

(† 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

(scheinbaren) Gotteserfahrungen als Täuschung zu erweisen. Der „Dualismus“ zweier Welten, die (oft als räumliche Kategorie mißverständene) Transzendenz Gottes, die „Verdinglichung“ bzw. „Objektivierung“ Gottes durch ontologische Begriffe, das alles ist „heute nicht mehr vollziehbar“.

Im 2. Kap. gibt Sch. eine dankenswerte Darlegung verschiedener „Entwürfe einer nichttheistischen Gotteslehre“, die man in einer so trefflichen Zusammenfassung anderswo nicht leicht finden wird. Im einzelnen kommen, meist mit eigenen Worten, zur Sprache: der Existentialismus *Bultmanns*, die „Hominsierung“ Gottes namentlich durch *H. Braun*, der „absolute Glaube“ *P. Tillichs*, der „relative Glaube“ *L. Dewarts* und der Versuch *G. Hasenhüttls*, im Anknüpfen an Sartre dessen Atheismus durch eine bessere Gesellschaftsordnung zu überwinden.

Überrascht ist man zunächst, diesen Autoren im 1. Abschnitt des Kap. *K. Barths* sozusagen als Wegbereiter vorangestellt zu finden. Natürlich will Sch. ihn nicht einfach mit den Vertretern des „Nichttheismus“ auf die gleiche Stufe stellen, wie übrigens auch Bultmann nicht. Aber die Übersteigerung der Transzendenz Gottes zu einem Gott, der in der Wirklichkeit dieser Welt nicht mehr vorkommt, höchstens den Menschen noch im Glaubensakt, der Gottes Handeln ist, momenthaft berührt („Aktualismus“ Barths), scheint tatsächlich Theologen, die als überzeugte Anhänger Barths begonnen haben, wie *G. Vahanian* und *P. van Buren*, zu ihrer „Gott-ist-tot-Theologie“ geführt zu haben (89). Barth hat sich 1963 beim Erscheinen der deutschen Übersetzung von *J. Robinsons* „Honest to God“ erschrocken gefragt: „Was habe ich falsch gemacht, daß das jetzt schon wieder möglich ist?“ (73 f.).

*R. Bultmann* geht von der Annahme einer einheitlichen, jeden Einfluß sog. supra-naturalistischer Mächte ausschließenden Welt aus. Jede Annahme eines solchen Einflusses ist für ihn „Mythos“; daher die Forderung der Entmythologisierung. Diese will aber gerade „die eigentliche Intention des Mythos zur Geltung bringen, nämlich die Intention, von der Existenz des Menschen in ihrer Begründung und Begrenzung durch eine jenseitige, unweltliche Macht zu reden“ (98). Diese Macht heißt biblisch ‚Gott‘. An seinem Handeln in den menschlichen Existenzakten (und damit an seinem Dasein) hält Bultmann fest; die Wahrheit dieses Existenzverständnisses bejaht der Glaube. Gott kann aber nicht in seinem An-sich-Sein bestimmt und ausgesagt werden, noch kann der Mensch sich ihm zuwenden und ihm personal begegnen.

*H. Braun* wirft Bultmann Mangel an Konsequenz vor, weil er an einem selbständigen Gott und seinem Handeln festhält. Für Braun ist Gott nur das „Woher meines Umhergetriebenseins“. Entsprechend dem empiristischen Realitätsverständnis kann dieses Woher kein selbständiges „Gottwesen“ sein. Vielmehr ist ‚Gott‘ „der Ausdruck für das Phänomen des gewissenmäßigen, getrosten, überzeugten Handelns-Könnens“, also ein menschliches Existenzphänomen, freilich nicht ein rein individuelles, sondern letztlich die „Mitmenschlichkeit“ (117).

Von einem anderen Ansatz her, aber auch in scharfem Gegensatz zur Gottesverkündigung der Kirche, will *P. Tillich* „die überwältigende Macht des Wortes ‚Gott‘ neu verstehen und formulieren“ (129). Der alte Gottesbegriff ist ihm einerseits zu anthropomorph, andererseits aber auch wieder zu jenseitig und zu dualistisch (130). Gott müsse als „Gott über Gott“ verstanden werden in einem sog. „absoluten Glauben“. Dieser Glaube ist „Mut zum Sein“ trotz aller erkannten Sinnlosigkeit, „Mut der Verzweigung“ (133). Dieser Glaube scheint „absolut“ genannt zu werden, weil es für ihn kein Motiv gibt; wohl aber hat er einen Grund. Dieser Grund ist „die Tiefe des Seins“. Diese Tiefe ist es, die letztlich mit dem Wort ‚Sein‘ gemeint ist. Aber dieses Sein bleibt ein „neutrisches“, nicht-personales Sein. ‚Gott‘ wird zum Symbol unserer menschlichen Wirklichkeit, die nicht nur flächenhaft ist, sondern eine Tiefendimension hat. Es ist der Gott einer monistischen Philosophie und Mystik (151).

Wenn *L. Dewart* von „relativem Glauben“ spricht, so ist das kein beabsichtigter Gegensatz zum „absoluten Glauben“ Tillichs. Freilich schließt er im Gegensatz zu Tillich jeden „Hellenismus“ mit besonderer Schärfe aus. „Relativ“ ist für ihn der Glaube, weil er jede überzeitlich gültige Wahrheit ablehnt (156). Gott ist nicht „ein Sein“ – das wäre die extremste Form des Anthropomorphismus, „es gibt‘ ihn nicht, aber er ‚ist da‘, als Kraft, als der offene Hintergrund unseres Bewußtseins. „Wenn wir an Gott glauben, glauben wir an das Wohlwollen und die Freundschaft, die Personen als solchen durch das Offensein der Existenz erwiesen werden“ (164).

In einem gewissen Gegensatz zu Dewart knüpft G. Hasenbüttel zwar nicht an die griechische Philosophie, wohl aber an die griechische Gotteserfahrung an, die den einzelnen Lebenserfahrungen Götter zuordnet. Die Erfahrung des Glücks, die Sartre zu wenig bedenke, sei die Gotteserfahrung der Griechen. Dieses Göttliche, das zunächst individuell gesehen wird, weitet H. ins Gesellschaftliche aus. ‚Gott‘ ist dann das, was der heutigen Menschheit eine bessere Zukunft verspricht.

Das 3. Kap. gibt unter dem Titel „Die positive Aufhebung des Anliegens der nichttheistischen Theologie“ hauptsächlich eben doch eine Kritik dieser Theologie. Diese „Theologie“ übernimmt einfach das „moderne“, in Wirklichkeit dem 19. Jh. entstammende Bild einer in sich geschlossenen Welt (188 f.). Die Beibehaltung des Begriffes ‚Gott‘ ist dann nur noch ein sprachliches Vexierspiel, mit dem die Theologie im Grunde vor dem modernen Atheismus kapituliert“ (215 f.). Es besteht die Gefahr des Absinkens ins Banale. Man bleibt beim Psychologischen und Soziologischen stehen; während man vorgibt, das Geheimnishaftes Gottes besser zu wahren als der „Theismus“, macht man ‚Gott‘ gänzlich begreifbar und unterwirft ihn eindeutigen Kategorien (214).

Mit Recht sagt Sch.: „Es ist nicht der geringste Mangel des Nichttheismus, daß er so wenig positiven Anhalt an der Schrift sucht“ (203). Die berechtigten Anliegen, die er gegenüber einem einseitig intellektualistischen Theismus geltend macht, kommen in der Schrift gewiß nicht zu kurz: die Erfahrung der Gottesferne sowohl wie der Nähe Gottes, beides vereint in dem Wort vom „Kommen Gottes“, von Gott als dem, „der da kommen wird“ (203–207). Im Grunde sind die neuen Namen für ‚Gott‘ viel naiver, viel anthropomorpher und unangepaßter als die alten biblischen Namen (226). Tiefsinnig zeigt Sch. zuletzt, wie die christliche Trinitätslehre die Schranken eines bloßen „Theismus“ überwindet.

Andererseits setzt sich Sch. entschieden für die Notwendigkeit einer natürlichen Theologie ein, wenn auch selbstverständlich ihr Gottesbegriff nicht an die Fülle des christlichen Gottesbildes heranreicht. In ihr muß aufgewiesen werden, daß die Welt weder gottlos noch göttlich, aber offen ist für Gott, daß insbesondere der Mensch ein nach dem Absoluten fragendes Wesen ist, weil er den Grund seiner Existenz nicht in sich selbst findet (191–196).

Mit Recht weist Sch. auch auf die vielfach sich widersprechenden Auffassungen der verschiedenen Vertreter des Nichttheismus hin, die alle im Namen des „modernen philosophischen Weltbildes“ als unbestreitbar hingestellt werden – ein deutlicher Hinweis auf die Fragwürdigkeit der Berufung auf „Modernität“. Vielleicht sind diese Widersprüche zum Teil auch auf die sehr wechselnde, ungenaue, willkürliche – und nirgends erklärte Verwendung abstrakter philosophischer Fachausdrücke zurückzuführen. Man gewinnt den Eindruck eines heillosen Durcheinanders. Hingewiesen sei nur auf den schwankenden Gebrauch von Wörtern wie ‚Objekt‘, ‚objektiv‘, ‚Objektivierung‘; so entstehen aus manchen metaphysischen Begriffen Schreckgespenster mit verfließenden Umrissen. „Ontologie“ scheint jedenfalls durchweg nur als „kategoriale“ Ontologie der sinnlich wahrnehmbaren Welt verstanden zu werden; daß deren eindeutige Begriffe nicht auf das Göttliche angewandt werden können, ist für die große abendländische (gerade auch scholastische) Überlieferung selbstverständlich. Darum vermeidet z. B. Thomas von Aquin, wo er nicht die Redeweise anderer übernimmt, für das Sein Gottes sogar das Wort *existentia* (vgl. Index thomisticus, Bd. 8 der Concordantia prima S. 693). J. de Vries, S. J.

Schulz, Siegfried, *Die Mitte der Schrift. Der Frühkatholizismus im Neuen Testament als Herausforderung an den Protestantismus*. 8<sup>o</sup> (464 S.) Stuttgart 1976, Kreuz Verlag.

Das Phänomen des sog. „Frühkatholizismus“ (F.) ist sowohl ein historisches als auch ein theologisches Problem und beschäftigt als solches Exegeten, Dogmengeschichtler und systematische Theologen beider Konfessionen. Hatte die ältere, vor allem protestantische Forschung bis in die Mitte unseres Jahrhunderts hinein den F. vor allem in die nachneutestamentliche Zeit bzw. in die außerneutestamentlichen Schriften der kirchlichen Frühzeit verlegt, so sah R. Bultmann in seiner „Theologie des Neuen Testaments“ (1953) die „Entwicklung zur Alten Kirche“ schon im Neuen Testament selbst. Etwa um die gleiche Zeit begann sein Schüler E. Käsemann ernsthafter nach dem „Kanon im Kanon“ des Neuen Testaments zu fragen.