

Wrzcionko, Paul: Die philosophischen Wurzeln der Theologie Albrecht Ritschls. Ein Beitrag zum Problem des Verhältnisses von Theologie und Philosophie im 19. Jahrhundert. Berlin: A. Töpelmann 1964. 264 S. 8° = Theologische Bibliothek Töpelmann, hrsg. v. K. Aland, K. G. Kuhn, C. H. Ratschow u. E. Schlink, 9. Lw. DM 36.—

Der Verfasser hat sich die Aufgabe gestellt, die bisher in der theologischen Forschung noch nicht ausreichend berücksichtigt wurde, die philosophischen Sachverhalte aufzuzeigen, welche die Theologie Albrecht Ritschls entscheidend beeinflusst haben, und zugleich zu untersuchen, wie Albrecht Ritschl sich mit diesen Einflüssen kritisch auseinander gesetzt hat. Bekanntlich haben die Philosophen Lotze und Kant besonders auf Ritschl eingewirkt. Sie treten daher auch in den Mittelpunkt der Untersuchung.

Zunächst gibt W. einen Überblick über den geistesgeschichtlichen Horizont A. Ritschls, — eine Aufgabe, die gewiß nicht einfach ist, und daher auch hier und da zur Kritik auffordert, wie etwa bei seiner Charakterisierung der philosophischen bzw. theologischen Arbeit Hegels und Schleiermachers. Er gibt dann einen ersten Einblick in die Erkenntnistheorie Ritschls mit ihrer grundlegenden Thematik, daß das Objekt nur wirklich ist, so wie es wirkt. Es folgt eine umfassende und sorgfältige Darstellung der Philosophie Lotzes und ihrer Reaktion auf Ritschl. Das Besondere des erkenntnistheoretisch bedingten Ansatzes der Theologie Ritschls wird in dem Schlußabschnitt des ersten Teils der Untersuchung herausgearbeitet mit dem betonten Hinweis darauf, daß der Theologe nur dann, wenn er die der geistigen Bewegung des Christentums entsprechende Methode befolgt, die ihm gestellte Aufgabe lösen kann.

Der zweite Teil der Untersuchung wendet sich dann Ritschls Kantinterpretation und Kantkritik zu, deren Gegenstand besonders die Ethik und Religionsphilosophie Kants ist. In seinem Verhältnis zu Kant sei der entscheidende Fehler Ritschls gewesen, daß er das Sittengesetz verabsolutiert und alle weiteren ethischen und religionsphilosophischen Probleme allein am Sittengesetz orientiert und von ihm abgeleitet habe. Das habe sich, wie der Verfasser mit Recht in dem letzten Teil seiner Arbeit zeigt, verhängnisvoll auch für die Gotteslehre Ritschls ausgewirkt, so daß der Gott Ritschls im Grunde nichts weiter sei als die transponierte praktische Vernunft Kants.

Die Untersuchung schließt mit einem dritten interessanten Hinweis auf Ritschls Hermeneutik mit ihrem Ernstnehmen der historisch-kritischen Forschung und ihrer Ablehnung einer voraussetzungslosen Bibelkritik, wobei für den Verfasser das Problem offen bleibt, ob eine transzendental-ethische Begründung des Glaubens dem biblischen Zeugnis standhalten kann. Die Arbeit ist — aufs Ganze gesehen — ein fruchtbarer Beitrag zur Erforschung der theologischen Gesamtsituation des 19. Jahrhunderts.

Kiel

Werner Schultz

Hülsman, Heinz: Zur Theorie der Sprache bei Edmund Husserl. München: Anton Pustet [1964]. 255 S. gr. 8° = Salzburger Studien z. Philosophie, hrsg. v. A. Auer, E. J. Schächer, V. Warnach, Bd. 4.

Die Arbeit (gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft) hat die Absicht, interpretativ die Theorie Husserls zur Sprache nach- und mitzudenken. Sie gibt damit einen anregenden Beitrag zum Thema der Sprache in der Phänomenologie Husserls und darüber hinaus in der gesamten Philosophie. Nach einer „Antizipativen Thematisierung“ (I. Teil) wird ein „Interpretativ-thematischer Durchblick“ (II. Teil) durch das Werk Husserls geboten. Der Nachdruck dürfte auf dem letzten Abschnitt (III. Teil) liegen, der den „Entwurf einer Phänomenologie der Sprache im Werk Husserls“ entwickelt.

Das in schwieriger Diktion geschriebene gehaltvolle Werk gipfelt in einer transzendentalen Egoologie. Die Sprachlichkeit ist das Sich-zeigen, das Erscheinen des transzendentalen Ego. Das Ego, das sich selbst erreicht, aus seiner Anonymität hervorkommt und zu sich selber kommt, erzeugt Sprache, und darum ist die Sprache das Zeugnis von diesem selbst. Hierin wird die Wahrheit einer Phänomenologie der Sprache gesehen.

Für gegenwärtige Diskussionen innerhalb der evangelischen Theologie scheinen mir besonders alle jene Feststellungen bedeutsam, die in der Sprache als Sprechenden das Produkt eines ontologischen Bewußtseins erkennen, und die bezeugen, wie sehr es in der Philosophie der Sprache wesentlich darauf ankommt, daß die innere Teleologie und Tendenz, die Intentionalität von Sprache, immer auf ein Resultat abzielt, das nicht Sprache ist.

Hof/Saale

Werner Schilling

- Biser, Eugen:** Nikolaus von Kues als Denker der unendlichen Einheit (ThQ 146, 1966 S. 305—328).
- Brandenstein, Béla von:** Ist Schlechthinsein Notwendigkeit? (Wissenschaft und Weisheit 29, 1966 S. 105—112).
- Brunner, Fernand:** L'optimisme leibnizien et le mal (RThPh 99, 1966 S. 225—232).
- Buske, Thomas:** Tyge Rothe. Anfänge protestantischer Geschichtsphilosophie (NZStH 8, 1966 S. 201—211).
- Decloux, S.:** L'athéisme de Marx (Nouvelle Revue Théologique 98, 1966 S. 476—502).
- Dumas, André:** Die Funktion der Ideologie (Die Kirche als Faktor einer kommenden Weltgemeinschaft. Hrsg. vom Ökumenischen Rat der Kirchen. Stuttgart: Kreuz-Verlag 1966 S. 84—101).
- Eickelschulte, Dietmar:** Gespräch mit den Marxisten? (Wort und Antwort 7, 1966 S. 129—134).
- Frankenstein, Carl:** Du und Nicht-Ich. Zu Martin Bubers Theorie des Dialogs (StZ 178, 91. Jg. 1966 S. 356—370).
- Gevaert, Joseph:** L'affermazione filosofica dell'immortalità (Salesianum XXVIII, 1966 S. 95—129).
- Hödl, Ludwig:** Anima forma corporis (ThPh 41, 1966 S. 536—556).
- Luther, Wilhelm:** Wahrheit, Licht und Erkenntnis in der griechischen Philosophie bis Demokrit. Ein Beitrag zur Erforschung des Zusammenhangs von Sprache und philosophischem Denken. Bonn: Bouvier. 1966. 240 S. gr. 8° = S.A. aus Archiv für Begriffsgeschichte. Bausteine zu einem historischen Wörterbuch der Philosophie, hrsg. v. E. Rothacker T, 10.
- Marcel, Gabriel:** Satre, Camus, Malraux. Philosophie und Dichtung des Existentialismus (Universitas 21, 1966 S. 1019—1026).
- Mynarek, Hubertus:** Das Problem der Gewißheit religiösen Erlebens (TThZ 75, 1966 S. 211—222).
- Die Struktur der religiösen Erfahrung (Wissenschaft und Weisheit 29, 1966 S. 85—96).
- Price, H. H.:** Belief 'in' and Belief 'that' (Religious Studies 1, 1965 S. 5—27).
- Rivier, André:** Un débat sur la tragédie grecque (RThPh 99, 1966 S. 233—254).
- Schomerus, Hans:** Geistige Strömungen der Gegenwart. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn [1966]. 135 S. 8° = Evang. Enzyklopädie, hrsg. v. H. Thielicke u. H. Thimme, 13. Kart. DM 8.80.
- Schuler, Bertram:** Anselms Gottesbeweis aus dem menschlichen Bewußtsein. Kritik und Weiterführung (Wissenschaft und Weisheit 29, 1966 S. 96—104).
- Splett, Jörg:** Hegel über das Wunder (ThPh 41, 1966 S. 520—535).
- Tillich, Paul:** Überwindung der Subjekt-Objekt-Spaltung (DtPfl 66, 1966 S. 540—541).

SYSTEMATISCHE THEOLOGIE

Barth, Karl: Das Vaterunser nach den Katechismen der Reformation. Übers. von H. G. G. Zürich: EVZ Verlag [1965]. 114 S. kl. 8°. Pp. DM 8.50.

Das kleine Büchlein ist nicht etwas völlig Neues aus der Feder B.s. Neu ist lediglich die jetzt deutsch vorliegende Ausgabe der Seminarstenogramme von drei Seminaren B.s in Neuchâtel aus den Jahren 1947 — 49, die bereits 1949 unter dem Titel „La prière“ von Hr. Roulin veröffentlicht worden sind. Die Übersetzung ins Deutsche besorgte der bekannte Barth-Kenner Pfr. Helmut G. in Stuttgart-Uhlbach. In seinem Vorwort erwähnt er noch andere Äußerungen B.s. zum Gebet. Ergänzend sei die 14. Vorlesung seiner „Einführung in die evangelische Theologie“, EVZ Verlag Zürich 1962, S. 175 — 186, angeführt.

Zu Lasten des Herausgebers geht der Hauptmangel dieses Büchleins, der darin besteht, daß die von B. zitierten Stellen weder nachgeprüft noch verifiziert sind. Nur als ein Beispiel sei erwähnt, daß B.s Äußerung (S. 19), Calvin beginne mit dem Credo und lasse dann die Gebote folgen, ungenau ist, weil Calvin bekanntlich im Catechismus Ecclesiae Genevensis und in der Instruction et confession de foy (= Catechisme 1537) unterschiedlich verfährt.

Liest man den vollständigen Titel des Büchleins, ist man vermutlich bei der Lektüre gespannt, ob wirklich die Katechismen der Reformation zur Sprache kommen oder ob nicht B. es ist, der, weil zuletzt, am besten spricht. Vom Inhaltsverzeichnis her sollte man mehr im I. Teil B.s Position (Überschrift: „Das Gebet“, Unterabschnitte: Das Problem des Gebets, Das Gebet als Geschenk Gottes, Das Gebet als Tat des Menschen), im II. Teil mehr die Äußerungen der Reformatoren erwarten (Überschrift: „Erklärung des Herrengebets nach den Reformatoren“). Doch der Leser wird überrascht. Am meisten kommt B. noch in den „Vorbemerkungen“ auf das Verhältnis der Reformatoren zum Gebet zu sprechen. Schon der I. Teil stellt dann mehr Gesichtspunkte heraus, von denen B. überzeugt ist, mit den Reformatoren einig zu sein. Schließlich mündet der II. Teil in eine Interpretation der Vaterunserbitten durch B. selbst, freilich aus dem „Geiste“ der Reformation.

Hält man sich mehr an den „Buchstaben“, dann will uns scheinen, daß trotz allem eine Akzentverschiebung zwischen den Reformatoren und B. eingetreten ist. Zwar kann sich B. in seinem Insistieren auf die Frage „Was ist das Gebet wirklich?“ und in seinem Abschieben einer „Beschreibung dessen . . .“, was der Mensch tut, wenn er betet“ (S. 25.) noch auf die Reformatoren berufen. Das Fragen beginnt aber erst beim Verständnis dessen, was es heißt, wenn man fragt: „was ist das Gebet?“ Und zweifelsohne steht B. in der Gefahr, die Frage nach dem Sein des Gebets einzuengen in sein Koordinatensystem einer theologischen Voraussetzung, anstatt sich in diesem Fragen zu öffnen für das, was sich wirklich alles vollzieht, wenn wir beten.

Die Stärke B.s liegt sicher darin, daß das Gebet für ihn zu einer Aussage über Gott (vgl. S. 25), ja zur Anerkennung Gottes wird; seine Schwäche aber darin, daß der Aspekt des Gesprächs mit Gott und zu Gott zurücktreten muß. B. neigt dazu, einmal sich ganz nach oben zu erheben, wenn er betont, das Gebet sei ein Geschenk Gottes, eine Gnade, ein Angebot Gottes (S. 25, 37); ein anderes Mal ganz nach unten zu steigen, wenn er hervorhebt: „wir können nicht aus uns selber beten“ (S. 32). Gibt es für ihn keinen Ort in der Mitte, wo Gott und Mensch zusammentreffen und beisammen sein können? Wo das Beten zum Glauben wird? Wo das Christsein mit dem Beten identisch wird, wie Luther sagt (vgl. S. 30)? Wo der Mensch Gott alles sagen kann, was er auf seinem Herzen hat, „wie die lieben Kinder ihrem lieben Vater“ (Luther)? Wo der Mensch also auch mit Gott ringt wie Jakob am Jabbok? Wo auch der Zweifel und der Unglaube zur Sprache kommen darf?

Mit Calvin weist B. dagegen darauf hin, daß „wir in unseren Gebeten all solche Fragen wie etwa ‚Hört uns Gott?‘ ausschließen müssen“ (S. 36). Und wenn er (mit Calvin) fortfährt: „Es ist nicht erlaubt, zu zweifeln, denn das versteht sich von selbst, daß wir erhört werden. Schon vor dem Gebet muß man in der Haltung eines Menschen sein, der erhört ist“, dann wird deutlich, daß es B. darauf ankommt, das Gebet gleichsam aus der Begegnungssituation des Menschen mit Gott herauszunehmen und es auf seinen Anfang zurückzuführen.

Der Anfang des Gebets heißt aber: Gott erhört Gebet. Das ist für B. die wichtigste theologische Voraussetzung des Betens (S. 25ff., 57, 82). Natürlich kann er sich an diesem Punkt auf die 129. Frage des Heidelberger Katechismus, auf die christologische Begründung des Gebets bei Calvin (vgl. vor allem in der Bitte: Dein Reich komme S. 64, 77, 81) und auf Luthers Gedanken aus dem großen Katechismus, daß das, worum wir bitten, „wohl ohn unser Gebet geschicht“, berufen.

Auf die enge Verzahnung von Gebet und Erhörung wird zweifelsohne Wert zu legen sein. B. aber pointiert: „bevor wir beten, sind wir schon erhört“ (vgl. S. 57) und: „Gott hat uns schon

erhört; darum haben wir die Freiheit zu beten“ (S. 82). Folgt man B., droht dann nicht die Gefahr, daß die Notwendigkeit zu beten nicht mehr deutlich gemacht werden kann? Differenzierter gefragt: daß hinter die durch Christus eröffnete Freiheit zu beten (B. sagt nicht: Möglichkeit!) die Nötigung und das Getriebensein zum Gebet (das B. nicht völlig unberücksichtigt läßt, vgl. S. 37) zurücktreten muß, so daß das Beten zur Anerkennung Gottes und von da aus zur Erkenntnis Gottes wird und schließlich identisch wird mit einem „Gehorsamsakt“ (vgl. S. 34)?

Ist das Beten so gemeint? Oder ist es eher die theologische Reflexion B.s, die das Gebet und im Gebet Gott theologisch sicherstellen will? Wie sonst ist zu erklären, daß der Abstand zwischen Beter und Gott so groß wird, so groß, daß man sich fragt, wie es überhaupt noch zum Gebet kommen kann?

„Wie können wir die Kühnheit haben, uns Gott zu nähern?“ (S. 93).

Das Beten ist schwer geworden; aber nicht, weil es Mut braucht, die Sprache des Unglaubens und des Zweifels vor Gott zu gebrauchen, sondern weil der Mensch nicht glauben will, daß ihm Gott schon nahe ist, weil er daran zweifelt, daß Gott ihn schon erhört hat. So B.

Wird dann aber nicht der Glaube zur Vorbedingung des Gebets, zu einer Vorleistung, die das Gebet dann fast überflüssig macht? Und wird nicht das Problem des Sprechens und der Freiheit zur Sprache umgangen? Anders gefragt: Will B. das Sprachproblem gleichsam durch den Gehorsam des Glaubens, der die Freiheit zu beten einschließt, lösen? Heißt seine These: Wer beten kann, kann sprechen?

Im II. Teil seines Büchleins bringt er jedenfalls öfters Beispiele, wie die Interpretation des Herrengebets zum Beten und eigenen Sprechen führt (S. 57ff., 97ff., 107, 109ff.). Besonders gut gelungen scheint mir die Auslegung der letzten Bitte zu sein. Hier wird deutlich, daß der Herausforderung zum Beten durch Gott die Bedrängnis auf unserer Seite, der wir nur durchs Beten Herr werden können, entspricht.

Gerade der II. Teil macht das Büchlein lesenswert im Hinblick darauf, wie eine theologische Existenz zur Gebetsexistenz wird und wie es aus dem Gebet heraus zu theologischer Erkenntnis kommt. Besonders sei das hinsichtlich des Themas der „Menschlichkeit Gottes“ betont, auf das B. hier und schon vor seiner gleichnamigen Schrift öfters zu sprechen kommt (S. 48ff).

Im ganzen wird sich dieses Büchlein daran zu bewähren haben, ob es nicht nur eine theologische Untersuchung bleibt, die das Gebet unseres Herrn verherrlicht, sondern dazu hilft, ihn selbst anzurufen und zu ihm zu sprechen.

Schwäbisch Hall

Friedrich Hertel

Amberg, Ernst-Heinz: Christologie und Dogmatik. Untersuchung ihres Verhältnisses in der evangelischen Theologie der Gegenwart. Berlin: Evang. Verlagsanstalt u. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht [1966]. 141 S. gr. 8°.

Die vorliegende Arbeit, die auf eine Leipziger Habilitationsschrift vom Jahre 1960 zurückgeht, hat sich ein außerordentlich wichtiges und, wie es scheint, immer aktueller werdendes Problem vorgenommen, nämlich zu untersuchen, was es mit dem Begriff der christologischen Dogmatik bzw. der Forderung, daß alle dogmatische Arbeit „direkt oder indirekt“ (Barth) christologisch vorgehen müsse (ja alle Dogmatik im Grunde Christologie sein müsse), eigentlich auf sich hat. Es handelt sich dabei nicht darum, daß etwa die dogmatische Konzeption von Althaus oder gar die von Schlatter Empfehlung bzw. Rehabilitierung erfahren soll. Zu Konsequenzen dieser Art wie überhaupt einem Konzipieren nicht-christologischer dogmatischer Aussagenkomplexe stößt die Arbeit kaum vor, da sie sich in Bescheidenheit und Selbstbeschränkung, dazu allem Tumultuarischem abhold und zum Verstehenwollen des Barth'schen Modells fest entschlossen, ganz auf die Klärung des Sinnes des Wortes ‚christologisch‘ samt immanenter Kritik konzentriert. Aber es liegt Sprengkraft hierin; und es zeigt sich wieder einmal, daß die Begriffe am ungeklärtesten sein können, die eine Zeit am meisten nennt.