

der Lebensweisheit – schon so ist wie sie sein soll. Von daher muß man sich fragen, ob es nicht notwendig ist, eine Rehabilitation der theoretischen Philosophie zu wünschen, nämlich jener, die um des Erkennens willen betrieben wird, und zwar der Erkenntnis des Absoluten willen. Erst eine solche Philosophie ist, wie schon Aristoteles gesagt hat, ein Handeln, das seinen Sinn ganz in sich selber hat, wie M. selbst andeutet (90). Dies gilt, ohne daß man daraus gleich die metaphysische These von der Identität von Sein und (menschlichem und göttlichem) Geist folgern müßte, – auch ohne daß man gleich alle selbstzwecklichen Handlungsweisen dem Philosophieren unterordnen müßte. Die Überordnung der theoretischen über die praktische Philosophie gilt nur in der Ordnung der Philosophie selbst! Von einer anderen Seite komme ich zur selben Schlußfolgerung: M. betont sehr zu recht die Geschichtlichkeit, Person-Gebundenheit der praktischen Wahrheit, in ihrem Gelten ebenso wie in ihrer Erkennbarkeit. Diese Einsicht selbst jedoch ist, obwohl erst an einem bestimmten Punkt der Denkgeschichte aufgetreten, doch Einsicht in einen zeitlosen, nicht relationalen Sachverhalt, wie er selbst vermerkt (170). Wäre dies nicht so, wäre Wahrheit nicht mehr zugleich absolut und historisch. Diese Absolutheit aber, ebenso wie die Absolutheit der Freiheit, – was ist sie in sich selber, nicht nur im Hinblick auf die (freilich immer gegebene und geforderte) Inkarnation in konkreter Gestalt? Gewiß sind das spekulative Fragen, – Fragen, die sich nicht mehr auf das Anthrópinon, sondern auf das im Menschen beziehen, wo er sich mitsamt seiner Welt ins Namenlose übersteigt. Aber wenn eine Analyse des Menschseins dieses nicht deutlich dort verankert, besteht die Gefahr, daß das Faktische und Funktionale, das allemal die größere „Evidenz“ für sich hat, das Übergewicht über das Sinnhafte und Personale erhält, und daß das Verhältnis zwischen Denken und Glaubenserfahrung von einem gewissen Extrinsezismus, der beiden schadet, nicht ganz freikommt. Diese Konsequenzen sind sicher nicht im Sinne des Verf.s dieses vorzüglichen Buches.

G. Haeffner S. J.

Schulz, Walter, *Ich und Welt. Philosophie der Subjektivität*. Pfullingen: Neske 1979. 278 S.

Philosophie der Subjektivität (i. F.: P. d. S.) ist ein eigenwilliges Unternehmen – und wie Sch. meint, ein „ergebnisloses“ (13). Sie zeichnet sich eben nicht durch eine Reihe von Feststellungen über die Elemente Ich und Welt und ihren Bezug aus, mit denen handelnd etwas anzufangen sei, sondern P. d. S. ist vielmehr eine „Metaphysik des Schwebens“. Eine Metaphysik, wie sie angesichts der feststellenden Erkenntnisse technologisch bestimmter Naturwissenschaften, empirischer Sozialforschung, behavioristischer Verhaltensforschung und des wesentlich psychoanalytisch-therapeutischen Umgangs mit dem Ich einzig denkerisch legitim erscheint. Eine Metaphysik, die Sch. in vorangegangenen Publikationen vorbereitet und teils vorgestellt hat, und die jetzt im „unendlichen Forschungsfeld“ der Subjektivität zur Anwendung kommt. Konkret bedeutet sie einen ständigen Kampf an zwei Fronten: „gegen den spekulativen Hang zur Absolutsetzung des Ichs einerseits und die objektivierende Einebnung der Subjektivität andererseits“ (12).

Im 1. Kap. werden die beiden Grundtendenzen der Subjektivität auf dem Wege der Selbstreflexion (im Sinne von Nachdenken) erhoben, in und zwischen denen schwankend sich das Subjekt als faktischer Selbstvortrag befindet. Der Mensch ist ein „Zwischenwesen“ (10), das, mit je unterschiedlicher Dominanz, von der *Tendenz zur Weltlösung* einerseits, von der *Tendenz zur Weltbindung* andererseits bestimmt ist. Gemäß der erstgenannten Tendenz weiß der Mensch sich als reinen Vortrag des Reflektierens, gemäß der zweiten verhält er sich in der Welt mit Körper und Vermögen. Als nicht zur Welt gehörend stellt der Mensch sich in Frage. Sich als „feststehendes Vorhandensein“ erfahrend, verhält er sich in und zur Welt. Die Struktur der Subjektivität ist paradox. Das 2. Kap. widmet sich dem „Ansatz der Analyse der Subjektivität in der Existenzphilosophie“ (Sartre, Husserl, Heidegger, Jaspers, Kierkegaard).

Zentral ist das 3. Kap. „Selbstreflexion“. Selbstreflexion und Struktur der Subjektivität hängen eng zusammen. Die Subjektivität ist als ein „Transzendieren ihrer selbst“ (43) durch Selbstreflexion bestimmt. Selbstreflexion ist zum einen philosophische Methode der Subjekterfassung, zum andern ein alltäglicher Umgang mit sich selbst, Selbsterfahrung. In ihr macht sich das Subjekt selbst zum Gegenstand und bringt sich so erhellend zur Aussage (44), insofern Subjektivität Selbstbezug, Selbstverstehen, „das

sich reflektieren Könnende“ ist (57). Sch. geht das Thema vielseitig an, indem er Phänomene der Selbstreflexion jeweils von den beiden Grundtendenzen der Subjektivität in einem Hin und Her betrachtet. Da er jedoch die Reflexion deutlich dem Denken zuordnet (vgl. 49), sie im Sinne einer Umsetzung in problematisierte Existenzform versteht (53), erscheint Reflexion als ein aus der Welt herausgehender Vollzug und erhält äußerlichen Charakter. Sie ist bei Sch. eigentlich „äußere Reflexion“ (Hegel). Sch. antimetaphysische Haltung kommt zur Geltung, die auf klassisches idealistisch-reflexionstheoretisches Denken bezogen ist. Sch. kämpft gegen ontologisierende Abstraktionen, die hinter menschliches Erfahren nach scheinbar Festem greifen wollen und damit die grundsätzliche „Unsicherheit der Subjektivität“ (96) sowie ihre „Unberechenbarkeit“ nicht Ernst nehmen.

Im 4. Kap. „Möglichkeit und Unmöglichkeit einer Vermittlung von Subjektivität und Objektivität“ nimmt Sch. Phänomene in den Blick, anhand derer er die Vermittelbarkeit diskutiert: Denken, Wollen und vor allem der Tod sind solche Phänomene, die weder subjektiv noch objektiv ohne das Moment des Selbstbezugs verstehbar sind. In ihnen kommen beide Grundtendenzen zum Tragen, was auf eine Art Vermittlung hinweist; allerdings, ohne daß von einem objektiven Gleichgewicht zwischen Weltlösung und Weltbindung die Rede sein könnte. Vermittlung im Sinne von Ausgeglichenheit oder Aufhebung der Tendenzen sei unmöglich, da ihr keine reale Erfahrung zugeordnet werden könne. Vor allem der Tod mache die unüberbrückbare Differenz zwischen Welt und Ich deutlich, weise die Unmöglichkeit eigentlicher Vermittlung auf. Sch. argumentiert betont antitheologisch und antimetaphysisch: also gerade nicht von der Unsterblichkeit her (daß Theologie von Auferstehung redet, die von Unsterblichkeit zu unterscheiden ist, bleibt unberücksichtigt). „Nichts“ ist das bevorstehende und im Tode eintretende Nichtsein (77 ff.). Hier zeigt sich, wie auch andernorts: Die Begriffe der P. d. S. sind Zirkelbegriffe. Dies wird am Ende des Kapitels thematisiert. Die Begriffe sind selbst Verstehensphänomene. Begriffe, die weder eindeutig der Subjektivität noch eindeutig der Objektseite zugehören, sondern mehr den Bezug zwischen beiden als solchen meinen, bezeichnen nach Sch. sog. „dialektische Konstituentien der Wirklichkeit“ (Geschichte, Raum, Zeit, Natur). Sie sind Bezugsbegriffe, welche die jeweiligen, in den Begriffen der Subjektivität und der Objektivität liegenden Bezugsmöglichkeiten herausstellen und für sich setzen, ohne sie jedoch festzulegen. Die Begriffe der P. d. S. vor Augen, relativiert Sch. seinen Ansatz. Er hält fest, daß hier notwendig mit unzureichend ausdefinierten Begriffen gearbeitet wird, alles vorläufig bedacht wird und in der Schwebe bleibt.

Das 5. Kap. behandelt P. d. S. als „umkehrende Fortführung der traditionellen Metaphysik“ (101). Hier kommen Kant, Kierkegaard, Fichte und Schelling zu Wort. Dagegen werden im 6. Kap. moderne soziologische und psychologische Thesen zum Ich, zur Identität und Identitätsfindung vorgestellt, sowie auf das Problem der Freiheit in pragmatischer Hinsicht eingegangen. – Ein philosophiegeschichtliches Glanzstück stellt das 7. Kap. dar. Sch. versucht ein wichtiges Thema im Rückblick auf seine Geschichte wiederzubeleben: die Vermögenstheorie. Bedacht werden die Unterscheidung von Körper und Geist, Phänomene des Fühlens (Stimmungen, Reflektierbarkeit, Ausgeliefertsein), Phänomene des Wollens (Wille-Trieb-Verhältnis; Wille und Reflexion; Ich-Selbstbewußtsein-Egoismus; Spannung von Einzelheit und Allgemeinheit) sowie Phänomene des Denkens (Freizügigkeit; Ort des Denkens: Innenwelt; Denken und Phantasie; das Grundproblem der Subjektivität: Egoität). Daß allerdings der klassischen Frage nach dem Vorrang des Verstandes oder des Willens (Thomas/Duns Scotus), überhaupt der Zusammenstoß von Denken und Wollen nicht eigentlich bearbeitet wird, ist wenig verständlich.

Das 8. Kap. konkretisiert die Phänomenanalysen noch mehr. Es greift eine besondere Weise des Denkens heraus: das problematisierende Denken, die der Philosophie angemessene Denkungsart. Hier verständigt sich Sch. über die erkenntnistheoretischen Grundlagen der P. d. S., nicht zuletzt indem er der Einübung dieses Denkens in der gegenwärtigen Wissenschaftlichkeit kritisch begegnet. Ebenfalls kritisch beleuchtet wird Heideggers Argumentation gegen Versuche von der Subjektivität, vom Selbstvollzug her zu denken. Der dialektische Bezug, Differenz und Identität von Denken und Sein, ist für P. d. S. entscheidend. Der Erkenntnisprozeß wird vorangetrieben durch die beiden Bestimmungen; Unerreichbarkeit der wahren Welt einerseits und die Unauslotbarkeit menschlichen Könnensbewußtsein andererseits. Hier wird wiederum

deutlich, wie sehr Sch. an einem „In-der-Mitte-stehen“ zwischen den denkbaren Extremen realistischer oder idealistischer Ausprägung interessiert ist; wie sehr er sich gegen eine Vermittlung in einen übergreifenden Aspekt wehrt. Sch. diskutiert vor der Differenz her, und weist Vermittlung einerseits als notwendig auf, andererseits aber auch als je problematisch.

In allem wird der Ansatz bei der Subjektivität radikal durchgehalten. Dies macht das 9. Kap. „Das Ich und die anderen“ besonders deutlich. Sch. stellt das Problemfeld der Intersubjektivität wie jedes andere Thema vom Ich als *dem* Paradigma her vor. Konkret: Weder wird hier vom Bezug als solchem her, noch vom anderen her analysiert, sondern das Ich bildet Ausgangspunkt, Zielpunkt und Strukturbedingungen aller Erörterungen über das fremde Ich, über die Gleich-Gültigkeit der Personen, über beobachtbares Verhalten und dessen biologische Verwurzelung, über Liebe, die Dialektik des Zwischen, Institutionen, das Böse und andere Phänomene. Manchmal drängt sich der Eindruck auf, daß Sch. über Phänomene hinwegleitet, sie nach da und dorthin deutet, wobei das, was aufs Papier kommt (vom Ergebnis darf man ja nicht reden), relativ willkürlich sich ansammelt; es kann mehr oder weniger sein; von Vollständigkeit aufgrund rekonstruierter logisch-ontologischer Strukturen kann keine Rede sein. Vielmehr hängen die Bestimmungsfragmente an alltäglichen Erfahrungen, die Sch. und möglichen Lesern, als Bürgern spät- oder postindustrieller Gesellschaft einfallen, wenn an das jeweilig genannte Phänomen gedacht wird. Das Philosophische an dieser Art von Reflektieren ist, daß die alltäglichen Erfahrungen in Beziehung zueinander gesetzt werden, und zwar in der P. d. S. vermittelt ihrer Ortsbestimmung im Spannungsfeld der beiden Grundtendenzen der Subjektivität. Dadurch werden Zwischen- und Grenzbereiche aufgedeckt: die Arbeit, Freizeit, Mensch und Mensch, Forschung, Kunst und anderes mehr verbinden. Sch.s Phänomenanalyse klärt Bedingungen, in denen Menschen leben – allerdings ohne auf die politökonomische Bestimmtheit dieser Bedingungen zu reflektieren. Gehörte das nicht auch in den Bereich der Subjektivität, zumindest insofern als sie von Objektivität her betroffen ist?

Im 10. Kap. werden „einige Hinweise auf die Problematik der Bestimmungen Objekt und Objektivieren gegeben“. Sch. bespricht „die Wendung zu den Ideen, wie sie *Plato* vollzieht, und die Problematik des Gottesbegriffs in der klassischen Metaphysik unter dem Gesichtspunkt der auf die Tendenz zur Weltbindung zurückzuführenden Idee der *Absicherung-durch-Objekte*. Vorausgeschickt wird ein kurzer Hinweis auf die Struktur des Dinges, als und insofern das Ding reines Vorbild des Objektseins ist. Eingefügt wird eine Charakterisierung der Naturdeutung des *Aristoteles*, der exemplarische Bedeutung zukommt für die am einzelnen natürlich Seienden orientierte Naturauffassung.“ „Es wird sodann die Aufhebung dieser Ansätze in der neuzeitlichen und der gegenwärtigen Wissenschaft skizziert.“ „In einem Schlußabschnitt wird das Problem der Bedeutung der Objektivität noch einmal diskutiert in der Weise, daß der relative Vorrang der Subjektivität herausgestellt wird“ (197). Dieser wird leider nicht begründet in Auseinandersetzung mit Adornos These vom „Vorrang des Objekts“.

Ein „Exkurs. Zur Problemgeschichte der Philosophie der Subjektivität“ beendet das Buch. Sch. erweist sich nochmals als herausragender Kenner der Tradition, mit dem Interesse, Philosophie „dem allgemeinen Verständnis ein wenig näher zu bringen“ (244). Dies vermag er durch ständigen Rekurs auf Alltagserfahrungen, Umgangssprache und nicht zuletzt durch die Konsequenz, mit der er die Zweiheit von Weltlosigkeit und Weltbindung als Interpretationsschema verwendet. Allerdings mit der Gefahr, daß diese Zweiheit als Standpunkt erscheinen kann. Standpunktphilosophie jedoch wäre etwas ganz und gar Undialektisches. Sch. dagegen betont immer wieder, daß P. d. S. dialektisch sei, daß sie die „Dialektik von Weltlösung und Weltbindung“ in und entlang von Phänomenen erhebe. Es stellt sich die Frage, was unter Dialektik zu verstehen ist. Bedeutet Dialektik ein bloßes Hin und Her zwischen zwei Tendenzen oder Positionen, die letztlich unvermittelt bleiben müssen, oder ist Dialektik nicht vielmehr ein reflexionslogisches Integrieren-durch-Differenzieren, das sich in allen Bereichen des Lebens ausdrückt, indem es qualitativ neue Figuren struktureller und phänomenaler Gegensatz-Einheiten schafft? Im Vergleich zu letzterem Verständnis bestätigt Sch. dagegen immer wieder die Vermutung, daß er apriorisch gegen Vermittlung, Aufhebung, Integration, Einheit eingestellt ist. Damit muß die Zweiheit von Weltlösung und Weltbindung, das Paradox der Subjektivität, als ein mehr oder weniger selbstfabriziertes Problem erscheinen, das, bei allem Rekurs auf Erfahrung, in gewissem Maß von dieser

ungedeckt bleibt. Sch. reproduziert alte spirituelle Vorurteile, allerdings, höchst dialektisch, gerade im Kampf gegen Ontologismen und Verabsolutierungen, die heute denkerisch nicht mehr zu verantworten sind. Diese an sich berechtigte Haltung verstellt das sachliche Problem: den Zusammenhang zwischen Dialektik und (Selbst-)Reflexion. Von Sch. wird Reflexion als Selbstreflexion dem Denken zugeordnet (vgl. 3. u. 4. Kap.). Das aber heißt, an einer Vertiefung der *Selbsterfassung der Reflexion*, wie diese heute handlungs-systemtheoretisch und unidealistisch möglich ist, vorbeizugehen. Reflexion kann ontologisch gedacht werden als ein generelles Prinzip, das qua Selbstreflexion Subjektivität und alle ihre Äußerungen strukturiert (geschehen sie nun entlang der einen oder der anderen Tendenz). Dabei muß man keinesfalls mehr in idealistische Verabsolutierung des Ichs oder in eine hinterweltlerische Konstruktion fallen. Handeln, Sprache, Kunst, Mystik, diese vier Bereiche, in denen sich menschliche Sinnprozesse vollziehen, sind reflexiv angelegt (vgl. J. Heinrichs, *Reflexionstheoretische Semiotik*, Bonn 1980 u. 1981). Reflexion ist in ihnen ein *inneres*, sie ins typenhafte hinein ausdifferenzierendes *Gesetz*. Reflexion kann als durchschaute und reflektierte Objektivität verstanden werden, die sowohl der Subjektivität als auch nicht-subjektiver Wirklichkeit Form gibt, so diese Wirklichkeit im gesellschaftlichen Kontext ausdrücklich erscheint. *Selbstreflexion* bedeutet von hier her dann nicht ein dominant auf der Tendenz zur Weltlösung aufliegendes Sich-herausnehmen, ein bloßes sich seines „Könnensbewußtsein“ Vergewissern, sondern ist wirklich dialektisch konstituierter Selbstbezug-im-Fremdbezug. Selbstreflexion ist der grundlegende Bezug des Ich auf sich, der voll vermittelt ist durch den Bezug auf andere Subjektivität, sachhafte Andersheit und auf mediale Informationsträger. Von hier her kann Vermittlung von Weltlösung und Weltbindung im Sinne einer Gegensatz-Einheit der Subjektivität überaus differenziert thematisiert werden. Es gilt Reflexion als innersubjektive, interpersonale, mediale und praktische Reflexion zu erkennen und ins Verhältnis zu setzen. Die von ihr gebildeten komplexen Erfahrungen und Gestalten müssen reflexionslogisch rekonstruiert werden, denn einzig Reflexionslogik kann die Dialektik des Konkreten begrifflich bestimmen. Von Dialektik zu reden, ohne ihr reflexionslogisches Wesen einzubeziehen, muß zu unbefriedigenden Aussagen führen, die in diesem Fall, die Dualität oder ein Nichts letztlich zum Dogma erheben. Das „Schweben“, was aller Wirklichkeit in der Tat eignet, geht durch reflexionslogisch-dialektische Bestimmungen keinesfalls verloren, es wird vielmehr in menschlichen Vollzügen überhaupt geortet: Erstens, im Sinne von unbedingten, unverfügbaren Voraussetzungen von Sinnprozessen begegnet es dem Subjekt in dessen Bezug zu medialen Sinnfiguren, die auch das Apriori seiner kommunikativen Gemeinschaft mit anderen Subjekten bestimmen; zweitens begegnet das Schweben im Sinne von strukturell physischem Schicksalhafter dem Ich in seinem Bezug zu sich selbst, nicht zuletzt insofern es physische Realität ist, aber auch im Bezug zum objektiv Sachhaften überhaupt; drittens erscheint das Schweben im Sinne von Selbsttranszendenz in manchen menschlichen Handlungstypen (Vertrauen z. B.) und sprachlichen Metahandlungen.

Daß in der P. d. S. nicht eigentlich dialektisch, also reflexionslogisch vorgegangen wird, ist eine erste mehr theoretische Schwierigkeit. Aber nicht nur diese nötigt ihr gegenüber zu einer kritischen Position. Bedenkt man nämlich die lebenspraktischen Konsequenzen für den Alltag dessen, der sich auf diese Art „Metaphysik der Schweben“ einläßt, so muß ein Unbehagen aufkommen. Keine der klassischen Fragen nach dem Woher, Wohin und Wozu des Ganzen und meiner selbst kann sinngebend beantwortet werden. Und diese Fragen sind immer noch gültig (auch wenn der theoretische Rahmen, in denen sie thematisiert wurden, allgemein fraglich geworden ist). Sch.s Phänomenanalysen versuchen vielmehr zu verdeutlichen: Der Mensch als ein endliches Wesen lebt in der Ausweglosigkeit von Situationen. Daß der Mensch endlich sei, wird immer wieder, teils mit polemischen Absetzungen, betont. Warum wird dem Vermögen des Menschen zur Unendlichkeit, dem Vermögen zur Selbsttranszendenz in Sinn als Absoluten hinein nicht konstruktiv nachgegangen? Ohne diese Züge wäre menschliches Leben unwert gelebt zu werden. Sch. hätte begründen müssen, warum bei ihm andere weltanschauliche Vorurteile zur Geltung kommen. – Ferner dürfte sein Pessimismus den Leistungen der Ethik gegenüber berechtigten Widerstand erzeugen. Er leugnet den moralischen Fortschritt zum Besseren, behauptet die Unmöglichkeit der Eigen- und Weltveränderung, stellt die These auf, daß es radikal vergeblich sei, menschliches Verhalten in Einklang mit der Welt bringen zu wollen: Wie und wozu soll man da le-

ben? Das Ich hat keine Heimat, es schwebt in Ungesicherheit und – findet sich ab in unerschütterlichem Gleichmut bzw. in einfacher Stumpfheit. Gegen solche falschen praktischen Konsequenzen aus nicht ganz stimmiger Theorie gilt zu fragen, ob Metaphysik nicht gerade als „Theorie der Widerständigkeit“ (94) und im unerbaulichen Medium der Kritik ein, wenn auch noch so vorläufiges, so doch konkretes, praktisches Ausgreifen nach geglücktem Dasein erregen muß. Konkrete Hoffnung sollte für P. d. S. kein Fremdwort sein. F. T. Gottwald

Hasenhüttl, Gotthold, *Einführung in die Gotteslehre* (Die Theologie). Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft 1980. VII/ 267 S.

Teil A des Buches handelt vom Ursprung der abendländischen Gotteserfahrung; darin: die griechischen Götter und der eine Gott, der Gott des Alten und Neuen Testaments, ferner ein Exkurs über die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe. Teil B geht der kirchlichen Deutung der Gotteserfahrung nach unter den Titeln: Subordinatianismus, Monarchismus, Tritheismus, Atheismus; ferner ein Exkurs: Der Gottesbegriff bei Thomas von Aquin. Teil C untersucht die Gottesfrage heute: Historische Wurzeln des Atheismus, Grundansätze des modernen Atheismus, „A-theistische“ Gottesbilder, die Gott-ist-tot-Theologie, Neue Aspekte der Gottesfrage; dazu ein Exkurs: Hat Beten Sinn? Eine Literaturlauswahl und mehrere Register schließen das Buch ab.

Absicht des Verf.s ist es, den Leser in die Gotteslehre, genauer in die christliche Gotteslehre einzuführen anhand eines kritischen Durchgangs durch die Geschichte der abendländischen Auffassungen über Gott. Was H. selbst denkt, kann man am besten im Schlußabschnitt „Gott als Aussage vom Menschen“ (225–235), und wie er bei diesem Durchgang durch die Geschichte verfährt, in den Zusammenfassungen im Teil A sehen. Sie zeigen, welche Ansatzpunkte er in den Quellen sucht und nach welchen Gesichtspunkten er alles übrige beurteilt und gewichtet: Es ist Gott als Ereignis im Umgang mit den Menschen (15). Alles andere ist Mythologie oder leere und abstrakte Spekulation (6). Auch im Alten Testament ist Gott primär Geschenk- und Befreiungserfahrung, eine Aussage vom Menschen, die ihn allerdings auch fordert, im selben Sinne zu handeln (37). Im Neuen Testament wird Gott dem Menschen vermittelt durch die zwischenmenschliche Beziehung im Jesusgeschehen (56). Durch die vielfältige Gotteserfahrung, die stets in die Einheit zurückgebunden wird, kommt es zur Ausbildung trinitarischer Formeln. Gott ist weder Subjekt noch Objekt; er ist aber auch nicht Eigenschaft, Attribut des Menschen, sondern Prädikatio von und über den Menschen, der liebt und geliebt wird; er ist Relatio unter den Menschen, reiner Vollzugsbegriff, als Prädikat nur vom Ereignis her zu denken (57). In diesem Stil geht es weiter auch in Teil B und C. Texte, die nicht in dieses Schema passen, werden umgedeutet, in ihrer Bedeutung herabgespielt oder einfach übergangen.

Der Verf. hat ohne Zweifel ein kenntnisreiches Buch geschrieben. Er hat darin auf manches hingewiesen, was in den behandelten Texten bisher oft übersehen wurde. Er hat aber deren Inhalt und Aussage, insbes. den christlichen Glauben an Gott in unerträglicher Weise verkürzt. Die Mystik wird als „idealistische Selbstbefriedigung“ (60) beschimpft. Vom Glauben als Annahme des von Gott Bezeugten ist nirgends die Rede. An vielen Stellen ist die Redeweise so unklar, daß sie eine Stellungnahme, ob ein Satz wahr oder falsch ist, unmöglich macht (vgl. dazu den Satz über die Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater, S. 72; dazu die ebenso unklare, wenn nicht widersprüchliche Interpretation auf S. 74) – oder dem guten Willen oder Belieben des Lesers anheim gibt. Kirchliche Lehrdokumente scheinen für den Verfasser keine ausschlaggebende Bedeutung oder Verbindlichkeit zu haben (vgl. S. 80, 94, 96–99). Bei der Darstellung eines Autors weiß man oft nicht, was der Verf. nur berichtet oder was er selbst davon zustimmend übernimmt. – Grundbegriffe seiner Darlegung, wie „Erfahrung“ und „Gotteserfahrung“, die höchst vieldeutig sind, werden nicht erläutert. Was heißt „Erfahrung“? Die Menschen früherer Zeiten hatten auch eine „Erfahrung“ der Milchstraße, die sie ja sehen konnten. Aber haben sie das, was sie erfuhren, richtig gedeutet? Zugegeben, daß die liebende Begegnung von Mensch zu Mensch der bevorzugte Ort der „Gotteserfahrung“ ist, wenn diese Erfahrung in ihrer Tiefe und Letztzeit erwogen wird. Aber wird sie von jedermann in dieser Dimension und so als Gotteserfahrung erkannt? Und kann diese Tiefe und Letztzeit (auf die übrigens alles Seiende führt) ohne Irrtum durchgehalten werden, wenn Gott nicht als deren Bedingung der Möglichkeit