. Wusts gesamte Phänomenologie des menschlichen In-der-Welt-Seins und besonders seine verständnislose Beurteilung und radikale Ablehnung der modernen Welt der Wissenschaft, Technik und Industrie sind stets auf dem Hintergrund des Uerlebnisses einer heilen Welt seiner Kindheit und Heimat zu sehen, deren kleine Verhältnisse noch seinen persönlichen Lebensstil in Münster bestimmt haben. Auch sein fundamentaler philosophischer Optimismus hängt hiermit zusammen. Keine Anfechtung der neuen Zeit vermochte wohl wirklich sein im besten Sinn naives Gottvertrauen ernsthaft zu erschüttern, wenn er auch selbst darüber anscheinend manchmal anders gedacht und die Zeit und Not seiner Gott- und Glaubensferne in der Rückerinnerung sicherlich übertrieben hat (vgl. V, 252).

Letztlich haben seine Glaubensüberzeugung und Lebenserfahrung ihn zugunsten der tradierten christlichen Metaphysik optieren lassen, d. h. ihm in Wirklichkeit gar keine andere Wahl gelassen, wenn er seinen Glauben und die erfahrene Wahrheit seines Lebens philosophisch explizieren wollte. Deswegen konnte ihm auch der Aufbruch des Denkens im 20. Jahrhundert nur als Auferstehung der christlich-mittelalterlichen Philosophie wünschbar erscheinen. Offensichtlich hat er aber deren Chancen in der Gegenwart weit überschätzt. Seine überall mit großem Pathos vorgebrachte Überzeugung vermag daher den Anschein des Un-

zeitgemäßen, Utopischen und Überholten für den heutigen Leser im ganzen nicht zu vermeiden. Auferstehung der Metaphysik bedeutet für ihn: beginnende Einsicht in den Irrweg neuzeitlicher Philosophie und Wissenschaft, Umkehr und schließliche Heimkehr des verlorenen Sohnes zur alten Wahrheit Platons und des Mittelalters. In dieser unerschütterlichen Überzeugung Wusts liegt, wie in der Folge gezeigt werden soll, Verdienst wie Unzulänglichkeit seiner Philosophie beschlossen. Indes ist mit einer solchen Umschreibung deren Wesentliches nur eben angezeigt und noch in keiner Weise entfaltet und begründet.

Hatte in der »Auferstehung der Metaphysik« neben der Darstellung und Kritik der Neuanfänge metaphysischen Denkens Wusts eigenes philosophisches Interesse hauptsächlich allgemeinen ontologischen Fragen gegolten, der »Objektivität« des Seins im Sinne einer der Erkenntnis des Subjektes vorgegebenen Ordnung, die er durch das »Gesetz der Besonderung« (vgl. I, 24 f.) systematisch zu begreifen versucht hatte, so wendet er sich in seinen späteren Werken immer eindeutiger den Deskriptionen und Analysen menschlicher Phänomene zu, d. h. der »objektiven« oder metaphysischen Ordnung des menschlichen Seins. Hauptsächlich beschäftigt ihn hier anfangs Erscheinungen des emotionalen Lebens, welche die traditionelle Metaphysik nicht ausdrücklich oder ausführlich behandelt hatte und die Wust jetzt, nach ihrer neuen Aktualität seit Max Scheler, zwar im Sinne der übernommenen Prinzipien, aber sonst selbständig zu beschreiben versucht.

Wenn aber hier behauptet wird, Wust habe seine Anthropologie auf dem gesicherten Boden der alten Seinsmetaphysik aufgebaut, muß wenigstens im Umriss dieses Fundament der Metaphysik aufgewiesen werden.

Metaphysik bedeutet seit Platon und Aristoteles das Wissen vom Sein als solchem und im ganzen. Sie umfaßt von vornherein ein Zweifaches: das Sein des Seienden und heißt dann Ontologie, und die letzte Begründung des Seins in einem ersten, wahrhaft Seienden und heißt dann Theologie. Im Horizont dieses voraussetzungslosesten, sichersten und umfassendsten Wissens der Metaphysik ist es dann der Anthropologie möglich, dem Menschen seinen spezifischen Ort und Rang im Ganzen des Seins zuzuweisen und seine Stellung im Kosmos ontologisch exakt zu beschreiben.

In genauer Entsprechung der traditionellen Bestimmung der Metaphysik seit den Griechen stellt Wust zwei entscheidende Momente metaphysischen Fragens heraus:

1. Die Frage nach dem *Wesen der Wirklichkeit*. »Der Metaphysik schwebte von ihren ersten Anfängen bis zu ihrer höchsten Ausbildung stets das eine Ziel vor, das *Wesen der Wirklichkeit* zu ergründen« (III/I, 49) – also die griechische Frage nach der Substanz des Seins. Sehr bezeichnend für den *anthropologischen* Charakter der Metaphysik Wusts ist, daß er die Erfahrung der Instabilität, auf die ja der Gedanke der beständigen Substanz die (metaphysische) Antwort sein soll, sogleich oder primär am Menschen macht, nicht mehr, wie die Griechen und noch das Mittelalter, an der Natur; dennoch zieht Wust noch genau die-

selben theologischen Konsequenzen daraus wie Platon oder Thomas. »Unruhig und unsicher ist unser Wesen von Grund auf, und es kann daher in uns keine größere Sehnsucht geben als diejenige nach Ruhe, Sicherheit und Festigkeit . . . Die Zentralfrage der Metaphysik nach dem Wesen der Wirklichkeit ist also keine andere als diejenige, die unsere eigene Natur gleichsam emotional aufwirft, getrieben von ihrem Grunddrang nach letzter Seinsicherheit« (III/1, 49).

2. Die Aufdeckung der *letzten Gründe der Wirklichkeit*: »Es wird gefragt (nämlich in der Metaphysik), was Wirklichkeit im *tiefsten* Grunde sei, Wirklichkeit als letzte stabile Seinsschicht, hinter die nicht mehr weiter zurückgefragt werden könne« (III/1, 49). Damit ist ein weiteres Grundproblem der abendländischen Metaphysik markiert, auf das schon Platons Ideenlehre eine Antwort zu geben versucht hat: die Ideen sind die »Gründe« der gesamten Wirklichkeit und ihrerseits in der höchsten Idee des Guten oder Gott begründet. Aristoteles folgt hier ganz seinem Lehrer, wenn er Metaphysik als Frage nach den »Gründen« der Natur definiert und die Natur als Bewegtsein und eine Art Ursächlichkeit auslegt, wodurch sich wieder die Frage nach einer letzten, meta-physischen Ursache und Begründung dieser Ursächlichkeit der Natur aufdrängte, hinter welche dann nicht mehr zurückgefragt werden kann und braucht. Indem aber Aristoteles diesen letzten Grund und Halt der Natur als das *Göttliche* bezeichnet, ist Metaphysik gleichursprünglich Theologie: im Göttlichen als der »beständigen Anwesenheit« (Heidegger) und dem seiendsten Seienden ist alles von Natur Seiende und damit auch alle

Stabilität wie Unstabilität der »endlichen« Wirklichkeit begründet und erklärt. Umgekehrt erscheint von vornherein der theologischen Metaphysik die Wirklichkeit der Erfahrung in ihrer Wandelbarkeit als Unvollkommenheit, die in ihrem Mangel geradezu wie von selber nach der Stabilität eines letzten, alles begründenden Grundes verlangt. »Ruft denn in ihr (der Natur) nicht hilflos fortwährend ein Teil nach dem anderen, . . . um von ihm die Erfüllung dessen zu erlangen, was in ihm selbst noch nicht Einheit ist, sondern nur Stückhaftigkeit und bloße Potenz? Ruft hier nicht alles nach der völlig reinen ungemischten Aktualität?« (III/1, 148).

In diesem Schema der griechisch formulierten metaphysischen Grundfrage hält sich die ganze Philosophie, also auch die Anthropologie Peter Wusts. Alle Erörterungen sind von ihm her bestimmt und geprägt. So stellen die ersten Kapitel der »Dialektik des Geistes« nichts als die Exposition der Frage nach der Beständigkeit und dem Geistcharakter des Seins dar, wobei deren höchste Vollkommenheit wie selbstverständlich im Sinne der scholastischen Metaphysik als reine actualitas oder in der Übersetzung Wusts als »völlig von allem Mangel entmischte Wirklichkeit« (III/1, 138), also als vollendete Wirklichkeit des *Geistwillens Gottes*, verstanden wird.

Allein die klare Einsicht in diese alles Folgende entscheidenden und tragenden Voraussetzungen des Denkens Wusts kann zu einem adäquaten Verständnis seines in den Prinzipien ungemein geschlossenen Systems führen. Nur unter

diesen Voraussetzungen ergibt sich als die einfache Struktur seiner Philosophie: »Die theistische Metaphysik hat gewissermaßen die Gestalt einer Linse mit zwei Brennpunkten. Denn sie baut sich auf von der zweifach exemplarischen Wesensmitte her, die es im Sein gibt, von Gott her *und* vom Menschen her. Und so sind also in der Theologie wie in der Anthropologie ihre beiden Brennpunkte zu suchen« (III/1, 124 f.).

Allein dadurch, daß er sich zunächst der »Urgestalt des Geistes« versichern zu können glaubt oder, wie er es auch nennt, der Absolutpersönlichkeit Gottes, vermag er nachher auch die defizienten Modi der endlichen Geistigkeit zu kennzeichnen, und zwar, wie er meint, »verhältnismäßig leicht« als »unendliche Abstufung der Geister von Gott bis herab zur ärmsten Menschenseele« (III/1, 133). Daß dafür aber bereits im voraus eine Fähigkeit des endlichen Geistes gefordert und behauptet wird, das »reine Eidos des Geistes« überhaupt erkennen zu können, ist eher unreflektierte Voraussetzung und unbeirrbar Gewißheit der Philosophie Wusts als ihr bewußt abgeleitetes und abgesichertes Ergebnis. Nur wenn in irgendeiner Weise von vornherein endliche Erkenntnis als Teilhabe an der unendlichen Erkenntnis Gottes anerkannt wird, ist die Voraussetzung legitimiert, daß endliche Erkenntnis über den Bereich ihrer eigenen Endlichkeit hinaus oder absolut zu erkennen vermag. Für Wust ist das gegeben, weil der Mensch bis zu einem »Punkt absoluter Festigkeit . . . in sich selbst hinabsteigen« kann, »wo sein zeitlich mitschwingendes oder mitfließendes Wesen sich mit der unerschütterlichen Kon-

stanz des ewigen Jetzt und der ewigen Memoria des göttlichen Geistes in geheimnisvoller Weise berührt« (III/1, 30). »Wie ein unbestechlicher Richter muß er versuchen, sich selbst und die ihn umgebende Welt im Lichte der ewigen, unveränderlichen Normen des Seins zu betrachten« (III/1, 31). Diese sehr präntiösen Sätze sprechen für sich: der Anspruch einer absoluten Erkenntnis wird angemeldet und ihre Tatsächlichkeit versichert, aber ihre rationale Ausweisung nirgends versucht.

Wusts Beweisgang von der Positivität und Intelligibilität des Seins zum Geist- und Personcharakter Gottes, der weiter unten noch ausführlicher dargestellt werden soll, beruht auf der unreflektierten Voraussetzung eines erkenntnismetaphysischen Realismus, der, vom Standpunkt der kritischen Philosophie der Neuzeit aus gesehen, naiv die Widerspruchslosigkeit seiner Begriffe und die Resultate, die in deren gedanklicher Absolutsetzung gewonnen werden, als metaphysische Wirklichkeit erwiesen zu haben glaubt. Das muß unerbittlich dem Verdikt Kants preisgegeben werden, *wo nicht von vornherein das theologische Apriori zugegeben und vorausgesetzt und bewußt Philosophie als »Weltanschauungsphilosophie« getrieben wird*, was sowohl im Fall Wusts in seinem christlichen Glauben subjektiv gerechtfertigt ist, als auch ganz allgemein als eine legitime Form des (sowieso immer hypothetischen) Denkens (vgl. oben S. 69 f.) angesehen werden muß. Dabei hat Wust selbst sich unablässig gerade darum bemüht, sein eigenes Apriori als das Apriori der menschlichen Natur schlechthin aufzuweisen, z. B. wenn er noch sehr allgemein auf eine

bedeutsame Parallele zwischen der »objektiven«, theoretisch-metaphysischen Frage nach der letzten Beständigkeit und der »subjektiven«, existentiellen Frage nach dem Halt unseres Wesens hinweist, die beide, wie er meint, gleichermaßen auf eine letzte Sicherheit zielen: »Weil wir in uns selbst eine uns immerfort beängstigende Instabilität erleben, so strebt alles in uns nach einer letzten Stabilität, die durch nichts mehr in Frage gestellt wird« (DG I, 49; vgl. oben S. 84 f., 228 f.).

In der Konstatierung und Anerkennung dieses allgemeinen »subjektiven« Apriori einer vorgefundenen und *erfahrenen* Ungesichertheit und Gefährdung des Menschen wäre sicherlich auch noch das heutige Denken der Existenzphilosophie und philosophischen Anthropologie mit Peter Wust einig; und ebenfalls in der Überzeugung, daß dieses emotionale Apriori das Erste sei und die theoretische Frage erst aus sich heraus entstehen lasse: die Reflexion der Philosophie ist sekundär und durchgängig bestimmt von der vorgängigen emotionalen oder existentiellen Grundstimmung. Scheler und Heidegger z. B. wären hier ganz einer Meinung mit Wust. Erst in der Deutung und Erklärung der »Wesensunruhe« des Menschen und in Wusts endgültiger Auflösung des Problems durch die Aufhebung aller Ungesichertheit im Gedanken eines »Jenseits« ergibt sich wieder die Differenz zu einer radikalen Philosophie der Endlichkeit. Von dieser wird die angeblich erfahrene existentielle »Geworfenheit« und »Sinnlosigkeit« des menschlichen Lebens geradezu hypostasiert und auf das Sein im ganzen übertragen, wodurch keine Hoffnung auf

eine endgültige Erlösung oder einen letzten Sinn der Welt mehr möglich ist, und die Existenz in der Absurdität oder die behauptete Absurdität des Ganzen die letzte Konsequenz des philosophischen Denkens sind.

Wust hat sich also bereits in seiner Ausgangsposition, bei aller beabsichtigten Aufgeschlossenheit gegenüber der philosophischen Problematik des beginnenden 20. Jahrhunderts, eindeutig von jener späteren Durchführung des Themas getrennt, die von Grund auf die theologischen Prämissen der tradierten abendländischen Metaphysik in Frage stellte. Formal ist er mit den Existenzphilosophen einig, daß ein von der persönlichen Existenz losgelöstes Denken indiskutabel ist. Besonders in »Der Mensch und die Philosophie« (IV, 311–438) hat er dem beredt Ausdruck verliehen. Inhaltlich konnte und mußte er in der (subjektiven) Gewißheit seines Offenbarungsglaubens für seine religiöse Überzeugung unbedingte Verbindlichkeit fordern, auch im Sinne von unaufgebbaren Prämissen seines Denkens. Wird aber zugegeben, daß jedes philosophische Apriori die theoretische Fassung eines Apriori der Existenz ist, so ist nicht einzusehen, weshalb nicht auch der Glaube an eine Offenbarung Gottes eine legitime Ausgangsbasis für Philosophie sein kann, wie es ja seinerseits auch der Unglaube zu sein beansprucht. Jedenfalls ist diese Annahme eine Grundüberzeugung und Voraussetzung des Denkens von Peter Wust.

2. Kapitel

Die Prinzipien von Wusts Metaphysik des Geistes: Positivität und Intelligibilität des Seins

Die wesentliche Unruhe und Gefährdung des Menschen versucht Wust als »Dialektik des Geistes« zu begreifen. Dabei ist er sich durchaus der Gefahr bewußt, in die er sich begibt, wenn er seine augustinische Problematik ausgerechnet mit dem »historisch . . . sehr überbelasteten . . . Begriff der Dialektik« darzustellen versucht (vgl. III/1, 432 ff.). Von vornherein wird man bei Wust also weniger an die durch Hegel zur Geltung gekommene Auffassung von Dialektik denken dürfen; denn auf diesen führt er hauptsächlich die Kompromittierung des Begriffs »Dialektik« zurück. Wir müssen uns vielmehr auf deren ursprünglichen Sinn im philosophischen Denken der Griechen besinnen (oder auch an Schleiermachers Auffassung der Dialektik denken), um Wusts eigenes Verständnis und seinen Gebrauch des Wortes zu treffen.

In der griechischen Philosophie ist die Dialektik zunächst eine Methode des Erkennens: die Kunst, im Gespräch und Dia-log, in Wort und Antwort einen Sachverhalt von verschiedenen Seiten her zu Sprache zu bringen, seinen Logos zu erkennen. Dabei geht es nicht nur um eine Einigung hinsichtlich des Namens oder Begriffs der Sache, sondern

um die in Wort und Begriff erfaßte Wirklichkeit (Idee) der Sache selbst. So wird für Platon Dialektik die wesentliche Methode des Denkens. Zeugnis davon gibt sein durchgängig dia-logisches Philosophieren, und die Form des platonischen Dialogs markiert seine Überzeugung, die befragte Wirklichkeit verhalte sich so, daß in Wort und Antwort, im Dialog der Erkennenden, ihr Wesen zum Ausdruck gebracht werden könne. Aber mußte Dialektik dann nicht ebensowohl als Wesen und Struktur der Sache wie als Weise der Erkenntnis aufgefaßt werden?

Entsprechend ist in der Folge das eigentliche Problem der Dialektik, ob ihre Notwendigkeit im »Subjekt« oder im »Objekt«, in der Eigenart des Erkennenden und Sprechenden oder in derjenigen der Sache, des Seins begründet ist. So verstanden ist Dialektik ein gewichtiges Thema der abendländischen Metaphysik seit Platon geblieben, das sich durch ihre gesamte Geschichte verfolgen läßt; z. B. in der besonderen Form der mittelalterlichen Dialektik der *quaestio disputata*, der absoluten Dialektik des deutschen Idealismus und im dialektischen Materialismus. Das »Problem« der Dialektik heißt nun: in welchem Sinn ist das Sein selbst dialektisch, da es sich doch dialektisch begreifen läßt? Für Hegel etwa, der das Sein als Geist versteht, ist Dialektik die Grundwirklichkeit des Geistes wie des Seins.

Gegenüber dieser universalen Reichweite von Dialektik bei Hegel hat Wust Vorbehalte. Seine theologisch-metaphysischen Prämissen verbieten ihm, das Sein so auszulegen, daß es in seiner Substanz wie in allen seinen Teilen nur dialektisch begriffen werden kann. Für ihn ist weder der

reine Geist noch die *reine Natur* dialektisch aufzufassen, sondern allein der *gemischte* Bereich der Natur-Geist-Einheit des Menschen. Wusts Dialektik des Geistes bedeutet also nicht wie bei Hegel ein universales Seinsprinzip, sondern ist, obzwar auch bei ihm ontologisch gemeint, auf die Sphäre des Menschen eingeschränkt. Sie betrifft ihn aber in seinem *Wesen* und ist keineswegs allein die Folge einer dialektischen Weise seiner Erkenntnis.

In der Zwischenstellung des Menschen zwischen reinem Geist und reiner Natur ist nach Wust alle Geistesdialektik des Menschen begründet. Zufolge der Doppelgesetzlichkeit seines Wesens oszilliert seine gesamte (individuelle und geschichtliche) »Erscheinung« zwischen den beiden Polen von Geist und Natur. Die diese Dualität der Prinzipien abbildende Unruheerfahrung ist deswegen die Grundbefindlichkeit des Menschen und das alles weitere in sich enthaltende Erklärungsprinzip. Begründet wie ange-trieben ist aber sowohl die Wesensunruhe als auch die sie widerspiegelnde Erfahrung und Erkenntnis von einer sich immer durchhaltenden Sehnsucht nach Ruhe und Stabilität und der Gewißheit wie der Suche nach dem Halt eines alles begründenden und erklärenden Seins- wie Erkenntnisgrundes. Die Anthropologie Wusts ist zwar eingebettet in die *erlebte* Unsicherheit des geschichtlichen Daseins des Menschen – das macht ihren (scheinbar) existenzphilosophischen Charakter aus –, begründet und in ihrem Wesen von Grund auf bestimmt ist sie jedoch in der spekulativ erkannten und vorausgesetzten ontologischen Zwischenstellung des Menschen zwischen Natur und Geist. Höchstens

formal ist der existentielle Ansatz Wusts mit demjenigen der Existenzphilosophie identisch. Auch bei Heidegger z. B. führt, von Wust aus geurteilt, der Weg des Denkens von der erfahrenen Undeterminiertheit oder dem Existenzcharakter des Daseins zu einer daraus erschlossenen »Wesensunruhe« des Menschen, die von ihm als »geworfener Entwurf« charakterisiert wird. Aber während (in der Sprache der Metaphysik ausgedrückt) die philosophische Reflexion des Existentialismus der Versuch einer metaphysischen Hypostasierung dieser »Unwesentlichkeit« des Menschen zu seinem Wesen ist, liegt für Wust das metaphysische Schwergewicht von vornherein auf der *Stetigkeit*, die als absolute Ruhe und Vollkommenheit Gottes Ursache wie Erklärungsprinzip der menschlichen Unstetigkeit ist, so daß diese wesentlich nur als Sehnsucht nach Erfüllung, Dauer, Ruhe, Ewigkeit usw. in den Blick kommen kann. So verstanden unterscheidet sich die »Unstetigkeit« Wusts schon in ihrer empirischen Gegebenheit grundsätzlich von der Erfahrung der Existenzphilosophie. Alles endliche Sein ist im Horizont dieser Metaphysik gekennzeichnet durch das Zugleich von Stetigkeit und Unstetigkeit, ist kontingent oder im Werden, wie die griechische Philosophie denselben Gedanken ausgedrückt hat. Dabei ist aber der Mensch zufolge seines Geistanteils gegenüber der eidetischen Determiniertheit der Natur von der vergleichsweise größeren Unstetigkeit, also *wesensunruhig*; zugleich jedoch ist er, und zwar ebenfalls durch seinen Anteil am Geist – der stets für Wust das Prinzip jeder Art von Einheit, also auch Stetigkeit ist (vgl. III/1, 149) – zutiefst, wie Wust sich ausdrückt, von

der doch auch wieder größeren, *substantiellen* Stetigkeit, nämlich als geistige Form oder *Person*. Dementsprechend legt Wust die Unruheigkeit des Menschen auf dem Hintergrund seiner bleibenden Sehnsucht nach Ruhe in diesem genauen Sinn als seine Wesensbefindlichkeit aus und versucht sie konsequent mit der Doppelkategorie von Stetigkeit *und* Unstetigkeit durchgängig zu begreifen. Von dem später von Sartre als Wesen des Existenzialismus behaupteten Primat der Existenz vor der Essenz kann aber jedenfalls bei Wust keine Rede sein.

Nach diesen ersten Andeutungen mag schon deutlicher geworden sein, was Peter Wust mit Dialektik des Geistes meint. Es gibt die Beständigkeit der Natur wie die des Geistes (im Sinne der substantiellen Person), wenn auch beide nach Art und Rang ungleich sind. Dort aber, wo Geist und Natur zur »gemischten« Einheit des Menschen zusammenkommen, tritt das geistige Prinzip als Unruhefaktor der Natur in Erscheinung. Die Synthese von Endlichkeit und Unendlichkeit im Menschen begründet und bewirkt den dialektischen Weg des Einzelmenschen wie der Gesamtmenschheit und hat die »Oszillation« seines Wesens, wie Wust mit Schleiermacher sagt, zwischen Natur und Gott zur Folge. Weil aber der Unendlichkeitscharakter des Geistes eigentlich die Wesensunruhe des Menschen ausmacht, ist diese für Wust auch nur als Dialektik des Geistes zu begreifen.

Zur Beurteilung dieser Grundthese Wusts ist zunächst zu beachten, was er unter »Objekt« (Natur, Sache) und »Sub-

jekt« (Geist, Erkennen) versteht und wieso er bei seinem folgenden Gedankengang von einer »ohne Zweifel« gegebenen »Seinszwiespältigkeit« (III/1, 50) ausgehen kann.

Der Begriff »Objekt« ist bei Wust stets im Sinne der vor-kritischen Seinsmetaphysik als vorgegebenes, transzendentes An-Sich gemeint, enthält also zunächst keinen Bezug zur Subjektivität. Diese wird vielmehr ganz im Sinne der Tradition als das »Nichts« oder »Mögliche« des Seins aufgefaßt, die erst in der Angleichung an das Sein zu ihrer Identität kommt und im übrigen gemäß der griechisch-mittelalterlichen Metaphysik statisch-substantiell begriffen wird. Die Subjekt-Objekt-Zweiheit, die in Wahrheit das Resultat der neuzeitlichen Philosophie der Subjektivität ist, für welche das »Wesen« des Seins seine Gegenständigkeit zur Subjektivität bedeutet, wird also von Wust unreflektiert im Sinne des seinsmetaphysischen Denkens aufgefaßt, wobei das Objekt als in sich selbst stehendes und sich in seiner Wahrheit, d. i. Erkennbarkeit, dem Subjekt zeigendes und übereignendes Seiendes verstanden wird.

Mag diese Auffassung im System des Wustschen Denkens auch berechtigt sein, ihre Problematik und Fragwürdigkeit (nach Kant und dem deutschen Idealismus) ist von ihm nicht genügend bedacht worden. Denn das Modell zur Auslegung des Geistes als Substanz – worauf als auf ihre Grundannahme die Metaphysik der Substanz schließlich zurückgeführt werden könnte –, ist ohne Zweifel der Physik entlehnt, wogegen die gesamte neuzeitliche Philosophie seit Descartes (wenigstens der Absicht nach) aufgestanden ist, wie wenig sie auch selber darüber zu einem klärenden

und überzeugenden Abschluß gelangt sein mag. Jedenfalls läßt die geistige Welt, in der Wust lebt und denkt, es nicht zu, daß die Dialektik als universales Erklärungsprinzip angesehen wird: die reine Wirklichkeit Gottes wie der starre Determinationszusammenhang der Natur müssen davon ausgenommen werden.

Die Frage nach der Dialektik des Geistes kann sich für Wust sinnvoll nur innerhalb des mittleren Bereiches des Menschen stellen, der als endlicher Geist die wesentlich unruhige Einheit von Natur und Geist bildet. Daß es aber tatsächlich weder bei Gott noch in der bloßen Natur eine Dialektik geben könne und der »Beständigkeit des Geistes« darüber hinaus der Primat zugestanden werden müsse: dafür versucht Wust eine Art »Beweis« anzutreten, der schließlich das Modell eines Gottesbeweises ist und in nuce seine gesamte Theologie und Ontologie enthält (vgl. III/1, 49–93).

Die »Urfrage aller Philosophie« (III/1, 52) ist für Wust die Frage nach der Priorität von Subjekt oder Objekt, und zwar unter dem Gesichtspunkt der größeren Stabilität und Beständigkeit, den Heidegger für die gesamte tradierte abendländische Metaphysik nachzuweisen versucht hat. »Der ganze Streit dreht sich schließlich nur um die letzte Sicherheit, um die ontische Stabilität überhaupt. Die Sache aber, so wie wir sie in unserem Erfahrungskreis kennenlernen, hat mitten in ihrer Stetigkeit und Sicherheit auch Unstetigkeit und Unsicherheit. Und die Person, wie wir sie an uns oder anderen erleben, weist genau so die Mischung

dieser beiden Elemente auf. So bliebe also nur übrig, die Sicherheit in ihrer wesensmäßigen Reinheit im Fortgang nach einer der beiden Seinsdimensionen zu suchen. Entweder müßte man die letzte Stabilität in der sogenannten letzten, absoluten Sache zu entdecken streben, in der von aller Unsicherheit befreiten, völlig *reinen Sache*, oder aber in der letzten, absoluten, in der von aller Unsicherheit befreiten vollkommen *reinen Person*« (III/1, 51).

Da weder die endliche Sache noch die endliche Person den Anblick der Stabilität und unbedingten Selbständigkeit bieten, müssen beide in »Reinheit« gedacht werden, um so den Streit um ihre Priorität zu entscheiden. Ein ganzes Kapitel der »Dialektik des Geistes« ist dem Austrag dieses Streits gewidmet. Dabei wird die (seit Kant) erkenntnistheoretische Frage, ob das anstehende Problem überhaupt auf dem Weg über das Absolute entschieden werden könne, von Wust nicht erörtert. Der Weg der Erkenntnis des endlichen Geistes geht für ihn wie selbstverständlich über die Erkenntnis des absoluten Geistes, wobei sich ihm doch zum mindesten die Frage hätte stellen müssen, ob nicht wirkliche Endlichkeit gerade die Erkenntnis der Unendlichkeit verhindere oder in irgendeiner Weise relativiere. Dagegen Wust: »Die Phänomene der uns umgebenden Wirklichkeit mögen das Wesen des Geistes noch so sehr mit naturalistischer Substantialität untermischt aufzeigen. Das reine Eidos des Geistes dürfen wir uns deshalb doch unter keinen Umständen trüben lassen« (III/1, 53). Daß wir in unserer Endlichkeit »rein« zu denken und zu erkennen, das reine Eidos der Substanz wie des Subjektes aus-

zudenken und hierbei wirklich etwas zu erkennen vermögen: das wird als erfüllbare Forderung von Wust einfach erhoben und als Fähigkeit menschlicher Erkenntnis eher versichert als nachgewiesen. Denn wie sollte das reine Wesen des Geistes für die Erkenntnis des Menschen zugänglich sein, wenn nicht vorausgesetzt oder wenigstens bewußt angenommen wird, daß der Mensch selber wesenhaft dieses Wesens ist (Platonismus!)? Von vornherein ist also für Wust Geist substantiell »reiner« Geist, Geist vom Geiste Gottes. Deswegen ist auch das reine Eidos des Geistes für den Menschen erkennbar.

Eben das bestreitet die naturalistische Auffassung des Geistes, der darum auch Wusts besonderer Kampf gilt, ohne daß sich die beiden Gegner wirklich auf derselben Ebene begegnen würden.

Daß beim Austrag des Streitigen, worauf Wust großen Wert legt, »an die Einsicht als letzte Instanz (der Entscheidung) appelliert« wird (III/1, 52), kann ihm auch vom naturalistischen Standpunkt aus zugegeben werden; allein daß überhaupt eine Möglichkeit für den Menschen bestünde, sich zum reinen Eidos des Geistes emporzuheben, würde der Naturalist leugnen, während Wust an dieser Möglichkeit unbeirrbar festhält. Geist ist also hier äquivok gebraucht und bedeutet für den Naturalisten etwas anderes als für den »Idealisten« (vgl. Wusts eigenen unzulänglichen Versuch, dieser Schwierigkeit Herr zu werden, III/1, 54).

Apriori wird von Wust die Unendlichkeit der Endlichkeit des Menschen als Teilhabe des menschlichen Erkennens und Seins am unendlichen Erkennen und Sein Gottes behauptet

oder vorausgesetzt. Denn mit welchem Recht könnte er sonst fordern, daß man »das Wesen des Geistes« ... bei diesem »Kampf um das letzte Prinzip aller Wirklichkeit« nur »in seiner reinsten Form in die Diskussion eintreten« lassen dürfe (III/I, 54) – wenn er nicht schon vorausgesetzt hat, daß der Mensch in aller Endlichkeit doch ein unendliches Wesen ist, um in diesem Sinne Wusts in den Kampf um den Geist eintreten zu können?

Allerdings ist Wust sich wenigstens bewußt, daß er sich mit seiner Option für die platonische Lösung des metaphysischen Grundproblems in die Gefolgschaft der Geistesmetaphysik der Tradition gestellt hat. »In der antiken Philosophie war seit Plato und Aristoteles allmählich die hohe und einzigartige Bedeutung des Geistprinzips deutlicher hervorgetreten. Es war dann vor allem der größte Gewinn der christlichen Philosophie des Mittelalters, daß durch die Auswertung der platonisch-aristotelischen Ideen-erbschaft einerseits, andererseits aber auch durch die Verbindung dieser Erbschaft mit den übernatürlichen Gegebenheiten der Offenbarung, das Wesen des Geistes schließlich zum hell leuchtenden Kern aller Wirklichkeits-erklärung entwickelt wurde« (III/I, 54).

Um aber das Wesen des Geistes, auf das es ankommt, metaphysisch oder absolut begreifen zu können, geht Wust aus von einer Erörterung der allgemeinsten Begriffe des Etwas und des Nichts, der Ordnung und des Chaos (vgl. III/I, 58 ff.). Dem folgenden Gedankengang Wusts wird man eine Beweiskraft im Sinne einer strengen Begründung

absprechen müssen – denn das Resultat steht von Anfang an fest. Zu rechtfertigen ist er jedoch als sein Versuch, das vorausgesetzte theologisch-metaphysische Apriori der Gottes-ebenbildlichkeit des Menschen ontologisch zu klären und darzustellen. Die Argumentation Wusts ist mithin in dem Sinn anzuerkennen, daß sie die vorausgesetzten Grundannahmen seines Denkens, die sich genau mit den Prinzipien der christlichen Metaphysik des Mittelalters decken, in der Sprache seiner Zeit neu zu formulieren und selbständig nachzuvollziehen unternimmt. Seine Argumente sind eher *aufweisend* und *beweisen* nur dem etwas, der sie prinzipiell schon angenommen hat. Überzeugend und verbindlich sind sie allein unter Voraussetzung des *allgemeinen Apriori: Gott als absoluter Geistwille*.

Die generelle Methode Wusts, den vier Begriffen des Etwas und Nichts, der Ordnung und des Chaos ihr innerstes Wesen abzugewinnen, ist ihre Absolutsetzung im reinen Denken, in der Spekulation: »Was in ihnen (diesen vier Grundbegriffen) an tieferem spekulativen Gehalt liegt, kommt ... erst zum Vorschein, wenn man versucht, einen jeden von ihnen *absolut* zu setzen, so daß eine gewisse Spannung zwischen ihnen entsteht, die unser Denken in Bewegung bringt« (III/I, 58 f.). Der Anfang wird mit der Analyse des Nichts gemacht, wobei sich der Begriff des absoluten Nichts als Unbegriff erweist (III/I, 67), der sich nicht wirklich denken läßt oder ein bloßes »Begriffsphantom« (III/I, 62) ist. Gleichwohl soll aus dem reinen Gedankenspiel »mit dieser *Möglichkeit* des absoluten Nichts« (III/I, 62; gesperrt v. Verf.) die *Wirklichkeit* des Etwas begründet wer-

den, schließlich sogar die des absoluten Etwas, obwohl Wust selber immer wieder betont, daß ihm der *absolute* Gedanke des Nichts gar nicht gelingen kann (vgl. III/1, 60, 61, 62, 67). Der ständige Widerspruch im Versuch, das reine Nichts zu denken, tritt dadurch hervor, daß die Konstituierung des Gedachten, nämlich Leistung und Produkt des Denkens zu sein, nie hinter sich gelassen werden kann; auch der Gedanke des Nichts ist ja gerade der Gedanke von jemandem, der *ist*, und also das »Ist« seiner Gedachtheit nicht loszuwerden vermag. Daß aber für Wust der Gedanke des absoluten Etwas nicht ebenso zunächst nur Gedanke (sprich: Ungedanke) ist, sondern eo ipso schon Wirklichkeit sein soll, ist allein verständlich, wenn in irgendeiner Weise die Identität von Denken und Sein vorausgesetzt wird. Das ist eine Selbstverständlichkeit des Denkens Wusts, die von ihm nicht ihrerseits noch bedacht worden ist¹. Positivität und Intelligibilität des Seins wie absolute Erkenntnismöglichkeit des Menschen sind in Wusts Beweisverfahren immer schon impliziert und vorausgesetzt und ergeben sich nicht erst als dessen Resultat. Aus diesem »metaphysischen Zirkel« gibt es keinen Ausweg.

Die Setzung des Begriffs des absoluten Nichts ist für Wust bloß der Hintergrund, das Negativ, vor dem sich das Etwas, das Sein, um so deutlicher als Positivität abheben soll. Ohne Zweifel ist die scheinbar so *erwiesene* Positivität des

¹ Dagegen Kants Kritik des ontologischen Gottesbeweises: Dasein ist keine Eigenschaft, Widerspruchslosigkeit der Begriffe ist noch kein (zureichender) Beweis für die Existenz des mit ihnen Gemeinten.

Seins in Wirklichkeit dem Denken Wusts vorgegeben, unwiderlegliche Erfahrung und Voraussetzung seines Philosophierens und im *letzten* (nämlich zufolge seines Gottglaubens) nicht bezweifelbare Gewißheit und Überzeugung seines Denkens, die nicht noch ihrerseits »bewiesen« werden können. Wusts Resümee: »In jedem noch so unbedeutenden Etwas wird ein ganz rätselhafter *Urwille zur Position* erkennbar, und dieser *Urwille zur Position* ist demnach das erste und tiefste aller ontologischen Geheimnisse« (III/1, 65).

Gegenwärtige Philosophie fragt radikaler als Wust, ob die Positivität des Seins, die sich ohne Frage an *jedem* Seienden erweist, nicht nur die eine Seite des »Sinns von Sein« ist und keineswegs unmittelbar und unwiderleglich auch schon einen Beweis für die totale Positivität des Absoluten bedeutet. Wust dagegen verbleibt im Horizont griechisch-christlicher Metaphysik, für welche die absolute Positivität und »Unbeweglichkeit« Gottes das einzig mögliche Ausgangs- und Erklärungsprinzip für alles endliche oder geschöpfliche Sein ist. Metaphysisch sinnvoll fragen läßt sich für Wust nur unter der Voraussetzung, daß es dieses absolute Sein Gottes gibt. Die Frage würde schon als Frage für ihn ohne diese Voraussetzung unmöglich sein, oder das Vorhandensein auch nur eines einzigen endlichen Seienden zwingt zu dem Schluß auf die Existenz des unendlichen Seins Gottes. »Die absolute Leere des reinen Nichts kann nur, wenn sie überhaupt jemals zudeckt werden sollte, durch eine absolute Vollwirklichkeit oder durch eine »reine Aktualität« bedeckt werden

sein« (III/1, 67). Und noch radikaler: »Es gibt nur die absolute Position des Seins von Ewigkeit her (III/1, 68).

Der hier wiedergegebene Gedankengang Wusts wird immer dem Zweifel der anderen Auffassung ausgesetzt bleiben, die eine solche Identifizierung von *ordo essendi* und *cognoscendi* für unstatthaft hält. Wird aber der Standpunkt der vorkritischen Seinsmetaphysik zugegeben, so kann auch der Beweisgang Wusts akzeptiert werden, nach welchem »neben dem künstlich geschaffenen Unbegriff des nihil absolutum auf dem Wege über den Kontingenzcharakter alles von unserer Art Seienden die korrespondierende Gegensphäre des absolut Konkreten spekulativ« zum Aufleuchten gebracht wird (III/1, 67).

Der weitere Fortgang der »Spekulation« Wusts erweist nun über die bloße Positivität des Seins hinaus dessen »dynamischen Urcharakter« (III/1, 68). »Daß im Wesen aller Wirklichkeit der Sinn eines wirkenden und wirksamen und damit eines stufenmäßig geordneten Widerstands gegen das reine Nichts verborgen liegt, das ist mit der Zeit allzu sehr in Vergessenheit geraten« (III/1, 68). Wust übernimmt damit bereitwillig die alte Lehre der Metaphysik von einem *ordo entis*, von Stufen des Seins. Alles endliche Seiende ist danach ein Zugleich von Sein und Nichts, von Aktualität und Potentialität: sein Anteil am Sein bestimmt seinen Rang im Sein.

Hierin ist der weitere Gedanke schon vorweggenommen: Sein muß grundsätzlich als Ordnung und nicht als Chaos verstanden werden. Daß dagegen im Nominalismus die

Gefahr einer Option für das Chaos gegeben ist, hat Wust sehr deutlich gesehen, wenn er auch hier in der Überbetonung der Gefahr das (relative) Recht und Verdienst des Nominalismus nicht erkannt hat. Ihm geht es allein um die prinzipielle These: »Entweder ist alles Sein restlos durchgeordnet oder es ist absolut ungeordnet: ein mittleres zwischen diesen beiden Möglichkeiten ist unmöglich« (III/1, 72).

Weil sich aber auch hier wieder ergibt, daß der Begriff des reinen Chaos nicht zu *denken* ist – das reine Chaos wäre ja nur wieder das reine Nichts (vgl. III/1, 72) –, fällt für Wust sogleich »ens absolutum« und »ordo absolutus« zur »reinen Urgestalt« zusammen. Damit ist der Gehalt der mittelalterlichen These: *ens et unum convertuntur* von ihm eingeholt und genau wie dort auf die Gestalteinhalt Gottes zurückgeführt. »Wenn überhaupt etwas ist und nicht nichts und wenn überhaupt irgendwo ein Etwas geordnet ist und also nirgends das reine Chaos angetroffen werden kann, dann läßt sich diese Tatsache nur dadurch begreiflich machen, daß es eine Wirklichkeit gibt, die im absoluten Sinne ihres *Eidos Wirklichkeit* ist. Das heißt aber: es muß eine Wirklichkeit geben, die als absolut Konkretes zu gelten hat und in der der dynamische Urcharakter des Seins sich mit der Urform des Seins verbindet zur Wesenheit der reinsten Urgestalt« (III/1, 74).

Übrig bleibt jetzt nur noch eine letzte Frage: ist diese reine Urgestalt geistiger Natur? Oder allgemein: was ist überhaupt Geist?

In ihrer Beantwortung ergibt sich, wie Wust selber bemerkt hat, ein »merkwürdiger Zirkel« (III/1, 76). »Denn sowohl das Wesen des Geistes überhaupt wie auch das Wesen des endlichen Geistes im besonderen können wir erst in dem Maße klar erfassen, wie wir uns auf spekulativem Wege der Einsicht in das Wesen der *Urgestalt des Geistes* versichern, um dann im Lichte dieser Erkenntnis auch die Relativstrukturen der Geistigkeit zu erfassen« (III/1, 76). Mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit gesteht sich hier Wust seine theologischen Prämissen ein: um das Wesentliche des *menschlichen* Geistes metaphysisch bestimmen zu können, muß man schon wissen, was Geist überhaupt ist; das ist aber in einem absoluten Sinn wiederum nur möglich durch ein vorheriges Wissen um das Wesen des absoluten Geistes oder Gottes. Ob aber dieser »Umweg« über den »allgemeinen Geist« und Gott zur Bestimmung des Menschen statthaft oder der einzig mögliche ist, wird von Wust nicht mehr gefragt. Anders ausgedrückt: was Geist ist, weiß Wust *apriorisch*.

Wahre spekulative Erkenntnis vermag demzufolge von jedem beliebigen Gegenstand aus die Sinnstruktur des Geistes zu erfassen (vgl. III/1, 77). Wird das zugegeben, bedeutet es den allgemeinen Geistcharakter von allem: die Intelligibilität des Seins (qua ens creatum) ist in Wirklichkeit für das Denken Wusts genauso vorausgesetzt wie vorher der Ordnungscharakter. Natur ist so gesehen »objektivierter Geist«. Der »Beweisgang« für diese These ist sehr eigenwillig. Wust fragt: ist der Stein (als Beispiel für ein Naturding) etwas Geistiges? Nein, antwortet er, in ihm

ist Geistiges nur *objektiviert*; er ist nicht schlechthin etwas Geistiges, weil er nichts von den Ordnungszusammenhängen, in denen er steht, weiß (III/1, 79 ff.). Ohne Frage ist dies Ergebnis nur möglich unter Voraussetzung eines apriorischen Wissens darüber, was Geist in Wahrheit ist. Weil als das innerste Wesen des Geistes das Um-sich-selbst-Wissen verstanden wird, deswegen kann die Natur nicht schlechthin von seiner Art sein; weil der Geist aber außerdem auch das Prinzip von Einheit und Ordnung ist, ist *in diesem Sinn* auch die Natur geistartig oder eben »objektivierter« Geist.

Mit dem Maße eines apriorischen Wissens darum, was Geist ist, wird hier von Wust die Wahrheit der Natur gemessen; das kennzeichnet wiederum genau den theologischen Charakter seiner Metaphysik, die nach Maßgabe ihres vorherigen Wissens um Gott, den Menschen und die Natur absolut beurteilen und als »endlichen« und »objektivierten« Geist bestimmen kann.

Beschreibt Wust näherhin das Wesen des Geistes am menschlichen, endlichen Geist – und zuletzt kann er das natürlich nur hier tun – so hebt er in Übereinstimmung mit der Tradition dessen Vermögen der *Unterscheidung* (Selbstbewußtsein) und *Entscheidung* (Wille) hervor. Reflexion und Freiheit bezeichnen die nicht übersteigbare Grenze zwischen (menschlichem) Geist und Natur (vgl. III/1, 82 f.). Sie begründen ursprünglich den Bruch zwischen Natur und Mensch und den »*Aufbruch des Geistes*« (III/1, 88), d. h. die Wesensunruhe des Menschen im Unterschied zur Wesensfixiertheit des Tieres.

Damit sind Wusts Überlegungen wieder an ihren Anfangspunkt gelangt. Seine metaphysische Auslegung der Anthropologie als Dialektik des Geistes hatte ihren Ausgang genommen bei jener Wesensunruhe und Ungesichertheits-erfahrung des Menschen, die das allgemeine Thema der Philosophie des 20. Jahrhunderts ist. Indem er aber, anders als die Existenzphilosophie und die moderne philosophische Anthropologie, versucht, die vorgegebene Erfahrung der Endlichkeit des Menschen im Horizont der tradierten abendländischen theologischen Metaphysik zu deuten, wird die Erfahrung der Unstetigkeit auf ein letzte Stetigkeit (in Gott) bezogen, die Ungewißheit auf Gewißheit, alle Veränderung auf ein Unveränderliches usw. Prinzipiell wird also von Wust die *Beziehung auf Gott* als das Wesen des Menschen verstanden. Begründet ist diese fundamentale These der Anthropologie Wusts in seiner allgemeinen Ontologie und Theologie. Deren Prinzipien sind die der tradierten onto-theologischen Metaphysik, also (seit den Griechen): ontologisch Positivität und Intelligibilität des Seins (Denken und Sein sind dasselbe oder gehören zusammen, seit Parmenides), theologisch Priorität und Primat des Geistes (Vorrangstellung des *νοῦς* bei Platon und Aristoteles). In der Synthese der christlichen Metaphysik ist es die Lehre von Gott als Vernunft-Willens-Einheit, welche die Begründung und Erklärung der Seinsintelligibilität und -positivität im Sinne des *ens creatum* impliziert, d. h. *analogia entis* und die Partizipation des endlichen Menschen an der Unendlichkeit Gottes zufolge seiner Gottesebenbildlichkeit.

Diese theologischen und ontologischen Prinzipien der Tradition sind Grundvoraussetzungen der Metaphysik und nachfolgend auch der Anthropologie Wusts. Grundsätzlich sind sie von ihm auch reflektiert und überall in seinen Schriften genannt worden, wenn auch sein Versuch, sie zu »beweisen«, kaum der kritischen Beurteilung heutigen Denkens standhalten kann.

Indes hat Wusts Beweisgang den wesentlichen Sinn, *ihm die Erkenntnis der defizienten oder endlichen modi des Geistes zu ermöglichen* (Anthropologie!); er kann deshalb als sein Versuch angesehen und anerkannt werden, *sich über die Voraussetzungen seiner Anthropologie Klarheit zu verschaffen*, um den Grund, auf dem sie aufgebaut werden soll, sicher zu legen.

Vermutlich wird aber dieser Gedankengang Wusts, wie er bisher darzustellen versucht wurde, erst wirklich nachprüfbar erscheinen, wenn Anspruch und Verfahren der »absoluten Spekulation« genauer geklärt ist. Davon sogleich mehr.

3. Kapitel

Geist als Person

Geist war bisher von Wust charakterisiert worden als Bewußtsein und Freiheit. Damit ist aber sein Wesen noch nicht hinlänglich bestimmt. Geist ist mehr als die bloße Summe dieser beiden Momente, er »fundiert sich immer in seiner Tiefe als ein *Selbst*« (III/1, 96). Wahrer Geist ist er nur als *Person*. Gemeint ist damit von Wust der »willens- und gemüthafte Kern des geistigen Prinzips« (III/1, 98). Zu den Merkmalen der so verstandenen Person zählt er vor allem die »innere Gefestigtheit des Wesens« und »Sicherheit des Willens« (III/1, 99), die »Einmaligkeit« und »Originalität« (III/1, 100) und eine »instinktsichere-Naivität« des Handels (III/1, 101).

In diesem Zusammenhang von Wusts Philosophie der Person läßt sich, wie gesagt, gut das Wesentliche seiner spekulativen Denkmethode klären. Denn wenn er auch glaubt, daß sich ihm die oben genannten Momente der Persönlichkeit »empirisch« ergeben hätten (vgl. III/1, 101) – was sicherlich so nicht ganz richtig ist, insofern diese »Empirie« schon untrennbar mit seiner »Spekulation« verbunden ist –, so ist er andererseits keineswegs der Überzeugung, eine Anhäufung der empirischen Fakten *allein* könne zur Erkenntnis des »reinen« Wesens führen. Hier wirkt wohl bei Wust das Erbe Schelers von der »reinen Wesensschau«

nach, die er ohne Bedenken mit der Spekulation im Sinne der alten Metaphysik identifiziert. »Die reine Induktion reicht also in allen Fällen, wo eidetische Gesetzmäßigkeiten in Frage kommen, nicht aus, um das Wesen des Umschlags zu erkennen. Das gilt nun aber erst recht für den Wesensumschlag vom Endlichen zum Unendlichen. Und es gilt in ganz besonderer Weise für den Wesensumschlag von der endlichen zur absoluten Personalität. Für die Erkenntnis dieser Phänomene kann nur die *spekulative* Methode zum Ziel führen« (III/1, 103).

Diese spekulative Methode ist für Wust die eigentliche Methode der Philosophie, in seinem Denken sicherlich zu Recht. Gleichwohl bleibt unbefriedigend, daß er Ausweis und Rechtfertigung der Möglichkeit spekulativer Erkenntnis nirgends versucht hat. Die seltene Reflexion auf seine Methode bleibt unzulänglich, und auch an dieser Stelle, wo es um die spekulative Erkenntnis der Person geht, verzichtet er allzu schnell auf eine eingehende und kritische Erörterung seiner Methode, die ihm allein völlige Klarheit über die Voraussetzungen seines Denkens hätte verschaffen können.

Vielmehr steuert er ausdrücklich »ohne weitere Bedenken« (III/1, 104) auf das vorweggenommene Ziel seines Gedankenganges zu. Wenn er also zusammenfassend meint, daß »das fundierende Gestaltapriori der göttlichen Absolutperson nicht primär geschaut, sondern auf dem Wege über die endliche Nachbildordnung mit Hilfe der spekulativen Methode allmählich in unser Blickfeld gebracht werde (III/1, 115), so ist diese Erkenntnistheorie un-

ter Voraussetzung seiner »Identitätsphilosophie« zwar berechtigt; aber er hat sich nie Rechenschaft gegeben, warum das so ist und unter welchen Voraussetzungen.

Jedoch heißt das auch für Wust nicht, daß die spekulative Einsicht in die Urgestalt schlechthin vorgegeben, etwa angeboren oder »eingegossen« sei; sie ergibt sich für ihn vielmehr als das nie ganz vermittelte Resultat der »Empirie« oder in der Weise eines Sprungs aus der Erfahrungswirklichkeit in die Absolutregion. Er verzichtet also keineswegs auf Induktion, auf Beschreibung und Analyse der Erfahrung. Aber weder beschränkt er sich darauf, noch meint er dies im Sinne eines Empirismus. Philosophische Erkenntnis ist wesentlich die Vereinigung und Einheit von Empirie und Spekulation, und diese dabei nicht die logische Konsequenz jener, sondern ihre dialogische Entsprechung. Spekulative Erkenntnis darf nach Wust nicht als summative Zusammenstellung des Erfahrungswissens aufgefaßt werden, sondern als die dieses transzendierende und auf ihr Wesentliches hin einigende Zusammenschau der Vernunft. »Der unendliche Weg der bloßen Progression . . . führt niemals mit Erfolg an die Umschlagsstellen im Bereich eidetischer Phänomene heran« (III/1, 102). »Die reine Induktion reicht . . . in allen Fällen, wo eidetische Gesetzmäßigkeiten in Frage kommen, nicht aus« (III/1, 103). »Spekulativ« erkennen heißt also für Wust, sowohl intuitiv schauend als auch spiegelnd erfassend »aus wenigen Bruchstücken das *Bild des Ganzen*« (III/1, 103) aufleuchten zu lassen.

Diese, wie wir es nannten, dialogische Art des Denkens ermöglicht es Peter Wust, aus manchmal nur wenigen em-

pirischen Daten das Wesen einer großen Persönlichkeit oder eines Zeitalters spekulativ in den Blick zu bekommen², wenn auch die »nachfolgende« Begründung solcher spekulativ oder intuitiv gewonnenen Erkenntnisse nicht immer befriedigen kann. Überhaupt muß demjenigen, der die metaphysischen Voraussetzungen Wusts vom Abbildcharakter des Seins und der menschlichen Erkenntnis nicht teilt, der Sprung in das reine Eidos voreilig erscheinen. Nur unter den genannten Voraussetzungen ist Wusts Auffassung annehmbar, daß spiegelnde, d. h. prinzipiell das Sein nicht alterierende Erkenntnis möglich ist, und daß spekulative Erkenntnis, gerade weil sie immer schon im Absoluten ist, sich ein Bild des Ganzen vorausentwerfen und nach seiner Maßgabe das Einzelne und die Teile synthetisieren und transzendieren kann, wie daß sie das Ganze aus empirischen Bruchstücken, wenn auch in einer Art geistigen Sprungs, aufzubauen vermag (vgl. III/1, 103 f.).

In diesem Sinn ist auch hier von Wust, und zwar in Beziehung auf das Wesen des Geistes und der Person, ein Bild des Ganzen von ihm als Ziel seines Gedankenganges bewußt vorausentworfen worden, in Form der (hypothetischen) Erwartung (vgl. III/1, 105), »daß Absolutes und Selbst, jedes in seiner reinsten Form gefaßt, sich als vollkommene Wechselbegriffe« herausstellen werden (III/1,

¹ So ist es ihm in seinen Seminarübungen z. B. überzeugend gelungen, aus Schellings kleiner Schrift »Über das Wesen der menschlichen Freiheit« oder aus Nikolaus' von Kues »De docta ignorantia« ein Bild von deren Philosophie im ganzen zu entwerfen.

104). Also: das Selbst: das reine Selbst: das Absolute: die »reine« Wirklichkeit: die vollendete Konkretion (vgl. III/1, 104).

So verstanden ist das Ziel seines Gedankenganges – eine erneute Bestätigung der theologischen Prämissen – schon vorausentworfen und wird im folgenden dann »beweisend« einzuholen versucht. Die Zirkelstruktur der re-duktiven, d. h. die Phänomene auf ein Prinzip (das sie aber doch als Phänomene erst erscheinen ließ) zurückführenden Methode der Metaphysik ist daran sehr deutlich erkennbar.

»Empirisch« will Wust jetzt von dem »Teilstück« Natur auf sein vorausgesetztes Ziel, den reinen Begriff der Personalität, losgehen. Daß sich aber diese Empirie keineswegs unabhängig von einem Vorverständnis ergibt, hat Wust nicht genügend beachtet. Wesentlich bleibt seine Empirie von seiner Spekulation abhängig wie diese von jener. Nur aufgrund theologischer Prämissen kann die Natur in einer »weisen« Übereinstimmung zwischen Eigengesetzlichkeit und Allgesetzlichkeit« (III/1, 106 f.; gesperrt v. Verf.) befunden werden, so wie dieser »phänomenologische« Befund des Ordnungs- und Stetigkeitscharakters der Natur seinsmetaphysisch allein in der Idee der Substantialität der Naturwesen, ihrer vollkommenen Wesensgeschlossenheit (vgl. III/1, 107) oder im Gedanken der inneren Einheit zwischen Wesen und Erscheinung in der Natur (vgl. III/1, 144) begründet ist. Letztlich verständlich für die theologische Metaphysik Wusts ist die »unbewußte Weisheit« (III/1, 106) der Natur nur in ihrer Deutung als ens creatum: sie ist das Abbild des Geistes Gottes, der Ideen im schaffenden Geiste

Gottes, also nach Maßgabe dieser Ideen *wesentlich* oder in sich ewig gleichbleibender Ordnung geschaffen. Sobald man dem Ganzen der Natur Kontingenzcharakter zuspricht, ist die Frage nach einem Unbedingten (Bleibenden, Invariablen; vgl. III/1, 107) selbstverständlich und notwendig. Andererseits ist genausogut die Erfahrung der Geistigkeit oder Intelligibilität der Natur Resultat des vorausgesetzten Apriori: Gott als absoluter Geistwille. Allein diese Überzeugung vermittelt und berechtigt die These von der »objektivierten« Geistigkeit und dem absoluten Ordnungscharakter der Natur, wie die Möglichkeit des Menschen, das Wesen oder die Ordnung der Natur, die sich erscheinend darstellt, als identisch mit ihrer Idee im Geiste Gottes, d. h. *absolut* zu erkennen.

Entgegen dieser »Erfahrung« des Stetigkeitscharakters der Natur, der Natur um uns, zeigt sich die Natur in uns wesentlich unstetig (vgl. III/1, 32); und zwar deshalb, weil der Mensch ein »Mittelwesen zwischen Blut und Geist«, ja »ein Doppelwesen *aus* Blut und Geist« ist (III/1, 179). Zuzufolge dieser ontologischen Zwiespältigkeit oder wegen seines Anteils am Geiste ist der Mensch im Gegensatz zu den reinen Naturwesen instinktunsicher, wesensunruhig usw. (vgl. III/1, 109), nicht festgestellt, wie Nietzsche sagte.

Ziel und Aufgabe des Menschen, die sich aus dieser Unvollendung und Ungesicherheit ergeben, in welcher er kein Genügen finden kann, weil sein Wesen Streben nach Sicherheit und Ruhe ist, ist: eine zweite *geistige* Sicherheit, die die zerstörte Natureinheit auf einer höheren Ebene wieder

herstellen soll (vgl. III/1, 112 f.). Die doppelte Abstammung der menschlichen Natur ist der wahre Grund ihrer Zwiespältigkeit und dialektischen Bewegungsform mit dem Ziel der Aufhebung dieser Dualität in einer neuen und höheren Einheit.

In der Zweiheit des »Nicht-mehr« der Natursicherheit und des »Noch-nicht« der Beständigkeit des »reinen« Geistes ist demnach für Wust die Dialektik des menschlichen Geistes ontologisch begründet und im theologischen Endzweck ihrer (schließlichen) Aufhebung in Gott wesentlich begriffen. »Der Oszillationscharakter unserer geistigen Natur, der sich unwiderleglich von der potentiellen Aufspaltung unseres Wesens herschreibt, ist ja doch ohne Zweifel in seiner ganzen Entwicklung auf ein solches eidetisches Hochziel hin orientiert, in dem die zerstörte Natureinheit auf einer höheren Ebene wieder hergestellt wird. Diese ganze Bewegung in uns selbst aber von der Natureinheit über die vital-geistige Aufgespaltenheit unseres endlichen Wesens zu einer neuen spezifisch geistigen Wesenseinheit und Wesenssicherheit setzt geradezu ein absolutes Eidos der Personalität voraus, dem wir uns in unendlicher Progression anzunähern bestrebt sind. Das tiefste Wesen alles Personalien ist so wenig in unserer begrenzten Personalsphäre zu suchen, daß vielmehr die Personalität erst von der absolut übergegensätzlichen Sphäre her ihre letzte eidetische Erklärung erhalten kann« (III/1, 113). Das ist Wusts »philosophische« Formulierung des theologischen Gedankens der Annäherung und Anähnlichung des Menschen an Gott: der Mensch ist in seinem innersten Wesen allein von Gott her

zu begreifen. Doch bleiben diese theologischen Implikationen des philosophischen Denkens Wusts (hier noch)¹ prinzipiell solche der natürlichen Theologie, an deren Möglichkeit die Seinsphilosophie Wusts gegenüber jedem Kritizismus festhält. Sie tragen auch an dieser Stelle wieder ausgesprochen platonisch-augustinische Züge: die un-reine (gemischte) endliche Persongestalt als die unvollkommene Abbildung der unendlichen, reinen Urgestalt. Überhaupt ist der Terminus »rein« in seinem ontologisch-ethischen Doppelsinn ein ständiger Hinweis auf den Platoniker Wust.

Aus demselben Grunde ist nun die menschliche Personalität wesentlich nicht nur Gabe, sondern zugleich Aufgabe, die darin besteht, daß der Mensch in seiner Menschwerdung sich in Erkennen und Wollen dem absoluten Personsein Gottes angleicht. Die menschenmöglichen Vollendungsformen dieses unendlichen Anähnlichungsprozesses an Gott nennt Wust (relative) Weisheit und Heiligkeit (vgl. Peter Wust: Weisheit und Heiligkeit, VI, 509–552).

Wie aber die sittliche Heiligkeit des Menschen ihren ontologischen Halt und ihre Vollendung in der absoluten-Heiligkeit Gottes hat (vgl. III/1, 114), so ist ebensogut in der Bestimmung des Absoluten als reine Personalität oder Urgestalt alles übrige Sein und alle Seinsordnung apriorisch grundgelegt und gedeutet. Und zwar, wie im Folgenden noch deutlicher werden wird, ganz im Sinne der augustinisch-thomistischen Auslegung der platonisch-aristotelischen

¹ Bei der späteren Analyse besonders seiner Geschichts- und Existenzphilosophie wird sich zeigen, daß Wust sich durchaus nicht auf die natürliche Theologie beschränkt.

Philosophie: in der Gott als reine actualitas und das nicht göttliche Sein als ens creatum verstanden werden, das analogisch (analogia entis) in seinem Sein das Sein Gottes abspiegelt (wodurch spekulative = spiegelnde Erkenntnis überhaupt erst möglich wird), und das je nach seiner Wesensform, welche die reine Idealität oder den Gedanken Gottes bedeutet, am Sein teilhat (ordo essendi). Wenn Wust selber entschieden abstreitet, hier einem »verwegenen Ontologismus« (III/1, 115) verfallen zu sein, ist doch daran festzuhalten, daß es sich hiërbei im ganzen um eine theologisch begründete oder apriorische Systemkonstruktion handelt. Denn erstens ist in Wusts Denken die endliche Wirklichkeit apriori bereits im Licht der theologischen Metaphysik so verstanden, daß sie wie selbstverständlich über sich (zu ihrem vollen Verständnis und zu ihrer Begründung) hinausweist auf Gott; und zweitens ist dieser Überstieg erkenntnistheoretisch legitimiert im Gedanken der analogia entis, der ja den genauen Sinn hat, den Schluß der Erkenntnis vom bedingten oder geschaffenen Sein auf das Unbedingte oder den Schöpfer des Seins zu ermöglichen. Daß Wust also mit Hilfe der spekulativen Methode über die endliche Nachbildordnung zum diese fundierenden Gestaltapriori der göttlichen Absolutperson »beweisend« aufsteigen kann, das ist gerade sein Apriori; und wenn er annehmen würde, daß die Wirklichkeit an sich als »kontingent« und »Schöpfung Gottes« erfahren werden könnte, so wäre das ein Mißverständnis: vielmehr hängen hier wesentlich *Spekulation und Erfahrung zusammen in dem einen Entwurf des Seins als geschaffenes Sein*. Nur in diesem

Sinn ist die Meinung Wusts anzuerkennen, daß sich die endliche Wirklichkeit von sich aus so zeigen würde, daß sie »geradezu einen *erkenntnistheoretischen Beweis* für das Dasein der reinen Urgestalt der göttlichen Absolutperson führen« könne (III/1, 116).

Wenn auch das moderne »kritische« Denken gegenüber so wesenhaft theologischer Metaphysik mißtrauischer geworden ist und besorgt, die Transzendenz von der Empirie ins Absolute geschehe hier zu voreilig, so dürfte, das ist unsere Meinung, unter der (bewußten) Voraussetzung und in der (subjektiven) Gewißheit des Glaubens doch auch das Denken legitimiert sein, das in diesem Sinn eines theologischen Apriori den Bereich der endlichen Wirklichkeit analogisch als die Abspiegelung der unendlichen Wirklichkeit Gottes versteht.

Anerkennt man aber die Theorie des Seins als des »Gleichnisses Gottes«, und soll die Schöpfung im ganzen Gott zurückspiegeln, so ist dazu am besten für Wust der Mensch geeignet als die »*Gestaltenmitte* des Universums« (III/1, 116): »Auf dem leibgeistigen ›Antlitz‹ des Menschen spiegeln sich schlechthin alle Wesensgesetzlichkeiten des Seins ab, wie es sich strukturell zwischen der ›reinen Sache‹ und der ›reinen Person‹ immer vollkommener entfaltet« (III/1, 116). Das ist die Renaissance Platos, Aristoteles', des Neuplatonismus, überhaupt des griechischen Mikrokosmosgedankens.

Weil aber, wie wir sahen, die Stellung des Menschen zwischen Natur und Gott nicht bloß gegeben, sondern auch aufgegeben ist, da dem Menschen wesentlich die Be-

ziehung zum Absoluten eignet, findet der Mensch sich nicht nur jeweilig in der Welt vor und darf sich damit begnügen, sondern es kommt für ihn darauf an, sich »durch einen ethischen Aufschwung« (III/1, 117) über die Endlichkeit hinauszuhoben, um sich so Gott mehr und mehr zu nähern. Diesem ethischen Apriori der Gesinnung legt Peter Wust große Bedeutung bei. Es hindert seiner Ansicht nach gerade nicht eine vorurteilslose, wirklichkeitsgerechte Erkenntnis, sondern ermöglicht sie erst, da das Subjekt »seine metaphysische, von allen endlichen Stimmungen und Vitalneigungen befreite Gestalt als Subjekt in die Erkenntnisspannung einsetzen (müsse), um zur objektiven Erkenntnis zu gelangen« (III/1, 119). Alles liegt daran, daß das endliche Subjekt sich in die »Ewigkeitsregion« versetzt, um so am Unendlichen teilhaben zu können (vgl. III/1, 117). Eine Möglichkeit des Menschen, dieser reine Spiegel des Seins und Gottes zu sein, ist hierbei wieder vorausgesetzt und versteht sich in diesem Fall in der echt platonischen Forderung Wusts nach absoluter Befreiung von aller Endlichkeit der »Stimmung« zur Ermöglichung der objektiven Erkenntnis.

In doppelter Weise findet somit die Erkenntnismetaphysik Wusts in Gott als absolutem Gestaltapriori (vgl. III/1, 119) ihre Begründung. Denn wie selbstverständlich (und das ist es auch im System dieser Philosophie) wird erstens die Intelligibilität des Seins als Erkanntheit durch Gott gedeutet und zweitens das menschliche Vermögen der Erkenntnis als Nachbildung und Teilhabe der göttlichen, absoluten Er-

kenntnis bestimmt (vgl. III/1, 119): die reine oder objektive menschliche Erkenntnis setzt die absolute Erkenntnis Gottes und die Intelligibilität des Seins voraus.

So verstanden ist Metaphysik überhaupt nur als theistische Metaphysik möglich, und die natürliche Gotteslehre ist ihr tragendes Fundament. Ihre Legitimierung kann diese Philosophie wie jede andere allein dadurch finden, daß sie die »Erfahrung« des Menschen mit sich und der Welt ausspricht oder – aushält. Zweifellos ist in diesem theologischen Entwurf der Metaphysik Peter Wusts ein Verständnis des Seins im ganzen gewonnen – ob es das einzig mögliche ist, muß hier natürlich unberücksichtigt bleiben; anscheinend glaubt das moderne Denken auch unter Absehung streng apriorischer theologischer Voraussetzungen die metaphysische Frage stellen und beantworten zu können.

Im System der Philosophie Wusts ist Gott jedenfalls ganz im Sinne der Tradition griechisch-mittelalterlicher Metaphysik als höchstes Sein und reine Wirklichkeit und erstes Apriori des Seins und Denkens aufgefaßt. Alles endliche Sein ist demzufolge Abbild oder (aus dem Nichts) geschaffenes Sein, Mischung von Sein und Nichtsein, im Sinne der scholastischen Lehre von Akt und Potenz und der *perfectiones entis* (vgl. III/1, 120). Auf der Brücke dieser »universalen Seinsanalogie« (III/1, 124) ergibt sich für Wust auch die philosophische Wahrheit der theologischen Lehre von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen. In seiner radikalen Formulierung bedeutet das: der Mensch ist eine Gestaltabwandlung Gottes und Gott eine solche des Menschen (vgl. III/1, 124). Demzufolge gibt es eine »zweifache

exemplarische Wesensmitte . . . im Sein«, Gott und Mensch (vgl. III/1, 125), oder *theistische Metaphysik ist wesentlich Theologie und Anthropologie* (III/1, 124 f.).

Das ist Wusts eigene Einsicht in den von uns mit Bedacht so stark betonten wesentlichen Zusammenhang von Ontologie (speziell Anthropologie) und Theologie oder aufs Ganze gesehen: seine Formulierung des onto-theologischen Charakters der abendländischen Metaphysik. Theologie und Anthropologie (= regionale Ontologie) sind in diesem System der Philosophie zutiefst abhängig voneinander. Diesen wesentlichen Zusammenhang will Wust weder verschleiern noch verdecken, sondern gerade aufzeigen und unterstreichen. Dementsprechend trägt er an dieser Stelle, bevor er seine Anthropologie weiterentwickelt, seine philosophische Gotteslehre vor.

Wie seine Anthropologie nur als Entfaltung seiner Theologie verständlich ist, so ist umgekehrt auch diese von jener bestimmt und abhängig. Denn alle Wesenseigenschaften Gottes – Wust meint hier vor allem die philosophisch erkennbaren, »die *von uns aus* bis zu einem gewissen Grade rational erfaßt werden können« (III/1, 125) – werden auf dem Wege der Naturerfahrung und besonders der Erkenntnis der »phänomenalen« Gegebenheit des Menschen gewonnen. Zwar zeigt sich, wie wir früher schon gesehen haben, auch im Bereich der Natur bereits die Positivität des Seins als Widerstand der Wirklichkeit gegen das Nichts. Aber in vollem Sinne enthüllt sich »phänomenal« das, was hier mit »Positivität« und »Widerstand« gemeint ist, erst

bei der Betrachtung des Menschen, vor allem seines Willens. Im menschlichen Willen wird eine äußerste Möglichkeit des Widerstandes erfahren. »Spekulativ« gedacht oder ins Absolute verlängert bedeutet das für Gott: absoluter Widerstand = absoluter Wille: »Der Urgrund der reinen Wirklichkeit muß also als absoluter Geistwille gedacht werden« (III/1, 127). »Philosophisch« spricht Wust von Aseität und Perseität. In der Aseität »drückt sich das Wesen der ›reinen Wirklichkeit‹ als des tiefsten Weltgrundes aus«, ... und »dieser Grund alles Seins ist ... zugleich ruhender Sinngrund wie dynamischer Machtgrund und oberster Wertgrund alles Seins« (III/1, 126). Doch könnte Gott so noch immer als ein bloß neutrales Prinzip des Widerstandes gegen das Nichts gedeutet werden. Erst unsere eigene Erfahrung eines persönlichen Willens in uns läßt diesen Widerstand eindeutig personal geprägt erscheinen. Wieder ins Absolute übersetzt muß daher die Aseität Gottes näherhin durch das Prädikat der Perseität ergänzt werden. Dadurch erst erhält das Urprinzip alles Seins nach den Worten Wusts sein »personales Antlitz« (III/1, 128).

Das griechische Vorbild und Modell dieser philosophischen Gotteslehre ist auch hier unübersehbar: der Seinsgrund ist der Punkt, in dem alle Seinsbewegung stillsteht und von dem sie ausgeht (der unbewegte Beweger des Aristoteles), und zum andern ist dieses Sein Gottes die Region der Vollkommenheit, des In-sich-selbst-Kreisens und beständigen Beharrens (Platon): »Alle endliche Veränderung nimmt von ihm (dem Weltgrund) aus ihren Ausgang und kehrt auch wieder zu ihm zurück« (III/1, 126). Der Mensch muß

als ein »auf einen absoluten Seinsmittelpunkt hingravitierendes Wesen« verstanden werden (III/1, 129); er ist wesentlich und von Grund auf: *Relativität auf Gott*.

Diese Überlegungen ziehen für Wust die weitere Konsequenz nach sich, daß Aseität und Perseität Gottes den Gedanken der Schöpfung aus dem Nichts implizieren, was er noch für eine durchaus philosophische Erkenntnis hält – »mit der Schöpfungsidee steht und fällt der christliche Theismus und, so darf man hinzufügen, mit ihr steht und fällt schließlich der Wahrheitswert einer jeden Philosophie überhaupt« (III/1, 131) –, wie es auch Thomas von Aquin gelehrt hatte. Gegen Albert den Großen und Bonaventura hielt dieser die creatio ex nihilo für eine Vernunftwahrheit, die philosophisch bewiesen werden könne.

Im Gedanken der Erschaffung der Welt aus dem Nichts sind für Wust auch die nicht rational erfassbaren Eigenschaften Gottes vermittelt, »die unsere Fassungskraft sozusagen vollkommen übersteigen und demnach gewissermaßen für uns den Schein einer Irrationalität annehmen« (III/1, 125 f.), insbesondere die göttliche Liebe: »Im Begriff der Liebe vereinigt sich alles das, was in den tieferen Grund der göttlichen Natur hinabweist« (III/1, 132).

Die an dieser Stelle besonders deutlich hervortretende Frage nach Möglichkeit, Sinn und Gestalt einer christlichen Philosophie wird uns noch näher beschäftigen müssen.

Auf dem sicheren Fundament dieser theologisch-philosophischen Gotteslehre baut Wust nun in der Folge seine An-

thropologie auf. Von ihr aus gelingt es ihm, den Menschen in den Mittelpunkt seines Denkens zu rücken. »Verhältnismäßig leicht«, wie er selber meint, kann er nun vom »Kulminationspunkt des personalen Prinzips« aus »die Möglichkeit einer unendlichen Abstufung der Geister von Gott bis herab zur ärmsten Menschenseele« erkennen (III/1, 133).

Damit ist der weiteste Rahmen für alle Dialektik des menschlichen Geistes abgesteckt. Zwischen den beiden »ruhenden« Polen von Gott und Natur ist der Mensch angesiedelt als das Wesen der Mitte, das an beiden Anteil hat und doch keines von beiden ganz ist oder werden könnte: »Auf diese Weise wird der Mensch zu einem gleichsam heimatlosen Wesen, das in ewiger Sehnsucht zwischen den beiden Regionen von Natur und Gott auf- und abirrt, um durch die eigene Tat das zu finden, was die Natur als Geschenk des Schöpfers zu eigen hat und was Gott als das ewig sich selbst gleiche und sich selbst genügsame Wesen nicht bloß äußerlich in Besitz hat, sondern innerlich und unvordenklich ist« (III/1, 139).

Gut läßt sich hier noch einmal die für Wust charakteristische, unlösbare Einheit von Beschreibung und Deutung in seinem Denken erkennen. Scheinbar vorurteilslos wird eine »Tatsache« des Lebens beschrieben, aber von vornherein in einer Sprache, deren kennzeichnende Worte wie »heimatlos«, »ewige Sehnsucht« usw. die angebotene eigene Lösung schon vorwegnehmen. Eigentlich ist es also die Einheit und apriorisch eingesehene und vorausgesetzte »Vollkommenheit« Gottes, die alle Überlegungen Wusts in Gang setzt und begründet: weil Gott die absolute Einheit der

reinen Geistperson ist, *deswegen* gibt es die geschenkte und nur schattenhafte Einheit der Natur und die zugleich gegebene und aufgegebene Einheit des Menschen. »Es ist ein *absoluter Geistwille* in allen Tiefen der gestalthaften Ordnung zu verspüren, und alle ontologische Wahrheit ist das Beharrungsphänomen dieses geistigen Willens. Die letzte Einheit, die überhaupt gesucht werden kann, liegt nicht *in* der Natur, sondern *hinter* ihr, und sie ist der Geist, der beharrlich in sich selbst ruht« (III/1, 151). Gott ist die alles haltende und erhaltende »Urgestalt«, der »Urform-Wirkgrund alles Seienden« (III/1, 153), der Grund der Intelligibilität des Seins wie die Ursache und das Ziel der Anähnlichungsaufgabe des Menschen an Gott im Geiste, d. h. in der Vermittlung über die Erkenntnis und seinlassende Erfüllung der gottgewollten Ordnung der Welt und des Menschen. Deswegen ist als anfängliche Haltung des Menschen das »Urvertrauen zum Sein« (III/1, 144) gefordert, die einzige »Stimmung«, die »objektive«, d. h. die göttliche Ordnung des Seins nachbildende Erkenntnis ermöglicht und die substantielle Angleichung des Menschen an Gott zum Ergebnis hat.

2. Abschnitt

DER WESENSAUFBAU DES MENSCHEN

1. Kapitel

Die Anfangsgestalten des menschlichen Geistes

Unsere bisherigen Erörterungen haben gezeigt, daß Wusts Philosophie gleichwesentlich spekulative Theologie und spekulative Anthropologie ist. Dennoch kommt seiner Überzeugung nach der Anthropologie eine gewisse Vorrangstellung zu, »da nämlich im Umkreis unserer Erfahrung nur der Mensch zum unmittelbaren Objekt unserer Geisteserkenntnis werden kann« (III/1, 159). Daß diese (nur scheinbare) Unmittelbarkeit der Erfahrung und Erkenntnis des Menschen in Wirklichkeit die Vermittlung der allgemeinen onto-theologischen Voraussetzungen von Wusts Denken schon hinter sich und in sich aufgenommen hat, war das allgemeine Ergebnis unserer Interpretation des 1. Buches der »Dialektik des Geistes«. Weil der Mensch »das höchste aller denkbaren theomorphen Gebilde ist, die feinste Abwandlung der göttlichen Urgestalt und dadurch der exemplarische Wesens- und Gestaltmittelpunkt . . . des Universums« (III/1, 160), kommt seiner Erkenntnis so fundamentale Bedeutung zu; gleichwohl ist die »Zentralstellung der Anthropologie innerhalb der allgemeinen Seins-erkenntnis« (III/1, 160) nur unter Voraussetzung des theologischen Apriori fundiert und ausgewiesen.

Innerhalb der Anthropologie gilt Wusts besonderes Erkenntnisinteresse, wie wir wissen, der Dialektik des mensch-

lichen Geistes oder der »anthropologischen Dynamik« (III/1, 175). Doch hängt das Problem der »Bewegung« oder der Entwicklungsformen des menschlichen Geistes, bezeichnenderweise für Wust, aufs engste mit demjenigen seines strukturellen Wesensaufbaus zusammen, mit der »anthropologischen Statik« (III/1, 176), wie er es nennt, der Vermögenslehre der klassischen Metaphysik. Gleichwesentlich mitgegeben mit der inneren Struktur, dem Vermögensganzen des Menschen (totum potestativum bei Thomas von Aquin) sind seine (idealen) Anfangs- und Vollendungsgestalten, und das sowohl in individueller Existenz wie in Gemeinschaft und Geschichte.

Zum Ausgang seiner Überlegungen nimmt Wust den Grundgedanken, daß der mittleren Stellung des Menschen zwischen Natur und Geist »die ganze Struktur seiner leibgeistigen Organgestaltung entspricht« (III/1, 177).

Voraussetzung für alles Folgende ist demnach seine Überzeugung hinsichtlich der metaphysischen Dualität von Natur und Geist, dem »Riß der Urregionen« (II, 39; vgl. III/1, 32). Mit einer so schroffen Unterscheidung zwischen Natur und Geist gerät Wust manchmal gefährlich in die Nähe eines platonischen oder gar cartesianischen Dualismus und einer rationalistischen, allzu schematisierenden Konstruktion der Gegensätze (vgl. II, 81, 89, 95, 103, 104, 107, 109, 110, 119). Dennoch ist zuzugeben, daß eine solche stark vereinfachende und mitunter die Wirklichkeit und deren gleitende und unscharfe Übergänge zwischen Natur und Geist fast vergewaltigende extreme Entgegensetzung die-

ser beiden Seinsbereiche in ihrer konsequenten Systematisierung bei Wust sich methodisch als sehr fruchtbar erweist, wenn auch Wissenschaft und Philosophie der Gegenwart der Sache wegen mehr auf deren Zusammenhang und die beiden gemeinsamen Kategorien bedacht sind: also sowohl die Natur *geschichtlich* als auch den Geist *natürlich* (nicht unbedingt naturalistisch) zu begreifen versuchen.

Für Wust dagegen ist die Natur in ihrer »reinen« Form von einer absoluten »Wesens-, Gestalt-, Trieb-, Instinkt- und Gesetzesfixiertheit«, die er als »*Soseinsgebanntheit*«, »*Wesenserstarrtheit*« (II, 75) und wenig weiter als »*absolute eidetische Fatalität*« und »*eidetisches Verhängnis*« (II, 76; vgl. II, 72 ff.) charakterisiert. Eine derart extrem vereinfachende *metaphysische* Auffassung der Natur könnte zu Recht in Konfrontation mit den Forschungsergebnissen der Wissenschaft kritisiert werden. Bei Wust hat sie den bestimmten Sinn, ihm in der völligen Negierung der Natur einen ebenso reinen Begriff des Geistes zu vermitteln (vgl. II, 76 ff.), der dann »etwas völlig Neues jenseits der Natur... darstellt« und als »Personalsphäre« mit dem »Charakter des selbständigen und daher schöpferischen Tuns und Handelns« (II, 77), als die »Welt des Subjekts« (II, 78) oder allgemein als (relative) »Aseität« (II, 77; vgl. II, 101 ff.) bestimmt werden kann.

Als forttreibendes Moment dieser wesentlichen Merkmale des Geistes wird in der Folge noch einmal der Begriff der Aseität genutzt: vom Menschen, der relativen Aseität, kann Wust nach dem metaphysischen Schema, das wir jetzt schon kennen, unmittelbar zurückschließen auf die absolute Asei-

tät Gottes (als auf deren Voraussetzung, Begründung und Erklärung; vgl. II, 78, 79, 80). Das Eidos des Geistes, wie es der »Erfahrung« beim Menschen gegeben ist, wird spekulativ in seinem reinen Wesen gedacht und als absoluter Geist und letzte Maßgabe allen folgenden Erörterungen des menschlichen Geistes zugrunde gelegt; wobei wiederum zu berücksichtigen ist, daß in diesem Zirkel metaphysischen Denkens für die absolute Erkenntnis des Menschen schon dessen eigener und Gottes *wesentlicher* Geistcharakter vorausgesetzt sind.

Nachdem so Natur und Geist als Polaritäten, als letzte ontologische Prinzipien und Regionen des Seins festgesetzt sind – die im reinen Geist Gottes einerseits und in der reinen Natur andererseits ihre extremsten Artikulationen haben, aber im Menschen als dem Wesen der Mitte zusammenfallen –, erhebt sich folgerichtig die Frage nach der Einheit dieser »an sich durchaus heterogenen Elemente« (II, 90) im Menschen und nach ihrer verschiedenartigen Ausprägung und Auswirkung in ihm.

Den Weg zur Klärung des Einheits- und Verschiedenheitsproblems von Natur und Geist im Menschen nimmt Wust wieder über Gott, nämlich durch die Vergleichung der »spezifischen Einheit der natürlichen und der göttlichen Sphäre nach ihrer Ähnlichkeit« (II, 90), und es wird sich zeigen, daß seine gesamten Phänomenbeschreibungen infolgedessen wiederum theologisch begründet und ausgewiesen sind.

Alle Einheit der Natur, die sie Wust (noch ganz griechisch) als einen Kosmos erscheinen läßt, ist für ihn darin grund-

gelegt und allein verständlich, daß sie als Gleichnis Gottes erkannt wird, daß »sich im Hintergrund dieser Einheit ein absolut schöpferischer Wille verbirgt«. Die Natur ist »creatio continua des ewigen Geistwillens«, »dessen personale Invariabilität allein die Gesetzesinfallibilität der Natur garantiert« (II, 94). Die Einheit der Natur ist nur der Abglanz der göttlichen »Person-Willenseinheit« (II, 95), »absoluter Geist und creatio ex nihilo fordern sich . . . gegenseitig« (II, 96).

Grundsätzlich muß an dieser gottgegründeten Einheit allen Seins auch der Mensch teilhaben: seiner substantiellen Wesenseinheit entspricht eine »natürliche Ruhelage« und anfängliche Vollkommenheit des Geistes (II, 100). Und doch ist beim Menschen alles anders als bei den bloßen Naturwesen. Zufolge seiner wesenhaften Zwischenstellung zwischen Natur und Geist ist ihm eine Wesensunruhe eigentümlich; Ruhe und Vollendung sind für ihn immer bloß relativ und nie endgültig zu erreichen.

Wie ist das zu verstehen?

Wird die Eigenart des Menschengeistes von der Geistgestalt Gottes aus oder von dessen »absoluter Aseität (II, 103) her gedacht und begründet, dann bedeutet sie als »personales oder auch noetisches Aktionszentrum, als Ichheit . . . *etwas völlig Neues* . . . eine Provinz sui generis« (II, 104) und dadurch den vollständigen Bruch mit der Seinsweise der bloßen Natur. Insofern jedoch der Mensch bloß relative Aseität, seine Geistigkeit im Unterschied zu der Gottes durch Endlichkeit und Kreatürlichkeit charakterisiert ist, tritt bei ihm eine »Mischung von ›Ich‹ und ›Es‹ in die

Erscheinung, ja, sie gilt jetzt als eine eidetische Forderung« (II, 110). Also ist sein wahrer Charakter ein Zugleich von Aktivität und Passivität, von Freiheit und Notwendigkeit, d. h. er ist von einer allgemeinen Wesensunruhe. Mensch sein heißt: unaufhebbare Spannung sein zwischen Natur und Geist.

Doch kann das nicht das letzte Wort bleiben. Weil allgemein alles geschaffene Sein Abbild der reinen Wirklichkeit und Positivität Gottes ist, eignet ihm von vornherein die »Tendenz einer ganz allgemeinen Objektivität« (II, 127; vgl. II, 128). Also muß auch beim Menschen als dem Ebenbild Gottes dieses »Urgesetz des Seins« (II, 128) erfüllt sein. In der Tat besitzt nach der Lehre Wusts der Mensch ein »innerstes Vertrauen . . . auf die unverbrüchliche Treue des Seins überhaupt. Sie ist die objektiv uns abgezwungene Bejahung des invariablen Kerns der Welt und im Gefolge davon die uns abgetrotzte Bejahung der . . . Invariabilität« (II, 131).

a) Der Liebesurtrieb als anfängliche Vollkommenheit des menschlichen Wesens

Wie das »allgemeine Weltgesetz einer *objektiven Seinsgravitation*« (II, 114) die Naturwesen um Gott zentriert und ihre ewige Ordnung und Gesetzmäßigkeit begründet, so setzt sich diese Gravitation um Gott auch im Bereich des Geistes fort, gewinnt aber hier die gewandelte Gestalt der *Liebe*. Weil der Mensch wesentlich auf Gott bezogen und Gott reiner Geistwille und zutiefst »*ewige Liebe*« (II, 114)

ist, deswegen ist alles Sein Positivität, Ordnung und Abglanz der göttlichen Liebe; deswegen gibt es auch im Menschen als Entsprechung und Ausdruck dieses allgemeinen Weltgesetzes (des Geistes und der Liebe) einen »objektiven Ordnungs- und Liebesdrang« (II, 167), der nichts anderes als sein ursprüngliches Wesen ist, welches in der subjektiven Aneignung des *ens bonum et verum* im Lauf seines Lebens zur Vollendung kommt. Als reine Gabe und Begabung Gottes ist der Mensch Liebe, genauer »Gegenliebe« (II, 114), antwortende Liebe auf die ihm immer schon zuvorgekommene Liebe Gottes.

Diese Lehre Wusts von dem »emotionalen Liebesapriori« (II, 115 f.) des Menschen, von einem »*Uraffekt der Liebe*« (II, 114) oder »*dummpfen Liebestrieb*« (II, 114; vgl. VI, 433) ist von der größten Bedeutung. Sie trägt und bestimmt nicht allein seine nachfolgenden Phänomenbeschreibungen, sondern spricht sicherlich auch unabhängig von Wusts besonderem christlichen Gottesglauben – mit welchem Apriori in seinem System diese Erkenntnis steht und fällt – eine unaufgebbare These philosophischen Denkens überhaupt aus: nämlich die von einer wesentlichen Positivität des Seins im ganzen (wie immer dann im einzelnen das Problem des Nichts und die Gottesfrage beantwortet werden mag), die – ganz gleich, ob bewußt oder nicht – auch vom Skeptiker und sogenannten Atheisten geteilt wird. Selbst das scheinbar nihilistische »Nein« der Nietzsche, Camus, Sartre verrät sein von ihm wesentlich eingeschlossenes »Ja« in dem trotzigem: »Und dennoch«, um das es dem »Nein« eigentlich geht, und sogar das scheinbar absolut resignie-

rende »Nein« Becketts verwandelt sich in ein irgendwie »gläubiges« »Ja«, solange und sofern es sich überhaupt noch ausspricht. Wust geht so weit, die scheinbar paradoxe Behauptung aufzustellen, sogar der Selbstmörder wolle eigentlich nur sich selbst, und der Zweifler eigentlich nur die Wahrheit. Von diesem absoluten »Ja« zum Sein, das wir wesentlich sind, einfach dadurch, daß wir sind, können wir uns nicht befreien. So vollständig gehorcht, mit den Worten Wusts, der Menschengeist von seinem Ursprung her diesem objektiven Liebesapriori, daß er, selbst wenn er sich subjektiv dagegen auflehnen sollte, nie davon loskommen kann (vgl. VI, 433).

Ganz augustinisch erblickt Wust in der ursprünglichen Verbundenheit des Menschen mit Gott den eigentlichen Grund dafür, daß »des Menschen Herz unruhig ist, bis es ruht in Gott«. Die scholastische Philosophie hat denselben Gedanken in ihrer Lehre vom appetitus infinitus des Menschen ausgedrückt, der allein in Gott zur Stillung und Befriedigung kommen kann.

Dieser Urlobes- und Ordnungsdrang bildet den Quellgrund aller »metaphysischen« Affekte des Menschen. Im »emotionalen Tiefengrund der Menschenseele« (III/I, 205) sind alle im späteren, geistigen Leben auseinandertretenden Vermögen des Menschen, besonders Verstand und Wille, noch in ununterscheidbarer Einheit verbunden.

Wieder ist diese Einheit das konsequente Postulat und ursprüngliche Gegenbild der absoluten Einheit des göttlichen Geistes. Sowohl daß Wust von einer wesentlichen Einheit, Vollkommenheit und Ruhelage des menschlichen Geistes

ausgehen kann, wie auch, was noch aufgewiesen werden muß, daß er gleichursprünglich an dem dialektischen und oszillatorischen, d. h. dem Werdecharakter des menschlichen Geistes festhalten kann, ist theologisch begründet: in dem Gedanken, daß der Mensch zwar Abbild Gottes, aber wesentlich unvollkommenes, unvollendetes oder nur aufgegebenes Abbild Gottes mit dem Auftrag der Selbstvollendung ist. »Denn, wenn (das Ich) auch potentiell Geist und Person dem Prinzip nach ist, so soll es doch selbstunterscheidende und selbstentscheidende *Persönlichkeit* werden, Persönlichkeit eben, insofern es den geistigen Naturbesitz durch eigene mühevollen Arbeit in sicheren Selbstbesitz verwandelt« (III/I, 239 f.). Dieser Gedanke der aufgegebenen Selbstvollendung oder Bildung des Menschen bedeutet die theologisch-anthropologische Begründung der *Pädagogik* im System der Philosophie Peter Wusts. Er ist wegen seiner großen Bedeutung in einem besonderen Beitrag von Wilfried Kuckartz ausführlich dargestellt worden (vgl. VIII, 411 ff.).

Im Uraffekt der Liebe bildet sich so die Grundbefindlichkeit des Menschen aus. In ihm ist die ursprüngliche Einheit aller seiner emotionalen und geistigen Akte angelegt. Alle spätere Dualität von »Es« und »Ich« im Menschen ist hier erst potentiell gegeben. Sie realisiert sich durch die Entfaltung des einen Grundes in die Vielfalt der polaren Phänomene des menschlichen Geistes und stellt sich dann (je nachdem) als der »Urhabitus« von metaphysischem Optimismus oder Pessimismus dar; je nachdem nämlich »die potentielle Liebesantagonie (des Es und Ich) in uns sich

positiv oder negativ weiterbildet« (II, 117), d. h. für Wust in Übereinstimmung oder in Widerspruch mit der gottgewollten Ordnung. Dadurch entsteht auf der einen Seite der »wirklichkeitsfreudige Objektivismus«, auf der anderen der »krankhafte Subjektivismus«, entweder die »schlichte, gesunde, glückausstrahlende Naivität« und »naturhaft-kindliche Pietät« oder die »unruhig-sentimentalisch hin- und herflackernde Überreflexion« und »unnatürlich freche Pietätlosigkeit« (II, 119). All das ist wieder stark vereinfacht und in Extremen gegenübergestellt. Die Bedeutung der Reflexion und Diskursivität des Denkens wird dabei ungebührlich verkürzt: hätte Wust Recht, wäre die ganze moderne Welt der Wissenschaft, Technik, Industrie, Wirtschaft, Kunst und Philosophie, die wesentlich auf dem Prinzip der Rationalität und der Reflexivität des Denkens aufgebaut ist, »unnatürlich« und befände sich sozusagen im Widerspruch mit der gottgewollten Ordnung des Menschen. Selbstverständlich ist nichts dagegen einzuwenden, daß Wust im System seines Denkens Naivität und Optimismus über die Reflexivität und den Pessimismus setzt: aber es liegt auf der Hand, daß die »Natürlichkeit« des unerschütterlichen Seins- und Geistvertrauens wie die »gesunde« Überzeugung vom Ordnungscharakter des Seins dabei unablässig zusammenhängen mit dem Glauben an Gott als den Urheber des Vertrauens und Schöpfer dieser Ordnung. Das verkennt oder übersieht Wust, wenn er meint, daß doch jeder Mensch sogleich die Ordnung allen Seins gewahren *müsse*; so daß für ihn mit Notwendigkeit die gesamte positivistische Wissenschaft von daher als

unnatürlich, verkehrt und in einem einzigen großen Irrtum befangen erscheint (vgl. II, 166, 168, 169), was sicherlich wieder zu weit geht.

Indes bedingt für Wust der unnatürliche Pessimismus »genauso apriorisch unsere Erkenntnisdekliniation vom rechten Wahrheitsweg, wie umgekehrt die kindliche Vertrauenshingabe an das Sein und seine Ordnungstreue das naivfromme Auge des Geistes ganz besonders helllichtig macht für die wesenhafte Erkenntnis der Dinge« (II, 169; vgl. III/1, 252).

Das wesentliche Ja, das der Mensch in Abbildung und Antwort der ewigen Positivität Gottes ist, diese »ursprüngliche Einheit zwischen Sein und Menschengestalt« (II, 133), bezeichnet Wust als den »angeborenen Habitus unserer seelischen Natur«, als eine »natürliche Tugendanlage in uns« oder als die »*menschliche Einfalt*« (II, 133). Das Wort »Einfalt« gibt für Wust – was ihm den eminent philosophischen Charakter der Sprache bezeugt (II, 133; vgl. dazu auch II, 151 f., 158) – genau den (aus den vorangegangenen metaphysischen Überlegungen geforderten) Charakter der ursprünglichen Einheit und natürlichen Harmonie des menschlichen Wesens wieder.

Allerdings kann es sich bei der anfänglichen Einheit von Wesen und Erscheinung oder Ausdruck des Menschen, die an die »glückliche Stabilität der Natur heranreicht« (II, 353), natürlich nur, darüber ist sich Wust auch völlig im klaren, um einen Grenzbegriff handeln, in dem allein sozusagen die platonische Idee des Menschenwesens zum Ausdruck gebracht werden soll. Wenn Wust exemplarisch die

Einfalt als das Wesen des Kindes beschreibt, etwa als »Unschuld seines Geistes« (II, 134), als »natürliche Güte«, »natürliches Wohlwollen«, »natürliche Heiterkeit und Wahrheit« (II, 135), als Freiheit, Unbefangenheit, Aufrichtigkeit (II, 136), »Gelöstheit«, »Befreiheit«, »Harmonie« (II, 137), so muß er sich nachher selbst eingestehen, daß er sich die »kindliche Einfalt . . . als solche sicherlich zu rein gedacht« habe (II, 149). Jedoch ist diese Art der »Phänomen«beschreibung für ihn typisch. Sie hängt wesentlich mit seiner Methode zusammen, überall zuerst das reine Eidos der Dinge zu bestimmen, an das sich dann deren »Wirklichkeit« immer nur annähern kann (vgl. II, 149). Unverkennbar ist das eine Folge des von uns schon bei der Darstellung der »Auferstehung der Metaphysik« kritisierten platonischen Erbes Wusts, das ihn, so sehr es ihm die Erkenntnis des »reinen« Wesens ermöglichen mag, doch auch immer wieder zu einer Verzeichnung und vorschnellen Verurteilung der faktischen Wirklichkeit verführt.

b) Naivität und Pietät als »natürlicher« Habitus der Seele

Als wesentliches Thema Wusts, schon in »Naivität und Pietät«, hat die »ewige Dialektik des Geistes zwischen den beiden Polen von Unseligkeit und Seligkeit« zu gelten (II, 30). Damit ist die Aufgabe gestellt, »die dialektische Bewegungskurve des Menschengestes begrifflich abzuzeichnen«, wie sie als eine ideelle Kurve zwischen den »ebenefalls nur ideell zu denkenden Ruhepolen« eingelagert ist (II, 185). Dabei ist bisher eigentlich erst allgemein von der

ursprünglichen Wesenseinheit und -vollkommenheit und anfänglichen Ruhelage der menschlichen Seele die Rede gewesen, »die sich von vornherein als eine glückhafte Naturgabe einstellt« (II, 185).

Insofern aber die ursprüngliche Einfalt durch »Naturnähe« und »Naturverbundenheit« charakterisiert ist (II, 49) – indem die wesentliche Harmonie, die sie ausmacht, anfangs das Erzeugnis der Natur selber ist –, kann Wust sie auch allgemein Naivität = Natürlichkeit nennen (II, 154). Damit soll beileibe nicht ein bloßes Naturphänomen gemeint sein – von einem reinen Naturwesen zu sagen, es sei naiv, wäre schlechthin Unsinn –, sondern allein eine gewisse Naturnähe des Geistes zum Ausdruck gebracht werden, sozusagen der anfängliche Schlaf der Reflexion. Das Wort Naivität bezeichnet demnach das einfache Wesen der menschlichen Geistnatur.

Doch ist so die »empirische« Gestalt der Naivität noch gar nicht in den Blick gekommen: Naivität »von Natur« gibt es ja nur im Sinne eines Grenzbegriffes oder der idealen Vollkommenheit des Menschenwesens, die in der Wirklichkeit schon immer hinter sich gelassen ist. Ebensovwenig ist bisher die Pietät als das wesentliche »Komplementärphänomen der Naivität« (II, 203) zur Sprache gekommen. Beides ist im Folgenden nachzuholen.

Prinzipiell weist der Begriff der Pietät, ebenso wie derjenige der Naivität, auf die ursprüngliche Ruhelage und Harmonie des menschlichen Geistes hin, bezeichnet aber gegenüber der Naivität ein leichtes Mehr an Aktualität und

bekundet sich so als Willensphänomen. In der abstrakten Theorie wäre die Naivität mehr dem Erkenntnisvermögen, die Pietät eher dem Willensvermögen zuzuordnen. Gleichwohl ist bei der unlösbaren Verbundenheit und Wirkeinheit von Intellekt und Wille im Menschen, die, wie Wust ausdrücklich vermerkt, immer »einen Primat dieser beiden sich innerlich durchdringenden und wechselseitig sich fundierenden Elemente der Personalität verbietet« (II, 214), und zumal bei der naturhaften anfänglichen Einheit des Menschenwesens die Pietät nur als die innere Ergänzung der Naivität zu betrachten, gewissermaßen als deren »praktische« Seite.

Dementsprechend erwirken auch erst Naivität und Pietät zusammen die wahre Distanz des Menschen zu sich selbst und zum Sein, das »Ethos der Objektivität« (IV, 75), das als ehrfürchtige Erkenntnis und Annahme des eigenen Wesens gleichursprünglich die wissende Anerkennung der anderen Wesen und Dinge bedeutet, und alles, was ist, es selber sein läßt.

Die Pietät kann so mit Cicero als fundamentum omnium virtutum angesprochen werden: sie schützt den Menschen vor Hochmut und Überheblichkeit (vgl. II, 221), ist der Wurzelgrund des Selbstschutzes, die Quelle von »Scheu«, »Zurückhaltung«, »Taktgefühl«, aber auch »Selbstachtung« und »Würde« (II, 223), sie verinnerlicht sich in »Schamhaftigkeit« und »Keuschheit« (II, 226), aber bildet genau-
sogar das »spezifische Kohäsionsprinzip des Geistes« (II, 231), das ein inniges Verhältnis zur Natur ermöglicht (vgl. II, 232 f.) und die Basis aller wirklichen Gemeinschaft und

echten menschlichen Zusammenlebens darstellt (vgl. II, 237, 240, 242), und macht schließlich auch als pietas die »Tugend menschlicher Gottesfurcht« möglich (II, 251), die im Sinne des augustinischen Wortes »omnia amare in Deo« letztlich alle anderen Formen der Selbstpietät und ehrfurchtsvollen Verehrung der Natur trägt und verklärt (vgl. II, 265 ff.). Als diese *Tugend* ist die Pietät nicht mehr der anfängliche Zustand und die »natürliche« Vollkommenheit des Menschenwesens, sondern erworbener Habitus und eine Vollendungsform des menschlichen Geistes, so wie Wust ganz entsprechend auch eine erworbene Naivität kennt, die er »sekundäre Naivität« oder Weisheit nennt (II, 185). Naivität und Pietät sind sowohl Gehaben »von Natur« – und insofern Voraussetzung und innere Ermöglichung aller Tugenden –, als auch die Tugenden selbst, im Sinne einer entwickelten oder sekundären Form der anfänglichen Naivität und Pietät oder einer »zweiten Natur« des Menschen¹.

Wie aber kommt es von der ersten zur zweiten Natur, von der Potentialität des Wesens zur Aktualität der Tugend? Wenn auch der Mensch als das höchste Abbild und Gleichnis des in reiner Aktivität in sich selbst ruhenden Geistes Gottes von einer ursprünglichen Wesensvollendung sein

¹ Für eine ausführliche Darstellung der Vollendungsform von Naivität und Pietät sei verwiesen auf: Weisheit und Heiligkeit, VI, 509 bis 552. A. Leenhouders, Ungesicherheit und Wagnis, 1964, S. 147 f.; G. Marcel, Die Pietät nach Peter Wust. In: Sein und Haben, Paderborn 1954.

muß, in welcher aufgrund eines gottgeschenkten Habitus von Naivität und Pietät (vgl. II, 265, 266, 267) der Mensch sich (noch) in einer harmonischen Einheit von Geist und Leben in ihm befindet: so ist sich auch Wust im klaren darüber, daß die ursprüngliche Vollendung und Ruhelage des Geistes allein den einen »ideellen Pol der Entwicklungskurve des Geistes« (II, 269) darstellt, der in der menschlichen Wirklichkeit eigentlich immer schon verlorengegangen ist, aber gerade deswegen auch stets neu gesucht und gefunden werden muß.

Gleichwesentlich wie *Gabe* Gottes ist Wesensvollkommenheit *Aufgabe* des Menschen, und als das unendliche Geistwesen, das er ist, ist er gleichursprünglich durch Ruhe und Bewegung gekennzeichnet.

Dieses »Phänomen der geistigen Dynamik« (II, 269) ergibt sich ebenso konsequent und mit innerer Notwendigkeit im System der theologischen Metaphysik Wusts wie die anfängliche Vollendung und Ruhelage.

Der Grundgedanke dabei ist, daß der schöpferische Gott seinem höchsten Gleichnis auch sein eigenes Vermögen des Schöpferischen mitgeteilt haben muß. In der Fähigkeit, Ursache, sogar Ursache seiner selbst zu sein, hatten schon die mittelalterlichen Denker das höchste Zeichen der göttlichen Abstammung des Menschen gesehen. Alle kulturelle und bildende Tätigkeit des Menschen ist somit wesentlich nachschaffendes und mitschaffendes Tun nach und mit dem Urschaffen Gottes, welches »das Schöpfungswerk des ewigen Schöpfers in *seiner* Weise fortsetzen« kann und soll (II, 275).

Im »Prinzip des Geistes« liegt eine »schöpferische Aktivität« (II, 273), wie es oben unter dem Titel »Aseität« geschildert worden ist. Daraus ergibt sich für den endlichen Geist des Menschen qua relativer Aseität ein immanenter Zwang der Aktivität, der »gleichsam von Natur den Übergang aus der ursprünglichen Einheitsruhelage der Seele in die reflexive Oszillationssphäre« bewirkt und »den Geist als Geist schon seiner Anlage nach in jenen *unendlichen Progreß* (der Kultur) hineindrängt« (II, 270).

Seine Geisterbschaft treibt den Menschen vorwärts. Weil er als Geistwesen an der Unendlichkeit Gottes partizipiert, hat der Mensch schon »von Natur« seinen unendlichen Weg der Annäherung an Gott aufgrund seiner Ewigkeitssehnsucht angetreten, die auf Erden allerdings nie zum Ziel kommen, sondern nur in Gott Friede und Erfüllung finden kann (Augustinus).

c) Staunen und Ehrfurcht als Uraffekte und anfängliche Aktuierung des menschlichen Geistes

Ist der Mensch wesentlich antwortende Liebe auf die ihm zuvorgekommene, unendliche Liebe Gottes, so ist prinzipiell mit dem ersten Anfang der Liebe schon die ganze »Lawine des Geistes« in Bewegung gekommen (II, 281). Daher kann Wust sagen, daß »bereits in der ersten noch so unschuldigen Seligkeitsruhelage des Geistes eine potentielle Dynamik miteingeschlossen« ist (II, 282), oder daß das Moment der Entzweiung und Unterscheidung, das er allgemein *Reflexion* nennt und das die ideale anfängliche Ruhelage des Geistes immer schon aufgehoben hat, als »poten-

tiell dynamisches Moment« eigentlich schon in der Naivität und Pietät selbst eingeschlossen ist (II, 282).

Grundsätzlich impliziert also der Geistcharakter des Menschen sowohl die vorgegebene wie aufgegebene Einheit seines Wesens, d. h. den unendlichen Weg der Reflexion mit dem Ziel der Wiederherstellung der ursprünglichen oder idealen Einheit. Schon die Naivität bedeutet also den »Wesensaufbruch der blinden Natursphäre« (II, 280). Daß Wust zu »Wesensaufbruch« als Attribut »katastrophal« hinzufügt, ist für den Kern dieses Gedankens unwichtig; es identifiziert ihn nur wieder als Platoniker, der zwar einerseits die Notwendigkeit, sogar Wesensgemäßheit der »Reflexion« zugeben muß, sie aber andererseits als eine Form der »Bewegung« für kaum mehr als für ein notwendiges Übel zwischen den beiden ruhigen Polen des Anfangs und der Vollendung ansehen kann.

Folglich ist der Aktualisierungsprozeß des menschlichen Geistes gleichursprünglich mit seinem Endlichkeitscharakter gegeben oder nichts als dessen wesentlicher Ausdruck; und gekennzeichnet ist die Verwirklichung des Geistes von Anfang an durch das Moment der Unterscheidung im dreifachen Sinn der Unterscheidung von Subjekt, Objekt und Vorstellung (II, 284).

Wenn Wust aber meint, »daß dieser dreifache Zerfällungsprozeß von Anfang an rein naturhaft erfolgt« (II, 284) und in diesem Zusammenhang von einer Trübung der kindlichen Naivität sofort mit Beginn des bewußten Lebens spricht (II, 283), so hängt dies wieder mit seinem Platonismus zusammen, der ihn zu nachdrücklich die spon-

tane Aktivität des anfänglichen Liebesimpulses (II, 264 f.) und die Reinheit des Ideals betonen läßt.

Doch das Wesentliche seiner Erkenntnis hinsichtlich des notwendigen Reflexionscharakter des menschlichen Geistes liegt nicht bei diesen sehr fragwürdigen Behauptungen – viele moderne Befunde der unermesslichen Potentialität des Kindes würden dem widerstreiten –, sondern in seiner allgemeinen Charakterisierung der anfänglichen Bewegung des Geistes unter den Titeln »Staunen« und »Ehrfurcht«.

Wenn Naivität und Pietät »ungefähr so etwas wie einen »bloßen *Seinshabitus* der Seele« darstellen, so steht »der Doppelaffect von Staunen und Ehrfurcht... zu dieser Seinshaltung der Seele in dem Verhältnis etwa wie Aktualität zu Potentialität. Der Uraffect der Seele sei also, so könnte man dann sagen, die anhebende Aktualisierung dessen, was die Seinskonkordanz der naiven und pietätvollen Seele schon latent in sich berge oder was aus dem Sein der Seele gleichsam zur aktuellen Entfaltung dränge« (II, 206). Also bedeutet schon die Naivität selber den Aufbruch und Anfang des Geistes, und gleichursprünglich mit ihr ist die Regung des Doppelaffects von Staunen und Ehrfurcht gesetzt.

Aseität und Liebesgrund bezeichnen demnach das *Ursein* oder *Urwesen*, Naivität und Pietät (von Natur) den *Urhabitus* und Staunen und Ehrfurcht den *Uraffect* des menschlichen Geistes, in dessen Wesen es begründet liegt, sich auf die Welt hin zu öffnen und ins Leben aufzubrechen: »Der unendliche Prozeß der Reflexion ist nicht zu vermeiden« (II, 311).

In Staunen und Ehrfurcht verwirklicht sich der Geist des Menschen zuerst, hier geschieht das »Wunder des geistigen Aufbruchs in der Seele« (III/1, 242), hier kommt es zum ersten Erlebnis und zur Unterscheidung von Ich und Welt. Der ganze Mensch wird hier in sein geistiges Leben geboren, wenn auch wieder beim Staunen mehr das Erkenntnismoment, bei der Ehrfurcht mehr das komplementäre, praktische oder moralische Moment betont werden muß (vgl. III/1, 248; VI, 437 ff.).

In derselben Weise wie bei Naivität und Pietät besteht auch für Staunen und Ehrfurcht ein Fundierungsverhältnis: es gibt keine Verwunderung ohne Bewunderung und umgekehrt, insofern ja beide nach Wust im Grunde nichts anderes sind als die demütige Anerkennung der Objektivität und ewigen Ordnung der Welt und des Menschen. Im metaphysischen Doppelaffect wird exakt der Endlichkeitscharakter des Menschen zum Ausdruck gebracht: nur weil er Geistwesen und endliches Geistwesen ist, staunt der Mensch und sucht und strebt nach Wahrheit und wartet ehrfürchtig auf die Erfüllung seines Lebens. Im anfänglichen Akt von Staunen und Ehrfurcht entfaltet sich das menschliche Wesen gemäß seiner »Natur«, bleibt der gottgesetzten Ordnung in ihm treu und wird vor aller Hybris der Auflehnung bewahrt; wie es überhaupt der metaphysische Sinn des seelischen Doppelhabitus von Naivität und Pietät und seiner ursprünglichen und sich irgendwie durch alle weitere Geistestätigkeit durchhaltenden Ausfaltung im Uraffect von Staunen und Ehrfurcht ist: »den Gefahren der Freiheit durch die Natur zu begegnen« (II, 350). In

Naivität und Pietät ist der Mensch als eine »natürliche« und wesensgemäße Antwort auf das Geschenk der Liebe Gottes in der Liebe und Ordnung seines Wesens versiegelt und hat so teil »an der Wohltat einer naturhaften Trieb-sicherheit«, ohne daß ihm »die Wohltat der geistigen Aseit-tät« entzogen wäre (II, 351); auf der anderen Seite wird der Mensch durch die entfaltete Naivität und Pietät, in den Akten des Staunens und der Ehrfurcht, »d. h. durch die Eröffnung einer Lichtspalte des Geistes jener grenzenlosen und beglückenden Lichtfülle entgegengeführt, in der für immer der ewige Urgeist wohnt« (II, 351), will sagen in einer unendlichen Sehnsucht, die durch kein irdisches Gut zu befriedigen ist, auf den ewigen Weg des Menschen zu Gott getrieben, auf den Weg der Dialektik des Geistes.

2. Kapitel

Die menschlichen Vermögen

a) Gedächtnis und Gewissen

Den im vorigen Kapitel aufgewiesenen Unterschied zwischen ursprünglicher, substantieller Vollendung des Wesens und zugleich wesentlicher Potentialität oder noch aufgebener Wesensvollendung des Menschen, den Unterschied zwischen Ruhe und Bewegung also, hält Wust in der gesamten Durchführung seiner Metaphysik und Dialektik des Geistes bei.

Waren zuletzt der Bewegungs- und Oszillationscharakter des menschlichen Geistes und seine Anfangsformen in den Vordergrund der Darstellung gerückt worden, so ist im Folgenden wieder mehr dem anderen Pol der Ruhe und Stabilität nachzuspüren und zu fragen, wie das geistige Selbst des Menschen wirklich zu *Stande* kommt und wodurch seine Einheit, Personalität und Substantialität garantiert sind. Wie ist es möglich, das Ich als *Einheit* zu begreifen, und wodurch erkennt es sich selbst als diese über alle Vergänglichkeit der Zeit erhabene Dauer und Beständigkeit?

Daß sich wie selbstverständlich die Frage nach der Substanz des Menschen für Wust wieder *metaphysisch*, d. h. genau im Hinblick auf eine sich durch alle Veränderung

durchhaltende und davon im wesentlichen unberührte Stabilität des Menschenwesens stellt, ist auch hier wieder eindeutig abhängig von und konsequent aus den vorausgesetzten theologischen Prämissen abgeleitet. Das wird an dieser Stelle von Wust selbst deutlich gesagt und für den gesamten folgenden Begründungszusammenhang benutzt: weil alles geschaffene Sein die Spur seines Schöpfers in sich tragen muß, so wird erst recht der Mensch als der »parvulus deus« »in einer Analogieform« anzutreffen sein, »die eine Parallele darstellt zum göttlichen Seinsmodus« (III/1, 261), also »ein Analogon von Ewigkeit oder von *metaphysischer Dauer* in der Tiefe seines Wesens aufweisen« und »als Person . . . eine Ewigkeitsmitte haben« (III/1, 262), die ihn über alle Vergänglichkeit hinausrettet.

In Aufnahme von Gedanken der augustinischen Tradition unternimmt es Wust, die »noetische Stabilität unserer personalen Natur« (III/1, 263) an den Phänomenen von Gedächtnis und Gewissen zu beschreiben: diese beiden Vermögen des Menschen, die wieder in ihrer Wurzel zu einer komplementären Einheit zusammengeschlossen sind und sich gegenseitig fundieren, leisten die Substantialität des menschlichen Wesens und sind »konstitutiv für das Wesen der Person überhaupt« (III/1, 264).

Zur Begründung seiner These nimmt Wust den gewohnten Weg über das reine Eidos, das dann Rückschlüsse über seine defizienten, endlichen Modi zuläßt (vgl. III/1, 265). Alles endliche Sein hat den Charakter der »Zusammensetzung«, die sich zuletzt auf eine seiner Vielheit zugrundeliegende

Einheit zurückführt, so wie seine »Geformtheit auf einen *Formungsakt* zurückweist« und als »Urgefüghtheit« verstanden werden muß (III/1, 269). »*Am Anfang des Seins steht die Tat*« (III/1, 270).

Daraus ergibt sich wieder folgerichtig im ontologischen System Wusts als kennzeichnende Bestimmung Gottes sein Person- oder Geist-Willens-Charakter und damit zusammenhängend die personale »Gestalt des absoluten Seins- und Weltgedächtnisses, das vor dem Beginn irgend-einer fließenden Zeit die raum-zeitlich ausgebreitete Seinsfülle schon eminent und exemplariter *in sich selbst*, in seiner eigenen personalen Ursynthese enthält« (III/1, 271). Das Gedächtnis des Menschen ist davon das (wenn auch unvollkommene) Abbild.

Stets und überall geschieht methodisch dasselbe: ein in der (menschlichen) Wirklichkeit angetroffenes »Phänomen«, hier das Gedächtnis, wird, um es in seinem Wesen erkennen zu können, im »reinen« Denken ins Absolute transponiert und daraufhin von dieser spekulativen Idee aus, der man einen gewissen Modellcharakter durchaus zubilligen mag, gewissermaßen neu vermessen und auf diese Weise dann (angeblich) in seinem innersten Wesen begriffen. Weil Gott als Identität von Sein und Tätigkeit bestimmt ist, muß auch die ewige memoria als Einheit von »*objektiv- und subjektiv-synthetischem* Prinzip« (III/1, 271) aufgefaßt werden. Und deswegen ist auch für das Gedächtnis des Menschen eine »Unterscheidung zwischen seiner objektiven und seiner subjektiven Gestalt« anzunehmen (vgl. III/1, 272).

Das objektive Gedächtnis als ein »unbewußt wirkendes . . . Naturprinzip« (III/1, 272) garantiert die Einheit und substantielle Dauer des Menschen, sein *Selbstbewußtsein*. Es ist das »vinculum substantiale« (III/1, 274) oder der »ruhende Ewigkeitspol des Subjekts in der Spannung des Selbst zwischen Ewigkeit und Zeit« (III/1, 273). Ihm ist alle Einheit des Bewußtseins zu verdanken und überhaupt das Erlebnis der Zeit: es könnte »gar nichts zeitlich in uns abrollen, wenn nicht in der Wesenstiefe unseres Selbst die Zeit gleichsam stillstände, gebunden durch den Pol des objektiven Selbstandes« (III/1, 274). Vom Standpunkt der Seinsmetaphysik aus geurteilt ist das konsequent geschlossen: wenn etwas sich verändert, muß etwas sein, das sich verändert (Aristoteles).

Gleichwohl besteht das Wesen schon des objektiven Gedächtnisses in der Tätigkeit, im Vollzug: »Das objektive Gedächtnis wird gerade dadurch erst zum Gedächtnis im prägnanten Sinne des Wortes, daß es sich zur *subjektiven* Form umbildet oder aktualisiert« (III/1, 275). Deswegen spricht Wust lieber von zwei *Momenten* des Gedächtnisses, dem objektiven und dem subjektiven (vgl. III/1, 276), um die Lebens- und Wirkeinheit des *einen* Gedächtnisses des Menschen zu unterstreichen.

Im subjektiven Gedächtnis kommt der Mensch erst eigentlich zum *Selbstbewußtsein*. Vermöge seiner gewinnt er ein Wissen von sich im ganzen, von seinem substantiellen Wesen, das, trotz aller (akzidentellen) Veränderung, es selber bleibt und sich in seinen Akten, sie reflektierend und sich selber zurechnend, selbst besitzt.

Das ist der Punkt, an dem Wust Kants transzendente Apperzeption ansiedelt¹. Für Wust stellt das alle menschlichen Akte begleitende Bewußtsein des »Ich denke« ebenso sehr ein »ontologisch die Gesamtreihe der Einzelakte von der Persontiefe her fundierendes Prinzip« dar, wie »andererseits ein sehr merkwürdig *bewußt-unbewußtes* Wissen um die Identität dieser objektiven Resonanz- und Apperzeptionsbasis« (III/1, 278).

Insgesamt will Wusts Metaphysik des Gedächtnisses der Klärung und Erklärung der Substantialität oder Identität des Menschen dienen, indem das Gedächtnis als Grund und Ermöglichung jedes einzelnen Wahrnehmungs- und Erkenntnisaktes verstanden wird und so die wesentliche Dauer unseres Lebens bewirkt und erhält.

Genauso bedeutsam hinsichtlich der Einheit der Person ist für Wust das »Gedächtnis nach der Willensseite hin«, das Gewissen (III/1, 280) oder das »ethische Gedächtnis« (III/1, 285). Wieder wird zu dessen Erklärung auf Gott zurückgegriffen. Sieht man Gott unter dem Aspekt des Willens, so gewinnt er den »Charakter eines dynamischen Apriori alles Seins« (III/1, 281), und alles Sein ist folglich »Ausdruck dieser ewigen Selbstbeharrung des göttlichen Willens« (III/1, 283). Das bedeutet für die »Relativ«form der Natur, wie wir wissen, die »über alle unsere Willens-

¹ Im Hinblick auf die erste Auflage der »Kritik der reinen Vernunft« wohl mit Recht; vgl. Karl Delahaye, Die Memoria-interior-Lehre des hl. Augustinus im Vergleich zum Begriff der transzendentalen Apperzeption bei Kant, Würzburg 1937.

schwankungen erhabene Objektivität und Treue des natürlichen Seins« (III/1, 283). Nur im Bereich des Menschen, zufolge seiner Freiheit, scheint der große Zusammenhang der gottbewirkten Ordnung und Seinszuverlässigkeit aufgehoben zu sein: der Mensch ist »so etwas wie die metaphysische Krisis des Universums, die grausige Gefahrenstelle einer möglichen Seinsrevolution« (III/1, 284).

Doch ist das nur ein Schein. Denn insofern der Mensch wie die Natur ein Geschöpf und Gleichnis Gottes ist, bleibt er zuletzt auch in der universalen Weltordnung einbezogen; als ethisches Gedächtnis dient ihm sein Gewissen geradezu als das Organ der »praktischen Sicherung dieser Ordnung und der Selbstbewahrung unserer personalen Identität gegen die Willkürtendenzen der subjektiven Willenszone« (III/1, 285). Das Gewissen muß nach Wust als das »praktische Norm- und Selbstbewußtsein« aufgefaßt werden, »das alle unsere geistigen Akte, soweit sie für die sittliche Lebensführung Bedeutung haben, objektiv antreibend fundiert und subjektiv in ihrem Annäherungsverhältnis an die Norm beleuchtet« (III/1, 286).

Wie das Gedächtnis unentbehrlich bei der Erkenntnis der Ordnung des Seins ist, weil allein durch seine festhaltende Kraft die subjektive Abspiegelung der objektiven Seinsordnung ermöglicht wird, so bietet das Gewissen als ethisches oder praktisches Gedächtnis die Gewähr dafür, daß wir das, was sein soll und was uns allein durch die Stimme des Gewissens angegeben wird, seiner objektiven Ordnung entsprechend verwirklichen und sittlich und verantwortungsvoll handeln und leben können.

Damit hat Wust auf seine Weise und in seiner Sprache die scholastische Lehre von der *synteresis* (oder *syneidesis*) als dem Urhabitus des Guten oder des (wie angeborenen) Wissens um die Erstprinzipien des sittlichen Handelns ausgesprochen: ursprünglich ist der Mensch absolut versichert im Guten der gottgeschaffenen und gottgewollten Ordnung der Welt und seiner selbst. Er braucht dieser seiner gottgesetzten »Natur« nur treu zu bleiben und im Sinne der immer schon erkannten Prinzipien zu leben, um »gut« zu sein und sittlich zu handeln.

Doch ergibt sich hier noch eine besondere Schwierigkeit, da ein Wissen um das Gute im allgemeinen noch nicht das sittliche Handeln im einzelnen ermöglicht oder als notwendige Konsequenz mit sich bringt. Deswegen führt Wust an dieser Stelle wie vordem schon die Scholastiker eine zweite Form des Gewissens ein, die *conscientia*, das er »*ethisches Situationsgedächtnis*« (III/1, 291) nennt. Es soll die Anwendung des allgemein erkannten Guten auf den konkreten Fall leisten, indem es »uns fortwährend den jeweiligen Deklinationswinkel anzeigt, der im fortschreitenden Aktualisierungsprozeß des Ich an der Gabelungsstelle des Objektiven und des Subjektiven in uns entsteht« (III/1, 291).

Gedächtnis und Gewissen bewirken nach Wust die Identität des Menschen und erhalten ihn in der gottgewollten Ordnung seines Wesens. Durch Gedächtnis und Gewissen wird die Erkenntnis der objektiven Seinsordnung und der objektiven Rangordnung des Guten ermöglicht und damit zugleich die Konstituierung des Subjekts entsprechend seinem

ewigen und gottgesetzten Wesen garantiert: in Selbstbewußtsein und Selbstbesitz oder Wahrheit und Freiheit.

b) Sinnlichkeit und Vernunft

Unter den Titeln »Gedächtnis« und »Gewissen« hat Wust den »ruhenden Mittelpunkt des Selbst« (III/1, 293), die substantielle Einheit des menschlichen Wesens in zwei ihrer wichtigsten Momente zu beschreiben versucht. In der Folge geht es um das Sein dieses Selbst in der Welt, und zwar zunächst in Form einer tieferen Einsicht in das Wesen der Erkenntnis.

Wust geht bei deren Deutung von dem erarbeiteten realistischen Standpunkt aus, der ontologischen Differenz von Subjekt und Objekt. Objekt ist als compositum von Substanz und Akzidenz gedacht und wird, ganz im Sinne der griechisch-mittelalterlichen Substanzphilosophie, als eine in die Tiefe geschichtete Einheit von Erscheinung und Wesen (vgl. III/1, 294) aufgefaßt; Subjekt bedeutet als menschliches Subjekt und als ein Wesen, das die Unendlichkeit Gottes in sich nachbildet, die Fähigkeit, der ganzen Dimension des substantiellen Seins zu entsprechen, also die Dinge in ihrem innersten Wesen sich aufschließen zu können, was dem rein sinnlichen Wesen, dem Tier, versagt ist, das allein an der »Erscheinung« (nicht dem »Schein« im Sinne einer Täuschung, vgl. III/1, 303) der Dinge und Wesen sein Leben hat.

Nur der Mensch als das »Wesen der Mitte« (vgl. III/1, 297, 344), das sowohl an der Natur wie am Geist Anteil hat,

vermag deswegen auch die »Übergangsstelle zu erkennen, wo der Umschlag erfolgt von der Gestalt zur Idee, von der Erscheinungsregion zur Wesenstiefenregion der Dinge« (III/1, 297).

Allein dem Menschen begegnet das Sein in voller Breite und Tiefe, was nichts anderes bedeutet, als daß nur der Mensch das Sein überhaupt oder »an sich« erkennen kann. Folglich muß er in der geforderten Weise dem Sein gegenüber geöffnet sein oder »zwei Einfallstore besitzen, durch die er mit der Realität in Kontakt treten kann« (III/1, 297). Gemeint ist damit von Wust die doppelte Rezeptivität von Sinnlichkeit und Vernunft beim Menschen (vgl. III/1, 297). Er anerkennt selber die etwas zu rationalistisch-glatte, »beinahe philiströs schematisierende« (III/1, 307) Konstruktion dieser Unterscheidung. In der Tat muß man Wusts Vermögenslehre als metaphysisch oder apriorisch konstruiert, als die geforderte »subjektive« Entsprechung seiner Ontologie ansehen, der ihre Behauptung gegen die Befunde der Einzelwissenschaften, z. B. der modernen Gestaltpsychologie und allgemeinen Verhaltensforschung noch bevorstehen würde.

»Sinnlichkeit« nennt Wust das »rezeptive Organ (der Natur des Menschen), das ihn genauso wie das Tier . . . biologisch mit seiner Umwelt in Kontakt bringt« (III/1, 298), »noch ganz der biologischen Umweltorientierung leiblicher Notdurft (dient) und daher auch noch ganz der Notwendigkeit des biologischen Scheins« untersteht, dem das Tier wesentlich verhaftet ist (III/1, 303).

Doch hebt Wust diese eng biologische Auffassung der Sinnlichkeit des Menschen, die kaum mehr als die geforderte Entsprechung seines abstrakten metaphysischen Natur-Geist-Schemas ist, schon im nächsten Gedankenschritt wieder auf: nur »an und für sich« und »zunächst« unterscheidet sich das menschliche Wahrnehmungsvermögen nicht vom tierischen (vgl. III/1, 304). Denn wenn die »Erkenntnis-kraft (des Menschen) bis in die Wesensregion der Dingwelt« hineinreichen soll, »muß auch seine Erkenntnisanlage derartig organisiert sein, daß der biologische Schein, den die rein perzipierende Sinnlichkeit notwendig im Gefolge hat«, prinzipiell von ihm durchschaut werden kann (III/1, 305). Postuliert und begründet ist diese These für Wust in dem Gedanken der substantiellen Einheit des Menschenwesens, die seit Thomas in der christlichen Philosophie als unvermittelte Einheit von Natur und Geistseele gedacht wird. So wie die ganze Natur des Menschen vom Geist substantiell durchformt ist, so auch seine Sinnlichkeit (vgl. III/1, 278, 305).

Auch die geistige Erkenntnis ist für Wust, genau wie die sinnliche, primär ein »reaktives Verhalten... gegenüber dem Objekt« (III/1, 305). Folglich muß hier ebenfalls eine wesentliche Rezeptivität des Geistes angenommen werden, »ein noetisches Einfallstor, das (den Menschen) mit dem Tiefengehalt der Realität oder mit der Wesenssphäre der Objekte genau so in geistigen Kontakt bringt, wie ihn die Sinnlichkeit zu der Oberflächenschicht des Seins in einen vital-praktischen Bezug setzt. ... Dieses geistig-rezeptive Organ des Menschen ist ... die *Vernunft*« (III/1, 306).

Damit hat Wust in seiner Sprache die alte Lehre der Scholastik, die letztlich auf die Psychologie des Aristoteles zurückgeht, von der leidenden Vernunft (*intellectus possibilis*) neu formuliert. Entsprechend definiert er die Vernunft inhaltlich wie Thomas als den Inbegriff der Erkenntnis der ersten Prinzipien allen Seins (vgl. III/1, 306, 318 f.). Er bekennt sich hier eindeutig zu der thomistischen Lösung des Erkenntnisproblems, indem er zugibt, daß die stark vereinfachende Rede von der Vernunft als einem »metaphysischen Einfallstor« (III/1, 316) den Gedanken eines »passiv geistigen Schauens der Wesensformen an sich« nahelege (III/1, 315), was er aber ausdrücklich als Übersteigerung des Augustinismus zurückweist (vgl. III/1, 318). Das letzte Wort der Erkenntnismetaphysik ist wohl auch für Wust in der thomistischen Lehre vom *intellectus agens* gesprochen, der wesentlichen Ergänzung des *intellectus possibilis* (vgl. III/1, 318 f.).

Aufs Ganze gesehen liegt Wust bei der Frage nach dem Wesen und der Einheit der Erkenntnisvermögen des Menschen alles daran, seine methodische Trennung und Unterscheidung der Einzelvermögen, um nicht selber dem von ihm gerügten Fehler Kants zu verfallen (vgl. III/1, 307), zuletzt wieder rückgängig zu machen; und zwar zu Recht, indem er erstens grundsätzlich die Einheit des Menschenwesens anerkennt und betont und so zweitens auch den engen Zusammenhang und die Wirkeinheit aller Vermögen des Menschen annehmen muß.

So sehr man aber anerkennen kann, daß es Wust um die Einheit des Menschen, hier um die Einheit von Sinnlichkeit

und Vernunft, geht, so wenig scheint doch seine Methode dieser Forderung wirklich entsprechen zu können: stets denkt er zuerst analytisch auseinander, was doch ganz untrennbar eins ist und noch viel stärker einander durchdringt und bedingt als es der verborgene Dualismus Wusts, der nur die Kehrseite seiner Identitätsphilosophie ist, wahrhaben kann und will: im Sinne einer geradezu bestürzenden »Vernünftigkeit« schon des menschlichen Leibes und seiner Sinnlichkeit und der abgründigen »Sinnlichkeit« und *endlichen* Unendlichkeit menschlichen Geistes.

Diese analytische und in Wahrheit undialektische Methodik Wusts ist zuletzt im Gesamtcharakter seiner Seinsmetaphysik begründet, also wesensnotwendig. Sie hängt mit seinem (augustinischen) Platonismus eng zusammen, dessen er auch mit Thomas nicht Herr werden kann, weil dieser letztlich genauso wie Augustinus Platoniker und (im endlichen Bereich) Dualist ist und Einheit oder das irdische Sein überhaupt immer nur als »Zusammengesetztes« (compositum) aus Wesensanteilen oder Seinsgründen denken kann.

c) Der Verstand

War bisher am Merkmal der Rezeptivität des menschlichen Erkenntnisvermögens von Wust der Charakter seiner Endlichkeit beschrieben worden, so liegt im Wesen des Geistes überhaupt, was aus den theologischen Prämissen Wusts folgt, doch etwas Aktives, Schöpferisches (III/I, 321). Genau genommen ist der Geist in dem Maße Geist, wie er

Aktivität ist, und soweit ihm Passivität und Potentialität anhaften, ist er eigentlich noch Natur (III/I, 322).

Wie nämlich der Mensch im ganzen als Abbild des Schöpfers zu eigenem Schaffen angehalten ist, so erfüllt sich auch sein Erkennen erst im Akt und Vollzug, d. h. in der subjektiven geistigen Aneignung der objektiven Wesensform und Geistigkeit des Seins. »Erst mit Hilfe des schöpferischen Organs in seiner geistigen Anlage wird das zu *erkennende* Objekt wirklich zum *erkannten*, zum spezifisch menschlich erkannten Gegenstand« (III/I, 323).

Die Transponierung von Sein in Bewußtsein, d. h. der Aufbau der geistigen Welt im Subjekt, geht in den »begrifflichen Sinngebildeformen« vor sich und in »allen übrigen Formen der sinn- und werkbildenden Repräsentations-tätigkeiten des Geistes« (III/I, 324), also bis zu einem gewissen Grade wenigstens frei in einem veränderlichen »Symbolsystem« (III/I, 323; vgl. dazu das Kapitel über die Sinngebilde III/I, 189–204). »Das eigentliche Organ dieser schöpferischen Reaktivität... ist der *Verstand*« (III/I, 324). Er ist der »Dolmetscher« zwischen Natur und Geist als vermittelnde Tätigkeit zwischen Sinnlichkeit und Vernunft (III/I, 324), oder das kennzeichnende Vermögen des Menschen: homo est animal *rationale*.

Die spezifische Eigenart des »endlichen Verstandes (ist also), daß er nicht rein intuitiv wie der urschöpferische Geist, sondern nur diskursiv, hin- und herlaufend zwischen den einzelnen Momenten der Ganzheiten... sich seinem Gedankenziel nähern kann« (III/I, 345). Sinnlichkeit und Vernunft müssen zu Verstand gebracht werden, damit an-

statt der bloßen Sinnlichkeit des Tieres und der reinen Intuition der »höheren Geisteswesen«, das spezifisch menschliche Erkennen zustande kommen kann (III/1, 326). Der Verstand hat die »Irrationalität« der Vernunft (III/1, 342; vgl. III/1, 326, 327 und vorher) zu mildern und zu korrigieren, aber auch der Sinnlichkeit, die beim Menschen keineswegs sicher vom Instinkt bei der Verfolgung seines Lebenszieles geleitet wird, aufzuhelfen (III/1, 326 f.).

Die Grenze der »abstrakten« Betrachtungsweise Wusts wird hier besonders deutlich. Verstand und Vernunft sind zu sehr voneinander isoliert und in ihrer Eigentümlichkeit einander entgegengesetzt. Während Wusts oben dargestellte Charakterisierung der Vernunft als Vermögen der Prinzipien durchaus nachvollziehbar erscheint und im Sinne der Tradition geurteilt und gerechtfertigt ist, dürfte seine vor-schnelle Identifizierung der intuitiven Erkenntnisweise der Vernunft mit ihrer »Irrationalität« doch zu weit gehen und die wesenhafte Einheit von Vernunft und Verstand des Menschen, der ja nichts als die »Vernunft auf dem Weg« ist, zu sehr aus dem Blick verlieren. Denn was soll heißen, daß Wust von der Vernunft als von der »Einfallspforte des Geistes nach der metaphysischen Tiefendimension des Seins hin« spricht, durch das der »Zustrom des Unendlichen« vermittelt wird und die »metaphysisch-irrationalen Vernunftantriebe« (III/1, 342) und »dunklen affektiven Gewalten des mystischen Unendlichkeitsdranges in unserer Brust« (III 1, 327) entstehen? Soll hier der Vernunft der Charakter eines spezifisch religiösen Organs zugesprochen werden, das den Menschen unmittelbar mit dem Unend-

lichen in Kontakt bringt? Dann wäre Wust in diesem Punkt schwerlich von dem Verdacht des Irrationalismus freizusprechen, der öfters gegen ihn geäußert worden ist und besonders an seiner Geschichtsmetaphysik Anhalt findet, wie wir später sehen werden.

Die wesentliche Aufgabe des Verstandes nach Wust ist die Erweiterung der menschlichen Lebensmöglichkeiten: durch ihn gibt es Fortschritt und Selbsttranszendenz (vgl. III/1, 327 f.). Befähigt ist er dazu durch das Vermögen der Analyse: dadurch gelingt es ihm, »das Konkrete aufzulösen in die Elemente des Besonderen und des Allgemeinen« (III/1, 328) und die so gewonnenen Elemente schöpferisch frei, also neu, zu synthetisieren: der analytische und technische Verstand, das allein noch von der modernen Wissenschaft anerkannte Vermögen des menschlichen »Erkennens«. Doch beweist dies Vermögen der Abstraktion für das ontologische Denken Wusts (anders als für einen Teil der Erkenntnis- und Wissenschaftstheoretiker heute) gerade die Möglichkeit des ontomonen, seinsgerechten Erkennens des Menschen: denn durch die abstrahierende Erkenntnis des Allgemeinen vermag der Mensch die Dinge in ihren Wesensgestalten zu erfassen, steigert sich seine sinnliche Perzeption zur geistigen Apperzeption, »zur spezifisch menschlichen Wahrnehmung der gegliederten Gestaltenwelt« (III/1, 329).

Ausdrücklich werden hier alle nominalistischen oder kantianisierenden Deutungen und Mißverständnisse abgewiesen: »Unser Verstand schafft also nicht etwa Ordnung im objektiven Sein, sondern im subjektiven Bewußtsein und für dieses Bewußtsein. Und das soll heißen: er fügt zu der

vorhandenen objektiven Seinsform eine *neue Form* hinzu, die entweder im Sein sich als Sekundärform über die ontische Primärform legt, wodurch ein Werkgebilde entsteht, oder die sich als repräsentative Form intra mentem als inneres Wort und extra mentem als objektives Sinngebilde mit symbolischer Funktion darstellt« (III/1, 338 f.; vgl. III/1, 331, 337). Die letzte Garantie für die behauptete Übereinstimmung von *ordo rerum* und *ordo idearum* kann im System der Philosophie Wusts wieder nur Gott sein (vgl. III/1, 339).

Vom heute erreichten Standpunkt der Philosophie aus mutet die Erkenntnistheorie Wusts stark »mittelalterlich« an. Der Einfluß des kritischen Denkens der Neuzeit auf sie ist sehr gering gewesen. Zufolge seines extrem griechischen (platonisch-realistischen) und wie dieses vom Sehen her bestimmten Verständnisses des menschlichen Erkennens (im Sinne von Nachbildung, Abbildung), kann Wust dem neuen Gedanken einer wesenhaft technischen Rationalität des menschlichen Geistes nicht gerecht werden, obwohl er wieder so viel wie möglich die Aktivität und Produktivität des menschlichen Verstandes betont, soweit das unter den unangetasteten Voraussetzungen der Theologie und Seinsmetaphysik möglich war.

Überhaupt wäre hier zu fragen, ob mit dem begrifflichen Instrumentarium der tradierten Seinsmetaphysik, die überall abstrakt das Konkrete auf seine Wesensanteile und -gründe reduziert, der doch behaupteten Einheit der Dinge wirklich beizukommen ist. Auch Wust bemüht sich ein ganzes Kapitel lang darum (vgl. III/1, 345-367), nach der

analytischen Betrachtung der einzelnen Vermögen diese Unterscheidung wieder bis zu einem gewissen Grade um der Einheitlichkeit des Menschen willen aufzuheben (III/1, 345 ff.). So notwendig und lobenswert dies Anliegen ist, so fragt es sich doch, ob es mit den Mitteln, die Wust dafür zur Verfügung stehen, und unter dem Titel seines »spekulativen« Denkens (III/1, 345) wirklich geleistet werden kann. Sein Lösungsangebot heißt: zyklischer Fundierungszusammenhang der Vermögen. »Schlechthin alles ist in der menschlichen Natur *zyklisch* bedingt, wechselseitig ineinander und aufeinander fundiert. Jedes Einzelvermögen wurzelt seiner Struktur wie seiner Tätigkeit nach in jedem anderen, und gleichzeitig wurzelt hier alles im Ganzen, wie dann umgekehrt auch das ganze Selbst wieder in jedem einzelnen Vermögen in ungeteilter und unteilbarer Ganzheit wohnt und unbewußt oder bewußt tätig ist« (III/1, 349). Das alles kommt nicht über Aristoteles und Thomas hinaus, die, wenn nicht mit denselben Worten, der Sache nach dasselbe gesagt haben. Es fragt sich, ob hier nicht nur noch die dialektische Methode ausreicht zur wirklichen geistigen Durchdringung dessen, was gemeint ist; sonst kann man nämlich nachher, nachdem man erst verständig die Teile herausanalysiert hat, die Einheit und Ganzheit nur noch beteuern, nicht mehr wirklich begreifen.

d) Wille und Freiheit

Noch ein letztes Mal beschreibt Wust unter dem für seine Substanzmetaphysik so charakteristischen Gesichtspunkt

der Beständigkeit das menschliche Wesen, nämlich als *Willen*.

Der Mensch ist nicht nur wissender und um sich selbst wissender Geist, was Hauptthema der bisherigen Ausführungen war, sondern ebenso »ein sich selbst als Selbst besitzender Geist« (III/1, 369), d. h. in sich selbst ruhender und über sich selbst verfügender Wille. Wust erblickt in dieser stolzen Unabhängigkeit des gebietenden Willens sogar das eigentliche Wesen des Menschen, ganz im Sinne seines Ansatzes und in Übereinstimmung mit seinen christlich-theologischen Prämissen, die Gott substantiell als *Geistwillen* und Schöpfergott annehmen, dem die Fülle aller Möglichkeiten, d. h. Allmacht des Willens, zugeschrieben wird und dem allein das reine Nichts gegenüber steht, wenn man so sagen kann.

Deswegen spricht Wust auch beim Menschen von einer »beinahe magischen Kraft des Willens« und bezeichnet diese generell als das substantielle Vermögen des Menschen, durch welches sich das »identische, in seiner Wesenstiefe absolut stetig bleibende Ich . . . tatkräftig im Sein einzusetzen und sich als diese Kraft durchzusetzen und zu behaupten« vermag (III/1, 372). Wieder ist hier im Geiste der alten Wesens- und Substanzmetaphysik gedacht, die als Vermögensmetaphysik sich nicht nach der empirischen Konstitution und Entwicklung von so etwas wie einem beharrlichen und durchsetzungsfähigen Willen fragt – was gänzlich außerhalb ihres Interesses und begrifflichen Handwerkszeugs liegt –, sondern sogleich das Wesentliche des für sich – losgelöst von den anderen Vermögen zu betrachten-

den und zu beschreibenden – gewissermaßen hypostasiierten Willens zu kennzeichnen versucht, wie sehr man sich dann nachher auch wieder mühen mag, die Einheit des Menschen und den Zusammenhang des Willens mit den anderen Vermögen zu betonen und sein genaues Verhältnis zu ihnen zu bestimmen.

Also ist für Wust der Wille ein »Machtphänomen« (III/1, 375), sein innerstes Wesen ist »Geist, Ordnung, Bändigung, Maßhaltung, Eurhythmie, Vernunft, oder mit einem Wort: *Freiheit*« (III/1, 377); d. h. aber, daß der Wille an sich als reiner Wille wesentlich vernünftig ist und sich selbst aus der Klarheit der Erkenntnis zur Aktivität bestimmen kann. Folglich ist er »an sich« stets »vernunftgemäß aufbauend, architektonisch, einheit- und zusammenhangstiftend« (III/1, 373), was alles solange fraglos richtig und konsequent abgeleitet ist, solange die Prämissen anerkannt werden.

Denn wenn Gott die »absolute« Aseitität des Urwillens zugeschrieben wird (III/1, 383), so bleibt für den Menschen als Gottes Abbild doch immerhin eine relative Aseitität seines Willens, also die Möglichkeit der geistigen Selbstbestimmung, oder allgemein, mit Kant gesprochen, das Vermögen, einen neuen Anfang zu setzen, »Anfangsglied in der Reihe der von ihm aus anhebenden . . . neuen Aktsetzungen« zu sein (III/1, 383 f.).

Obwohl Wust sich selbst eingesteht, daß eine solche Kennzeichnung des Willens, gewissermaßen Ursache seiner selbst zu sein, ein tiefes Geheimnis bleibt und nicht restlos zu durchdringen ist (vgl. III/1, 384), glaubt er doch, durch den theologischen Rückgriff auf den absoluten Willen Got-

tes (vgl. bes. III/1, 385 f.) die Substanz auch des menschlichen Willens erkannt zu haben: die Beständigkeit oder das geforderte Wesen des menschlichen Willens bedeutet letztlich die bejahte Einordnung in die Ordnung des göttlichen Willens oder besser: den steten Versuch einer beharrlichen Annäherung an die gottgeschaffene, absolute und vernünftige Ordnung allen Seins und das unablässige Bestreben, im Sinne dieser erkannten absoluten Ordnung die Welt und sich selbst als Mitschaffender Gottes zu verwirklichen.

Ist aber der menschliche Wille gekennzeichnet durch das Vermögen, sich selbst und die Welt nach der Erkenntnis der Vernunft zu bestimmen, so bedeutet das nichts anderes, als daß das Wesen des Willens *Freiheit* ist. Freiheit des Willens heißt dann aber nicht »Freiheit von«, Willkür, sondern »Freiheit zu«, Bindung, das wirkliche Wollen der absoluten Ordnung Gottes; je mehr der Mensch im Sinne dieser Weltordnung will, was immer er will, desto freier ist er, so wie Gott in einer *beata necessitas* gar nicht anders kann als das Gute absolut zu wollen. Gerade deswegen bedeutet die absolute Beständigkeit seines Willens zugleich seine absolute Freiheit (vgl. III/1, 395).

Nicht deshalb ist also der Mensch frei zu nennen, weil er sich, vor die Wahl gestellt, so oder anders entscheiden könnte; vielmehr ist die Möglichkeit der *libertas contrarie-tatis* (vgl. III/1, 398 ff., 386 ff.) nur ein vermittelnder Übergang zur wahren Freiheit des sittlichen Menschen, zu jener »glücklichen Notwendigkeit« Augustins, die aus freiem Antrieb und in der wesentlichen Erkenntnis des »An-sich-Guten« das Gute und die Ordnung der Welt freiwillig zu

verwirklichen trachtet: »*Wahrhaft frei* also kann der Mensch erst werden, wenn er das ganze Schwergewicht seiner Existenz von jenem Terminus a quo der »*dira necessitas*« hinüber verlagert zu dem zu erreichenden Terminus ad quem der »*beata necessitas*« (III/1, 398).

Mit der Erörterung des Willens ist Wusts Darstellung des inneren Wesensaufbaues des menschlichen Geistes abgeschlossen.

Wust fragt sich nun selbst noch am Ende des ersten Bandes der »*Dialektik des Geistes*«, ob er sich bei der ausführlichen Analyse der »statischen Struktur der Wesenheit des Menschen« (III/1, 429) nicht von seinem eigentlichen Thema, dem Bewegungsphänomen oder der Dialektik des menschlichen Geistes, in Wahrheit entfernt habe. Doch kann im System seines Seinsentwurfes, der das Sein substantiell und von Gott, dem festen und alles tragenden Ruhepunkt, aus denkt, Bewegung nur als Bewegung von etwas und letztlich unter Voraussetzung eines ersten Ruhenden verstanden werden. Alle »Bewegung« des Einzelmenschen wie der Menschheit spielt sich folglich innerhalb der festen Grenzen des menschlichen Wesens ab; und prinzipiell sind der theologischen Metaphysik Wusts sowohl diese Grenzen wie auch die ideale Bewegungskurve zwischen ihnen bekannt. So wie gewisse Anfangs- und Vollendungsformen als die ideellen Pole der einzelmenschlichen Lebensentwicklung wesentlich gefordert sind und die apriorische Ordnung der Vermögen sozusagen das geistige Skelett des menschlichen Individuums darstellt, so sind auch bezüglich der Kollekt-

tivbewegung des Menschen in Gesellschaft und Geschichte deren äußerste Grenzen wie ihre idealen Konstellationen und Bewegungslinien festgelegt, d. h. Wusts Betrachtung der Geschichte ist *Geschichtsmetaphysik* und *Geschichtstheologie*.

3. Abschnitt

MENSCH UND GESCHICHTE

Im 2. Band der »Dialektik des Geistes« entfaltet Wust seine Individualanthropologie zu einer Metaphysik des kollektiven Menschen. Dabei sind die innere »systematische« Stringenz und konsequente Fortführung seiner Gedanken über die ontologische Wesensstruktur des Menschen in den Bereich von Geschichte und Gesellschaft frappierend und bezeugen nochmals eindringlich den von uns hervorgehobenen und kritisch dargestellten statischen oder substantiellen Charakter seines Denkens. Wirkliches philosophisches Erkennen der Geschichte ist für Wust von vornherein allein denkbar »im Sinne eines Vertikalschnitts durch den historischen Zeitfluß«, so daß dabei »das metaphysisch-konstitutive Prinzip« aufgesucht wird »für die ihrer innersten Wesenheit nach in jedem zeitlichen Moment gleichbleibende Geistes- und Willensunruhe der Menschheit« (III/I, 431).

Vom vorausbekannten Wesen des Menschen aus werden von Wust metaphysisch-anthropologisch auch die Wesensmerkmale seiner Geschichtlichkeit und Gesellschaftlichkeit zu begreifen versucht, also eigentlich keine eigenen Kategorien der Geschichte und Sozietät, keine diesen allein eigentümlichen Verständnismodelle erarbeitet. Wust denkt das Wesen von Geschichte und Gesellschaft vielmehr in strenger Analogie zum Einzelmenschen. Deshalb vermag er nur selten der Eigenstruktur und -gesetzlichkeit der Geschichte und ihren konkreten Abläufen gerecht zu werden. Auch seine soziologischen Begriffsbestimmungen verbleiben in der Sphäre abstrakter Metaphysik und Anthropologie. Ob diese Auffassung einer (gewissermaßen

zeitlos-anthropologischen) Metaphysik der Geschichte und Sozietät des Menschen nicht heute mehr noch als zu seiner Zeit fragwürdig erscheinen muß, da sie den immer deutlicher in den Mittelpunkt des Interesses getretenen Begriff der Geschichtlichkeit des menschlichen Wesens nicht wirklich in sich aufzunehmen und von ihm her eine Anthropologie zu entwerfen imstande ist, vielmehr zufolge ihrer theologischen Prämissen von vornherein um das Wesentliche des Menschen zu wissen vermeint und also einen absolut überzeitlichen Maßstab in der Hand zu haben glaubt, an dem alle Abirrungen der Geschichte und Fehlformen des gesellschaftlichen Zusammenlebens abgelesen werden können, wäre im einzelnen zu untersuchen, muß aber hier dahingestellt bleiben.

Jedenfalls kann Wust in der Auseinandersetzung mit dem Hegelschen Begriff der Dialektik (III/1, 431 ff.) gar nicht anders, als dessen Auffassung einer absoluten Dialektik zu verwerfen und an dessen Stelle seine eigene Vorstellung von Dialektik im Sinne von Oszillation zu setzen, die besagt: »Gegenbewegung von zwei Seiten her auf ein in der Mitte Liegendes« (III/1, 440), das dauernde Auf und Ab und Hin und Her um einen unabänderlichen festen Mittelpunkt, dem man sich entweder (mehr oder weniger) annähern – und dann ist alles seinem ewigen Wesen gemäß in Ordnung – oder von dem man abweichen und abirren kann.

Diesen Grundgedanken gilt es, in einer zusammenfassenden Darstellung des 2. Bandes der »Dialektik des Geistes« näherhin zu charakterisieren und kritisch zu beurteilen.

1. Kapitel

Strukturgesetzmäßigkeiten in Geschichte und Gesellschaft

Schon das Bild vom ewig bewegten Ozean, das bereits den ersten Teil der »Dialektik des Geistes« eingeleitet hat und das Wust zu Beginn des dritten Teils wieder aufgreift, bezeugt den wesentlichen Zusammenhang seiner Individual- und Kollektivanthropologie: die fundamentale Polarität von Natur und Geist beim Menschen, die Wust als Erklärungsprinzip seiner Entwicklungs- und Vermögenslehre des Menschen und metaphysischen Individualanthropologie im ganzen genutzt hatte, eben diese selbe Dualität anerkennt er auch als Ursache und metaphysisches Gesetz der Geschichtsbewegung der Menschheit: »Entweder der Mensch steigt auch in seiner Gesamtheit zu Gott aufwärts (zu Gott als der Höchstverwirklichung des Geistes, dem reinen Geist, Verf.) oder aber er sinkt zur Natur abwärts« (III/2, 10).

Bereits an diesem einen Satz, der in der Folge nur noch ausgefaltet zu werden braucht, ist erkennbar, daß Wust auch die Geschichte, weil er sie metaphysisch begreifen will, nur statisch auffassen kann.

Was soll das heißen?

Zunächst noch einmal das Bild, das Wust zur Verdeutlichung seiner Auffassung von Geschichte wählt: der Ozean Homers, den er ausdrücklich als Veranschaulichung der Geschichtsbewegung des Menschen verstanden und somit

ernst genommen haben will (vgl. III/2, 25). Wie dieser ist auch der Ozean menschlicher Geist- und Willensphänomene für Wust bestimmt von »ewig gleichen phänomenologischen Gestaltgesetzlichkeiten« (III/2, 26), selbst das Reich der Freiheit stellt sich dar wie eine »Naturerscheinung« (III/2, 27).

Um nun aber dem Vorwurf des Naturalismus, d. h. einer naturalistischen Interpretation der Geschichte, zu entgehen, verfällt Wust, ohne diesen Gedanken später ganz durchhalten zu können, in die sicherlich so überspitzte Formulierung, daß die menschliche »Einzelpersönlichkeit allein (als) das wirkliche Integral der Gesamtgeschichte, das *ἄτομον* aller historischen Realität« angenommen werden müsse (III/2, 29). Das zieht allerdings die Frage nach sich, ob dann überhaupt noch eine Philosophie oder allgemeingültige Erkenntnis der Geschichte von Belang möglich ist oder ob man so nicht unbewußt in einen völligen Irrationalismus hineingerät (vgl. III/2, 12: »denn beim Problem der Besonderung beginnt für alle Philosophie... das Irrationale«). Ob in diesem Zusammenhang die alte These Wusts von der relativen Aseität wirklich eine annehmbare Lösung bietet, die an der in sich vollendeten und abgeschlossenen Einheit und Substantialität des Menschen festzuhalten erlaubt, aber andererseits zugleich seine Einordnung »in das universale Kräftespiel des Seins« ausdrücken soll (III/2, 34), muß offenbleiben. Daß die angebotene Antwort Wust selbst auch wohl nicht vollauf befriedigt hat, mag daran abgelesen werden können, daß er die Identität von substantiellem In-sich-Sein und gleich-

ursprünglichem Außer-sich-Sein des menschlichen Wesens als eine »ewige Aporie für unser unvollkommenes Erfassen« bezeichnet hat, die »als solche niemals ohne Rest für unser endliches Denken streng rational deutbar« ist (III/2, 39 f.).

So eindringlich Wust aber auf der einen Seite, in scharfer Polemik gegen den sogenannten Averroismus Hegels, an der selbständigen Person und Freiheit des einzelnen als dem »Hauptphänomen der Geschichte« festhalten will (vgl. III/2, 43) – was sicherlich seinem im ganzen sehr bürgerlich-individualistisch aufgefaßten Christentum zuzurechnen ist und im Zeitalter des Kollektivs und der Soziologie immer fragwürdiger wird –, so sehr ist er sich andererseits im klaren darüber, daß er die Einzelperson an sich unmöglich zum eigentlichen Subjekt der Geschichte wie der Geschichtsphilosophie erklären kann.

Die Antwort auf die Frage, die sich damit erhebt, versucht Wust im Rückgriff auf seine theologischen Prämissen zu geben, die ja stets bei ihm zum tragen kommen, wenn wirklich von Grund auf aufgebaut werden soll: der Mensch ist nicht von der Wesensvollkommenheit Gottes, sondern zu seinem vollendeten Selbstbesitz auf anderes angewiesen: auf Gott, den Mitmenschen und die Welt.

Diese These ist uns schon aus unseren früheren Ausführungen vertraut als die wesenhafte Abhängigkeit des Menschen von Gott in der Partizipation an der »Ersten Wahrheit« und im appetitus infinitus (vgl. III/2, 52) und als sein (aufgegebenes) Dasein-in-der-Welt in Erkennen und Wollen.

Für die folgenden Ausführungen zum Thema von Geschichte und Gesellschaft ist hauptsächlich die wesensnotwendige Relation des Menschen zu seinen Mitmenschen von Interesse: Wust spricht hier von einer »Mitseins- und Mitwirkenseinheit aller Geister« (III/2, 47), von der ontologischen Struktur des menschlichen Seins als »Mitsein« und »Mitwirken« (vgl. III/2, 47 f.), von der »universalen Kooperation der Menschheit im Kollektivprozeß der Kultur-entwicklung« (III/2, 45 f.).

Diese umfassende Lebens- und Wirkenseinheit der Menschheit, die Folge ihrer »Wechselergänzungsbedürftigkeit« und »Wechselergänzungsnotwendigkeit« (III/2, 54), hat zum Resultat, vertraut Wust – insofern die endlichen Geister ja Abbilder des unendlichen Geistes Gottes sind – ein »Gesamtbild, das mit ständig wachsender Deutlichkeit das unendliche Wesen der Urgestalt in der Form einer fortschreitenden Offenbarung nachbildlich hervortreten läßt« (III/2, 54; vgl. 55). Das erinnert wirklich an Teilhard de Chardin und zeugt nachdrücklich von beider unerschütterlichem Gott- und Seinsvertrauen. Allerdings will uns scheinen, daß dieser Fortschrittsoptimismus in dem später noch herauszuarbeitenden metaphysisch-statischen Schema und Modell des »Immer-dasselbe« der Geschichtsauffassung Wusts weit schwerer unterzubringen ist als im Evolutionismus Teilhards.

So wenig Wust die »Wireinheit« pantheistisch in eine naturhafte »Wirsubstanz« verwandelt haben will (III/2, 58) – er nennt die universale Geistergemeinschaft, die auch den göttlichen Geist in sich einbezieht, lieber ein »corpus

mysticum«, in dem Gott den »metaphysischen Zentralpol« darstellt, »um den die gesamte Willensbewegung der endlichen Geister dauernd rotiert« (III/2, 57) –, so sehr ist er doch auch wieder damit einverstanden, daß in den kollektiven Wirkenseinheiten der Menschen das Subjekt der Geschichte dargestellt ist, »daß erst durch die metaphysische Einbettung des relativ eigenständigen ›Ich‹ in das ›Wir‹ der Gemeinschaft das Grundphänomen der Geschichte entsteht« (III/2, 58).

Als strenger Anhänger des Individualismus hält Wust daran fest, daß das eigentliche Subjekt der Geschichte der einzelne freie Mensch ist; indem er auf der anderen Seite jedoch auch den Gemeinschaftsformen des Menschen gerecht werden will, nähert er sich wenigstens wieder dem »neuen« Menschen, der mehr und mehr im Zusammenhang mit der Gesellschaft zu begreifen ist – oder überhaupt nicht mehr begriffen werden kann: das ist die jenseits allen Weltanschauungsstreits von Hegel her dem Materialismus und der Gegenwart überkommene neue Wahrheit des Menschen. Auf seine durch das System vorgeschriebene Weise versucht Wust sich also durchaus den neuen Phänomenen der Geschichtlichkeit und Gesellschaftlichkeit des Menschen zu stellen. Doch nicht den Menschen von seiner Geschichtlichkeit und gesellschaftlichen Bedingtheit her zu deuten und in seiner empirischen Wirklichkeit zu beschreiben, sondern Geschichtlichkeit und Gesellschaftlichkeit als allgemein metaphysische Merkmale des (schon bekannten) Menschenwesens zu identifizieren, ist Wusts philosophisches Anliegen.

Wust geht bei seiner Ontologie der Vergemeinschaftung des Menschen davon aus, daß faktisch der von ihm angenommene totale geschichtliche Wirkenszusammenhang der Menschheit stets schon zerfällt in »Mitseins- und Mitwirkenseinheiten« (III/2, 67), und er stellt sich nun die Frage nach den »besonderen Bindungsfaktoren und Bindungsformen dieser artikulierenden Solidarität der Geister« (III/2, 68).

Bei den Bindungsfaktoren werden Raum und Zeit als die »objektiv artikulierenden Umweltbedingungen des geschichtlichen Lebens« im einzelnen beschrieben (III/2, 70 ff.); dazu »Blutbindung« (III/2, 75 ff.), die die soziale Aufgliederung der Gemeinschaft nach Familie, Stamm, Rasse, Volk usw. bedingt, und die im Verein mit diesen drei Bindungsfaktoren erst eigentlich »historisch artikulierend« wirkende »gestaltabbende, grenzensetzende Kraft des Geistes«, des »durchherrschenden Willens« (III/2, 82).

Aus dem Zusammenwirken der vier Bindungsfaktoren von Raum, Zeit, Blut und Geist ergeben sich die hauptsächlichlichen Bindungsformen, besonders Gemeinschaft und Gesellschaft (vgl. III/2, 85 ff.). Wust begnügt sich hier meist mit kurzen Hinweisen, weil er es (zu Recht) nicht als seine Aufgabe ansehen kann, Sonderprobleme der Soziologie zu behandeln. Es fragt sich aber, ob er mit seinen begrifflichen Mitteln und Modellvorstellungen wesentlich über die von ihm ausgeführten abstrakten Unterscheidungen hinauskommen könnte; zudem muten manche Ausführungen etwas klischeehaft an und sind inzwischen durch

die veränderte soziologische Situation und differenziertere empirische Untersuchungen von Ethnologie, Psychologie und Soziologie überholt¹.

Die nächste Frage, die Wust sich stellt, zielt darauf, wie der »nexus animarum«, die unmittelbare Einwirkung von Geist auf Geist überhaupt möglich ist (vgl. III/2, 87).

Da nach ihm für den verleblichten Menschen der unmittelbare geistige Kontakt nur in Ausnahmefällen möglich ist, muß es Medien geben, die diesen Kontakt vermitteln. Das sind nach Wust der »Sinn, . . . der den Sinn vermittelnde Ausdruck und als eine besondere Gestalt des Ausdrucks . . . der objektive Geist« (III/2, 87 f.).

Der Sinn stellt ein solches Medium dar, weil an ihm als der objektiven, durch Gottes Denken gesetzten inneren Form der Dinge und Wesen (vgl. III/2, 91) jeder Mensch teilhaben kann und so über diese Vermittlung die Menschen auch untereinander. Seinerseits vermittelt wird das Vermittelnde des Sinnes dadurch, daß sich »Sinn und Materie in einer ganz wunderbaren Weise verbinden« zum »materiell-geistigen Medium« des »Ausdrucks« (III/2, 94).

An diesem Punkt liegt der Schlüssel zum Verständnis der ganzen Lehre Wusts von der vermittelnden und den geistigen Konnex ermöglichenden Funktion der Singebilde:

¹ Z. B. die von Wust ausdrücklich akzeptierte und in ihrer Bedeutung sicherlich überschätzte Unterscheidung Tönnies' zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft, seine allzu »kulturkritische« Ablehnung der Gesellschaftsformen und auch seine abstrakt-metaphysischen Vorstellungen vom Wesensunterschied zwischen Mann und Frau.

weil der Mensch Geist und Leib ist, muß auch seine geistige Einwirkung auf seinesgleichen leiblich vermittelt sein, und das ist denkbar nur zufolge eines Mediums, das gleichermaßen an Geist und Materie teilhat: das ist aber genau in der Deutung Wusts das Phänomen des Ausdrucks, des dargestellten oder verleiblichten Geistes.

Wie gefährlich sich aber Wust bei seiner Analyse des Ausdrucks wieder, wie immer in den gleichgelagerten vorherigen Fällen solchen Versuchs der Vermittlung der Dualität von Leib und Geist, in die Nähe eines platonistischen oder sogar cartesianischen Dualismus begibt und wie zwangsläufig er jedesmal bei der Erörterung dieser Fragen auf Gott als sein letztes Erklärungsprinzip zurückgreift, mag aus folgenden wenigen Anmerkungen hierzu hervorgehen.

Die Materie wird als das schlechthin Extensive (res extensa des Descartes), der Geist als das »ausgesprochene Widerspiel alles derartig Extensiven«, der Ausdruck als die »Vermählung dieser beiden Seins-Momente zu einer konkreten Einheit« aufgefaßt (III/2, 94 f.).

Stets bedeutet die theologische Identitätsmetaphysik im endlichen Bereich einen Dualismus der Prinzipien und führt überall die Einheit auf ein gegensätzliches Prinzipienpaar Sein-Nichts, Stoff-Form, Materie-Geist, Leib-Seele usw. zurück. Damit aber gerät, wie in unserem Fall, die Einheit notwendigerweise aus dem Blick, wird, wie Wust manchmal sagt, geheimnisvoll, d. h. entzieht sich in Wirklichkeit einer so angesetzten begrifflichen Erfassung. Nur der Rekurs auf die absolute Identität Gottes vermag

diesen Dualismus der Endlichkeit wieder aufzuheben. Entsprechend wird auch an dieser Stelle von Wust konsequent alles Sein als Ausdruck aufgefaßt, nämlich als »schöpferischer Ausdruck . . . des absoluten Hinblickvermögens der obersten Persongestalt« (III/2, 95), als »vestigium, imago, similitudo« (III/2, 96) oder, wie wir es früher ausgedrückt hatten, als ens creatum, auch der Mensch selber (vgl. III/2, 96).

Da aber zufolge der absoluten Versicherung in Gott überall das Wesen in seiner Erscheinung nur sich selbst darstellt, die »äußere, sinnfällige Gestalt . . . infolgedessen phänomenal das ausdrückt, was sie metaphysisch in letzter Blickverborgenheit ist« (III/2, 97), deswegen ist prinzipiell, trotz der menschlichen Freiheit zu Lüge und Täuschung (vgl. III/2, 100), über diese Vermittlung des Ausdrucks, Verstehen der Natur wie des anderen Menschen möglich. Wenn also »Geist . . . zu Geist spricht« und sie sich untereinander verstehen, so geschieht das »durch das Medium des sinnlichen Ausdrucks, in dem der zu verstehende Sinn zur Erscheinung gelangt« (III/2, 102).

Nun kann aber der zunächst am Leib des Menschen selbst erscheinende Geist, der Ausdruck, auch von diesem losgelöst und verselbständigt werden. Dann haben wir das Phänomen des objektiven Geistes: »Der eigentliche Inhalt des Ausdrucks (ist immer) der objektive Sinn, der vermittelt werden soll« (III/2, 103). Gemeint ist damit die gesamte vom Menschen geschaffene oder bearbeitete äußere Welt, die Kultur.

Der objektive Geist als verleiblichter und so erscheinender Sinn ist Garant der Dauer und Stabilität des Geistes, die Ermöglichung von Tradition, Sitte und Geschichte. Doch verursacht er als verdinglichter Geist zugleich zufolge seiner wesenhaften Partikularität und Starrheit einen ewigen Kampf mit der Selbsttranszendierungstendenz des lebendigen Geistes, der stets neue Formen seiner Lebendigkeit schafft und alte Ausdrucksformen von sich abstößt und sich in keinem Gehäuse der Tradition auf die Dauer wohlfühlt.

Gleichwohl wäre es auch nicht richtig zu meinen, der objektivierte Geist sei völlig leblos; vielmehr erzeugt ganz im Gegenteil der Sinn, der sich in den Kunst- und Kulturgebilden niedergeschlagen und zufolge seiner Verkörperung dauernd bewahrt hat, sogar immerfort neues Leben in dem ihn in sich aufnehmenden und nachvollziehenden Menschen, wie alle Formen der Interpretation und des Verstehens bezeugen. »Der objektive Geist . . . birgt (also) eine latente Sinnaktivität in sich, die sofort in den Zustand sinnzeugender Aktualität übergeht, wenn ein Subjekt ihm gegenübertritt . . . Und so kann man . . . von diesem Aspekt her geradezu von einer *relativen Unsterblichkeit* des objektiven Geistes sprechen« (III/2, 135). Diese Erklärung der möglichen »Objektivität« menschlichen Verstehens ist in sich konsequent durchgeführt; aber ohne Frage denkt Wust den Sinn einer geschichtlichen Gestalt oder eines geistigen Phänomens der Kultur zu sehr in Analogie zu seiner statischen und substantiellen Auffassung der Natur, zu sehr »an sich«, und vermag so dem überaus komplizierten Sach-

verhalt objektiver historischer und überhaupt verstehender Erkenntnis nicht gerecht zu werden, wie es neuerdings etwa H. G. Gadamer in seinem Buch »Wahrheit und Methode« versucht hat.

Mag nun aber das »*commercium spirituale*« durch Sinnbildung und Sinnverstehen vermittelt und auf diese Weise eine erste Erklärung für die geschichtlichen Wirkenseinheiten der Menschen gefunden sein, so glaubt Wust darüber hinaus, das *commercium spirituale* noch aufgipfeln zu können zu einem ganz »intimen und realen »*nexus animarum*« oder in eine »substantiale Einheit des geschichtlichen Lebens« (III/2, 147), die er etwas überspitzt die »reale wechselseitige Verbundenheit aller Geister« nennt (III/2, 148).

Am Ende konstituieren jedoch erst drei Faktoren zusammengekommen für ihn die geschichtliche Wirklichkeit: das »*commercium spirituale*«, wie bereits beschrieben, »die »*motio physica*« der durch das geistige Personprinzip überformten Leibgestalten und . . . die »*motio metaphysica*« der durch das Medium des Leibes hindurchwirkenden Willenskräfte« (III/2, 148). Durch diese Ergänzung gewinnt Wust über seine bisherige Auffassung der Geschichte als des bloßen Zusammenhangs von geistiger Schöpfung und geistigem Nachvollzug hinaus – die er selber als zu intellektualistisch bewußt ablehnt (vgl. III/2, 147, 151) – einen tieferen Einblick in die geschichtliche Wirklichkeit, obzwar er auch jetzt noch zu individualistisch denkt und den modernen Gedanken der Geschichtlichkeit nicht zu treffen vermag. So gibt er z. B. der Überzeugung Aus-

druck, daß eigentlich »schon in jeder Familie, in jedem noch so winzigen Dorf . . . (eine) Abbeviatur der Weltgeschichte (angetroffen werde), weil hier die gleiche Willensdynamik sichtbar wird, die auch das Weltgeschehen im großen bestimmt« (III/2, 155). Solche metaphysische Auffassung der Geschichte bleibt zu substantiell und abstrakt und vermag in ihrer Suche nach Gesetzen, Strukturen, bleibenden, vom Geschehensfluß abstrahierten Allgemeinformen nicht den besonderen Charakter und Stil der einzelnen Epochen und Kulturen und das Wesen geschichtlicher Veränderung in sich aufzunehmen. Wie könnte man auf diese Weise z. B. der Erstmaligkeit und völligen Neuheit vieler Erscheinungen der modernen Industriekultur gerecht werden?

Nach Wusts Auffassung der Geschichte geschieht im Grunde immer dasselbe. Das ist zwar die selbstverständliche, auch philosophische Deutung der Geschichte in Antike und Mittelalter gewesen und wird noch von dem Erzmetaphysiker Schopenhauer gegen Hegel vorgebracht, aber ist eben doch seit Hegel und besonders seit Dilthey eine aufgegebene Position der Geschichtsphilosophie. Was der Mensch in seinem Wesen ist, erfährt er erst im Prozeß der Geschichte selbst, und jede metaphysische Aussage über das »ewige« Wesen des Menschen hat sich als geschichtlich bedingt und partikulär erwiesen.

Verständlich wird Wusts Metaphysik der Geschichte wieder als Konsequenz seiner griechisch ausgelegten theologischen Prämissen: weil von vornherein von ihm in die menschlich-endliche Geschichtsbewegung Gott als ihre abso-

lute Achse mit hineingedacht wird (vgl. III/2, 159), deswegen kann selbst bei dem »Zustand einer endlosen Oszillation« (III/2, 156) der endlichen Willenskräfte doch immer bloß dasselbe geschehen: nämlich Annäherung an die gottgewollte Mitte oder Entfernung von ihr, und zwar sowohl des Einzelwillens wie der Gesamtbewegung der Völker und Kulturen. Fernerhin ergibt sich aus den gleichen theologischen Prämissen, daß nur die ewige Ruhe Ziel und Sinn der endlosen Bewegung sein kann, weil das allein dem die ewige Willensruhe Gottes abspiegelnden Willen des Menschen entspricht. Aber wo wäre in diesen ganzen Gedankengängen wirklich der modernen Erfahrung der Geschichtlichkeit, die nicht mehr *ohne weiteres* daran glaubt, sich von einem Absoluten her absolut messen zu können, sondern das vielmehr für eine Vermessenheit hält, entsprochen?

Es wäre also zu fragen, ob die Geschichtsmetaphysik Wusts, wenigstens von heute aus geurteilt, nicht in einem zu substantiellen Sinn Metaphysik und in einem zu gnostischen oder rationalistischen Sinn Theologie der Geschichte ist. Für sie kann eigentlich immer nur dasselbe passieren: eine »ewig wechselnde Gewichtsverteilung in dem Spannungsverhältnis der auf- und abfluktierenden Willenskräfte des Geistes« (III/2, 155). Deswegen ist diese Geschichtsmetaphysik nicht eigentlich phänomenologisch im herkömmlichen Sinn, vielmehr durchaus von transzendenten theologischen und theologisch begründeten ontologischen Prämissen her bestimmt – so wie wir es als das Wesentliche der Philosophie Wusts in der ganzen bisherigen Darstel-

lung herauszuarbeiten versucht haben. Alle »Phänomene« der Geschichte wie Wille, Tätigkeit, Bewegung usw. werden von Wust als defiziente Modi ihrer vollkommenen Seinsweise in Gott verstanden (Platonismus!) und können also weder in ihrer Einmaligkeit und Unwiederholbarkeit noch in der Dignität des rein Menschlichen an ihnen von ihm recht gewürdigt werden.

Auch die folgenden Erörterungen Wusts bewegen sich im Rahmen einer metaphysisch-substantiellen Auslegung der Geschichte und suchen die über allen Wandel der Zeit erhabenen Muster und ewigen Konstellationen im gesellschaftlichen und geschichtlichen Leben der Menschen aufzudecken.

Als erstes untersucht Wust hier die Gesetzmäßigkeiten, die sich auf der Grundlage der »sachlichen Wesens- und der personalen Anlagemannigfaltigkeit« ergeben (III/2, 168).

Wust nimmt seinen Ausgang bei dem Gedanken einer universalen anfänglichen Potentialität des Menschen (vgl. III/2, 170). Auf diese These waren wir schon früher gestoßen bei der Unterscheidung von Mensch und Tier, von Wesensoffenheit und Wesensfixiertheit. Daß diese Ansicht in der tradierten Metaphysik auf den aristotelischen Gedanken zurückgeht, die menschliche Seele sei »in gewisser Weise alles«, vermerkt Wust hier selbst (vgl. III/2, 170).

Wenn aber streng daran festgehalten werden muß und von Wust auch daran festgehalten wird, daß im Sinne des »reinen« Eidos die menschliche Natur von universaler Be-

stimmbarkeit ist – denn das ist nur ein anderer Ausdruck für die Geistigkeit des Menschen –, so sieht sich Wust doch gezwungen zuzugeben, daß in der konkreten Wirklichkeit die Unendlichkeit des Wesens immer nur einen endlichen Ausdruck finden kann und der Mensch in seiner Geschichtlichkeit »immer schon« besonders determiniert ist. »Jede Menschennatur weist, trotz des Gesetzes der universalen Bestimmbarkeit, zwar nicht die einseitig starre Fixiertheit der tierischen Anlage, immerhin aber ein spezifisches Wertschergewicht auf, das ihre Entwicklung nach irgendeiner Sonderrichtung hin bestimmt« (III/2, 173). So gibt es bestimmte Charaktereigenschaften, Anlagen, Begabungen, Talente usw. Wust nennt z. B. »langsameren oder schnelleren Lebensrhythmus«, individuelle »Grenzen der Bewußtheit« (III/2, 175). Gemeint ist hier der ganze Bestand der verschiedenartigsten psychologischen Typologien, die zur Zeit Wusts erarbeitet wurden (z. B. Jung, Kretschmer, Klages), deren Erkenntniswert jedoch heute für gering gehalten wird, weil ihnen eine gewisse Willkürlichkeit anhaftet.

Genausowenig kann auch eine Aufteilung unter materialem Gesichtspunkt – wenn man »die menschliche Natur in ihrer Umweltrelation« betrachtet – befriedigen, so wie es Eduard Spranger in seinen viel gelesenen »Lebensformen« versucht hat. All diese Typologien bleiben zufällig und abstrakt und vermögen der Individualität des Menschen nicht beizukommen. Sie sind daher für die psychologische Praxis unergiebig und wohl auch für die Gesellschafts- und Geschichtsphilosophie unbrauchbar.

Ein anderer Gesichtspunkt dieser Thematik, den Wust sich genausowenig entgehen läßt, ist folgender: Geht man von einer ursprünglichen universalen Potentialität des Menschenwesens aus, so bedeutet faktisch jeder einzelne Lebensakt des Menschen die zunehmende Schmälerung und Vernichtung der anfänglichen Bestimmbarkeit, indem stets durch die Verwirklichung der einen Möglichkeit eine andere ausgeschlossen wird und so zuletzt feste Charakterzüge und eingewurzelte Gewohnheiten entstehen, die einen Menschen in einer ganz bestimmten Richtung determinieren. Leben heißt also: »Sich in seiner Freiheit mehr und mehr selber einkreisen durch selbstgeschaffene Notwendigkeit« (III/2, 188). Offensichtlich ist in diesem Gedanken aber nur das determinierende Moment an der Entscheidung zur Geltung gebracht, daß die eine Entscheidung andere mögliche ausschließt, aber nicht beachtet, daß in jeder Entscheidung die nachfolgenden neuen ermöglicht sind.

Was aber für den Einzelmenschen gilt, das ist nach Wust auch maßgebend im Geschichtsgang der Menschheit; auch die Entwicklung der großen Kulturen und geschichtsmächtigen Völker offenbart dieselbe Gesetzmäßigkeit einer zunehmenden Determinierung und Erstarrung: »In dem Rhythmus von Auf- und Abstieg innerhalb der einzelnen Epochen (kann man kaum umhin), eine gewisse auch die Freiheit des Geistes noch tief in die naturhafte Notwendigkeit verstrickende Gesetzlichkeit zu sehen« (III/2, 191 f.). An diesem Punkt ist wieder die Gefahr seiner substantiell-metaphysischen Betrachtung der Geschichte deutlich zu merken, die den Gedanken einer Notwendig-

keit und gewissermaßen vorausberechenbaren Zukunft im Sinne der Geistesdialektik Hegels zwar vermeidet und verwirft, selber aber kaum einem sublimen Naturalismus des ewigen Einerlei enttrinnen kann und auch dem Gedanken einer Naturnotwendigkeit in der Geschichte schließlich ihren Tribut zu entrichten hat.

Eine letzte Form der Gestaltgesetzlichkeiten menschlichen Zusammenlebens und Zusammenwirkens in Gesellschaft und Geschichte ergibt sich zufolge der »innerseelischen Strukturmannigfaltigkeit« (III/2, 217). Hierbei wird Wusts einfache Abbildung seiner Individualanthropologie, in diesem Fall seiner Vermögensmetaphysik, auf die Geschichte besonders deutlich. Seit den Griechen waren auf diese Weise Gesellschaft und Staat als der »große Mensch« geschildert worden, etwa im Sinn von Platons Zuordnung der Stände seiner Politeia zu den einzelnen Seelenvermögen. Denkt man in dieses noch fast mythische Erkenntnismodell jetzt die festen Maße und Wertungen der Theologie hinzu, glaubt man also ein für allemal zu wissen, welches das höchste, d. i. göttliche Vermögen und das »natürliche« Verhältnis von Ober- und Unterordnung der Vermögen ist, so wird auch die statische Auffassung der Geschichte und Gesellschaft verständlich, die genauso apriorisch um die ewigen und optimalen Konstellationen und Gestaltgesetzmäßigkeiten der Menschheit zu wissen vermeint und Abirrung *vom* wie Erfüllung *des* Willens Gottes in der Geschichte und in den menschlichen Verhältnissen genauestens unterscheiden kann. Folglich sind auch für Wust die Gesetze im »großen Menschen«, in den ge-

sellschaftlichen und geschichtlichen Verhältnissen, im Grunde nur Ausdruck der Strukturmannigfaltigkeit der menschlichen Seele und deren verschiedenartigen Verlagerungsmöglichkeiten (vgl. III/2, 219).

Dabei unterscheidet er drei Hauptgruppen von Gesamthaltungen zur Welt: 1. solche, die sich allgemein aus der Doppelnatur des menschlichen Wesens ergeben; 2. solche, die im einzelnen aus einem Übergewicht entweder des analysierenden Verstandes oder der intuitiven Vernunft entstehen und 3. solche, die aus der Dualität von Glauben und Wissen stammen (vgl. III/2, 222).

Da ein inhaltliches Referat dieser Besonderungstypen für das allgemeine Interesse der Darstellung von Wusts Gesellschafts- und Geschichtsmetaphysik ohne Bedeutung ist, zudem das Charakteristische seiner Denkweise bereits an den oben behandelten Besonderungsgesetzlichkeiten herausgearbeitet wurde und also die genauere Analyse dieser zusätzlichen Unterscheidungen nichts prinzipiell Neues erbringen würde, mögen hier seine differenzierteren Ausführungen zu diesen drei Gruppen in den folgenden vier Kapiteln der »Dialektik« übergangen werden. Doch ist die innere Konsequenz der Gedanken Wusts erstaunlich, indem auch hier überall nur aus den längst erarbeiteten Prämissen seiner Vermögensmetaphysik im Sinne einer metaphysisch begründeten Psychologie und Typenlehre die Schlüsse bezüglich Geschichte und Sozietät gezogen werden. Die innere Bewegtheit gewinnen seine Gedanken wiederum aus dem uns bekannten Schema seiner Gedankenführung, wo zunächst immer in die Extreme aufgespalten und dann

»dialektisch« die wahre Mitte ausgemacht wird. So ist viel von »Antinomien« und »Polaritäten« die Rede (III/2, 225 ff.; 249 ff.), die aber überall ausgeglichen werden können und auf eine Vermittlung und absolut vorgegebene und feststellbare Mitte hin tendieren (vgl. III/2, 230, 233 ff., 262), die schließlich allein der »christliche Mensch« sein kann (III/2, 262). Und wieder wie stets ist auch hier das mitunter etwas gewaltsam erzwungene, apriorisch vorgegebene und also bloß scheinbar phänomenologisch sich ergebende Resultat seiner Gedankengänge fragwürdig, solange man nicht ehrlich anerkennt, daß alle Ergebnisse allein auf den vorausgesetzten Grundlagen beruhen. Im Sinne von *transzendenten* Hypothesen sind diese theologischen Prämissen sicherlich akzeptabel – auch der empirischen Forschung können von ihnen her durchaus Fragen und Probleme gestellt werden –, aber grundsätzlich erweist sich solche Auffassung der Geschichte als *Geschichtstheologie*. Sie ist nicht allgemein verbindlich zu demonstrieren, sondern von dem vorausgesetzten Glaubensapriori innerlich abhängig. Wird das klar erkannt und zugegeben, so wird für die christliche Weltanschauungslehre manch wertvoller Beitrag in diesen Kapiteln entdeckt werden können.

2. Kapitel

Das Eidos der Humanität

Der dritte, abschließende Teil der »Dialektik des Geistes« ist der wohl bedeutendste zum Verständnis von Wusts theologischer und metaphysischer Auffassung der Geschichte und soll deshalb eingehender analysiert werden.

Bislang zielte seine Frage auf die metaphysischen *Strukturen* und *Gesetzmäßigkeiten*, im Folgenden auf den *Sinn* der Geschichte. Das Resümee seiner Erörterungen, ganz in Übereinstimmung mit unserer Deutung seiner Geschichtsphilosophie als Metaphysik und Theologie, gibt Wust hier, wo er zusammenfaßt und ausdrücklich bestätigt: daß seine »bisherigen Untersuchungen stets darauf abzielten, Relatives auf Absolutes, Endliches auf Unendliches, Zeitliches auf Ewiges usw. zurückzuführen«, also »den ruhenden Punkt in dieser unendlichen Bewegtheit des Geisteslebens sichtbar zu machen« (III/2, 283) oder einen objektiven Maßstab für das Wesen der Geschichte in die Hand zu bekommen (vgl. III/2, 284).

Die (für ihn durchaus) legitime Frage nach einem Sinn der Geschichte will Wust nicht einfachhin so gedeutet wissen, als wäre es dem Menschen möglich, die Geschichte mit dem absoluten Blick Gottes anzusehen (vgl. III/2, 286); dennoch sucht er entschieden daran festzuhalten und nachzuweisen – gegen den Schein eines regellosen Werdens und

Sich-Veränderns in der Geschichte – »daß diese ganze un-
absehbare Bewegung endlicher Intellekt- und Willens-
unruhe nach den einfachsten Gesetzen der Logik nicht als
eine *absolute* Bewegung gedacht werden kann, sondern,
wenn sie überhaupt möglich sein soll, um irgendwelche
Achsen rotieren muß« (III/2, 287). Das ist überzeugend,
wenn man von vornherein ansetzt, daß die ganze Welt
logosmäßig geordnet ist und also auch alles den Gesetzen
der Logik mit Notwendigkeit folgen muß. Es bezeugt
zuletzt doch wieder den theologischen Sinn seines Ge-
schichtsverständnisses. Zeit und Geschichte setzen für Wust
wesentlich die Ewigkeit schon voraus (vgl. III/2, 288),
und Gott muß als der erste und dauernde feste Halt und
Mittelpunkt auch aller Geschichtsbewegung anerkannt
werden. »Die metaphysische Grundachse der historischen
Bewegung aber kann nur in jenem personalen Absolut-
willen liegen, in dessen schlechthinniger Unveränderlich-
keit sowohl das absolut Notwendige alles Seins überhaupt
wie auch das kontingent Notwendige, das sich im geschaf-
fenen Sein mit jenem absolut Notwendigen verbindet,
seine letzte Garantie und Festigkeit besitzt« (III/2, 295).
Demzufolge ist in diesem apriorischen Schema Schöpfer-
Geschöpf auch streng an der alten metaphysischen Lehre
von einer ewigen Stufen- und Rangordnung des Seins fest-
zuhalten, nach Maßgabe ihres Gott nachbildenden Voll-
kommenheitsgrades. In der hierarchischen, aufsteigenden
Ordnung von Natur, Mensch und Gott sind daher eben-
falls »die absolut unverbiegbaren Maßstäbe« gefunden,
»nach denen sich einerseits alles objektiv-historische Ge-

schehen zu allen Zeiten und in allen Zonen unfehlbar rich-
tet und nach denen andererseits diese objektive Seinsent-
faltung vom nachverstehenden Subjekt her gedeutet und
beurteilt sein will« (III/2, 295).

Zufolge dieser absoluten und von Gott absolut garantier-
ten Seinsordnung kann Wust auch noch an einem zweiten
über alle Zeit und Veränderung erhabenen Maßstab fest-
halten: dem »Maßstab der *allgemeinen Humanität*«, des
»ewigen Sinngesetzes alles Menschentums« (III/2, 295).
Das zeitlose Wesen des Menschen ist für die realistische
Metaphysik Wusts gemäß seiner Idee im Geiste Gottes als
substantielle Form im konkreten Menschen lokalisiert und
bedeutet inhaltlich die Einheit von Natur und Geist oder
umfaßt als die extremen Möglichkeiten des Menschen
»Animalität« und »Sakralität« (III/2, 296).

Also ist jedem konkreten Menschen gewissermaßen ein
Idealmensch eingepflanzt (Platonismus!), und in diesem
Sinn hat jeder Mensch das allgemeine Wesen der Mensch-
heit in sich auszubilden. Das bedeutet aber die subjektive
Unsicherheit des menschlichen Handelns im Augenblick
oder seine Freiheit, sich selbst nach seinem ewigen Wesen
zu bilden, das nicht schon aus Gründen der Organität
oder Natur sich bei ihm einstellt (vgl. III/2, 299). Bezüg-
lich der Gesamtgeschichtsbewegung besagt es das aus den
Einzelunsicherheiten summierte »allgemeine Oszillations-
verhängnis unseres Menschentums« (III/2, 297), wo ge-
nausowenig die Erreichung des Ziels durch Naturnotwen-
digkeit vorausbestimmt ist. Wesentlich – nämlich zufolge

der Wesenszusammensetzung des Menschen aus Natur und Geist – bilden dabei die Momente der Animalität und Sakralität »die beiden möglichen Pole für die Ausschwingungsamplitude aller menschlichen Geistesbewegung« (III/2, 305), das Kurvenschema »der ewigen und idealen Geschichte« (III/2, 309). Das ist wieder die eiserne Konsequenz der Prämissen, die Kompromißlosigkeit des Systems, die Abstraktheit der metaphysischen Konstruktion und die charakteristische, (allzu schroff entgegengesetzte) Methode, welche sich die dadurch wie selbstverständlich und »natürlich« ergebende Forderung der Vermittlung der beiden Extreme selber vorgegeben, unumgänglich und plausibel gemacht hat.

Inhaltlich und begrifflich zu fassen vermag Wust die geforderte Mitte – und das kann auch gar nicht anders sein im System seiner Philosophie – wiederum nur im Rückgriff auf Gott: gewiß ist die Ursache aller Geschichtsbewegung des Menschen in seiner Doppelnatur gefunden, und selbstverständlich ist zufolge der immer vorausgesetzten theologischen Prämissen als die »Sinn-tendenz der geschichtlichen Bewegung . . . der Fortgang des Menschen von der Natur zum Geist« (III/2, 311) anzunehmen; aber nun wird zusätzlich zu dieser allgemeinen Richtung der Geschichtsbewegung auch noch die geheime Mitte gesucht, um die sie kreist, ein »metaphysisch-realer Pol, um den sich das gesamte Oszillationsschauspiel (!) der Historie bewegt« (III/2, 323).

Versucht nicht jeder einzelne Mensch, fragt sich Wust, den idealen Menschen, die menschliche »μεσότης« in sich aus-

zubilden? Ist das nicht der eigentliche, oft nur dumpf bewußte Zweck all seines Sinnens und Trachtens? Ist dann dieser Zweck nicht die geheimnisvolle vorausgesetzte Direktive seines Lebens? Und gilt nicht in gleicher Weise auch für die gesamte Menschheit, daß auch hier »überall dieser geheime Regulator der »μεσότης« in seinen Wirkungen erkennbar« ist (III/2, 328; vgl. 321)?

Daß die Antwort auf diese Fragen ein klares Ja sein kann und daß das »menschliche Sein auf eine solche Mitte hindrängt in all seiner Entwicklung« (III/2, 328), ist in den theologischen Grundüberzeugungen Wusts garantiert, nämlich dadurch, »daß schlechthin alles Sein sich ontologisch um einen Punkt konzentriert, der im reinsten Sinne ewige Mitte ist« (III/2, 328).

Folglich kann auch die menschliche Mitte nur in dem gottgesetzten und -gewollten Wesensprinzip des Menschen gefunden werden, das normgebend und als Gewissen absolut bindend ständig in uns wirkt und das Ziel unseres Lebens unverrückbar anzeigt, allerdings uns immer nur als Ideal vorschwebt und nie ganz zu erreichen ist.

Wieder müssen diese geforderte Einheit und die für Wust im faktischen Geschehen des einzelnen Menschenlebens wie in der Geschichte sich real bezeugende absolute Mitte des Menschen und besonders der Weg, auf dem er beides zu begreifen versucht, fragwürdig bleiben; denn wenn man zuerst geradezu pelagianisch die beiden »Naturen« des Menschen antinomisch entgegengesetzt – er spricht z. B. vom Doppelwesen des Menschen als einer »Paradoxie« (III/2, 330); findet, daß »dauernd beide Seiten mitein-

ander in offenbarem Widerspruch stehen« (III/2, 331), was doch jedes tatsächliche Einvernehmen von Seele und Körper unerklärbar machen würde; er spricht von der »Feindlichkeit der beiden Prinzipien«, von der »antithetischen Struktur unseres Selbst« und von den »Aporien«, die sich daraus ergeben (III/2, 332) –, so hat man nachher um so mehr Mühe, ihre Einheit und harmonisch vermittelte Übereinstimmung zu rechtfertigen und begreiflich zu machen.

Aber nicht genug mit dieser Versicherung der sicherlich wünschbaren, aber wohl kaum im Zeitraum der überschaubaren Geschichte »objektiv« aufweisbaren Wirksamkeit der »Daseinsmitte alles Menschlichen« (III/2, 334)! Darüber hinaus spürt Wust sogar dem Sinn der »einseitigen, über das Ziel hinausschießenden Akttendenz des menschlichen Geistes« (III/2, 337) nach und weiß auch hier fast gnostisch alles aufzuklären und zu einem guten Ende zu führen, was kaum von einem realistischen Blick in die Geschichte zeugt und jedenfalls nur geschichtstheologisch zu rechtfertigen ist. Doch ergeben sich diese Konsequenzen – das muß immer wieder betont werden, weil dadurch abermals der von uns behauptete in sich systematische Charakter der Philosophie Wusts unterstrichen wird – folgerichtig und mit innerer Notwendigkeit aus den theologischen Prämissen. Wer an die Allmacht und Allgüte Gottes glaubt und diese als gewiß erkannt zu haben meint, »dem muß es geradezu absurd erscheinen, daß es in der Theologie wie in der Philosophie das alte Thema von der Rechtfertigung Gottes im Anblick des menschlich Negativen überhaupt

noch gibt« (III/2, 340). Vielmehr ist Wust der sicheren Überzeugung, daß Irrtum und Bosheit, Versagen und Verbrechen »im Ganzen der historischen Bewegung sich schließlich *objektiv* auch noch *positiv* auswirken« (III/2, 340). Also schafft das Böse und Negative auch am Ende nur überall das Gute und wirkt im Sinne Gottes zum absoluten Besten. Oder noch radikaler: in Wahrheit gibt es allein die »Selbstrückkehr alles Negativen, das aus der Quelle unserer menschlichen Aktivität stammt, in die positive Ordnung des Seins« (III/2, 340). Hier wäre nun wirklich zu fragen, ob Wust nicht über jede Grenze rechtfertigbarer menschlicher Erkenntnis hinausgerät und Gott allein in seine Rechnung einsetzt, damit diese schließlich stimmt. Zudem scheint er hier den strengen Gedanken der Oszillation, wie er sich konsequent aus seinen Prinzipien ergibt, nicht mehr ganz durchzuhalten und erliegt vorschnell der Versuchung, über den Rekurs auf Gottes absolute Positivität und Bonität alles zu harmonisieren und zu einem guten Ende zu bringen. Die Tragik alles Menschlichen und eine unheimliche und nirgends endgültig gebannte Tendenz der Selbstzerstörung hat in solcher optimistischen und humanistischen Weltsicht keinen Platz. Ja, hier erhebt sich sogar die Frage nach der *theologischen* Richtigkeit dieser Gedanken. Doch davon später.

3. Kapitel

Metaphysik der Geschichte

Am Ende der »Dialektik des Geistes« gibt Wust eine zusammenfassende Rekapitulation des bis dahin von ihm Erarbeiteten und seiner Auffassung von Geschichte im ganzen, die freimütig mit offenen Karten spielt und die letzten Zweifel an der allgemeinen Tendenz unserer Interpretation und Darstellung ausräumen helfen könnte. Sofern man erwartet, »in einem ganz knappen Monogramm den besonderen Linienzug des Bewegungsschemas aller geschichtlichen Dynamik zur Darstellung bringen (zu) können« (III/2, 351), also das Ganze der Geschichte, die doch faktisch noch gar nicht abgeschlossen ist, in eine Formel zu bannen: so ist das doch allein denkbar und möglich, wenn man davon ausgeht, daß die Geschichte entweder wesentlich längst abgeschlossen ist und nichts wirklich Neues mehr hinzukommen kann (Hegel) oder daß sie in ihrer Substanz zu allen Zeiten identisch ist und ein ewiges Einerlei; was sicherlich beides dem modernen Gedanken der Unabschließbarkeit der Geschichte und dem erfahrenen Charakter der Geschichtlichkeit alles Menschlichen nicht gerecht zu werden vermag, und Wust dem Verdacht entweder überzogener theologischer Prämissen oder eines sublimen Naturalismus aussetzen muß. Seine subjektive Aufrichtigkeit bezeugt, daß er sich mit

dem für ihn schwerwiegenden Vorwurf einer naturalistischen Deutung der Geschichte ausdrücklich in dem bedeutenden sechsten Kapitel seines Buches auseinandersetzt.

Bevor wir uns aber seiner abschließenden begrifflichen Auseinandersetzung und eigenen ausdrücklichen Rechtfertigung seiner Geschichtsauffassung zuwenden, soll kurz das Resultat der inhaltlichen Rekapitulation und Erarbeitung der Hauptkategorien der Geschichte in bezug auf ihren Bewegungscharakter im 5. Kapitel zur Sprache kommen.

Die Prinzipien allen Werdens, also auch der geschichtlichen Entwicklung, erblickt Wust in der Unterscheidung von »*Altem* und »*Neuem*«, »*Dauer* und »*Bewegung*«, d. i. »*Tradition* und »*Fortschritt*« in der Geschichte (III/2, 351 f.).

»In diesem doppelten Gegensatzpaar haben wir also die Grundkategorien der Geschichte vor uns« (III/2, 351 f.).

Wie mager einem diese Ausbeute auch vorkommen mag, so entspricht sie genau dem substantiellen geschichtsmetaphysischen Anliegen Wusts, und so sehr uns heute an einer empirischen Auffüllung dieser Kategorien gelegen wäre, die an sich doch nichtssagend bleiben, so selbstverständlich verfolgt der Metaphysiker Wust sie nur ganz im allgemeinen durch die drei Seinsbereiche von Natur, Mensch und Gott.

Aber die Aufschlüsselung der Kategorien auf diese drei Sphären vermag nichts wesentlich Neues zu erbringen, da ihre Resultate vorherbestimmt sind durch ihre apriorische Stelle im System: in der Natur herrscht – zufolge ihrer

ahistorischen Auffassung bei Wust – die »Form der Dauer« (III/2, 356) vor; Gott bedeutet die vollkommene Identität von Altem und Neuem, Dauer und Bewegung (vgl. III/2, 356); und bezüglich des Menschen begegnen wir erwartungsgemäß wiederum Wusts These von der »intensivsten Gegensätzlichkeitsspannung zwischen dem Alten und dem Neuen, zwischen der Dauer und der Bewegung« (III/2, 357).

Da aber außerdem, wenn auch je auf besondere Weise, Natur und Mensch Gott abbilden, spiegeln sie auch je partiell die absolute Identität von Ruhe und Bewegung in Gott wider; die Natur im Sinne einer »ewigen Rückkehrbewegung... zu sich selbst« (III/2, 363) der Mensch in der Geschichte dagegen in einer Bewegung, »die von der Statik der Natur ihren Ausgang nimmt, um zu der höheren Statik des göttlichen Geistes emporzusteigen« (III/2, 365).

Wust kann deswegen dieses Kapitel abschließen mit dem bekannten Wort Augustins, das für ihn alles zusammenfaßt, was sich über den »ewigen Sinn aller Weltgeschichte« ausmachen läßt: *inquietum est cor nostrum, donec requiescat in Te* (vgl. III/2, 367), und bezeugt damit erneut den fundamental theologischen Sinn seiner Geschichtsauffassung.

Kommen wir jetzt zurück auf den schon angekündigten, abschließenden Versuch Wusts, das Ganze der Geschichte begrifflich auszudrücken und sich selber Rechenschaft über sein Geschichtsverständnis zu geben.

Ausdrücklich betont er abermals sein eigenes Verständnis einer Metaphysik der Geschichte: die »nicht eigentlich, wie man es bisher gewohnt gewesen ist, im Längsschnitt der Universalgeschichte, sondern viel eher in ihrem Querschnitt zu suchen sei, in der alle Zeitalter in gleicher Weise durchwirkenden Gesamtgesetzlichkeit... des historischen Bewegungsschemas« (III/2, 369). Doch sieht er selber, wie wir es schon vorgemerkt hatten, daß er mit dieser Überzeugung von zwingenden Gesetzmäßigkeiten in aller geschichtlichen Entwicklung in den Verdacht des Naturalismus geraten könne (vgl. III/2, 369f.), besonders da er in gewisser Weise den »Einmaligkeitscharakter der Geschichte« (III/2, 370) preisgegeben habe. Daß Wust selber sich von diesem Vorwurf des Naturalismus freizusprechen sucht, ist verständlich; ob ihm das ganz gelungen ist, muß offenbleiben. Jedenfalls macht er sich seine Rechtfertigung zu leicht, wenn er sich nur gegen die extremen Auffassungen eines geradlinigen Fortschrittsoptimismus oder Verfallspessimismus absetzt und verteidigt (vgl. III/2, 370); nur unter Absehung von der Doppelnatur des Menschen und dem ewigen Streit zwischen Natur und Geist in ihm, meint Wust, könne man an einer Geradlinigkeit der historischen Entwicklung festhalten. Entsprechend unterschätzt der Optimist die »Naturgebundenheit des menschlichen Geistes« und der Pessimist »den immer wieder zum Durchbruch gelangenden Heroismus der menschlichen Aktivität« (III/2, 371).

Dagegen vollendet sich Wusts eigene Metaphysik der Universalgeschichte in dem mehrfach von ihm geäußerten Ge-

danken einer sicheren Mitte und ewigen Achse für alle Bewegung der Menschheit. Denn gegenüber einem geschichts-metaphysischen Relativismus kann Wust gemäß der inneren Logik seiner Prinzipien unmöglich zugeben, daß die Geschichte ohne objektiven Sinn und in ihr selbst liegende Gesetzlichkeit sei, »d. h. ohne eine ihre dialektische Gesamtbewegung absolut bindende, in alle Ewigkeit feststehende Wertordnung gedacht werden könne« (III/2, 374). Vielmehr ist nach ihm alles an dem Versuch gelegen, »die Deutung der Ereignisse von der unverschiebbaren Achse her vorzunehmen, um die sie, unabhängig von unserer subjektiven Willkür, tatsächlich rotieren« (III/2, 377), wodurch eine solche universalhistorische Metaphysik nichts anderes bedeuten kann als einen »zusammenfassenden Bericht über die ewigen Gestaltabwandlungen der menschlichen Willensdynamik und deren jeweiligen Deklinationwinkel von der unveränderlichen Norm der von uns geforderten Idealgestalt der Humanität« (III/2, 377). Daß die absolute Bürgschaft für die menschenmögliche Erkenntnis der ewigen Normen im System der Philosophie Wusts durch den Rekurs auf Gott erbracht werden muß, liegt auf der Hand: einzig von diesem fixen Punkt aus läßt sich alle Bewegung messen. Nur in der absoluten Versicherung des eigenen Wissens in demjenigen Gottes kann man überhaupt annehmen, ein über die Zeit und Geschichte erhabenes Wissen über das Wesen des Menschen zu besitzen, an dem alle »Darstellung« dieses Wesens in der konkreten Wirklichkeit gemessen werden kann; während heutige Geschichtsphilosophie gerade umgekehrt wie Wust von der

Wirklichkeit des Menschen in der Zeit und Geschichte *ausgehend* die Überzeugung von einem sicheren Wissen über das ewige Wesen des Menschen als überall in ihrem Inhalt geschichtlich bedingt zu erweisen versucht und also im höchsten Fall von einer offenen Zukunft des Menschen spricht.

Wie wenig Wust sich aber scheut, diesen Schritt in die Theologie – der »vom Standpunkte der bloßen Vernunft her nichts weiter als ein *gnostisches Wagestück*« (III/2, 380) sein kann – wirklich und ganz im Sinne des christlichen Glaubens zu tun, wird an dieser Stelle am allerdeutlichsten: denn seine Idee einer Metaphysik der Universalgeschichte bedeutet in letzter Konsequenz für ihn nichts Geringeres, als daß »die Weltgeschichte nicht bloß durch ein unveränderliches Wertsystem in dem ganzen Längsschnitt ihrer dialektischen Oszillation, auch unter Einkalkulierung des menschlichen Freiheitsfaktors, *gestaltgesetzlich* geordnet und bestimmt sei, sondern daß darüber hinaus auch noch eine scharfe Gliederung dieses Geschehens sichtbar werde, die dadurch zustande komme, daß mitten in diesem historischen Gesamtphänomen ein absolut unverrückbarer Pol stehe, *eine einmalige Gestalt*, auf die hin alles Werden sowohl von der Vergangenheit wie von der Zukunft her, ideell und real gravitiere« (III/2, 378).

Hier ist nun in der Tat ein Punkt gekommen, wo Wust selber fürchtet, daß ihm wohl kaum noch viele weiter folgen werden. Er selbst ist aber der festen Überzeugung, daß

Geschichtsphilosophie ohne Theologie überhaupt unmöglich ist – und in dem metaphysischen Sinn, wie er sie versteht, ist das auch zweifellos der Fall –, so daß man daher unausweichlich, »von unserer eigenen Vernunft über gewisse Grenzpfähle hinausgetrieben, auch noch das Jenseits dieser Grenzpfähle gelegene Gelände der *übernatürlichen Wahrheit* betreten« muß (III/2, 381); ja noch mehr, »daß alle Ergebnisse unseres Forschens irgendwie auf das hinausdeuten, was an tieferem Geistesgehalt auch im Alten Testament, in den Evangelien, in den Paulusbriefen zu finden ist« (III/2, 385).

Sehr deutlich wird an dieser Stelle, wie Wust alle Ergebnisse des »natürlichen« Denkens und Forschens verstanden haben will: nämlich so, daß sie in sich selbst niemals abgeschlossen und endgültig sein können, sondern von sich aus auf etwas hindeuten, was in der positiven Gottesoffenbarung eine Antwort finden kann. Für ihn kommt der Gedanke gar nicht in Frage, die Unvollkommenheit und Unabgeschlossenheit könne dem menschlichen Sein im ganzen wesensgemäß und schlechthin unüberholbar eigen sein. Sein in allem Denken wirksames Glaubensapriori läßt ihn eine solche Möglichkeit überhaupt nicht in Erwägung ziehen. Aber die Frage muß offenbleiben, ob bezüglich einer Geschichtstheologie wirklich die in der Erfahrung uns gegebene Geschichte solche Folgerungen zuläßt, d. h. *von sich aus* über sich hinauszwingt. Daß die historische Empirie gegen eine theologische Unterfassung neutral ist, wird wohl niemand abstreiten können. Daß aber die Geschichte die Theologie zwangsläufig fordere, wäre erst zu beweisen. Die

wirkliche Möglichkeit dessen ist nur im Glauben garantiert, und daß Wusts Sinndeutung der Geschichte nur vom christlichen Glauben her nachvollziehbar und ausweisbar ist, muß klar gesehen und mit Nachdruck betont werden.

Mit dem ihm eigenen und von hohem Ernst getragenen Pathos kann Wust deswegen zuletzt als Fazit seiner Geschichtsmetaphysik aussprechen: »daß in der Tat ohne die Zuhilfenahme jener übernatürlichen Wahrheitsquellen die universal-historische Aufgabe der Geschichtsmetaphysik niemals vollauf befriedigend gelöst werden kann« (III/2, 386).

Aus eben derselben Einsicht hat man heute in weiten Kreisen die Idee einer Metaphysik der Geschichte im Sinne Wusts aufgegeben, weil sie in einer Weise, die den Forderungen der Wissenschaft genügen könnte, also *empirisch*, schlechterdings nicht überprüft und verifiziert werden kann. Erwägenswert sind die Gedanken Wusts jedoch für den, der die gleichen Voraussetzungen des christlichen Glaubens mit ihm teilt. Wir werden später noch eingehender die Grenze von Wissen und Glauben in der Philosophie Peter Wusts bedenken müssen, um daran die besondere »Christlichkeit« seiner Philosophie darzustellen. An diesem Punkt entscheidet sich nicht allein die Frage, in welcher Weise Wusts Denken christlich genannt werden kann, sondern auch allgemein die Frage, ob und in welchem Sinn es christliche Philosophie überhaupt geben kann und gibt.

Wust selber läßt jedenfalls unbeirrbar seine Geschichtsphilosophie in rein geschichtstheologische Aussagen ein-

münden und zieht ganz bewußt das in der Offenbarung gegebene Verständnis von Geschichte als Heilsgeschichte zur Beantwortung seiner Frage nach dem letzten Sinn von Geschichte heran. Deswegen kann von ihm folgerichtig »Christus die *sichtbare Achse der Weltgeschichte*« (III/2, 388) genannt werden, Christus, »der ›Homo perfectus‹ und ›Homo Deus‹« (III/2, 387), »jene irdisch-überirdische, menschlich-göttliche *Mittlergestalt*, die sich aus den Höhen der Gottheit auf die sündige Menschheit herabläßt, ja, sogar im Gewande der menschlichen Knechtsgestalt mitten unter dieser Menschheit erscheint, um den durch Verlockung von außen her seit Adams Fall an die Mächte der Bosheit verklavten Menschen durch ein unendliches Opfer zu entsühnen und zu befreien und so auf eine dem endlichen Intellekt nicht mehr faßbare Weise eine vollkommene Neu-Behauptung der menschlichen Gattung ... zu bewirken« (III/2, 387). So verstanden ist in der historischen Person Jesu das allgemeine Wesen des Menschen verwirklicht, das Eidos der Humanität *anschaulich*, und dadurch das absolute Maß für alle Beurteilung des Menschen und seiner ganzen Entwicklung – sogar der zukünftigen, an der auch keine wesentlich neue Erfahrung mehr über ihn gemacht werden kann – in alle Ewigkeit gefunden.

So sehr man dem gläubigen Christen Wust diese Deutung der Geschichte zugestehen muß, so wenig darf man dabei übersehen, daß seine eigene Auffassung von der gewissermaßen immanenten Notwendigkeit, die er der Vernunftwahrheit zuschreibt, über sich selbst hinauszuzwingen in die Glaubenswahrheit und sogar in die christliche Offen-

barungswahrheit, den wirklichen, äußerst komplizierten Sachverhalt sehr vereinfacht. Ohne einen vorausgesetzten absoluten Maßstab kann es die verschiedensten Vernunftwahrheiten, Metaphysiken und Weltanschauungen geben, und Wust selber denkt ja von vornherein nicht bloß in der Tradition der abendländisch-christlichen Metaphysik theologisch, sondern setzt sogar im besonderen Sinn des Christentums Gott als das absolute Fundament und Apriori seiner Philosophie im allgemeinen und seiner Geschichtsmetaphysik im besonderen voraus. So mag ihm nachher der Weg vom Wissen zum Glauben gar nicht mehr so sehr riskant vorgekommen sein, sondern als das folgerichtig sich ergebende, krönende Resultat seiner bis dahin (scheinbar) »reinen« Vernunftwahrheit. Konsequenter gedacht würde das aber den Glauben als Glauben aufheben und ihm den Charakter einer zwingenden Konsequenz der Vernunft-einsicht aufprägen. Das verkürzt den bleibenden Wagnischarakter des Glaubens über Gebühr und bringt die denkerische Unverfügbarkeit der Offenbarung nicht genügend zur Geltung. Teilt man dagegen die Auffassung dieser Darstellung, daß die vorausgesetzten (christlich verstandenen) theologischen Prämissen von vornherein alles weitere implizieren, und Wust sie allein in anerkannter Systematik und Folgerichtigkeit des Denkens ausgefaltet und als metaphysische Anthropologie dargestellt hat, so kann man seine Philosophie im Sinne der langhundertjährigen Tradition eine im vollen Verstand des Wortes *christliche Philosophie* nennen, die von dem (im Glauben gesicherten) Apriori Gottes aus das Sein im ganzen als ens

creatum und den Menschen als das höchste Ebenbild Gottes auslegt.

Bevor wir uns jedoch dieser zentralen Frage aus anderem Zusammenhang erneut zuwenden, soll abschließend noch kurz Wusts Methode und Auffassung vom Wesen und der Möglichkeit wirklicher Erkenntnis im Bereich der Geschichte zur Sprache kommen; nicht nur, weil er selbst am Ende seines Hauptwerkes darauf eingeht, sondern weil sich hier erkenntnistheoretische Fragen geradezu aufdrängen.

Für Wust »kann kein Zweifel darüber bestehen, daß die Dialektik des *historischen Lebens* selbst es ist, die auch die *Dialektik der historischen Erkenntnis* aus sich hervortreibt, indem eben der jeweilig verschiedene Standort des historisch bewegten Menschen in der metaphysischen Ausschwingungsamplitude seines Wesens auch den jeweiligen größeren oder geringeren Reinheitsgrad in der Objektivität der historischen Erkenntnis mitbedingt« (III/2, 390).

Es gibt für Wust, wie wir wissen, einen Punkt im Menschen, der als sein göttliches Erbteil aller Endlichkeit und Veränderlichkeit des Irdischen entzogen ist, »so daß wir, wenn es uns gelingt, bis zu diesem Ruhepunkt unseres Selbst hinabzusteigen, die oszillatorischen Phänomene unserer Endlichkeit und aller geschichtlichen Endlichkeit »sub quadam specie aeternitatis« zu betrachten imstande sind« (III/2, 391). Wenn Wust dann auch in der Folge wieder nur von einer Analogie des menschlichen Ewigkeitsstandpunktes mit dem göttlichen sprechen will (vgl. III/2, 396),

so hält er doch streng daran fest, daß es erstens das »historische An-Sich« gibt (III/2, 392) und daß zweitens nach gewissen Vorbedingungen der Mensch auch prinzipiell dazu imstande ist, dies An-Sich zu erkennen: es gibt eine Möglichkeit für den Menschen, »sich eben auf jenen Standort zu begeben, von dem aus er als der metaphysisch geläuterte Mensch das Gewesene im Lichte der *reinen Humanität* zu betrachten in der Lage ist« (III/2, 397).

Selbstverständlich, das braucht nicht wieder ausgeführt zu werden, sind diese Überzeugungen Wusts die folgerichtigen Schlüsse aus seinen theologischen Prämissen. In der Forderung eines absolut ruhenden Punktes in uns, der nichts anderes als das Göttliche im Menschen sein kann, kommt darüber hinaus nochmals der allgemeine Charakter seiner Philosophie als einer (platonisch-aristotelischen) Metaphysik der Substanz zum Ausdruck, die Gott als den absolut Unbewegten und doch alles Bewegenden denken muß, weil sie das Sein gemäß der Idee der beständigen Anwesenheit auslegt, und für die überall, »in der Region unter uns wie in der Region über uns, die *Dauer* das Höchste ist und nicht die flackernde Oszillation des Augenblicks« (III/2, 367).

Problematisch bei dem erkenntnistheoretischen Standpunkt Wusts, der die Wahrheit der Erkenntnis auch von der ethischen Reinheit des Menschen abhängig macht, die allein nach dieser auch ethischen Auslegung des Seins – Gott als die höchste Bonität – die Teilhabe an der Urwahrheit und Urerkenntnis Gottes garantiert, bleibt aber, ob dabei nicht unausweichlich der betreffende Autor für sich ethische

Reinheit als etwas von ihm Erreichtes behaupten muß, während er das sonst und für alle anderen nur als Ideal preist. Denn ohne die Voraussetzung der eigenen ethischen Vollkommenheit würden ja alle vorgebrachten Gedanken keine Gültigkeit für sich beanspruchen können.

Aber wie dem auch sei: die Forderung der Sittlichkeit als Vorbedingung der Erkenntnis ist getreu der philosophischen Tradition, in der Wust stand, eine nie aufgegeben Position seines Denkens gewesen. Das wird uns noch genauer bei der Analyse seines reifsten und eigentlich »existenzphilosophischen« Werkes »Ungewißheit und Wagnis« vor Augen treten.

III. Teil

UNGEWISSEHEIT UND WAGNIS

Die letzte größere Veröffentlichung Wusts, »Ungewißheit und Wagnis«, 1937, neun Jahre nach der »Dialektik des Geistes« erschienen, ist nicht nur das bekannteste und meistgelesene seiner Bücher, sondern (unter dem besonderen Gesichtspunkt von Ungewißheit und Wagnis) die knappste und eindruckvollste Zusammenfassung seiner wesentlichen philosophischen Gedanken und abermals als sein Versuch anzuerkennen, sich auf dem Boden der alten Seinsmetaphysik dem Bewußtsein der Endlichkeit des Menschen, wie es damals besonders in der Existenzphilosophie zur Darstellung gekommen ist, zu stellen. Dabei findet das Kernstück der Gedanken Wusts, seine christliche Anthropologie des Geistes, in diesem letzten Buch wohl seinen reifsten Ausdruck, wie er auch selbst noch 1939 »Ungewißheit und Wagnis« vor allen seinen anderen Büchern, von denen er »nichts mehr sehen mag« (IV, 5) hochschätzte und als sein geistiges Vermächtnis ansah.

Es fragt sich allerdings – ganz abgesehen von der uns schon bekannten Problematik der fraglichen Zulänglichkeit des ihm zur Verfügung stehenden begrifflichen Instrumentariums der überkommenen Metaphysik zur Lösung der neuen Probleme –, ob überhaupt diese Philosophie der Existenz, für die (in der Formulierung Wusts) das Insecuritas-Problem im Mittelpunkt des Interesses steht, noch dem Stand des philosophischen Bewußtseins der Gegenwart entspricht, wo der existentielle Appell und das hohe Pathos dieser Philosophie mehr und mehr durch die Überstürzung der empirischen Wirklichkeit in Technik, Industrie und Gesellschaft überholt sind und als reaktionär

und ideologisch angesehen werden (z. B. bei Th. W. Adornö, H. Marcuse, E. Bloch usw.).

Selbstverständlich können diese Fragen hier nur gestellt, nicht beantwortet werden. Immerhin empfiehlt sich einige Zurückhaltung hinsichtlich der allgemeinen Bewertung des Wustschen Buches: als wenn dadurch, daß bewiesen würde, daß Wust auf seine Weise dem Aufbruch der Existenzphilosophie zu folgen versucht und also mit den Heidegger, Jaspers etc. konform zu sehen sei, schon irgend etwas über die Wahrheit dieser ganzen Richtung endgültig ausgemacht wäre! Was die Gesamtrichtung, die wir summarisch unter dem Titel »Existenzphilosophie« zusammenfassen, für die Wahrheitsfindung in der geistesgeschichtlichen Entwicklung unseres Zeitalters beizutragen hat, steht noch keineswegs eindeutig fest. Darüber hinaus ist bereits aufgrund unserer bisherigen Interpretation zu erwarten, daß Wust mit den sogenannten Existenzialisten nur die allgemeine und formale grundsätzliche Überzeugung teilt: das Apriori der Existenz sei das Erste, und Philosophie impliziere wesenhaft ein ethisches Engagement. Beides ist aber keineswegs ein besonderes Merkmal der modernen Existenzphilosophie allein.

Unser Augenmerk wird sich daher auch in diesem Kapitel der Darstellung der Grundlinien des philosophischen Systems Peter Wusts wie in den vorangegangenen in der Hauptsache darauf richten müssen, die *damalige* Aktualität seiner Gedanken aufzuzeigen. Im Horizont seiner Zeit, ihrer Probleme und Lösungsversuche können wir dem Denken Wusts, obgleich natürlich von unserer heutigen Posi-

tion aus, am ehesten eine gerechte Beurteilung widerfahren lassen. Solche Wertung wird wiederum vor allem sein Grundanliegen zur Geltung bringen müssen: auf seine Weise von dem sicheren Boden der Tradition aus, in einer Sprache, die uns heute schon wieder fremd geworden ist, die neuen Erfahrungen seiner Zeit wenigstens in einem Ausschnitt – die Probleme der Naturwissenschaft, Technik, Industriegesellschaft usw. bleiben bei ihm ganz ausgeklammert – zu bedenken. Dabei braucht und darf nicht übersehen werden, daß Wust durch die Einordnung der neuen Erfahrung in das Schema der alten metaphysischen Begrifflichkeit diese meist schön als »Phänomen« verändert, unvollständig wiedergibt oder gar verfehlt und so gerade ihrer Neuartigkeit nicht gerecht zu werden vermag.

1. Kapitel

Ontologische Voraussetzungen der Insecuritas humana

Wie schon in seinem Hauptwerk versucht Wust auch in »Ungewißheit und Wagnis« durch ein Bild das Anliegen seines Buches zur Anschauung zu bringen. In diesem Fall wählt er das Bild nicht aus der Natur, sondern entnimmt es der Bibel und stellt an den Anfang von »Ungewißheit und Wagnis« eine Auslegung des Gleichnisses vom verlorenen Sohn. So sehr diese Auslegung bibeltheologisch unbefriedigend sein mag (es geht im Text um den barmherzigen Vater und seine unbedingte Liebe und Verzeihung, um die Möglichkeit einer absoluten Umkehr, sogar nach einem völlig verfehlten Leben, während die Gegenüberstellung der beiden Söhne bei Wust sicherlich überzogen ist), ihm vermittelt sie von Anfang an ein anschauliches und einprägsames Bild für die wesentliche Idee seines Buches, und das Gleichnis der Bibel wird ihm zum Modell für seine Problematik der »unaufhebbaren Dialektik von Geborgenheit und Ungeborgenheit« des menschlichen Lebens, oder genauer, von einer »Ungeborgenheit in der Geborgenheit, wie umgekehrt von einer Geborgenheit in der Ungeborgenheit« (IV, 31).

Das ist die präzise Formulierung Wusts für das Problem der »*Insecuritas humana*« (IV, 37), die nach seiner Überzeugung das allgemeine Thema der Existenzphilosophie

seit Kierkegaard ist, wie er es auch noch in dem erst aus seinem Nachlaß herausgegebenen Aufriß der Vorlesung über »Der Mensch und die Philosophie« zum Ausdruck gebracht hat: der Mensch als »Dasein oder Existenz (verstanden) ist ein Wesen der Spannung und Gefährdetheit« (IV, 315).

Der Schlüssel zum Verständnis der wesentlichen Phänomene des menschlichen Daseins ist demnach für ihn in der Einsicht gelegen, daß der Mensch das Wesen der Unsicherheit ist, oder, wie die ältere Theologie und Metaphysik denselben Gedanken formulierte: das endliche, unvollkommene oder gar sündige Geschöpf Gottes.

Daß alle Ausführungen Wusts eben diesen alten Gedanken meinen, kann bereits aus der besonderen Art seiner Problemstellung erwiesen werden, wird aber dann, getreu der Grundabsicht unserer Darstellung, den Leitfaden der gesamten Ausführungen ausmachen.

Wust hat nicht vergessen, was er sich in den vorangegangenen Büchern erarbeitet hatte und baut auch das Gebäude von »Ungewißheit und Wagnis« auf den theologisch-metaphysischen Prämissen auf, die er ihrerseits immer unbefragt vorausgesetzt hat und die eigentlich erst, wie wir es ausführlich anläßlich der von Wust behaupteten Auferstehung der Metaphysik im I. Teil dieses Buches dargestellt haben, durch Heideggers Versuch, in einem allgemeinen Begriff alle bisherige Metaphysik zusammenzufassen und sie insgesamt zu übersteigen oder zu hinterfragen, in das allgemeine Problembewußtsein gehoben worden sind.

So kann Wust im Einklang mit der onto-theologischen Auslegung des Seins als stete Anwesenheit, die das menschliche Sein als einen defizienten Modus des absoluten Seins Gottes aufzufassen erlaubt, *ausgehen* von einem unendlichen Bedürfnis des Menschen nach Beständigkeit und Sicherheit in Gott, von einem »Streben unseres Geistes nach *Gewißheit*«, im Sinne der »Gewißheit einer absoluten Einsicht in die Tatsache der Gesamtordnung des Seins« und der »Gewißheit einer endgültigen Erlösung von der Unbeständigkeit (des) eigenen unvollkommenen Seins« (IV, 35).

Diese ontologische und anthropologische Grundvoraussetzung, die sich als notwendige Konsequenz des theologischen Apriori ergibt, zu differenzieren und zu konkretisieren und besonders auf ihre existentiellen und ethischen Folgen hin zu untersuchen, ist die Aufgabe, die sich Wust in »Ungewißheit und Wagnis« gestellt hat. Daß aber das Streben nach Seinsicherheit nur die Kehrseite der wesentlichen Seinsunsicherheit des Menschen und diese wiederum theologisch begründet ist – im Sinne eines defizienten, abbildenden Modus der göttlichen Seinsstabilität, in dem jedoch der innere Zwang einer Annäherung an die göttliche Stabilität impliziert ist –, liegt auf der Hand und braucht hier nicht noch einmal expliziert werden.

Im Ganzen – mögen die Analysen der Insecuritas in den verschiedenen Seinschichten des Menschen auch den größten Teil von »Ungewißheit und Wagnis« ausmachen – kommt es Wust in seinem Buch darauf an, die positive Bedeutung der Unsicherheit (vgl. IV, 39, 41) herauszuarbeiten, wie

das in dem vorausgesetzten theologischen und metaphysischen System nicht anders zu erwarten ist. Also auch hier erfolgt keine wirkliche Auseinandersetzung Wusts mit der modernen These von der radikalen Endlichkeit des Menschen, wie sie später besonders in der Existenzphilosophie Heideggers, Sartres und Camus' vorgebracht worden ist. Vielmehr wird die Ungesicherheit in einem absoluten Sinn von Wust von vornherein beiseite geschafft, indem er ja von einer letzten, unbedingten Gesicherheit des Menschen in Gott ausgehen kann und von daher die Gewähr hat, daß schließlich für jeden Menschen, der guten Willens ist, das sichere Haus des Friedens und des Glücks schon bereitet ist, wenn auch erst im Jenseits.

Also ist es Wust von Anfang an eingestandenermaßen darum zu tun, das Problem von Ungesicherheit und Gesicherheit so zu stellen, daß »überall das Problem der Ungesicherheit in seiner positiven Bedeutung für das menschliche Dasein in den Vordergrund gerückt wird« (IV, 43).

Wust geht bei seiner Darstellung der Ungesicherheit des Menschen – die aber, das ist immer festzuhalten, »nichts anderes als die spezifische Form seiner Geborgenheit« ist (IV, 46) – von anthropologischen Thesen aus, die damals geläufig waren, seit Max Scheler sie zuerst geäußert hatte: der Mensch ist im Gegensatz zum Tier das Wesen einer universalen »Welt- und Seinsgeöffnetheit« (IV, 49); doch ist er zufolge seiner »Indefinitheit« (IV, 48) oder der »unendlichen Entgrenztheit der menschlichen Natur« gleich-

wesentlich von einer »spezifischen Gefährdetheit, die mit dem Wesen des menschlichen Geistes verbunden ist« (IV, 52 f.).

Diese Gedanken sind heute Allgemeingut der philosophischen Anthropologie – wenn auch meist der metaphysischen Interpretation entkleidet, die sie noch bei Scheler an sich trugen – und uns auch von Wust her schon vertraut, so daß wir hier darauf nicht noch einmal näher einzugehen brauchen: sie ergeben sich für ihn konsequent aus dem Geist- und Unendlichkeitscharakter des Menschen.

In der unendlichen Bestimmbarkeit der menschlichen Natur glaubt Wust den »metaphysischen Hintergrund für die Erscheinung der *Insecuritas humana*« entdeckt zu haben (IV, 53), und verständlich und erklärbar ist für ihn die unendliche Bestimmbarkeit einzig durch das tradierte Verständnis des Menschen als animal rationale, als Leib-Geist-Wesen (vgl. IV, 53, 54).

In bezug auf die Thematik des Buches bestimmt Wust demzufolge den Menschen, gerade weil er ein Doppelwesen von Natur und Geist ist, als von einer »tragischen Dialektik« gekennzeichnet (IV, 56), als »metaphysisches Sucherwesen«, »ewigen Glücksucher«, »unermüdlischen Wahrheitssucher«, »nie zur Ruhe gelangenden Gottsucher« (IV, 60) und allgemein als ein »Zwischenwesen, als ein Wesen des Weder- noch wie des Sowohl-als-auch« (IV, 65; vgl. 67 ff.).

Doch ist die behauptete Tragik des Menschen bei Wust nie absolut, d. h. im Sinne einer Philosophie der Absurdität zu verstehen; denn prinzipiell ist nach ihm die menschliche Vernunft ja fähig, in »Fragen, auf die sie nur mit einem

entschiedenen Ja oder mit einem entschiedenen Nein antworten kann, zur Evidenz des Ja zu gelangen« (IV, 71), d. h. sowohl Gott und den Logos des Seins zu erkennen als auch den Menschen in seinem Dasein zu einem sittlichen Leben im Sinne der gottgewollten Ordnung seines Wesens kommen zu lassen. Weil für Wust in der absoluten Garantie Gottes sowohl die Positivität wie die Intelligibilität des Seins vorgegeben sind (vgl. IV, 72), kann ihm alles Nein letztlich nur (und zwar im besten Fall) als Irrtum, schlimmer als »Verstocktheit« und »Verblendung« erscheinen, als Folge der »urmißtrauenden Skepsis« (IV, 73). Daher ist ein Nein nur in der Sphäre des Subjekts möglich, als Irrtum, Zweifel oder Bosheit, während im Bereich des Objekts, garantiert durch das Urverum und Urbonum Gottes, alles lautere Positivität ist; nur »in der Region unserer subjektiven Denkkordnung (ist also) für unsere Vernunft die doppelte Möglichkeit gegeben, daß wir uns durchringen zum Licht in der Auffindung und Bejahung der Lichtnatur des Seins oder daß wir uns in die Nacht unseres eigenen Zweifels verlieren« (IV, 72 f.).

Selbstverständlich ist auch die existentielle Konsequenz des »urvertrauenden Idealismus und Wertoptimismus« oder der »urmißtrauenden Skepsis« (IV, 73), d. h. das Wagnis des Lebens, ein je anderes: im ersten Fall das »blinde Wagnis der absoluten Ungewißheit«, im zweiten das »Wagnis der Weisheit« (IV, 74). Das Wagnis trägt also in beiden Fällen sehr verschiedene Züge. Die Wahl und Entscheidung für das eine oder andere wird jedoch von Wust sehr erleichtert durch die gehäuften entweder

verengenden oder verteufelnden Adjektive und Bilder, während der wirklichen Wirklichkeit mit einer so einfachen Schwarz-weiß-Zeichnung kaum beizukommen ist (vgl. IV, 72 ff.).

Indes ergibt sich von dieser in sich konsequenten, aber durch und durch theologischen Position aus auch eine sehr einfache Lösung des alten Problems von Liebe und Erkenntnis, das gerade in der Zeit Wusts erneut das Denken, besonders durch Max Scheler veranlaßt, bewegt hat, und später radikal in der Existenzphilosophie durchdacht worden ist, z. B. in Heideggers Stimmungslehre in »Sein und Zeit«. Wie es die Intelligibilität und, ihr zugrunde liegend, die absolut, d. i. in Gott gegründete ewige oder objektive Ordnung des Seins gibt, so gibt es »von Natur aus« davon die Entsprechung im Subjekt: das uns schon bekannte, »gewissermaßen spontan und naturhaft in Aktion tretende Ethos der Objektivität« (IV, 75), jene »natürliche Seins- und Wahrheitsgeöffnetheit unserer Seele« und »kindlich unbefangene Seinshaltung«, in der wir noch die »ursprüngliche Ansprechbarkeit für das Objektive besitzen« (IV, 75) und die im Menschen das gleiche Gesetz der gottgeschaffenen Seinsordnung ausdrückt und bezeugt wie in allem übrigen Sein.

Wir haben bereits genügend oft die fragwürdige Romantisierung oder Idealisierung und Metaphysizierung des »Ursprungs«, der sich in diesem platonisierenden Standpunkt ausspricht, betont. Ob die diese Auffassung im System Wusts rechtfertigende und begründende Theologie in dieser naiv ontologistischen Form heute noch verbindlich sein

kann, muß offenbleiben, weil das über den gesteckten Rahmen der Darstellung hinausführen würde. Denn das Anliegen dieser Einführung in die Philosophie Wusts ist ja der Aufweis, daß sein Denken steht und fällt mit dessen theologischen Prämissen. Wer die vorausgesetzte Theologie bejaht, wird auch aus der Philosophie, die sich daran konsequent anschließt, Klarheit gewinnen über sein Leben und Denken; wem aber die Theologie, die alles trägt, ungerechtfertigt erscheint, der kann sich auch nicht für die darauf aufbauende Philosophie interessieren. Also ist es im Rahmen einer Darstellung der Philosophie Wust, die diese als theologisch begründete Metaphysik versteht, nicht notwendig, deren Voraussetzungen oder die Theologie ihrerseits in Frage zu stellen.

Zurück zur Problematik von Liebe und Erkenntnis und zum Ethos der Objektivität.

Die wesentliche Beziehung zu Gott, die der Mensch *ist*, wirkt sich so aus, »daß uns ein unbewußt-bewußter, dumpf drängender und bedrängender Liebesimpuls nach der Richtung des Ideals bewegt« (IV, 76); aus diesem appetitus infinitus stammt alle Unruheigkeit unseres Wesens und die Sehnsucht des Menschen nach der endgültigen Erlösung von aller Unruhe seines Herzens in Gott.

Diese apriorisch geforderte Grundstimmung und Tendenz unserer ethischen Natur ist aber zugleich die Ermöglichung der Erkenntnis; ihr darf der »Geist sich nicht versagen, wenn er sich das Geschenk der Evidenz nicht verscherzen will« (IV, 75). Das »fromme Wagnis des unvertrauenden Idealismus« (IV, 78) bedeutet somit die innere Kon-

sequenz unseres wahren Wesens und die Erfüllung des Willens Gottes mit uns, und so ist letztlich Erkenntnis für Wust ein moralisches und religiöses Problem: die »Leucht- und Sehkraft unserer *ratio* ist von dem Sein unserer Person abhängig« (IV, 79).

2. Kapitel

Die Dimensionen der Insecuritas humana

Nachdem Wust gezeigt hat, daß beim Menschen zufolge seines *unendlichen* Strebens nach Glück und *absoluter* Sicherheit sein gesamtes diesseitiges Leben von Unsicherheit beherrscht wird, kann er zusammenfassend folgern, daß die Grenzen der *Insecuritas humana* mit denen des menschlichen Lebens überhaupt zusammenfallen (vgl. IV, 83). So gerne man Wust zugestehen mag, daß er keineswegs seine Augen vor dem neuen Lebensgefühl der Angst und »Geworfenheit« im 20. Jahrhundert, nach dem Verlust aller überkommenen Normen und Wertungen, zugemacht hat, so bleibt auch in diesem Punkt sein Bewußtsein des neuen »Chaos« oder der Riskiertheit des Menschen getragen von einer sicheren Gewißheit letzter Verläßlichkeit von allem. Dementsprechend entdeckt er sogar in der »scheinbaren Regellosigkeit des *Insecuritas*-Spiels« in der Geschichte der Menschheit »beim näheren Zusehen« Züge einer »wunderbaren Ordnung« (IV, 90). Seine Redewendung vom »näheren Zusehen« bezeichnet genau die theologische Absicht seines Philosophierens und zeigt die allgemeine Richtung auf das »reine Wesen« an, die seine Gedankengänge zwangsläufig nehmen. Wesentlich geht es Wust also in den Kapiteln 4 bis 14 darum, feste Linien einer unantastbaren und unvergänglichen Ordnung in den

gesamten Ungesichertheitsraum des menschlichen Lebens einzuzichnen und überall im einzelnen den Sinn der verschiedenen Formen der Ungesicherheit sub specie aeternitatis aufzuweisen.

Auf drei verschiedenen Ebenen gewissermaßen strebt der Mensch aus einer vorgegebenen Unsicherheit und Ungewißheit nach Frieden und Erfüllung in Leben und Wissen. »Sichern will nämlich der Mensch zunächst seine vitale Existenz (die niederste Ebene des Fortunaraumes), dann seine geistige Existenz als wahrheitssuchendes Vernunftwesen (die mittlere Ebene der natürlichen Erkenntnisungewißheit) und schließlich seine übernatürliche Existenz als ein Wesen, das nach Erlösung verlangt (die höchste Ebene der übernatürlichen Heilungsgewißheit)« (IV, 91). Da es aber zuletzt der eine Mensch ist, dessen innerstes Leben seine Bewegung auf die Ruhe in Gott hin bedeutet, vermag auch erst die Einheit und gottgesetzte Ordnung seines physischen, geistigen und gläubigen Daseins zusammen seine wahre Bestimmung auszudrücken.

Im einzelnen ist das Inhaltliche der Erörterungen Wusts zu diesem Thema bei A. Leenhouders ausführlich referiert, dessen Buch thematisch unter dem Aspekt der Ungesicherheit die Philosophie Wusts darstellen will. Deswegen können wir uns hier, im Rahmen dieser Einführung, wo es mehr um die Charakteristik und Ableitung der Grundgedanken des philosophischen Systems Wusts geht, auf das Wesentliche beschränken. Das allgemeine Problem und Lösungsangebot in allen drei Bereichen der Ungesicherheit ist die Geborgenheit (noch) in der Ungeborgenheit.

Das bedeutet für die Spannung und Diskrepanz zwischen Freiheit und Determination oder Schicksal auf der untersten Insecuritas-Ebene, daß es hier, trotz des an sich blinden Notwendigkeitszusammenhangs der Natur (vgl. IV, 103), immerhin, wegen der inneren Verwandtschaft zwischen Natur und Mensch, die Chance gibt, daß der Mensch sich der objektiven Gesetzmäßigkeit der Natur konform verhält und den Willen des Schicksals gewissermaßen in seinen eigenen Willen aufnimmt: »So weit der Mensch . . . in der eigenen Welt seiner geistigen Sinnsetzung sich nach dem objektiven Sinn der Naturordnung richtet (die es als eine von Gott gesetzte, gewollte und garantierte ja für Wust gibt, Verf.), soweit wird sich auch eine Harmonie zwischen ihm und dieser objektiven Notwendigkeit ergeben« (IV, 104). An der Maßlosigkeit des Menschen und seinen oft furchtbaren Zusammenstößen mit der Natur kann für Wust nur die schlechte Subjektivität und Willkür des Menschen schuld sein; sie allein ist also dafür auch zur Verantwortung zu ziehen (vgl. IV, 104, 107).

Wird aber der Mensch vor die scheinbar bare Sinnlosigkeit der Menschheitsgeschichte, ja sogar des Seins im ganzen gestellt, scheinen für ihn das Chaos und das Böse endgültig zu siegen, so gibt es für den gläubigen Menschen auch hier, in der äußersten Hiobssituation (vgl. IV, 114), die Zuflucht zum Gottvertrauen, in »die von einem tiefen Urvertrauen getragene, durch die Seelenhaltung der *humilitas* geläuterte Weisheit, die durch den dichtesten Nebel der Schicksalsirrationalität hindurch noch das Auge der Vorsehung auf sich gerichtet sieht und alle ihre Lebens-

pläne in den einen großen göttlichen Weltplan eingeordnet weiß« (IV, 118; vgl. 335 ff.).

Wusts Fazit heißt: es gibt die Möglichkeit einer letzten Geborgenheit trotz aller scheinbaren Ungeborgenheit. Das letzte Ja ist möglich, ja gefordert, wenn auch sehr vieles, oder scheinbar alles dagegen spricht. Ohne *vorausgesetzten* Gottglauben läßt sich dieser Standpunkt nicht und niemandem im »reinen« Denken einsichtig machen: Wusts Philosophie ist – hier wir überall – explizierter Glaube.

Dasselbe Resultat ergibt sich auf der nächst höheren Ebene des Erkenntnistrebens und der Gewißheit. Wusts Bestimmung des Verhältnisses von Unsicherheit und Sicherheit in diesem Bereich bedeutet geradezu die Darlegung seiner Auffassung vom Selbstverständnis der Philosophie und ist für seine Theorie des philosophischen Erkennens von größter Bedeutung. Später hat er dieses Thema noch einmal ausführlich in »Der Mensch und die Philosophie« behandelt (vgl. IV, 325 ff.).

Wust will im strengen Sinn am Wissenschaftscharakter der Philosophie festhalten, so wie ihn erstmals Aristoteles im III. Buch seiner Metaphysik ausdrücklich bestimmt hat: die philosophische Erkenntnis zielt auf eine »ganz besondere überzeitliche Schicht des Seins hin: sie ist die Erkenntnis des Seins wie des Seienden in seiner überzeitlichen Wesenhaftigkeit« (IV, 131 f.). Zu verdanken hat Wust diese Überzeugung von der Möglichkeit absoluter Erkenntnis seiner These vom natürlichen Ethos der Objektivität, das er nach seiner Auffassung ja ursprünglich, d. h. als Gottes-

geschenk, mit allen Menschen teilt und dem er sich nur anzuvertrauen braucht, um bis zur höchsten Wahrheit sicher aufsteigen zu können – eine erkenntnistheoretische Unbekümmertheit, die den Verlust des seinsunmittelbaren Denkens der mittelalterlichen Metaphysik kaum wirklich zur Kenntnis genommen hat, von dem Wust doch selber sagt, es sei eigentlich schon mit Descartes an sein Ende gekommen (vgl. IV, 145).

Vermittelt ist die behauptete Möglichkeit der absoluten Erkenntnis in der absoluten Vernunftbestimmung des Seins selbst (als von Gott nach seinem eigenen Wesen geschaffenen Sein), wie wir es ausführlich im 1. Kapitel des II. Teiles dieses Buches entwickelt haben: »Wo immer uns ein Seiendes gegeben ist, da ist notwendig auch Geformtheit, Geordnetheit gegeben, und zwar Durchgeordnetheit bis in den innersten Kern des Seienden hinein« (IV, 152 f.). Daraus ergibt sich als »Ur- und Erstprinzip der Philosophie . . . das *principium intelligibilitatis universalis*« (IV, 151), das ganz nach dem Vorbild seiner spekulativen Entfaltung in der Ontologie des Mittelalters, etwa im I. Buch »De Veritate« des Thomas von Aquin, zu einer Transzendentalienlehre ergänzt wird: »Wo immer uns aber mit einem Seienden zugleich auch dessen Ordnung gegeben ist, da ist uns auch mit diesem geordneten Seienden ein irgendwie Werthafte gegeben. Wo aber die Urbestimmtheiten von Geordnetheit und Werthhaftigkeit sich in einem Seienden vereinigen, da ist mit dieser Vereinigung auch irgendeine Einheit, eine Gestaltetheit, eine Innerlichkeit gegeben. Das *intelligibile* am *ens* ist also zu betrachten als das denk-

bar innigste Ineinanderverschlungensein der transzendenten Urbestimmtheiten des *verum, bonum und unum* (IV, 153).

Damit ist in verkürzter Form die gesamte Transzendentalienlehre des Mittelalters vorgeführt als tragendes Fundament der metaphysischen Philosophie Wusts; ohne daß dieser sich anscheinend die Frage vorgelegt hat, ob man diesen erkenntnistheoretisch geurteilt vorkritisch-naiven Standpunkt nicht gegen die neuzeitliche Transzendentalphilosophie auszuweisen hätte, sofern man ihn nicht als theologisch begründete Selbstverständlichkeit ansieht und an der totalen Seinsunmittelbarkeit des Menschen unbeirrbar festhalten will, was Wust schließlich auch offen eingesteht (vgl. IV, 153 f.). Der Anspruch, der in dieser Überzeugung Wusts enthalten ist, bedeutet nichts Geringeres als die Annullierung der gesamten neuzeitlichen Philosophie von Descartes über Hegel bis in die Gegenwart. Was zur mittelalterlichen Philosophie von Wust dazugegeben wird und hier in unserem Zusammenhang vor allem interessiert, ist seine Behauptung, daß uns diese »prinzipielle Vernunftartigkeit des Seins mitsamt der Evidenzmöglichkeit unserer Vernunft« (IV, 125) nie in absoluter Sicherheit gegeben ist und daß deswegen die Philosophie nie die (scheinbare) Evidenzgesicherheit der Mathematik aufweisen kann (vgl. IV, 125 und 325 ff.).

Dies Zugeständnis Wusts versucht zwar den bekannten neuzeitlichen erkenntnistheoretischen Schwierigkeiten irgendwie zu entsprechen und auf seine durch das System geförderte und von uns schon öfters geschilderte Weise, nämlich

der »Zustimmung unter Vorbehalten«, anzuerkennen: dürfte aber in diesem Fall kaum zu halten sein. Denn gibt es die Möglichkeit der absoluten Erkenntnis, eben weil das Sein absolut intelligibel ist, dann gibt es auch eine restlose Gewißheit dieser Erkenntnis, oder wenigstens ist, wie es seit Aristoteles von den großen Metaphysikern des Mittelalters behauptet wurde, die Gewißheit der metaphysischen Philosophie die allerhöchste, die dem Menschen im Bereich der Vernunft möglich ist. Auch Wust selbst weist ja zuletzt den Anspruch der Mathematik auf die höchste Erkenntnisgewißheit entschieden zurück und auf die alles fundierende philosophische Urgewißheit hin (vgl. IV, 127 ff.).

In der Frage nach der Möglichkeit der Gotteserkenntnis kommt Wust zum gleichen Ergebnis einer Gewißheit, die doch stets gefährdet bleibt. »Die naturhaft dem Subjekt sich aufdrängende Ehrfurcht vor dem Sein und seiner objektiven Vernunftbestimmtheit, der innere Antrieb zur Objektivität, der spontane Wille zur Selbsthingabe, die ganz von selbst aufsteigende Dankesgesinnung beim Aufleuchten der Wahrheit im empfangenden Geiste, das alles sind personal-existentielle Akte des Persongrundes, die nur darin ihren letzten Sinn haben können, daß jene das Selbsttranszendierende und zur tiefsten Sinnfrage stimulierende Vernunft mehr ist als ein bloß schattenhaftes Abstraktum. Dasjenige, was hier die metaphysische Sinnfrage auslöst, ist nicht bloß *das Sein, das Wahre, das Gute, das Eine*. Es ist vielmehr schon *der Wahre, der Gute, der Eine und der*

Seiende als die lebendige Ur- und Absolutvernunft« (IV, 159 f.).

So sehr diese Überzeugung eines natürlichen Gottesbeweises im System der Philosophie Wusts berechtigt ist, so fragwürdig muß sie von einem Standpunkt außerhalb bleiben. Denn welcher Philosoph heute würde wohl *ohne weiteres* zugeben, daß darüber, »daß der Menschegeist prinzipiell durch den Einsatz seiner natürlichen *ratio* zu einer ausreichenden Evidenz in der Frage nach der Realexistenz eines höchsten Wesens, und zwar im Sinne eines entschiedenen Ja, gelangen kann, *kein Wort verloren zu werden brauche*« (IV, 162; Sp. v. V.). Kant hat für dieses Denken nie gelebt, der Positivismus ist nicht einmal diskussionswert.

In Wirklichkeit hat auch Wust der veränderten Situation und dem neuen Lebensgefühl des Menschen seinen Tribut gezollt. Denn anders als im Mittelalter, wo es nur um die Frage des *richtigen* Gottesbeweises und seiner optimalen Formulierung ging und (wenigstens in der damals herrschenden Philosophie) die Möglichkeit der Gotteserkenntnis überhaupt eine Selbstverständlichkeit und unbezweifelte Voraussetzung des Denkens war, teilt Wust in seinem Innersten doch wohl das neuzeitliche Gefühl einer allgemeinen Unsicherheit, in seinem Fall nicht so sehr in bezug auf die *Möglichkeit* als vielmehr auf die *Wünschbarkeit* solcher Beweise.

Daß aber Wust in der Tat die behauptete Unsicherheit kennt und auf seine Weise bestätigt hat, läßt sich aus der Fortsetzung des oben angeführten Zitates entnehmen:

»Aber daß diese Evidenz bei aller objektiven Vernunftgültigkeit keine bequeme Gesicherheit der menschlichen Vernunft bringen kann, ja, daß sie diese so oft insgeheim oder offen erstrebte Gesicherheit nicht einmal bringen darf, solange wir noch unterwegs sind zu dem Ziel unserer höchsten Daseinsbestimmung, das muß einmal in aller überhaupt möglichen Deutlichkeit herausgestellt werden« (IV, 162 f.).

Im weiteren Fortgang seiner Erörterungen bestätigt Wust überall unsere Interpretation, deren Mitte ist: daß Wusts Philosophie allein vor dem Hintergrund der christlichen Theologie richtig gesehen werden kann oder, verschärft ausgedrückt, selber in ihrem innersten Wesen Theologie ist.

So gibt er jetzt zu, daß seine gesamten bisherigen Analysen der Insecuritas-Situation des Menschen, im Sinne der Gefährdung durch das Spiel des Schicksals auf der Fortunaebene wie seiner stets möglichen Zweifel bezüglich einer letzten theoretischen Gewißheit, von vornherein impliziert haben, »daß die Frage nach dem Wesen der *Insecuritas humana* letzten Endes nur als ein religiöses Problem gesehen werden kann« (IV, 177). Dazu ist nur noch hinzuzufügen, daß Wust das Insecuritas-Problem überhaupt, also von Anfang an als theologisches Problem oder von theologischen Prämissen ausgehend behandelt hat, wie wir nachzuweisen versucht haben. Es wäre daher eine Fehleinschätzung zu meinen, die »bloßen Fakten« trieben an ihrem äußersten Rand mit innerer Konsequenz über sich

hinaus in den Bereich der Transzendenz, während sie in Wirklichkeit nie »bloß« vorliegen, sondern immer schon mit den Grundentscheidungen »angetan« sind.

Wust geht davon aus, daß der Mensch ein unendliches Streben nach Glück *ist*; und in der Tradition, in der er steht und denkt, kann die Frage, die damit gestellt wird, nur so beantwortet werden – und das ist die Antwort der theologischen Metaphysik überhaupt und im Falle Wusts also gar nichts Neues –, daß der appetitus infinitus allein *in Wahrheit* (und in diesem »In Wahrheit« sind sowohl die eigene Grundentscheidung wie alle Konsequenzen im einzelnen impliziert) in Gott als dem konkreten, unendlichen Guten und Wahren Erfüllung finden kann: »Der tiefste Urglücksdrang des Menschen erstrebt, dem Menschen selbst meist unbewußt bleibend, keine bloße Augenblicksbefriedigung, sondern jenes ganz tiefe, letzte Glück, das dem Ewigkeitsgewicht seiner Natur allein gemäß ist« (IV, 227).

Die »natürliche« Wesensunruhe des Menschen ist folglich der allgemeine Ausdruck seiner Endlichkeit und heißt theologisch formuliert: *Geschöpflichkeit*. Die Endlichkeit ist die Basis und Voraussetzung *aller* Lebensäußerungen des Menschen, die demzufolge überall in ihrer Tiefe das Unendlichkeitsstreben des Menschen offenbaren: selbst sein Streben nach der Sicherung seines »bloßen« Lebens ist also »letztlich« »nichts als« ein partikulärer Ausdruck seines Ewigkeitsdurstes; genauso sein »grenzenloses Wissensstreben« (IV, 177).

Denn wenn man einmal – und das heißt hier, weil in Gott

versichert: ein für allemal – weiß, worauf es ankommt, was das Wesentliche in allem menschlichen Verhalten ist, nämlich der Bezug zu Gott, die religiositas, dann ist man gleichwesentlich in der Lage, überall, auch in den scheinbar belanglosesten Verrichtungen des Alltags, das identische Wesen wiederzuerkennen, und »Irrtümer« und »Verfehlungen«, die immer darin bestehen, daß anderes, Partikuläres an die Stelle des Unbedingten gerückt und seinerseits für dieses ausgegeben wird, zu kritisieren und bloßzustellen. Die Philosophie Wusts ist von Grund auf und in allen ihren Teilen dogmatische Philosophie, Weltanschauungsphilosophie, christliche Philosophie.

Die besondere Ausgestaltung, die Wust seinem Grundgedanken vom Menschen als dem homo religiosus gibt, ist vielleicht am eindringlichsten an seiner Auslegung des »Don Quichote« klarzumachen.

Ausgangspunkt für seine Interpretation ist – wie wir schon früher erkannt haben und Wust jetzt nur endgültig formuliert hat, wie überhaupt »Ungewißheit und Wagnis« nicht soviel wesentlich Neues erbringt, aber für die schon bekannten Positionen Wusts überall die knappsten und sichersten Formulierungen bietet – die allgemeine religiositas des Menschen: »*Homo religiosus* ist... der Mensch als Mensch überhaupt... Zum Wesen des Selbst der menschlichen Person (gehört) notwendig die ontische Beziehung zum göttlichen Du als *potentia oboedientialis* mit hinzu« (IV, 180). Die fundamentale Bedeutung dieser theologischen Grundbestimmung des Menschenwesens ist

an jeder Einzelthese von Wusts Anthropologie zu belegen. Problemlos mitgegeben ist in ihr, daß die Irreligiosität »nichts als« der Schatten der Religiosität sein kann, ihre Verfehlung, oder wesentlich zur Religiosität dazu gehört, in genauer Parallele zu dem traditionellen Theorem des Bösen als *privatio boni* (vgl. IV, 180).

Da aber der *homo religiosus* im Verständnis des nie seinen platonistischen Einschlag verleugnenden Gottglaubens Wusts sein wahres Leben schon auf Erden gewissermaßen »im Jenseits« hat, kann Wust zu den scharfen Formulierungen kommen, die geradezu konträr gegen heutige Welttendenzen des Christentums stehen: z. B. daß der religiöse Mensch in der Welt als ein »geradezu deplaziertes Wesen« dastehe. Er »wirkt immer irgendwie skandalös in der Welt, als ein Fremdkörper« (IV, 181), »als der dem Religiösen und damit Übernatürlichen verhaftete Mensch ist er immer und kann er nichts anderes sein als ein Narr in den Augen der Welt« (IV, 182). Ja, noch radikaler: der religiöse Mensch ist sich selber, da er ja auch Natur, Fleisch, Welt ist, »ein Ärgernis und ein dauerndes Hindernis auf dem Weg zu seiner höchsten Bestimmung« (IV, 183).

Diese abstrakte Metaphysik des *homo religiosus* findet Wust nun in bewundernswürdiger Weise konkretisiert und veranschaulicht im »Don Quichote« des Cervantes.

Für ihn bilden und symbolisieren Don Quichote und Sancho Pansa im Grunde nur den einen und einzigen Menschen, zwei Seelen in einer Brust: den Menschen »mit dem ewigen Zwiespalt in seiner Brust zwischen der Stimme der Welt und der Stimme der Überwelt«, ja spezieller sogar

genau den *homo religiosus* als den »Ritter von der traurigen Gestalt«, »mit dem phantastischen Glauben an das Übernatürliche«, welcher Glaube »für den Erdverstand der Welt (sei es nun die Welt um uns her oder in uns selbst) immer eine Lächerlichkeit« ist (IV, 184).

Weil aber der religiöse Mensch für Wust der wesentliche Mensch ist, d. h. derjenige, der am deutlichsten das Wesen des Menschen in sich zum Ausdruck bringt, ist er auch derjenige, an dem sich vollgültig der Ungewißheits- und Wagnischarakter des Menschenlebens ablesen läßt. Gerade er, der seine Sache auf Gott gestellt hat, erfährt um so verführerischer die Stimme und Versuchung der Welt; gerade er, der (scheinbar) am vollkommensten dem ewigen Sicherheitsstreben des Menschen entsprochen hat, ist darin am meisten gefährdet. Denn die angebliche Demut entlarvt sich sehr oft als Überheblichkeit und verborgener Dünkel, der scheinbare Gottesdienst frönt mitunter in Wirklichkeit dem eigenen Egoismus und der prätendierte, frömmelnde Glaube verhehlt nur schlecht Feigheit und menschliches Versagen: »Sobald die Flucht des religiösen Menschen vor der Welt sich entlarvt als eine feige Flucht des religiösen Menschen aus der *Insecuritas mundi* in eine *sacra securitas* des Glaubens, dann ist der Sinn des Glaubenswagnisses bereits völlig entstellt« (IV, 187).

In Wahrheit radikalieren sich Ungewißheit und Wagnis in der Sphäre wirklicher Religiosität ins nahezu Übermenschliche: ein Glaube ohne Anfechtung ist fast ein Beweis für einen falschen Glauben und Selbstbetrug; das

menschliche Denken stößt allenthalben ans undurchdringliche Dunkel, an das Geheimnis, ja an die Wiedervernunft, und dazu »kommt . . . noch eine geradezu unbegreifliche Unbeständigkeit des scheinbar schon Erreichten« (IV, 188). Diese verborgensten Wahrheiten und Erfahrungen des religiösen Menschen, die Wust hier ausspricht, sind wohl unbezweifelbar; wie überhaupt Wusts Phänomenologie der religiösen Existenz von wahrer Meisterschaft ist und überall aus der eigenen lebendigen und nirgends geglätteten Erfahrung geschöpft zu sein scheint.

Jetzt erst, vor dem Abgrund der religiösen Ungewißheit, ist der äußerste Punkt erreicht, wo das Entweder-Oder radikal gefordert ist. Erst in diesem Augenblick des tiefsten Dunkels, der schwierigsten Entscheidung und größten Versuchung steht der (religiöse) Mensch vor der Wahl und dem eigentlichen Wagnis seines Lebens. Und die einzig wahre Entscheidung, die allein den Menschen auf die Dauer mit sich selbst versöhnen kann, weil nur sie seinem innersten Wesen entspricht, kann dann nur darin bestehen, daß er die tiefe Finsternis und ganze Ausweglosigkeit, die der Bereich des Übernatürlichen für ihn an sich hat und aus denen es für ihn, allein auf sich gestellt, kein Auskommen gibt, »mit der Gelassenheit hinnimmt, die aus dem Geiste der Liebe stammt; dann wird gerade die Situation seiner höchsten Gefährdetheit in eine Situation der größten Fruchtbarkeit verwandelt« (IV, 190); so daß also allein in der Demut der Liebe und völligen Hingabe an das gottgewollte Schicksal, in der dulddenden Annahme der Unsicherheit und dem Wagnis des absoluten Vertrauens auf

Gott der Mensch zu seiner irdischen Erfüllung kommen kann.

Für Wust ist der Glaube an Gott und die religiöse Existenz inmitten der Anfechtung das einzig »Natürliche«. Wie das möglich ist und überall eine wesentliche Ungesicherheit die Basis und das Medium des menschlichen Heilstrebens ausmacht, wird nun von Wust nach den drei Fragen der »religiösen Gottesgewißheit« (IV, 193 ff.), der »Offenbarungsgewißheit« (IV, 209 ff.) und der persönlichen »Heilsgewißheit« (IV, 227 ff.) in drei Kapiteln im einzelnen verfolgt; dazu noch durch das »Halbdunkel des mystischen Weges« (IV, 243 ff.).

Wichtig ist für unseren Zweck vor allem, was Wust nicht müde wird, herauszuarbeiten: die Totalität der verschiedenen und widersprüchlichen Momente, die überall immanente Dialektik von Gewißheit und Ungewißheit, Gesicherheit und Ungesicherheit und das schließliche Wagnis des Ja, das sich kindlich dem Willen Gottes anheimgibt, es auf ihn wagt und sich dann auch als in vollkommener Harmonie mit der gottgewollten Ordnung der Natur außer uns und in uns erweist, d. h. allein den Menschen zu sich selbst kommen läßt.

In bezug auf die religiöse Gottesgewißheit gibt es weder die völlige Gewißheit gegenüber Zweifel und Unglauben noch die sichere endgültige Beruhigung im Glauben (vgl. IV, 201); also überall »*clair obscur*« (IV, 199).

In gleicher Weise gibt es in der Sphäre der Offenbarungsgewißheit ein unabwendbares Zugleich von Gewißheit und Ungewißheit. An der absoluten Einmaligkeit und Unver-

gleichlichkeit des Offenbarungswortes im Alten und Neuen Testament will Wust festhalten, sieht sich aber andererseits auch wieder gezwungen zuzugeben, daß die Einmaligkeit und Absolutheit des Gotteswortes in »Bildern und Gleichnissen tief versteckt« ist (IV, 214).

In bezug auf die Heilsgewißheit gibt es zwar eine *allgemeine* Sicherheit des Glaubens, das unbeirrbar Vertrauen auf die geoffenbarte Heilzusage Gottes, und eine Gewißheit, die alle »Weltweisheit« übertrifft; dennoch ist »für die persönliche Heilsgewißheit eine solche absolute Heilsgewißheit als *certitudo fidei* prinzipiell ausgeschlossen« (IV, 232), vielmehr ist hier alles restlose Ungewißheit.

Den höchsten Gipfel dieser rein theologischen Überlegungen ersteigt Wust da, wo er der paradoxen Überzeugung Ausdruck gibt, daß gerade unser »Nichtwissen-Können und Nichtwissen-Dürfen die sicherste Bürgschaft dafür (ist), daß eine Macht höchster Weisheit und eben nicht eine Macht brutaler Willkür (den Menschen) auf diesem Lebenswege unsichtbar an der Hand führt« (IV, 239).

Alle diese Gedanken sind, philosophisch gesehen, unausweisbar und gewinnen ihre Rechtfertigung allein von den Prinzipien des vorausgesetzten christlichen Gottglaubens aus. Im System von Wusts Weltanschauungsphilosophie erscheinen sie allerdings zwingend. Diesem Anschein gegenüber aber erwacht das Mißtrauen sowohl der Philosophie als auch der Theologie, wenigstens vom heutigen Bewußtseinsstand aus betrachtet. Denn weder kann gezeigt werden, daß der in der Erfahrung gegebene wirkliche Mensch von sich aus solche religiösen Verhaltensweisen for-

dere, wie sie aus der Sicht der übernatürlichen Offenbarung heraus als selbstverständlich erscheinen – dem wird der Protest des Philosophen gelten; noch läßt sich auf der anderen Seite die positive Offenbarung Gottes so ohne weiteres als eine natürliche oder gar notwendige Ergänzung und Vollendung der Erfahrungswirklichkeit erweisen; sonst wäre ja der Ärgernischarakter des Glaubens und seine Torheit im Grunde unverständlich – dem, scheint uns, muß der Protest des Theologen gelten. Zudem wäre zu fragen, ob die spezielle Theologie Wusts nicht zumindest die Gefahr einer Überbetonung der Irrationalität des Glaubens in sich birgt, zu quietistisch ist und zu wenig die Bewährung des Menschen in der Welt und seine Verantwortung für die von ihm selbst geschaffene Welt, die er auf sich nehmen muß und *will*, betont. Wird dagegen heute nicht mehr und mehr das bewußte Leben in der Profanität des Diesseits als der wahre Wille Gottes angesehen und als eine moderne Form des Gottesdienstes anerkannt?

3. Kapitel

Christliche Philosophie

Als Resümee der bisherigen Ausführungen ergibt sich eine außerordentliche Bedeutung des Wagnisbegriffes: »Um zum Wagnis herausgefordert zu werden, wird der Mensch in das Halbdunkel der Ungewißheit versetzt« (IV, 257).

Damit seine Position aber nicht im Sinne eines absoluten, d. h. »vernunftblinden Entscheidungs-Irrationalismus« (IV, 258) mißdeutet wird, wehrt Wust noch einmal ausdrücklich dieses Mißverständnis ab: der einzig legitime Wagnisbegriff kann für ihn allein derjenige der »Weisheit« sein als der »Oberbegriff für jene Weltanschauung, die selbst noch im tiefsten Dunkel der menschlichen *Insecuritas* – Not den trostvollen Gedanken an eine allweise und allwaltende göttliche Vorsehung aufrechterhält« (IV, 258).

Von diesem Standpunkt aus vermag Wust die Existenzphilosophie Kierkegaards (vgl. IV, 261) und Jaspers (vgl. IV, 265), aber auch die sogenannte dialektische Theologie Karl Barths (vgl. IV, 268) als Formen des Entscheidungsirrationalismus zu kritisieren. Den eigenen Standpunkt siedelt er dagegen wieder genau in der Mitte zwischen dem (nach Pascals Sprachgebrauch) »extremen Vernunftoptimismus der Dogmatisten« und dem »extremen Vernunftpessimismus der Pyrrhonianer« (IV, 273) an und versucht

im Vergleich mit diesen beiden Extremformen seine eigene Meinung zu erhärten: beide anderen Positionen haben zugleich recht und unrecht (vgl. IV, 274 ff.); die Wahrheit liegt in der Mitte, im Wagnis der Weisheit, der genauen Entsprechung der immer unvollendeten menschlichen Erkenntnis.

Während es für die absolute Vollkommenheit der Erkenntnis Gottes keine Unsicherheit und kein Wagnis mehr gibt (vgl. IV, 277), »bedarf die endliche Weisheit gerade dieses *Insecuritas*-Abgrundes, da sie sonst nicht mehr »unterwegs« sein könnte, um in Kampf und Mühsal von Stufe zu Stufe höher hinaanzusteigen, ihrem absoluten Vollendungsziel entgegen« (IV, 277 f.).

Aber wieso *muß* es diesen Kampf und die Mühsal der Endlichkeit geben, würde heutige Philosophie fragen? Darauf kann es im System Wusts nur eine Antwort im Verweis auf den Willen Gottes geben, und die Zirkelstruktur dieser ganzen Argumentation liegt auf der Hand. Heute würde man sich in der Hauptsache gegen den darin implizierten Anspruch wehren, und zwar aus einem veränderten Lebensgefühl heraus, (angeblich) philosophisch so genau über den Willen Gottes Bescheid zu wissen.

Was sich insgesamt als Fazit des ganzen Buches ergibt, ist die *Geborgenheit in der Ungeborgenheit*. Dementsprechend heißt auch das abschließende, resümierende Kapitel: »Die Geborgenheit des Menschen in seiner Ungeborgenheit« (IV, 287 ff.).

Es gibt die »Tatsache der objektiven Ungesicherheit und Gefährdetheit des Menschen, der als ein Sucherwesen zwi-

schen Ungewißheit und Wagnis gestellt ist« (IV, 287); aber keinesfalls darf diese *Insecuritas*-Situation des Menschen im Sinne eines Nihilismus oder der Absurdität des Seins im ganzen aufgefaßt werden. »Je tiefer wir nämlich in das Wesen der *Insecuritas*-Not eingedrungen sind, um so mehr hat sie sich uns enthüllt als eine Folge jener wunderbaren Weisheit, die das ganze Sein durchwaltet« (IV, 288).

Wust scheut sich nicht, bis in Einzelheiten die *Insecuritas* als den Anlaß, ja als das eigene Werk einer besonderen Fürsorge Gottes aufzuschlüsseln (vgl. IV, 289); mit Philosophie im strengen Wortsinn ist das unvereinbar. Selbst die »Zeitalter des Irrtums und des Unglaubens« können in der Sphäre dieser Theodizee ohne Rest verrechnet werden: sie haben, »von einer höheren Warte aus betrachtet (und das kann doch nur die theologische oder eine theologisch begründete sein, Verf.), im Ganzen der weltgeschichtlichen Bewegung mehr eine positive als eine negative Bedeutung. Die Weltgeschichte mit ihrem ewigen Rhythmus und der Periodizität von Gottesnähe und Gottesferne ist gleichsam der mystische Kreuzweg der Menschheit zu ihrem letzten Ziel der Vollendung« (IV, 291): das alles ist heutigem Denken und Fühlen wohl nur unter dem ausdrücklichen Titel einer Theologie der Geschichte nahezubringen, über deren Wahrheitsgehalt man auf dem Boden christlichen Glaubens und im Rahmen einer christlichen Weltanschauungslehre kaum verschiedener Auffassung sein wird, deren Resultate aber empirisch oder »philosophisch« nicht mehr auszuweisen sind. Entsprechend lautet das Fazit Wusts,

Möglichkeit einer christlichen Philosophie antwortet er: »Sie ist nicht bloß möglich, sondern alle außerchristliche Philosophie, d. h. alle Philosophie an sich, tendiert geradezu auf das Ziel hin, christliche Philosophie zu werden, in der christlichen Philosophie sich als Philosophie zu vollenden« (Zum Begriff einer christlichen Philosophie, In: Catholica I, 1932, S. 38).

Also hat sich seinerzeit das Christentum zu Recht an die griechische Philosophie anhängen können und die in dieser implizierte Theologie bloß »taufen«, d. h. die griechische Gottesvorstellung mit der eigenen, aus der Bibel gewonnenen Gotteserfahrung neu zu formulieren brauchen.

So bestechend und zweifelsfrei diese Lösung des Problems, die neben Rahner auch Siewerth und Pieper teilen, auf den ersten Blick durchzugehen scheint, so enthält sie doch einige Schwierigkeiten.

Es wird dabei vielleicht zu wenig bedacht, daß alle nachgriechische Philosophie im Abendland schon sowieso christliche Philosophie ist und also nie erst gewissermaßen unabhängig von der neuen christlichen Gottes- und Menschen- erfahrung einen homo naturaliter christianus vorfindet; sondern daß sie den Menschen so entdeckt, das ist bereits Resultat des christlichen Seins- und Lebensentwurfs im ganzen.

Bei dieser Auffassung ist das Apriori des Glaubens – das unüberschreitbare Grenzen setzt, aber zugleich das feste Fundament der christlichen Philosophie und sacra doctrina bildet – als die nicht weiter deduzierbare Voraussetzung auch des philosophischen Fragens, das von vornherein im

Horizont dieses Glaubens befangen bleibt, irgendwie unterschlagen oder nicht mit der gebührenden Deutlichkeit reflektiert. Erst, als das Fundament des Glaubens oder diese besondere Art eines emotionalen Apriori wankte und die immer weniger angetroffene selbstverständliche oder »natürliche« Befindlichkeit des Menschen war, in der er sich »immer schon« vorfand, erst in diesem Augenblick konnten auch Philosophen des »Zweifels«, des »Positivismus« oder der »Absurdität« aufkommen, die sich (in ihren radikalen Formen) dementsprechend dann nicht mehr taufen ließen, sondern vom alten Standpunkt des Glaubens aus nur als *grundsätzlich* falsch beurteilt werden konnten. Andererseits mußte der Anspruch einer christlichen Philosophie als unvereinbar mit dem neuzeitlich gedachten und geforderten Wissenschaftscharakter der Philosophie erscheinen.

In welchem Sinn ist also nun die Philosophie Wusts theologische Philosophie und näherhin christliche Philosophie?
a) Sie teilt den metaphysischen »Glauben« der griechischen Philosophie, d. h. ist Philosophie der Substanz, die über die Naturdinge meta-physisch hinausfragend das Ganze der Natur in einer höchsten Substanz begründet, diese höchste Substanz als Geist auslegt und den Menschen als endlichen Geist versteht, der aber durch das Göttliche des Geistes in ihm in seinem Höchsten, und das ist folglich auch bei ihm die Erkenntnis, an Gott irgendwie teilhat und damit in seinem Wesen absolut versichert ist, was zugleich auch absolute Maßstäbe seines Verhaltens ermöglicht.

b) Wust übernimmt die griechische Metaphysik des Geistes in der Gestalt ihrer Fortführung durch christliche Denker, besonders des Augustinismus. Diese verschärften das »analogische« Denken der Griechen zu dem Gedanken des Seins als der Schöpfung Gottes, die entsprechend als von seiner Art, als sein Abbild verstanden wurde; dem Menschen als dem höchsten Abbild entspricht als Wesenszug die Geistigkeit: die griechische Priorität und der Primat des Geistes werden also im Ganzen adoptiert und im Bereich des Menschen als Ebenbildlichkeit formuliert, die sich nun spezifisch christlich als Aufgabe der Verwirklichung des Geistes über die Nachfolge Christi, der absoluten Maßgabe der geforderten und gottgewollten Anähnlichung an Gott, begreifen kann. Konkret ermöglicht ist die geforderte Befolgung des Willens Gottes aufgrund seiner in Christus und dessen Verkündigung ergangenen Offenbarung und deren Niederschlag in den Evangelien, die folglich als Lebensbuch aufgefaßt werden können, aus dem man, aufgrund der dogmatischen Auslegung der Kirche, prinzipiell für alle Fragen und möglichen Verhaltensweisen den geoffenbarten Willen Gottes sicher herauslesen und heraushören kann.

Die allgemein griechisch-mittelalterlichen theologischen Voraussetzungen Wusts sind also die der absoluten, in Gott begründeten und den Menschen absolut bestimmenden Positivität, Intelligibilität und Bonität des Seins und der analogia entis, d. h. der absolut versicherten Wahrheit und Freiheit des Menschen; dazu kommen als spezifisch christliche Auslegungen Gottes, der Welt und des

Menschen bei Wust noch hinzu: die nähere Auslegung der Bonität als absolute Liebe, die Schöpfung der Welt aus dem Nichts und die natürliche Christlichkeit des Menschen.

In diesem Sinn ist Peter Wust ohne Frage ein christlicher Philosoph gewesen und hat sich selber auch zeit seines Lebens so verstanden, was ausdrücklich durch die von ihm selbst gewünschte und formulierte Inschrift auf seinem Grab bezeugt wird. *Wusts Philosophie ist denkend explizierter Glaube oder die in Bewußtsein und Theorie erhobene christliche Existenz.* Das System der Wahrheiten des Denkens ruht auf dem Fundament der Wahrheiten des Glaubens auf, und der gesamte Denkweg des Philosophen geht vom Glauben aus und kehrt wieder zu ihm zurück. Wusts Philosophie ist *Weltanschauungsphilosophie*.

Vom Standpunkt gegenwärtigen Bewußtseins aus bedarf der Anspruch einer christlichen Philosophie in diesem Sinne Wusts einer erneuten Überprüfung. Die fortschreitende Differenzierung der Wissenschaften hat eine deutlichere Abgrenzung nicht nur der Sachbereiche und Methoden, sondern auch ein Gefühl der Begrenztheit und absoluten Unabschließbarkeit menschlichen Wissens in den Seelen der Menschen verbreitet. Gegenüber dem Postulat der Verschmelzung von Theologie und Philosophie ist man heute skeptischer geworden und bezüglich des Angebots der Weltanschauungsphilosophien auf »Endlösungen« geradezu allergisch – und das sowohl um der Theologie wie um der

Philosophie willen. So sehr eine christliche Philosophie, die um ihren Charakter als Weltanschauungsphilosophie, d. h. um ihre eigenen Grenzen weiß, als legitim erscheint, so ist ihr Anspruch bei Wust, die Philosophie schlechthin zu sein – die »*Absolutheit des Christentums* ist eine unerschütterliche Tatsache, die sich evident erweisen läßt, auch schon aus reinen Wesensgesetzen des Denkens . . . die streng natürliche Philosophie aller Menschen überhaupt fällt mit der christlichen Geistesmetaphysik vollkommen zusammen« (II, 192) – in zweifacher Weise problematisch. Zunächst vom Selbstverständnis der Theologie her. Diese wäre nicht mehr im strengen Sinne Glaubenswissenschaft, wenn die natürliche Erkenntnis »von sich aus« mit zwingender Notwendigkeit die Offenbarungswahrheiten fordern würde. Beruht sie doch gerade darauf, daß nicht nur die Wahrheiten selbst, sondern auch das Erkennen der Wahrheiten Sache der übernatürlich geschenkten Fähigkeit des Glaubens ist. Hier liegt das Problem jeder natürlichen Theologie. Die unübersehbare Endlichkeit des Menschen kann nie seine Vollendung in Gott als zwingend und »natürlich« fordern oder gar erweisen.

Ist das aber zugegeben, wird man auch nicht die Möglichkeit und Berechtigung einer nichtchristlichen Philosophie bestreiten können, sondern grundsätzlich die Pluralität der Denksysteme anerkennen müssen. Und das nicht, um damit die Wahrheit zu relativieren, so als gäbe es keine absolute Wahrheit, sondern weil der Mensch nie die Totalität der Wahrheit erreichen kann, weil er ihrer nur im Horizont seiner geschichtlichen Bedingtheit, seines von

dort her gewonnenen Vorverständnisses und seiner konkret gefällten Vorentscheidung versichert sein kann. Gerade der in sich durchaus große und ungemein geschlossene Entwurf eines philosophischen Systems bei Peter Wust ist dafür ein gutes Beispiel. Glauben und Wissen sind bei Wust so vollständig ineinandergearbeitet, wie es sich nur im Rahmen einer Weltanschauungsphilosophie legitimieren läßt, welche von einer sicheren Glaubensbasis aus das Ganze Gottes, des Menschen und der Welt in den Griff zu bekommen trachtet. Solche Weltanschauung könnte aber auch in einem falschen, d. h. auf das Ganze übertragenen Wissenschaftsglauben, z. B. des Biologismus, Psychologismus oder Soziologismus bestehen. Insofern bedarf der Anspruch einer Weltanschauung, Basis und Voraussetzung des philosophischen Denkens zu sein, bei der heutigen Reflexionsstärke des Bewußtseins wohl einer präziseren Begründung, als sie im Werk Wust vorliegt. Sonst gerät solche Weltanschauungsphilosophie in die Gefahr, die Radikalität ihres eigenen Fragens aufzuheben, da sie im Grunde immer schon gefunden zu haben vermeint.

○ Gegenüber der Position des philosophischen Denkens der Gegenwart muß und wird man aber Wust zubilligen, daß er von seinem Standpunkt aus in einer Zeit, die den Weltanschauungsphilosophien noch vorbehaltloser gegenüberstand, die Erfahrungen seiner Zeit ernstzunehmen und sich ihren entscheidenden Fragen zu stellen versucht hat, auch wo deren radikale Konsequenzen seine Ausgangsbasis selber ins Wanken gebracht hätten. Daher der Charakter des »Ja, aber«, welcher der generelle Nenner dieser Darstel-

lung seiner Philosophie ist. Wust hat die neuen Probleme gesehen, sie aber mit den alten Methoden zu lösen versucht, und indem er glaubte, sie gelöst zu haben, hatten sie im Zugriff seines Instrumentariums viel von ihrer Schärfe und Neuheit verloren und waren auf den Boden des Alten zurückgebracht.

Die Frage, die deshalb am Ende unserer Untersuchung bleibt, und die vielleicht auch durch Wust und gerade zufolge seines Scheiterns und der Problematik seiner Weltanschauungsphilosophie verschärft worden ist, lautet: Wo ist die Philosophie, die an der menschlichen Möglichkeit, das Absolute zu erreichen, festhält, d. h. an der Transzendenz, an Religion, Theologie, Metaphysik, und die doch andererseits die erfahrene Endlichkeit und Relativität alles Menschlichen wirklich durchsteht?

NAMENVERZEICHNIS

- Adorno 224
 Albert d. Gr. 125
 Aristoteles 36, 37, 67, 74, 84, 100, 108, 118, 120, 124, 156, 163, 169, 192, 218, 240, 243
 Augustinus 25, 61, 91, 118, 138, 145, 147, 154, 157, 164, 172, 209
 v. Balthasar 26, 46, 67
 Barth, K. 255
 Beckett, S. 138
 Bloch 224
 Bonaventura 225
 Brentano 60
 Cervantes 248
 Cicero 144
 Cleve 18, 19, 20, 50
 Comte 39
 Conrad-Martius 45, 67
 Coreth 26, 67
 Delahaye 157
 Descartes 38, 43, 96, 132, 186, 241, 242
 Dilthey 190
 Feuerbach, L. 39, 80
 Fichte 39
 Gadamer 189
 Gründer 53
 v. Hartmann, E. 57
 Hartmann, N. 73
 Hegel 39, 41, 46, 62, 68, 91, 92, 93, 178, 181, 183, 190, 195, 207, 242
 Heidegger 26, 35, 36, 46, 48, 49, 52, 59, 62, 66, 67, 68, 72, 73, 79, 80, 84, 88, 94, 97, 224, 228, 230, 233, 258
 v. Hildebrandt 45
 Höfling 18, 19, 21, 50
 Homer 179
 Husserl 44, 45, 57, 58, 66, 67, 73, 80
 v. Hutten 63
 Jaspers 52, 224, 255
 Jung 193
 Kant 38, 39, 41, 57, 80, 87, 96, 98, 102, 157, 163, 167, 171, 244, 258
 Kierkegaard 39, 41, 42, 80, 228, 255
 Klages 193
 Kretschmer 193
 Krings 26
 Lask 57
 Leenhouders 18, 19, 20, 21, 31, 50, 146, 238
 Liebert 57
 Lotz 26
 Marcel 145
 Marcuse 224
 Marx 39, 41, 42, 80
 Möller 26
 Müller, M. 46, 67
 Nietzsche 41, 42, 80, 116, 137
 Nicolaus von Kues 114
 Parmenides 35, 108
 Pascal 255

Pfänder 45

Pfleger 20, 31, 32

Pieper 260

Platon 27, 36, 37, 55, 61, 63, 82,
83, 84, 92, 100, 108, 118, 120,
121, 124, 132, 142, 168, 195,
218, 233

Prohaska 21, 31

Rahner 26, 46, 67, 259, 260

Rest 31

Rickert 57

Sartre 66, 72, 95, 137, 230

Scheler 25, 44, 46, 48, 58, 66, 67,
70, 73, 82, 88, 111, 230, 231,
233

Schelling 39, 114

Schleiermacher 91, 95

Schmidt 19, 21, 31, 50

Scholz 51

Schopenhauer 190

Siewerth 26, 46, 67, 68, 260

Simmel 43, 44, 73

Spranger 93

Stein 45, 46, 67

Teilhard de Chardin 63, 182

Thomas v. A. 38, 46, 67, 69, 74,
84, 118, 125, 132, 162, 163,
164, 169, 241

Tönnies 185

Trendelenburg 60

Troeltsch 43, 44, 73

Ulrich 26, 67

Veauthier 31

Vernckohl 18, 19, 50, 81

Windelband 57

Karl Delahaye

Dr. phil., Dr. theol.

1912 in Inden bei Jülich geboren –

Philosophie- und Theologie-Studien an den Universitäten
Innsbruck, Münster und Aachen –

Von 1934–1936 Assistent bei Peter Wust in Münster;

1936 hier zum Dr. phil. promoviert, zum Dr. theol. 1952
in Tübingen bei Franz X. Arnold –

Seit 1961 Professor für Theologische Enzyklopädie am Seminar
der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn
in Aachen und Köln –

Beiträge des Autors zu Peter Wust:

Das Christliche im Denken Peter Wusts in: Gedenkbuch der
Freunde für Peter Wust, Münster 1950

Die vorliegende Arbeit wurde als Einführung in das Denken
Peter Wusts dem Band VIII der Gesammelten Werke, Münster
1967, entnommen.