

Ergebnis: „Im Hintergrund des Bemühens sprachanalytischer Religionsphilosophie ... steht die ungelöste Frage, wie das Verhältnis von Sprache und Wirklichkeit zu denken ist. Eine Auseinandersetzung, die auf dem Boden der Fundamentalphilosophie hätte ausgetragen werden sollen, verlagerte sich nun in den Bereich der Diskussion um die Wahrheit religiöser Aussagen“ (245). Woher eine solche Fundamentalphilosophie zu beziehen sei, wird deutlich, wenn man den regelmäßig wiederkehrenden Vorwurf gegen die Sprachphilosophie beachtet: Sie denke das Verhältnis von Sprache und Wirklichkeit zu undialektisch (z. B. 234). So gibt H. am Ende seiner Arbeit der Hoffnung Ausdruck, daß die durchaus entwicklungsfähige Philosophie „künftighin das Gespräch mit der kontinentaleuropäischen Tradition, insbesondere Kant und Hegel, sucht ...“ (247). Das allerdings wäre kaum zu wünschen. Denn wenn H. auch bei der Feststellung der inneren Aporien sprachanalytischer Philosophie auf der Suche nach wahren Aussagen Recht hat, so liegt dieser Mangel doch nicht darin, daß die Sprachanalyse noch nicht bis auf Hegel zurückgegangen ist. Eher dürfte den gewählten Ansatz die Diskussion mit moderner Wissenschaftstheorie befruchten. Die unbedingte Suche nach wahren Aussagen auch im Bereich der theologischen Theorie würde sich unter solchen Einflüssen erheblich mäßigen. Auch müßte im Ansatz unterschieden werden zwischen Glaubensaussagen und theologischen Aussagen, weil erstere als Dogma anderen Anspruch erheben als Aussagen theologischer Theorie. Um das aber genauer zu durchdenken, dürfte man bei Kant und Hegel kaum Schützenhilfe finden.

W. Heyden S. J.

Keil, Günther, *Erkenntnis, Geschichte und Glaube*. Die Erkenntnisbedeutung der Gewißheitsmodalitäten für die Logik, die Transzendentalphilosophie und den christlichen Glauben. Marburg: Elwert 1978, 31 S.

Die kleine Arbeit, die Ludwig Landgrebe zum 75. Geburtstag gewidmet ist, sucht das Verhältnis der Gewißheitsmodalitäten zum christlichen Glauben darzustellen. K. nennt drei Weisen des Gewißseins: den evidenten, den phantasmatischen und den der Evidenz entgegenstrebenden Satz. Der erste Satztyp ist aus sich selbst einsichtig; er kommt nur im Bereich der formalen Logik vor. Der zweite erhebt von sich aus keinen Anspruch auf Wahrheit, weil seine Behauptung nicht zutrifft. In die letzte Gruppe von Sätzen gehören alle empirischen Sätze, auch solche aus Theorien, die sich zwar der Evidenz nähern, aber, solange die Geschichte noch währt, verworfen werden können. Erst am Ende der Geschichte kann ein System aller evidenten materialen Sätze stehen. „Absolute (evidente) Erkenntnis ist nur eschatologisch möglich“ (15). Und damit ist ein Bezug zum Glauben hergestellt. Evidenz zielt auf Übergeschichtliches (17), muß es aber in Geschichte anstreben. Geschichte definiert K. als „das zeitliche Hintereinander gewißheitsmodaler Systeme, Metasysteme, Metametastysteme usw., die sich alle in einen Gesamtkonnex einordnen“ (18). Der letzte Metazusammenhang der Geschichte ist der formalen Logik entzogen. Denn für geschichtliches Erkennen ist die transzendierende Bewegung des auf sich selbst in Sprache reflektierenden Ichs notwendig. „Die Bedeutung des christlichen Glaubens für das Ziel der Erkenntnis – die Evidenz –“ (25) besteht einmal darin, „daß er für einen uneingeschränkten konkreten Erkenntnisprozeß frei macht“ (25). Dies leitet der Verf. aus dem Gebot der Feindesliebe ab, indem er sagt, daß diese Verpflichtung auch dazu anleitet, Menschen zu lieben, die falschen Erkenntnissen folgen. Im Horizont der Feindesliebe ist es möglich, Menschen unabhängig vom Wert ihrer Erkenntnis anzunehmen. K. spricht allerdings in diesem Zusammenhang weniger von der Liebe zu Menschen als von der zu Systemen. In die Symbolsprache, die der Verf. gelegentlich zur Verdeutlichung seiner Gedanken einführt, übernimmt er das Symbol *LSy* für „geliebtes System“. „Feindesliebe ist also die konkrete, faktische Voraussetzung für denjenigen Erkenntnisprozeß, der nicht vom eigenen weltanschaulichen System begrenzt ist“ (24). Innerhalb des christlichen Glaubens will der Verf. dieses Gebot auch auf die konkurrierenden Systeme christlicher Liebe angewendet wissen. Der zweite Beitrag christlichen Glaubens für die Erkenntnis besteht darin, daß die Feindesliebe, indem sie offenhält für Erkenntnisfortschritt, ein Abbild der materialen Evidenz am Ende der Geschichte ermöglicht. Denn die Liebe umgreift alle Erkenntnisssysteme des Universums. „Sie wird damit zum proleptischen, geschichtlichen, hypothetischen Abbild der evidenten Weisheit Gottes“ (30).

Es ist nicht zu bestreiten, daß der Verf. in seiner Weise seine Gedanken konsequent aufbaut. Doch seien einige Fragen gestattet: Ist es sinnvoll, materiale (d. h. Tatsachen-

erkenntnis, naturwissenschaftliche Erkenntnis) Erkenntnis mit dem idealistischen Maßstab der Evidenz zu messen? Ist Evidenz nicht vielmehr ein psychisches Befinden, das mit Wahrheit oder Falschheit einer Aussage nichts zu tun hat? Woher nimmt der Verf. das Wissen, daß alle Erkenntnis letztlich auf ein großes System hin konvergiert? Die Frage des Erkenntnisfortschritts ist in der Wissenschaftstheorie noch lange nicht ausdiskutiert. Was gibt dem Autor das Recht, bei der Erkenntnis, daß formale Logik zur Beschreibung der Erkenntnisssysteme nicht ausreicht, den Sprung ins transzendente Denken zu wagen? Gilt das christliche Gebot der Feindesliebe nicht eher konkreten Menschen als den Systemen, die sie vielleicht für richtig halten? Und wenn man schon den humanen Erkenntnisfortschritt (was ich für unangebracht halte) in dieser Weise mit einem christlichen Gebot in Verbindung bringen will, wäre dann das Gebot der Nächstenliebe nicht ausreichend? Ich jedenfalls halte jemanden, der eine andere Weltanschauung vertritt als ich, nicht für einen Feind.

W. Heyden S. J.

Die Frage nach Gott als Frage nach dem Menschen. Hrsg. Alois J. Buch und Heinrich Fries. Düsseldorf: Patmos 1981, 142 S.

Nach Gott fragt der Mensch, weil und insofern er sich in seinem Selbstverständnis und Lebensgefühl durch neue Erfahrungen unselbstverständlich und so selbst fraglich geworden ist. Die im vorliegenden Band vereinigten Beiträge zur heutigen Gottesfrage, die während einer Akademie der Bischöflichen Studienförderung ‚Cusanuswerk‘ im August 1980 vorgetragen wurden, thematisieren gerade diese Fraglichkeit des Menschen als Ausgangspunkt der Frage nach Gott (weshalb der Buchtitel besser umzukehren wäre). – In einer ‚Vorüberlegung‘ (9–23) stellt A. J. Buch heraus, daß die heute erfahrene *Ambivalenz* „gerade jener gegen Gottesglauben und Religion geltend gemachten religionskritischen ‚Wirklichkeiten‘“ (17) eines verabsolutierten Vernunft- und Fortschrittglaubens die Gottesfrage neu aufbrechen läßt, ohne daß diese schon für eine bestimmte positive Religion vereinnahmt werden könnte. Als ‚Alternative‘ zum Aufgehen Gottes im anthropozentrischen Bewußtsein der Neuzeit, dessen Entstehungsgeschichte G. L. Müller rekonstruiert (25–50), erscheint dagegen der ‚Aufgang‘ Gottes in einer radikalisierten Anthropozentrik, welche die Transzendentalität des endlichen Geistes (K. Rahner) zur reflexen Erfahrung bringt. Den Versuch, Religion rational zu begründen und ihre (seine) Hoffnung zu rechtfertigen, unternimmt J. Splett (51–62) unter Verweis auf den unabweisbar erfahrenen Gewissensanruf, die Sinnerfahrung tatsächlicher Humanität sowie die Erfahrung ihres Scheiterns in Schuld und Leid, die nur, wenn es den heiligen und lebendigen Gott gibt, einen neuen Aufgang der Menschlichkeit erhoffen läßt. Kommt so bereits eine Theodizee zugunsten des Menschen in den Blick, so akzentuiert H. Häring (63–85) zudem eine ‚Anthropodizee zugunsten Gottes‘, die im Gegensatz zu einer atheistischen praktischen Anthropodizee Schuld und Leid nicht dialektisch in den Fortschritt verrechnet, sondern zur vorbehaltlosen Solidarität mit den Opfern und Tätern ermutigt, weil sie das letzte Wort hierüber Gott vorbehält. Desgleichen glaubt F. Kienecker hinsichtlich der Gottesfrage in der zeitgenössischen Literatur (86–105) feststellen zu dürfen, daß diese über die Stufenfolge ‚Fragen – Lauschen – Aufmerksamkeit‘ „zur Hoffnung ermutigt“ (104), während nochmals J. Splett die Struktur der Vermitteltheit jeder unmittelbaren religiösen Erfahrung (106–117) durch Sprache und Tradition bedenkt, die „nach dem unbedingt und endgültig verbindlichen Wort“ über diese Erfahrung verlangt und so „förmlich nach der Ermutigung durch einen amtlichen Mittler“ (116) ruft. Schließlich zeigt H. Fries, daß ‚der Gott Jesu Christi – der Gott für uns‘ ist (118–135), freilich nur im Gekreuzigten als der „Zumutung zur Umkehr“ (Splett) für alle. Doch gerade *diese* ‚Antwort‘ Gottes scheint der Mensch zu allen Zeiten eher zu fliehen als zu erfragen, weshalb er der vielfältigen Ermutigung in der Tat bedarf.

K. W. Hälbig S. J.