

noch, daß es ihnen bisher schwerfiel, über ihre allgemeinen und theoretischen Aussagen hinauszuwachsen und pädagogisch bedeutsame konkrete sowie empirisch verifizierbare Hypothesen zu entwickeln? Wo ist hier eine Ergänzung von seiten der bei Mette ausgeklammerten lerntheoretischen Richtung nötig, die auf eine empirische Erforschung der Umweltbedingungen von Lernen und Verhalten gepocht und die erziehungspsychologische Forschung angetrieben hat? Verleitet der sozialisationstheoretische Bezugsrahmen mit seiner Affinität zum Normativen und Programatischen die Religionspädagogik nicht dazu, sich so energisch auf das Formulieren von

Zielvorstellungen und deren Begründung zu konzentrieren, daß sie das mühsame Geschäft empirischer Forschung aus den Augen verliert?

Es ist das Verdienst von Mettes Arbeit, eine Systematik entworfen und erprobt zu haben, die diese Chancen und Probleme deutlich macht und – wie er im Vorwort schreibt – zur Diskussion stellt.

Bernhard Grom SJ

¹ Norbert Mette: Voraussetzungen christlicher Elementarerziehung. Vorbereitende Studien zu einer Religionspädagogik des Kleinkindalters. Düsseldorf: Patmos 1983. 543 S. Kart. 38,-.

Zweimal „Philosophische Gotteslehre“

Mit diesem selben Titel erschienen im selben Jahr 1983, auch fast in gleichem Umfang und Taschenbuchformat (sowie fast gleichem – erschwinglichem – Preis), zwei Kurzdarstellungen der uns Menschen möglichen vernünftig-kritischen Erkenntnis Gottes; und die Verfasser sind beide Male Jesuiten¹. Verschieden sind die akademischen Institutionen, an denen sie lehren – die Theologische Fakultät Innsbruck bzw. die Hochschule für Philosophie München –, und verschieden sind natürlich auch die Buchreihen und die Verlage, in denen die zwei Bändchen herauskamen. Ihr Zusammentreffen signalisiert nicht nur, daß die Hauptprobleme philosophischer Gotteslehre nun einmal zum Normal- und Normbestand christlicher Philosophie und katholischer Theologie gehören. Daß das Interesse daran allgemein, auch außerhalb des Schulbetriebs, zunimmt, zeigt eine Vielzahl in etwa vergleichbarer Publikationen der letzten Jahre, von denen wir wegen ihrer Vorzüglichkeit zwei etwas ältere erwähnen: „Gotteserfahrung im Denken“ von J. Splett (1973, ²1978) und „Existenzerfahrung und Religion“ von K. Riesenhuber (1968), nebst dem scholastischen Standardwerk, der „Summe einer philosophischen Gotteslehre“ von W. Brugger (1979).

Gemeinsam ist unseren Autoren Zielsetzung und Grundorientierung, überhaupt weithin der geistige Raum, in dem sie argumentieren. Aber es

sind beachtens- und bedenkenswerte Unterschiede zu verzeichnen. Und auch das ist nicht verwunderlich. Darauf richtet sich unser näheres Augenmerk, wie die beiden Kurzdarstellungen sich gegenseitig ergänzen.

Otto Muck geht aus von einem problemgeschichtlichen Überblick, der in einfacher, einführender Weise einige Ansätze und Entwürfe der Frage nach Gott vorstellt von den griechischen Denkern des 6. Jahrhunderts v. Chr. bis zu Kant, der, kritisch gegenüber seinen Vorgängern, eine eigene Antwort – Gott als Postulat der praktischen Vernunft – gibt (13–59). Nach einem Reflexionsintermezzo, das den philosophischen Traktat abgrenzt von anderer religionswissenschaftlicher und theologischer Annäherung ans Thema „Gott“ (61–68), kommen wir zum Schwerpunkt-Kapitel, das die Eigenart des Buchs deutlich prägt: „Möglichkeiten philosophischer Auseinandersetzung mit der Gottesfrage“ (69–102).

Dieser Möglichkeit gelten anspruchsvolle Erörterungen, die sich so fundamental in einem Grundkurs philosophischer Gotteslehre sonst nicht finden. Sie arbeiten im Disput mit heutigen Theorien der vor allem sprachanalytischen Erkenntnis- bis Religionskritik die Struktur religiös-weltanschaulicher Überzeugungen heraus. Das *allgemeine* Kommunikationsschema gibt den gemeinsamen gegenüber den durchaus zu berücksichtigenden besonderen Verständnisvorausset-

zungen der jeweiligen Gesprächspartner Raum (86–88!). Es bleibt für alles Weitere maßgeblich, wie noch der abschließende Rückblick auf die *spezielle* Dialogsituation bezüglich der Gottesfrage zeigt (178–180!): Das Ja zu Gott kann – positiv – interpretiert werden als Befreiung von besonderen Bedingungen und Zwecken oder – negativ – als Verhaftung an sie. Der Verfasser erweist sich als ausnehmend sensibel für die Schwierigkeiten der Verständigung auf religiös-weltanschaulichem Gebiet. Er plädiert deshalb für *positive* Interpretation, die nicht sosehr auf das abhebt, was in der Äußerung des Partners Ablehnung verdient, sondern „auf die Entfaltung und eventuell auch Ergänzung der Anliegen und Gründe, die in der betreffenden Auffassung wirksam sind und die vielleicht in einer unzulänglichen Weise ausgedrückt worden waren“ (90). Aber die Unterschiede der Auffassung sollen doch auch nicht verwischt werden – also: *kritisch*-positiv!

Die behutsame Didaktik, mit der Muck den Leser anleitet, praktiziert er selber an den „fünf Wegen“ der Gotteserkenntnis bei Thomas von Aquin. Das werde nahegelegt durch ihre Stellung in der Philosophiegeschichte (vgl. die Übersicht S. 104) und durch die Möglichkeiten, die sie einer Analyse ihrer Begründungsstruktur bieten. Die Durchführung dieser Analyse am ersten Weg, auf dem Thomas, inspiriert durch den noch älteren Meister Aristoteles, zum göttlichen „unbewegten Bewegten“ führt, ist ein Kabinettstück kritisch verständnisvoller Deutung philosophischer Texte (106–122). Dabei erweist sich nun der Nutzen der voraufgegangenen Überlegungen zur Methode, besonders in der Unterscheidung zwischen naturwissenschaftlich-funktionaler Erklärung von Bewegungsabläufen und der philosophischen Untersuchung der Bewegung, die integrativ das einzelne in und aus dem Gesamt der Seienden und ihres Seins zu verstehen sucht (109; vgl., gegenkritisch zu Kant, 136 und 140).

Der Sache nach zieht Muck eine Argumentation vor, die den – nur kurz erörterten (122–132) – Wegen 2 und 3 des Thomas nähersteht: Ihr Ausgangspunkt ist die Kontingenz, die seinsmäßige Nicht-Notwendigkeit der Dinge (134f., 156), von der aus mittels des Kausalitätsprinzips, dessen Einsichtigkeit in der „lebensweltlichen Erfahrung“ (135) zu verankern ist, auf den notwendi-

gen Ursprungsgrund der Welt geschlossen wird. Dabei ergibt sich weitere Klärung metaphysischer Begriffsbildung und zumal die Möglichkeit bejahender Aussagen über Gott (141–155), die gemäß dem durchaus begründeten traditionellen Kanon christlicher Philosophie aufgeführt werden (155–163). Danach wendet sich Muck den Wegen 4 und 5 – aus den „Seinsstufen“ der Wirklichkeit bzw. der Zielgerichtetheit des Wirkens – zu, die er vertieft (transzendentalphilosophisch) zu begründen sucht. Das aber geschieht auf nur drei bzw. fünf Seiten, obwohl die von Muck anvisierte Fragerichtung – „Gott als Sinngrund menschlichen Suchens und Handelns“ (164ff.) – ebenso schwierig wie gerade heute besonders wichtig ist, weil sie nicht sosehr kosmologisch als vielmehr anthropologisch, von spezifisch menschlichen Begabungen und Erfahrungen aus, argumentiert. (Warum diese Gottesbeweise auf die Darlegungen über Wesen und Wirken Gottes *folgen*, ist dem Rezensenten nicht ersichtlich; jedenfalls müßte die Überschrift der Seiten 103–133 eingeschränkt werden auf die Thomas-„Wege“ 1–3.)

Béla Weissmahr bietet diesbezüglich eine Ergänzung in seinem klar dreigegliederten Buch. Teil A handelt über „die Bedingungen der Gotteserkenntnis im menschlichen Erkenntnisvermögen“ (15–45). Nach kurzer Vorstellung von Auffassungen, wonach keine oder nur eine nicht-rationale Erkennbarkeit Gottes gegeben ist, kommt Weissmahr schnurstracks auf die Erfahrung des Unbedingten zu sprechen, wie sie sich vollzieht, wann immer wir Wirklichkeit, wie sie ist – das heißt wahr –, erkennen („Die Erkenntnis nämlich des Relativen *als Relativen* setzt notwendig die [unthematische, miterfahrene] Erkenntnis des Absoluten voraus“, 32) und wann immer wir uns an zumal ethischen Werten ausrichten und frei über uns verfügen. Grund dieser Erfahrung ist im Subjekt Mensch das Selbstbewußtsein, auf seiten des Objekts die Unbedingtheit des „Seins“. Die Pointe dieser ersten Hinweise ist der nun für diesen Verfasser grundlegende Charakter der menschlichen Erkenntnis: Danach „müssen wir davon ausgehen, daß wir im Grunde immer nur das erschließen, was in einer u. U. sehr verborgenen Weise zum Inhalt unserer Gesamterfahrung gehört“ (22); und: „Die unbedingte Wirklichkeit gehört zum Inhalt unseres Bewußtseins, obwohl

sie niemals als deutlich faßbares Objekt erscheint“ (36). Es gibt zwar keine unmittelbare Erfahrung Gottes, im Sinn einer Intuition, wohl aber eine unreflexe, nicht direkt objektivierbare *Miterfahrung*, die deshalb transzendental genannt wird, weil sie unsere Erkenntnis irgendwelcher Gegenstände überhaupt erst ermöglicht und stets begleitet. „Die eigentliche Wirklichkeit Gottes kann keinem von uns gänzlich unbekannt sein, weil in jeder von uns ausdrücklich vollzogenen Erkenntnis und in jeder bewußt und frei gesetzten Tat ein das thematisch Erfasste bzw. das begrifflich klar und deutlich Dargestellte übersteigendes Erkenntnismoment impliziert ist, in dem uns Unbedingtes entgegentritt und durch das wir als Person unbedingt herausgefordert werden“ (41). Die Gottesbeweise haben keine andere Aufgabe, als das so Implizierte methodisch und systematisch zu explizieren.

Eben das unternimmt Teil B des Buchs „Die methodische Entfaltung einiger auf Gott hinweisender Tatsachen“ (46–100). Die Frage nach dem *Sinn* des menschlichen Lebens zielt letztlich auf etwas, das selber keiner weiteren Begründung mehr bedarf, auf die dem Leben sinngebende unbedingte Wirklichkeit, die die religiöse Sprache Gott nennt. Das zeigt Weissmahr in überzeugenden Schritten auf (46–55). Ebenso weist der unbedingte Anspruch der *Sittlichkeit*, der den Menschen zum Menschen macht, auf eine absolute und personale gebietende Macht hin (55–63). Soweit die geglückte anthropologische Argumentation. Schwieriger zu folgen ist den zwei kosmologischen Beweisen: aus der *Kontingenz* der Welt (63–72) und – indem Weissmahr unter dem modernen Stichwort der Selbstüberbietung den Grundgedanken des aristotelischen Bewegungsbeweises aufnimmt – aus ihrer *Evolution* (recht ausführlich: 72–94). Vermutlich würde der Kontingenzbeweis und mit ihm die gesamte Gedankenführung in Sachen Gotteserkenntnis sehr gewinnen, wenn das Verhältnis zwischen Erfahrung und deren begrifflichem Ausdruck genauer bestimmt würde. Vor allem wäre näher zu erörtern, wie die als apriorisch, erfahrungsunabhängig geltenden ersten Seins- und Denkprinzipien, darunter das Kausalitätsprinzip, im Grund doch *erfahren* bzw. *miterfahren* werden. Weissmahr weiß ja durchaus darum (vgl. 23, 30, 69), wie übrigens

auch O. Muck (135, 168f.). Schließlich machen, von Weissmahrs Verständnis der Seinserfahrung her, die Bemerkungen zum *ontologischen* Gottesbeweis (94–100) deutlich, daß da mehr „dran“ ist, als der große Kant meinte.

Der Teil C der „Philosophischen Gotteslehre“ von B. Weissmahr „Über das Wesen Gottes“ (101–157) kreist um das allerdings zentrale Problem der *Transzendenz und Immanenz* Gottes – im Sinn des Augustinus-Wortes, daß „Gott höher als mein Höchstes und innerlicher als mein Innerstes“ ist (Confessiones III 6, 1); den zweiten Halbsatz wiederholte Luther so: Gott sei „tiefer, innerlicher, gegenwärtiger, denn die Kreatur ihr selbst ist“ (WA 23, 137, 33). Ob es jedoch günstig war, daß der Verfasser versuchte, das Gott-Welt-Verhältnis als Spannung von Einheit und Verschiedenheit zu fassen (116–129)? Und ob die ziemlich schwankenden näheren Bestimmungen dieser Einheit – gar als Identität? in welchem Sinne? – auf den Normalleser nicht doch, natürlich ganz und gar gegen Weissmahrs Absicht, pantheisierend wirken müssen? Dennoch kann, wer sich der von scholastischem und Rahnerschem Denken gespeisten Spekulation Weissmahrs, deren Stärke und Schwäche besonders im letzten Buchteil hervortritt, mit kritischem Mut und entsprechenden Kenntnissen stellt, sehr schätzenswerte Hilfe zu geläuterter und vertiefter Gotteserkenntnis erhalten. Das gilt auch für die eingehende Analyse des *Schöpfungsbegriffs* durch Weissmahr, der die Immanenz des Wirkens Gottes neu und umfassend zur Geltung bringen möchte (129–148).

Die zwei äußerlich kleinen Bände „Philosophische Gotteslehre“ sind, und das gibt ihnen Gewicht, Niederschlag langjähriger Lehrtätigkeit ihrer Autoren, die darin selber, da sie mitten in ihrem Wirken stehen, jedoch wohl nicht die endgültige Summa ihres Denkens erblicken. Vielleicht macht gerade die relative Unfertigkeit die Lektüre spannend – auch die *Doppellektüre*.

Walter Kern SJ

¹ Muck, Otto: Philosophische Gotteslehre. Düsseldorf: Patmos 1983. 191 S. Kart. 19,80; Weissmahr, Béla: Philosophische Gotteslehre. Grundkurs Philosophie. 5. Stuttgart: Kohlhammer 1983. 174 S. (Urban-Taschenbücher. 349.) Kart. 18,-.