

vorliegende Festschrift auch von der Divergenz ihrer Beiträge her jenen Pluralismus, als dessen Anwalt sich Rombach versteht.

H.-L. OLLIG S. J.

FISCHER, NORBERT, *Die philosophische Frage nach Gott*. Ein Gang durch ihre Stationen (AMATECA Lehrbücher zur katholischen Theologie 2). Paderborn: Bonifatius 1995. 491 S.

In der „Einleitung“ wird dargelegt, worauf der Titel schon hindeutet, nämlich daß es dem Autor um das Herausarbeiten der Frage nach Gott geht, und zwar in einem ständigen Gespräch mit ihren verschiedenen Thematisierungen in der Geschichte des Denkens. Das Buch will „keine philosophische Gotteslehre bieten“ (22). Einem solchen Unternehmen wird vom Autor eher Skepsis entgegengebracht. An die Stelle einer philosophischen Lehre von Gott sollte die sachgemäß gestellte philosophische Frage nach ihm treten. Diese Frage aber taucht nicht zufällig auf. Sie gehört vielmehr zum Wesen des Menschen, denn sie kommt aus seiner „metaphysischen Naturanlage“, da der Mensch sie „mit Notwendigkeit stellen muß“ (22), auch wenn ihm „alle möglichen Antworten dennoch fraglich bleiben“ (22, 26, oder 38 in Anlehnung an Kant KrV A VII). Zugleich wird der Denkende sich dessen bewußt sein, daß diese Fraglichkeit nur unser unzureichendes Erfassen Gottes betreffen kann, nicht aber ihn selbst. Mit Thomas zu sprechen ist Gott fraglich allein „quoad nos“. Denn „quoad se“, in sich selbst, ist Gott „absolut fraglos“ (22).

Das erste Kapitel, „Vorfragen zum Menschen als dem Ort und Träger der Gottesfrage“ (37 ff.), hat den Menschen zum Gegenstand als „Ausgangspunkt der Gottesfrage“ (12). So kann etwa anhand von Augustinus der Mensch als die nie zur Ruhe kommende Frage beschrieben werden, und zwar zunächst als Frage nach sich selbst („nec ego ipse capio totum, quod sum“, 45). Diese Frage zeigt bereits eine Möglichkeit zum „Selbstvollzug“, welcher aber, insofern er zugleich Frage bleibt, „unabschließbar“ ist (47 ff.). Diese Unabschließbarkeit ist auch der Grund, warum der Mensch stets über sich hinausfragt. In den Situationen des „Staunens“ und der „Beglückung“ (59 ff.) erfährt er sich als über sich hinausverwiesen auf eine „Seligkeit“, „auf die des Menschen tiefstes Sehnen zielt, ohne daß er sie je kraft eigener Tätigkeit und in der Welt überhaupt zu erreichen vermöchte“ (65). – Aber auch „Erfahrungen des Erschreckens und des Unheils“ (65 ff.) entbinden diese Kraft zur Transzendenz, denn in ihnen „zerbricht die Geschlossenheit einer in sich beruhigten Welt“ (71). Zwar sind diese Erfahrungen deutungsbedürftig, wie dies etwa an der Konfrontation mit dem Tod aufgezeigt wird (75 ff.). Aber die Deutung ist doch in der Lage, Aspekte herauszustellen, die auf eine „absolute Wahrheit“ (82 ff.) verweisen. Freilich wird daraus nicht die Sicherheit einer „Einsicht“ (83). Vielmehr kann den Erfahrungen nur die „Spur einer ganz anderen Wirklichkeit“ (84) entnommen werden, mit J. F. Fries zu sprechen, eine „Ahnung“ (83). Diese ist einem totalen Durchschauen sogar überlegen, weil dem Unendlichkeitsbezug entsprechender. Mit Novalis: „Ganz begreifen werden wir uns nie, aber wir werden und können uns weit mehr, als begreifen“ (84). Wahrheit und Selbsterkenntnis (reditio ad seipsum, 88) hängen zusammen. Aber wie die vollkommen objektivierende Erkenntnis des eigenen Ich nicht möglich ist, so auch nicht die der absoluten Wahrheit (90). Allein die Übernahme der Verantwortung enthält, wie Kant zu Recht sagt, die Gewißheit der eigenen Freiheit und die der Unbedingtheit (92 ff.). Solch ein nicht verfügendes Überschreiten der Endlichkeit in der Freiheitsgewißheit wird vom Autor auch an der Erfahrung der Zeitlichkeit dargestellt (nach Augustinus, Heidegger, Husserl und Rilke, 94 ff.). – Wie aber kann der Gott näher bestimmt werden, welcher auf diese Weise geahnt wird? Dieser Frage ist das zweite Kapitel gewidmet. Zunächst wird auf einige klassische Wesensbestimmungen Gottes kritisch Bezug genommen wie auf die der „causa sui“, der „höchsten Substanz“ (107 ff.), des „höchsten Wertes“ (119 f.) und auf andere. Zu fassen ist Gott in diesen Begriffen nicht. Die Einheit von Allmacht und Güte etwa scheitert am Theodizeeproblem (120 f.). „Nur in der Preisgabe der usurpierten Behauptung eines Wissens bezüglich der absoluten Wahrheit des Genzen kann folglich der endliche Mensch sein Leben denkend und glaubend auf den unendlichen Gott hin vollziehen“ (112). An die Stelle der Bestimmung des Wesens des unendlichen Gottes setzt der Autor den Vollzug der „Infinition“.

„Die Infinitum tendiert auf eine Vollkommenheit, auf die der Mensch in der Welt zwar in unbestimmter Weise hoffen kann, die er aber inhaltlich weder denken und noch weniger zu wirklichen vermag“ (122). Auf diese Infinitum hin wird die klassische Analogielehre ausgelegt (124 ff.) und in gleicher Perspektive wird der aus der „docta ignorantia“ stammende Begriff der „complicatio omnium“ des Cusanus zum „transzendenten Ideal“ Kants in Entsprechung gesetzt (133 ff.). Das Moment der Infinitum sieht der Autor auch in der „Verwickelung des Guten“ (144) enthalten, zu der der unbedingte sittliche Anspruch auffordert. Denn dieser ins Unendliche reichende Anspruch ist nur im Vertrauen auf den unendlichen Gott zu übernehmen, wobei dieser Gott bestimmt wird als der *eine* Ursprung der Welt und des sittlichen Anspruchs, sowie als Grund der Gewißheit eines tieferen Getragenseins und einer letzten Hoffnung (149 ff.).

Das *dritte* Kapitel ist der Diskussion um das Dasein Gottes gewidmet. Ganz in dem bereits erarbeiteten Rahmen und unter den genannten Vorbehalten werden die klassischen Gottesbeweise referiert und bewertet, so der ontologische (189 ff.), der noologische (209 ff.) und der moralische (214 ff.) Gottesbeweis. Sodann wendet sich der Blick den „sachlichen Grundlagen für Bestreitungen des Daseins Gottes und seiner Beweisbarkeit“ zu (223 ff.). Als solche werden genannt die Abwesenheit des Göttlichen, wie sie Heidegger beschrieben hat (225 ff.) und das Theodizeeproblem (236 ff.), sowie die für die Antwort auf die Gottesfrage wesentliche Entscheidungsfreiheit (229 ff.). Anschließend (245 ff.) kommen einige prominente Religionskritiker zu Wort: Feuerbach, Nietzsche, Camus, Sartre, N. Hartmann sowie Denker der Postmoderne. Als Beispiel der vom Autor geführten Gegenkritik sei nur die Auseinandersetzung mit N. Hartmann genannt: Nach Hartmann widerstreitet ein vorgegebener absoluter Sinn notwendig der Freiheit. Die Sinnlosigkeit ist also die unverzichtbare Voraussetzung für die Freiheit, welche den Sinn völlig konstituiert und selbst der absolute Sinn ist. Mit Fischer läßt sich nun fragen, ob Hartmann nicht gerade damit, entgegen seiner Aussage, der Sinnlosigkeit einen Sinn unterstellt (293). – Das *vierte* Kapitel handelt vom Spannungsverhältnis zwischen dem „Gott der Philosophen“ und „Gott des Glaubens“ (303 ff.). Nach einem Hinweis auf die negative Theologie Platons richtet sich der Blick auf Pascal, von dem auch die entsprechende Formulierung stammt. Es läßt sich aber zeigen (anhand der berühmten „Wette“), daß Pascal keineswegs jeden philosophischen Zugang zu Gott ablehnt, sondern nur den, der in ein verfügendes Wissen mündet. Im Anschluß werden Kants Metaphysikkritik und Heideggers gott-loser Denken als „Wegzeichen einer notwendigen Aufgabe“ (345) vorgestellt, nämlich im Sinne einer „Erneuerung undogmatischen Philosophierens im Gottdenken der Gegenwart“ (361). Für den Menschen gilt es dabei, seine Grenze zu erkennen und in ihnen sein Leben in Verantwortung zu gestalten. „Wer sich diesen Aufgaben stellt, erkennt am Ende, daß es der endliche Mensch, der ins Unfaßbare verwiesen ist, nicht vermeiden kann, sich entweder glaubend und vertrauend oder aber zweifelnd und mißtrauend zum Unendlichen zu verhalten“ (364 f.). – Im *fünften* Kapitel werden drei vom Autor als modellhaft angesehene „Ansätze zu einem nicht am Ideal der exakten Wissenschaften orientierten philosophischen Gottdenken“ (367) angeführt. Dies sind zunächst die Lehren des Augustinus und Cusanus von der Unbegreiflichkeit Gottes und schließlich das Denken des jüdischen Philosophen Emmanuel Levinas. Bei letzterem ist der Ausgangspunkt für einen adäquaten Zugang zur Dimension der Unendlichkeit die Erfahrung des anderen Menschen, und zwar insofern dieser als unbedingter sittlicher Anspruch begegnet. Die phänomenologisch und sprachlich beeindruckenden Analysen von Levinas stehen der Sache nach in der Tradition der Kantischen Lehre vom Menschen als Zweck an sich. Die religionsphilosophischen Konsequenzen im Levinasschen Denken können folgendermaßen umschrieben werden: „Im Anderen tritt die Spur des abwesend bleibenden unendlichen Gottes entgegen, sofern Gott dem Anderen unendliche Bedeutung verliehen hat“ (414). Und: „Der Weg folgt einer Spur, die im Endlichen zweideutig und rätselhaft bleibt. Obwohl die Spur als Wink in Richtung des Geheimnisses geglaubt werden kann, läßt das Geheimnis sich in der Welt doch nur im Schweigen vergegenwärtigen“ (415).

Das Buch bietet eine Fülle von gehaltvollem und anregendem Material zur Gottesfrage. Didaktisch geschickt wird der Leser an ein Verständnis der Quellentexte herange-

führt, indem die referierende Darstellung meist mit einem entsprechenden Zitat in der Originalsprache verbunden oder abgeschlossen wird. Manchmal vermißt man allerdings eine schärfere Herausarbeitung gewisser Grundbegriffe. Was ist eigentlich unter „absoluter Wahrheit“ (82 ff.) zu verstehen? Ist nicht jede Wahrheit absolut? Und in welcher Verbindung steht die offensichtlich höhere Wahrheit, die im Zusammenhang der Gottesfrage gesucht wird, mit dem Absolutheitscharakter jeder sonstigen Wahrheit? Auch der Begriff der „Infinition“ bleibt zu vage. Wie ist genau der Schritt des Transzendierens zu bestimmen, der hier zur Diskussion steht? Wenn nämlich das Woraufhin dieses Schrittes „inhaltlich“ nicht zu „denken“ ist (122), dann läßt sich mit Leibniz fragen, ob sein Ziel nicht vielleicht (wie das berühmte *perpetuum mobile*) schlicht in sich widersprüchlich ist, was dann zur Folge hätte, daß auch das sehnsuchtsvolle Streben nach ihm unsinnig wäre. Ob nicht für diesbezügliche Klärungen die klassischen Gottesbeweise mehr hergeben könnten, als es ihre fast wie eine Pflichtübung absolvierte Darstellung durch den Autor vermuten läßt? Der nicht genügend scharfen Herausarbeitung der Hauptbegriffe entspricht der Verzicht auf die Auseinandersetzung mit neueren, strenger argumentierenden Entwürfen zur philosophischen Theologie, wie etwa denen von R. Schaeffler, B. Weissmahr, J. Splett oder R. Swinburne (um vier durchaus verschiedene zu nennen). Ebenso wenig setzt sich der Autor mit der analytisch ausgefeilten und heute recht einflußreichen Religionskritik von J. L. Mackie auseinander. Und genügt es denn, eine Kritik wie die von E. Morscher (zu der sich ja durchaus einiges sagen ließe) mit einem moralischen Urteil abzufertigen (233)? Trotz dieser Grenzen handelt es sich bei dem vorliegenden Buch um ein wichtiges und lehrreiches Werk, das jedem zu empfehlen ist, der sich mit der Gottesfrage, insbesondere ihren phänomenologischen und existentiellen Aspekten sowie ihren großen Stationen in der Geschichte des Denkens befaßt.

J. SCHMIDT S. J.

SAROT, MARCEL, *God, Possibility and Corporeality* (Studies in Philosophical Theology 6). Kampen/The Netherlands: Kok Pharos Publishing House 1992. XII/280 S.

Die jahrhundertelang als selbstverständlich vorausgesetzte impassibilistische These von der Leidensunfähigkeit Gottes wurde in unserem Jahrhundert zunehmend in Frage gestellt, so daß mittlerweile der Passibilismus (P.), die These von der Leidensfähigkeit Gottes, die vorherrschende Position in der Theologie geworden ist. Im ersten Teil der vorzustellenden Publikation, einer von V. Brümmer betreuten Dissertation, geht Sarot (S.) der Frage nach, ob und in welchem Sinn Gott als leidensfähig gedacht werden kann bzw. soll, und untersucht im zweiten Teil, inwieweit Leidensfähigkeit mit Körperlichkeit zusammenhängt. S. will keine neuen Gründe für oder gegen den P. vorbringen, sondern analysiert, nachdem er sein Verständnis der Aufgaben und Methoden „philosophischer Theologie“ erläutert hat, in den Kapiteln 2 und 3 die wichtigsten Argumente für bzw. gegen die Rede von der Leidensfähigkeit Gottes und präzisiert dabei den Begriff der „Leidensfähigkeit Gottes“, der alles andere als eindeutig sei. Auf das grundlegende impassibilistische Argument, der P. sei mit der Souveränität und Vollkommenheit Gottes unvereinbar, da er Gott zum passiven Objekt mache, antwortet S. mit der Unterscheidung zwischen kausaler und personaler Beeinflussung. Gott unterliege im P. weder internen noch externen kausalen Einwirkungen, sondern personaler Beeinflussung, auf die er frei reagieren könne. Gott bleibe „Herr seiner selbst“, da der P. nicht notwendig eine kausale Determinierbarkeit Gottes voraussetze. Das Argument, der P. sei mit der Unveränderlichkeit Gottes unvereinbar, kritisiert S. anhand einer Analyse des logischen Status des Prädikats ‚unveränderlich‘, das er als Prädikat zweiter Ordnung bestimmt, das nicht direkt von Gott, sondern nur von einigen seiner Eigenschaften prädiert werde. Gott sei nicht prinzipiell, sondern nur in bezug auf seinen moralischen Charakter und seine Fähigkeiten unveränderlich. Die Unvereinbarkeit des P. mit der Rede von Gottes Seligkeit ist für S. unwesentlich, da er Seligkeit nicht für ein Attribut Gottes hält. Es sei nur zu fordern, daß Gottes Leid in seine Freude eingebettet ist, d. h. Gottes Freude seine Trauer überwiegen muß. – S. kommt aufgrund der Argumente gegen den P. zu folgender Formulierung der passibilistischen These, die er für immun gegenüber der impassibilistischen Kritik hält: Gott und seine Empfindungen/Gefühle können von der