

Anforderungen an den Leser stellt, sich aber keineswegs an einen esoterischen Kreis von Fachgelehrten wendet, sollten sich Käufer genug finden, um zum mindesten jeden katholischen Verlag daran interessiert sein zu lassen, es in sein Verlagsprogramm aufzunehmen, ohne daß es dazu einer Zuzahlung bedürfte.

O. v. Nell-Breuning S. J.

Guardini, R., *Religion und Offenbarung*. Bd. I. 8° (228 S.) Würzburg 1958, Werkbund-Verlag. 11.80 DM.

Dieser 1. Bd. entwickelt in sehr differenzierter Weise die religionsphilosophischen Voraussetzungen des christlichen Verständnisses von Offenbarung und Verkündigung, zusammengefaßt unter dem Titel: Die unmittelbare Religion. Zwar soll alles, was hier über das „allgemeine religiöse Phänomen“ gesagt wird, eigentlich immer schon im Lichte der Offenbarung stehen (12); daß es geschene Offenbarung als schlechthin gültige Bezeugung göttlicher Wahrheit gebe, davon wird ausgegangen, ja es wird postuliert, daß jedes „natürliche“ religiöse Phänomen zutiefst erst aus dem Urteil der Offenbarung widerspruchsfrei durchsichtig zu werden vermag. Solche Begegnungen mit den Erscheinungen der „natürlichen Religiosität“ (14) sollen sich jedoch nicht in abstrakte Definitionen und Theorien auflösen, sondern auch in ihrer Darstellung gleichsam existenziell bleiben: befragt ist der religiöse Mensch, gesucht das Bild des Menschen, der religiös existiert.

Im 1. Kap., vom Denkstil des Verf. aus wohl das interessanteste des Buches, kommt die „religiöse Erfahrung“ zur Sprache. Eine Vorbemerkung äußert sich zur Methode. Sie ist die phänomenologische, deren Grundakt das einfache Erblicken und Auffassen von etwas Wesenhaftem sei: „Mein Blick sieht das Wesen; und zwar so, daß dieses sich selbst bezeugt“ (19). Als reinsten Wesenszug dessen, was der Mensch so als „Inhalt“ religiöser Erfahrung erblickt, erscheint das „Heilige“ (22). Diesen Begriff verdankt G. dem Vokabular R. Ottos, der das religiöse Phänomen „genau ins Blickfeld gebracht“ und von anderen abgehoben habe (ebd. Anm. 1). Das Heilige tritt entgegen aus dem Erleben der Natur, aus Ereignissen und Fügungen und, wie „eine ewige Gültigkeit, eine Hoheit“ (24), aus der im Gewissen erlebten Unbedingtheit des Sollens. Näherhin wird umschrieben, was für eine Art Erfahrung hier durchbricht: es handle sich um „antwortende Empfindung“ (25), die den Menschen in höchst eigentümlicher Weise in Anspruch nimmt; eher um eine „Empfänglichkeit des menschlichen Ganzen“ als um ein besonderes, einzelnes „Organ“ für das Göttliche (26, vgl. 87). Später heißt es, „die empfindlichste Mitte seines personalen Seins“ werde berührt (92). Ebendahin führt der „Symbolcharakter der Dinge“ (28 f.). Schon in seiner Schrift „Die Sinne und die religiöse Erkenntnis“ (1958) hatte G. davon gesprochen, daß menschliches Sehen gleichsam durch die Dinge hindurchschaue, ihre Bezogenheit auf etwas Transzendentes wahrnehme. „Das Auge fährt in ihnen eine eigentümliche Bewegung“ über sie hinaus, und „das alles empfinde ich ... Es ist echte Gegenstandserfahrung“ (31). Eine weitere Ansatzstelle für religiöse Erfahrung ist „das Erleben der Nicht-Selbstverständlichkeit der Welt“ (47): auf Grund der Unsicherheit und Gefährdung des Daseins, der geheimen Angst, des Chaotischen in der Welt, ihres lastenden Dunkels. Wiederum geht es hier um „echte gebende Erfahrung“ (58). Das Dasein selbst ist nicht notwendig. Muß Welt sein? „Ein elementares Gefühl sagt uns: nein. Sie könnte auch nicht sein“ (67). Rein tatsächliche Existenz aber verweist auf eine Initiative, aus der sie entspringt (90). Am tiefsten gräbt die Erfahrung der Endlichkeit, nicht nur der je bestimmten, sondern „einfachhin“ (79), nämlich des Ganzen der Welt (vgl. 77 157 177). Bewußtsein der Grenze bedeutet die Möglichkeit, dessen innezuwerden, was „auf der anderen Seite“ ist (78). Bloße Endlichkeit gibt es nicht; was es gibt, „ist das Umfaßte, Getragene, von ringsher wie von innen heraus Gehaltene“ (80), das vom notwendig seienden Gott Umgriffene. Durch die Begrenztheit hindurch wird „empfunden, erfahren, gesehen“ der „Werkcharakter“ der Welt, ihr Geschaffenheit (81), das nicht etwas ist, was ich erst „hinzufulgern“ müßte: „Ich sehe das Geschaffenheit“ (82), wie ich ein Kulturding als „gemacht“ erkenne. Jedenfalls möchte der Verf. diesen letzten Schritt des Gedankens nahelegen (vgl. 80).

Die „Sinnlinien“ aller jener Erfahrungsgehalte laufen auf ein gleiches zu; sie offenbaren verschiedene Aspekte desselben, des „Heiligen“ (86). Sie betreffen zu-

gleich das Personal-Eigenste des Erfahrenden, woraus die hohe „Existenzialität“ der religiösen Erfahrung sich erklärt (88 f.). Daher auch die wichtige Einsicht, daß sie und ihre Verwirklichung an besondere seelische Bedingungen, vornehmlich der Bereitschaft und Offenheit, gebunden ist (94 f.).

Doch wird das Phänomen erst dann richtig gesehen, wenn auch die „Fragwürdigkeit der religiösen Erfahrung“ zugegeben wird (96). Religionspsychologie und -geschichte haben sie zur Genüge verdeutlicht. „Es sind also Kriterien nötig“, und die Frage entsteht, ob es solche gebe (110). Die Antwort darauf versucht G. im 3. Kapitel. Das zweite erörtert zuvor in lebendigster Entfaltung und Erhellung religionspsychologischer und -geschichtlicher Befunde die „Gestaltung“ religiösen Erlebens (111 f.), d. h. seine Formstufen, angefangen von der mythischen Religiosität über die Religiosität der „geistigen Verantwortung“ in der schon philosophischen Reflexion, die der „Einswerdung“ in der Mystik, ferner die der synthetischen Formen (auch der „europäischen Bildungsreligiosität“!) bis zu ihrer „negativen Verarbeitung“ in Skepsis und schließlich Atheismus: zu diesem findet G. eindrucksvolle Worte der Einfühlung, obwohl er dem möglichen positiven Sinn des atheistischen Nein nicht weiter nachgehen will (148).

Kap. 3, das philosophisch wichtigste von allen, untersucht nun den entscheidenden Zusammenhang von „Religion und Theorie“. Religiöse Erfahrung darf keinesfalls in einen Widerspruch zum Denken, zum Verstande gebracht werden (149), denn sie richtet sich auf Wirklichkeit, impliziert „Aussagen über Seiendes“, stellt sich damit aber unter den Maßstab der Wahrheit (150). So gilt es, Gedankengänge zu zeichnen, die den Sinn der religiösen Erfahrungen kritisch deuten und „begrifflich ausdrücken“ (152, vgl. 177). Der Schritt über die Welt hinaus muß „in einer auch logisch richtigen Weise“ geschehen (157) — das Nähere will G. auf sich beruhen lassen. Jedenfalls sei das Überschreiten der Welt gefordert, weil sie endlich ist und daher es verwehrt, „sie als in sich selbst begründet anzusehen“ (ebd.). Dann treffen sich spontan-religiöse Erfahrung und begriffliche Theorie, die das, was die Erfahrung mit dem Heiligen, Numinosen usw. meint, als das „Absolute“ versteht. Die Denkbemühung vermag indes auch, statt zum „Anfang“ zurück, nach „vorn“ auf das letzte Sinn-Ziel des Seienden auszugreifen und die Welt in ihrer Werdebewegung als teleologisch bestimmt aufzufassen: denn „Hinordnung auf ein Künftiges setzt einen ordnenden Geist voraus“ (159). Ferner steigt sie gleichsam nach „oben“ und erkennt z. B. die Wurzel der Unbedingtheit des sittlichen Sollens „in einer im Sinn wie in der Macht absoluten Instanz“ (168) usw. Es wird eine Reihe von anderen Hinweisen gegeben, die wir hier übergehen.

Logische Richtigkeit, rationale Begründung verbürgt aber nicht die eigentliche lebendige Überzeugungskraft für den konkreten Menschen. Nicht nur „logisch zustimmendes Urteil, sondern eine religiöse Überzeugung“ soll am Ende stehen (179). Lehrreich sind in dieser Hinsicht die Bemerkungen G.s über die wachsende Unfähigkeit so vieler, überhaupt den Zugang zu jenen so subtilen Erfahrungen zu gewinnen. Wenn er hinzufügt, es wäre eine wesentliche Aufgabe, zu zeigen, wie die Gotteserkenntnis beschaffen sei, die gerade unserer Zeit aufgetragen ist, so darf man auf das Buch H. U. v. Balthasars verweisen: Die Gottesfrage des heutigen Menschen (1956).

Die folgenden Abschnitte bringen eine Fülle wertvoller Beobachtungen und Formulierungen zum „Gottesbegriff“, zu den „Bildern“, in denen religiöse Lebendigkeit sich Gott vergegenwärtigt, zur Bedeutsamkeit personaler Bereitschaft im Raum des Gotterkennens, schließlich zur Geschichte der Religionen, aus deren Betrachtung „eine große Schwermut“ aufsteigen kann (228). —

Im vorstehenden Referat wurden mit Bedacht wörtliche Zitationen bevorzugt, weil sie oft schlaglichtartig die Methode des Verf. erhellen. Es läßt sich nicht leugnen, daß G. in dieser Schrift zu dem umfassenden und schwierigen Thema sein Bestes hat geben wollen, und sie enthält Seiten, die zum Eindrucksvollsten gehören, was er aus philosophischer Sicht zu sagen hat. Immerhin wirken auch sie eher wie ein persönliches Bekenntnis denn als wissenschaftliches Ergebnis. Schon die phänomenologischen Partien lassen bei aller Leuchtkraft der Darstellung an verbindlicher Methode gewiß zu wünschen übrig. „Worauf kann Erkenntnis sich letztlich stützen, wenn nicht auf die Evidenz unseres Bewußtseins?“ (89). Genügt dieses Sichberufen

auf das evidente Bewußtsein ohne weitere Vorkehrungen, wie sie jede Theorie der phänomenologischen Methode für unentbehrlich hält? So wird von der Sollenserfahrung gesagt: „Das Recht dieser Forderung“ könne man nicht bestreiten, „denn es ist evident“ (93). Oder vom Vollendungsverlangen des Menschengeistes: der Mensch mag es einer Theorie zuliebe verleugnen, „sein innerstes Bewußtsein spricht anders. Der Drang nach Erfüllung ist ein echter Hinweis, den das Dasein gibt, und zwar an der lebendigsten Stelle, im Herzen“ (171). Nun beabsichtigt G. auch in den mehr reflex-philosophischen Partien des Buches keine eigentlich fachphilosophische Arbeit. Trotzdem wollen sie natürlich den „Gedanken“ treffen, der in der religiösen Erfahrung wirksam ist, sie verbleiben deshalb in einem gewissen Zwielficht. Vielleicht wird hier am ehesten fühlbar, daß der Verf. keine Auseinandersetzung mit der einschlägigen Literatur sucht (9). Dafür sind die Ausführungen über den ganzheitlichen Charakter gerade auch des religiösen Erkennens von hohem Wert; vor allem wohl dürften seine Analysen der konkreten Erfahrungsweisen des Numinosen, Heiligen, Göttlichen die Phänomenologie und Psychologie des religiösen Aktes lebhaft interessieren. Daß er darüber hinaus dem logisch-rationalen Faktor auf dieser Ebene ganz grundsätzlich eine so entscheidende kritische und klärende Aufgabe zugesteht, wiegt bei einem Geiste seiner Art und seines Ranges doppelt.

Die „rationale Forderung — daß die Welt verantwortet werden müsse, dazu aber nicht selbst instande sei —“ (175) ist unaufhebbar. Doch wie unterschiedlich sind die Wege, auf denen dieser Forderung entgegengekommen wird! Man vergleiche nur einmal, um von den eigentlichen Lehrbüchern abzusehen, K. Rahners „Hörer des Wortes“ (1942) und H. U. v. Balthasars „Wahrheit“ (1947) mit dem vorliegenden Werke. Sollte es nicht möglich sein, zur großen Synthese all dieser Aspekte und Perspektiven zu finden?

H. O g i e r m a n n S. J.

L e n g s f e l d, P., *Überlieferung, Tradition und Schrift in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart* (Konfessionskundliche und kontrovers-theologische Studien, 3. Herausgegeben vom Johann-Adam-Möhler-Institut). gr. 8^o (263 S.) Paderborn 1960, Bonifaciusdruckerei. 16.— DM.

Eine Monographie neuzeitlicher Prägung zu dem Thema „Schrift und Tradition“ steht noch aus, und auch das vorliegende Buch will keine solche bieten. Trotzdem enthält es manche wertvollen Beiträge dazu, indem es u. a. die biblische Grundlage untersucht, die Lehre des Konzils von Trient darstellt und vor allem auch das lebendige Wechselgespräch zwischen modernen katholischen und evangelischen Theologen heranzieht. Hervorgehoben sei überdies unter dieser Hinsicht die ausgezeichnete und beinahe vollständige Bibliographie.

Nach einem einleitenden Kapitel „Das Traditionsproblem gestern“ folgt eine längere Ausführung mit dem Titel „Paradosis im Neuen Testament“ (21—70). Interessant sind hier besonders die von K. Barth angeregten Gedanken, die einen inneren Zusammenhang zwischen den scheinbar so weit auseinanderliegenden biblischen Begriffen „Verbaltradition und Realtradition“ herstellen wollen. Gewiß wird der Exeget von seinem Standpunkt aus mit seiner Überzeugung zurückhalten (auch wenn er z. B. zugeben muß, daß 1 Kor. 11, 23 verbale und reale Überlieferung in einer einzigen Aussage verbunden erscheinen), aber die echt bibel-theologische Betrachtung behält in sich ihre Vorzüge. So ist das zusammenfassende Urteil durchaus zu billigen: „Unter göttlich-apostolischer Tradition verstehen wir 1. im weiteren Sinn Verbal- und Realtradition zusammen: die Übergabe der gottgeoffenbarten Geheimnisse Christi durch (instrum.) Wortverkündigung und Sakramentenspendung der von Christus gesandten Apostel. Sie ist im strikten Sinne die göttlich-apostolische Quelle des nachapostolischen Glaubens; 2. im engeren Sinn die Verbaltradition: die Übergabe der ursprünglichen apostolischen Glaubenssagen in der Wortverkündigung der Apostel. Jede spätere Verkündigung hat hier ihre Norm, vor der sie bestehen muß“ (70).

Das dritte Kapitel trägt die Überschrift „Der Kanon des Neuen Testaments — ein Werk der Tradition?“ (71—128). Wir vernehmen von der Entwicklung des Kanons und vor allem von der modernen protestantischen Kritik am und im Kanon (K. Barth, H. Diem, O. Weber, P. Althaus, P. Tillich, Th. Preiss, W. Elert, P. Brunner, W. G. Kümmel, G. Ebeling, O. Cullmann) mit dem überraschenden Ergebnis: „Die