

In einem Exkurs entscheidet O. sich dagegen, über religiöse Erfahrung hinaus von Gotteserfahrung zu sprechen. Zu Gott komme man doch erst durch denkende Interpretation der Erfahrung. Die Entscheidung hat die Klarheit eines eindeutigen „horimos“ für sich, die der These vom Denken als Erfahrungsmoment, gar von einer „Erfahrung im Denken“ (Rez.) abgeht. Doch sieht deren (hegelianisierender?) Vertreter sich durchaus zu weiterem Disput zugelassen. Wie überhaupt das Buch im ganzen sich als eine Einladung zu gemeinsamem Weiterdenken darstellt. – Im Sinne dieser (leider ja mitnichten selbstverständlichen) Einladung schließlich: „Gegenstimmen von überallher.“ Es geht in diesem Abschnitt um den Vorwurf des bloß Zerebralen, des Objektivismus, der Ideologie, um das nicht bloß von Marxisten gern aufgegriffene Mißtrauen gegen metaphysische Theologie auch „unter uns“ (wobei das „uns“ schon ziemlich differenzieren kann). An letzter Stelle wie zu Anfang die Frage des Leids. Das Offenbleiben der Philosophie kann hier zur Öffnung in das (verantwortbare) Hoffnungswagnis christlichen Glaubens werden, – „Leichtfertigkeit im Begründen“ (162, Thomas, de ver. 10,12) wird dem Verf. tatsächlich niemand vorwerfen können. Gerade die Behutsamkeit des Gedankenfortgangs, mit immer neuem Innehalten zu methodisch-kritischem Rückblick, dürfte einem Leser entgegenkommen, der angesichts bekennerrischen Schwungs eher fürchtet, überredet werden zu sollen. Hier sieht er sich so eindringlich wie zurückhaltend gefragt; und stellt er sich diesen Fragen, dann mag er sich auf den Weg gebracht finden, sich davon zu *überzeugen*, daß Gott ist. J. Splett

Brugger, Walter, *Der dialektische Materialismus und die Frage nach Gott* (Wissenschaft und Gegenwart). München: J. Borchmanns Verlag 1980. 256 S.

Der dialektische Materialismus versteht sich als parteiliche Philosophie, als Instrument zur „Befreiung der Arbeiterklasse“. Diese „Befreiung“ kulminiert in der Überwindung des religiösen Glaubens als des notwendigen ideologischen Widerscheins der Klassenverhältnisse: der dialektische Materialismus ist darum militant atheistisch. Der Verf. greift also mit seinem Buch ein zentrales Anliegen dieses Denkens an. Den Leser erwartet keine leichte Kost; es verlangt die Anstrengung der Begriffsunterscheidung und die Bereitschaft, sich durch schwierige Gedankengänge führen zu lassen. Das Buch ist in fünf Kap. geteilt. Das 1. umfaßt die „Vorüberlegungen“, kritische Begriffsklärungen oder knappe Zurückweisungen gängiger dialektisch-materialistischer Philosophie, um den Boden für die Behandlung der Gottesfrage zu bereiten. Im 2. wendet sich B. Kants Kritik der Gottesbeweise zu und weist es als Ausflucht zurück, wenn Kant das Verdienst zugeschrieben wird, er habe die Gottesbeweise „zermalmt“, weil Kants Kritik ihrerseits „einer strengen Kritik nicht standhalten kann“. Nach der Zurückweisung der expliziten Einwände gegen die Gottesbeweise vor allem durch G. Klaus folgt das umfangreichste und wohl wichtigste Kap. über die Materie und abschließend ein Kap. über die Dialektik als behauptete Letztbegründung des Weltgeschehens. Gerade bei der Behandlung der Materie geht B. auch auf viele Einwände ein, die nicht nur von marxistischer Seite, sondern auch von positivistisch oder naturwissenschaftlich argumentierenden Atheisten gegen den Gottesglauben vorgebracht werden: Die Abhängigkeit des geistigen Bewußtseins vom Körper, das Bewußtsein als Bewegungsform der Materie, die Unmöglichkeit geistiger Freiheit, schließlich die Uner-schaffbarkeit der Materie. In knappen und präzisen Sätzen gibt B. einen Aufweis der Schöpfungslehre und zeigt, wie aus der Vielfalt der Weltwirklichkeit der Schluß auf einen transzendenten geistigen und personalen absoluten Seinsakt zu ziehen ist. – Eine Arbeit wie die B.'s begegnet einer doppelten Schwierigkeit: einmal den Vorbehalten, die selbst mancher gebildete gläubige Christ heute einer philosophisch-scholastischen Beweisführung Gottes gegenüber empfindet, und zweitens zusätzlich dem Unwillen und wohl auch Unvermögen der dialektisch-materialistischen Fachphilosophen, sich auf eine systematische Diskussion der Gottesfrage auf der Denkebene des Verfassers einzulassen. Die Gewißheit des Verfassers, als jemand zu sprechen, „der in der Wahrheit steht“, dürfte es übrigens dem dialektischen Materialisten, „der in den Irrtum verstrickt ist“, nicht gerade leicht machen, sich aus seiner Verblendung befreien zu lassen. Ein Paktieren mit dem dialektischen Materialismus, erklärt der Verf. streng, würde „Selbstmord bedeuten“. Der Rez. hofft, daß der mit Tod und Untergang konfrontierte Materialist das Buch nicht verschüchtert aus der Hand legt, sondern den angebotenen

Retterungsring mutig ergreift und weiterliest. Denn die Arbeit hat ihren großen Wert: Dank der ausführlichen und übersichtlichen Gliederung, des guten Sachverzeichnisses sowie des prägnanten schmucklosen Stils kann sie jederzeit als Nachschlagewerk zu Rate gezogen werden, um die Fragen, die sich in der argumentativen Auseinandersetzung um den Gottesglauben nicht nur mit den Vertretern des dialektischen Materialismus immer wieder stellen.

P. Ehlen S. J.

Lauth, Reinhard, *Die Konstitution der Zeit im Bewußtsein* (Schriften zur Transzendentalphilosophie 2). Hamburg: Meiner 1981. VIII/129 S.

Verf. legt hier die konzentrierte Druckfassung seiner wiederholt in München gelesenen Philosophie der Zeit vor, eines nicht unwichtigen Glieds seines Fichtesch transzendentalphilosophischen Systems, dargestellt in der ihm eigenen Verbindung von rigoroser Konsequenz im Denkforgang und didaktischer Hilfsbereitschaft, mittels hervorgehobener Thesensätze zum Schluß jeden Schritts und veranschaulichender Schemata. – Um die Vermittlung von Denken und Anschauung geht es hierbei in besonderer Weise. Ausgangspunkt ist die Aufgabe, eine Synthesis sich widersprechender „Weiterbestimmungen“ in einem identischen Ich zu denken. Diese geschieht – eben im Zusammenwirken von Denken und Anschauung – durch „Apposition“ von Setzungen, in der von einer ge- und erlebten Gegenwart her ein (einsinniges) System von Gegenwarten entworfen wird. Die objektive Zeitvorstellung kommt so durch das Anschauen eines ständigen einsinnigen Übergehens zustande, in dem die Teilpartien des je einzelnen Werdens teilweise identisch sind mit denen des Werdens, aus dem, bzw. jenes, in das es geht. Faßbar wird dies Übergehen, insofern das Vorstellen sich vom Zwang des Abfließens löst und so zur Identifikation wie gedanklichen Beziehung der Teile fähig wird. – Damit sind Konzeptionen zyklischer, rückläufiger oder diskontinuierlicher Zeit als widersprüchlich ausgeschlossen. – Näherhin wird im Erfassen zeitlichen Werdens zugleich ein Prinzipiiertes mit dem Prinzipiierten vorgestellt, d. h. es geschieht *Kausierung* im Übergang der (partiellweise identischen) Momente: ein Sich-Aktuieren des Wollens – in potenziierender Aufnahme vergangenen Wollens. D. h., in jedem Augenblick, da das Ich sich entscheidet, tut es dies einerseits aus dem *Gewollthaben* dieses Sichentscheidens heraus, andererseits derart, daß es darin zugleich über seine vergangenen Entscheidungen entscheidet, schließlich auch so, daß es antizipierend zu möglichen künftigen Entscheiden Stellung nimmt. – Den subtilen Analysen des Hauptteils folgen zwei „praktische Anwendungsbeispiele“. Einmal zur Einbettung der Sinnesempfindung in Raum und Zeit. Die Empfindungen werden als Momente gehemmter Spontanität entworfen. Rez. drängt sich die Frage auf, inwieweit das (66) eine genuine Beschreibung ästhetischer Erfahrung erlaube. Im einzelnen wäre zu diskutieren, ob Raum wirklich nur in zeitlichen Akten realisiert wird (77), und wohl schlicht zu bestreiten, daß Farbe als entfernte Druck-Qualität, als „Getast in der Ferne“ (81) gedacht werden dürfe. (Das stimmt nicht bloß beim Abendrot nicht, sondern auch bei farbigen Flächen als farbigen.) – So aber zeigt sich hinter dem einzelnen die grundsätzliche Anfrage: nach dem Ort genuiner, nicht bloß nachträglicher *Interpersonalität*. Dies auch besonders zum zweiten Anwendungsbeispiel, über die Gesetze der Geschichte. Nach erhellender Anwendung der erarbeiteten Schemata zur Zeit auf sie taucht erst gegen Ende, als eine Weise von Hemmung, auch die „intentionale Andetermination“ auf. Zwar wird unzweideutig gesagt, daß Selbstbewußtsein prinzipiell nur aus dem Aufgerufensein durch eine andere Person möglich ist (102); aber das „konkrete Interpersonalkommerzium“ wird – in Korrektur des naiven Bewußtseins – als „immer nur einsinnig“ konzipiert, mit bleibender Differenz zwischen „Aussendung“ und „Empfang“ (104). – Man kann es und muß es vielleicht in der gewählten Perspektive so sehen. Doch sei darauf hingewiesen, daß damit eine wesentliche Dimension des Gesamtgeschehens unerfaßt bleibt. M. Theunissen hat seinerzeit diese Problematik zur Kontraposition von transzendentalphilosophischer Elogie und Dialogik zugespitzt (Der Andere, Berlin 1965). Inzwischen gibt es Vermittlungsversuche einer transzendentalen Dialogik (z. B. J. Heinrichs, Reflexion als soziales System, Bonn 1976). Wäre der Wunsch an den Autor nach Bezugnahme darauf nur eine Privatvorliebe des Rez. oder nicht auch objektiv, systematisch-geschichtlich begründbar? (Ebenfalls für eine Zweitaufgabe der Hinweis auf Satzfehler: VII Z. 12 u. 30; 3,34; 5, 13 u. 30; 8, 18; 21, 27; 27, 14; 56, 12; 58, 2 [letzte Zeile: darf?]; 102, 13; 110: 10,1; 113: 22, 7; 114: 1, 17f [?].)

J. Splett