

Behandlung einiger neuerer Entwürfe zum Verhältnis Theologie und Sprache. Angeführt werden G. Ebelings Verbindung der protestantischen Wort-Gottes-Theologie mit einem transzendentalen Sprachverständnis (183 ff.), I. Dalferths aus der Tradition Barths kommende Konzentration der religiösen Sprache auf das biblische Wort (187 ff.) und die Entfaltung eines philosophisch-theologischen Redens von Gott im Ausgang von der Gottesdienstsprache bei G. Wainwright (191 ff.).

In Kap. VI, dem Schlußkapitel, verbindet der Autor die drei zuletzt behandelten Typen, die philosophische Gotteslehre – allerdings in ihrer transzendentalen Gestalt –, die Phänomenologie und die Sprachphilosophie im Hinblick auf eine religionsphilosophische Systematik. Was die *Thematik* betrifft, so „erscheint die Phänomenologie der Religion als die notwendige Synthese einer inhaltsbezogenen und einer formbezogenen Religionsbetrachtung“ (203). Denn um welche religiöse Vollzugsform es sich auch handelt, immer ist es die Einheit von Noema und Noesis, welche die „Sinn-logik“ des religiösen Aktes ausmacht. Hinsichtlich der *Methode* gewinnt die Transzendentalphilosophie vorrangige Bedeutung (204 ff.). Denn von ihr ist am ehesten Antwort auf die Frage zu erwarten, wie man die Aufgabe angehen soll, den religiösen Gegenstand, seine Einheit mit dem Subjekt und deren dialektisches Verhältnis angemessen zu denken. Für die *Kriterien* einer Auswahl der aufschlußreichsten Erscheinungsformen des Religiösen verdient die Sprachanalyse den Vorzug (21 ff.). Die drei Typen ergänzen sich also und bedürfen einander als Korrektiv. Denn die Phänomenologie allein könnte sich in der Vielfalt und Uneindeutigkeit der Phänomene verlieren (204), die Transzendentalphilosophie in ihrer phänomenfernen Apriorität eingeschlossen bleiben (207) und die Sprachphilosophie sich mit bloß formalen Betrachtungen begnügen (201, 210). Das Kapitel schließt mit einem „systematischen Ausblick“ (218 ff.). Künftige Religionsphilosophie wird sich unter Beachtung der intentionalen Einheit von Noema und Noesis davor zu hüten haben, den religiösen Vollzug „von außen“ beurteilen zu wollen. Sie kann aber ein „hermeneutisches Angebot“ an die Religion sein, das dem religiösen Vollzug zur Selbstklärung verhilft und seiner Mitteilbarkeit nach außen dient (220 ff.). Religionsphilosophie vermag weiterhin durch die bei Kant gelernte Dialektik der Vernunft zur Bildung eines Gottesbegriffs beizutragen, der der religiösen Grenzerfahrung entspricht (225 ff.), und sie wird begreiflich machen müssen, warum Eigentümlichkeiten der Sprache überhaupt, wie das „self-involvement“ des Sprechers, das „Sprachhandeln“ oder die Fähigkeit zu „Erzählen“ im Bereich religiösen Sprechens besonders relevant werden (230 ff.). Der letzte Gesichtspunkt sei kurz ausgeführt. Die Möglichkeit, das Gottesverhältnis zu erzählen, gründet in der Geschichtlichkeit der religiösen Erfahrung, und diese leitet sich wiederum her aus der Dialektik der Erscheinung des Göttlichen. Gott zeigt sich immer wieder neu. Zur Sprache gebracht werden kann dieses Neue aber nur im Zusammenhang der bisherigen Erfahrung. Umgekehrt wird die Erzählung des Bisherigen offen sein müssen für das paradoxal Neue (237 ff.). „So trägt der religiöse Akt seiner Struktur nach das Gepräge der Hoffnung in der Erfahrung des Scheiterns; der religiöse Gegenstand aber ist derjenige, der ‚tötet und lebendig macht‘“ (245). Das bedeutet: Gott zeigt sich dem Menschen und entzieht sich ihm. Darin aber offenbart er sich als personaler Gott und läßt sich selbst auf die Geschichte mit dem Menschen ein.

Drei von den fünf dargestellten Typen der Religionsphilosophie sind so angelegt, daß mit ihnen nicht von vornherein der Versuch gegeben ist, Religion in Wissenschaft bzw. in Philosophie aufzuheben. Sie sind imstande, die Religion in ihrer Eigenart zu erfassen. Der Autor hat in äußerst anregender Weise gezeigt, wie sich diese Typen ergänzen. Der Leser ist nun aufgefordert, beim eigenen Nachdenken über das Phänomen Religion dieses Zusammenspiel nicht aus dem Auge zu lassen. J. SCHMIDT S. J.

BECK, HEINRICH, *Natürliche Theologie*. Grundriß philosophischer Gotteserkenntnis. München – Salzburg: Pustet 1986. 443 S.

Thema dieses zugleich einführenden und systematischen Lehrbuches ist die Erkenntnis Gottes, nicht wie sie von der Religion als gegeben beansprucht oder von der Theologie aus einer im Glauben angenommenen Offenbarung entfaltet wird, sondern

als Möglichkeit selbstverantwortlichen, sich aber für den Glauben offenhaltenden Denkens. Das Werk stellt sich damit in die Tradition der „Theologia naturalis“, und es vermag überzeugend die bleibende Aktualität dieses klassischen Traktates der scholastischen Philosophie deutlich zu machen. In einem „vorbereitenden Teil“ (A) wird zunächst der Bezug des Denkens zur Religion und zum christlichen Glauben reflektiert mit dem Ergebnis, daß die philosophische Gottesfrage an rationale Implikationen der Religion anzuknüpfen vermag. Denn diese „lebt auf der Grundlage eines (zumindest unausdrücklichen) Schlusses von der Relativität der Welt auf einen absoluten und persönlichen Seinsgrund“ (16). Doch ist der Religion auch die Gewißheit eigen, daß die Erkenntnis Gottes nicht ohne dessen Selbsterschließung möglich ist. Dies ist keine Option für das Irrationale. Denn auch die Philosophie stößt auf die Einsicht, daß nur ein Gott, der sich zeigt, von uns erkannt werden kann (21). Denken und Religion sind sich also nicht fremd, und indem die Philosophie den „in allen Religionen enthaltenen Wahrheitsanspruch“ zu klären unternimmt (22), kann sie dem Dialog mit und zwischen den Religionen dienen und vermag das philosophische Denken für eine Begegnung mit der höchsten Selbsterschließung Gottes, wie sie der christliche Glaube ausspricht, vorzubereiten (23 ff.). Im zweiten Hauptabschnitt, „Historisch-kritischer Teil“ (B), werden unter den Überschriften „Theismus“, „Skeptizismus“ und „Atheismus“ die wichtigsten historischen und zeitgenössischen Positionen zur Gottesfrage dargestellt und kritisch diskutiert. Dabei kommt der Auseinandersetzung mit dem Skeptizismus die Funktion der Grundlegung einer Erkenntnismetaphysik zu, welche den Boden für den folgenden „systematischen Hauptteil“ (C) bereiten soll. Drei Gottesbeweise werden nun vorgelegt. Die verschiedenen überlieferten Beweise vom Dasein Gottes sind in den folgenden drei Gedankengängen zusammengefaßt und neu formuliert, in dem Schluß 1. vom Bewegten zum absoluten Beweger, 2. vom Geordneten zum absoluten Ordner, 3. vom Menschen zum absoluten Du.

Zunächst zu 1: Unter „Bewegung“ wird der Übergang „vom Nichtsein zum Sein“ verstanden (121), sei dies nun bezogen auf die Existenz der Sache selbst oder auf einen Aspekt an ihr. Der Ausgangspunkt ist unsere Erfahrung. Als Welt- und Selbsterfahrung stellt sie sich dar als ein großer Bewegungszusammenhang, in dem immerfort Neues geschieht. Eben dieses Geschehen aber ist ein ständiger Übergang vom Nichtsein zum Sein. Die Linearität unserer Zeiterfahrung wird von hier aus verständlich, denn ohne diese Gesamtbewegung gäbe es sie nicht (123, 129 Anm. 32). Wirklich Neues kann aber im vorangehenden Geschehen nicht vollständig schon enthalten sein. Es kommt zu ihm hinzu. Der zureichende Grund des aktuellen Geschehens kann deswegen nicht allein im vergangenen liegen, auch nicht im gesamten bisherigen Bewegungszusammenhang. Denn auch dann gäbe es nichts Neues, keine wahre Zukunft und somit keine Zeit. Der zureichende Grund des kontingent Neuen kann also nur in einer Wirklichkeit angenommen werden, die außerhalb des gesamten Bewegungs- und damit überhaupt des endlichen Relationszusammenhanges liegt, die also absolut und vollkommen aus sich selbst ist (126 ff.). Aus dem vollkommenen In-sichsein dieser Wirklichkeit folgt ihre Transzendenz und Geistigkeit (129 ff.). Ich meine, das Originelle dieser Neuformulierung des alten aristotelisch-thomistischen Bewegungsargumentes liegt in dem Ansatz bei der universalen und linearen Zeitlichkeit unserer Erfahrung und deren ontologischen Implikationen. Zum 2. Beweis: Der Begriff der Ordnung wird sehr allgemein gefaßt: „Eine Ordnung liegt immer dort vor, wo eine Vielheit unter irgendeinem Gesichtspunkt eine Einheit ist“ (141). Jede Vielheit besitzt ein Minimum an Einheit, sonst könnten wir sie als solche nicht erkennen (141). Wenn nun ausgeschlossen werden kann, daß die Einheit einer gegebenen Vielfalt auf eine untergeordnete Menge oder auf jeweils eines der in Beziehung befindlichen Elemente zu reduzieren ist, da in diesem Falle keine Beziehung aller *verschiedenen* Bezugsglieder mehr bestünde, bedarf die Vielheit eines außerhalb ihrer liegenden, einheitsstiftenden Grundes. Dies muß aber auch gelten für die gesamte Welt in ihrer Viel-Einheit. Der einheitsstiftende Grund der Welt kann also nicht selbst ihrer Viel-Einheit angehören, sondern muß ihr begründend vorausliegen. Das aber heißt, er muß ihr gegenüber transzendent sein (143 f.). Dieser Grund selbst kann nur gedacht werden in vollkommener Einheit mit sich und damit als überweltlich und geistig (145 f.). Was die Durchführung

betrifft, so würde ich an dem Gedankengang eine gewisse Modifikation vornehmen. Das Schlüsselargument für den außerhalb der jeweiligen Vielheit zu suchenden einheitsstiftenden Grund ist dieser: „Nun ist aber eine Vielheit nicht schon dadurch wesentlich eine Einheit, daß sie Vielheit ist“ (141), oder: „... da Vielheit und Einheit als solche nicht dasselbe sind, sind sie auch bei keiner Viel-Einheit dasselbe“ (142). Man könnte nun dagegen einwenden, daß Einheit und Unterschied hier zu sehr als starre Gegensätze gedacht seien, die Schlüssigkeit der Argumentation aber von dieser Art Entgegensetzung lebe. Es gebe aber die Möglichkeit, beide Bestimmungen in ihrem gegenseitigen Verhältnis anders und angemessener zu denken, und zwar so, daß sie gewissermaßen einander enthalten, daß sogar die je größere Einheit einen je größeren, allerdings ihr konformen Unterschied in sich beschließt. Es könnte demnach ein der Einheit innerlicher Unterschied gedacht werden, der sie als solche konstituiert (vgl. Hegels Wissenschaft der Logik II, 1, 2). Diese Auffassung hätte einiges für sich. Denn ist Einheit überhaupt ohne Unterschied zu denken? Ist nicht Einheit Bezug und somit Differenz? Und ist nicht die innergöttliche trinitarische Differenz Ausdruck höchster Einheit? Nicht also weil überhaupt Vielheit Einheit ausschließt, bedarf die Viel-Einheit, die wir in unserer Erfahrung antreffen, eines außerhalb ihrer liegenden einheitgebenden Grundes, sondern weil diese Viel-Einheit wegen der ihr immer anhaftenden äußeren Relationalität nicht durch sich selbst Einheit in Vielheit ist. Deswegen bleibt sie eine abhängige und „gefügte“ oder „gewährte“ Einheit. Eine solche Abhängigkeit verlangt freilich eine Begründung, letztlich durch eine vollkommen selbstmächtige Einheit, in der der Unterschied nichts anderes ist als ein Moment ihrer selbst. Diese Überlegungen wollen, wie gesagt, nur ein Vorschlag zur Modifikation und keine Kritik an der sachlichen Plausibilität des 2. Beweises sein. Zum 3. Beweis: Der Schluß geht hier auf ein absolutes Sein und vor allem Gutsein. Er wird gewonnen aus der „Erkenntnisfinalität“, durch die wir Menschen auf das Sein in seiner Absolutheit ausgerichtet sind (152 f.), aus dem „Glückstreben“, das uns den Weg bahnt zu der Gewißheit einer letzten Geborgenheit (153 f.), und aus dem „moralischen und technischen Bezug“, d. h. der Ausrichtung auf ein unbedingt Gutes, das sich einmal im Gewissen meldet und zum anderen in unserem aktiven Gestalten als Hoffnung auf das Bleibende unseres wertschöpfenden Tuns zum Tragen kommt (154 ff.).

Im folgenden Kapitel dieses Hauptteiles wird erörtert, was sich auf Grund der gewonnenen Ergebnisse über das „Wesen Gottes“ sagen läßt, nämlich über sein Durchsich-Sein, seine Aseitität, über seine Vollkommenheit, Einfachheit und Einzigkeit (177 ff.). Bei aller Betonung der Analogie unserer Erkenntnis (166 ff.) läßt sich auch die Allgegenwart und Allwissenheit Gottes vernünftigerweise behaupten (182 ff.). Damit ist auch schon von Gott als Person die Rede. Wenn er nämlich Grund unserer menschlichen Personalität ist, dann muß er auch in sich als personal gedacht werden (192 ff.). Gott ist vollkommener Selbstbezug in Erkenntnis und Liebe. Dies legt des weiteren nahe, ihn als personale Gemeinschaft zu denken (196 ff.). Erfüllung philosophischer Gotteserkenntnis ist damit die christliche Trinitätslehre (199 ff.). Gott ist in seinem göttlichen Leben Geben und Empfangen. So ist er in sich und so ist er als Schöpfer. „Er verhält sich daher in seiner Erkenntnis gegenüber der Welt nicht nur entwerfend ..., sondern auch vernehmend und hörend; und er verhält sich in seiner Liebe nicht nur setzend und schaffend ..., sondern auch hinnehmend und be-treffbar“ (203). Gott räumt dem Geschöpf sich gegenüber ein Höchstmaß an Eigenständigkeit ein nach dem Vorbild der Andersheit, die er in sich selbst gelten läßt. Diese Ausführungen leiten zum dritten, noch innerhalb des systematischen Hauptteiles befindlichen Kapitel über. Nach der Bewegung zu Gott wird nun die von Gott ausgehende Bewegung beschrieben. Themen sind: die Schöpfung, die Mitwirkung Gottes beim Agieren seiner Geschöpfe sowie die göttliche Vorsehung (207 ff.). Beim Thema der Schöpfung kann der Verf. auf seinen ersten Gottesbeweis zurückgreifen. Wenn gerade das jeweils Neue im Geschehen der Welt der Begründung durch Gott bedarf, dann ist die Erhaltung der Welt von ihrem Geschaffensein nicht zu trennen (209 ff.). Es zeigt sich vielmehr, daß der Schöpfungsgedanke aus seiner Retrospektive gelöst werden muß. Denn von Gott her kommt der Schöpfung immer neues Sein zu, und nur so hat sie Bestand (211 f.). Dies letztere hat Konsequenzen für die Verhältnisbestimmung von geschöpflicher Ei-

genständigkeit und göttlichem Wirken in der Welt. Die Eigenständigkeit der Schöpfung ist nur so zu denken, daß sie sich ständig von Gott neu gegeben, neu gewährt wird (216 ff.). Freilich kann sie dabei diese Eigenständigkeit mißverstehen. Sie kann sich gegen den göttlichen Grund, von dem her sie lebt, wenden und böse werden (218 ff.). Die Vorsehung freilich vermag auch diese Perversion in den Schöpfungsplan einzubeziehen, im Hinblick auf dessen Vollendung Gott „das Übel um der Ermöglichung eines noch umfassenderen Guten willen zuläßt“ (229). Der abschließende Teil enthält „Ergänzungen“ (D) zu einigen vorher behandelten Themen. Zum in B behandelten Skeptizismus wird eine eingehendere Geschichte und Kritik des Positivismus vorgelegt, jedenfalls insoweit dies für die Gotteslehre relevant erscheint (245 ff.). Des weiteren kommen die klassischen Positionen der Religionskritik ausführlicher als im Kapitel über den Atheismus zur Sprache (263 ff.). Schließlich wird im Hinblick auf den dritten Gottesbeweis im Gespräch vor allem mit Martin Heidegger die Einheit der Frage nach dem Menschen und nach Gott herausgearbeitet (281 ff.). Man merkt dem Buch an, daß es einer langen Lehrerfahrung erwachsen ist. Der klare Stil, der Reichtum an historischen Bezügen und nicht zuletzt der Mut zur systematischen und affirmativen Entfaltung des Gegenstandes gemäß der Tradition dieser Disziplin empfiehlt dieses Buch dem an der Sache interessierten Leser und dem die Verantwortung des Denkens nicht scheuenden religiös Gläubigen. Das ausführliche Literaturverzeichnis gibt dem Leser ein Hilfsmittel für die weitere Vertiefung an die Hand.

J. SCHMIDT S. J.

ROMBACH, HEINRICH, *Strukturanthropologie*. „Der menschliche Mensch“. Freiburg/München: Alber 1987. 439 S.

Dieses Buch steht in der Linie der strukturphilosophischen Werke R.s, die mit der eher historischen Veröffentlichung „Substanz System Struktur“ (1965/66) und der systematischen „Strukturontologie“ (1971; vgl. *diese Zs.* 47 [1972] 438–442) begonnen wurden.

Einleitend (in Kap. I u. II) findet man eine historische Hinführung zur Strukturontologie, die zugleich deren sachliche Notwendigkeit erweisen soll. Eine andere als eine historische Hinführung ist für den Verf. nicht denkbar, da er davon ausgeht, daß der Mensch kein bleibendes „Wesen“ hat, sondern sich jeweils sein Wesen erst gibt, d. h. „sein Verhältnis zu Welt und Gott je neu organisiert“ (134), in einer immer anderen Konstellation von anthropologischen Grundphänomenen, die ihrerseits nicht schlechthin zeitlos auflösbar sind, sondern aufkommen und verschwinden. Der Sinn des vorliegenden Buches kann also nicht in einer Erkenntnis dessen liegen, was der Mensch „ist“, sondern nur in der Herausfindung der nächsten, möglichen Stufe der Realisierung des Menschseins, zu dem wir erst unterwegs sind. Die Besinnung ist ernötigt durch die Erfahrung einer Epochenschwelle: das Alte ist versunken; welche neue Welt deutet sich für uns an? Das Alte ist charakterisiert durch Eurozentrik und durch die Dominanz des Systemdenkens der „Moderne“; das Neue kann nur durch ein Gespräch Europas mit ganz anderen Welten (die für R. immer wieder durch Ostasien – Tao und Zen – repräsentiert sind) kommen, wobei ein solches Gespräch auch eine neue philosophische Basis braucht. Diese liegt im Strukturgedanken, der gegen die Armut und das Totalitäre des Systemdenkens ältere „substanzontologische“ Anliegen zu retten erlaubt, gegen diese aber mit dem Systemdenken einen universalen relationalen Zusammenhang für das Grundlegende hält. Die beiden ersten Kapitel (I. „Der Gang der europäischen Menschenbilder“, 15–69; II. „Die Strukturanthropologie“, 71–131) gehen von der These aus, Menschsein heiße (bewußt oder „unbewußt“) je aus einem Menschenbild sein Dasein zu gestalten. Da es das zeitlos und universal wahre Menschenbild nicht gibt, sind die verschiedenen Menschenbilder im Prinzip gleichberechtigt; entscheidend ist nicht ihr dogmatischer Inhalt, sondern ihr „Rang“, d. h. ihre innere Stimmigkeit, ihre Fähigkeit zu umfassender, lebenssteigernder Interpretation. Im Rückblick auf unsere Vergangenheit zeigt sich folgendes: Der organisierende Gedanke für das (!) antike Menschenbild ist die Substanzidee. Auch in Indien z. B. hat man den Vernunftgedanken entdeckt; während man diesen dort aber als die Auflösung des einzelnen ins Umfassende stilisiert, liegt das Spezifische seiner griechischen Fassung in der Hinwendung