

tätsstrukturen“ und damit den ‚absoluten Geist‘ (Hegel) thematisiert, die Augenblicksstätte dagegen, „worin das Wesenskreuz augenblicklich besteht“, nur „sozusagen hinter dem Wesenskreuz“ erblicken läßt (61).

So geht es – wie *Rombach* in einem Nachwort (63–71) anmerkt – in beiden Bildern „um ein Herniedersteigen des Absoluten, das sich mit dem Endlichen vereint“ (64), wobei aber die Weise dieser Vereinigung als dem ursprünglichen ‚Hervorgang‘, dessen Zeitform ja der ‚Augenblick‘ ist, einmal aus seinem unvermittelten *Nichts*, das andere Mal aus seiner vermittelten Vollendung oder dem *Sein* heraus verstanden und gelebt wird. Doch „jede ‚ursprüngliche‘ Handlung ist so, daß sie von Anfang an schon alles hat und nicht mehr vergrößert oder ergänzt werden kann, so wie sie auch die ganze Zeit anfänglich bleibt und immer jung ist“ (68). Besteht die Wesensgefahr des östlichen Denkens darin, die Unmittelbarkeit als solche unvermittelt zu wollen und festzuhalten, so die des westlichen Fortschrittsdenkens darin, nicht mehr der Vollendetheit in jedem Punkt der Bewegung gewahr zu werden und damit in die Zeitform linearer Erstreckung zu stürzen. Einander von diesen Gefahren zu befreien und zur eigenen Ursprünglichkeit zu verhelfen, wäre daher der Sinn des ‚Weltengesprächs‘ zwischen Ost und West, wozu die vorliegenden Bild-Betrachtungen selbst einen wesentlichen Schritt getan haben.

K. W. Hälbig S. J.

Hubbeling, Hubertus G., *Einführung in die Religionsphilosophie*. Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht (UTB 1152) 1981. 219 S.

Der Verf., Prof. für Religionsphilosophie und Ethik in Groningen/Niederlande, will mit dieser Einführung einen Abriss zentraler Themen, Probleme und Ergebnisse wichtiger Strömungen in der neueren Religionsphilosophie vorlegen. Sein besonderes Interesse gilt dabei den Anregungen, die von der modernen Sprachlogik ausgehen, und der Einbeziehung jener Daten, die die religionsphänomenologische Forschung bereithält. Nach einer kurzen Vorklärung von Begriff und Aufgabe der Religionsphilosophie und ihres besonderen Formalobjektes gegenüber Theologie und Religionswissenschaft (11–15) folgt ein stark geraffter geschichtlicher Überblick zu einigen ‚klassischen‘ Ansätzen und Infragestellungen dieser Disziplin (16–42). Als Gliederungsprinzip dieses Abschnitts dient die Frage, wie in der Tradition das Verhältnis von Vernunft und Glaube gesehen werde bzw. „welche Funktion die Vernunft bezüglich der Religion hat“ (17). Auf wenigen Seiten werden sodann die jeweiligen Optionen von Anselm v. Canterbury, G. W. F. Hegel, Thomas v. Aquin, I. Kant, S. Kierkegard, E. Brunner, K. Barth, B. Spinoza, F. Schleiermacher, L. Wittgenstein und der Religionskritiker L. Feuerbach, K. Marx, S. Freud zitiert. Im nachfolgenden, stärker systematisch orientierten Kap. umreißt H. das Profil seines eigenen Ansatzes zunächst an der Frage nach dem Proprium religiöser bzw. mystischer Erfahrung und dem Problem ihrer Verifizierbarkeit (43–76). Religiöse Erfahrung ist nach H.s tautologisch anmutender Definition „ein Erlebnis, das religiös interpretiert wird. Sprachlich zeigt sich das darin, daß bestimmte religiöse Begriffe verwendet werden oder daß bestimmte religiöse Spracheigentümlichkeiten auftauchen“ (59). Im Mittelpunkt seiner anschließend u. a. im Gespräch mit J. M. Bocheński, Th. v. Baaren, W. de Pater und I. T. Ramsey entwickelten Überlegungen steht für H. die Aufgabe, zunächst jene Situationen und logischen Regeln zu ermitteln, die für die Formulierung religiöser Aussagen bzw. die Verwendung religiöser Begriffe konstitutiv sind. Erst dann wird der Wahrheitsanspruch religiöser Sprachspiele thematisiert. Dessen Problematik folgt nach H. aus der Nichteindeutigkeit, Unerzwingbarkeit und Nichtuniversalität religiösen Erlebens sowie aus der Pluriformität religiöser Weltbilder, wodurch eine Entscheidung der Wahrheit und Authentizität des Behaupteten nur jeweils innerhalb eines bestimmten logischen und empirischen Kontextes möglich sei. – Anders verhält es sich für H. mit der Rechtfertigung von Aussagen, die das mystische Erleben wiedergeben. „Mystische Erfahrung ist diejenige Erfahrung, in der man mit Hilfe einer gewissen Reihe von Kontemplationstechniken wie Gebet, Yoga, Tanz zu immer höheren Bewußtseinszuständen kommt, in denen die Welt, das Leben, das eigene Ich und auch Gott immer tiefer erfahren und erlebt werden“ (58). Den Weg einer möglichen Verifikation beschreiben in diesem Fall das Erlernen und Nachvollziehen der angeführten Praktiken. – Das Verfahren, in dem die Erlernung auf religiöse Erfahrung sich durch rationale Argumentation stützen will, sucht H. im folgenden Abschnitt zur philosophischen Gotteslehre (77–104) anhand einer Rekonstruktion der klassi-

schen Gottesbeweise mit der Anwendung moderner logischer Systeme (Modallogik, Quantorenlogik, Mengen- und Verbandslehre u. a.) nachzuzeichnen. Hierbei werden nacheinander Anselms ontologisches Argument, der kosmologische sowie der teleologische Gottesaufweis nach Thomas von Aquin referiert und formallogisch reformuliert. Einige Thesen zum philosophischen ‚Beweis‘ der Eigenschaften Gottes und zum Verhältnis der philosophischen Gotteslehre zum biblischen Gottesbild stehen am Ende dieses Kap.s. – Anhand vielfältigen Materials aus der vergleichenden Religionswissenschaft bietet H. im folgenden eine gedrängte Zusammenschau einiger Themen aus dem Spektrum religiöser Welt- und Lebensanschauung (105–168). Unter der Überschrift „Der Mensch in seinem Verhältnis zu Gott“ werden die wichtigsten Gottesvorstellungen (u. a. Polytheismus, Dualismus, Monotheismus, Panentheismus) präsentiert. Im Rekurs auf G. W. Leibniz und die Erzählung des atl. Hiobbuches schließt sich eine Erörterung des Theodizeeproblems an. Danach werden die unterschiedlichen Erlösungsvorstellungen, Heilswege und Endzeitbilder der verschiedenen Religionen dargestellt. Einige Reflexionen zum Verhältnis von Religion zu Kultur, Moral und Wissenschaft sowie einige Ausführungen zu religionswissenschaftlichen Einzelthemen (Mythik, Mythos, Opfer, Symbol, Wunder) beschließen den systematischen Teil des Buches. – In dem nachfolgenden ‚Appendix‘ (169–196) werden nochmals einige Gedankengänge aus den zurückliegenden Abschnitten aufgenommen und an einigen Beispielen in ihrer logischen Stringenz erprobt. Man findet hier u. a. Exkurse zur Aufnahme linguistischer Methoden in die Theologie, zur Reformulierung der Analogielehre, zur Prozeßphilosophie und zur modalen Rekonstruktion der Gottesbeweise.

Ein Gesamturteil über H.s Veröffentlichung abzugeben, ist wegen der Vielzahl und Heterogenität der angesprochenen Themen, Probleme und Methoden kaum möglich. Zweifellos macht gerade die Fülle der angesprochenen Fragen den Reiz dieses Buches aus, wenngleich dies auch auf Kosten der Deutlichkeit und Ausführlichkeit der Darstellungen geht. Wer sich für die mögliche Relevanz neuerer philosophischer Ansätze zur Deutung des facettenreichen Phänomens ‚Religion‘ interessiert, findet hier zweifellos eine Anzahl informativer Hinweise, vermißt aber eine kritische Reflexion über die Grenzen dieser Denkrichtung und auch darüber, worin für die Religionsphilosophie der eigentliche Fortschritt in der Übernahme dieser Methoden bestehen soll. Daß von seiten des Lesers keine besonderen Vorkenntnisse der Logik und Philosophie vorausgesetzt werden, wie der Verf. in seinem Vorwort verspricht, trifft nur selten zu. Was z. B. Quantorenlogik, Verbandslehre oder Prozeßphilosophie genauerhin bedeuten, muß weitgehend mühsam aus dem Text erschlossen werden oder bleibt gänzlich unklar. Andersorts ist eine unzulässige Vereinfachung komplizierter Sachverhalte und historischer Zusammenhänge beobachtbar. So meint H., heute eine Renaissance der Gottesbeweise feststellen zu müssen, die darauf zurückzuführen sei, „daß Kants Widerlegung heute als unzureichend betrachtet wird. Seine Kritik gründet sich auf seine Erkenntnistheorie (. . .), die sich ihrerseits auf die euklidische Geometrie, die Arithmetik von Peano, die newtonsche Mechanik und die aristotelische Logik stützte. Da alle diese Wissenschaften nach moderner Ansicht überholt sind, hat Kants Erkenntnistheorie ihren sakrosankten Charakter verloren“ (77)? – Die entscheidende Schwäche in H.s Entwurf, die besonders in den Ausführungen zu den Gottesbeweisen, zu den ‚Eigenschaften‘ Gottes und zum Gott-Mensch-Verhältnis hervortritt, ist nach Meinung des Rez. die ontologisch und erkenntnistheoretisch unsachgemäße Anwendung der Analogielehre, die auch durch den hohen Aufwand logisch-abstrakter Denkopoperationen nicht aufzuheben ist. So behauptet H. z. B.: „Auch mit Hilfe der modernen Logik läßt sich zeigen, daß man über die Welt des Dinges an sich, über die Welt Gottes also, zumindest logische Aussagen machen darf“ (77); und folgerichtig wird an anderer Stelle die These aufgestellt: „Wenn wir also die Wahl haben, Gott die Eigenschaft A oder Nicht-A zuzuschreiben, müssen wir diejenige Eigenschaft wählen, die auf eine kreative Kraft hindeutet“ (99). Eine solche, angeblich logisch vorangehende Spekulation ignoriert sämtliche Ergebnisse der erkenntnis- und sprachkritischen Philosophie seit I. Kant und macht die philosophische Gotteslehre zu einer unzulässigen Projektion: Gott und Welt werden unter ein gemeinsames Denksystem gebracht, so daß plötzlich Aussagen über Gottes ‚An-Sich‘ möglich werden. Daß menschliche Denkprinzipien nur welthafte Sachverhalte umfassen, Gott aber zumindest in der christlichen Tradition kein Teil der welthaften Wirklichkeit ist und somit nicht ‚unter‘ menschliche Begriffe fallen kann, wird hier offenbar nicht zur Kenntnis genommen. In deutlicher Überdehnung der Ana-

logizität menschlicher Rede kann darum H. fortfahren: „Ebenso läßt sich nachweisen, daß Gott die Selbstreflexion kennt, weil ein Wesen, das sich selbst reflektieren kann, mehr kreative Kraft hat als ein Wesen, das das nicht kann“ (116). Die Wirklichkeit Gottes wird hier unversehends mit einer ins Unendliche gesteigerten welthaften Größe und Qualität gleichgesetzt; von der in der Tradition vertretenen wechselseitigen Verschränkung von ‚via affirmativa‘, ‚via negativa‘ und ‚via eminentiae‘ findet man keinen Hinweis. Leider fallen auch viele der übrigen historischen und systematischen Ausführungen so knapp aus, daß dem Leser wohl geraten werden muß, die im Anhang des Buches aufgeführte Literatur zur Religionsphilosophie zu studieren, um das, was H. nur skizzieren konnte, wirklich nachvollziehen und kritisch verarbeiten zu können.

H. - J. Höhn

Nygren, Anders, *Sinn und Methode. Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Religionsphilosophie und einer wissenschaftlichen Theologie*. Mit einem Vorwort von Ulrich Asendorf. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1979. 478 S.

In diesem ursprünglich englisch verfaßten Werk hat der 1978 verstorbene evangelische Theologieprofessor und frühere Bischof von Lund/Schweden Anders Nygren, der in Deutschland besonders durch seine Arbeit „Eros und Agape“ (1930) bekannt geworden ist, seine religionsphilosophischen und „fundamentaltheologischen“ Grundideen zusammenfassend dargestellt. Die deutsche Übersetzung erschließt N.s recht eigenwilligen Denkansatz der deutschen Leserschaft und eröffnet damit den Zugang zu einem Denken, das sich von dem der gegenwärtigen mitteleuropäischen Theologie stark unterscheidet. Gleichzeitig gibt das Werk einen Einblick in eine kulturgeschichtlich geprägte Denkform, die im skandinavischen Raum stark verbreitet ist. Zwei charakteristische Züge mögen von Anfang an genannt werden, die stark antimetaphysische Grundeinstellung und die Aufsplitterung der Wirklichkeit und des Menschen in klar gegeneinander abgegrenzte apriorische Bereiche. – Der antimetaphysische Zug kommt insbesondere in der ersten Hälfte des Buches zur Sprache. Dort wird nach einer kurzen Einleitung (Kap. I) und nach einer Darstellung des religionsphilosophischen Grundproblems (Kap. II) eine unüberbrückbare Kluft aufgerissen zwischen einer „metaphysischen Philosophie“ und einer „wissenschaftlichen Philosophie“ (Kap. III). Darauf wird die Besonderheit der wissenschaftlich-philosophischen Argumentation (Kap. IV) und das Wesen der wissenschaftlichen Philosophie als Sinn- bzw. Gültigkeitsanalyse (Kap. V und VI) sowie als logische Voraussetzungsanalyse (Kap. VII und VIII) dargestellt.

N. beabsichtigt, den Wissenschaftscharakter von Religionsphilosophie und Theologie zu erhärten, und das ist seiner Meinung nach nur möglich, wenn man Philosophie und Theologie von der historisch gegebenen unglücklichen Vermengung mit metaphysisch-ontologischen Ideen befreit. Metaphysisches Denken ist zwar gewöhnlich mit einem universellen wissenschaftlichen Anspruch aufgetreten. Aber gerade das hat zu einer illegitimen Vermischung von Religion und wissenschaftlichem Denken geführt. Im Grunde ist Metaphysik nämlich nichts anderes als eine „Begriffsdichtung“, in der man durch letztlich sinnleere Substantivierungen wie „Sein“, „Realität“ usw. eine Aura von scheinbarer Wissenschaftlichkeit schafft. „Je strenger die wissenschaftliche Forderung erhoben wurde, desto mehr mußte ein zweifelhaftes Licht auf die Metaphysik fallen“ (46). – Erst die von aller Metaphysik befreite Philosophie kann als echte Universalwissenschaft verstanden werden in dem Sinne, daß sie die Aufgabe hat, „die Grundvoraussetzungen, die in der Wissenschaft und in der Erfahrung überhaupt implizit gegeben sind, streng wissenschaftlich zu analysieren“ (81). Da N. sich nicht das positivistische Wissenschaftsideal zu eigen machen will, bestimmt er die Wissenschaftlichkeit als die Möglichkeit von objektiver Argumentation. „Eine Frage, die der objektiven Argumentation nicht zugänglich ist, mag noch so wichtig und lebensentscheidend sein – Wissenschaft ist sie nicht“ (86). Schon die gewöhnlichen Wissenschaften mit ihrer axiomatisch-deduktiven oder empirischen Methode haben es nach ihm eigentlich nicht mit Wahrheiten zu tun, da sie entweder von angenommenen Axiomen oder wissenschaftlichen Hypothesen ausgehen und nur zu Konsequenzen aus diesen Annahmen gelangen. Darüber hinaus soll es auch noch die Methode der wissenschaftlichen Philosophie geben, die freilich auch nicht zu irgendwelchen evidenten und absoluten Wahrheiten über die Wirklichkeit führt. Wissenschaftliche Philosophie ist vielmehr Analyse und Klarstellung des Sinnes und der Voraussetzungen von Aussagen z. B. in partikularwis-