

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 partikulärwis-

senschaftlichen Zusammenhängen. „Philosophie ist Sinnanalyse – und nichts anderes. Ihre Aufgabe ist es, Klärung, Begriffsklarheit zu schaffen – und nichts anderes“ (180).

Die philosophische Sinn- und Voraussetzungsanalyse muß von allen traditionellen ontologisch-metaphysischen Implikationen befreit sein, was N. am besten, aber keineswegs konsequent bei Wittgenstein verwirklicht findet. „Jeder gültige Satz. . . enthält ein philosophisches Problem, jedoch nicht durch seinen Inhalt, sondern hinsichtlich der ‚Voraussetzungen‘, die daraus hervoranalysiert werden können“ (201). Philosophische Sätze enthalten nämlich nicht Aussagen über die Wirklichkeit, sondern sind „propositions about presuppositions“. Die Nähe N.s zu Kant wird hier sehr deutlich. Die Voraussetzungen, von denen N. spricht, sind nämlich weder objektiv ungerechtfertigte Vorurteile, noch ein psychisch-sozial bedingtes Vorverständnis, noch bloß angenommene Axiome oder empirisch widerlegbare Hypothesen. Vielmehr sind sie die absoluten und logisch notwendigen Möglichkeitsbedingungen a priori z. B. für wissenschaftliche Aussagen und theoretisch relevante Erfahrungen. Diese aller Erfahrung zugrundeliegenden Voraussetzungen können nach N. weder bewiesen noch widerlegt werden. Vielmehr sollen sie in sich selbst unbezweifelbar klar sein. „Grundvoraussetzungen müssen ihre Legitimation dadurch erbringen, daß die von niemandem bezweifelte ‚Erfahrung‘ sie als notwendige Voraussetzungen impliziert“ (249). Im Gegensatz zu Kants „erkenntnistheoretischem Subjektivismus“ soll die Voraussetzungsanalyse zu solchen grundlegenden „Kategorien“ gelangen, die keineswegs „der Natur ihre Gesetze vorschreiben“, sondern die „schlicht und einfach vorausgesetzt“ sind.

Aus diesen mehr vorbereitenden Gedanken zieht N. in der zweiten Hälfte des Buches seine Konsequenzen für eine wissenschaftliche Religionsphilosophie und Theologie. Nachdem er in Kap. IX klargestellt hat, daß der Sinn z. B. einer wissenschaftlichen Aussage stets in einem größeren Zusammenhang steht und damit das positivistisch-atomistische Sinnkriterium abgewiesen hat, stellt er, inspiriert von der Hermeneutik Schleiermachers und der Sprachkritik Wittgensteins, in Kap. X dar, wie es neben dem wissenschaftlich-theoretischen Sinnzusammenhang auch noch andere in sich geschlossene „Sinnzusammenhänge“ gibt. Einer von diesen ist der religiöse Sinnzusammenhang (Kap. XI), von dem man außerdem noch den religiösen „Motivzusammenhang“ unterscheiden muß (Kap. XII). – Die verschiedenen Zusammenhänge sind nach N. entscheidend für den spezifischen Sinn von Aussagen und für die spezielle Argumentationsweise in den verschiedenen, prinzipiell in sich geschlossenen autonomen Bereichen. „Autonomie der Sinnzusammenhänge bedeutet eine gegenseitige Befreiung voneinander. Keiner braucht sich dem andern gegenüber zu legitimieren oder sich mit seinen Maßstäben messen zu lassen“ (317). Die wissenschaftliche Wahrheitsfrage hat in der Religion nichts zu suchen, und die Welt der religiösen Erfahrung ist vollständig ohne Einfluß auf den Bereich des wissenschaftlich-theoretischen Denkens. Jede Vermischung der Bereiche führt nach N. zu Sinnlosigkeiten. „Die Sinnlosigkeit der Metaphysik hat ihren Grund darin, daß sie prinzipiell verschiedene Sinnzusammenhänge miteinander vermischt“ (323). Das Verhältnis der Sinnzusammenhänge beschreibt N. mithilfe der chaldäonensischen Formel: „ohne Vermischung und Verwandlung, unauflöslich und untrennbar vereint“ (339). Nach innen besteht Integrität, nach außen Integration.

Solche umfassenden Sinnzusammenhänge findet N. wieder in den großen „Total-einstellungen“, wie sie in der Geschichte gegeben sind. Das Wahre, das Gute, das Schöne sind als „Grundkategorien“ je für sich mit einem autonomen Sinnzusammenhang verbunden, dem die Wissenschaft, die Ethik bzw. die Ästhetik entsprechen. Nach N. hat es die Religion mit einem weiteren solchen Sinnzusammenhang zu tun, der mit dem Ewigen als seiner spezifischen Grundkategorie verbunden ist. Das Ewige als apriorische Grundkategorie der Religion ist keiner Definition fähig, sondern gehört zu den notwendigen logischen Voraussetzungen jeder religiösen Erfahrung und der religiösen Sprache. Jeder Versuch, das Wahre, Gute und Schöne in religiöse Zusammenhänge hineinzunehmen, führt zu einer „Kategorienvermischung“ und letztlich zu metaphysisch-ontologischen Scheinproblemen, wie sie N. sowohl in der Entmythologisierungstheologie Bultmanns, in Tillichs Onto-Theologie und in der modernen theologischen Hermeneutik entdeckt. – Trotz der Integrität aller Sinnzusammenhänge will N. doch der wissenschaftlichen Philosophie eine Art „Clearing-Funktion“ in bezug auf alle Bereiche und deren gegenseitige Beziehungen zubilligen. Die eine Philosophie hat es also mit den jeweiligen verschiedenen Sinnzusammenhängen zu tun. Diese autonomen Bereiche und Sinnzusammenhänge sind ihr „Gegenstand“. Die eine Philosophie mit ih-

rer spezifischen Methode kann in Bezug auf einen der Bereiche, z. B. den der Religion, zu einer speziellen Philosophie, etwa einer Religionsphilosophie, werden mit der „Aufgabe, den religiösen Sinnzusammenhang einer philosophischen Analyse zu unterwerfen“ (341). Der Gegenstand der Religionsphilosophie ist also nicht etwa Gott oder das Heilige oder das Ewige, sondern der religiöse Sinnzusammenhang. Letzten Endes geht es in ihr um die Möglichkeit religiöser Aussagen, die jedoch ihrerseits weder wahr noch falsch sein dürfen, da die Wahrheitskategorie zum wissenschaftlichen, nicht aber zum religiösen Sinnzusammenhang gehört. Religiöse Aussagen sind nach N. wesentlich metaphorisch, symbolisch und paradoxal und dürfen nicht mit den Mitteln des Wahrheitsanspruches und der logischen Widerspruchsfreiheit gemessen werden. Erst die Religionsphilosophie kann wissenschaftlich-theoretische Aussagen über den religiösen Sinnzusammenhang und über die religiösen Ausdrucksmittel sowie über deren Grundvoraussetzungen machen.

Freilich sieht sich N. gezwungen, neben dem Sinnzusammenhang in dem autonomen Bereich der Religion auch noch mit einem Motivzusammenhang zu rechnen, um den wissenschaftlichen Charakter der Theologie neben dem der Religionsphilosophie zu sichern, da es ja beide mit dem Problem der Religion zu tun haben. Während sich die Religionsphilosophie mit den logisch notwendigen Voraussetzungen und dem religiösen Sinnzusammenhang befaßt, hat es die Theologie mit den historisch selbstverständlichen Voraussetzungen zu tun, die in den Motivzusammenhang der konkreten Religion eingehen. Während Religionsphilosophie die mehr formale Seite des religiösen Zusammenhanges herausanalysiert, analysiert die Theologie den konkreten Inhalt der Religion und die damit gegebenen Grundmotive. „Mit dem Grundmotiv einer bestimmten Anschauung meinen wir die Grundantwort, die sie auf eine Frage kategorialer Natur zu geben hat und wodurch einzelne Urteile, Wertungen und Stellungnahmen dieser Anschauung zu einer sinnvollen Einheit zusammengehalten werden“ (407). Nach N. ist Theologie ihrem Wesen nach Motivforschung mit der Aufgabe, den christlichen Glauben in seiner charakteristischen Eigenart zu verstehen und klarzumachen. Natürlich ist der Glaube etwas Vorgegebenes und die Wahrheitsfrage darf nicht an ihn gestellt werden. Erst die Theologie, die sich mit den historisch gegebenen Äußerungen des Glaubens befaßt, kann objektive Untersuchungen in Bezug auf den Motivzusammenhang des vorgegebenen Glaubens machen.

Es lohnt sich, N.s Werk zu lesen, wenn man einen theologischen Ansatz kennenlernen will, welcher einer in Skandinavien weitverbreiteten religiösen Grundeinstellung Ausdruck verleiht und der auch das Denken vieler neuerer Theologen im Norden geprägt hat. Freilich lassen sich drei kritische Fragen an das Buch N.s stellen: 1. Ist die Aufsplitterung der Wirklichkeit und des Menschen in mehrere autonome Bereiche selbst eine wahre und objektive Theorie oder nur ein subjektiver Reflex des neuzeitlichen Menschen, der durch Reformation und Säkularisierung seine ursprüngliche existentielle Einheit verloren hat? 2. Ist N.s antimetaphysische und antiontologische Grundeinstellung nicht gerade die Folge eines historisch gegebenen „Vorurteils“ und „Vorverständnisses“, das letztlich bei ihm jede „objektiv-wissenschaftliche“ Voraussetzungsanalyse verhindert und es ihm unmöglich macht, gerade auf das Sein als die alle Bereiche zusammenhaltende „Grundkategorie“ aufmerksam zu werden? 3. Ist eine Religion, die nichts mehr mit dem Wahren, Guten und Schönen zu tun hat, nicht totale Willkür, und macht N. nicht umgekehrt seine Religionsphilosophie und Motivforschung letzten Endes doch zum urteilenden und wertenden Richter der religiösen Sinn- und Motivzusammenhänge?

R. Carls S. J.

Grabner-Haider, A., *Ideologie und Religion*. Interaktion und Sinnsysteme in der modernen Gesellschaft. Wien/Freiburg/Basel: Herder 1981. 171 S.

G.-H. möchte einen Beitrag zur Frage leisten, „ob und auf welche Weise sich Ideologiekritik und Religionskritik ergänzen können“ (7). Seine Grundfrage richtet sich neben der „rationalen“ auch auf die „emotionale“ und auf die „Handlungsebene“ von ideologischer im Gegensatz zu ideologiefreier Kommunikation (10). – Zunächst gibt G.-H. einen materialreichen Überblick über systematische und historische Positionen und Wertungen zum Ideologiebegriff. Darüber hinaus referiert er auch die Ergebnisse der sozialpsychologischen Ideologieforschung im Hinblick auf die Genese „ideologi-