

gehen darf. Die Galerie der Lösungen eines schier unlösbaren Problems ist um ein Stück reicher geworden.

J. Becker, ss. cc.

Dewart, Leslie, *Die Grundlagen des Glaubens*. Bd. 2: *Systematische Synthese*. 8° (293 S.) Zürich — Einsiedeln — Köln 1971, Benziger. Geb. 23.80 DM. — Ders., *The Foundations of Belief*. 8° (526 S.) London 1969, Burns & Oates / Herder and Herder.

Auf den „destruktiven“ Teil der Enthellenisierung des Glaubens im 1. Bd. (vgl. Besprechung in dieser Zeitschrift 47 [1972] 135—139) folgt im 2. Bd. der Versuch einer „konstruktiven“ Synthese (9). Das Schwergewicht der Gedankenführung in den verbleibenden drei Kapiteln liegt im I. Kap. (= engl. Orig.: 4. Kap.) „Erneuerung der Grundlagen des Glaubens“ (11—129). Es schließen sich an das II. Kap. „Der Wiederaufbau des Gottesglaubens“ (131—241) und ein kleines III. Kap. „Die Bedeutung des religiösen Glaubens“ (243—259). Das Buch schließt mit zwei Anhängen. Der I. Anhang faßt in knapper Form die „meta-metaphysischen Begriffe von Essenz (Wesenheit), Existenz, Sein, Realität, Mensch und Gott“ zusammen und kann sehr gut als Einstieg und Überblick zuerst gelesen werden, da man mit den erarbeiteten Begriffen gleichsam die roten Fäden in der Hand hält, die die langwierigen und manchmal weitschweifigen Ausführungen durchziehen (261—267). Der II. Anhang setzt das Ergebnis der Arbeit vergleichend in Bezug zum sog. „Transzendentalthomismus“ (268—293). In ihm sind vor allem K. Rahner, B. Lonergan und E. Coreth ausdrücklich angesprochen. Von ihnen und ihren Schülern wäre daher auch am ehesten die Auseinandersetzung mit D.s Einsprüchen gegen die abendländische Seinsphilosophie und eine auf deren Grundlagen konzipierte und formulierte Dogmatik zu führen. Im folgenden seien die verschiedenen Schritte D.s, wie sie sich vor allem im I. und II. Kap. finden, vorgestellt. Das III. Kap. ist mit seinen Ausführungen zu Heil und Rettung, zur Gottesverehrung (Gebet!) und zum entsprechenden Kirchenverständnis — das Original spricht von „The Style of the Church“ — insofern von Interesse, als ja die „Früchte“ der Neukonzeption, die hier sichtbar werden, die Wertung der Konzeption selbst erleichtern helfen.

Das I. Kap. kreist um die Begriffe Erkenntnis, Sein und Wahrheit. D. geht davon aus, „daß jede epistemologische Untersuchung eine reflektierende Analyse von Erfahrung ist. Aber nicht jede epistemologische Analyse erfolgt in dem Bewußtsein, daß sie reflexive Analyse von Erfahrung ist: Das hierbei gesponnene philosophische Garn ist fünfundzwanzig Jahrhunderte lang“ (17). Die Problematik des mangelnden Bewußtseins dieser „reflexiven Analyse von Erfahrung“ durch die Geschichte von Plato zu Aristoteles, zu Thomas und weiterhin über Descartes zu Kant und Hegel bis hin zur philosophischen Tradition der letzten hundert Jahre, die sich genötigt sah, „von neuem die Bedeutung der Erfahrungstatsache zu durchdenken, daß Bewußtsein sich-selbst-voraussetzen ist; daß, mögen extramentale Dinge existieren oder nicht, der menschliche Geist sich nicht anders erkennen kann als existierend, und das Bewußtsein sich daher unmöglich unter Abstraktion von seiner Subjektivität oder unter Abstraktion von seinem Selbst bestimmen läßt, das *in ihm* und *ihm* gegeben ist“ (21), bildet den Ausgangspunkt der Überlegung. Die empirische Grundlage des klassischen Erkenntnisbegriffs „ist der unaufhebbare Gegensatz zwischen dem Seienden, das der Mensch, der *Erkennende*, selbst ist, und dem Seienden, das nicht der Mensch selbst ist: dem *Erkannten*“ (23): „Die gesamte Welt, die uns die Erkenntnis enthüllt, steht unter dem Prinzip der Geschiedenheit von Selbst und Welt“ (24). Aus ihr ergeben sich drei weitere Grundsätze: 1. „die Anschauung, daß Selbst-Bewußtsein nicht mit (Ander-)Bewußtsein zusammenfällt und daß Selbst-Bewußtsein daher seinem Wesen nach reflexiv ist (das heißt, daß es sich auf sich selbst zurückwenden muß, um sich zu erkennen)“ (25); 2. „daß das Selbst nicht allein das ist, was der Erfahrung durch die empirischen Tatsachen enthüllt wird“ (29), was dahin führt, „daß dieser Argumentation entsprechend das Subjekt in Wirklichkeit Objekt ist, ehe es Subjekt ist, und daß sein akzidenteller Subjektcharakter zu seinem substantiellen und ursprünglichen Objektcharakter hinzugekommen ist“ (31); 3. daß jede klassische Erkenntnislehre eine dualistische Anthropologie impliziert (vgl. 32 ff.). Die Grundlagen des klassischen Erkenntnisbegriffs



erkennt D. an, doch glaubt er die Erkenntnislehre selbst sachgerechter vortragen zu können. Zunächst folgt für ihn aus dem empirischen Charakter der Beobachtung, daß es einen Objekt-Subjekt-Gegensatz gibt: „Die Zweiteilung in Objekt und Subjekt ist nicht Vorbedingung für die Möglichkeit bewußter Erfahrung. Bewußtheit ist vielmehr im Gegenteil Vorbedingung für die Möglichkeit dieser Gegensatzstellung“ (37). Für ihn ist der Begriff des Bewußtseins auch im Vergleich zum Begriff der Erkenntnis der umfassendere. Der Mensch ist dann „das Seiende, das sich selbst zu Seiendem in Beziehung setzt. Bewußtsein ist das Sein des Seienden, das nicht allein seiend ist, sondern sich selbst zu Seiendem in Beziehung setzt: Seine *Selbst-Beziehung* zu Seiendem macht ihn zu der Art von Seiendem, das er seinem Wesen nach ist: zu bewußt Seiendem, zum Menschen“ (48). Bewußtsein ist somit auch „nicht Wirklichkeitsverdoppelung, sondern Selbst-Darstellung (E.: self-representative) — sowohl in dem Sinne, daß es sich der Welt darstellt, als auch in dem Sinne, daß es sich damit sich selbst darstellt“ (50). In dem Sinne, „daß der menschliche Geist sich *von Anfang an* selbst gegenwärtig ist“, ist „Bewußtsein nichts anderes als reine Reflexivität“ (55). Diese Reflexivität aber bedeutet dann nicht Rückwendung auf sich selbst, sondern wäre nach D. besser als „Transzendenz“ anzusprechen. Denn wenn Reflexivität „die Neigung des Bewußtseins (ist), es selbst zu werden“, dann findet das Bewußtsein sich selbst aber tatsächlich nicht, „indem es sich ‚zurückfaltet‘ auf sich: Es findet sich, indem es ‚jenseits von‘ sich ist — oder besser: indem es von Anfang an ‚jenseits von‘ sich *gewesen ist*“ (55). Die Subjektivität des menschlichen Geistes aber erweist sich dann als „Mit-Sein mit sich selbst (E.: being-with oneself), eine Seinsweise, die nur möglich ist in Beziehung zum Mit-Sein mit einem andern“ (55).

Die Frage des epistemologischen Verständnisses wird dann weitergeführt in der Frage nach dem Verhältnis von Erkennen und Streben. Das Streben sieht D. in einer eigentümlichen Fähigkeit des Bewußtseins gegeben, nämlich der „Temporalität des Bewußtseins, die *in einer Richtung verläuft*“ (62). Die Möglichkeit, daß der Mensch seine Gegenwart auf Zukunft hin transzendieren kann, gibt ihm zugleich die Möglichkeit, die gegenwärtige Welt zugleich mit einer anderen, die sein könnte, zu vergleichen und damit zu werten. Aus einer Welt, die sein könnte, ergibt sich u. U. eine Welt, die sein sollte. D. vertritt dann die Ansicht, daß „die Ordnung des Begehrens, des Wertes, des Strebens, der Neigung, der Selbstprojektion, Selbstdisposition und Moralität . . . genau dieselbe Ordnung wie die der Erkenntnis, der Tatsache, der Selbstdefinition, des Selbstbewußtseins und der Wahrheit (ist). Die einzige Eigenart bewußten Lebens, die zwischen den beiden Abstraktionsreihen zu unterscheiden gestattet, ist . . . die Tatsache, daß die *gegenwärtige* Selbstbeziehung des Menschen auf die Wirklichkeit eine Vergangenheit wie eine Zukunft hat“ (67). „Die Zukunft ist nicht weniger real als die Vergangenheit. Auf der anderen Seite ist die Zukunft ebenso geöffnet, wie die Vergangenheit geschlossen ist; sie ist ebenso frei, wie die Vergangenheit Notwendigkeitscharakter hat; sie ist ebenso bereit, sich vom Menschen schaffen zu lassen, wie der Mensch mit Notwendigkeit von der Vergangenheit geschaffen ist“ (68). Zu dieser Überlegung tritt dann die andere hinzu, daß das Bewußtsein ein räumlich wie zeitlich kollektives Phänomen ist (vgl. 70 f.). Es folgt die Diskussion des Seins- und des entsprechenden Wahrheitsbegriffs. Sartre sagt D. nach, daß er (Sartre) zwar gesehen habe, daß einer Neufassung des Erkenntnisbegriffes eine entsprechende Neufassung des Seinsbegriffes folgen müsse, letztere aber bei ihm unter zwei Unzulänglichkeiten leide: „Die erste ist die atheistische Interpretation seiner scharfsinnigen Einsicht, daß die Realität von Seiendem, wenn es in seiner Existenz kontingent ist, nicht *Akt* seiner Essenz sein kann: Seine Realität kann nur darin bestehen, daß sie *nicht* Akt seiner Essenz ist, also im ‚Nicht-sein‘ (E.: not-being) von Sein, das für bewußte Existenz charakteristisch ist“ (74; dazu später 79 f. A. 71 u. II. Kap.). Die zweite besteht in der ungenügenden Enthellenisierung des Seinsbegriffs. Mit Sartre stimmt D. jedenfalls in der Feststellung überein, daß nicht Sein, sondern nur Nicht-Sein die Möglichkeitsbedingung der vom Bewußtsein bewirkten Dichotomie von Objekt und Subjekt ist (vgl. 78 f.). D. selbst gerät an dieser Stelle allerdings terminologisch arg ins Schwimmen. Nebeneinander stehen „non-being“ als Gegensatz zu „being“, „not-being“ als Übersetzung des Sartreschen „néant“ („nothingness“), was wieder-



um als „being-not“ verdeutlicht wird (vgl. E.: 290 f.). Außerdem ist die Rede von „nihilation“ als Übersetzung des franz. „néantisation“, „the act of being-not“. Diese Nuancierungen gehen, soweit es sich um solche handelt, in der deutschen Übersetzung praktisch verloren (der Wechsel von Groß- und Kleinschreibung hat für diese Frage keine Bedeutung und verdeutlicht nichts). Die terminologischen Unschärfen sind um so bedauerlicher, als Rez. in diesen Überlegungen einen wichtigen Ansatz zu einem evtl. möglichen Brückenschlag hinüber zur buddhistisch-mahayanistischen „Nichts“-Philosophie erblickt, die in ihren heutigen japanischen Vertretern der Kyoto-Schule nach westlichen Gesprächspartnern sucht. Von dem Nichts sagt D., daß es nicht durch „not-being“, sondern durch „being“ existiert (E.: 291; vgl. 79). „Umgekehrt ist Sein nur *existierendes* Nichts, genauso wie Bewußtsein nur das Nichts des seiner selbst eben als nichts (das heißt als nicht-sein) bewußt-Sein ist. Es ist daher Selbsttäuschung, in der Ordnung des Seins nach dem Sinn oder der Ursache des Seins zu suchen“ (79). Damit stellt sich die Frage nach der Intelligibilität. D. erklärt dazu, daß in dem Sinne, in dem Erkennen von Sein erfordert, „daß *wir* uns selbst zu ihm in Beziehung setzen“, Sein intelligibel ist in dem Sinne, „daß *wir* es erkennen können“ (84). Wahrheit aber ist dann entsprechend „nicht Sinn, der in den Tatsachen vorgefunden wird, sondern der Sinn, der den Tatsachen beigelegt werden kann, weil sie erkannt und verstanden sind“ (87). Das bedingt dann auch ein Überdenken der Unterscheidung von „wahr“ und „falscher“ Erkenntnis. Der variable Charakter der Erkenntnis führt D. dahin, Wahrheit und Irrtum korrelativ zu sehen, wobei dann die Tendenz des menschlichen Geistes „*hin zu Wahrheit und weg vom Irrtum*“ (101) treibt. Wo der menschliche Geist „Selbst-Präsenz des Selbst, wenn es Dingen gegenwärtig wird, die nicht es selbst sind“ (102), besagt, wird die Übereinstimmung von Geist und Seiendem als Begründung der Wahrheit problematisch, es sei denn, man gebe sich mit einer dogmatisch vorgetragenen Auskunft zufrieden, die ihrerseits die Erreichung eines Standpunktes über und jenseits der Erfahrung voraussetzt. Wahrheit ist aber entsprechend dem zuvor Gesagten „die Eigentümlichkeit des Bewußtseins, die den Menschen transzendent macht“ (111), „die Ausrichtung des Geistes auf den Zustand, den er nicht hat: die Wahrheit“ (113). Sie hat im Gegensatz zum Irrtum, der stets einen retrospektiven Charakter hat, prospektiven Charakter. Irrtum „ist das, aus dem die Wahrheit sich selbst befreien muß“ (113), „ist ein reales, inneres Element der Erkenntnis“ (114), das um der Entwicklung des Bewußtseins und des Strebens nach Wahrheit willen zu bejahren ist. Damit steht D. am Ende des I. Kap. — teilweise in Anlehnung an Teilhard de Chardin — vor dem Gedanken einer Evolution des Bewußtseins und einer sich entwickelnden Wahrheit (vgl. 118), einer Situation, die für das Christentum keine Gefahr, sondern eine Chance darstellt.

Das II. Kap., das sich der Gottesfrage widmet, beginnt mit einer Beschreibung der drei Stadien des modernen Unglaubensprozesses, der vom Agnostizismus über den eigentlichen Anti-Theismus zum positiven Atheismus führt, der das Problem der Existenz oder Nichtexistenz Gottes transzendiert (vgl. 138). Letzteren sucht D. dadurch zu relativieren, daß er fragt, ob er nicht zu sehr an einigen Schlüsselpositionen des traditionellen Theismus hänge und so zwar im Hinblick auf den traditionellen Gottesbegriff gültig sei, ohne jedoch „notwendig die Entwicklung des menschlichen Bewußtseins in bezug auf den wirklichen Gottesbegriff auszuschließen“ (139). Gegen Heidegger betont D., die Philosophie brauche „in ihrem eigentlichen Wesen nicht ontologisch zu sein, wenn nicht Sein der Name der Wirklichkeit als solcher ist“ (142). Vielmehr glaubt er, „daß die konkreten Mängel sowohl des traditionellen Theismus wie seines Atheismus positiv hindeuten auf eine Interpretation der Gegebenheiten religiöser Erfahrung von einer Realität aus, die einen hinreichenden Grund darstellt für beides, nämlich a) für das, was der traditionelle Theismus mit historischer Berechtigung als höchstes Seiendes und speziell als Sein selbst, und b), was der positive Atheismus mit seiner eigenen historischen Rechtfertigung als tatsächliche und positive Abwesenheit jeglicher vernünftigerweise als höchstes Seiendes oder Sein selbst ansprechbarer Realität in der Realität des menschlichen Bewußtseins und absolutes Nichts irgendeiner zur Realität des Menschen in Beziehung stehenden derartigen Realität interpretiert hat“ (146). Die Got-



tesfrage muß „so gestellt werden, daß sie die Möglichkeit offenläßt, Gott *a posteriori* zu konzipieren“ (172). „Die Realität, auf die die religiöse Erfahrung Bezug nimmt, muß empirisch zugänglich sein . . .“ (174). Ist aber die Kritik der Metaphysik gültig, so muß die Möglichkeit erforscht werden, „daß die Realität Gottes eben deshalb transzendent sein kann, weil sie das Sein transzendiert“ (174).

Vor der Diskussion dieser Frage steht zunächst eine genauere Bestimmung dessen, was „Realität“ meint. Dabei geht D. nicht davon aus, daß R. und Sein austauschbar sind. „Ein Seiendes ist eine Realität, die *ist*“ (176). Sein muß „definiert werden als *objektive Realität*“ (177). Die Frage bleibt dann, solange man nicht R. und Sein identifiziert, ob es nicht R. gibt, die etwas anderes ist als objektive R. D. sieht seinerseits die Wesenseigentümlichkeit von R. in der „aptitude for being related“ (E.: 399). „Daher ist Realität alles, wozu das Selbst reale Beziehungen haben kann. Sein dagegen ist das Denkobjekt: Es ist das, was empirisch als solches gegeben ist“ (177 f.). Sprachlich-logisch läßt sich R. auch in den indogermanischen Sprachen verneinen. D. möchte aber auch hier zwischen Nicht-Realität und Nicht-Sein (E.: non-being or un-being) einen Unterschied machen. „Die Begriffe *Nichts*, *Unwirklichkeit* und *Nicht-Realität* (E.: nothing, nothingness, un-reality and non-reality) können natürlich beibehalten werden zur Bezeichnung des Fehlens von Realität. *Nicht-Sein* (E.: non-being) bedeutet dann keineswegs *nichts* (E.: nothing). Es bedeutet: das, was *nicht* Sein *ist*. Denn sollte es eine reale, vom Sein verschiedene Wirklichkeit geben, so wäre diese zwar nicht Sein, aber auch nicht *nichts*; sie wäre *etwas* Reales, wenn auch *keineswegs etwas Seiendes*“ (179). Dazu führt ihn schon die Beobachtung, „daß die Metaphysik im Unterschied zum Alltagsverstand Realität keineswegs schlechthin *mit* Sein identifiziert. Sie identifiziert Realität als Sein. Doch identifiziert sie Realität nur deshalb *mit* Sein, weil sie Realität *als* Sein identifiziert“ (184). Der Grund dafür, daß die klassische Metaphysik das Verhältnis von R. und Sein so sieht, ist nach D. „eine psychologische, sprachliche Tatsache — nämlich die Tatsache, daß in den indogermanischen Sprachen die Aussage dem Subjekt *Sein* oder *Etwas-Sein* beilegt“ (186). Die Sprachform dieses Sprachraumes läßt sich in folgenden zwei syntaktischen Gesetzen formulieren: „a) Jeder vollständige Satz legt einem Subjekt ein Prädikat bei, dessen wesentliches Element ein Verbum ist; und b) das Verbum ‚sein‘ ist ambivalent, da es eine kopulative und eine existentielle Funktion besitzt“ (187). Zusammengenommen laufen sie auf eine „Reduzierbarkeit aller Begriffe auf Sein hinaus“ (188). Was aber für die abendländische Sprachwelt im allgemeinen gilt, läßt sich, wie D. erneut am Chinesischen exemplifiziert, für nicht-indogermanische Sprachen nicht in gleicher Weise behaupten (vgl. 190 ff.): a) hat das Chinesische außer verbalen Sätzen auch nominale oder determinative Sätze; b) fallen Kopulafunktion und Existenzaussage nicht in einem dem Verbum „sein“ äquivalenten Verbum zusammen. M. a. W.: „Man kann Aussagen nicht allein in Sätzen nicht-verbalen Form machen, aber selbst in der Kategorie verbaler Sätze gibt es kein dem indogermanischen ‚sein‘ entsprechendes Verbum, d. h. ein Verb, in dem prädikative und existentielle Funktionen kombiniert sind“ (Verbesserte Übersetzung, vgl. 191). „Existenz selbst wird im Chinesischen nicht als Akt eines Subjektes gedacht, sondern als Tatsache oder Ereignis, das auf ein *Objekt* bezogen ist“ (192). Schließlich: „the *ob-jective* and *event-ful* nature of the Chinese way of experiencing existence, as contrasted with the *sub-jective* and *per-fective* Indo-European form, is further emphasized by the fact that the existential verb *yu* is not negated by the addition of a preposition, particle, or other qualifier, but by the use of a different verb, *wu*, with opposite meaning“ (E.: 416 f.). Damit gelangt D. zur Feststellung, daß eine Eigentümlichkeit „der chinesischen Art von Erfahrung der Seinswirklichkeit darin besteht, daß ‚sein‘ und ‚nicht sein‘ (wie *wir* sagen würden) einander zwar entgegenstehen, aber keinen Widerspruch bilden. (E.: though opposed, not contradictory)“ (193). Die Lehre von der Realität des Nichtseins ist entsprechend seit langem vielen Vertretern klassischer chinesischer Philosophie, vor allem den Taoisten, vertraut. Gewiß will D. nicht einfachhin die indogermanische Begriffsstruktur durch die indochinesische ersetzen. Dennoch findet er in ihr eine Bestätigung seiner eigenen These, „daß es durchaus möglich ist, eine Realität zu denken, die seinsbezogen, aber doch etwas anderes ist als Sein — und daher eine



Realität, die kein transzendentes Sein ist, aber das Sein transzendiert und so dem Sein immanent sein kann, während sie vom Sein eben deshalb verschieden bleibt, weil sie etwas anderes ist als Sein“ (195). Was ist aber nun das Verhältnis von R. und Sein, wenn „Realität als solche nicht der ‚Grund des Seins‘ oder seine ihm vorausgehende, es bedingende Ursache ist noch auch irgend etwas, das auf irgendeine Weise zur Ordnung des Seins gehört“ (197)? D. antwortet negativ: Es ist nicht das Verhältnis von Art und Gattung, da „die logischen Beziehungen zwischen Begriffen nicht als Merkmale verstanden werden dürfen, die in der Realität vorhandene Beziehungen widerspiegeln“ (198), aber auch keine transzendente Relation; denn die „Realität des Seins ist nichts anderes als ihr (nicht: sein — Rez.) eigenes Sein an sich“ (199). Daher „läßt sich, auch wenn es irgendeine vom Sein verschiedene Realität gibt, ihre Realität nicht anhand von etwas anderem definieren, das realer wäre als ihre eigene Realität oder die anderer Realitäten“ (199). Allerdings muß die Art der „Selbst-Beziehung“ (E.: self-relation), die das Bewußtsein zur transzendenten Realität hat, eine andere sein als die zum Sein (vgl. 200). Damit stellt sich die Frage nach der „religiösen Erfahrung“ neu. Eine solche enthüllt nach D.s Überlegungen kein transzendentes Sein, sondern „daß Sein in der Präsenz einer es transzendierenden Realität existiert“ (216), in diesem Sinne eine „transcendent presence to being“ (E.: 444; vgl. die unscharfe dt. Ü. 217: „eine ‚transzendente Seins-Präsenz‘ (= transzendente, dem Sein gegenwärtige Realität)“. In diesem Zusammenhang führt D. dann auch das Stichwort *Glauben* ein, nach dessen Erfahrung und Sinngehalt er fragt. Die Beschreibung des „traditionellen“ Glaubensverständnisses, das Glauben in Beziehung zu Erkenntnis/Wissen definiert, ist als Beschreibung der aktuell im geographischen Lebensraum D.s noch vorherrschenden Theologie zu registrieren. Die kontinentale Glaubenstheologie hat sich inzwischen doch von einem einseitigen Verständnis von Glauben als „Zustimmung zu einer von Gott geoffenbarten Wahrheit“ (226) weiterbewegt, das aber dennoch für D. an dieser Stelle Gegenposition bleibt. Wichtig ist allerdings die Betonung der Entfremdung von Glauben und Erfahrung, die auch in der kontinentalen Theologie bislang nicht zufriedenstellend weiterbedacht worden ist. D. versucht es mit folgenden Aussagen: „Die Erfahrung, die wir Glauben nennen, hebt sich von aller anderen Erfahrung ab, weil sie die Erfahrung ist, die jede andere Erfahrung sinnvoll macht. Tatsächlich ist Glaube nichts anderes als Sinngefülltheit selbst. Daher bedeutet Glauben und Erfahrung integrieren nichts anderes, als in sinnvoller und daher wahrheitsgemäßer Weise erfahren. Das heißt: Glauben heißt Sinn und daher auch Wahrheit aus Erfahrung ableiten; Glauben heißt, Verständnis und Weisheit aus der reinen Erkenntnis der Realität der Tatsachenwelt ableiten“ (228). „Glaube wird nur möglich durch Selbst-Verständnis in der Präsenz dessen, was uns selbst transzendiert (E.: by self-understanding in the presence of that which transcends oneself) — mit anderen Worten: in der Präsenz dessen, was uns nicht allein transzendiert wie die Realität von Sein, sondern wie die Realität, die von Sein verschieden ist“ (233). *Religion* ist entsprechend „Verkörperung unserer Selbsteinstellung auf Gott und unserer Selbstbeziehung zu ihm. Religion ist die begriffliche, kulturelle Form der Erfahrung von Realität als solcher. Sie ist nicht Mittel, um Gott zu erreichen; sie ist nicht Mittel zur Vereinigung mit einer Realität, von der wir von Anfang an getrennt wären. Sie ist der in Evolution befindliche Ausdruck unseres in Evolution befindlichen Bewußtseins von Gott. Religion ist der sich stets entwickelnde, ständig wachsende Sinn der Realität des Menschen in seiner sich selbst schaffenden Existenz in der Präsenz Gottes“ (241).

Wir brechen an dieser Stelle den Durchblick durch das neue Werk. D.s ab. Er dürfte die Bedeutsamkeit des Vorstoßes hinreichend aufgezeigt haben. Es ist nun nur zu wünschen, daß die kontinentale Philosophie und Theologie sich im Interesse einer wirklich „katholischen“ Theologie auf diesen Versuch mit seinen Anfragen und seinen Lösungsangeboten einläßt.

Die Kritik an der Übersetzung bleibt. Wir haben durch gelegentliche Rückgriffe auf das engl. Original — alle E.:—Zitate sind Einfügungen des Rez. — auf offenkundige mangelnde Präzision bzw. Unsicherheiten hingewiesen. Der abwegige, stellenweise kuriose Gebrauch von -al-Adjektiven fällt weiterhin auf: Nicht nur wird aus



„existential“ im E. durchweg „existential“ im D.; aus „theological“ wird „theologisch“ (68), schließlich aus „physical“ „physikalisch“ (73); dann jedoch 76 korrekt: „physisch“). Häufig zeigt sich ein Ausweichen auf einfache Anglizismen (z. B. 56: „emergieren“, 59: „Selbstemergenz des Menschen“, 256: „Marginalisierung“). Andere Übersetzungen bleiben fragwürdig: z. B. „Subjektbeschaffenheit“ für „subjective conditions“ (60; E.: 269), „Subsistenz“ für „self-sufficiency“ (137), „Verwechslung“ u. ä. für „confusion“ (188). S. 93 A. 79 2. Abschn. v. o.: Satz „Aristoteles wäre niemals in der Lage gewesen, einen Satz wie den Maritains“ muß ergänzt werden: „zu formulieren, zumindest zu verstehen“. Wir wären ohne ständige Rückgriffe auf den Urtext oft nicht in der Lage gewesen, den nicht leichten Gedankengang D.s zu verstehen. Übersetzungen dieser Art verdienten vor ihrer Veröffentlichung von Fachkundigen – in diesem Fall – der Philosophie und Theologie auf ihre Verständlichkeit und damit auf ihre Richtigkeit überprüft zu werden. H. Waldenfels

Jaubert, Annie, *Clément de Rome, Epître aux Corinthiens. Introduction, texte, traduction, notes et index* (Sources Chrétiennes, 167). 8° (276 S.) Paris 1971, du Cerf. Brosch. 52.– F.

Diese in allen ihren Teilen äußerst sorgfältig gearbeitete Ausgabe ist in ihrem Inhalt und in ihrer buchtechnischen Gestaltung nur positiv zu bewerten. Etwa je ein Viertel des vorhandenen Raumes ist ausgefüllt von der Einleitung (80 S.), dem Text mit Apparat, der Übersetzung mit Anmerkungen (zusammen 110 S.) und den Indizes (65 S.).

Die *Einleitung* ist eine selbständige Arbeit, die auch unabhängig von der Textausgabe ihren Wert besitzt als vollständiger und gut gegliederter Überblick über alle den 1. Clemensbrief betreffenden Fragen, wie sie sich vom neuesten Stand der Forschung her darstellen. Sie übertrifft alle Erwartungen, die man gemeinhin an eine Einleitung zu einer Textausgabe zu knüpfen pflegt. Gegliedert ist sie in zwei Teile (I. Literarische und historische Fragen [15–58], II. Theologische Gesichtspunkte [59–93]), deren erster mit der Datierungs- und Verfasserfrage beginnt. Knapp und klar werden die ältesten Testimonien vorgelegt (15–18). Die inneren Kriterien für die Abfassungszeit zwischen 95 und 98 überzeugen um so mehr, als sich die Verfasserin auf die wichtigsten beschränkt hat (19f.). Vielleicht hätte man S. 19, Anm. 3 noch sagen sollen, was sich der Leser unter dem unübersetzt gelassenen Ausdruck „les évêques“ zur Zeit des Clemens ungefähr vorstellen könnte. Daß die Bezeichnungen Presbyter und Episkop „encore confondus“ seien, ist eine etwas zu vage Auskunft. Im übrigen ist die kritische Zusammenstellung und Beurteilung der die Person des Clemens betreffenden Traditionen sehr ansprechend (20–23). Recht anschaulich wird dann die Schwierigkeit geschildert, der man sich gegenüber sieht, wenn man den Aufbau des Briefes herausfinden will (23f.). Leider gelingt es der Verf. aber nicht, diese Schwierigkeit auch zu lösen. Allzusehr bleibt sie der Meinung von *Rudolf Knopf* (Der erste Clemensbrief: Handb. z. NT, Ergänzungsband, Heft I, Tübingen 1920) verhaftet, als sei der Brief die Ansammlung einer Vielzahl von Einzelstücken, deren Aneinanderreihung recht unverständlich bleiben muß. Daher bemüht sie sich auch nicht, eine überzeugend und sinnvoll wirkende Gliederung des Briefes zu entdecken und vorzulegen. Die Überschriften, die S. 25–28 den sechs auf die Präambel folgenden Teilen gegeben sind (I. Betrachtungen über die zu übenden Tugenden, II. Die Treue Gottes gegenüber denen, die ungeteilten Herzens sind, III. Die Disziplin in der Gemeinde, IV. Dringende Ermahnungen, V. Das Allgemeine Gebet, VI. Schluß), lassen kaum eine gegenseitige Zuordnung oder einen Gedankenfortschritt erkennen. Nur eines soll herausgegriffen sein: Der erste Unterpunkt von Briefteil I (Betrachtungen über die zu übenden Tugenden) wird „Gegen die Eifersucht“ genannt (Kap. 4–6); er folgt, nach J.s Aufstellung, direkt auf die Präambel (Kap. 1–2). Kap. 3, das hierbei keinen Platz findet, wird kurzerhand als Übergang bezeichnet. Dieser Übergang – so wird richtig gesagt – geht über die Eifersucht als die Wurzel aller Übel. Das läßt aufmerken: Kap. 3, in dem der Grundakkord eines wichtigen Themas, der Eifersucht (vgl. S. 30, Anm. 5), angesprochen wird, fällt aus der Gliederung heraus und muß als Über-