

Henning Graf Rewentlow arbeitet heraus, welche exegetischen Methoden B. in seiner Bibelwissenschaft anwendet. In seinem Dualismus zwischen aufgeklärtem Fortschrittsglauben und konservativem Lehrbegriff, die sein Verhältnis zur Bibel und ihrer Deutung bestimmen, ist B. Kind seiner Zeit und keineswegs innovativ.

Peter M. Schenkels tour d'horizon durch die Bibliothek von B. erschließt die theologischen und philosophischen Werke, die der Prager Professor für Religionslehre benutzt hat. Hier werden weniger einzelne Titel vorgestellt, sondern Rubriken nach Themen und Disziplinen behandelt. Die Betrachtung schließt auch B.s Randanmerkungen in seinen Büchern ein, die einiges von seinen Gedanken verraten. Dieser Katalog ist eine wichtige Hilfe zum Verständnis der Wissenschaft von B. Dabei wird deutlich, wie sehr in jener Zeit Theologie und Philosophie verzahnt sind.

Neues zu B.s Gottesbeweisen untersucht *Winfried Löffler*, indem er eine prädikatenlogische Formalisierung natursprachlich ergänzt. Der Unterschied zu bisherigen Darstellungen besteht im sparsameren Einsatz von „ontologischen Zusatzrahmen“. Geklärt wird die Eigenart der Gotteslehre. Mit Hilfe der modernen Logik und Wissenschaftstheorie wird begründet, dass die Gottesbeweise noch immer ein wichtiges Forschungsthema sind.

Andrej Krause reflektiert die Ansichten B.s über das Schicksal der Seele nach dem Tod. Es ist eine minutiöse Erläuterung seiner Unsterblichkeitslehre. In deren Zentrum stehen die Erinnerungsfähigkeit der Seele an ihre Zeit vor dem Sterben und die Ansichten über den zukünftigen Leib. Damit ist ein Beitrag zur europäischen Auffassung der Unsterblichkeit geleistet und eine Anregung für die Konfrontation einer aufgeklärten Leib-Seele Philosophie mit Aussagen der Bibel ausgesprochen. Umstritten in der B.-Forschung bleibt die Einfachheit der Seele als Substanz.

Mit der Dogmatik B.s befasst sich *Gottfried Hornig*. Hier strebt der Katholizismus nach Vervollkommenheit: Durch die Betrachtung der Vollkommenheit Gottes entwickelt sich der Mensch wissenschaftlich und sittlich. B. ersetzt Metaphern durch Abstraktionen, um die Vermenschlichung Gottes zu vermeiden. B. schätzt die Entwicklungsfähigkeit der Dogmatik gut ein, bleibt aber skeptisch bezüglich der

päpstlichen Infallibilität. Sein dogmatischer Diskurs überschreitet nicht den Rahmen seiner Zeit. Wie Sprache das Denken und Philosophie das Dogma beeinflussen, ist als innovativer Ansatz zwar vorhanden, die Überlegungen darüber werden aber von dem Unfehlbarkeitsdenken gestoppt.

Roman A. Siebenrock begutachtet noch genauer die Position B.s in der Unfehlbarkeitsdiskussion einige Jahrzehnte vor dem 1. Vatikanum. Das Novum hier ist die Differenz zw. „kollektiver“ und „distributiver“ Unfehlbarkeit samt den unterschiedlichen Bedeutungen derselben für die jeweiligen Bildungsstände. Sie wird einem sittlichen Nützlichkeitskriterium unterordnet – ein prophetischer Fingerzeig auf die Entschuldigungen des jetzigen Papstes. Undeutlich bleibt B.s Unterscheidung zwischen Wahrheit und Auslegungsinstanz.

Kurt Strasser verfolgt die äußere und innere Dynamik der Ansichten von B. Es wird geschildert, welchen Anteil er an die Strömungen seiner Zeit hat – Aufklärung, Romantik, Liberalismus und Nationalismus. Kritisch rekonstruiert werden seine Ansichten über Wirklichkeit, Wahrheit, Religion, Kirche und Übersinnliches. Schließlich wird seine geistige Ahnherrschaft von Grillparzer erklärt. Dieser Artikel schließt den Sammelband mit der Einladung an die Forschung, den philosophischen Einfluss von B. auf Robert Musil und Ludwig Wittgenstein zu untersuchen.

Kremsmünster

Hadrian Kraewsky

♦ **Gander, Hans-Helmuth:** Selbstverständnis und Lebenswelt. Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger. (Philosophische Abhandlungen, Band 80) Vittorio Klostermann, Frankfurt/M. 2001. (XV + 402) Ln.

In dieser umfangreichen Studie, die im Wintersemester 1997/98 an der Universität Freiburg als Habilitationsschrift angenommen wurde, geht Hans-Helmuth Gander dem Zusammenhang von Selbsterfahrung, Weltverhältnis und Geschichtlichkeit nach. In einem ersten Teil (21–76) geht es vor allem um die Perspektivität des Verstehens. Auf dem Hintergrund der Überlegungen Gadammers deutet

Gander den Kontext der Lebenswelt „als Zusammenhang der vorgängigen wie aktuellen individuellen wie geschichtlich-gesellschaftlichen Verweisungsbezüge“ (50) eines Textes, dessen Interpretation allerdings keinen „Ursprungs- oder Letztsinn“ (46) voraussetzen kann. Der *zweite Teil* (77–166) setzt sich – auf der Basis von Descartes' Hermeneutik der Selbstvergewisserung – mit Husserls Phänomenologie der Lebenswelt auseinander; wie Gander in seiner Analyse herausarbeitet, „hat sich Husserl inmitten der Erfahrung der Krise seiner Zeit, die ihm durch die Gefahren des Naturalismus und Relativismus gezeichnet erscheint, diese cartesianische Gewissheit in der Konzeption einer transzendentalen Egoologie vermittelt, die vom Ansatz des transzendentalen Bewusstseins her die Frage nach dem menschlichen Sein in der Welt aufzuklären unternimmt“ (139).

Der Schwerpunkt der Untersuchung liegt schließlich im *dritten Teil* (167–357), in dem Heideggers „Hermeneutik der Faktizität“ als Antwort auf die Aporien der Bewusstseinsphilosophie Husserls herausgearbeitet wird; dieser Neuansatz besagt „die Verabschiedung der nach Heidegger phänomenologisch gesehen illusionären Vorgabe, mit Blick auf die Sinnkonstitution das gegebene Erlebnis reflexiv als Bewusstseinsereignis im transzendentalen Bewusstsein des eidetisch ersichteten Ur-Ich letztbegründend auf- und ausweisen zu wollen“ (220). Heideggers Reflexion des Lebensweltlichen macht – gegenüber Husserl – deutlich, „dass Welt jetzt nicht mehr als Konstitutionsprodukt der Subjektivität aufgefasst wird, sondern als eine für den Menschen in seiner konstitutiven Offenheit für die Welt faktisch *unverfügbare Erschlossenheitsdimension*, in die er sich faktisch je schon versetzt findet“ (316). Der Ertrag dieser – auf den ersten Blick ziemlich subtil anmutenden – Reflexion lässt sich mit der These zum Ausdruck bringen: „Lebenswelt und Geschichte sind ... ebenso thematischer Horizont wie Möglichkeitsbedingung beziehungsweise Motivationsgrund der Selbstkonstituierung der Philosophie als phänomenologischer Hermeneutik der Faktizität“ (354).

Über den speziellen Bereich phänomenologischen Denkens hinaus gibt diese Studie wichtige Impulse zur Klärung hermeneutischer, ontologischer und geschichtsphilosophi-

scher Fragen und leistet somit (auch) einen Beitrag zur Aufarbeitung von Problemen, die der Theologie unweigerlich gestellt werden.
Salzburg Franz Gmainer-Pranzl

RELIGIONSWISSENSCHAFT

♦ Waldenfels, Hans: Christus und die Religionen. (Topos plus Taschenbücher, Bd. 433). Friedrich Pustet, Regensburg 2002. (135) Kart.

Der emeritierte Bonner Fundamentaltheologe Hans Waldenfels SJ hat in diesem Taschenbuch einige Aspekte der aktuellen Diskussion über den „Absolutheitsanspruch des Christentums“ beziehungsweise die „pluralistische Religionstheologie“ in verständlicher Weise dargestellt.

Zum einen geht Waldenfels auf die üblichen Problemfelder und theologischen Fragen ein, die der Pluralismus der Religionen mit sich bringt, wobei er sich ausdrücklich im Rahmen einer „*inklusionistischen*“ Argumentation bewegt; dies zeigt sich etwa an der Formulierung der Frage: „Gibt es nicht eine Wirksamkeit des Logos und des Geistes Gottes über die mit der Gestalt Jesu gegebene Wirksamkeit hinaus“ (51)? Zum anderen – und darin besteht der kreative Beitrag des Buches – bringt Waldenfels die Denkform „*negativer Theologie*“ ein; diese bedeutet – gerade auch im Zusammenhang des Gesprächs zwischen verschiedenen Religionen – „nicht eine nachträgliche eigenmächtige Verfügung des Menschen, sondern die grundsätzliche Offenheit für den *Deus semper maior*, den je größeren und darum auch menschliche Vorstellungen durchkreuzenden Gott“ (53). Eine solche Argumentationshaltung „*negativer Theologie*“, wie sie Waldenfels in der chalcidonensischen Christologie grundgelegt sieht (vgl. das berühmte „*unvermisch*“ und „*ungetrennt*“ [DH 302]), ist in anderen Religionen „Spuren der Durchlässigkeit“ Gottes (84) zu finden, das eigene Selbstverständnis mit „diesem Je-Größeren“ Gottes (87) zu konfrontieren, ja überhaupt die „Gottesgeschichten“ der eigenen Tradition als „unabgeschlossen“ (89) zu begreifen. Daraus resultiert die These: „Radikale Selbst-Losigkeit, radikales Sich-Loslassen und Leben aus dem, was gerade darum das