

ewig ist (H.: „Schabbesdigkeit ist Spiritualität, Wesen und Geist des Judentums“: 214). Beten (215–256) heiÙe, sich ganz auf Gott ausrichten und „uns für Ihn sichtbar machen, indem wir Ihm unsere Gedanken eröffnen“: H. 217).

Entsprechend entfalte H. den rabbinischen Satz „Wisse, vor wem du stehst“ (220–223). In der Liturgie spreche der Geist Israels, während das Selbst selbstvergessen stumm bleibe (238). Es betrachte die Welt aus Gottes Sicht und erstatte ihm so seine Königsherrschaft zurück; es sei tägliche Verlobung, Blick auf das Ganze, Einübung in den Gehorsam und Kraftquelle (244–249), wenn es – „ein unfaÙliches Paradox“ für H. – den Allerhöchsten erhebe (253). Mehr noch: Es befreie den leidenden Messias aus seinem Leid, bereite seine Ankunft und wirke so an der Erlösung der Welt mit (255, A. 922). Der vierte Teil entfaltet die zentrale These: „Gott sucht den Menschen“ (257–348). Für das Verständnis von Offenbarung (257–278) gelte, daß nur die Antwort auf Gottes offenbarendes Sprechen dessen Bedeutung erschlieÙe (257). Dessen Voraussetzung ist Zimzum, Gottes Verhüllung und Einschränkung in sich selbst (264) derart, daß er Allmacht und Gericht zurückziehe, um dem Menschen zu begegnen (265): „anthropotropisch“, wie H. formuliert, damit der Mensch sich Gott „theotropisch“ erschlieÙe (266). Die Suche Gottes nach dem Menschen sei von Pathos bestimmt und führe zur „Einwohnung“ (Schechina: 272): Der Herr werde Knecht und mitleidender „Zwillingsbruder“ Israels (277). Die Theologie des göttlichen Pathos wendet sich ihren Verkündern, den Propheten zu (das Grundthema H.s); insbesondere Jeremia mache dabei deutlich, daß solches „transitives Pathos“ keine Wesenseigenschaft, sondern ein freier Beschluß Gottes in seiner nicht-neutralen Hinwendung zum Menschen sei (290); darin gründe sich sein Bund, der die Partizipation (als Verhältnisstruktur im Unterschied zur Sittlichkeit als Verhältnisnorm) am Leben Gottes ermögliche (291). Pathos sei Leiden und Entrüstung des souveränen Gottes bis hin zum Zorn, der Mensch dabei „nur“ *causa occasionalis* (294–296). In der prophetischen Inspiration teile sich dem Menschen als Person dieses transitive Pathos mit (positiv und eindeutig als Inhalts-, nicht als Zustandserlebnis: 299, außerdem kontinuierlich, real und dialogisch: 300). Es bleibe Ausdruck souveräner Subjektivität; in Sympathie mit diesem göttlichen Pathos erkenne der Mensch, „daß er von Ihm erkannt ist“ (so H.: 305; D.s Exkurs über H. und Maimonides: 306–308). „Sympathie mit Gott“ (Daat ha Schem) bezeichne das prophetische Erleben des Pathos Gottes, mit dem es die Sorge um den Menschen in persönlicher Verantwortung teile (310; zu Amos, Hosea, Jesaja und Jeremia: 316–324, außerdem H.s Kritik an Buber: 326–329 und D.s kritische Sichtung der H.-Rezeption bei Balthasar, Moltmann und Greshake: 329–338). Diese Sicht der Prophetie und ihre Folgen (339–348) hat, wie D. dokumentiert, unmittelbar H.s politisch-prophetisches Wirken in den USA (zusammen mit Martin Luther King) und in Israel geprägt. Der fünfte Teil bietet „Zusammenfassung und Ausblick“ (349–368).

Angesichts der außerordentlichen Bedeutung H.s für das amerikanische Judentum ist es erstaunlich, daß über eine partielle (und für Balthasar bzw. Moltmann kaum zu überschätzende) Rezeption bisher keine deutsche Monographie über Leben und Werk dieses einzigartigen jüdischen Religionsphilosophen vorlag. D. schließt mit seinem kompetenten und flüssig lesbaren Überblick eine empfindliche Lücke (dabei haben sich manche Druckfehler eingeschlichen, die aber sämtlich nicht sinntstellend sind). Ausführliche Zitate und Querverweise lassen zudem Geschmack an Geist und Form dieses philosophischen Midrasch aufkommen, dem größere Wirkung auf christliche Theologie und ihren Stil zu wünschen ist.

P. HOFMANN

GROSSHANS, HANS-PETER, *Theologischer Realismus*. Ein sprachphilosophischer Beitrag zu einer theologischen Sprachlehre (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie; 34). Tübingen: Mohr 1996. IX/298 S., ISBN 3-16-146591-1.

Die Auseinandersetzung zwischen Realisten und Antirealisten ist eine der wichtigsten Diskussionen in der gegenwärtigen englischsprachigen Theologie und Religionsphilosophie. In ihr geht es um den Realitätsgehalt religiöser bzw. theologischer Sätze, genauerhin um den ontologischen Status Gottes. In vorliegender Publikation gibt Großhans (= G.) eine eigene Antwort auf die Frage nach der Form der Realität Gottes.

Da er davon überzeugt ist, daß „der einzig rational zu rechtfertigende Weg zur Diskussion ontologischer Behauptungen seinen Ausgangspunkt bei einer philosophischen Klärung des Verständnisses der menschlichen Sprache nehmen muß.“ (265), untersucht er mit der Methode einer deskriptiven Metaphysik sprachphilosophisch den Status ontologischer Behauptungen der Sprache des christlichen Glaubens. Dazu vergleicht er kritisch drei philosophische Positionen in der gegenwärtigen Auseinandersetzung um Realismus und Antirealismus in der zeitgenössischen analytischen Philosophie und wendet abschließend die Ergebnisse dieses Vergleichs auf die Sprache des christlichen Glaubens an. Im ersten Teil (20–104) stellt G. die kausale Theorie der Referenz vor. Diese betont sowohl den Unterschied zwischen Referenz und Beschreibung als auch die referierende Funktion der Sprache und hebt damit deren Wirklichkeitsbezug gegenüber der beschreibenden Funktion hervor. Unsere Erkenntnis der Wirklichkeit darf nicht mit ihr selbst verwechselt werden, sondern etwas kann immer noch besser erkannt werden. G. sieht das Hauptproblem dieser Theorie in ihrer Unterbestimmung des beschreibenden Gehalts der Sprache. Dies verunmöglicht eine Kontrolle der Referenz auf Wirklichkeit. Dem Gelingen der Referenz haften damit etwas Zufälliges an. In bezug auf die Gewissheit der Gotteserkenntnis führe dies zu einem hohen Maß an Ungewissheit bzw. einem Verständnis des Glaubens als Werk des Menschen, der selbst für die Gewissheit des Glaubens verantwortlich werde. Als zweite Position stellt G. Putnams internen Realismus vor (105–163). Im internen Realismus wird sowohl die Korrespondenztheorie der Wahrheit verworfen, als auch das epistemische Ideal der einen wahren Beschreibung der Wirklichkeit. Vielmehr wird eine irreduzible Pluralität von Sprachen und Wirklichkeitszugängen anerkannt. Daraus folgt die Ablehnung eines sprachübergreifenden Existenz- und Wirklichkeitsbegriffs. Andererseits wird nicht der Wirklichkeitsbezug in den verschiedenen Sprachen geleugnet, der sich allerdings nur über eine Rekonstruktion des Begriffsschemas der jeweiligen Sprache verstehen läßt. Auf die Sprache des christlichen Glaubens angewendet heißt dies u. a., daß die Behauptung der Existenz Gottes nur innerhalb des christlichen Begriffsschemas verstanden werden kann. Deshalb ist auch die Berechtigung dieser Behauptung nur innerhalb der Sprache des christlichen Glaubens nachprüfbar. Die Versuche der traditionellen philosophischen Theologie, den christlichen Wirklichkeitsanspruch extern zu rechtfertigen, scheitern notwendig. Dies wird noch deutlicher in G.s Darstellung von Wittgensteins Sprachverständnis in den „Philosophischen Untersuchungen“ und dessen Anwendung auf die Sprache des christlichen Glaubens (165–264). Dieser dritte Teil zeigt, daß ein Begriffsschema nicht, wie im internen Realismus, in einem begründenden Verhältnis zu der von ihm strukturierten Sprache steht. Auf der anderen Seite bewahrt der interne Realismus Wittgensteins Position davor, die referierende Funktion der Sprache zu vernachlässigen. G. interpretiert diese nicht antirealistisch, sondern als Fortführung des durch die kausale Theorie der Referenz beschrittenen Weges zu einem realistischen Sprachverständnis. G. glaubt, mit dieser „gemischten“ Position ein wirklich realistisches Verständnis der Sprache des christlichen Glaubens erreicht zu haben, „für das die christliche Rede von Gott nicht nur von etwas Wirklichem spricht, sondern wahr davon spricht, so daß man gewiß sein kann, daß der christliche Glaube Gott so zur Sprache bringt, wie Gott sich selbst in unseren jeweiligen Sprachen zur Geltung bringt.“ (4). Gewißheit ist eines von G.s wichtigsten Kriterien zur Beurteilung der verschiedenen semantischen Positionen, die er vorstellt und immer wiederkehrender Einwand gegen eine metaphysisch-realistische Position. Allerdings erläutert G., so weit ich sehen kann, an keiner Stelle, was er unter ‚Gewißheit‘ versteht. Anscheinend versteht er darunter eine außergewöhnlich hohe epistemische Sicherheit. M. E. ist es allerdings sowohl fraglich, ob eine solche epistemische Sicherheit für den christlichen Glauben notwendig ist, als auch, ob G.s eigene Ausführungen eine solche Sicherheit rational rechtfertigen können oder nicht bloß behaupten (z. B. 256). Weitere Anfragen lassen sich an G.s ausgesprochen wohlwollende Interpretation von D. Z. Phillips stellen. Auch wenn man Kai Niensens Charakterisierung und negative Beurteilung des „Wittgensteinschen Fideismus“ nicht uneingeschränkt teilt, ist Phillips Position zumindest als unklar oder oszillierend zu bezeichnen und scheint letztendlich doch Niensens Interpretation näher zu stehen als G.s Auslegung. Eine letzte Anfrage richtet sich an G.s Kritik an der philosophischen/natürlichen Theologie. G.s Verweis auf

Hume als unantastbaren Gewährsmann für das endgültige Scheitern jeder philosophischen Theologie erscheint angesichts der Diskussion in der analytischen Religionsphilosophie der letzten 30 Jahre als voreilig. Vor allem beruht G.s Ablehnung jedes Versuchs einer rationalen Rechtfertigung des christlichen Glaubens wohl auf seiner Identifikation jeder philosophischen Theologie mit der begründungstheoretischen Position des „foundationalism“ (z.B. 160). Dabei übersieht G., daß es auch unabhängig von einer solchen Begründungstheorie Möglichkeiten gibt, den christlichen Glauben rational zu rechtfertigen, z.B. auf eine kohärentiell-kumulative Weise. An einigen Stellen kommt G. einer solchen Position sogar recht nahe (z.B. 216). Trotz dieser möglichen kritischen Anfragen ist G.s Werk zweifellos ein wertvoller Beitrag zu einer wichtigen Diskussion. Zu den Verdiensten von G.s Publikation zählen nicht zuletzt der zuverlässige Überblick über drei wichtige bedeutungstheoretische Positionen der angelsächsischen Gegenwartsphilosophie und G.s im großen und ganzen abgewogene Urteile. Wer sich mit der Realismus-/Antirealismus-Debatte aus theologischer Perspektive beschäftigen will, kommt an G.s Buch nicht vorbei.

O. WIERTZ

PRÖPPER, THOMAS, *Evangelium und freie Vernunft*. Konturen einer theologischen Hermeneutik. Freiburg i. Br. [u. a.]: Herder 2001. 326 S., ISBN 3-451-27562-7.

Pröpper (= P.), der an der Katholisch-Theologischen Fakultät in Münster Dogmatik als „Theologische Hermeneutik“ lehrt, ordnet im vorliegenden Sammelbd. Aufsätze von 1978 bis 2001, die seinen theologischen Ansatz bei der transzendentalen Analytik der Freiheit sowohl für die systematische Grundlagendiskussion als auch für theologisch-systematische Schlüsselprobleme entfalten. Seine „erstphilosophische“ Hermeneutik stellt sich mit ihrem „elliptischen Ansatz“ (Teil I) den (fundamental-)theologischen und philosophischen Problemen, die schon im Bandtitel mit den beiden Brennpunkten Evangelium und Vernunft in ein Bestimmungsverhältnis gesetzt sind. Sie verfolgt ihre „Bestimmung des Standorts“ (Teil II) gegenüber kontroversen Ansätzen von Schleiermacher, Pannenberg und Verweyen, um sich schließlich zur Gotteslehre als „Einweisung in die Geschichte“ (Teil III) an dogmatischen Kernprobleme zu erproben.

Teil I (1–97) setzt mit der transzendentalen Analytik von „Freiheit als philosophisches Prinzip theologischer Hermeneutik“ ein (5–22): elliptisch, denn sie geht aus von Gottes Selbstoffenbarung in der Geschichte Jesu als christlich-theologische Grundwahrheit und als „der erste Gegenstand und der ursprüngliche Inhalt des Glaubens“ (10), der die Aussagen der Theologie bestimmt und zentriert („*sub ratione Dei seipsum revelantis*“: 11). Dabei ist die angemessene „Denkform zu finden, in die sich diese Grundwahrheit „übersetzen“ läßt (14): für P. ein transzendentales Denken, das von autonomer Freiheit als „*Fähigkeit der Selbstbestimmung*“ (durch sich bestimmbar und bestimmend) in formaler Unbedingtheit ausgeht (15). Diese Antwort auf die erstphilosophische Frage nach absoluter Begründung entwickelt einmal eine „Minimalbestimmung“ göttlicher Wirklichkeit, keinen Gottesbeweis, und zum anderen die Aporie sich symbolisch realisierenden Freiheit, die Unbedingtes nur anstreben, in keinem ihrer Akte jedoch einlösen kann; damit ist sie angewiesen auf Gottes freie Selbstmitteilung. Dieser transzendentallogische Möglickeitsaufweis ist nicht-zirkulär, fordert „formal unbedingte Freiheit als *die von Gottes Offenbarung und Gnade selbst beanspruchte anthropologische Voraussetzung*“ (19) und hält an der Autonomie von Freiheit fest, die gerade so auch als theonom finalisierte gedacht werden kann (20). Die Verstehensvoraussetzungen für die Frage nach Gott und die Rede von ihm problematisiert das folgende Kap. (über „Subjektwerdung und Gottesgedächtnis“: 23–39), in dem es diesen Ansatz präzisiert und Gottes Selbstbestimmung in der Geschichte Jesu als „*absolute Affirmation unserer Freiheit*“ deutet (31) – eben deswegen geht die Offenbarung den Menschen unbedingt an, trotz „Individualisierung“, „Pluralismus“ oder „Erlebnisgesellschaft“ und deren „philosophischen Affirmationen“ (36). Damit steht die „Endgültigkeit“ der Erlösung“ zur Frage (40–56), die deren vernünftige Möglichkeit und historische Wirklichkeit in der Geschichte Jesu (als Grunddatum christlichen Glaubens und Grundwahrheit christlicher Theologie) bewährt. Das Medium der Selbstoffenbarung Gottes ist dabei die Botschaft, Offenbarungs- und Heilshandeln dasselbe, die Unbedingtheit der Liebe Gottes (unter dem Zeit-