

## Besprechungen

Spl ett, Jörg, *Gotteserfahrung im Denken*. Zur philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott. 8<sup>o</sup> (296 S.) Freiburg-München 1973, Alber. Kt. 36,- DM.

Nachdem der Verf. in früheren Untersuchungen: Die Rede vom Heiligen (ThPh 49 [1974] 594-596) und Reden aus Glauben (ThPh 49 [1974] 597-599) die Wahrheitsfrage im Bereich des religiösen Bewußtseins stärker in bezug auf dessen Erfahrungsinhalte erörtert hat, bietet er hier einen Beitrag zur philosophischen Theologie in transzendental-anthropologischer Perspektive. Das 1. Kap., „Christliche Philosophie“, klärt Voraussetzungen. Philosophie wird verstanden als methodisch-kritische, prinzipielle Reflexion auf Grunderfahrungen, philosophische Theologie als Selbstreflexion aus der Erfahrung einer tragenden Gründung im Dialog mit der Erfahrung anderer in Tradition und Gegenwart. Erfahrung wird als unmittelbarer und zugleich mitkonstituierender Realbezug definiert. In dieser Sicht zeigen sich Erfahrung und Reflexion als Momente ein und desselben umfassenden Freiheitsvollzugs: „... erfahrende Freiheit, erfahrene Freiheit und das differente-eine Geschehen des Erfahrens selbst“ (17). Eine hermetische Grenze zwischen Philosophie und („theologischer“) Theologie ist ihm daher unmöglich: Theologie versucht die Selbstinterpretation des Hörens auf die geschichtliche Offenbarung Gottes, (konkrete) Philosophie die Erhellung eines Selbstverständnisses, das faktisch nicht ohne jenes Geschehen, also als das des Hörers, gedacht werden kann. „Entscheidend“ ist für das Buch darum „die fundamental-theologische Rolle der Philosophie“ (24). – Kap. 2, „Erfahrung und Reflexion“, geht von der entscheidenden Rolle der Erfahrung im neuzeitlichen Denken aus: „Sicher erklärt sich von hier aus auch die zentrale Bedeutung, die heute Leid- und Widersinnerfahrungen für eine Antwort auf die Gottesfrage besitzen“ (29). Aber Gott ist kein „Datum“, und es gibt keine unmittelbare Gotteserfahrung. Die Wahrheit Gottes ist nicht auf der Ebene der Tatsachen zu gewinnen, sie geht als Ermöglichung der Erkennbarkeit der Dinge überhaupt allen Erkenntnisgegenständen voraus. Erfahrung kann hier nur eine „transzendente (Mit-)Erfahrung“ sein. Was wird unthematisch miterfahren? Partizipation an Unbedingtheit, an einem absoluten Grund, der weder unsere Setzung noch eine regulative Idee oder ein bloß ideelles Gelten darstellt, sondern ein Sein in „Selbsthaftigkeit“, das sich gerade im Selbstentzug in der Erscheinung mitteilt. – Kap. 3, „Anthropozentrik (Die Sinnfrage)“, zeigt zunächst, daß die verschiedenen Stufen der Sinnhaftigkeit letztlich ihre Rechtfertigung nur durch die Hinordnung auf ein solches Moment des Nicht-mehr-zu-Beziehenden erreichen. Dieser „objektive“ Sinn kann jedoch dem einzelnen nicht ohne dessen aktive „Akzeption“ erscheinen. Die „Einheit von Annahme und Stiftung“ erweist jede Sinnerfahrung als Glaubenserfahrung. Besteht angesichts dieser Gesamtstruktur noch die Möglichkeit, wahrhaft erfüllenden Sinn im Horizont des nur Apersonalen zu interpretieren (zumal wenn zum Wesen der Sinnerfahrung ihr Verheißungscharakter gehört)? – Auf dieser Basis entwickelt S. im 4. Kap. seinen „Gottesbeweis Mitmenschlichkeit“ (Beweis im Sinn von „demonstrare“ = „hinweisen, zeigen, sichtbar machen“). Der formale Entwurf schlägt drei Schritte vor: 1. Der menschliche Sinnauspruch geht auf absolut Unendliches, Unbedingtes (vgl. Wörter wie „alles“, „überall“, „allumfassend“, „so und nicht anders“). 2. Ein derartiger Ausgriff auf das Ganze kann nicht auf schlechthin Unmögliches zielen. (Eine Ausrichtung auf Nichts wäre keine; zwischen „wirklich-möglich“ und „scheinbar-möglich“ aber kann man dort nicht unterscheiden, wo es nicht um selbstgesteckte Ziele, sondern um die Grundausrichtung des Menschen geht, die „allen seinen Einzelhandlungen und Stellungnahmen vorausliegt“.) 3. „Soll das Unbedingt-Unendliche nicht unmöglich sein, dann darf es nicht bloße Möglichkeit, sondern muß je schon Wirklichkeit sein“ (64). Im Übergang von der transzendentalen Ebene des Beweises zur Reflexion auf die inhaltlichen Erfahrungen konkreter

Mitmenschlichkeit, vielleicht dem Kernstück des Buchs, eröffnet sich das Spektrum unerschöpflicher Dialogik. „Soviel aber dürfte deutlich geworden sein: der unendliche Horizont bejahbarer Endlichkeit..., der vom Endlichen konkret unausfüllbar ist..., wäre ein sinnloser Widerspruch, wenn er nicht durch die Eröffnung von Du und Wir überhaupt, durch den einräumenden unbedingten Du-Anruf konstituiert wäre“ (87). – Im gleichen anthropologischen Duktus nimmt das 5. Kap. „Welt des Menschen – Gottes Welt“, den klassischen Kontingenzbeweis auf. Die Nichtselbstverständlichkeit unserer Welt, die Konstitution des Ich am anderen und die entsprechenden ontologischen Implikationen, die Unaufhebbarkeit eines „Sinnes des Sinns“ führen zu der Frage nach dem Grunde dessen, was nicht aus sich ist, und zur Einsicht der Notwendigkeit der „Überweltlichkeit des Urgrunds“. – Dem möglichen Einwand des religiösen Bewußtseins, Gott werde hier nur um der Weltbegreiflichkeit willen gedacht, versucht das 6. Kap. zu antworten: „Theozentrik“. Die radikale Immanenz Gottes, seine Allgegenwart, ist nur durch seine Transzendenz möglich. Gerade „der Ernst der Immanenz“ verbietet nicht nur die Auffassung einer vermittelten Schöpfung, sondern auch jede dualistische oder monistische Welt-Konzeption. Dem Verf. geht es um die Beseitigung aller Mißinterpretationen dieses konstitutiven „In-Über“, in dem „Konkretion und transzendentaler Grund, Wort und Freiheit, Gestalt und Person zueinander stehen“ (123). In Differenz-Identität bedeutet das Verhältnis Gott – Schöpfung Trans-Immanenz und dialogisches Gegenüber zugleich. Angesichts dieses Sich-Zeigens Gottes, in dem das göttliche Urbild und „Urziel“ vom Menschen als Anruf wahrgenommen wird, kann der Sinn menschlicher Existenz seine letzte Bestimmung nicht im Bereich des Menschlichen finden. – Von „Gottes Menschlichkeit (Analogie)“ spricht das 7. Kap. Die Existenzform des Geschaffenseins wurde in der Tradition mit dem Begriff der Teilhabe und der Analogie beleuchtet, wobei erstere mehr die Immanenz, letztere mehr die Differenz akzentuierte. Der Verf. unternimmt es, Partizipation auf einen Analogiebegriff hin zu denken, der mit erneuter Kraft auf die ontologische Differenz in der Immanenz als dialogisches Freiheitsverhältnis hinweist. Dazu greift er auf die relationale Ontologie des Nikolaus von Kues zurück, um Schwierigkeiten zu lösen, die sich aus einer Interpretation der Analogie als Ähnlichkeit statt als Entsprechung ergeben. Den Ursprung des Analogiegedankens sieht er in der Grunderfahrung einer „inkarnatorischen bzw. symbolischen Struktur der Freiheit“, die zudem prinzipiell interpersonal verstanden werden muß. „Sein“ zeigt sich so in einem gefüllten Sinn als Ereignis des „es (er) gibt“: „Das Geben hat sein Ziel (es ‚terminiert‘) in der Gabe – das Sein im Seienden. Der Sinn der Gabe hinwieder ist, daß sie dem Geben Gestalt und Anwesen gibt – des Seienden, daß das Sein in ihm anweist. So aber wird, in der Gabe, das Geben selbst gegeben, dies sogar primär: Es gibt die Gabe, weil es (es? nein: Er) das Geben gibt“ (152). – Unter dem Titel „Der göttliche Gott“ (Kap. 8) untersucht S. das Verhältnis zwischen Atheismus und Glaube. Ausgehend von der fundamentalen Selbsterfahrung der Freiheit wird eine systematisch-geschichtliche Beschreibung und Interpretation der Erscheinungsformen des Atheismus unternommen. Die menschliche Freiheit hat sich derart als Modalität einer dialogischen Gesamtstruktur gezeigt, daß sie ohne das Gegenüber einer Ur-Freiheit ihrer unbedingten Orientierung und dadurch ihrer Realität beraubt wäre. Die Freiheit spricht von und verhält sich zu diesem „Grund-Abgrund“ als „ihrem Gott“, aber was sie hierbei meint, geht über alle Namen und Bezüge hinaus. „Und in diesem Dilemma gründet wohl alles, was A-theismus genannt wird“ (178), von dem technisch-praktischen und natur-wissenschaftlichen bis zum philosophischen und religiösen Atheismus. Das Programm totaler „Offenheit“, das in einem Atheismus religiöser Prägung kulminiert, erweist sich als Versuch, eine Position zu beziehen, die „jenseits von Person und Freiheit“ sich freihalten möchte. Inwiefern wirkt sich hier jene „Verwechslung der Dimension von Wort und wortender Freiheit“ aus, die traditionell Aberglaube heißt? Dagegen „protestiert der ‚Glaube‘ (im weitesten Sinn, als ungeteiltes Ja zur Wahrheit verstanden) – in der Sprache des Glaubens wie der des Atheismus“ (191). Glaube, Aberglaube und Unglaube finden sich im Theismus wie im Atheismus. In beiden wirkt das Denken erst dann befreiend, wenn die Bewegung der Selbstreflexion nicht dem Glauben oder Unglauben als solchen, sondern dem Geglaubten gilt. –

Das 9. Kap. stellt sich der „Frage Hiobs“. Durch eine geschichtliche Konvergenz zwischen gesteigerten Leidenserfahrungen und erkenntnistheoretischen Vorrang des Empiriebezugs hat sich heute die Theodizeefrage verschärft. Andererseits bedeutet sie seit je für das christliche Bewußtsein eine besondere Herausforderung; denn war die Wurzel des Bösen für die vorchristliche Philosophie in der Sinnlichkeit und im physischen Übel zu suchen, das als unvermeidlicher Mangel oder „notwendiges Kontrastmoment“ der Weltordnung erschien, so verließ die jüdisch-christliche Tradition diese kosmische Perspektive, um das Leiden geschichtlich, als Folge des Abfalles „des freien Geschöpfes von dem allmächtigen und allgütigen Schöpfer“ zu verstehen. So aber muß man das Vorhandensein des Übels mit der Gegenwart des nicht nur allmächtigen, sondern auch allgütigen Schöpfers vereinbaren. Der Verf. verfolgt die Entwicklung dieser Versuche bei Augustinus, wo die Selbstevidenz der Freiheit und die Nichtsubstantialität des Bösen die Gewißheit der Gottesgerechtigkeit bestätigen, und bei Thomas, der die Präsenz des Übels als Verletzung der Ordnung des Guten letztlich in einen Gottesbeweis wendet. Die subtile Interpretation der Auseinandersetzung mit dem Problem des Leidens und des Bösen behandelt weiterhin Leibniz, Kant, Fichte, Schelling und Hegel. Im Feld theoretischer Antworten gibt es für den Autor hier keine Endgültigkeit. Die Gewißheit in der Sphäre des religiösen Mythos wie der Kunst versagt sich einer vollkommenen Übersetzung in die philosophische Sprache. Ein absoluter Pessimismus jedoch hebt sich selbst auf. Und ebenso sprechen das Leid wie vor allem die Schuld gegen eine bloß tragische Interpretation der Endlichkeit. Nicht als „malum metaphysicum“, sondern als Geschöpflichkeit wird sie hier anerkannt, so daß sie nicht auf die widerspruchsvolle Obsession eines totalen Endes, sondern auf den unerschöpflichen Anfang der Freiheit hinweist, Interpersonalität und Vergebung sind möglich. Die Philosophie „als Selbstbestimmung von Freiheit, die sich zur Freiheit verhält“, kann in dem Phänomen des Selbstbekenntnisses der Schuld auch die Dimension der neuen „Sinnzusage“ beleuchten, aus der heraus die Selbstbekenntnis (der „Selbstzerstörung seines Sinns“) überhaupt möglich wurde. S. geht es nicht um eine erschöpfende Antwort, sondern um „die Destruktion einer vermeintlich möglichen negativen Antwort, deren Auflösung Raum schaffen soll für das Vernehmen des wahrhaft ergehenden Anrufs“ (249). – Der Anhang bringt (vor einem kapitelweise aufgegliederten Literaturverzeichnis sowie Namen- und Sachregister) drei Exkurse: „Von Gott reden nach Kant“ (zu Kap. 5), „Gottes Dasein im philosophischen Reden“ (zu Kap. 6), „deus datus“ – Die gute Gabe“ (zu Kap. 7).

Der Verf. hat in einem sehr konzentrierten, aber durch eine hilfreiche Vielfalt von Argumentationsweisen belebten Argumentationsgang die fundamentalen philosophisch-theologischen Implikationen der menschlichen Sinnerfahrung erschlossen. Indem S. seinen Ausgangspunkt bei der Reflexion auf eine Erfahrung nimmt, deren dia-(als tri-)logische Grundstruktur er in verschiedenen Perspektiven deutlich macht, entwickelt er eine Art von Gottesbeweis, die ohne den Versuch, das Unableitbare abzuleiten, die ursprüngliche und aktuelle Verbundenheit der spontanen Bewegung des Wollens mit der ungeschaffenen Ur-Freiheit sichtbar zu machen vermag. Diese Verbundenheit zeigt sich in einer solchen Perspektive sogar noch an jenen Erfahrungen, die als Instanz einer negativen Antwort auf die Theodizeefrage gelten. Auf Einzelheiten kann der Rez. leider nicht eingehen (ein sinnstörender Druckfehler sei notiert: im Heidegger-Zitat S. 74, Z. 2: „der in der Einheit waltenden Vermittlung“); auch die Verbindung von strenger Argumentation und spekulativer Kraft, denkender Redlichkeit und schöpferischer Offenheit im Ganzen kann ein Referat nicht wiedergeben. So bleibe es bei dieser Anzeige und der Empfehlung, das Buch selber zu lesen.

N. Stroescu

Simonis, Walter, *Der verständige Umgang mit der Welt*. Differenz und Vermittlung von Theorie und Erfahrung in Erkenntnis und Wissenschaft. Propädeutische Analysen. 8° (373 S.) Amsterdam 1974, Rodopi NV. 48,- DM.

Mit dem vorliegenden Werk verfolgt der Verf. die Absicht, seiner 1972 erschienenen Arbeit „Zeit und Existenz. Grundzüge der Metaphysik und Ethik“ die entsprechenden „erkenntnis- und wissenschaftstheoretischen Ergänzungen“ (Vorwort) zu geben. Ungeachtet dieser eher anspruchlosen Formulierung wird im Buch