

mos-Paperback), Düsseldorf 1975. DM 19.80.
ROMBOLD GÜNTER, *Religion und Tiefenpsychologie*. (Linzer Phil.-Theol. Reihe, Bd. 5) (151.) ÖÖ. Landesverlag, Linz 1975. Kart. lam. S 120.—, DM 18.50.

ROSENBERG ALFONS, *Der babylonische Turm. Aufbruch ins Maßlose*. (Reihe Doppelpunkt) (157.) Kösel, München 1975. Kart. lam. DM 19.80.

STIETENCRON, HEINRICH VON, *Der Name Gottes*. (260.) (Patmos-Paperback) Düsseldorf 1975. Kart. Snolin DM 29.80.

STOECKLE BERNHARD, *Wörterbuch christlicher Ethik*. (Herderbücherei, Bd. 533) (284.) Freiburg 1975. Kart. lam. DM 9.90.

SWITZER DAVID K., *Krisenberatung in der Seelsorge. Situationen und Methoden* (Gesellschaft und Theologie/Praxis der Kirche, Nr. 19) (195.) Kaiser, München/Grünwald, Mainz 1975. Kart. DM 23.—.

WILES MAURICE / SANTER MARK, *Documents in Early Christian Thought*. (X u. 268.) University Press, Cambridge 1975. Ln. § 7.50.

BUCHBESPRECHUNGEN

PHILOSOPHIE

KRENN KURT (Hg.), *Die wirkliche Wirklichkeit Gottes*. Gott in der Sprache heutiger Probleme. (Abh. z. Phil., Psychol., Soziologie d. Religion u. Ökumenik, hg. v. J. Hasenfuß NF 30.) (188.) Schöningh, Paderborn 1974. Kart. DM 24.—.

„Es geht um jene Wirklichkeit Gottes, die den Menschen dort trifft, wo Wesentliches des Menschen in Frage steht, wo der Mensch im Göttlichen sich selbst voraus sein muß, um als Mensch zu bestehen“ (7 f), so expliziert Hg. im Vorwort den Titel des Buches, das 7 Beiträge einer Ringvorlesung an der Phil.-theol. Hochschule Linz zum Thema „Gottesfrage“ vereint.

G. Wildmann legt „Das personale Gottesverständnis als Bedingung der Freiheitsgeschichte“ dar (11—43), wozu er sich dreier Leit-Hypothesen bedient: 1. Korrespondenz zwischen Gottes- und Menschenverständnis; 2. „Verleiblichung“ dieses Verständnisses in der Gesellschaftsstruktur; 3. Zurückbleiben des Institutionellen hinter der Idee (structural lag). Mit der atl Idee des befreienden Gottes und der ntl Idee des menschwerdenden Gottes deutet W. dann die Wirkungsgeschichte dieses Gottesverständnisses in der Antike, im Mittelalter und in der Neuzeit. Sicher ist es sinnvoll, die Menschheitsgeschichte von diesen Ideen her zu verstehen. Die „Freiheit eines Christenmenschen“ ist für das Selbstverständnis des Menschen — und zwar selbst in geschichtlicher Entwicklung — bis hinein in das Be-

wußtsein der technischen Manipulierbarkeit der Natur konstitutiv geworden. Aber um das einsichtig zu machen, müßte die Idee des befreienden Gottes, wie sie in der Menschwerdung Gottes offenbar wird, noch radikaler und differenzierter zum Zuge kommen. Wir können uns des Eindruckes nicht erwehren, daß W. doch zu äußerlich an die Sache herangegangen ist. Er scheint den Sinn von Erlösung in einer Befreiung von „Sündenangst“ zu bestimmen und darin die Bedingung für das Entstehen existenzieller Freiheit zu sehen (21). Wir meinen, daß mit dieser „Sündenangst“ noch nicht die entscheidende Dimension der Sünde und darum mit Befreiung von ihr noch nicht der Sinn der Erlösung getroffen ist. Ein vertiefter Erlösungsbegriff hätte das Freiheitsbewußtsein des Menschen stärker fundieren und W. für die Entwicklung seiner These noch bessere Dienste leisten können.

F. Fürstenberg erörtert „Religiöse Daseinsformen im gesellschaftlichen Wandel“ (45—59) und gibt beachtenswerte Perspektiven für die Zukunft. J. Schmucker zeigt in seinem Beitrag „Die positiven Ansätze Kants zur Lösung des philosophischen Gottesproblems“ (61—76), daß Kant in seiner Kritik der Gottesbeweise nur ein ganz bestimmtes Wissen aufheben wollte, eben „das rein theoretisch-apodiktische Wissen von Gott und einer anderen Welt, das grundsätzlich unabhängig von einer sittlichen Haltung und Entscheidung more geometrico, d. h. nach Art einer mathematischen Demonstration gewonnen wird“ (63). Für Kant ist der Gottesbegriff „wesentlich und entscheidend ein Begriff der Ethik und nicht ein Begriff der Physik und Ontologie“ (69). Das Dasein Gottes wird im Interesse einer letzten Sinnhaftigkeit („Endzweck“) des Menschen ob des nicht relativierbaren Anspruchs seiner moralischen Selbstverwirklichung postuliert. Im „Opus posthumum“ entwirft Kant auf der Basis des kategorischen Imperativs ein sittlich-praktisches Vernunftideal von Gott, „das sich im wesentlichen deckt mit dem des idealistischen Gewissensrichters der „Metaphysik der Sitten“ und das in der Tat einen weit vollkommeneren Gottesbegriff darstellt als das theoretisch-ontologische Vernunftideal der Kr. d. r. V.“ (71). Nach der Darlegung Schmuckers ist dieses Vernunftideal mehr als ein bloßes Gedankending.

G. Rombold leistet mit seinem Aufsatz „Die Frage nach dem Unbedingten“ (77—91) von der philosophischen Anthropologie her einen Beitrag zum Thema. Seine ideengeschichtliche Begriffserläuterung zusammenfassend betont er: „daß vor einer Identifizierung des Unbedingten mit dem Absoluten oder dem Sein-selbst zu warnen ist. Diese Identifizierung hat den Begriff des Unbedingten schwer belastet“ (83). Denn „unbedingt“

charakterisiert zunächst (phänomenologisch) menschliche Erfahrungen, die uns unbedingt angehen, und es fragt sich, ob in ihnen eine Art „Gotteserfahrung“ vorliegt. R. zählt drei solche Erfahrungen auf: die Suche nach Wahrheit, die Erfahrung des Sollens und das Gefordertsein in personaler Liebe. In allen diesen geht es um ein Gefordertsein. Gegen P. Tillich, der vorschnell darin das Gewahrwerden des Unbedingten an sich erblickt, läßt R. darin den Menschen den absoluten Wert seiner Person bzw. der Person des anderen (in der Liebe) erfahren (86). Darüber hinaus bleiben aber letzte Sinnfragen angesichts des Schicksals, des brutalen Todes usw. Unter dieser Voraussetzung ist das Postulat einer höchsten Sinninstanz nicht abzuweisen. Es stimmt, „daß Kants Ansatz zur Beantwortung der Gottesfrage in entscheidenden Punkten auch heute noch nicht abgetan ist“ (90). Wir hätten uns freilich noch einen genaueren Aufschluß erwartet über das Verhältnis von sittlichem Sollen und dem Anspruch der Liebe. Hier mag es nicht mehr genügen, phänomenologisch beide „Erfahrungen“ einfach nebeneinanderzustellen. Der junge Hegel (theologische Jugendschriften) hätte dem Autor manches Erhellende dazu sagen können.

Wim A. de Pater macht in seinem Beitrag „Rede von Gott“ (93—122) aufmerksam, daß für das Verstehen religiöser Sprache unerläßlich sei, auf den Unterschied von Bekenntnis und Mitteilung zu achten. Er geht auf diesen Unterschied näher ein und analysiert das Verhältnis von Wortbedeutung und Bekenntnis.

F. Buri kommt in seiner Vorlesung „Gottesglaube und Kausalität“ (123—141) zur Ansicht, daß an die Stelle „des stets noch in irgendeinem Maße mythologisch-magischen, traditionell-christlichen Gottesglaubens“ ein Selbstverständnis des Menschen zu treten habe, „das sich im Innwerden seiner Bestimmung zu unbedingtem Verantwortlichsein in Gemeinschaft auf eine Transzendenz bezogen erfährt, für die der Christus der biblischen Eschatologie... als das adäquate Symbol dienen kann“ (141). Wir sehen bei Buri schon im ersten Ansatz eine „Entmythologisierung“ am Werk, die mangels einer kritischen Reflexion auf ihre eigenen Voraussetzungen notwendig zu einer reduktionistischen Verkürzung des eigenständigen Sinnanspruchs des christlichen Gottesglaubens führt. Im Grunde wird hier — nicht zum erstenmal in der Geschichte — der Sinn des Gottesglaubens auf die unbedingte Verbindlichkeit des kategorischen Imperativs reduziert. Es kann hier nicht gezeigt werden, daß sich die Positivität des christlichen Glaubens einer solchen reduktionistischen Auflösung widersetzt und an das Denken einen ganz anderen Anspruch stellt, den einer denken-

den Aneignung der Positivität in dem jeweiligen Motivationshorizont der Menschheit.

W. Pannenberg formuliert unter dem Titel „Eschatologie und Sinnerfahrung“ (143—158) die Inseparablen einer Einheit, ohne die christlicher Glaube und Welt auseinanderbrechen, der Glaube weltflüchtig und die Welt sinnlos bleiben müßte. Eschatologische Aussagen (Gericht, Auferstehung usw.) „formulieren die Bedingungen einer endgültigen Realisierung der Humanität des Menschen als Folge der Durchsetzung der Gerechtigkeit Gottes, die für das Menschsein des Menschen konstitutiv ist“ (148). Den Zusammenhang dieser eschatologischen Vorstellung mit der religiösen Thematik stellt eine Reflexion auf „Erlebnis“ und „Sinn“ her, wie sie P. im Anschluß an Dilthey anstellt. Erlebnis ist ein Ereignis, sofern es im Bezug auf das — in Erinnerung und Erwartung präsente — Ganze menschlichen Lebens steht. Diese — den einzelnen Erlebnissen ihren eigentlichen Stellenwert einräumende — Sinn Ganzheit ist für den in der Geschichte stehenden Menschen selber geschichtlich, weshalb sich der Sinn geschichtlicher Erlebnisse immer auch ändert. Die endgültige Bedeutung, das eigentliche Wesen der einzelnen Widerfahrnisse und Handlungen, wird durch die letzte Zukunft unseres Lebens entschieden, „weil sich mit ihr das Ganze des Lebens rundet, das den Horizont für Sinn und Bedeutung aller seiner Einzelmomente bildet“ (150). Wir hätten an P. hier nur die Frage, ob nicht eine so angesetzte Sinn totalität für den geschichtlichen Menschen solange unmittelbar und dann auch unverbindlich bleiben muß, solange nicht auch der Sinn dieser Totalität in einer Reflexion auf die unverkürzte Gesamtproblematik des geschichtlichen Menschen vermittelt wird? Es fragt sich ja, wie die Zukunft des Menschen gerade als „Wesenszukunft“ ihrem Sinn nach vom Menschen her zu vermitteln ist.

K. Krenn konzentriert in einer sehr anspruchsvollen Darlegung „Der springende Punkt. Kann das vernünftige Denken zur Gottesfrage gehalten werden?“ (159—185) das Denken auf den „harten Kern“ des in Frage stehenden Themas. „Vernünftiges Denken“ besagt mehr als bloß logisches Denken. Denn die zum Inhalt indifferente Logik erbringt nur Tautologien und führt nicht weiter, wo es um die Wirklichkeit Gottes geht. Logik wie Mathematik sind ob ihres formalen Charakters nicht imstande, Realität zu vermitteln. Der ausgezeichnete Ort, wo dem Denken allein Wirklichkeit erschlossen ist, liegt in der unmittelbaren Ichgewißheit des denkenden Subjektes. Dieses ist immer schon mehr, als alle von ihm gegenständlich aussagbaren Bestimmungen. Denn in der Reflexion auf sich wird das Ich zum Objekt, zur Individualität und Parti-

kularität. Und darum ist diese Reflexion gerade nicht die Dimension einer ursprünglichen Vermittlung Gottes. „Es ist die Grundeinlassung auf die Subjekt-Objekt-Spaltung einer jeden Erkenntnis, die an jedem erkannten Ding die Signatur eines Transzendenten zerbricht“ (168). Was nämlich jedem Vermittelten, Bestimmten fehlt ist dies, daß es bewußte Ganzheit ist. Diese bewußte Ganzheit, Subjekt ohne jede Ausrichtung auf ein Objekt ist Identität an sich vor jedem vergleichenden Bezugnehmen in einem anderen. „Die bewußte Ganzheit steht also in einer eigenen Dimension, von deren Wirklichkeit wir vollziehend wohl Gewißheit haben, die aber im Bereich des Vorhandenen nicht spezifisch ausgewiesen werden kann“ (169). Dieses vorgängige identische Bewußtsein ist jedoch nur in den konkreten weltbezogenen Taten des Geistes erfassbar, wenn auch nicht in einer einzigen Tat und auch nicht in der Summe aller Taten zusammen als apriorisches Bewußtsein ausschöpfend zur Darstellung zu bringen. Aus dieser Einsicht resultiert ein eigenartiges Verhältnis von Notwendigkeit und Zufälligkeit, das weiter sehen läßt. Einerseits ist das apriorische Bewußtsein notwendig auf das Konkrete hingebordnet, andererseits steht es aber zu keinem einzelnen Konkreten im wesentlichen und notwendigen Zusammenhang. Dieser Widerspruch weist hin auf die offensichtlich vorläufige Ganzheit des Menschen. Daraus aber entspringt die Sehnsucht des Subjekts nach einer „geistgeborgenen Umwelt für die Selbstbetätigung und Selbstverwirklichung“ ... Der Mensch oder die Ganzheit als Subjekt ersehnt sich seine Begründung in einer Ganzheit als Substanz“ (172). Und diese „ist sich selbst Wesen“ (172). Von dieser Grundeinsicht her diskutiert K. abschließend die Struktur der thomasischen „Gottesbeweise“. Alles in allem: Ein Buch, das sich in niveauvoller denkerischer Auseinandersetzung der Gottesfrage stellt. Durch den Mut zum „Konstruktiven“ genau so ausgezeichnet wie durch Klarheit der Begriffe, wird es fragenden Menschen eine wertvolle Hilfe sein.

Wien/St. Pölten

Johann Reikerstorfer

DALFERTH INGOLF U. (Hg.), *Sprachlogik des Glaubens*. Texte analytischer Religionsphilosophie und Theologie zur religiösen Sprache. (Beiträge zur evang. Theologie, hg. v. E. Jüngel/R. Smend, Bd. 66.) (309.) Kaiser, München 1974. Brosch. DM 38.—.

Seit einiger Zeit kommt auch der deutschsprachigen Theologie und Religionsphilosophie die analytische Philosophie und Sprachanalyse mit ihrer Anwendung auf die religiöse Glaubenssprache immer mehr in den Blick. Zu diesem Zweck legt D. die wichtigsten Aufsätze britischer Theologie und Religionsphilosophie (von 1945 bis 1970),

die sich mit dem Problem der Glaubenssprache befassen, in deutscher Sprache vor. Damit sollen sowohl die Leistungsfähigkeit als auch die Grenzen der sprachanalytischen Methoden dokumentiert werden.

D. gibt zu Anfang des Buches eine sehr übersichtliche und kenntnisreiche Einführung in die Entwicklung der analytischen Philosophie und ihrer Anwendung auf Probleme der Glaubenssprache. Dabei werden kurz die Ansätze von G. E. Moore, B. Russell, L. Wittgenstein u. a. dargestellt, und es wird gezeigt, wie sich die analytische Methode weiterentwickelt hat und wo sie heute steht. Dann folgt ein ausgezeichnete Überblick über die theologische und religionsphilosophische Rezeption bzw. Modifikation dieser Methoden.

Damit ist das Buch eine wertvolle Hilfe für jeden, der sich mit dieser Frage beschäftigt. Es ist gewissermaßen eine historische Dokumentation religionsphilosophischer Arbeit der letzten Zeit. Man kann daraus zumindest indirekt lernen, wie die einzelnen Autoren arbeiten. Ein Methodikbuch der Sprachanalyse aber ist es nicht. Da wird man weiterhin zu den Arbeitsbüchern der modernen Logik greifen müssen.

Graz

Anton Grabner-Haider

WEHR GERHARD, *Wege zu religiöser Erfahrung*. Analytische Psychologie im Dienst der Bibelauslegung. (136.) Walter, Olten o. J. Kart. lam. sfr 26.—, DM 22.—.

Um die Aktualität dieses Buches aufzuzeigen, sei vorausgeschickt: Eine einseitige Betrachtung von Problemen ist der Wahrheitsuche immer abträglich. Meistens ergibt sich daraus ein stereotyper Lösungsweg, der, mag er mit noch so vielen wohlklingenden Prädikaten, wie alleingültig usw. versehen werden, nur die eigentliche Unsicherheit verrät. Das Leben ist so vielschichtig, daß eindimensionale Wege seiner Bewältigung meist in die Irre führen. Ein Blick in die Geschichte der Kirche wird diese Aussage erhärten. Gerade die Kirchengeschichte ist, wie G. Ebeling es ausdrückt, als „Geschichte der Hl. Schrift“ bzw. ihrer Auslegung zu erkennen, wenn man die Tatsache beachtet, daß die Gedanken und Formen der Aktivität der Christen ein Niederschlag eines bestimmten Verständnisses oder Nichtverständnisses des Evangeliums sind. Der Bibelauslegung fällt von hier aus eine große Bedeutung zu. Gerade dazu leistet dieses Buch für jeden engagierten Christen eine wertvolle Hilfe.

W. bemüht sich mit Erfolg, die eindimensionalen Antworten der Bibelinterpretation zu erweitern. Dabei geht es ihm nicht darum, einseitig ausgerichtete Interpretationswege biblischer Texte, ob sie sich nun philologisch-historisch-kritisch entmythologisierend etc. bezeichnen, abzuwerten und abzulehnen, son-