

friedigen wenig; vielleicht deshalb nicht, weil sie versuchen, das tief geheimnisvolle Wesen des endlichen Seienden allzu rational aufzulösen. Muß nicht doch dem Sein ein „Anderes“ gegenübergestellt werden, das nicht einfachhin Sein *ist* und doch auch nicht einfachhin nichts, sondern eben etwas als Potenz auf das Sein Bezogenes? Das Widerspruchsprinzip, soweit es wirklich einsichtig ist, scheint nur auszuschließen, daß dem gleichen Subjekt nicht gleichzeitig Sein zukommen und nicht zukommen kann; ist aber damit die Möglichkeit eines potentiellen Subjekts, das nicht Sein *ist*, einsichtig ausgeschlossen? Als möglich begreifen läßt sich allerdings ein solches Subjekt und damit das endliche Seiende nicht.

Die entscheidende These, daß das Sein bei Thomas nicht als bloße Existenz, sondern als Vollkommenheit aufzufassen ist, hat K. in seiner gründlichen Abhandlung jedenfalls überzeugend dargetan, ebenso die systematische Bedeutung dieser These. Nach zwei Seiten scheint mir das Ergebnis der Arbeit einer Ergänzung fähig zu sein: Einmal wäre es wünschenswert, das ‚esse commune‘, das doch wohl für uns das erstgegebene Sein ist, deutlicher von dem Sein, das positiv alle Vollkommenheit besagt, abgehoben zu sehen; würde wirklich das esse commune *aus sich* alle Vollkommenheit positiv besagen, wäre es dann nicht ein Widerspruch, wenn es trotzdem (wenn auch durch ein anderes Prinzip) als endliches Sein verwirklicht wäre? Die „Unendlichkeit“ des esse commune kann also wohl nicht mehr sagen als dies, daß es *nicht aus sich* endlich sein kann (was etwas anderes ist, als daß es aus sich unendlich ist und daher Endlichkeit ausschließt). Zweitens wäre eine klarere Bestimmung des Verhältnisses des Seins zu den übrigen *reinen* Vollkommenheiten wünschenswert. Wenn diese aus sich etwas nur Potentielles wären, das am Sein nur „teilhat“, wie könnten sie dann von Gott ausgesagt werden? Wie könnte dann Thomas auch sagen: *Vivere est esse viventibus*?

J. de Vries, S. J.

Riesenhuber, Klaus, *Existenzerfahrung und Religion* (Unser Glaube, 2). 80 (126 S.) Mainz 1968, Grünewald. 12.80 DM.

Das kleine, aber überaus inhaltreiche Buch gibt eine vorzügliche Einführung in die Grundfragen der Religionsphilosophie. Der 1. Teil (9–38) entwickelt die *Fragestellung* „kritisch und systematisch“. Der kritische Teil gibt eine ausgezeichnete Übersicht über die Kritik der Religion im modernen Weltverständnis, im besonderen die Schwierigkeiten von seiten der Naturwissenschaft, die Versuche, das Christentum in einen gottlosen Humanismus aufzulösen, die tiefenpsychologische und marxistische Deutung der Religion, die existenzphilosophische Kritik an der Religion, schließlich die „Gott-ist-tot“-Lehre.

Im systematischen Teil geht es um das Verhältnis von Gotteserfahrung und Gottesbeweis. Erfahrung definiert R. als „erkennende Hinnahme von Wirklichkeit in Unmittelbarkeit, also ohne Schlußverfahren“ (26 f.). Jeder Beweis gründet in der Erfahrung, so sehr, daß „ein metaphysischer Beweis grundsätzlich den Raum der Erfahrung . . . nicht überschreiten“ kann (29). Darum ist es berechtigt, mit der Gotteserfahrung zu beginnen. Bezüglich der geistigen Erfahrung wird dann allerdings auch die Möglichkeit der Täuschung zugegeben; es bedarf einer Prüfung der eigenen Erfahrung auf ihren Wirklichkeitsbezug (33). Die Gotteserfahrung, die uns möglich ist, unterscheidet sich von einer Anschauung Gottes, ihre Unmittelbarkeit behauptet keine gegenständliche Ausdrücklichkeit des Erfahrenen; sie schließt nur Vermittlung durch Begriffe, Urteil und Schluß aus (34). R. unterscheidet den thematischen Gegenstand der Erfahrung und ihre „Hintergründe“; diese werden erst durch eine philosophische Analyse deutlich. Eine ontologische Vermittlung ist da, insofern Gott nur im vordergründig gegebenen endlichen Phänomen erscheint (34).

Der 2. Teil („*Der Anruf Gottes*“), und in ihm wieder der erste Abschnitt über „die Anwesenheit Gottes in der Erfahrung“ (39–79) ist das Kernstück des ganzen Buches. R. analysiert hier verschiedene Lebenserfahrungen des Menschen und zeigt, wie sich in ihnen Gott kundtut. Eine erste ist die Erfahrung des Lebenssinnes, der sich als unbedingt gut und zugleich als konkrete, gerade für mich bestimmte Aufgabe erweist. Eine zweite Erfahrung ist die des Anspruchs, den die Welt an den Menschen stellt. Die erfahrene Unbedingtheit dieses Anspruchs

weist auf ein unbedingt Beanspruchendes, das nicht die nicht-unbedingte Welt sein kann. Weiter spricht R. von der Freude am Werk, in der das Werk als preisende Gabe an den personalen Grund der Wirklichkeit erfahren wird, eine Erfahrung allerdings, von der R. selbst gesteht, daß sie dem heutigen Menschen nicht leicht zugänglich ist. Auch die Erfahrung der Verantwortlichkeit für den rechten Gebrauch der Zeit weist auf den hin, vor dem wir verantwortlich sind. Dieses Sich-verantwortlich-Wissen ist ein Sonderfall der umfassenderen Erfahrung des sittlichen Sollens, durch das der Mensch sich in seiner innersten Freiheit angefordert weiß. Können unpersönliche Werte den Menschen so völlig beanspruchen, oder ist es nicht vielmehr der Wille einer absoluten Person, die ihn bindet? Weiter ist es die Erfahrung des „Dennoch des Vertrauens“, die den Menschen in seiner Ungesicherheit trotzdem die tragende, vertrauenswürdige Anwesenheit eines Helfers spüren läßt. Schließlich begegnet dem Menschen in der Liebe zum menschlichen Du im Mitmenschen etwas unbedingt Gutes, unbegrenzt Liebenswertes, das zwar verdeckt bleibt, aber doch letztlich angezielt ist.

Im folgenden Abschnitt (79–87) sucht R. diese Erfahrungen rational zu durchleuchten; in allen zeigt sich, daß das Endliche auf ein wesentlich Unbedingtes zurückgeführt werden muß, das von der Welt völlig unabhängig ist. So wird Gott als der letzte Grund alles Innerweltlichen erkannt, als sein erster Ursprung und sein letztes Ziel: Die Gotteserfahrung wird zum Gottesbeweis.

Der 3. Teil (*Die Antwort des Menschen in der Religion*: 88–119) zeigt, daß die geschilderten Erfahrungen zwar zunächst eine Begegnung mit Gott besagen, die in der Begegnung mit der Welt eingeschlossen ist, daß aber diese hintergründige Bejahung Gottes von selbst zu größerer Ausdrücklichkeit in unmittelbar religiösen Akten hindrängt. Freilich verliert der Mensch auch im religiösen Akt nicht seinen Weltbezug, aber der personale Gottesbezug prägt auch die irdischen Bereiche des menschlichen Lebens. Eine „rein weltliche Welt“ ist damit abgelehnt. Der Inhalt des religiösen Aktes ist vor allem Glaube als intellektuelle Anerkennung und willentliche Bejahung Gottes als des unbedingten Du. Weiter besagt Religion Demut und Ehrfurcht vor Gott, Anbetung, Lobpreis, Liebe, aber auch die Hoffnung, in Gott das eigene, endgültige Heil zu finden.

Ein 4. kurzer Teil (120–126) stellt die *Frage nach der geschichtlichen Offenbarung Gottes*. Die Wirklichkeit solcher Offenbarung überschreitet zwar den Bereich der Philosophie; doch kann diese den Begriff der Offenbarung klären: In der Offenbarung muß eine innerweltliche Wirklichkeit völlig auf Gott selbst hin durchscheinend werden. Das ist wohl nur möglich durch einen Menschen, der die Selbstmitteilung Gottes unverkürzt in sich aufnimmt und den Mitmenschen weitergibt.

Wir müssen dem Verf. dankbar sein für die ausgezeichnete Darstellung der religiösen Erfahrung, in der doch wohl jeder Mensch wenigstens etwas von seiner eigenen Erfahrung wiederfinden wird. R. dürfte recht haben, wenn er eine solche Erfahrung als notwendige Vorbedingung dafür ansieht, daß ein Gottesbeweis „ankommen“ kann. Eben weil es sich hier um eine den Menschen in seinem persönlichsten Leben aufs tiefste bewegende Entscheidung handelt, kann ein rationaler Beweis trotz aller logischen Richtigkeit für sich allein nicht zum Gottesglauben führen. Es ist aber nicht nötig, daraus den allgemeinen Grundsatz zu machen: „Was in der Erfahrung nicht gegeben ist, kann auch durch keinen Schluß erreicht werden“ (35). Warum sollte es unmöglich sein, daß das zunächst rein theoretische Nachdenken sich schließlich zu dem vereinfacht und vertieft, was man allgemein „*Erfahrung*“ nennt?

Ohne Zweifel entspricht es dem heutigen Sprachgebrauch, die Vollzüge, die der Verf. beschreibt und analysiert, „Erfahrungen“ zu nennen, und es wäre vergebliche Mühe, diesen Sprachgebrauch beseitigen zu wollen. Es bleibt aber die unvermeidliche Frage: Heißt diese Erfahrung im gleichen Sinn „Erfahrung“ wie die sinnlich-geistige Erfahrung der räumlich-zeitlichen Welt oder wie die innere Erfahrung der eigenen Akte? Gewiß hat sie mit diesen Formen der Erfahrung etwas gemein: die Spontaneität, die *psychologische „Unmittelbarkeit“*, die einem methodisch-wissenschaftlichen Fortschreiten mittels reflex (etwa durch Definition) ausgearbeiteter Begriffe, ausdrücklich geformter Urteile und Syllogismen entgegengesetzt ist. Aber ist damit schon eine *gnoseologische Unmittelbarkeit* ge-

geben, ein unvermitteltes Sichzeigen des Gegenstandes an sich selbst? Wäre dann die unleugbare Unbestimmtheit jener „Erfahrung“ möglich, und wäre nicht in einer geistigen Erfahrung eine Täuschung, die der Verf. für möglich hält (33), ausgeschlossen? Wenn in dieser Erfahrung eine ontologische Vermittlung vorliegt (34), sollte diese dann nicht auch eine gnoseologische Mittelbarkeit mit sich bringen?

Es wäre wohl besser gewesen, wenn der Verf. den Begriff der „Erfahrung“, den er meint, erst auf Grund der Beschreibung und Analyse der religiösen Erfahrung erarbeitet hätte, anstatt ihn ihr vorzuschicken. So wäre der Begriff wohl wirklichkeitsnäher geworden. Die „Erfahrungen“, die der Verf. im 2. Teil so vorzüglich analysiert (freilich dadurch auch schon reflexer macht als sie von sich aus sind!), würden sich so wohl deutlicher als ein natürliches, spontanes, den ganzen Menschen bewegendes *Denken* erweisen, als das, was Newman „natural und informal inference“ nennt. Es ist schade, daß sich R. mit den diesbezüglichen Analysen Newmans nicht auseinandergesetzt hat. Auch die Unterscheidung von „notional“ und „real assent“ ist hier von Bedeutung. Schon in den zwanziger Jahren des Jahrhunderts hat vor allem E. Przywara in Auseinandersetzung mit Scheler und Weiterführung von Gedanken Newmans über die Frage „Gotteserfahrung und Gottesbeweis“ auch heute noch Bedenkenswertes geschrieben.

Dies alles ist als Anregung zum Weiterdenken gemeint, soll aber keineswegs das Lob aufheben, das wir R.s Analysen der religiösen Erfahrung gespendet haben. Man kann nur wünschen und hoffen, daß diese Analysen recht vielen Menschen helfen mögen, ihre Lebenserfahrungen bis auf den Grund zu durchdenken und so zu einer Gottesbegegnung zu vertiefen.

J. de Vries, S. J.

Waldmann, Günter, *Christliches Glauben und christliche Glaubenslosigkeit. Philosophische Untersuchungen zum Phänomen des christlichen Glaubensvorgangs und zu seiner Bedeutung für die Situation der Gegenwart*. 8<sup>o</sup> (VII u. 382 S.) Tübingen 1968, Niemeyer. 32.— DM.

Ziel der vorliegenden Abhandlung ist es, die moderne Glaubenslosigkeit, welche in Atheismus und Nihilismus zum Vorschein kommt, auf ihre Struktur und ihre Voraussetzungen im christlichen Glauben hin zu untersuchen und so einen Beitrag zur „Diagnose“ (5) unserer Zeit zu leisten. Diese Aufgabe erscheint dem Verf. deshalb besonders wichtig, weil unsere Zeit durch die immer weiter sich ausbreitende Glaubenslosigkeit eindeutig negativ bestimmt ist: Die Glaubenslosigkeit steht immer noch, wenn auch abwehrend, unter der Forderung des christlichen Glaubens, aus dem sie entstanden und dessen Negation sie ist. Sie ist immer noch ein Glauben, allerdings ein entleertes, letztlich in sich selbst kreisendes Glauben (336). Weil sie derart durch Negation und Mangel gekennzeichnet ist, läßt sie auch bei der Betrachtung unserer Zeit die negativen Aspekte hervortreten. Sie führt dazu, unsere Zeit „als krisenhaft, verlusthaft, sinnlos, chaotisch, nihilistisch, absurd usw.“ zu beurteilen (329); sie wird zum „Glauben an die Negativität der Gegenwart“ (334). Diese höchst problematische Folge der Glaubenslosigkeit läßt sich nicht dadurch überwinden, daß die Glaubenslosigkeit wieder zum christlichen Glauben selbst zurückkehrt; denn der Übergang vom christlichen Glauben zur Glaubenslosigkeit hat eine bestimmte innere Notwendigkeit und ist aufs Ganze gesehen „irreversibel“ (279). Der christliche Glaube trägt nämlich in seiner komplexen und paradoxen Struktur Elemente in sich, die zur Glaubenslosigkeit selbst hintendieren und diese innerlich ermöglichen. Eine Re-aktivierung des christlichen Glaubens müßte gerade diese Elemente beleben und würde so die Glaubenslosigkeit nur tiefer befestigen (336).

Der christliche Glaube ist selbst Bedingung der Möglichkeit der modernen Glaubenslosigkeit: das ist die eigentliche These, die W. darzulegen und durch eine philosophische Strukturanalyse zu beweisen sucht. Im 1. Teil (9–178) untersucht er die Struktur des christlichen Glaubens. Das christliche Glauben gehört zur Form des „Glaubens-an“ (35–40): Der Glaubende anerkennt den Seins- und Geltungsanspruch, den ein anderer für sich beansprucht; er glaubt den anderen „als den, als den dieser sich selbst sieht: *glaubt ihm*, daß er der ist, als der er sich