

## Besprechungen

Welte, Bernhard, *Religionsphilosophie*. 8<sup>o</sup> (268 S.) Freiburg 1978, Herder.

Die vorliegende „Religionsphilosophie“ ist aus Vorlesungen des Verf.s in den Jahren 1962–73 entstanden. Sie geht ihre Sache unmittelbar und direkt im Denken an, berücksichtigt aber die heute für die Meinungsbildung besonders wirksamen Strömungen des Philosophierens, vor allem die kritische Theorie und den modernen Positivismus. Das 1. Kapitel behandelt einleitende Fragen, das 2. Gott als Prinzip der Religion, das 3. den Menschen als Vollbringer der Religion. – Die einleitenden Fragen verdeutlichen zuerst den Sinn von philosophischem Denken überhaupt, dann den Sinn von Religionsphilosophie, geben einen Vorbegriff von Religion als Beziehung des Menschen zu Gott oder einem Göttlichen, von dem sich die Menschen angesprochen wissen, und sichten die Problematik in der Situation des neuzeitlichen Denkens. – Zu Gott hin als dem Prinzip der Religion entwirft der Verf. zwei Wege. Der erste analysiert das menschliche Dasein im Hinblick auf das vor ihm liegende Nichts (das Nicht-mehr-in-der-Welt-Sein) und auf die vom Dasein unabtrennbare Voraussetzung eines Sinnes. Dieser Sinn kann für das Ganze des Daseins nur im Andern des Daseins, also in jenem Nichts verborgen sein, was sich insbesondere in der Dimension des Ethischen zeigt. Dieser Sinn fordert Unendlichkeit und Unbedingtheit. Der zweite Weg führt aus dem Dasein zurück in das Nichts, das hinter uns und unserer Welt liegt. Die Frage lautet hier, warum überhaupt Seiendes ist, d. i. etwas, dem Sein zukommt. Da diese Frage alles Seiende betrifft, nach der Grund, der Seiendes ursprünglich zum Sein bestimmt, nicht wieder ein Seiendes sein. Auch dieser Grund gehört dem Nichts an. Er ist kein endliches Etwas, sondern das alles tragende unendliche Geheimnis. Nach einem Vergleich der beiden Entwürfe mit früheren Gedanken (Thomas, Anselm, Kant) fragt der Verf. nach der Personalität des unbedingten und unendlichen Geheimnisses. Sie ist sowohl von der Sinngebung für das menschliche, personale Dasein als auch von dessen Begründung im Sein zu bejahen, verbleibt aber aus denselben Gründen dem Endlichen gegenüber transzendent. Die Göttlichkeit des absoluten Geheimnisses sieht der Verf. darin begründet, daß es in Offenbarungsereignissen Gestalt annimmt, womit auch ein geschichtlicher Wandel dieser Gestalt in der Dimension der Zeit und des Ortes (der Völker) gegeben ist. Das Kapitel schließt mit einer Untersuchung der Möglichkeit des Atheismus in seinen verschiedenen Arten. Diese Möglichkeit gründet nach dem Verf. in dem nichtzwingenden Charakter der gleichwohl ernsthaften Überlegungen, die auf Gott hinweisen. – Das dritte Kapitel zeigt, daß das Grundverhältnis des Menschen, der von Gott her betroffen ist, zu Gott der Glaube ist. Dieser ist qualitativ verschieden vom Wissen, zumal der empirischen Wissenschaften, da er eine persönliche und freie Entscheidung ist. Im Glauben verläßt sich der Mensch auf Gott und auf Gott hin. Da er Gott und alles, was von Gott kommt, bejaht, wendet er sich ihm immer wieder zu: er betet. Das Gebet entfaltet sich in drei Grundformen: im Gebet des Schweigens, im Gebet der Sprache und im Gebet als Kult der Gemeinde in Verkündigung, Gemeindegebet und realsymbolischer Handlung. Aus dem Wesen der Religion und den ihr gemäßen Gestalten zieht der Verf. Folgerungen über Unwesen und Entartungen des Religiösen.

An dieser phänomenologisch orientierten Religionsphilosophie befriedigt wohl am meisten das dritte Kapitel. Im zweiten Kapitel bleiben einige Fragen offen. Sie betreffen besonders den Entwurf des ersten Weges. W. geht von drei Grundtatsachen aus: dem Dasein (daß wir da sind in unserer Welt), dem Nicht-Dasein oder Nichts (daß wir nicht immer da waren und einmal nicht mehr da sein werden), der Sinnfrage und dem Sinnpostulat, um dann aus dem Zusammenhang dieser Tatsachen die Folgerung zu ziehen: Es gibt das Unendliche und Unbedingte.

Wer von Hegel oder Heidegger herkommt, weiß, daß mit dem Nichts bloß die Negation der Endlichkeit, näherhin sogar bloß die Negation der in dieser Welt bekannten Formen der Endlichkeit gemeint ist. W. macht das zwar im Ganzen seines Buches auch klar. Dennoch hat die Redeweise vom Nichts, besonders wenn sie gar als Tatsache und Erfahrung behandelt wird und aus ihr Schlüsse gezogen werden, etwas Mißliches an sich: daß nämlich auch sonst im Buch vom Nichts die Rede ist im Sinne des leeren, absolut Nichtigten und daß die nötige Unterscheidung zwischen dem nichtigen Nichts und dem eine Positivität verbergenden Nichts nicht durch bloße Negativität angezeigt werden kann. Mißlich ist, daß das Nichts erfahren werden soll. Was erfahren wir aber tatsächlich, solange wir in dieser Welt leben? Doch nur, daß wir sind; nicht, daß wir nicht mehr oder noch nicht sind. Unser Wissen darüber gründet zwar in Erfahrungen, die wir mit anderen machen, die in dieser Welt entstehen und vergehen, ist aber nicht unsere Selbsterfahrung. Mißlich ist weiter, daß für W. das Sein bloß als Sein eines Seienden in der Differenz einen Sinn zu haben scheint, nicht an ihm selbst in der Absolutheit, die dann Unendlichkeit besagt. Wie kann man die Konsequenz ziehen: Es gibt das Unendliche – wenn man von ihm nicht sagen kann, daß es ist?, und wie kann man dieses „ist“ von ihm sagen, ohne ihm Sein zuzusprechen, allerdings nicht in Differenz, sondern in absoluter Identität im Sinne des Esse subsistens von Thomas? W.s Redeweise leistet ungewollt dem Irrtum Vorschub, daß man über das menschliche Dasein und das endlich Seiende hinaus nichts mehr wissen könne. W. will dem Glauben einen Zugang, sogar eine Erfahrung des Unendlichen reservieren. Der Glaube soll nicht beliebig sein und durch Gründe als wahr aufgewiesen werden können. Aber diese Gründe sind entweder so, daß man durch sie das Gegenteil – das Nichtsein des Unendlichen – mit logischer Strenge ausschließen kann, was dann ein Wissen ist, oder daß man dies nicht kann, was dann doch in eine subjektive Unverbindlichkeit zurückführt. Daß ein solches Wissen nicht zwingend vermittelt werden kann, liegt nicht am Mangel logischer Strenge, sondern am Fehlen der ontologischen Einstellung des Denkens, das auf die endlich empirischen Formen und Begriffe eingeschränkt bleibt. Die Eröffnung der ontologischen Dimension des Denkens wird aber m. E. durch den Hinweis auf das in der Zeit nicht-mehr- oder noch-nicht-Vorhandensein des Menschen und seiner Welt nicht hinreichend vermittelt, weshalb sich auch das Unendliche, das sich im Nichts – dem „Später-nicht-mehr-Sein“ des Daseins – zeigen soll, nicht eindeutig über die Sphäre des Zeitlichen erhebt. Diese Einwände betreffen nicht so sehr den Kern des Gedankenganges als die Ausdrucksweise, besonders des ersten Weges, während der zweite Weg die ontologische Dimension deutlich hervortreten läßt. – Trotz dieser Bedenken wird die Art und Weise, wie W. den Leser, sein freies Mitgehen anrufend, in das philosophische Denken und in die Religionsphilosophie einführt, nicht verfehlen, dem philosophisch unvoreingenommenen Menschen dazu eine wirksame Anleitung und eine Fülle von Anregungen zu geben.

W. Brugger, S. J.

Meyer zu Schlochtern, Josef, *Glaube – Sprache – Erfahrung. Zur Begründungsfähigkeit der religiösen Überzeugung* (Regensburger Studien zur Theologie, 15). 8<sup>o</sup> (428 S.) Frankfurt am Main 1978, Lang.

Diese Regensburger Dissertation behandelt die Frage, ob und in welchem Sinn der religiöse Glaube einer Begründung fähig ist. Der Glaube, so lautet die These, erhebt einen universalen Geltungsanspruch und muß sich deshalb der Forderung nach Begründung seiner Aussagen stellen. Der Vf. kritisiert zunächst religionsphilosophische und theologische Positionen, die die Begründungsforderung ablehnen, um dann in Auseinandersetzung mit der gegenwärtigen sprachphilosophischen, wissenschaftstheoretischen, theologischen und religionsphänomenologischen Diskussion ein Modell der Glaubensbegründung zu entwickeln. – Der Begriff der Begründung verweist auf die Begriffe Vernunft und Erfahrung. Der Gebrauch dieser beiden Begriffe ist aber heute weithin derart eingeeengt, daß sie für die Glaubensbegründung unbrauchbar sind. M. beschreibt deshalb in der ersten Hälfte (11–33) seines einleitenden Kapitels die Dissonanz zwischen Vernunft und Erfahrung einerseits und dem religiösen Glauben andererseits. Er weist hin auf die