

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^o (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 Reaktivierung 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

versteht“ (38). „Der Grund, weshalb im Glauben-an jemand als etwas geglaubt wird, kann daher nicht in einem objektiven Sachverhalt liegen, er liegt für den Glaubenden auch nicht in ihm selbst, sondern in dem, an den er als der Glaubende glaubt“ (37 f.). Glaubensgegenstand und Glaubensgrund fallen zusammen. Das Glauben-an erscheint daher als höchst „zirkelhafter“ Akt. Es besitzt eine „ganz außergewöhnliche oder ‚paradoxe‘ Form“ (111). Konkret besagt das christliche Glauben-an, daß man (dem) Jesus (den) Jesus als den Christus oder als Gott glaubt: „Jesu-Jesum-als-Christum-Glauben“ (122). In diesem Glauben verbinden sich die widersprüchlichen Elemente der personal bestimmten jüdischen Vertrauenshaltung und der rational bestimmten griechischen Erkenntnishaltung (82–111). Ebenso bildet der Gegenstand des christlichen Glaubens („Der Mensch Jesus ist Gott“) eine eigenartige Verbindung von griechischem (immanenzbestimmtem) und jüdischem (transzendenzbestimmtem) Gottesverständnis (41–81). Eine nähere Analyse des komplexen christlichen Glaubens entdeckt vor allem seinen paradox-absurden, aber deshalb durchaus nicht unvollziehbaren Charakter (135). Die verschiedenen Elemente, die dem christlichen Glauben-an zukommen sollen (übernatürliches Werk der Gnade, das ganz durch Gott und seine Autorität begründet ist; menschlich-vernünftiges Geschehen; Freiheit und Willensbestimmtheit), lassen sich nicht logisch einwandfrei zu einer Einheit bringen (123 ff.). Die Denkform des christlichen Glaubens ist die eines in sich kreisenden Begründungszirkels: „seine Momente beziehen sich derart aufeinander und folgen sich dergestalt, daß sie jeweils einander begründen“. „Das Glauben-an kreist völlig in sich selbst und besitzt keinerlei objektive und rational verstehbare Begründung außerhalb seiner“ (139). „Wenn das Glauben-an ... in keiner Weise objektiv bedingt ist, so kann seine Objektbeziehung nur durch das glaubende Subjekt hergestellt sein: Das Objekt des Glaubens-an ist völlig durch das glaubende Subjekt gesetzt“ (142 f.); und doch erhebt das Glauben-an wesentlich den Anspruch, „daß sein Objekt ausschließlich durch dieses selbst konstituiert, also objektiv begründet ist“ (143). Auch in seiner Gewißheit (147 ff.) erweist sich das Glauben-an als paradox: „Das Glauben-an ist nach seiner Gewißheit ein subjektives Fürwahr-Halten eines objektiv Zweifelhaften“ (152). Die fehlende Vernunft-einsicht und objektive Gewißheit wird durch den Willen ersetzt (155 ff.).

Im 2. Teil (179–344) untersucht W. den Zusammenhang zwischen dem christlichen Glauben und der christlichen Glaubenslosigkeit. Nach einem einleitenden Kapitel über Fr. Nietzsche zeigt W. die Momente auf, die im christlichen Glauben selbst zur Glaubenslosigkeit hintendieren: Es sind vor allem die drei Hauptmomente des Noetischen (Rationalen), Subjektiven und Voluntativen, die „alle drei in je eigener Form die Gefahr des Abgleitens in die Glaubenslosigkeit bzw. des Nichterreichens des Glaubens in sich tragen und so die Glaubenslosigkeit bedingen können“ (212). Die Glaubenslosigkeit selbst bleibt durch ihren Ursprung im christlichen Glauben gezeichnet: Sie behält die Struktur des christlichen Glaubens-an bei, wie W. am modernen Fortschrittsglauben und am politischen Glauben nachweist.

Die negativen Folgen der Glaubenslosigkeit können nach W. nur allmählich durch die reflexe Einsicht überwunden werden, daß die so spannungsgeladene und paradoxe Struktur des christlichen Glaubens-an zum wahren Menschsein nicht wesentlich ist. Es gibt viele Weisen des religiösen Verhaltens, „die alle kein Glauben-an sein, die alle nicht im Glauben an die jeweilige Sinnsetzung bestehen müssen und doch ein menschliches Leben mit hinreichend Sinn zu erfüllen vermögen ...“ (339).

Die Darlegungen des Verf.s beruhen auf einer breiten Litaraturkenntnis. Vor allem wird die protestantische theologische Literatur berücksichtigt (K. Barth, E. Brunner, R. Bultmann, F. Gogarten, S. Kierkegaard u. a.), wodurch sich z. T. die starke Betonung des paradoxen Charakters des Christentums erklärt. Die Untersuchungen sind scharfsinnig und entbehren nicht innerer Konsequenz und Logik. Es fragt sich jedoch, ob ihre Voraussetzungen und ihre Methode umfassend genug sind, um das „Phänomen des christlichen Glaubensvorgangs“ in seinem „Wesen“ (2) wirklich zu erfassen und zu verstehen.

W. versteht seine Abhandlung bewußt als *philosophische* Untersuchung, die außerhalb des Glaubens selbst bleibt: es handelt sich nicht um „philosophieren-

den Glauben“ (4). Konsequenterweise wird auch die Wahrheitsfrage oder die „Existenzfrage“ (146. 253 f.) ausgeklammert: „was wir über den christlichen ‚Glauben an Jesus Christus‘ erarbeitet haben, würde genauso gelten, wenn Jesus weder der Christus gewesen wäre noch überhaupt gelebt hätte, würde sogar gelten, wenn es gar keinen Gott gäbe oder dieser nicht in Menschengestalt erscheinen könnte, sondern alles dies nur in der menschlichen Vorstellung existierte: Dann besäße eben die menschliche Vorstellung dieser Sachverhalte die Strukturmomente, die wir aufgewiesen haben, und bedinge in der beschriebenen Weise das Glauben an sie“ (146). Die Beschränkung auf eine bloße philosophische Strukturbeobachtung unter Absehen von der Frage nach der Wahrheit des Glaubensvollzugs muß von vornherein einen Zugang zur gelebten Wirklichkeit des Glaubens versperren. Christliches Glauben versteht sich ganz und gar als Wahrheitsgeschehen, als ein Geschehen, in dem man sich die letzte und inkommensurable Wahrheit über sein Leben schenken und verstehend in sich eindringen läßt. Will man den Glauben verstehen, muß man nach seiner Wahrheit fragen. Da es sich aber im Anspruch des christlichen Glaubens um letzte und inkommensurable Wahrheit handelt, genügt es nicht, die Frage nach der Wahrheit dieses Glaubens bloß in Analogie zu anderen vordergründigeren „Glaubenswahrheiten“ zu stellen (z. B. zum „Glaubenszeugnis“ eines Verbrechers, der seine Unschuld beteuert und von seiner Frau „Glauben“ erwartet) und den christlichen Glauben somit unter den allgemeinen Oberbegriff des „Glaubens-an“ einzuordnen. Die Frage nach der Wahrheit des christlichen Glaubens muß konkret als Frage nach der Wahrheit dieses Glaubens gestellt werden. M. a. W.: Christliches Glauben läßt sich in seinem „Wesen“ nur verstehen, wenn man sich auf seine Bewegung selbst einläßt. Eine bloß philosophische Strukturanalyse muß den christlichen Glauben notwendig verkürzen und kann daher nicht beanspruchen, diesen Glauben wirklich erfaßt zu haben.

Mit der Ausklammerung der konkreten Wahrheitsfrage wird es zusammenhängen, daß sich W. beim Bemühen, den christlichen Glaubensvollzug zu verstehen, auf die theologisch-theoretischen Erklärungen dieses Vollzugs beschränkt und die Erklärungen kaum auf den dahinterstehenden und in den Erklärungen gemeinten Lebensvollzug hinterfragt. Ein Suchen nach dem Lebensvollzug selbst hätte viel stärker über alle theologischen Erklärungen hinaus nach dem *Ursprung* des Glaubens in der Begegnung der Jünger mit Jesu Lebens- und Liebestat oder in der Begegnung der Menschen mit gelebtem christlichem Glauben fragen lassen. Dabei wäre dann deutlich geworden, daß christlicher Glaube gar nicht primär die Aussage „Der Mensch Jesus ist Gottes Sohn, ist Gott“ zum Gegenstand hat, wie W. es häufig andeutet (z. B. 69–81, 136–147), sondern das konkrete Geschehen des Lebens, Sterbens und Auferstehens Jesu von Nazareth, in das die Jünger nachfolgend hineingenommen werden. Die satzhafte Formulierung „Dieser Mensch ist Gott“ ebenso wie alle anderen Formulierungen von Wahrheiten sollen dieses Geschehen festhalten und aussagen. Christliches Glauben läßt sich daher nur verstehen, wenn man sich fragt, was Nachfolge Jesu, was Mitsterben und Mitauferstehen mit Christus wirklich heißt. Diese Frage wird von W. nicht gestellt. Eine Behandlung dieser Frage hätte jedoch sichtbar werden lassen, daß christlicher Glaubensvollzug viel mehr objektiv durch das Christusgeschehen selbst bestimmt und hervorgerufen ist, als W. es gelten läßt (vgl. z. B. 145). (Es wäre gut gewesen, zur Frage der Objektivität der Glaubensevidenz die Arbeiten von *H. U. v. Balthasar* zu berücksichtigen, vor allem „Herrlichkeit“, Bd. I).

Die angedeuteten Bedenken richten sich gegen W.s Arbeit, insofern sie beansprucht, den „christlichen Glaubensvorgang“ (s. Untertitel und viele Stellen im Buch) und „sein allen einzelnen Auffassungen und Ausprägungen zugrunde liegendes Wesen“ (2) zu erfassen und darzustellen. An einigen Stellen gibt W. jedoch zu erkennen, daß es ihm nicht um ein Verstehen des christlichen Glaubens in seiner Ganzheit (und deshalb wohl u. U. auch nicht in seinem Wesen und seiner Tiefe?) geht, sondern seine Darstellung richtet sich „primär auf diejenigen Zusammenhänge, die Bedingungen der Möglichkeit der neuzeitlichen Glaubenslosigkeit sind“ (3). Seine Analysen gelten dem „metaphysischen“ Glauben (343), der dem „Gesamtgeschick der abendländischen ‚Metaphysik‘“ eingeordnet ist (231; Heidegger!). Daß zwischen dieser speziellen Ausprägung des christlichen

Glaubens und der modernen Glaubenslosigkeit tatsächlich gewisse geistesgeschichtliche Zusammenhänge bestehen, wird von W. sicher richtig gesehen. Daß das von abendländischer Metaphysik geprägte christliche Glaubensverständnis große innere Spannungen in sich enthält, ist ebenfalls zu bejahen. Beim Bemühen, diese leicht verletzliche Spannungseinheit zu verstehen, hätte W. allerdings den Einheitspunkt herausarbeiten müssen, der im gelebten Glauben den Zusammenhalt der verschiedenen Elemente immer wieder ermöglicht und begründet hat, nämlich die Gestalt Jesu von Nazareth, die in ihrer Gehorsamstat Verstand und Willen des menschlichen „Subjekts“ davon überzeugte, daß es nichts Vernünftigeres für den Menschen gibt, als ihr nachzufolgen, ihr zu glauben. Auch der „metaphysischste“ Glaube, insofern er christlicher Glaube war, war in seinem konkreten Vollzug auf diesen außerhalb seiner liegenden Punkt geöffnet, und von ihm her nahm er seine Kraft und seine Richtigkeit. Das Bild des in sich selbst kreisenden Begründungszirkels ist deshalb für den christlichen Glauben auch in seiner abendländisch-metaphysischen Ausprägung unzureichend. Es müßte ergänzt werden durch die Öffnung zur äußeren Offenbarungsgestalt oder, wie es in der Tradition der katholischen Theologie meist heißt, zu den Glaubwürdigkeitszeichen. Mag auch die theoretische Reflexion des Zusammens von äußeren Zeichen und innerem Vollzug häufig nur unvollkommen gelungen sein, so wurde der konkrete Glaubensvollzug durch das Angewiesensein auf die äußeren Zeichen doch davor bewahrt, sich in sich selbst zu verschließen und so zur in sich kreisenden Glaubenslosigkeit zu werden. Solange die verschiedenen Momente des Glaubens durch die konkrete Gestalt Jesu, durch das Zeugnis seines Lebens, Sterbens und Auferstehens, geeint wurden, enthielten sie keine Tendenz zur Glaubenslosigkeit.

Trotz der angeführten kritischen Anmerkungen muß abschließend gesagt werden, daß die Untersuchung W.s sehr lesenswert und bedenkenswert ist. Neben dem Aufweis geistesgeschichtlicher Zusammenhänge zwingt sie den christlichen Glauben, sich erneut auf sein Wesen und seine Mitte zu besinnen.

E. Kunz, S. J.

Plöger, Josef G., *Literarkritische, formgeschichtliche und stilkritische Untersuchungen zum Deuteronomium* (Bonner Biblische Beiträge, 26). Gr. 8^o (XXVII u. 225 S.) Bonn 1967, Hanstein. 48.— DM.

Das Werk behandelt in drei relativ selbständigen Teilen den Abschnitt Dt 1, 6–3, 29 (1–59), die Aussagen über 'ārā; und 'dāmāh und ihre theologische Interpretation (60–129) und Dt 28 (130–217). In einem Anhang wird der Frage nachgegangen, ob die Wendung „in jener Zeit“ als Formkriterium gelten kann.

Im I. Teil kommt der Verf. zu dem Ergebnis, daß sich aus 1, 6–3, 29 ein im Wir-Stil abgefaßter, profaner Weg-Kampf-Bericht herauschälen läßt (1, 19+; 2, 1.8. 13b. 14a. 30a. 32–36; 3, 1.3–6), der sich an die Stilform des Itinerars anlehnt. Der Weg-Kampf-Bericht ist durch eine vorgesezte Jahwe-Rede (1, 6–8) theologisch interpretiert worden. Der Rest des Stoffes verteilt sich auf weitere Einfügungen aus verschiedenen Stadien des literarischen Werdeprozesses, wobei es für den Leser nicht immer leicht ist, die Ergebnisse klar zu ermitteln. Die Analyse des Verf.s geschieht in Auseinandersetzung mit N. Lohfink, „Darstellungskunst und Theologie in Dt 1, 6–3, 29“, in: *Bibl* 41 (1960) 105–134, der sich für die wesentliche Einheitlichkeit von Dt 1–3 ausgesprochen hatte (vgl. auch N. Lohfink, „Wie stellt sich das Problem Individuum – Gemeinschaft in Deuteronomium 1, 6–3, 29?“, in: *Schol* 35 [1960] 403–407). Eine ausführliche Stellungnahme Lohfinks ist bereits erfolgt (*Bibl* 49 [1968] 110–115). Er macht mit Recht geltend, daß die vom Verf. herangezogenen Kriterien darstellungsmäßig bedingt sind und den Nachweis für eine in dem besagten Weg-Kampf-Bericht enthaltene unabhängige Itinerar-Tradition nicht erbringen. Der Verf. verlegt sich methodisch zu sehr auf den mechanischen Vergleich, ohne sich in die literarische Darstellung einzufühlen, und scheint von J und E unabhängige Quellen für das Naheliegende zu halten. Den Ausführungen Lohfinks seien noch folgende Beobachtungen hinzugefügt: a) Es ist nicht ersichtlich, daß das „Buch der Kriege Jahwes“ (Num 21, 14) Stationsangaben enthalten hat, wie S. 15f. fraglos unterstellt wird. Die Erwähnung des Buches in Num 21, 14 ist *nicht* durch die vorausgehenden Itinerare ausgelöst worden, sondern ganz inzidentell durch die Erwähnung der