

daß die kantische Art, sich dieses freie Handeln mit Hilfe des kritischen Idealismus als möglich zu denken, einen Widerspruch einschließt“ (ebd). – Zwei Bemerkungen sind hier angebracht. Erstens, es besteht kein Zweifel darüber, daß sich Kant mehrmals die Vereinbarkeit von Freiheit und Naturnotwendigkeit auf die oben angeführte Weise vorstellt. (Man könnte aber bemerken, daß der Text, auf den der Verf. hier direkt hinweist [KpV, WW V, 97–98], in der Tat auf die herkömmliche Lehre vom „voluntarium in causa“ zurückgreift, wobei die „vornehmste Voraussetzung“ [ebd. 100] der Zwei-Welten-Theorie eigentlich verlassen wird. Passender wären Texte wie KrV A552, 553 und vor allem 555, so wie auch KpV 99 nach der Mitte.) Zweitens – und hierin würde ich das Entscheidende sehen – diese Erklärung Kants, die der Verf. als widerspruchsfrei ansieht, gründet ganz und gar auf einer Täuschung. S. (und Kant) denkt offensichtlich an ein Stück der Kette der Ursachen, von denen diese Handlung hier und jetzt in der Sinnenwelt abhängt, als ein Stück, das die reine Vernunft als praktische frei einschieben oder auslassen kann. Deswegen ist der handelnde Mensch für seine Handlung verantwortlich, obwohl dieselbe Handlung in der Sinnenwelt unausbleiblich prädestiniert ist. In der Tat ist diese Lösung, aufgrund der Prämissen Kants, nicht zulässig, weil es nicht die einzelnen Stücke sind (wie viele und wie lang sind sie? D. h. wo beginnt das eine einschiebbare Stück und wo endet es?), die determiniert sind, sondern die ganze Kette. Darum spricht Kant, ähnlich wie der Laplacesche Determinismus, von einer Ausrechenbarkeit der einzelnen Handlungen. Der *durchgängige*, deterministische Zusammenhang, der nach Kants Dafürhalten in der Natur herrscht, ist eben dieser; sonst ist er überhaupt kein Determinismus, sondern die einfache Tatsache, daß jeder Zustand (sei er frei oder nicht) das ist, was er ist.

Der zweite Punkt betrifft die Freiheit, den ich erwähnen möchte, ist die Frage nach der Vereinbarkeit der Freiheit (im transzendentalen Sinne, d. h. Freiheit schlechthin) mit Gott als Schöpfer. Nach R. stehen transzendente Freiheit unseres Willens und Schöpfergott (aufgefaßt als ein Wesen, das nach Verstand und Willen handelt) in Widerspruch zueinander (28, 93). Wir brauchen hier nicht den Rehbergschen Gottesbegriff in seiner Herkunft von Spinoza und Leibniz zu untersuchen (67). Ich möchte nur darauf hinweisen, daß S. an den Stellen, wo er die kantische Lehre über die Vereinbarkeit von Schöpfung Gottes und menschlicher Freiheit referiert (28–32, 160 f.), anscheinend die merkwürdige Schwierigkeit übersehen hat, die dieser Lehre zugrunde liegt. (Wir können hier den Umstand beiseite lassen, daß die ganze Ausführung Kants auf der höchst anfechtbaren Voraussetzung beruht, daß Gottes Wirken und menschliche Freiheit zwei konkurrierende und deshalb sich gegeneinander ausschließende Wirklichkeiten sind. 29, Z. 21.) Die Zwei-Welten-Theorie nämlich, weit entfernt davon, diese Vereinbarkeit zu begründen, macht sie erst recht unmöglich. Denn nach Kant ist der Mensch frei, weil sich Gottes Schöpfung nur auf die Verstandeswelt bezieht, so daß die Ursächlichkeit Gottes als des Schöpfers die Freiheit des Menschen nicht durchkreuzt. Offensichtlich argumentiert Kant in der KpV (WW, V 100–103), als ob aus seiner Zwei-Welten-Theorie die Freiheit für den Menschen in der Sinnenwelt folgen würde, d. h. in dem Bereich, der dem Wirken Gottes entzogen ist. Nun besteht kein Zweifel darüber, daß Kant diese Theorie ausgearbeitet hat, genau um die Freiheit in der noumenalen Welt aufrechtzuerhalten. Auch hier kennt der Rezensent keine Erklärung, die wirklich über die bloße Feststellung des Widerspruchs hinausgegangen ist. L. W. Beck kommentiert lakonisch, Kant habe dieses Argument „faute de mieux vorgebracht“ (Kants „Kritik der praktischen Vernunft“. Ein Kommentar, München 1974, 195).

G. B. S a l a S. J.

Stietenron, Heinrich von (Hrsg.), *Der Name Gottes*. Mit Beiträgen von P. Beyerhaus u. a. 8° (260 S.) Düsseldorf 1975, Patmos.

Auf die Bedeutung der in diesem Sammelband erörterten Frage für Theologie und Religionswissenschaft muß nicht eigens hingewiesen werden. Deshalb ist man dem Herausgeber und den Autoren der einzelnen Beiträge dankbar für das anregende interdisziplinäre Gespräch, in das sie den Leser hereinziehen. Die Verfasser lehren ausnahmslos in Tübingen; ihre Ausführungen haben sie an der dortigen Universität in einer Ringvorlesung des Wintersemesters 1974/75 erstmals

vorgetragen. – Von diesem ursprünglichen „Sitz im Leben“ her werden Begrenzungen deutlich, die man den Autoren wird zugute halten müssen. Sie können vieles nur kurz anreißen. Eine umfassende Behandlung war in einer kurzen Vorlesungsstunde unmöglich. Überschneidungen und Wiederholungen waren kaum zu vermeiden. Dennoch hat sich der „Versuch“ (Vorwort, S. 10 und 12) gelohnt, auch für den Leser. – Der unsystematische Charakter des Buchs mag eine Rezension rechtfertigen, die wenig mehr als ein paar „notes de lecture“ bringt. Um beim Materiellsten zu beginnen: Leider wurde die Endkorrektur sehr sorgfältig durchgeführt. Der Rezensent konnte mühelos über 35 Druckfehler feststellen (hier nur die wichtigsten: S. 26 Z. 14: *Anatogismus* statt *Antagonismus*; S. 105 Z. 12–13: ein Fall von „vertikaler Dittographie“; S. 183 Z. 6, Aristoteleszitat: *Metaphysik IV, 2 = 1003a* [und nicht: 10003a]; S. 117 Anm. 14 Seneca-Zitat [Epist. 107, 9] mit 3 Fehlern; richtig: „Optimum est . . . Deum . . . sine murmuratione comitari. Malus miles est qui imperatorem gemens sequitur“). – Zunächst seien hier noch 3 Beiträge mit ihrem Titel genannt, auf deren Besprechung ich verzichte: W. Eichhorn (Der ‚Name Gottes‘ in religiösen Strömungen des alten China: S. 66–74 beschränkt sich auf die Zeit von 2205–207 v. Chr.); P. Beyerhaus (Der Name Gottes in den afrikanischen Sprachen und das Problem der missionarischen Übersetzung: S. 191–208); M. S. Laubscher (Gottesnamen in indonesischen, vorzugsweise ostindonesischen Stammesgebieten: S. 209–229).

Im einleitenden Beitrag von B. Gladigow geht es um „Götternamen und Name Gottes. Allgemeine religionswissenschaftliche Aspekte“ (13–32). Der Verf. beginnt bei der Funktion des Eigennamens in der zwischenmenschlichen Kommunikation leider ohne Bezugnahme auf Arbeiten der strukturalen Linguistik und Anthropologie, wie etwa S. Ullmann, *An Introduction to the Science of Meaning* (Oxford 1962) 71–79 und C. Levi-Strauss, *Das wilde Denken* (Frankfurt 1968 [Originaltitel: *La pensée sauvage*, Paris 1962], bes. 201–250). Dann folgen Ausführungen über Namen und Namenlosigkeit in den Religionen, wobei vor allem Beispiele aus der klassischen Antike herangezogen werden. Interessant sind die drei Aspekte göttlicher „Namenlosigkeit“ (29 ff.): 1. „hierarchische Namenlosigkeit des Herrn“ (gegenüber seinem Sklaven); 2. „magische Nichtverfügbarkeit des Namenlosen“; 3. Nichtpräzidierbarkeit des höchsten, einzigen Gottes (negative Theologie!). Abschließende Frage des Religionswissenschaftlers an monotheistische Religionen wie das Christentum: Wird der Name „Gott“ hier zur „Leerformel“ (32)?

H. Brunner erörtert das Thema „Name, Namen und Namenlosigkeit Gottes im Alten Ägypten“ (33–49), das u. a. wegen seiner Beziehungen zum Alten Testament wichtig ist. Die Ägypter verstanden den Namen des jeweiligen Gottes als Ausdruck seines Wesens oder mindestens einer seiner Haupteigenschaften. Die großen Götter waren deshalb vielnamig: von Osiris sind z. B. in einem „Stundenbuch“ Litaneien von 12mal 80 Epitheta erhalten! Der Name enthielt in sich die Möglichkeit des Anrufs, aber auch die Gefahr des Mißbrauchs zum Schaden der Götter: Deshalb schützten sich diese durch Geheimhaltung und durch eine Art „negativer Theologie“ (ein letzter, unbekannter, verbotener Geheimname). Die dem Namen zugeschriebene Macht zeigen einige berühmte historische Fälle systematischer *Namenstilgung*, z. B. gegenüber dem Horus-Gegenspieler Seth und – unter Echnaton – gegenüber Amun.

In einem für den Nichtfachmann sehr informativen Beitrag orientiert H. von Stietencron über „Name und Manifestation Gottes in Indien“ (50–65). Historisch gesehen, wurde in Indien der Polytheismus nie gezeugnet, auch in Zeiten der Vorrangstellung einer bestimmten Gottheit nicht; er wurde höchstens auf eine tiefere Seinsstufe verlagert. Die Fülle göttlichen Seins ist namenlos: das als Neutrum gefaßte, nicht erkennbare *Brahman* (53). Göttliche Manifestationen beschränken sich zwar nicht auf den (angerufenen) Namen; aber dieser hat doch – z. B. gegenüber dem Kultbild, das „erst durch die Anrufung Gottes . . . für die Dauer des Rituals von der Gottheit belebt wird“ (60) – eine deutliche Priorität. Die Rezitation des Gottesnamens ist schließlich (dem praktisch-spirituellen Charakter indischer Religion entsprechend) ein Mittel zur endgültigen Erlösung.

„Der Name Gottes im Alten Testament“ heißt das Thema von H. Gese (75–89). Er behandelt es in fünf Schritten: 1. Die Sinaioffenbarung (G. betont die starke Verbindung der Offenbarung des Jahwenamens mit dem Sinaiereignis, wie immer

es auch historisch zu fassen sein mag); 2. Der Jahwe-Name (hebr. *Jhwh* = „er erweist sich“ im Sinne eines „dynamischen, wirkenden Seins“, 81); 3. Die Zuordnung weiterer Namensüberlieferung zum Jahwe-Namen (vor allem *’El*: im AT nicht mehr Bezeichnung des kanaänischen Hochgottes, sondern Appellativum für „Gott“); 4. Besondere Funktionen des Namens (u. a. zur deuteronomischen Namenstheologie); 5. Die Namensscheu (in Israels Spätzeit; vgl. z. B. den sog. „elohistischen“ Psalter und die LXX-Übersetzung *kyrios* für das Tetragramm; es gab in Israel keine „Namenshypostase“, wenn auch Ansätze dazu: S. 89 [vgl. so auch A. S. van der Woude in: THAT 2, 1976, 956 f.]). Diese kurze Inhaltsangabe läßt gleichzeitig einige Positionen G.s erkennen: Vor allem geht er von einer Endgestalt des alttestamentlichen Glaubens aus (vgl. 79: „Wir... mußten... eine weitgehend entwickelte Gestalt der Sinaiüberlieferung voraussetzen“). Er berücksichtigt nicht die Unterschiede in den Pentateuchschichten J, E, P in bezug auf die Namensoffenbarung. Die historische Entwicklung (bis zum Monotheismus eines Deuteromesaja z. B.) ist komplizierter und weniger geradlinig, als es nach G.s (notwendigerweise) geraffter Darstellung aussehen mag.

„Die urchristlichen Gemeinden versuchten, in den ihnen vorgegebenen jüdischen Denkformen ihrer Zeit, Gottes freie Selbsterschließung in dem gekreuzigten Galiläer Jesus von Nazaret so zur Sprache zu bringen, daß weder die menschliche Wirklichkeit des Lebens und Leidens Jesu noch die Gewißheit schenkende absolute Endgültigkeit der Offenbarung Gottes in Jesus aufgegeben wurde“ (111). Dieser Satz faßt gut zusammen, was M. Hengel (Die christologischen Hoheitstitel im Urchristentum. Der gekreuzigte Gottessohn: 90–111) auf gewohnt klare, knappe und sorgfältig belegte Art ausführt. H. stützt sich vor allem auf die hymnischen Stücke Joh 1, 1–18; Hebr 1 und Phil 2, 6–11. Im übrigen sei hier auf sein jüngstes Buch (Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte [Tübingen 1975]) verwiesen.

In lebendigem, gelegentlich polemischem Stil stellt H. *Cancik* (Christus Imperator. Zum Gebrauch militärischer Titulaturen im römischen Herrscherkult und im Christentum: 112–130) die Übertragung des kaiserlich-römischen Feldherrntitels auf Christus dar (vor allem bei Tertullian), und zwar als einen Aspekt für „die Bedeutung des römischen Militärs für den Herrscherkult und für die Sprache, die religiöse Erfahrung, die Psychologie und die Theologie des römischen Christentums, und zwar lange vor Konstantin“ (125). Ob C.s sehr weitgehende Schlußfolgerungen (u. a.: „die Romanisierung des Christentums ist nicht ein äußerliches Kleid, das der unveränderlichen Botschaft Jesu umgehängt wäre“ und: „spritualisierte militärische Metaphern... laufen Gefahr, unter veränderten Umständen Realität zu werden“: ebd.) wirklich „Ergebnisse“ (124) der vorausgehenden, analytisch-detaillierten Untersuchungen sind, möchte ich – bei aller Bejahung einer „Kritik der ‚göttlichen Gewalt‘“ (126) – doch bezweifeln. Könnte Tertullians „militärische Christologie“ nicht auch gesellschafts- bzw. staatskritische Funktion gehabt haben?

A. Böblig (Der Name Gottes im Gnostizismus und Manichäismus: 131–155) liefert eine interessante, materialreiche Zusammenfassung der gnostischen Gedankenwelt, unter ausgiebiger Heranziehung des neuen Materials aus Nag Hammadi. Er schließt mit der Hoffnung, „gezeigt zu haben, daß der Name bzw. die Namen Gottes im Gnostizismus nicht unbedingt aus sich selbst, sondern erst aus dem jeweiligen Zusammenhang verstanden werden können“ (155). Leider muß der Rezensent nach der Lektüre zugeben, daß für ihn „das ganze (sc. gnostizistische) System“ zwar „farbiger und plastischer“ geworden ist, daß aber der Eindruck der „Wirrnis“ (ebd.) sich durchhält. Das liegt gewiß auch an dem sich gegen jede Systematisierung sträubenden Material. Dennoch macht es B. dem Leser schwer, vor lauter Bäumen den Wald nicht aus den Augen zu verlieren und die Relevanz mancher Details für das anstehende Thema wahrzunehmen.

Geistreich, ja oft unterhaltsam bis zum Geschichtenerzählen (174 f.!), führt J. van Ess (Der Name Gottes im Islam: 156–175) in die islamische Auffassung von dem (den) Gottesnamen ein. Vom einen Namen Alläh, der eigentlich keiner ist (er bedeutet: „der Gott“), bis zu den traditionellen „99 Namen“ Gottes („100 also weniger einen, den ‚allerhöchsten Namen‘, den niemand kennt oder niemand aussprechen darf“: 162) reicht mohammedanische Spekulation und Mystik. v. Ess greift vor allem das faszinierende Beispiel des Theologen und Mystikers al-Gazzālī

(† 1111) heraus, dessen Reflexionen über die „99 Namen“ an die mittelalterliche Scholastik, aber auch an heutige Logik und Sprachphilosophie erinnern. Für al-Gazzālī (und wohl für die ganze orthodoxe islamische Tradition) gilt, daß Gott „letztlich unerkennbar“ bleibt. Deshalb die eminent praktische hermeneutische Regel: „Was in diesen Wörtern (sc. den Namen Gottes) im Koran sichtbar wird, sollte man hinsichtlich ihrer Früchte und Ziele erklären, nicht aber hinsichtlich ihrer Bedeutung und Etymologie“ (168).

W. Kasper (Name und Wesen Gottes. Problem und Möglichkeit des theologischen Sprechens von Gott: 176–190) zeigt am Beispiel von Origenes (Contra Celsum!) und Thomas von Aquin exemplarisch auf, wie christliche Theologie – in der Spannung zwischen biblischer Offenbarung und griechischer Philosophie – die Frage der (des) Namen(s) Gottes zu lösen versucht hat. Die „Spannung von Name und Begriff Gottes wahrhaft nicht nur die Freiheit Gottes in seiner Zuwendung zur Welt und in seiner Offenbarung; sie wahrhaft auch die Freiheit und das Geheimnis des Menschen . . .“ (189).

J. Simon (Vom Namen Gottes zum Begriff: 230–242) analysiert in knappen, dichten Überlegungen die Problematik des „Namens Gottes“ in der heutigen geistesgeschichtlichen Situation, nach Kant und Hegel. Diese Problematik wird erst dort virulent, wo Namen nicht mehr zur Unterscheidung verschiedener Götter verwendet werden, sondern wo man sich zum *einen* Gott bekennt: „Die Menschen sind ihm gegenüber eigentlich nicht *berechtigt*, ihm einen Namen zu geben.“ (230). Wer Gott anruft, wer in diesem Anruf einen lebendigen Bezug zu dem Angerufenen erfährt, „stellt . . . nicht die Frage, ob dem Namen ein Träger entspricht, sondern allenfalls die, ob der Träger den Ruf hört oder sich verschließt. Die Logik des Rufens schließt die Frage nach der Existenz eines Trägers aus, weil sie sie präsupponiert.“ (231). In unserer Situation ist es notwendig geworden, nach dem Sinn des „Namens Gottes“ zu fragen. Das tun die Autoren dieses Bandes mit Recht. Um so mehr mag am Ende der Hinweis auf eine andere Ebene, diejenige der Praxis, *berechtigt* und *notwendig* sein (vgl. schon unsere Bemerkungen zur indischen Religion und zum Islam).

C. Locher, S. J.

Scheffczyk, Leo, *Gott-loser Gottesglaube? Grenzen und Überwindung der nichttheistischen Theologie*. 8<sup>o</sup> (244 S.) Regensburg 1974, Habel.

Der Verf. will die Versuche sich „christlich“ nennender Theologen, eine „nicht-theistische Theologie“ zu entwickeln, darstellen und prüfen. Die Wortverbindung „nicht-theistische Theologie“ scheint widersprüchlich zu sein: ein „Reden von Gott“ (Theo-logie) ohne das Wort ‚Gott‘ (θεός). Der Widerspruch könnte behoben werden, wenn unter ‚Theismus‘ eine Lehre von Gott verstanden wird, die das Wort ‚Gott‘ in einem Sinn gebraucht, der für den Gottesglauben keineswegs notwendig ist. Das Wort ‚Theismus‘ legt nahe, daß es sich um den „Gott der Philosophen“ handelt, insbesondere um den von der griechischen Philosophie übernommenen Gottesbegriff, der nach L. Dewart charakterisiert ist durch die „griechische Tendenz zur Hypostasierung“ (71). Aber wird nicht so Gott als persönliches Wesen und damit auch der überlieferte christliche Gottesbegriff abgelehnt? Tatsächlich ist es so; am deutlichsten sagt es P. Tillich: Der Theismus der gottmenschlichen Begegnung, der Ich-Du-Beziehung und insgesamt der jüdisch-christlichen Tradition ist abzulehnen (66). Wie die nichttheistische Theologie trotzdem mit Recht „christlich“ genannt werden könne, erklärt Herbert Braun dadurch, daß das NT zwar, äußerlich betrachtet, weitgehend theistisch gehalten sei; aber der Theismus sei doch nicht das eigentlich Zentrale in der Lehre Christi, dies sei vielmehr die Mitmenschlichkeit, ja es gebe im NT Hinweise, daß der Theismus überwunden werden solle (69 f.).

Im 1. Kap. behandelt Sch. die Ursprünge und Antriebe des Nichttheismus. Mit Recht sieht er eine Hauptursache in der positivistischen Denkweise, die allein die Methoden der empirischen Wissenschaft gelten läßt und alles, was auf diese Weise nicht erkennbar ist, ausschließt; das ist eine Vorentscheidung für den Atheismus oder den „Nichttheismus“. Ferner: Der Säkularisierungsprozeß, besser gesagt: die durch die Fortschritte der Technik dem Menschen gegebene Möglichkeit sich selbst zu helfen, wo er früher den Mächten der Natur ausgeliefert war, scheint oberflächlichem Denken Gott „überflüssig“ oder „arbeitslos“ zu machen und die früheren