

Im Fokus

Josef Schmidt SJ

Hochschule für Philosophie München
josef.schmidt@hfph.de

Sein und Nichts. Das ursprüngliche Thema der Philosophie

Zum gleichnamigen Alterswerk des Philosophen Lorenz B. Puntel

DOI: 10.35070/ztp.v144i3.4039

Zusammenfassung: Mit seinem Buch *Sein und Nichts. Das ursprüngliche Thema der Philosophie* schließt Lorenz B. Puntel sein großes Projekt einer umfassenden „struktural-systematischen Philosophie“ ab. Der Beitrag zeichnet die systematischen wie auch philosophiegeschichtlichen Kerngedanken der Puntel'schen Seinslehre nach. Ausgehend vom Begriff des Absoluten werden abschließend weiterführende Gedanken in Hinblick auf die Menschwerdung Gottes, die Dreifaltigkeit und die Theodizee entwickelt.

Schlagwörter: Sein, Nichts, Ontologie, Menschwerdung, Dreifaltigkeit, Theodizee

Das Buch von Lorenz B. Puntel, *Sein und Nichts. Das ursprüngliche Thema der Philosophie*, Band 55 der von Günter Figal und Birgit Recki herausgegebenen *Philosophischen Untersuchungen*, ist „der dritte Band einer Trilogie“ (V), deren erster *Struktur und Sein* (= SuS) ist und der zweite *Sein und Gott* (= SuG). Mit dem dritten Teil, *Sein und Nichts* (= SuN) schließt und vollendet Puntel sein großes Projekt einer umfassenden „struktural-systematischen Philosophie“ (= SSP). Da der Inhalt des ersten und zweiten Bandes die Basis des dritten ist, sind jene zwei mit ihrem wesentlichen Argumentations-

gehalten in dem vorliegenden dritten Band aufgenommen. In ihm liegt also die bereits erarbeitete Gesamtsystematik der SSP vor, allerdings mit der besonderen Zuspitzung auf die „Seinsfrage“.

Die ausführliche „Einleitung“ (1–14) gibt einen Überblick über das umfangreiche, verzweigte und detailreiche Werk. Dabei werden auch dessen Hauptthesen angesprochen. Es beginnt mit der Bestandsaufnahme, dass die Frage nach „Sein und Nichts“ das „ursprüngliche Thema der Philosophie“ (1) ist. Allerdings ist es dies auf eine eher indirekte Weise, denn die bisherige Philosophie ist von einer weitgehenden „Seinsvergessenheit“ (2) geprägt. Dieser entspricht ein nicht wirklich zu Ende gedachter Begriff des „Nichts“. In der berühmten Frage von Leibniz, „Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts?“ (6), scheint lediglich das Nichts der Pluralität der Seienden gemeint zu sein. In diesem Fall ergibt sich nur ein „relatives Nichts“, mit dem das umfassende Sein keineswegs ausgeschlossen ist. Aber nur dieses schließt das „absolute Nichts“ aus, dessen Möglichkeit zu behaupten freilich ein performativer Widerspruch ist. Mit den beiden Nichtsbegriffen zeigt sich eine grundlegende Unterscheidung zwischen „Seiendem“ und „Sein“, deren ungenügende Beachtung zu jener „Seinsvergessenheit“ gehört. In sie mündet auch die Subjektlastigkeit der neuzeitlichen Philosophie. In all ihren diesbezüglichen Varianten (sei es transzendental oder phänomenologisch) ist der Wahrheitsbezug zum Sein auf die Perspektive einer Gestalt der Subjektivität reduziert (9). Puntels bereits in SuS begründete Konzeption eines „Theorierahmens“ eröffnet mit der Analyse deklarativer Sätze eine Zugänglichkeit zur umfassenden Dimension des Seins, die von sich her überperspektivisch ist, und legt so erst den Blick auf das umfassende Sein frei, den jene perspektivengebundene Subjektivität nicht erreichen kann. Die Subjektivität des sich in ihr vollziehenden Theorierahmens ist damit selbst mehr als perspektivisch. Mit Hilfe der Modalitäten „notwendig“, „möglich“ und „kontingent“ (13f.) lässt sich unterscheiden zwischen der notwendigen Dimension des Seins, deren Verneinung durch ein absolutes Nichts unmöglich ist, und der Dimension des kontingenten Seienden, die im Einzelnen und Ganzen auch „nicht sein“ könnte, deren „relatives Nichts“ also möglich ist. Da das kontingente Sein letztlich im absoluten Sein gründen muss, hat jenes in diesem seinen schöpferischen Grund, der – insofern er auch den endlichen Geist begründet – in sich selbst geistig sein muss.

1 Sein und Nichts in der Philosophiegeschichte

Der erste Teil des Buches ist vor allem philosophiegeschichtlich-kritisch ausgerichtet. Ich muss mich im Folgenden darauf beschränken, jeweils eine bzw. die Hauptthese der behandelten Autoren herauszustellen. Als erster ist Parmenides zu nennen (16–21), der dem Sein das Nichts entgegenstellt: „Es ist nötig zu sagen und zu denken, dass nur Seiendes [*eón*] ist, denn Sein [*einai*] ist [*estín*], ein Nichts [*medén*] ist nicht“ (FVS, B 6; vgl. 18). Es „ist dieser Satz die großartigste und schicksalsträchtigste Formulierung der grundlegendsten ‚Sache‘, d. h. Thematik und Aufgabe, der Philosophie“ (19). Allerdings ist die Begrifflichkeit noch unpräzise. Zwischen „Seiendem“ (*eón*) und „Sein“ (*einai*) wird kein Unterschied gemacht. Auf einen solchen käme es aber an, wenn vom absoluten Gegensatz zum Nichts gesprochen wird.

Bei Platon (21–26) ist besonders der Dialog *Sophistes* für die Seinsfrage interessant. Dort wird die Frage erörtert, ob auch der falschen Aussage, der kein Sein entspricht, ein intendiertes Sein zugesprochen werden kann, da doch von „etwas“ die Rede ist. Es zeigt sich dabei Folgendes: „Ein Widerspruch entsteht nur dann, wenn man dem Term/Begriff ‚Seiendes (ὄν)‘ in den beiden von Platon verwendeten Formulierungen ‚das Seiende (τὸ ὄν)‘ und ‚das Nicht-Seiende (τὸ μὴ ὄν)‘ exakt dieselbe Bedeutung zuschreibt“ (22). Das „me on“ ist somit nur ein „relatives Nichts“ (ebd.). Platon stellt sich darüber hinaus die Frage, was es bedeutet, dass wir zwei sich unterscheidenden Dingen der Welt ein gemeinsames Sein zusprechen. „Was sollen wir uns unter diesem euren ‚to einai – das Sein‘ denken“ (23)? Doch leider verfolgt Platon diese Frage nicht weiter. Der entscheidende Text für ein Über-Seiendes ist die Bestimmung des „Guten“ in der *Politeia* als ein „Jenseits der ousía“ (25). Aber wie ist „ousía“ hier zu verstehen? Als höchstes Seiendes? Dessen Jenseits wäre aber dann nicht das Nichts, sondern das sich vom Seienden unterscheidende „Sein“. Wird dieses Sein verneint? Jedoch heißt es weiter: „Platons Text ist nicht zu entnehmen, dass das Gute *jenseits des Seins* sei“ (26; Herv. im Original). Die Nichtthematisierung der hier sich stellenden Fragen hatte „weitestgehende Konsequenzen“ (ebd.).

Für Aristoteles (26–37) ist die „Erste Wissenschaft“ die vom „Seienden als Seienden“. Dieses Sein hat allerdings verschiedene Bedeutungen. Seine gemeinsame ist die der *ousia*, die als das gattungshaft Allgemeine verstanden werden kann, aber auch als das einzelne Zugrundeliegende wie auch als das Mathematische (35f.). Aristoteles:

Da es eine Wissenschaft gibt vom Seienden, insofern dies seiend und selbstständig abtrennbar ist, muss untersucht werden, ob man diese identisch mit

der Physik zu halten hat oder vielmehr für eine andere. Die Physik handelt nun von den Dingen, die in sich selbst das Prinzip der Bewegung haben; die Mathematik dagegen ist zwar eine theoretische Wissenschaft und hat zum Gegenstand das Bleibende, aber nicht das Abtrennbare. Von demjenigen Seienden also, das abtrennbar und unbeweglich ist, handelt eine andere [...], so muss da auch wohl das Göttliche sich finden, und das würde das erste und vorzügliche Prinzip sein. (36)

Die Wissenschaft von ihm „handelt von dem Höchsten unter allem Seienden“ (37). „Gott ‚unter den Seienden‘: das ist die Artikulation der grundsätzlich onto-theo-logischen Konzeption, die ganz eindeutig in Aristoteles’ Metaphysik vertreten wird“ (ebd.).

Für Plotin (37–46) ist der allgemeine Ursprung das „Eine“ (*hen*). Doch diesem fehlen alle Prädikate. Ist es dann das Nichts? „Allerdings ist es nichts von dem, dessen Prinzip es ist, so zwar, dass nichts von ihm ausgesagt werden kann, nicht Seiend-sein, nicht Seiendheit, nicht Wesenheit, nicht Leben: Es ist *über* diesem allen“ (38; Herv. im Original). Das Nichts kann hier nicht das „absolute Nichts“ sein. „Wenn dem dabei artikulierten ‚Nichts‘ ein Begriffsinhalt zugeschrieben wird, dann heißt das, dass ‚etwas‘ zugeschrieben wird, etwas, das daher nicht-Nichts, also Seiend-sein/Sein ist. Damit erweist sich der Begriff des Seins als der fundamentalste Begriff, der von allen Begriffen absolut vorausgesetzt wird“ (41; Herv. im Original). Plotin über das Eine: „Gerade weil nichts in ihm ist, ist alles aus ihm. Damit das Seiende sei, eben darum ist es selbst nicht Seiendes“ (43). Es ist also ein „relatives Nichts“, von dem hier die Rede ist. Aber wäre nicht letztlich dasjenige Sein, welches das „absolute Nichts“ ausschließt, der wahre allgemeine Ursprung? Diesen Schritt scheint die Schrift des Porphyrios bzw. Anonymus zu machen, der zwischen einem „Sein selbst“ (*autó to einai*) und einem „Sein der Seienden“ (*to einai ton ontón*) unterscheidet (45).

Was das Mittelalter betrifft, so ist zunächst Thomas von Aquin zu nennen (47–62). Thomas unterscheidet durchaus zwischen „Sein“ (*esse*) und „Seienden“ (*ens/entia*). Gott ist für ihn auch nicht das höchste Seiende, sondern „esse per se subsistens“ (47). Allerdings ist in der genaueren Ausführung bei ihm kein allgemein umfassender Seinsbegriff zu finden. So wird das „esse“ der „essentia“ (dem Wesen) in einer „*distinctio realis*“ gegenübergestellt (56). Der vermittelnde „*actus*“ des Seins ist dann aber ein Drittes und keineswegs das umfassende Sein (57). Mit seiner Kritik formuliert Puntel den umfassenden Seinsbegriff.

Die Konsequenz daraus ist klar: Die Dimension des Thomasischen „*esse* (als *actus*)“ ist keineswegs die genannte „Urdimension“, die allerletzte oder ursprünglichste Dimension, von der gilt: Sie wird letztlich von allen anderen

Begriffen (welcher Art auch immer) vorausgesetzt, sie selbst aber setzt keinen anderen (wie immer gearteten) Begriff voraus. Der einzige Begriff, der diesen „Tatbestand“ erfüllt, ist der Begriff des *Seins* (oder der *Seinsdimension*). (57; Herv. im Original)

Er „kann nur durch die Negation der Selbstnegation ‚minimal bestimmt‘ werden: Sein = nicht-Nichtsein = Sein“ (ebd.).

Sodann wendet sich Puntel Meister Eckhart zu (62–66). Ausgehend von Ex 3,14 „ego sum qui sum“ kann dieser formulieren: „(Das) Sein ist Gott – *esse est Deus*“ und „Gott ist (das) Sein – *Deus est esse*“ (62). „Außerhalb Gottes – und das heißt: außerhalb des Seins – ist weder Anderes noch ist etwas. Denn was außerhalb des Seins ist, ist nichts und ist überhaupt nicht“ (65). Dagegen gilt vom endlichen Seienden: „Alles geschaffene Seiende [...] wenn es gesondert rein für sich und damit unterschieden von Gott genommen und verstanden wird, ist kein Seiendes, sondern nichts [...], weil alles, was ist, hat sein Sein von Gott, durch Gott und in Gott“ (ebd.). Da Eckhart die Identität von Sein und Gott der Bibel entnimmt und seine Thesen in eher „elliptischer“ Sprache formuliert, bleibt seine Seinslehre unausgeführt und „missverständlich“ (66).

Puntels abschließendes Urteil über Duns Scotus (66–71) ist dieses:

Wie oben gezeigt wurde, unterscheidet Scotus zwischen *essentia* und *existentia* bzw. zwischen *esse essentiae* und *esse existentiae*. Was immer er damit gemeint haben mag, auf jeden Fall recurriert er implizit auf eine höhere und ursprünglichere Dimension: (das) *esse*. Aber *esse als solches* bleibt bei ihm unthematisiert; es spielt eine große Rolle, aber als eine unbekannte und unthematisierte Größe. Bei Scotus ist das Nichts, und zwar in allen Formen, nicht das eigentliche absolute Nichts als Negation des *esse als solchen*, sondern nur die Negation des *esse essentiae* und/oder des *esse existentiae*. (71)

Für Franz Suarez (72–76) ist, im Unterschied zu Aristoteles, nur das *ens reale* oder *ens objectivum* das Sein des Seienden (72). An ihm sind die Substanz und die Akzidenzien als verschiedene Seinsweisen zu unterscheiden (73f.). Die *essentia* hat, insofern sie bloße Möglichkeit ist, kein Sein (76). Damit zeigt sich, dass Suarez keinen umfassenden Seinsbegriff hat. Ebenso ist sein Begriff des *omnino nihil* (ebd.) nicht radikal genug.

Christian Wolff (76–79) definiert die Philosophie als „die Wissenschaft der möglichen Dinge, insofern sie sein können“ (76). Mit diesem Ansatz beim Möglichen unterscheidet er sich auch noch von Scotus und Suarez (76f.). Dazu kommen das „Nicht-Widerspruchsprinzip“ und das „Prinzip vom zureichenden Grund“ (77). Die Frage, wie dieses Prinzip das Mögliche zur Wirklichkeit bringt, verweist nach Wolff auf die „Theologia rationalis“ (78). Die Thematisierung eines umfassenden Seinsbe-

griffs, der auch die nicht existierenden Möglichkeiten einschließt, fehlt bei Wolff.

Leibniz (80–102) hat die berühmte Frage gestellt: „Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr Nichts“ (80)? Sie wurde in der „Einleitung“ bereits angesprochen (6) und wird hier in aller Ausführlichkeit behandelt. Was ist unter dem „etwas“ (*quelque chose*) (82) zu verstehen? Da die Frage mit dem „Prinzip vom zureichenden Grund“ und der Frage nach Gott in Zusammenhang gebracht wird (82f.), ist davon auszugehen, dass jenes „etwas“ die Gesamtheit der Kontingenzen, also die Welt bezeichnet. Dann ist aber das „Nichts“ nicht das „absolute Nichts“, sondern das „relative Nichts“ „vor“ der Schöpfung. Nach langen Ausführungen kommt Puntel zu dem Schluss, dass jene Frage von Leibniz in einem radikalen „holistischen“ Sinn „uminterpretiert“ werden könne. Das „etwas“ müsse durch „Sein“ ersetzt werden und die Antwort wäre dann die, dass der erfragte Grund im Sein selbst in seiner „Notwendigkeit“ liege (102).

Wenn vom Nichts als dem großen Korrelat des Seins die Rede ist, muss auch vom Nihilismus gesprochen werden. Für ihn steht Nietzsche (105–113): „Nihilismus: es fehlt das Ziel; es fehlt die Antwort auf das ‚Warum?‘ was bedeutet Nihilismus? – dass die obersten Werthe sich entwerthen“ (105). Er ist „die Überzeugung einer absoluten Unhaltbarkeit des Daseins“ (106). Nietzsches Antwort ist ein trotziges Ja zu diesem Dasein, zu dem nur der „Übermensch“ fähig ist. Es ist das Ja zu der „ewigen Wiederkunft des Gleichen“ (107): „Diese Welt ist ein Ungeheuer von Kraft, ohne Anfang, ohne Ende [...] ewig sich wandelnd, ewig zurücklaufend, mit ungeheuren Jahren der Wiederkehr“ (ebd.). Heidegger sieht in Nietzsches Nihilismus das Schicksal der Metaphysik und ihrer Onto-theo-logie: „Die Metaphysik als solche ist der eigentliche Nihilismus“ (112). Doch ist nach ihm Nietzsche mit seiner Lehre von der Wiederkehr des Gleichen auch ihr Vollender. Puntel stimmt dem zu, da sich Nietzsches Denken „ausschließlich an der Dimension der Seienden, nicht des Seins (im eigentlichen Sinne des Seins selbst oder als solchen)“ bewegt (113). Vorgreifend kann man hier schon sagen, dass nur das Verständnis des Seins in seiner absoluten Notwendigkeit und seinem geistigen In-sich-sein ein Gefüge des Seienden ohne In-sich (von Heidegger auch „Gestell“ genannt) entlarvt und transzendiert.

Auf Heidegger ist nun genauer einzugehen (113–127). In seiner Antrittsvorlesung von 1929 beschreibt er das Phänomen der Angst als „Wegrücken des Seienden im Ganzen [...]. Die Angst offenbart das Nichts“ (115). Im Nachwort von 1943 heißt es, es bleibe die Frage zu durchdenken, „ob das Nichts, das die Angst in ihr Wesen stimmt, sich bei einer leeren Verneinung alles Seienden erschöpft, oder ob, was nie und nirgends ein Seiendes ist, sich

entschleiert als das von allem Seienden Sichunterscheidende, das wir das Sein nennen“ (115). Seine seit 1935 vollzogene „Kehre“ beschreibt Heidegger so: Mit ihr betone „das aus *Sein und Zeit* hervorgegangene Denken künftig mehr die Offenheit des Seins selbst als die Offenheit des Daseins [...]. Das bedeutet die ‚Kehre‘, in der das Denken sich immer entschiedener dem Sein als Sein zuwendet“ (120). Zwar entzieht es sich im „Dasein“, aber es „schenkt“ sich auch in ihm. So umschreibt Heidegger das „Ereignis“ des Seins (122). Das „Nichts“, das diese Erfahrungen begleitet, ist allerdings stets nur es relatives Nichts. „Nie geht es Heidegger um eine absolute Negation des Seins selbst“ (126). Aber indem er diese nie bedenkt und ihre Negation durch das Sein, bleibt ihm das Sein eine Vorgegebenheit, das heißt „die fraglos selbstverständliche, daher die völlig ungedachte, unthematisierte ‚Dimension‘, auf der Heideggers Gesamtdenken aufruhete“ (126). „So paradox es klingen mag, müsste man von einer *Seinsvergessenheit* bei Heidegger selbst [...] sprechen“ (127; Herv. im Original).

Jean-Paul Sartres (128–152) Buch *L'être et le néant* unterscheidet sich vom Buch Puntels durch den Artikel. Seine Verwendung bedeutet, dass „etre“ als Substantiv zu verstehen ist. Gemeint ist das Seiende oder „die Gesamtheit der Seienden“ (128). Doch wie kommt Sartre zu diesem Seinsbegriff? Er entwickelt ihn von der Erkenntnis her, die als Subjektivität vollkommen in sich stehe. Sie kommt nicht zum angezielten Sein, sondern nur zum Phänomen. Das Sein ist zwar vorauszusetzen, liegt aber im Bereich der „Transphänomenalität“ (129). Von diesem „Sein-an-sich“ unterscheidet sich radikal das subjektive „Sein-für-sich“ (130). Das An-sich-sein ist „nackt, beziehungslos [...] massiv“ (132) „undurchdringlich (*opaque*)“ (133). Doch abgetrennt von diesem Sein ist die in sich stehende Subjektivität ein Nichts. Aber das soll ihre Unabhängigkeit, ihre „Freiheit“ sein (137). Der Mensch ist demnach „l'être qui est son propre néant“ (138). Diese reflexive Differenz ist das „Nichts“ im Unterschied zum opaken beziehungslosen Sein (139). „Das Für-sich besitzt keine andere Realität als die Nichtung des Seins“ (142). Aber ist nicht die Negation des Seins vom Für-sich vollzogen und so von jenem prinzipiell abhängig: das (Für-sich-) *Sein* vom (An-sich-) *Sein*? Dann aber stellt sich die Frage: „Warum emergiert das Für-sich aus dem Sein (*pourquoi le pur-soi surgit-il à partir de l'être*)“ (148)? Das Scheitern an der Frage nach dem Zusammenhang der beiden Sphären gesteht Sartre schließlich ein. Die vielfache Widersprüchlichkeit seines Systems liegt auf der Hand.

Im Folgenden wendet sich Puntel dem „Mainstream der analytischen Philosophie“ zu (153–191), von dem zu sagen ist, dass er sich von Neuem der Ontologie und Metaphysik zuwendet (153). W. V. O. Quine hat hier Weichen

gestellt. Für ihn ist „Sein“ (*being*) gleich „Existenz“ (*existence*) nach der Prädikatenlogik erster Stufe: „to be is to be the value of a variable“; gemeint ist eine „gebundene Variable“ (155). Aus diesen Existenzen besteht das Universum. Das heißt: „Immer geht es nur um Seiende(s)/Dinge/Objekte“ (156). Peter van Inwagen folgt dieser Ontologie, verstrickt sich aber in deren Konsequenzen. Indem er auf der Univozität dieses Seinsbegriffes beharrt, kann er der Besonderheit der „Zahlen als abstrakten Entitäten“ nicht gerecht werden (162). Kit Fine kritisiert und erweitert jenen Existenzbegriff durch die Explikation des Prädikates „existieren“ in dem Sinne, dass es sich auf einen „Satz“ und damit auf ein „Verhältnis“ (173) bezieht. Das Universum wäre dann das Gesamtsein von „Konfigurationen“ (176), deren Seinszusammenhang als solcher nun thematisiert werden müsste (ebd.). Doch bleibt es bei einer extensional bestimmten Totalität von „Elementen“, also von „Seienden“ (ebd.).

Offenbar ist hier stets die Möglichkeit einer Allquantifikation vorausgesetzt, deren Möglichkeit bestritten wird (176–91). Die bekannteste Bestreitung ist die sogenannte Russel-Antinomie der „Menge aller Mengen“ (178–181). Die von Puntel anvisierte Lösung wäre damit gegeben, die Mengenverhältnisse in eine „Klassenlehre“ (180) umzubenennen mit Klassen und Unterklassen. Dabei ließe sich widerspruchsfrei der Begriff einer „Allklasse“ bilden, die lediglich „mit sich selbst identisch“ ist (ebd.). Diese Identität wäre dann sich selbst kein Element mehr (180f.). Doch konnte auch diese Allquantifikation infrage gestellt werden, etwa mit dem Argument, es gebe „indefinite“ Möglichkeiten der Hierarchisierung der verschiedenen Mengen (Dummett; 182), oder durch die Annahme, man müsse dann willkürlich so etwas wie ein umfassendes „Objekt“ denken (Cartwright; 184), oder damit, letzte Zusammenfassungen gründeten stets in subjektiven „conceptual schemes“ (Putnam; 185), oder, „Ding“, „Objekt“ und „Individuum“ seien sortale Termini, die für jene umfassende Totalität keine „Identitätskriterien besitzen“ (Dummett; ebd.). Puntel hält dem entgegen, dass es die „Dimension der Seienden gibt“ und dass in Bezug auf sie keine Erweiterung möglich ist, denn diese müsste auch seiend sein (187f.). Als Garantie für ihren Zusammenhang genügt der Seinsbegriff selbst, der auch das allgemeine Identitätskriterium bereit stellt (190).

Ausführlicher geht Puntel auf das Putnam-Argument ein (189f.). In der Tat kann es verschiedene „conceptual schemes“ geben, ebenso wie eine „Pluralität von Theorierahmen“ (189; vgl. 238, 525). „Folgt daraus, dass eine ontologisch verstandene absolut universale Quantifikation nicht möglich ist“ (189)? Die Frage führt Puntel zu einer Präzisierung seines Systems:

Zwar ist es so,

dass jede theoretische Aussage im Rahmen eines klar und konsistent etablierten Theorierahmes die ontologische Dimension und was sie enthält *trifft*, aber nicht total und nicht adäquat. Es gibt in ontologischer Sicht eine Hierarchie von Theorierahmen, die in einer bestimmten Hinsicht in *kumulativer Weise* die ontologische Ebene artikulieren. (189; Herv. im Original; vgl. auch 238)

Doch jeder Theorierahmen „muss das, was oben die absolut allerletzte Dimension genannt wurde, anerkennen und thematisieren, das ist, wie gezeigt, die Seinsdimension im absoluten Sinne und die Seiendheit im relativen Sinn“ (189). Theorierahmen können sich vielfach unterscheiden, aber jene Seinsdimension darf nicht fehlen, so wie auch „die ‚Logik‘ nicht fehlen darf“ (ebd.).

Im nächsten Kapitel, „Relatives Nichts“ (192–224), geht es vor allem um die Frage der „negativen Existenzaussagen“ (192), für deren Behandlung besonders Alexius Meinong steht (194–218). In seiner „Gegenstandstheorie“ unterscheidet er „Existierendes“ als das „Wirkliche“ von „Nichtexistierendem“. Zu letzterem zählen etwa „Gleichheit“ oder „Verschiedenheit“, die als Verhältnisse „zwischen Wirklichkeiten“ „nicht selbst ein Stück Wirklichkeit“ sind. Auch Zahlen gehören dazu, da „man auch zählen kann, was nicht existiert“ (194). Diesen Bereich nennt Meinong „Bestand“, also Nichtexistierendes, das dennoch ein widerspruchsfrei intendierbarer Gegenstand ist (195). Darüber hinaus gibt es ein „Außersein“ (ebd.). Auch das nämlich ist noch Gegenstand, was ich zwar als Existenz begreifen müsste, von dem ich aber explizit sage, dass es nicht ist – ebenso in sich widersprüchliche Begriffe –, denn „soll ich in Betreff eines Gegenstandes urteilen können, dass er nicht ist, so scheine ich den Gegenstand erst einmal gewissermaßen ergreifen zu müssen“ (196). Meinong spricht hier von einem „Quasisein“ (199). Puntel hält dagegen, dass man bei all diesen „Gegenständen“ nicht von einem radikalen Nichtsein sprechen könne. Es sind vielmehr „Modi oder Arten des Seins“ (198f.), die sich nach einem je eigenen „relativen Nichtsein“ unterscheiden. Die umfassende Seinsdimension, deren Minimalbestimmung das Nicht-Nichtsein ist, wird von Meinong nicht thematisiert.

Schließlich ist noch ein Wort zu der Position, die sich „ontologischer/metaphysischer Nihilismus“ nennt, zu sagen (218–233). Sie besteht in der These, dass es eine Welt ohne alle Objekte geben könnte, das heißt, da sich überhaupt nur kontingente Seiende denken lassen, eine nichtexistierende Welt. Immerhin soll diese leere Welt eine Möglichkeit sein. Eine solche aber ist eben nicht-Nichts. Puntel schreibt: „Auch eine leere Welt ist immer noch

eine Welt, also ein nicht-Nichts. Was soll sonst die Möglichkeit einer leeren Welt bedeuten“ (223)? Vorgreifend könnte man hinzufügen, dass die Nichtexistenz der Welt des Kontingenten durchaus eine Möglichkeit sein könnte, aber nur von einem nichtkontingenten Sein her, das in jenem „Nihilismus“ jedoch ausgeschlossen ist (vgl. Teil II, Kap. 9). Wenn allerdings Physiker (Lawrence M. Kraus oder Stephen W. Hawking) von einer Welt „aus dem Nichts“ sprechen, meinen sie keineswegs das „absolute Nichts“, sondern eine noch unbestimmte „Potentialität“ zur „spontanen Erzeugung“ der Grundstrukturen unserer Welt (223f.).

2 Vorbereitung der eigenen Theorie

Der zweite Teil des Buches, „Grundlinien einer systematischen Theorie über *Sein und Nichts*“, beginnt in Vorbereitung der eigenen Systematik mit Beispielen zur Problematisierung der philosophischen Sprache. Es sind dies vor allem Heideggers Versuch, die Subjekt-Prädikat-Struktur durch Geschehensausdrücke wie „Ereignis“ oder „es gibt“ zu ersetzen (228), Hegels Lehre vom „spekulativen Satz“, der im Prädikat rückwirkend das Subjekt explizieren soll (228–232) und Quines Versuch, das atomare Subjekt der Notation als Satz zu interpretieren (233–235). Der folgende systematische Teil des Buches ist weitgehend eine Wiederaufnahme der beiden Bücher SuS und SuG. Ich werde mich im Folgenden auf die in SuN zum Teil erweiterten und präzisierten Hauptthesen und -argumente beschränken. Grundlegend ist die Erstellung eines umfassenden „Theorierahmens“. „Einfach und allgemein gesprochen ist ein Theorierahmen das Gesamt der essentiellen Komponenten einer Theorie, jener Komponenten, die unabdingbare strukturelle Bestandteile jeder, auch der kleinsten, theoretischen philosophischen Aussage und erst recht ganzer philosophischen Theorien sind“ (237). Vorausgesetzt ist in diesen Aussagen immer, dass das Sein getroffen wird. Dies nicht vorauszusetzen, wäre ein performativer Widerspruch. Es gibt bei dieser Voraussetzung keinen Unterschied zwischen „Erkenntnis“ und „Wissen“ (243). Die bekannte Definition der „Wahrheit“ von Erkenntnis bzw. Wissen als „gerechtfertigter Glaube“ ist insofern zirkulär, als Wahrheit ohne Wissen unverständlich ist. „Von einer Erfüllung der Bedingung, dass p wahr ist, kann nur dann die Rede sein, wenn die Wahrheit von p als *gegeben vorausgesetzt* werden kann bzw. tatsächlich vorausgesetzt wird“ (244; Herv. im Original). Wichtig ist, dass diese Voraussetzung von jener performativ nicht zu leugnenden, und insofern grundlegenden Wahrheitsgewissheit gilt. Genau sie gilt es zu explizieren:

Das Subjekt und seine Überzeugung ist in ihr enthalten (245f.). Doch ist die Perspektive dieser Subjektivität nicht eingeschränkt. Die „Proposition“ des deklarativen Satzes hat den Wahrheitsoperator „es verhält sich so und so“ (247). Ebendieser „ist als ein *uneingeschränkter* Operator zu verstehen, das bedeutet, dass er durch keinerlei Faktoren limitiert wird. Solche Faktoren wären: Angewiesenheit auf die Perspektive eines Subjektes oder bestimmter Subjekte, bestimmte Situationen, bestimmte Zeiten, bestimmte psychologische Gegebenheiten u. dgl.“; er ist „als absolut *uneingeschränkt* zu verstehen“ (247f.; Herv. im Original).

Wie aber ist die mit dem Wahrheitsoperator versehene „Proposition“ selbst zu verstehen? Sie ist in sich ein Verhältnis, denn sie besagt: „es verhält sich so und so“. Dieses Verhältnis lässt sich aber mit der gewohnten Subjekt-Prädikat-Beziehung nicht adäquat zur Sprache bringen, denn deren ontologische Struktur ist das Substanz-Akzidens-Verhältnis. Doch die in ihm intendierte Selbständigkeit der Substanz ist nicht intelligibel. Denn ohne ihre relationalen Bestimmungen verschwindet sie. Das eigentlich „Substantielle“ ist vielmehr ein Relationsverhältnis, und zwar in sich und in Bezug zu anderem (252f.). Diese „Primstruktur“ ist in unserer vom Subjekt-Prädikat-Verhältnis geprägten normalen Sprache kaum adäquat ausdrückbar. Ihre Sätze müssten in Vollzugs- bzw. Verhältnis-sätzen wie „Es regnet“ uminterpretiert werden. Auch ein Individuum wie Sokrates muss als selbst- und fremdbezüglicher Relationszusammenhang begriffen werden und seine Benennung als „Abkürzung einer hohen Zahl von Prim-sätzen mit dem vorangestellten theoretischen Operator ‚es verhält sich‘ [...]“. Der Name ‚Sokrates‘ ist dann die Abkürzung der Konfiguration all dieser Prim-sätze“ (254). Auch wenn der Gebrauch unserer syntaktischen Subjekt-Prädikat-Sprache nicht zu vermeiden ist, müssen wir doch um ihre eigentliche ontologische Fundierung wissen (252–254). Die in ihrem Sinn das Sein treffende, somit vollbestimmte, „Proposition“ zeigt uns die Einheit von „Semantik“ und „Ontologie“ (254–256).

Zentral für die Seinslehre ist der Unterschied zwischen „Sein“ und „Seienden“. Letztere treten als Pluralität auf. Das „Sein“ umgreift sie und ist insofern selbst eine Einheit. Seine Entgegensetzung ist das Nichts.

„Sein“ ist der/die minimalste und fundamentalste Begriff/Dimension *im absoluten Sinne*, indem es allerletztlich nur durch die Negation der eigenen Negation ‚definierbar‘ ist: ‚Sein = nicht-Nicht-Sein oder nicht-Nichts‘. Nicht ist aber *Sein* ‚definierbar‘ durch Begriffe, die in irgendeiner Weise ursprünglicher oder von ihm unabhängig wären. In diesem Sinne ist *Sein* im eigentlichen Sinne des Wortes undefinierbar, und dies nicht aus dem Grund, weil es zu

„abstrakt‘, ‚leer‘, ‚begriffsarm‘ oder ‚obskur‘ u. ä. wäre, sondern wegen seiner umfassenden ‚Begriffs-‘, ‚Inhalts-‘ oder ‚Sinnfülle‘. (259)

Der Bereich der „Seienden“ ist somit keineswegs die letzte Dimension. Seine Negation als ganze ergibt nur ein „relatives Nichts“. Ein solches charakterisiert die Dimension der Seienden auch innerhalb ihrer Pluralität. Sie ist zwar als „Seiendheit“ in sich geeint, doch hat sie „Subdimensionen (Arten oder Modi) des/der Seienden bzw. der Seiendheit“ (269). Es sind dies zum einen „die real-aktualen Seienden“ (und nur auf sie sollte der Existenz-Operator angewendet werden; 337), zum anderen die „abstrakt-aktualen Seienden (das heißt die apriorisch kategorialen und mathematischen Begriffe), sodann die „möglichen Seienden“ und schließlich die „fiktionalen Seienden“ (269; vgl. ausführlicher zu diesen Unterscheidungen 279–289). Nichtseiende Gegenstände im Sinne Meinongs muss es also nicht geben. Dieser ganze in sich differenzierte Bereich der Seienden macht die „eine Welt“ aus (275; Herv. im Original). Sie ist „die Dimension [...], in der wir leben, denken und handeln“ (290). Ein solcher Weltbegriff „schließt nicht variierte Interpretationen der Welt aus; noch schließt er die These aus, dass diese Welt samt den Seienden als ihren Komponenten in einer ständigen Evolution begriffen ist“ (291).

Die Auseinandersetzung mit den Lehren über die „möglichen Welten“, etwa bei David Lewis und besonders bei Timothy Williamson (292–338), gebe ich nur im Ergebnis wieder. Die noch nicht durch den Wahrheitsoperator vollbestimmte Proposition ist eine Möglichkeit. Doch ist sie als solche nicht-Nichts, sondern ein Modus des Seins (318f.). Diese „basal-ontologische bzw. unterbestimmte ontologische Dimension wird mit den Termen: ‚Möglichkeit/möglich‘ oder ‚Possibilität/possibel/possibilia‘ oder ‚Potentialität/potentiell‘ bezeichnet; zur Bezeichnung der Items der spezifisch-ontologischen bzw. der vollbestimmten ontologischen Dimension werden die Terme ‚Aktualität/aktual‘ (nicht aktuell) verwendet“ (319; Herv. im Original; vgl. ebenso 334–336). Die Pluralität der Seienden als Gesamtheit begriffen ist die „Welt“ (336). Puntel verteidigt diesen Gesamtheitsbegriff gegen Markus Gabriel, der die Pluralität der „Welten“ gegen die „eine Welt“ ausspielt (275–278). Die Ontologie der einen Welt besteht aus Relationen, „Konfigurationen“ genannt (336). Sie figurieren auch das Individuum (etwa Sokrates; 268). Ihre Vernetzung nach den Modi und „Subkonfigurationen“ (336) bildet jeweils eine eigene Welt innerhalb der Gesamtheit „Welt“.

In dem Kapitel „Erschließung der Seinsdimension: systematischer Ansatz“ (339–366) sind die Angelpunkte die folgenden: Da der „theoretische

Operator“ „durch keinerlei restringierende Faktoren bestimmt ist, ist die Perspektive uneingeschränkt universal“ (357). Der Operator geht auf „die Uneingeschränktheit des *Universums* des philosophischen Diskurses“ (361). Dieser Universalität entspricht das umfassende „Sein“. Es umfasst die Welt des Seienden, geht aber über sie hinaus. Heidegger spricht deswegen von der „ontologischen Differenz“ (356). Doch indem bei ihm (wie bei Puntel) „Ontologie“ für das „Seiende“ steht, ist jener Begriff missverständlich, da er eine Innendifferenz des Ontologischen zu bezeichnen scheint. Puntel zieht deswegen den Begriff der „onto-einailogischen Differenz“ (357) vor. Der theoretische Operator bezieht sich mit dem Satz „Es verhält sich so und so“ auf das Sein überhaupt. Das „es“ ist hier kein Subjekt, das durch ein Prädikat näher bestimmt wird, sondern die „Anzeige“ (360) einer „Dimension“. Wenn es um eine konkrete Tatsache der Welt geht, muss die Aussage in folgender Stufung lauten: „Es verhält sich so, dass es sich so und so verhält (zum Beispiel, dass ‚es grünt‘).“ Das erste „es“ ist dann die Anzeige der Seinsdimension, das zweite „es“ die der Dimension des Seienden (361). Die bis jetzt erarbeitete „holistische“ (364) onto-einailogische Gesamtkonzeption stellt Puntel in einem übersichtlichen Schaubild dar (363).

In den nächsten drei Kapiteln (367–505) setzt sich Puntel mit einflussreichen Positionen auseinander, welche die universale Ausrichtung des Wahrheitsoperators verfehlen, indem sie einer subjektiven Perspektive verhaftet bleiben. Kant (370–388) bindet die Erkenntnis durchgehend an die „transzendente Subjektivität“. Der „Verstand“ reicht nur bis zu der durch ihn gestalteten „Erscheinung“, während die „Vernunft“ sich lediglich auf die „Einheit des Verstandes“ (375f.) bezieht; über eine Synthetisierung durch „Ideen“ geht sie nicht hinaus (vgl. dazu 536). Allerdings reflektiert Kant nicht seine eigenen Aussagen. Denn die Aussage, dass alle Erkenntnis transzendent sei, ist selbst keine transzendente Aussage. Etwa der Satz „Das *Ich denke* muss alle meine Vorstellungen begleiten können“ geht keineswegs in der Beschränkung des präsentierten Sachverhaltes auf, sondern der Satz besagt auch: „Aus uneingeschränkter/universaler Perspektive verhält es sich so, dass aus transzendentaler Perspektive es sich so verhält, dass das *Ich denke* alle meine Vorstellungen begleiten können muss“ (383). Denn unbestreitbar gilt: „Das von jedem, auch dem einfachsten und geringsten theoretischen Satz Artikulierte wird in diese uneingeschränkte Dimension eingefügt“ (ebd.). Die Subjektivität verschwindet dabei keineswegs. Aber sie wird entgrenzt und auf die wahre Vernunftebene gehoben. „Am besten kann man die universale Dimension der Vernunft als ‚die intentionale Koextensivität der menschlichen Vernunft mit dem *uneingeschränkten universe of discourse*‘ charakterisieren“ (382; Herv. im Original).

Hegel (388–417) begrüßt zwar den Ausgang Kants von der Subjektivität, doch wendet er sich entschieden gegen ihre transzendente Restrangierung. Er durchschaut ihre Widersprüchlichkeit, in welcher „der Begriff von der Realität schlechthin getrennt sey und bleibe, – somit als die *Wahrheit* dasjenige behauptete, was sie als endliche Erkenntnis aussprach“ (392; Herv. im Original). Es geht um ein „vom Gegensatz des Bewusstseins befreites“ Denken (391) und deswegen in der *Wissenschaft der Logik* um die „Denkbestimmungen“, „was sie an ihnen selbst sind“ und „ohne [...] Relation auf Ich“ (393). Allerdings mündet ihre Entwicklung in einer absoluten Subjektivität, der „absoluten Idee“, gemäß dem großen Programmwort aus der *Phänomenologie des Geistes*: „das Wahre nicht als *Substanz*, sondern eben so sehr als *Subjekt* aufzufassen“ (397). Aber erreicht diese Subjektivität die Absolutheit des reinen Seins? Das wäre nur der Fall, wenn Hegel einen umfassenden Seinsbegriff hätte, dem nur „das absolute Nichts“ entgegenstände. Doch das „Sein“, mit dem die Logik beginnt, macht eher den Eindruck, Begriff einer ontologischen Potentialität zu sein, die in ihren begrifflichen Entfaltungen aufgeht und mit ihnen ein immanentes Netzwerk bildet. Dann aber steht dem anfänglichen Sein nur ein „relatives Nichts“ (409) gegenüber, und die absolute Subjektivität ist dann ein subjektiver Binnenraum, eine absolut in sich stehende transzendente Apperzeption. Begünstigt wird diese Subjektlastigkeit durch Hegels Gebundenheit an die Subjekt-Prädikat-Sprache, in welcher sich alles um das stets vorgegebene und zu explizierende Subjekt dreht (411–417).

Husserl (418–433) geht in seinen frühen Werken zur Phänomenologie von einer „Existenzeinklammerung“ (418) aus. Es konnte dies als „methodologisches Prinzip“ (419) angesehen werden, um die Reinheit des Phänomens zu sichern. Allerdings wurde dieses Prinzip von Husserl später transformiert: Existenz und Sein wurden „als eine von den intentionalen Akten unabhängige Dimension rundweg verworfen“ (ebd.). Husserl ist jedoch kein solipsistischer Idealist; er erkennt eine „reale Welt“ an. Allerdings besteht diese Welt als verständliche nur durch eine „Stiftung von Sinn“ (420) im Bewusstsein. Husserl schreibt:

Das Ergebnis der phänomenologischen Sinnesklärung der Seinsweise der realen Welt und einer erdenklichen realen Welt überhaupt ist, dass nur die transzendente Subjektivität den Seinsinn des absoluten Seins hat [...] während die reale Welt [...] ihren Sinn als seiende nur haben kann als intentionales Sinngebilde der transzendentalen Subjektivität. (428)

Husserls These scheint zu sein: „Das ‚Seiend-sein‘ der ‚realen Welt‘ ist *Voraussetzung* dafür, dass die transzendente Subjektivität einen Sinn für

diese reale Welt ‚konstituiert‘ (428; Herv. im Original). Doch macht Husserl zugleich „aus dem Vorausgesetzten ein Konstituiertes“ (ebd.), das heißt, die Gesamtheit seiner Philosophie bleibt in die Subjektivität eingeschlossen.

Eine Radikalisierung der Husserl'schen Phänomenologie findet sich bei dem französischen Philosophen und Theologen Jean-Luc Marion (433–458). Für ihn ist das „Phänomen“ die einzige Entität; ein es intendierendes Subjekt als Voraussetzung anzunehmen lehnt er ab. Es soll umgekehrt sein: Das Phänomen soll das Subjekt konstituieren (436). Das „Phänomen“ ist Gabe, „donation“ (437). Es ist dies der im Grunde theologische Gedanke, dass die Gabe den Beschenkten zu seinem eigenen Sein bringt. Aber wer ist der Geber? Er soll nicht außerhalb der Gabe sein, denn er gibt sich und „ist“ ganz im Phänomen der Gabe. Das Sich-Geben lässt es nach Marion nicht zu, die Gabe in einen weiteren Seinshorizont einzubetten (442), in den dann getrennt von der Gabe noch ein Geber platziert werden müsste. Das wäre Metaphysik, die es als ganze zu überwinden gilt. Von daher ist auch der Titel seines Buches zu verstehen: *Dieu sans l'être* (Gott ohne Sein). Religiös mag einen diese Philosophie durchaus berühren, doch sie ist in ihrer extremen Ausformulierung als Reduzierung auf die Erscheinung, auf das Phänomen, nicht überzeugend. Marion übersieht in seiner radikalen Ablehnung der Metaphysik die einfache Tatsache, dass ein „Phänomen“, wie man es auch beschreiben will, nicht-Nichts, also seiend ist (444). Das Sein umfasst also die Gabe, aber auch den, der sich in ihr manifestiert, ebenso wie den Beschenkten. Marion spricht von einer „reinen Reduktion“, in der die Schenkung „ihr eigener Horizont“ ist (451). Aber, so Puntel: „Damit macht Marion aus der *donation* ein Absolutes [...] ein *immanentes Absolutes*“ (452; Herv. im Original). „Marions phänomenologische Position hat sich als eine extreme Form der Subjektivitätsphilosophie herausgestellt“ (456).

Die Subjektivitätslastigkeit ist auch im „analytischen Pragmatismus“ zu finden, den Puntel an der Philosophie von Robert B. Brandom ausführlich darstellt (461–489). Diesem zufolge ist, so Puntel, „der Ausgangspunkt der *Gebrauch* sprachlicher Ausdrücke, nicht deren *Bedeutung*; diese ergibt sich erst aus dem vollzogenen und festgestellten Gebrauch“ (463). In den Behauptungen und Urteilen der Kommunikation kommt es auf das „Begründen“ an, und dieses besteht im „Folgern“ (*inferring*) (468). Behauptende Sätze sind „Prosentenzen“ mit „anaphorischem“ Charakter (475f.), das heißt, sie verweisen auf bereits akzeptierte Sätze. „Wahrheit“ hat somit nirgendwo anders ihren Ort und ihre Bedeutung als in dieser kommunikativen *inference*. Das führt Brandom sogar zu der These: „Truth is not important in philosophy“ (473). Das bedeutet, jene zirkuläre Praxis

der Begründung erschafft ihre eigene Normativität. Doch lässt sich dieser der Wahrheitsoperator nicht unterordnen. Auch Brandom bedient sich seiner, wenn er in deklarativen Sätzen über sein System spricht (486) – Sätze, die nach Puntel die eigentlich philosophischen sind (482–484). So ist sein Fazit: „Brandoms Konzeption von Metaphysik geht nicht über die engen Grenzen einer Subjektivitätsphilosophie hinaus“ (485).

Der „Naturalismus“ (489f.) ist insofern in einem subjektiv eingeschränkten Horizont befangen, weil er die naturwissenschaftliche Perspektive für die einzig gültige und universale hält, dabei aber an dem Widerspruch scheitern muss, dass er die reflexiv universale Instanz eines solchen Begreifens auf ein Stück Natur zu reduzieren versucht. Schließlich wendet sich Puntel noch dem Versuch Ernst Tugendhats zu (491–505), die Philosophie auf „Anthropologie“ zu reduzieren: „Was wir als Menschen sind, ergibt sich aus der Weise, wie wir uns verstehen“ (495). „Die Metaphysik ruht [...] auf einer bestimmten Vorstellung davon, worauf die Frage, wie zu leben gut ist, verweist“ (497). Hier räumt Tugendhat auch der Religion und der Mystik eine gewisse Bedeutung ein. Es ist in ihnen der Blick auf das Ganze, allerdings das Weltganze, der den Menschen über sich erhebt. Tugendhat spricht von einer „immanenten Transzendenz“ (499). Am überzeugendsten ist für ihn der Taoismus, der uns zu einem „Seelenfrieden“ bringen kann „innerhalb unseres normalen Lebens“ (501), und dies in einem „Universum, so wie es gegeben ist in der Vielheit der Dinge in Raum und Zeit, aber in einem einheitlichen Zusammenhang gesehen“ (502). Das Ignorieren der Dimension des Seins infolge der Subjektivierung des theoretischen Operators bedingt die Einschränkung auf die Dimension der Seienden, das heißt der Welt.

3 Puntels Theorie des Seins und des Nichts

Im übrigen Teil des Buches geht es um die Vertiefung und Präzisierung der philosophischen Systematik, die in den Grundzügen bereits vorliegt, so die „Grundzüge einer Theorie des Seins als solchen“ (506–533): Die Welt des Seienden, in der wir uns bewegen, ist eine „Pluralität“ (507), im extensionalen Sinn einer „Menge“, im intensionalen Sinn eines „Zusammenhangs“ (508). Jedoch: „Sein-als-solches und damit die Seinsdimension-als-solche ist keine plurale ‚Sache‘. Sie ist das *singulare tantum* im absoluten Sinne“ (507). Auf dieses eine, die Pluralität des Seienden umfassende Sein, ist unsere Subjektivität ausgerichtet. Auch das von Thomas aufgenommene Wort des Aristoteles, „anima (est) quoddam modo omnia“, oder das Wort

Pascals, „Der Mensch übersteigt den Menschen um ein Unendliches“ (512), spricht die Fähigkeit unserer Ausrichtung auf diese Umfassendheit aus. „Später wird zu zeigen sein, dass eine Zweidimensionalität der Seinsdimension anzunehmen ist: die absolut-notwendige und die kontingente. Die kontingente ist die Ab-Dimension der Seienden“ (511). Diese könnte es als ganze auch nicht geben. Auch dann „würde die Seinsdimension sein, was sie ist“ (510). Geklärt werden können die beiden Dimensionen nur wechselseitig (507, 516), also in einem „Zirkel“, der aber kein „vitiöser“ ist (507, 514). Im Bezug zum Sein gibt es für uns kein Außen.

Unsere Subjektivität ist durch das von ihr intendierte Sein universal. Sie ist aber auch der Ansatz dafür, das Sein selbst, dem sie sich verdankt, näher zu bestimmen (515). Die Seinsdimension, der die Subjektivität gegenübersteht, umfasst diese zugleich (520). Ebendiese Einheit ist es, welche die Seinsdimension von der Subjektivität aus erschließen hilft. Das Sein ist selbst sprachlich, weil „ausdrückbar“, und so auch „intelligibel“ (524) und unsere Intelligenz ist in ihm begründet (521f.), ebenso der „Wille“ (515) in seiner Ausrichtung auf das „Gute“ (527). Das heißt, das Sein selbst ist „werthaft“ (529). In seiner „Konsonanz“ ist es „schön“ (532). Angesichts der Komplexität dieser „Strukturmerkmale“ des Seins spricht Puntel von „Wahr-lichkeit“, „Gut-lichkeit“ und „Schön-lichkeit“ (531). Um zudem den Vollzugscharakter des Seins herauszuheben und seiner Hypostasierung entgegenzutreten, schlägt Puntel die Verbalisierung „Sein-en“ vor und davon abgeleitet: „es sein-t“ (516).

Das folgende Kapitel ist überschrieben „Theorie des modalen Status der Seinsdimensionen als endgültige und systematische Klärung der Thematik *Sein und Nichts*“ (534–578). Die universale Subjektivität bezieht sich auf das Sein überhaupt. Aber „die Dimension der Seienden/Seiendheit“ kann „aus der Dimension des Seins selbst oder als solchen *nicht* im strengen logischen Sinn *abgeleitet* werden“ (538; Herv. im Original). Ein dennoch mögliches Ursprungsverhältnis zu denken könnte an den Begriff der Gutheit des Seins anknüpfen, für den die traditionelle Formel steht: „*bouum est diffusivum sui*“ (ebd.). Doch will man hier eine deduktive Notwendigkeit ausschließen, müsste die Formel lauten: „*bonum est potentialiter vel possibiliter et libere diffusivum sui*“ (540). Entscheidend für das Begreifen des Zusammenhangs der beiden Dimensionen ist auf jeden Fall das rechte Verständnis der Modalbegriffe „Notwendigkeit“, „Möglichkeit“ und „Kontingenz“ (543–551). Eine Proposition mit dem Operator „notwendig“ ist wahr in allen möglichen Welten. Mit dem Operator „möglich“ ist sie wahr in mindestens einer möglichen Welt, mit dem Operator „kontingent“ in nur einigen möglichen Welten (545f.). Nur das „Sein“ in seinem absoluten

Nicht-Nichtsein kann absolut notwendig genannt werden. Wollte man die Dimension der Seienden in diesem Sinne notwendig nennen, wäre Kontingenz überhaupt ausgeschlossen. Man kann aber in Bezug auf diese Dimension von einer „relativen Notwendigkeit“ sprechen. Sie besagt „in diesem Fall nichts anderes als die Zugehörigkeit von etwas zu allen möglichen Welten“ (546). Auf keinen Fall kann es gelingen, in dieser Dimension der Seienden eine „absolute Notwendigkeit“ ausfindig zu machen, um einen Gottesbeweis zu erbringen, wie Alvin Plantinga es versucht (547–551).

„Möglich‘ besagt ‚möglich-zum-Sein‘, ‚Gerichtetsein-auf-Sein“ (553f.). Damit ist eine gewisse „Distanz“ (554) zum Sein ausgesagt. Doch ebendiese Distanz kann es beim Sein als solchen nicht geben, da es immer schon nicht-Nichts ist. Hier liegt auch die Schwäche des Anselm’schen Gottesbeweises, insofern sein Argument in einem notwendigen „Übergang“ des Gedankens zum Sein besteht (554f.). Auch die modallogische Version des Arguments bei Leibniz (555–557), dass das notwendige Wesen existiere, insofern es als sich nicht widersprechend und real möglich erkannt werde, verfehlt es, die absolute Notwendigkeit an den Begriff des Seins selbst zu binden.

Von dem folgenden Abschnitt (557–578) heißt es: „Hier erreicht die Thematik dieses Buches *Sein und Nichts* ihren Höhepunkt“ (557). Nachdem der Begriff der Kontingenz hinreichend geklärt ist, kann auch die Möglichkeit der Negation der Kontingenz genauer gefasst werden. Das einzelne Kontingente könnte auch nicht sein. Diese Möglichkeit gehört zu seiner Definition. Aber gilt das auch von der Gesamtheit des Kontingenten, von der Dimension der Seienden, von der „Welt“? Zwar bilden die Seienden in ihr einen „Zusammenhang“. Aber dieser ist „an die Seienden ‚gebunden““. „Einer der Faktoren, der allen Seienden gemeinsam ist und den Zusammenhang unter allen Seienden bildet, ist gerade der onto-logische Status der Kontingenz. Damit eignet der Seiendheit selbst als dem Zusammenhang der Seienden der Status der Kontingenz“ (562). Die Kontingenz der Welt als fragloses Faktum zu behaupten (so etwa Russell, Hawking oder Nietzsche; 562–566), ist allerdings immer mit dem Widerspruch belastet, die Welt entgegen ihrer Definition als absolute Notwendigkeit verstehen zu müssen. Was aber ist mit diesen Modalitäten selbst und mit den apriorisch kategorialen und mathematischen Entitäten, die unsere Welt mit konstituieren? Was haben sie für ein Sein, wenn sie doch nicht nicht-Nichts sind? „Ihnen eignet nicht der Status von nur basal-ontologischen, d. h. nur möglichen Seienden“ (567). Sie sind fundiert ihm „absoluten Sein“ und in dessen in sich stehender Notwendigkeit, also „im absoluten Geiste“ und „vom absoluten Geiste gedacht“ (ebd.). In ihrer Relevanz für die Welt und

in dieser ontologischen Einheit mit ihr hat freilich ihr „Vorkommen“ (568) auch Anteil an deren Kontingenz.

Für die „absolute Notwendigkeit in der Seinsdimension“ (ebd.) wird ein Beweis vorgelegt, den Puntel bei gleicher Grundstruktur in verschiedenen, jeweils formalisierten Fassungen vorlegt. Ich gebe nur die erste, normalsprachliche Fassung wieder:

Wäre absolut alles (d. h. die ganze Seinsdimension) kontingent, so wäre die absolute Negation von allem (d. h. der ganzen Seinsdimension) (alternativ: so wäre das absolute Nicht-Sein/Nicht-Seiendes und damit das absolute Nichts) möglich.

Die Negation von absolut allem, d. h. der ganzen Seinsdimension (alternativ: das absolute Nicht-Sein/Nicht-Seiendes und damit das absolute Nichts) ist nicht möglich.

Daher ist nicht absolut alles (d. h. nicht die ganze Seinsdimension als die Dimension des Seins als solchen und die Dimension der Seiendheit) kontingent. (569)

Wenn in der zweiten Prämisse von der „Möglichkeit“ des Nichts gesprochen wird, so ist dies nicht im Sinne des sonst verwendeten Möglichkeitsbegriffs zu verstehen, dem zufolge gilt: „möglich‘ besagt immer ‚möglich-zu-Sein‘, besagt ‚ausgerichtet-auf-Sein‘“ (573) und ist selbst nicht-Nichts. Jedoch: „Das ‚absolute Nichts‘ ist ein Pseudo-„Begriff‘, der eben ‚Nichts sagt‘ [...] und damit gerade Nicht(s) Mögliches“ (572; vgl. ebenso 575). Das Argument sagt letztlich: „Das Sein als solches und im Ganzen kann nicht ‚verschwinden‘“ (575). Genau das gilt, „wenn nicht absolut alles kontingent ist“ (576). Das heißt, nur das Sein überhaupt kann nicht verschwinden. Es ist immer aktuell. Das Kontingente könnte nicht sein, das heißt, bloße Möglichkeit bleiben. Es zeigt sich also im Sein „eine innere Differenz zwischen Notwendigem und Kontingentem“ (ebd.). Es ergibt sich somit eine „Zweidimensionalität“ (ebd.) im Sein. Die Dimension des Kontingenten besteht allerdings nicht ohne die des notwendigen Seins. Von ihm ist jene „abhängig“ (577). Doch von dieser Abhängigkeit ist zu sagen, dass sie

nicht so konzipiert werden kann, dass sie einen einzigen umfassenden, allein durch Notwendigkeit ausgezeichneten Prozess darstellen würde, wobei dann Kontingenz ausgeschlossen wäre; denn eine solche Annahme würde der *geistigen Verfasstheit* der absolut notwendigen Dimension des Seins widersprechen [...]. Daraus ergibt sich zwingend, dass das Verhältnis zwischen Sein als solchem und Seinsmodi (Seienden/Seiendheit) durch absolute Freiheit des notwendigen Seins als solchen bestimmt ist. (578; Herv. im Original)

Übrigens kann auch allein der freie schöpferische Ursprung eine gewisse Eigenständigkeit des Kontingenten ihm gegenüber, also überhaupt des

kontingenten Seins, ermöglichen. „Eine ursprüngliche Seinsdimension, die nicht so verfasst wäre [das heißt, nicht als freie; J.S.], könnte nur völlig deterministische, keine kontingenten ‚Ableitungen‘ zeitigen“ (515).

Das letzte Kapitel, „Systematische Explizierung der modalen Zweidimensionalität der Seinsdimension“ (579–606), soll die Letztaussagen dieses Buches als transparenten Zusammenhang des bisher Gesagten und Erbrachten vor Augen führen. Leibniz hat die Frage gestellt: „Warum gibt es überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts“ (579f.)? Doch ist das „etwas“ für ihn Seiendes, in das auch das höchste Seiende, Gott, eingereicht wird (580; vgl. 80–102). Aber die Frage kann radikalisiert werden: „Warum ‚ist‘ Sein(sdimension) überhaupt und nicht vielmehr (absolutes) Nichts“ (580)? Die Antwort ist „die Notwendigkeit des Seins“, in seiner Notwendigkeit, „nicht-Nichts“ zu sein. „Sein ‚ist‘, weil ihm absolute Notwendigkeit eignet“ (ebd.). Daraus ergibt sich eine Zweiteilung zwischen der „Ur-Dimension“ des Seins in seiner Notwendigkeit und der von ihr sich unterscheidenden „Ab-Dimension“ der Welt des Kontingenten (ebd.), die von jener abhängig ist. „Das Umgekehrte gilt aber nicht“ (ebd.). Das notwendige Sein ist vom Kontingenten nicht abhängig. In diesem modifizierten Sinne bleibt die Leibniz’sche Frage bestehen: „Warum ‚gibt es‘ (oder ‚besteht‘) überhaupt die Ab-Dimension der Seienden/Seiendheit“ (ebd.)? Die Antwort hierauf hängt von der Antwort auf folgende Frage ab: „Wie muss die Urdimension selbst gedacht werden, damit erklärbar wird, dass die kontingente mentale-geistige Dimension von ihr total abhängig ist“ (587)? Sie kann nicht von „minderem Range“ sein als die „mentale geistige Struktur(iertheit) des Menschen“ (588). Als wirklich abhängig von einem niederen Seinsrang könnte sich die Freiheit als solche niemals begreifen. Denn es ist so, „dass der menschliche Geist mit der Seinsdimension als *ganzer* intentional koextensiv ist“ (587; Herv. im Original). Das bedeutet, dass sie nicht „absolut jenseits dieser geistigen Struktur(iertheit) des Menschen liegt“ (590). Diese ihre Inseitigkeit lässt die Seinsdimension in ihrer geistigen Verfassung deutlich werden. Die geistige „Koextensivität ihrerseits besagt, dass diese Struktur(iertheit) die notwendige Seinsdimension selbst kennzeichnet“ (590). Das heißt, dass diese Dimension geistig verfasst sein muss. Wird an diesem primordialen (ursprünglichen) Ermöglichungsraum für das kontingente Seiende festgehalten, ist auch gegen eine Evolutionslehre, in der das Seiende sich zur Stufe des Sich-selbst-Begreifens entwickelt, nichts einzuwenden (591–594; vgl. auch 291).

„Es war die Frage nach der grundsätzlichen inhaltlichen Strukturiertheit der notwendigen Ur-Dimension. Gezeigt wurde dann, dass diese inhaltliche Strukturiertheit eine geistige ist (595; vgl. dazu 538–541, 578, 587).

Zur Welt des Kontingenten steht sie in einem Begründungsverhältnis. Es kann dies kein deterministisches oder deduktives Verhältnis sein. Nur eine Begründung aus Freiheit kommt infrage. Man kann in diesem Sinn von einer „konstituierenden Seiendgebung/Seiendstiftung“ (596) sprechen, das heißt von einem Begriff der Schöpfung (ebd.). In der christlich-biblichen Metaphysik steht dafür der Begriff der „creatio ex nihilo“ (2 Makk 7,28; vgl. 596f.). Es ist hier allerdings der Begriff des „nihil“ zu präzisieren. Gemeint kann nicht das „absolute Nichts“ sein, dessen Verneinung auch das absolute Sein begründet, sondern nur das „relative Nichts“, welches das mögliche Nichtsein des Kontingenten bezeichnet (597–601). Das absolute Sein ist in diesem Sinn als „Schöpferabsolutes“ (602) zu begreifen. Dieses aber unmittelbar mit dem Wort „Gott“ zu bezeichnen, ist angesichts der Vieldeutigkeit dieses Wortes oder Begriffs in den Religionen problematisch, aber auch im Blick auf die Konzepte der christlichen Metaphysik, insofern in ihnen onto-theo-logisch ein höchstes Seiendes erschlossen wird. Hier dagegen ist das „absolute Sein“, wie ausgeführt, ein „einai-theo-logischer“ Begriff (603).

Ungeachtet dieser tiefen Differenz, vertritt die SSP die Auffassung, dass das bisherige Ergebnis der systematischen Seinstheorie in Beziehung zum Wort/Begriff „Gott“ gesetzt werden kann, das heißt: Die als absolut notwendiges geistig verfasstes und schöpferisches Sein explizierte Ur-Dimension des Seins als solchen kann sinnvoller- und begründeterweise „Gott“ genannt werden. Es handelt sich allerdings um ein Verständnis Gottes, das sich grundlegend von der *klassisch*-metaphysischen Gotteskonzeption unterscheidet. (Ebd.; Herv. im Original)

Schließlich spricht Puntel noch von einer „methodischen und thematischen Zäsur“ (603–606). Es geht um die weitere Explikation der „Freiheit des Schöpferabsoluten“ (604), das sich im Kontingenten manifestiert, das heißt im Geschehen der Welt, also auch in ihrer „Geschichte“. Die SSP dieses Buches kann und muss darauf verweisen. Die Auslegung jener Manifestationen in der Geschichte, und das heißt der „Weltgeschichte“, geht allerdings über die Methodik der SSP hinaus.

Ob und wie Gottes absolute Freiheit sich gezeigt hat, kann nur ermittelt werden, wenn man die Weltgeschichte „studiert“. Nun gibt es in der Weltgeschichte die Geschichte der Religion(en). Und man kann selbstverständlich feststellen, dass es Religionen gibt, die sich so verstehen, dass sie sich auf eine angenommene Geschichte der göttlichen Freiheit beziehen und sich darauf stützen. Das ist, wenn nicht ausschließlich, so an allererster Stelle der Fall bei der jüdisch-christlichen Religion, beim Judentum und dem Christentum. (605)

„Die Methode muss ab jetzt, zwar nicht ausschließlich, aber doch zumindest anfänglich eine vorwiegend phänomenologisch-hermeneutische sein. Allerdings verhält es sich so, dass dieser Philosoph, wenn er struktural-systematisch denkt, die Weltgeschichte bzw. die Geschichte der Religion(en) vor einem großen systematisch-philosophischen Hintergrund deuten wird“ (606).

Das Nachwort (607–612) gibt zunächst einen knappen Rückblick auf das Ganze. Es könnte als erste Orientierung über das Gesamtwerk genutzt werden. Schließlich wird der Bezug zur theologischen Thematik noch genauer hergestellt. „Der eigentliche Unterschied zwischen Onto-theo-logie und Einai-theo-logie besteht darin, dass die Onto-theo-logie *Gott* als das erste und höchste *Seiende*, während die Einai-theo-logie *Gott* als das *Sein selbst* im strengen Sinne begreift“ (610; Herv. im Original). Von dort aus konnte auch noch gesagt werden,

dass zur geistigen Verfasstheit des absolut notwendigen Seins als solchen die *absolute Freiheit* gehört. Und daraus wurde die These gewonnen, dass das absolute notwendige geistig verfasste Sein als solches, das auch *Gott* genannt werden kann und genannt wurde, die ‚Potentialität‘ besitzt, sich selbst in absoluter Freiheit weiter zu manifestieren, zu offenbaren, beispielsweise als trinitarischer Gott, als Dreieinigkeit. (611; Herv. im Original)

Dies zu eruieren, „setzt aber eine radikale *methodische und thematische Zäsur* voraus, etwa in Sinne der hermeneutischen und/oder phänomenologischen Methode“ (ebd.; Herv. im Original). Zum Schluss berührt Puntel noch einen „Einwand, dessen Tragweite kaum hoch genug einzuschätzen ist, da er die ganze vorgelegte Theorie in Frage stellen kann“. Es ist das „sogenannte Problem des Übels (und/oder des Bösen)“ (ebd.), also das Problem der Theodizee. Puntel spricht es in der Schärfe an, die dem Problem auch tatsächlich zukommt. Als Philosoph erwägt er noch in wenigen Worten die Möglichkeit, dass das Begreifen hier mit einer „Inkompatibilität“ im Begriff der Gutheit Gottes rechnen muss (612). Mit dieser offenen Frage endet das Buch.

4 Versuch eines Weiterdenkens

Die argumentative Erschließung der umfassenden Seinslehre im Sinne Puntels sei in meinen Worten nochmals kurz auf den Punkt gebracht: Sein überhaupt ist notwendig. Warum? Weil Nichtsein unmöglich ist. Zu sagen, Sein sei unmöglich, ist ein performativer Widerspruch. Denn wenn ich es spreche oder denke, vollziehe ich mein Denken – und das ist seiend.

Zu einem Widerspruch wird dieser Satz allerdings nur in dieser Vollzugsform, nicht schon in Absehung von jenem Vollzug, in nur formallogischer Gestalt. Das Sein meines Denkens ist kontingent. Es könnte auch nicht vorkommen, nicht sein. Das gilt auch für mich als Subjekt, als Denkenden. Als Denkender bin ich existent. Wäre ich es nicht, könnte ich sein, wäre ich immerhin möglich. Dies auszuschließen, hieße, das Sein überhaupt für unmöglich erklären. Denn auch wenn das Kontingente faktisch nicht ist, ist es dennoch möglich. Das Sein überhaupt geht nämlich im Kontingenten nicht auf. Seine Möglichkeit gründet im Sein überhaupt, und zwar insofern dieses nicht kontingent, sondern notwendig ist. Mit der Unmöglichkeit des Kontingenten wäre also das Sein überhaupt in all seinen Dimensionen unmöglich. Doch dies ist, kraft des Denkens dieser Möglichkeit, unmöglich. Mit dem Ausschluss ebendieser Unmöglichkeit ist das kontradiktorische Gegenteil notwendig, und das heißt: Die Möglichkeit des Seins ist notwendig und somit das Sein überhaupt, und zwar in der Dimension seiner in sich selbst stehenden Notwendigkeit.

Das Sein in seiner in sich selbst stehenden Notwendigkeit ist absolut, ist das Absolute. Von ihm unterscheidet sich die Sphäre des kontingenten Seienden. Puntel spricht von der „Zweidimensionalität des Seins“. Doch diese beiden Sphären stehen sich nicht gleichberechtigt gegenüber; vielmehr ist das Kontingente, das auch in seiner Gesamtheit kontingent ist, vom notwendigen Sein abhängig. Diese Abhängigkeit ist umgekehrt die begründende Präsenz des notwendigen Seins im Kontingenten. Es ist dies allerdings keine deterministische Abhängigkeit bzw. Begründung, sondern eine Begründung, die zugleich die Ermöglichung von Selbstsein ist. Dem entspricht der jüdisch-christliche Schöpfungsbegriff. Hier ist somit auch der Ort, den aus der Religion stammenden Begriff „Gott“ einzuführen. Gott ist Schöpfer der Welt. Er hat sie zum Selbstsein erschaffen. „Schöpfung aus dem Nichts“ besagt freilich nicht Schöpfung aus „absolutem Nichts“ – das wäre sogar ein Widerspruch –, sondern aus dem „relativen Nichts“, in welches das kontingente Sein als sich selbst gehörend gesetzt ist. Sein ist überhaupt wesentlich Selbstsein. Es ist dies absolut im Schöpfer und als gewährtes Sein im Geschöpf. Die Welt in ihrer Kontingenzen als räumlich-zeitliches Sein im Werden hat von sich her die Bestimmung, mehr und mehr sie selbst zu werden bis hin zu ihrem Sich-Erfassen im geistigen Sein des Menschen. Damit manifestiert sich das Absolute in der Welt, in ihrem Werden und in der Geschichte.

So weit reicht nach Puntel die streng philosophische Systematik und so weit reicht sie auch in die Theologie hinein. Die weiteren christlichen Gehalte können jedoch nicht in der bisherigen theoretischen Konsequenz

entwickelt werden. Sie bleiben nach Puntel einer „hermeneutisch-phänomenologischen Methode“ vorbehalten, die sich auf das jeweilige Überlieferungsgut und auf Ausdeutungen göttlicher Manifestationen in der Geschichte beruft. Allerdings kann der „Logos“ der so sich entwickelnden „Theo-logie“ für die Philosophie durchaus eine Anstoß sein, ihre eigenen metaphysischen Ergebnisse weiterzudenken. Und die Theologie, der es um die Intelligibilität ihrer Inhalte gehen muss, wird gut beraten sein, dieses Weiter- oder Mitdenken in sich aufzunehmen. In diesem Sinne sind die folgenden Gedanken im Anschluss an Puntels Metaphysik zu verstehen.

4.1 Die Menschwerdung Gottes

Der oben entwickelte Begriff des Absoluten entspricht dem qualifizierten Gottesgedanken. Kein Denken Gottes kann dieses begriffliche Niveau unterschreiten. Aus diesem Grund sehe ich Puntel durchaus im Recht, wenn er in Bezug auf diesen von ihm entwickelten Begriff des Absoluten von Gott spricht. Er führt ihn bis zum Schöpfungsgedanken. Doch erlaubt dieser Gedanke auch ein Weiterdenken? Als Schöpfer umfasst Gott die Welt und ist in ihr präsent. Ohne diese Präsenz würde er der Welt nur als der Andere gegenüberstehen, was seine Unendlichkeit verendlichen würde. Seine Präsenz in der Welt ist jedoch der Beweis seiner Umfassendheit, seiner „wahren Unendlichkeit“ (Hegel). Doch dieser Präsenzgedanke hat eine innere Steigerungsmöglichkeit. Die Präsenz des Schöpfers und seiner schöpferischen Macht in der Welt hat den Sinn, das endliche Sein „sein zu lassen“ und es zu einem möglichsten Selbstsein zu befähigen. Ziel ist die sich verdankende endliche Freiheit, das heißt das Geschöpf, welches sich in seiner Bestimmung erfasst und, als sich verdankend, sich seinem Schöpfer zuwendet. In diesem Bezug ist Gott im Geschöpf präsent und zugleich in seinem Bezug zu sich selbst. Die Welt ist die Gesamtheit des Kontingenten. Diese Kontingenz und zwar in ihrer Einmaligkeit und Unwiederholbarkeit im einzelnen Seienden ist besonders im Menschen ausgeprägt. Jeder ist ein unverwechselbares Individuum. Die Präsenz Gottes in ihm ist nun im höchsten Sinne steigerbar: Zu einem „quo maius cogitari nequit“ – sie besteht darin, dass Gott in einem bestimmten Menschen und damit im Kontingenten als solchen, das nie in einer generischen Allgemeinheit aufgeht, präsent ist, und das heißt, dass der Bezug dieses Menschen zu Gott zugleich dessen eigenes Leben, seinen Selbstbezug, also sich selbst vollkommen präsent macht. Dies ist die höchste denkbare „wahre Unendlichkeit“. Hiermit wird zugleich die Welt in ihrer Kontingenz, in ihrem Eigensein, radikal ernst genommen als das Andere zu Gott und wird ge-

rade damit in den Selbstbezug Gottes hineingenommen, der sich in dieser Weise als solcher manifestiert. Diese Präsenz Gottes hebt das Kontingente in seinem eigenen Wesen und Wert heraus, während der klassischen Antike vorzüglich das Allgemeine als das wahre Seiende galt. Der Mensch in seiner Einmaligkeit und Würde tritt damit ins volle Licht des allgemeinen Denkens. Das Menschsein ist geheiligt kraft der „Annahme“ (im doppelten Sinn dieses Wortes) des kontingenten Seins durch Gott. Er ist Schöpfer und Ziel dieser Welt, indem er selbst zu ihrer integrierenden Mitte wurde und sie so in sein Leben aufgenommen hat.

4.2 Die Dreifaltigkeit

Mit diesem Einbezug der Welt und ihrer sie vollendenden Mitte in den eigenen Selbstbezug manifestiert sich Gott in seinem Wesen und als lebendige Einheit mit sich selbst. Ablesbar kann dies nur sein in dem Medium seiner Selbstoffenbarung, also in der Geschichte. Dass diese Selbstoffenbarung in Jesus von Nazareth geschieht, ist nicht ableitbar, wie das vom Kontingenten überhaupt gilt. Insofern ist die Konkretion der Menschwerdung Gottes in Jesus begrifflich und damit auch nach der Intention Gottes unableitbar. Dieser Jesus nun lebte aus der Verbindung mit Gott, seinem Vater, der dank der radikalen Offenheit Jesu für ihn klar in ihm erscheinen konnte, in ihm, der sich so als Sohn dieses Vaters erwies. Jesu „Selbstunterscheidung von Gott“ (Pannenberg) ließ die Präsenz Gottes in Jesus in einer solchen Eindrucksstärke aufleuchten, dass sie ihm den Vorwurf einbrachte, sich an die Stelle Gottes zu setzen (Joh 5,18; 10,33). Doch es war die radikale Unterordnung Jesu unter den Vater, die ihn sagen ließ, „Ich und Vater sind eins“ (Joh 10,30). In seinen Abschiedsreden verkündet Jesus seinen Jüngern das Kommen des Geistes nach seinem Weggang, das heißt die Anwesenheit Gottes in ihrem Inneren, als die Ermöglichung, ihn, den Sohn, in seiner bleibenden Einheit mit dem Vater zu erkennen (Joh 14,15–18; 15,26; 16,7–15). Das bedeutet, nur durch Gott selbst in uns können wir ihn, wie er ist, erkennen. Paulus folgt in seiner Lehre vom Geist diesem Gedanken (Röm 8,15f.). Wie also zeigt sich der sich offenbarende Gott in der Geschichte? Er zeigt sich in der Dreifalt als Vater, Sohn und Geist. Wenn er aber in dieser Weise wirklich sich zeigt und uns nicht lediglich eine Maske vor Augen stellt, hinter der er als ein ganz anderer verborgen bleibt, dann ist er auch in sich die Einheit von Vater, Sohn und Geist, so wie ihn Jesus bereits in seiner Berufungsvision bei seiner Taufe im Jordan aus dem geöffneten Himmel für sich erfahren hat (Mk 1,9–11 und Parallelen). In 1 Joh 4,7.16 heißt es: „Gott ist Liebe“. Gott ist also nicht nur dann der Liebende,

wenn er ein Geschöpf vor sich hat, das Adressat seiner Liebe ist, sondern er ist in sich selbst, in seinem göttlichen Leben, Liebe, Beziehung, Austausch und Hingabe. Seine Offenbarung ist das Geschenk, das darin besteht, dass er uns in diese Beziehung hineinnehmen will, die unsere eigentliche Bestimmung ist. Wenn Puntel überzeugend aufweist, dass das Sein in allen seinen Dimensionen Relation ist, dann vollendet die Theologie mit der Dreifaltigkeitslehre diesen Gedanken.

4.3 Die Theodizee

Puntel bemerkt zum Ende seines Buches hin, dass er mit dem Übel in der Welt ein Problem berührt, „das die ganze vorgelegte Theorie radikal in Frage stellen kann“ (611). Aber muss das bedeuten, dass hier die Vernunft am Ende ist? Dass dies keineswegs so ist, möchte ich an dem klassischen Einwand Epikurs gegen die Theodizee der Stoiker aufzeigen, der vielen als unwiderleglich gilt. Epikur formuliert: „Gott will entweder die Übel abschaffen und kann es nicht, oder kann es und will es nicht, oder er will es nicht und kann es nicht, oder er kann es und will es. [Da nur letzteres Gott gemäß ist, stellt sich die Frage:] Woher kommen dann die Übel?“ (Laktanz, *De ira Dei*; PL 7,121). Das heißt, zum Gottesbegriff gehört die Einheit von Macht und Gutheit. Doch ebendiese ist mit dem Theodizeeproblem infrage gestellt und damit die Existenz Gottes selbst.

Epikur hat in dieser Kritik den springenden Punkt deutlich gemacht: Der Gottesbegriff verlangt die Einheit von Macht und Gutheit. Doch scheint diese Einheit im Absoluten gedacht sich als widersprüchlich zu erweisen. Absolute Gutheit scheint mit absoluter Macht unvereinbar zu sein. Aber ist das so? Lässt sich eine absolute Macht ohne Gutheit und eine absolute Gutheit ohne Macht denken? Dies ist zu bezweifeln. Denn eine nur faktische, wertneutrale Macht kann nicht als allgemeiner Ursprung gelten. Sie müsste auch mein freies und wertendes Verhältnis zu ihr begründen, doch dies ist durch sie nicht zu denken. Mein freier Bezug zu ihr bleibt ihr prinzipiell entzogen. Auf der anderen Seite wäre eine Gutheit ohne Macht nicht absolut. Sie wäre eine relative Größe und könnte nicht unbedingt gebieten, könnte kein letzter rechtfertigender Maßstab sein. Absolutheit kann also nur gedacht werden als Einheit von Sein und Gutsein, und absolutes Sein ist demzufolge zugleich absolute Gutheit und umgekehrt. Sollte dann, so könnte sich Epikur noch zu verteidigen versuchen, die Absolutheit infrage gestellt werden? Es gibt, so die Alternative, eben nur begrenzte Macht wie nur begrenzte Gutheit. Doch abgesehen davon, dass die Aufhebung der Freiheit nur durch eine ins Absolute gesteigerte neutrale Faktizität

geschehen müsste, ist die unaufhebbare Möglichkeit der Freiheit, sich von jener übergreifenden Faktizität zu distanzieren, nur durch einen der Freiheit immanenten Absolutheitsbezug zu denken.

Damit ist zwar die Frage nach dem Warum des Übels aus Leid und Bosheit nicht beantwortet. Aber es zeigt sich ein Weg zur Erkenntnis der Befreiung von seiner Übermacht. Die Einbeziehung der Welt in den Selbstbezug Gottes bedeutet nämlich, dass die Welt, das heißt wir, vom göttlichen Leben umfassen sind. Der Blick auf das Schicksal und den Leidensweg Christi lässt uns erkennen, dass Gott sich vom Leid und von der Bosheit hat treffen lassen. Er zeigt sich in seinem Leben verletzlich. Aber indem dieses göttliche Leben die Verletzung erlitten und ausgelitten hat, ist sie auch besiegt. Das Leben ist stärker und mächtiger als seine Verneinung, denn es ist das Leben Gottes, und dieses Leben ist unser Leben. Es ist die tragende Tiefe unseres eigenen Lebens. Das absolute Gute, ohne das es keine letzte Rechtfertigung des Guten und keine Freiheit gibt, ist dieses Leben, das auch unser Leben ist. Das platonische Gute kann nicht mitleiden. Seine Transzendenz überlässt uns unserem Leid und zeigt sich insofern als ohnmächtig. Erst das mitleidende Absolute erweist seine wahre Macht, indem es das tödliche Nein zu ihm an sich heranlässt, es erträgt und es im Ausleiden besiegt. Es ist dies die einzig mögliche Antwort auf die Theodizeefrage. Die Antwort zeigt sich allerdings in einem Paradox, das aber in sich vernünftig ist: Einerseits hält jene Antwort die Frage der Theodizee weiterhin offen, denn ohne das mächtige Gute ist auch die Klage sinnlos. Wie sollte man gegen ein pures Faktum Klage erheben? Andererseits aber spricht sie uns die letztgültige Macht des Guten zu, als das uns tragende Leben Gottes. Dies sichert unsere Freiheit und stärkt unsere Hoffnung. Die Vernunft hat als „vernehmende“ Vernunft hier Unüberbietbarkeit erreicht.

Abstract: With his book *Sein und Nichts: Das ursprüngliche Thema der Philosophie*, Lorenz B. Puntel has completed his grand project of a comprehensive “structural-systematic philosophy”. This article traces the central ideas, both systematic and historical, of Puntel’s treatment of being. Based on his concept of the absolute, the article finally presents additional ideas with regard to the Incarnation, the Trinity, and theodicy.

Keywords: being, nothingness, ontology, Incarnation, Trinity, theodicy