

THEOLOGISCHE REVUE

Begründet von Franz Diekamp · Herausgegeben von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster
Schriftleitung: Prof. Dr. Harald Wagner

Jährlich 6 Hefte

VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER

Jährlich € 109,00 / sFr 189,40

Nummer 1

2009

105. Jahrgang

Evolution und Schöpfung – unüberwindbare Gegensätze? (Rainer Koltermann SJ) Sp. 3

Das „eschatologische Bureau“ im Umbau (Matthias Brüggemeier / Marco A. Sorace) Sp. 15

Allgemeines / Festschriften / Universallexika Sp. 21

Der Tod im Leben. Ein Symposium, hg. v. Friedrich Wilhelm GRAF / Heinrich MEIER (Gisbert Greschake)

Opfere deinen Sohn! Das „Isaak-Opfer“ in Judentum, Christentum und Islam, hg. v. Bernhard GREINER / Bernd JANOWSKI / Hermann LICHTENBERGER (Hans Zirker)

Exegese / Bibelwissenschaft Sp. 25

KAISER, Otto: Das Buch Hiob. Übersetzt und eingeleitet (Joachim Vette)

OSTMEYER, Karl-Heinrich: Kommunikation mit Gott und Christus. Sprache und Theologie des Gebetes im Neuen Testament (Edmund Arens)

POHLMANN, Karl-Friedrich: Ezechiel. Der Stand der theologischen Diskussion (Michael Konkel)

SEDLMEIER, Franz: Das Buch Ezechiel. Kapitel 1–24 (Michael Konkel)

Kirchengeschichte Sp. 32

ALBERIGO, Giuseppe: Die Fenster öffnen. Das Abenteuer des Zweiten Vatikanischen Konzils (Josef Wohlmuth)

Censor Censurum. Gesammelte Aufsätze von Hermann H. Schwedt. Festschrift zum 70. Geburtstag, hg. v. Tobias LAGATZ / Sabine SCHRATZ (Christoph Weber)

MUTSCHLER, Bernhard: Das Corpus Johanneum bei Irenäus von Lyon. Studien und Kommentar zum dritten Buch von Adversus Haereses (Christian Uhrig)

Theologiegeschichte Sp. 35

Karl Barth – Hans Urs von Balthasar. Eine theologische Zwiesprache, hg. v. Wolfgang W. MÜLLER (Manfred Lochbrunner)

PUJULA, Martin: Körper und christliche Lebensweise. Clemens von Alexandria und sein Paedagogos (Christian Uhrig)

RIEGER, Reinhold: Contradictio. Theorien und Bewertungen des Widerspruchs in der Theologie des Mittelalters (Rolf Schönberger)

SCHÜßLER, Werner / STURM, Erdmann: Paul Tillich. Leben – Werk – Wirkung (Kurt Meier)

Religionsphilosophie Sp. 46

Hermeneutik der Religion, hg. v. Ingolf U. DALFERTH / Philipp STÖLLGER (Ernst Feil)

Scientia et Religio. Religionsphilosophische Orientierungen. Festschrift für Hanna-Barbara Gerl-Falkowitz, hg. v. René KAUFMANN / Holger EBELT (Martin Wichmann)

Dogma und Denkform. Strittiges in der Grundlegung von Offenbarungsbegriff und Gottesgedanke, hg. v. Klaus MÜLLER / Magnus STRIET (Holger Zaborowski)

TILLICH, Paul: Vorlesungen über Geschichtsphilosophie und Sozialpädagogik (Frankfurt 1929/30), hg. v. Erdmann STURM (Werner Schüßler)

Fundamentaltheologie Sp. 55

Das Böse und die Sprachlosigkeit der Theologie. hg. v. Klaus BERGER / Ulrich NIEMANN / Marion WAGNER (Johann Reikerstorfer)

Der unterbrochene Frühling. Das Projekt des II. Vatikanums in der Sackgasse, hg. v. Alberto DA SILVA MOREIRA / Michael RAMMINGER / Afonso Maria LIGORIO SOARES (Arnd Bünker)

KÖRTNER, Ulrich H. J.: Einführung in die theologische Hermeneutik (Wolfgang Beinert)

Moraltheologie Sp. 60

Der „gerechte Krieg“. Zur Geschichte einer aktuellen Denkfigur, hg. v. Georg KREIS (Klaus Unterburger)

SCHOCKENHOFF, Eberhard: Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf (Bernhard Fraling)

SCHÖNE-SEIFERT, Bettina: Grundlagen der Medizinethik (Stephan Ernst)

Theologie und Naturwissenschaften Sp. 68

CLAYTON, Philip: Die Frage nach der Freiheit. Biologie, Kultur und die Emergenz des Geistes in der Welt (Matthias Remenyi)

DREWERMANN, Eugen: Atem des Lebens. Die moderne Neurologie und die Frage nach Gott. Band 1: Das Gehirn. Grundlagen und Erkenntnisse der Hirnforschung, Band 2: Die Seele. Zwischen Angst und Vertrauen (Tobias Kläden)

STEINKE, Johannes Maria: John Polkinghorne. Konsonanz von Naturwissenschaft und Theologie (Ulrich Lücke)

TAPP, Christian: Kardinalität und Kardinäle. Wissenschaftshistorische Aufarbeitung der Korrespondenz zwischen Georg Cantor und katholischen Theologen seiner Zeit (Klaus Unterburger)

Theologie – Kunst – Literatur Sp. 79

BISCHOF, Hartwig: Marie-Alain Couturier. Ein Traditionalist und Revolutionär. Eine theologische Biografie (Karlheinz Ruhstorfer)

HOPPE, Ulrich T. G.: Zwischen Atum und Morgenland. Eine theologische Relecture narrativer Texte Werner Bergengruens unter besonderer Berücksichtigung ihrer geschichtstheologischen Möglichkeiten und Grenzen (Georg Langenhorst)

KRENSKI, Thomas: Hans Urs von Balthasars Literaturtheologie (Manfred Lochbrunner)

LOCHBRUNNER, Manfred: Hans Urs von Balthasar und seine Literatenfreunde. Neun Korrespondenzen (Susanne Hegger)

MEYER ZU SCHLOCHTERN, Josef: Interventionen. Autonome Gegenwartskunst in sakralen Räumen (Stefan Rau)

Evolution und Schöpfung – unüberwindbare Gegensätze?

Rainer Koltermann SJ

Die Geschichte der Auseinandersetzungen zwischen Glauben und Wissenschaften ist lang und nicht selten leidvoll. Wem kämen dabei die Namen Galilei, Darwin, Haeckel und Freud nicht in den Sinn. Vor einiger Zeit hatte Papst Johannes Paul II. Galilei rehabilitiert. Am 22.10.1996 hielt derselbe Papst eine Ansprache vor der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften zum Thema Evolution und Schöpfung. Sollte das auch eine Rehabilitierung Darwins sein, wie manche Zeitungen behaupteten?

In mehr als 40 Jahren Diskussion mit Naturwissenschaftlern, unzähligen Vorträgen und 25 Jahren Vorlesungen – an der Universität Mainz in der Zoologie und an der Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt/M. in Naturphilosophie – ist mir als eines der Hauptprobleme im Dialog mit Naturwissenschaftlern immer noch die Frage nach dem Verhältnis von Evolution und Schöpfung begegnet. Sie hat sich in zahlreichen Büchern zum Thema Evolution von Seiten der Naturwissenschaftler niedergeschlagen und ist besonders kämpferisch zu finden bei den fundamentalistischen Kreationisten in Amerika (Arthur-Ernest Wilder Smith, 1985), aber auch in Deutschland

(Werner Gitt, Manfred Wermke, 1981) und anderen Staaten Europas. Oft wird dabei Evolution gegen Schöpfung ausgespielt bzw. Schöpfung gegen Evolution, so als ob es nur ein „Entweder – Oder“ gäbe und nicht ein „Sowohl Schöpfung als auch Evolution“.

I. Die Wissenschaftstheoretische Grundregel

Die historische Wurzel für diese falsche Alternative geht zurück auf die wissenschaftstheoretisch auch schon falsche Fragestellung bereits bei Darwin, die in nahezu klassischer Weise in E. Mayrs Buch „... und Darwin hatte doch recht“. Charles Darwin, seine Lehre und die moderne Evolutionslehre (1994) (engl. „One long argument“ 1991) formuliert worden ist. Worin liegt der Grundfehler dieser falschen Gegenüberstellung? Darwin fand zu seiner Zeit mehrheitlich die Anschauung vor, dass die Arten konstant seien (Carl Linné, 1707–1778) und dass sie einzeln erschaffen worden seien. Diese Anschauung entnahm man einem oberflächlichen, aber falschen Verständnis der Bibel. Wir werden das später noch genauer sehen. Diese

Gd 128.4°

✓ 210

Verknüpfung von Artenkonstanz und Erschaffung ist aber schon wissenschaftstheoretisch nicht gerechtfertigt. Denn das eine, ob die Arten konstant oder inkonstant (= veränderlich) sind, ist eine naturwissenschaftliche Frage, die nicht von der Philosophie oder Theologie entschieden werden kann. Die Frage, ob die Arten erschaffen oder nicht erschaffen sind, ist hingegen ein philosophisch-theologisches Problem, das seinerseits nicht mit naturwissenschaftlicher Methodik beantwortet werden kann.

Ich möchte das an einem anschaulichen Beispiel klarmachen: Nehmen Sie ein Zweieurostück in die Hand. Darüber können verschiedene Wissenschaften unterschiedliche Aussagen machen. Ein Physiker sagt z. B.: das Geldstück wiegt 10 g, es hat diese bestimmte Härte. Ein Chemiker sagt: Das Zweieurostück hat einen Kupferkern und einen Nickelmantel. Der Künstler sagt: Es ist ästhetisch schön gestaltet. Der Wirtschaftswissenschaftler sagt: Es hat eine Kaufkraft von etwa 2,5 Dollar. Der Politiker sagt: Im Jahre 2000 war es noch kein gültiges Zahlungsmittel, sondern es galt die DM bei uns. Es sind fünf einzelne Aussagen zu demselben Gegenstand, nämlich dem Zweieurostück. Ludwig Wittgenstein (1889–1951), der Wiener Philosoph, nennt das „unterschiedliche Sprachspiele“. Nun gilt folgende Grundregel: Unterschiedliche Sprachspiele darf man nicht gegeneinander ausspielen. Wenn jemand z. B. sagt: „Das Zweieurostück wiegt 10 g, aber es ist ästhetisch schön gestaltet“, so merkt jeder sofort, dass das „aber“ logisch falsch ist. Verschiedene Sprachspiele ergänzen sich höchstens, das „aber“ muss also durch ein „und“ ersetzt werden. Sprachspiele sind kumulativ oder additiv, nicht aber kontradiktorisch (widersprüchlich). Oder allgemein: Die Wirklichkeit ist so komplex oder vielschichtig, dass sie nicht von einer Wissenschaft allein erschöpfend erfasst werden kann. Genauso, das werden wir im Laufe dieses Artikels aufweisen, sind das philosophisch-theologische Sprachspiel „Schöpfung“ einerseits und das naturwissenschaftliche Sprachspiel „Evolution“ andererseits nicht kontradiktorisch, sondern additiv zu verwenden, d. h. „sowohl als auch“ gilt in diesem Zusammenhang. Da „Evolution“ in das naturwissenschaftliche Sprachspiel gehört, „Schöpfung“ aber nicht, ist es ein Kategorienfehler, „Schöpfung“ überhaupt im naturwissenschaftlichen Sprachspiel auftauchen zu lassen. Dasselbe gilt natürlich auch umgekehrt: Da Schöpfung in das philosophisch-theologische Sprachspiel gehört, Evolution aber nicht, kann ein Philosoph oder ein Theologe als solcher zur Evolution mit seiner Methodik nichts sagen.

Zusammenfassend folgt daraus: naturwissenschaftliche Fragen müssen mit naturwissenschaftlicher Methodik gelöst werden. Falls sie jetzt mit dieser Methode nicht zu beantworten sind (weil z. B. die Instrumente nicht genug entwickelt sind, Teleskope u. a.), so muss die naturwissenschaftliche Frage offen gelassen werden, darf also nicht mit wissenschaftsfremden Disziplinen (z. B. Philosophie bzw. Theologie oder sogar ideologisch) beantwortet werden.

Andererseits sind die Naturwissenschaften aufgrund ihrer Methodik (nur prinzipiell Messbares mit experimenteller Methode zu erforschen) nicht in der Lage, etwa die philosophisch-theologische Frage nach der Schöpfung legitim zu stellen, noch sie zu beantworten. Schöpfung ist kein naturwissenschaftlicher Begriff, der deshalb auch nicht mit naturwissenschaftlicher Methodik verifiziert oder falsifiziert werden kann. Der Naturphilosoph Carl Friedrich von Weizsäcker (1979, 167f) hat die unterschiedliche Fragestellung von Naturwissenschaften und Philosophie wie folgt beschrieben: „Das Verhältnis der Philosophie zur sogenannten positiven Wissenschaft läßt sich auf die Formel bringen: Philosophie stellt diejenigen Fragen, die nicht gestellt zu haben die Erfolgsbedingung des wissenschaftlichen Verfahrens war. Damit ist also behauptet, dass die Wissenschaft ihren Erfolg unter anderem dem Verzicht auf das Stellen gewisser Fragen verdankt. Diese sind insbesondere die eigenen Grundfragen des jeweiligen Fachs. Die Physik fragt normalerweise nicht, was Natur, was Raum, Zeit, Gegenstand eigentlich ist, die Biologie fragt normalerweise nicht, was Leben ist, die Psychologie nicht, was man mit Seele meint, was Bewußtsein eigentlich ist.“ Man könnte hinzufügen, da Gott kein Erkenntnisgegenstand der Naturwissenschaft ist, kann man naturwissenschaftlich auch nicht nach dem erschaffenden Tun Gottes fragen. Umgekehrt kann auch die Philosophie oder die Theologie nichts über ein naturwissenschaftliches Problem sagen, z. B. ob Evolution stattgefunden hat oder nicht, ob die Erde sich um die Sonne bewegt oder umgekehrt. Andererseits steht es der Philosophie und der Theologie zu, mit ihrer Methodik die Frage nach der Schöpfung zu stellen und zu beantworten.

Im Folgenden sollen anhand von Publikationen in der Biologie und der Theologie Beispiele von Grenzüberschreitungen bzw. Metho-

denfehler vorgestellt werden, die sich also nicht an die verschiedenen Sprachspiele (L. Wittgenstein, 1971) halten (metábasis eis to allo génos).

Diese Methodenfehler finden sich sowohl bei Naturwissenschaftlern als auch bei Theologen, besonders solchen fundamentalistischer Prägung, indem sie die Bibel fälschlicherweise als naturwissenschaftliches Lehrbuch ansehen.

Obwohl diese wissenschaftstheoretischen Grundregeln doch so einsichtig sind, gibt es immer wieder Wissenschaftler, sowohl Naturwissenschaftler als auch Philosophen und Theologen, die sich in ihren Formulierungen nicht daran halten und immer wieder Kategorienfehler begehen. Einige solcher eklatanten Beispiele sollen hier dargestellt und analysiert werden.

II. Verstöße gegen die wissenschaftstheoretische Grundregel

Hier sollen also einzelne Texte analysiert werden, die das Verhältnis von Evolution und Schöpfung betreffen. Das soll zunächst mit Texten von Naturwissenschaftlern geschehen; anschließend werden auch Aussagen von Theologen daraufhin geprüft, ob sie den Grundregeln der Wissenschaftstheorie widersprechen oder entsprechen.

1. Naturwissenschaftliche Methodenfehler (= Kategorienfehler)

Etwa 30 Bücher der Biologie und zahlreiche Artikel, die das Verhältnis von Evolution und Schöpfung tangieren, habe ich daraufhin untersucht. Hier können natürlich nicht alle einschlägigen Texte zitiert, sondern nur eine genügend große Anzahl exemplarisch herausgegriffen werden. So verkündete 1959 der Evolutionsbiologe Sir Julian Huxley auf der Jahrhundertfeier des Darwinismus (Chicago, 1960): „Der Darwinismus verbannte die ganze Idee, daß Gott der Schöpfer der Organismen sei, aus dem Bereich der vernünftigen Diskussion. Darwin zeigte auf, daß kein übernatürlicher Planer nötig war“ (zitiert nach W. Gitt, M. Wermke, 1971, 14). Wissenschaftstheoretisch korrekt hätte dieser Satz lauten müssen: „Der Darwinismus verbannte die Idee der Konstanz der Arten aus dem Bereich der vernünftigen biologischen Diskussion. Darwin zeigte, dass das Angepasstsein der Organismen durch die natürliche Selektion zustande gekommen ist. Ob ein Schöpfer mit dem ganzen naturwissenschaftlichen Prozess etwas zu tun hat oder nicht, darüber kann ich mit meiner naturwissenschaftlichen Methodik keine Aussagen machen.“ Eine solche Formulierung ist zwar rhetorisch weniger wirksam, aber sie entspricht den strengen Regeln der Wissenschaftstheorie.

Reinhard W. Kaplan, emeritierter Professor für Mikrobiologie, schrieb in seinem Buch „Der Ursprung des Lebens“ (1978), 281: „Nach den bisher erarbeiteten Einsichten ist die Fähigkeit der Materie, belebte Systeme zu entwickeln, allein in ihrer Struktur und in ihren möglichen Wirkungen gegeben. Übernatürliche Faktoren erscheinen überflüssig, es gibt keinerlei Anzeichen für sie.“ Auch hier ist der letzte Satz mit keinem naturwissenschaftlichen Grund oder Experiment zu rechtfertigen. Da ein Naturwissenschaftler in seinen Untersuchungen von der Existenz Gottes abstrahiert, d. h. davon absieht, was nicht bedeutet, als Mensch leugne er ihn, – so kann er auch keine Aussage machen über die Existenz übernatürlicher Faktoren, und ebenso wenig über ihre Nichtexistenz beim Übergang vom Unbelebten zum Belebten.

Klaus Dose, emeritierter Professor für Biochemie in Mainz, stellt in einem Aufsatz zur Entstehung des Lebens (1987) drei verschiedene Theorien zur Entstehung des Lebens vor: durch Panspermie aus dem Weltraum, durch Evolution auf der Erde (Biogenese) und durch Schöpfung. Die letzte Möglichkeit wird mit dem lapidaren Satz ausgeschlossen: „Widerspricht den Naturgesetzen“. Logisch richtig hätte er schreiben müssen: „Die Entstehung des Lebens ist naturwissenschaftlich denkbar entweder auf der Erde oder außerhalb der Erde. Ob der Vorgang auch mit Schöpfung zu tun hat, darüber kann ich mit meiner naturwissenschaftlichen Methode nichts sagen.“

Derselbe wissenschaftstheoretische Fehler ist schon bei Darwin zu finden. In seinem Buch „Die Entstehung der Arten“ (1859) will er aufzeigen, „daß die Arten nicht getrennt erschaffen worden sind, sondern ähnlich den Varietäten von anderen Arten abstammen“ (1967, 26). Auch der bekannte Freiburger Zoologe Hans Mohr (geb. 1930) meint (1985, 178): „Lebewesen stammen von Lebewesen ab; sie werden nicht ständig oder in Intervallen neu geschaffen.“ In beiden Fällen ist der schon erwähnte Methodenfehler vorhanden. Die Aussage hätte in beiden Zitaten inhaltlich lauten müssen: Die Arten sind nicht konstant, sondern veränderlich. Alle Lebewesen stammen von einer Urform ab.

In dem schon zitierten Buch von Ernst Mayr, (1994, 232), Harvardprofessor und wohl bekanntester Evolutionstheoretiker, wird Schöpfungsglaube definiert als „Glaube an die buchstäbliche Wahrheit der Schöpfungsgeschichte, wie sie in der Genesis beschrieben wird“. Kein heutiger Exeget würde dieser Definition zustimmen. Ein Kapitel von Mayrs Buch trägt die Überschrift: „Die Kampfansage an den Schöpfungsglauben: die erste Darwinsche Revolution.“ In der englischen Ausgabe steht bezeichnenderweise für Schöpfungsglaube „Creationism“, also das, was man als fundamentalistische Bibelauslegung zu dieser Frage bezeichnet. Diese Grenzüberschreitungen und Methodenfehler reichen bis in die Schulbücher für Biologie an den Gymnasien. So gibt es in „Linder Biologie“, 1989, 502 einen Abschnitt „Abstammungslehre und Schöpfungslehre.“ Darin wird jedoch als Schöpfungslehre eine fundamentalistische Bibelinterpretation beschrieben (= Kreationismus), nicht aber die von den christlichen Kirchen allgemein vorgetragene Schöpfungslehre. Es heißt dort: „Das Leben entstand durch einen einmaligen Schöpfungsakt. Die Lebewesen sind in der jetzt bekannten Vielfalt erschaffen“. Es liegt wieder derselbe wissenschaftsphilosophische Grundfehler wie bei Darwin und dieselbe falsche Bibelinterpretation vor, wie sie auch E. Mayr jüngst (1994) vorgetragen hat.

Der Grundirrtum von Darwin und vieler Biologen in seinem Gefolge besteht darin, dass fälschlicherweise Konstanz der Arten mit Schöpfung gleichgesetzt wird; dies dann Veränderlichkeit der Arten (Evolution) nachgewiesen wurde, meinten diese Autoren, damit auch die Erschaffung der Arten widerlegt zu haben. In einem modernen Buch über Evolution (J. M. Smith, E. Szathmáry (1996) heißt es: „William Paley erklärte die maschinenartige Natur des Lebens mit der Existenz eines Schöpfers; heutzutage würden wir die natürliche Auslese zur Erklärung heranziehen“ (15). Wieder eine Verwechslung der Kategorien.

2. Methodenfehler der Theologen

Als Gegenposition zur Evolutionstheorie hat in den letzten Jahrzehnten der fundamentalistische Kreationismus besonders in den USA, aber auch in der Bundesrepublik von sich reden gemacht. Er lehnt die Evolution deshalb ab, weil diese angeblich den Aussagen von Genesis 1 und 2 widerspricht. Aus den USA ist besonders zu nennen Arthur Ernest Wilder-Smith mit seinem auch ins Deutsche übersetzten, inzwischen schon in 5. Auflage erschienenen Buch (1985) „Die Naturwissenschaften kennen keine Evolution. Experimentelle und theoretische Einwände gegen die Evolutionstheorie“. Im deutschen Sprachraum sei ferner hingewiesen auf Werner Gitt „Schuf Gott durch Evolution?“ (1990), worin der Autor gegen eine „theistische Evolutionslehre“ Sturm läuft. Er versteht darunter die Synthese von Evolutions- und Schöpfungslehre, die heute von den meisten christlichen Theologen der Großkirchen vertreten wird.

Der Biologe Joachim Illies hatte in seinem Büchlein „Schöpfung oder Evolution“ trotz des missverständlichen Titels, als ob beide Begriffe gegeneinander ausgespielt werden sollten, inhaltlich versucht aufzuzeigen, dass sowohl Evolution als auch Schöpfung Geltung haben. Evolution ist nicht Gegensatz von Schöpfung, sondern die materielle Ausführung eines göttlichen „Es werde“ (1980). Der Titel des Buches wurde J. Illies vom Verlag aufgezwungen, weil er werbewirksamer sei.

Trotzdem ist Joachim Illies in seinem posthum erschienenen Buch „Der Jahrhundertirrtum. Würdigung und Kritik des Darwinismus“ (1983) der Methodenfehler der Vermischung der beiden Argumentationsebenen von Naturwissenschaft und Philosophie unterlaufen. Er schreibt: „Den Zufall für all dies verantwortlich zu machen, heißt doch einfach nur, ein ‚wir wissen es nicht‘ mit einem neuen passenden Namen zu belegen. Wenn es aber um Namen geht, könnte man dort auch wieder Gott sagen, denn darunter können wir uns wenigstens etwas vorstellen, nämlich eine ‚ordnende Absicht‘, wie es der Philosoph Immanuel Kant nannte“ (189). Es verstößt gegen die Grundregeln der Wissenschaftsphilosophie und ist obendrein schlechte Theologie, wenn ein naturwissenschaftliches „Wir-wissen-es-nicht“ mit dem Namen „Gott“ belegt wird. Wenn ein Naturwissenschaftler zufällige Mutationen, Genrekombinationen und Selektion als Ursachen für das Evolutionsgeschehen entdeckt und nachgewiesen hat, dann muss man das nach den Methodenregeln der verschiedenen Disziplinen so stehen lassen. Wenn ein theologisch denkender Mensch aber in dieses Geschehen direkt Gott hineinbringt, macht er ihn zum Lückenbüßergott, zur naturwissenschaftlichen Kategorie.

Doch zurück zu den fundamentalistischen Kreationisten. Wir halten die Darstellung deshalb für so wichtig, weil durch diese theo-

logische Fehlinterpretation der Bibel der Dialog zwischen Naturwissenschaftlern und den Theologen der Großkirchen gestört wird oder gar nicht erst zustande kommt. 1963 wurde von zehn Naturwissenschaftlern, zumeist aus den Ingenieurwissenschaften und der Technik, die Creation Research Society (Schöpfungs-Forschungs-Gesellschaft) gegründet. Inzwischen sind bereits mehr als 2500 Tochter- und Schwesterorganisationen, besonders in den USA und Kanada, aber auch in Europa und anderen Erdteilen entstanden. Die Kreationisten geben ein Biologielehrbuch heraus mit dem Titel „Creation Science“ (Schöpfungswissenschaft, wobei das englische Wort „science“ eigentlich Naturwissenschaft heißt im Unterschied zur lateinischen Wurzel „scientia“, was für jegliche Wissenschaft gilt); es erscheint eine Vierteljahresschrift mit „Beweisen“ für die fundamentalistische Deutung der biblischen Schöpfungsgeschichte. Diese gläubigen, aber fundamentalistischen Akademiker wollen den Glauben an die Schöpfung, so wie sie diesen nach Genesis 1 und 2 verstehen, wieder lebendig werden lassen. Der Schöpfungsglaube sei durch die ideologisch gefärbte Evolutionstheorie verblasst oder habe Schaden erlitten; und deshalb wollen die Kreationisten, wie sie sich nennen, an die Stelle der Evolutionstheorie ihr fundamentalistisches Verständnis von Erschaffung der Lebewesen setzen. Noch im Jahre 1999 wurde von einer staatlichen Behörde für Erziehung beschlossen, dass im Staat Kansas (USA) die Lehre von der Evolution nicht mehr auf dem Themenkanon des Biologieunterrichtes zu stehen hat (S. C. Todd: Nature 401 (30. 11. 1999), 423).

Welche Beweise bringen die Kreationisten für ihre These nun vor? Es wird in zweifacher Weise argumentiert. Entweder werden Aussagen wörtlich aus der Bibel zitiert, um die Evolutionstheorie zu widerlegen, oder man bringt sogenannte Einwände naturwissenschaftlicher Art vor. Im ersteren Fall macht man den typisch methodologischen Kategorienfehler, die naturwissenschaftliche Frage nach der Evolution mit der Methode einer nicht-naturwissenschaftlichen (d. h. in diesem Falle einer theologischen) Disziplin beantworten zu wollen. Vielfach wird dabei von den Kreationisten logisch vorausgesetzt, dass es sich bei der Bibel um ein zumindest auch naturwissenschaftliches Lehrbuch handelt. Das aber widerspricht den Ergebnissen der exegetischen Forschung und ist schon aus dem Vergleich der beiden Schöpfungsberichte in Genesis 1 und 2 ersichtlich, die unvermittelt und nicht harmonisiert zwei unterschiedliche naturwissenschaftliche Weltbilder nebeneinander stellen. Der Bibel kommt es also nicht auf das naturwissenschaftliche Wie der Entstehung der Lebewesen an, sondern sie ist ein Glaubens- und Heilsbuch, das allerdings Gott auch als Schöpfer jeglichen Weltseins bekennt. Die Bibel will nicht sagen, wie der Himmel entstanden ist, sondern wie man in den Himmel kommt.

Eine zweite Schiene der Argumentation der Kreationisten besteht in sogenannten naturwissenschaftlichen Beweisen, wie sie sich z. B. ausführlich in dem zitierten Buch von A. E. Wilder-Smith gegen die Evolutionstheorie finden (vgl. auch: R. Jeßberger, 1990. Koltermann, R., Kreationismus, 1990). Sollten die naturwissenschaftlichen Gründe nun aber tatsächlich die Evolution der Lebewesen widerlegen, was sie aber nicht tun, so folgte daraus höchstens, dass die Evolutionstheorie fehlerhaft, lückenhaft oder im schlimmsten Fall falsch wäre. Keineswegs würde aber dadurch bewiesen, – wegen derselben methodologischen Grundregel – dass die Arten erschaffen sind. Denn eine solche Vermischung der Argumentationsebenen ist wissenschaftsphilosophisch nicht gestattet. Zudem müssen sich die Kreationisten sagen lassen, dass ihre Bibelinterpretation im Gegensatz zu den Ergebnissen der modernen, wissenschaftlichen Exegese steht, welche die verschiedenen Literaturgattungen (genera litteraria) unterscheidet.

Berüchtigt sind in der naturwissenschaftlichen Argumentation der Kreationisten die angeblichen Fußabdrücke von Menschen und Riesenmenschen aus der Zeit der Saurier im Erdmittelalter (Mesozoikum). Roland T. Bird hat diese Trittsuren aus Paluxy Creek in der Gegend von Glen Rose (Texas) 1939 im Buch „Natural History“ mit Fotos veröffentlicht und nachgewiesen, dass sie von Menschenhand gemeißelt worden sind. Wahrscheinlich sind sie vor längerer Zeit von Indianern angebracht worden, um symbolisch die Verbundenheit des Menschen mit allen Lebewesen anzudeuten. Clifford Burke erklärte sie 1945 dennoch für echt. Von da an haben sie Eingang in viele kreationistische Bücher gefunden, so z. B. in das Buch von A. E. Wilder-Smith „Herkunft und Zukunft des Menschen“ (1972). Da die Beweise für die Unechtheit dieser Fußabdrücke aber so überwältigend sind, werden die Fußabdrücke in der neueren kreationistischen Literatur nicht mehr als „Beweise“ verwendet.

Zusammenfassend kann man von den fundamentalistischen Kreationisten sagen, dass ihnen drei grundlegende Missverständnisse und Fehler unterlaufen:

Erstens ist ihre Auslegung des Schöpfungsberichtes fundamentalistisch, d. h. wortwörtlich, als sei er ein heutiger Geschichtsbericht der Erschaffung der Arten, ohne die literarischen Gattungen der verschiedenen Erzählungen der Bibel zu berücksichtigen. Die Bibel ist kein naturwissenschaftliches Lehrbuch. Die kreationistische Bibelauslegung entspricht also nicht der heutigen wissenschaftlichen Exegese, wie sie von den meisten protestantischen und katholischen Bibelwissenschaftlern vertreten wird.

Zweitens fehlt es den Kreationisten an philosophischem Rüstzeug, so dass für sie Evolution und Schöpfung zwei unvereinbare Begriffe sind, wobei für sie Evolution identisch ist mit Nicht-Schöpfung (was auch für nicht wenige Naturwissenschaftler zutrifft). Damit liegt ihr Missverständnis auf derselben Ebene wie der Fehler Darwins, nur dass dieser von der Evolution überzeugt war und deshalb Schöpfung als unmöglich ansah und dadurch sogar seinen Glauben aufgab.

Drittens verwechselt Wilder-Smith und mit ihm viele Kreationisten eine atheistische Evolutionstheorie, wie sie von manchen Naturwissenschaftlern zu Unrecht vorgetragen wird (z. B. vom atheistischen Dialektischen Materialismus im Osten und von einigen Evolutionstheoretikern im Westen), mit einer Evolutionstheorie, die sich wissenschaftsphilosophisch korrekt auf die naturwissenschaftlichen Aussagen beschränkt und der Philosophie bzw. Theologie ihr weiteres Fragen und Forschen überlässt.

L. R. Godfrey hat deshalb von den Kreationisten mit Recht gesagt: „Wissenschaft ist nicht das Geschäft der wissenschaftlichen Kreationisten, vielmehr ist die Zerstörung der öffentlichen Glaubwürdigkeit der Evolutionslehre deren wahres Ziel. [...] Wissenschaftliche Schöpfungslehre mag eine schlechte Wissenschaft sein, sie ist aber eine bedeutende und politische Macht“ (W. Klausewitz, 1983).

Intelligent Design. Eine moderne Version des Kreationismus ist das, was ihre Vertreter als Intelligent Design bezeichnen. Auch der Wiener Kardinal Schönborn hat sich in einem Interview mit der „New York Times“ vom 7. 7. 2005 in die Schar der Vertreter des Intelligent Design eingereiht. Im Unterschied zu den klassischen Kreationisten wird weder aus der Bibel noch aus naturwissenschaftlicher Sicht gegen die Evolutionstheorie argumentiert, sondern aus philosophischem Ansatz. Es sei doch in der Natur ein Plan zu erkennen, der Intelligenz verrät bzw. voraussetzt. Letztlich muss ein intelligenter Planer für die ganze Welt, besonders aber für die Lebewesen angenommen werden. P. George Coyne SJ hat sich in einem Artikel in der FAZ vom 25. 8. 2005 gegen den Kardinal gewandt. (Zuerst in Englisch in der katholischen Wochenzeitschrift „The Tablet“ erschienen). Er weist nach, dass das naturwissenschaftliche Wechselspiel von Zufall und Notwendigkeit keineswegs einem Plan Gottes widerspreche. [Nach einer Notiz in „Science“ vom 25. 8. 2006, S. 13 von C. Holden ist Coyne deshalb (?) von der Leitung der Vatikanischen Sternwarte abgesetzt worden.] Grundsätzlich müssen wir darauf hinweisen, dass das „Argumentum ex finalitate“ weniger geeignet ist, auf die Existenz Gottes schließen zu lassen, als der Kontingenzbeweis, den wir später bringen werden. Außerdem erinnern wir nochmals, dass eine wissenschaftliche Methode (z. B. die naturwissenschaftliche) nicht gegen eine andere wie die philosophische und theologische Methode ausgespielt werden darf. Bei einem Treffen am 4. 9. 2006 mit Papst Benedikt XVI., an dem Kardinal Christoph Schönborn, Prof. Peter Schuster, Molekularbiologe aus Wien, der deutsche Philosoph Prof. Robert Spaemann, und P. Paul Erbrich SJ, em. Professor für Naturphilosophie an der Philosophischen Hochschule der Jesuiten in München, teilnahmen (Declan Butler, When science and theology meet: Nature 443, 7. 9. 2006, 10–11), wurde versucht zu einer Einigung zu gelangen. Die Ergebnisse dieses Treffens sind im Jahr 2007 erschienen mit einem Vorwort von Kardinal Schönborn und ausführlichen Zitaten aus Veröffentlichungen von Papst Benedikt XVI. Nach Prof. Schuster wird es dabei bleiben, dass jede Wissenschaft sich in den Aussagen auf die Kompetenz des eigenen Faches beschränken soll. Auf jeden Fall wird es keine Billigung des Intelligent Design geben. (Vgl. auch Simon Conway Morris, Darwins Suchmaschine. FAZ 16. 7. 2005, 38, gegen Kardinal Schönborn. Vgl. Horn, S. O., Wiedenhöfer, S. (Hrsg.), Schöpfung und Evolution, 2007). Mit Recht hat neuerdings M. Mahner (2008) darauf hingewiesen, dass „Intelligent Design: Die Neuaufgabe des teleologischen Gottesbeweises“ sei, mit allen schon bei W. S. Paley zu findenden Problemen und Schwierigkeiten.

3. Methodologisch korrekte Aussagen von Naturwissenschaftlern und Theologen

Es wäre nun aber falsch, wollte man nur die methodologischen Fehler von Naturwissenschaftlern und Theologen aufzeigen. Es gibt durchaus auf beiden Seiten auch korrekte Äußerungen unter Wahrung der methodologischen Grenzen. Dabei ist allerdings anzumerken, dass die korrekten Texte weitaus seltener bei den Naturwissenschaftlern zu finden sind als bei Philosophen und Theologen.

Von J. Illies wurde schon gesagt, dass er von der Komplementarität beider Aussagen spricht: von der Evolution und der Erschaffung der Arten. Das eine sei eine naturwissenschaftliche Aussage, das andere eine theologische. In dem Buch *Natura 3*, Biologie für die Gymnasien, Oberstufe, Klett 1995, 343 wird von der naturwissenschaftlichen und theologischen Betrachtung gesprochen. „Metaphysische Einflüsse sind einer naturwissenschaftlichen Untersuchung nicht zugänglich und können deshalb in einer naturwissenschaftlichen Theorie nicht vorkommen. Die Gottesfrage kann mit den Mitteln der Naturwissenschaft nicht beantwortet werden; sie ist eine Glaubensfrage.“ Am gleichen Ort wird dann auch ein Zitat von Johannes Paul II. (allerdings unkorrekt zitiert, von mir korrigiert) gebracht: „Ein recht verstandener Schöpfungsglaube und eine recht aufgefasste Evolutionslehre behindern sich nicht. Die Evolution setzt ja die Schöpfung voraus; die Schöpfung zeigt sich im Lichte der Evolution wie ein Ereignis, das sich über die Zeit erstreckt – wie eine creatio continua –, in der dem Gläubigen Gott als Schöpfer des Himmels und der Erde sichtbar wird.“

III. Beginnender Dialog

Papst Johannes Paul II. hat Galilei rehabilitiert und im Herbst 1996 vor den Mitgliedern der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften anerkannt, dass die Evolution „mehr als nur eine Hypothese“ sei. In Amerika hat die National Academy of Sciences und die American Association for the Advancement of Science (AAAS) Schritte unternommen, um den Dialog zwischen Naturwissenschaften und Religion voranzubringen (G. Easterbrook, 1997).

Bisher haben wir nur in negativer Weise gesagt, dass Evolution und Schöpfung wegen der verschiedenen Sprachspiele oder Kategorien sich nicht widersprechen können. Wie das Verhältnis von Evolution und Schöpfung nicht nur negativ zu bestimmen ist, sondern positiv als „Schöpfung in Evolution“ oder als Erhaltung der Lebewesen im Sein, was die ontologische Möglichkeitsbedingung für Evolution ist, sei zum Abschluss wenigstens in den Grundzügen dargelegt; man kann es ausführlich in meinem Buch „Grundzüge der modernen Naturphilosophie“ bzw. in dem anderen „Universum, Mensch, Gott“ nachlesen (R. Koltermann, 1994; 1997).

IV. Philosophischer Aufweis von Schöpfung in Evolution

Auch wenn die Aussage der Bibel klar ist, dass alles, was es in der Welt gibt, und die Welt als ganze von Gott geschaffen ist, so bleibt doch eine denkerische Lösung, wie Evolution und Schöpfung miteinander zu vereinbaren sind, offen. Das wollen wir zum Abschluss in den Grundgedanken kurz philosophisch darlegen. Dabei gehen wir von dem Grunddatum der Evolutionstheorie aus, dass die Arten sich im Laufe der Geschichte des Lebens verändert haben, also nicht konstant sind, und zweitens von einer anderen naturwissenschaftlichen Beobachtung, dass alle Lebewesen einen Anfang und ein Ende als Individuen oder auch als Arten haben.

1. Lebewesen, als Arten und als Individuen, haben einen Anfang (Geburt, Schlüpfen aus dem Ei, Keimen, Teilung von Einzellern) und ein Ende (Tod, Aussterben einer Art); wie die Evolutionstheorie uns lehrt, sind die Arten veränderlich, und jedes Individuum macht Veränderungen während seines Lebens durch.

2. Anfang, Ende, Veränderlichkeit sind philosophische Indizien dafür, dass etwas nicht notwendig existiert. Denn wenn es notwendig existierte, müsste es schlechthin und immer existieren. Das aber können wir von keinem Lebewesen sagen. Denn vor der Geburt existiert es noch nicht, nach dem Tod existiert es nicht mehr. Was nicht notwendig existiert, nennt der Philosoph kontingent. Das Wort kommt vom lateinischen contingere = glücken, zufallen, gelingen. Es ist ein Glück, dass einem Lebewesen die Existenz zufällt, zukommt. Aber ihm kommt die Existenz eben nicht notwendig oder wesensnotwendig zu.

3. Deshalb sind in diesem eben erklärten Sinne alle Lebewesen kontingent. Sie existieren auf nicht-notwendige Weise, sie können auch nicht existieren.

4. Nach Kant fragen wir nun: Was ist die ontologische (seinsmäßige) Möglichkeitsbedingung für die Existenz von Kontingentem? oder m. a. W.: ist es denkbar, dass es nur Kontingentes gibt?

5. Um zu einer Antwort zu kommen, müssen wir bedenken, dass kontingente Seiende in ihrer Existenz immer abhängig sind von einem anderen Seienden: Wir sind in unserer Existenz abhängig von unseren Eltern, die wiederum von ihren Eltern usw., zurück bis zu den Vorfahren von Pongiden und Hominiden, bis man schließlich zum ersten Lebewesen kommt.

6. Die Existenz von nur Abhängigem in der Existenz ist ein Widerspruch in sich. Denn dann würde man behaupten, dass etwas Abhängiges in seiner Existenz existiert, ohne etwas zu benennen oder als existent voraussetzen, wovon das Abhängige existiert. Man würde damit behaupten, dass etwas abhängig in seiner Existenz ist und zugleich unabhängig. Das ist aber offensichtlich ein klarer Widerspruch.

7. Real existierendes Kontingentes erfordert deshalb etwas Nicht-Abhängiges als real existierend. Wir können das, was nicht bezogen ist auf etwas davor Existierendes auch als nicht-relativ, oder positiv ausgedrückt, als absolut bezeichnen, d. h. losgelöst von jeglicher Abhängigkeit in seiner Existenz. Wenn etwas aber losgelöst von jeglicher Abhängigkeit in seiner Existenz von etwas anderem existiert, existiert es dadurch, dass es den Grund seiner Existenz in sich selber hat.

8. Dieses Absolute Sein befragen wir nun in einer Analyse auf seine notwendigen Minimaleigenschaften:

- a. Ist es *zeitlich* oder *nicht-zeitlich*? Wenn es zeitlich wäre, hieße das, dass es veränderlich ist. Der Zahn der Zeit nagt an uns. Was veränderlich ist, existiert nicht auf notwendige Weise, sondern auf kontingente Weise. Wenn es aber zeitlich wäre und folglich kontingent, würde ein Widerspruch bestehen zwischen der Kontingenz aufgrund der Zeitlichkeit und der vorhin abgeleiteten Nichtkontingenz des Absoluten. Aus dem Widerspruch kommt man nur heraus, wenn man dem Absoluten die Zeitlichkeit abspricht. Als Absolutes ist es nicht-kontingent, als Zeitliches wäre es kontingent. Dieser Widerspruch ist nur auflösbar, wenn wir ihm die Zeitlichkeit absprechen.
- b. Ist das Absolute *endlich* oder *unendlich*? Wenn es endlich wäre, wäre es veränderlich. Denn man könnte einem bestimmten endlichen Sein etwas hinzufügen oder wegnehmen und es damit verändern. Was aber veränderlich ist, dem kommt das Sein, die Existenz nicht-notwendig, d. h. auf kontingente Weise zu. Wir kämen also wieder zu einem Widerspruch: als Endliches wäre es kontingent, als Absolutes aber nicht-kontingent. Auch hier können wir den Widerspruch nur auflösen, indem wir dem Absoluten die Endlichkeit absprechen und es als unendlich bezeichnen. (Unterscheide: mathematisch unendlich von seinsmäßig unendlich!!)
- c. Ist das Absolute *materiell* oder *nicht-materiell*? Wenn es materiell wäre, wäre es nach der Einstein'schen Formel $E = m \times c^2$ veränderlich. Energie lässt sich in Masse überführen und Materie in Energie. Was veränderlich ist, ist, wie schon dargelegt, kontingent. Es existierte nicht notwendig. Nähmen wir für das Absolute Materialität an, kämen wir wie schon bei den vorhergehenden Schritten ebenfalls zu einem Widerspruch. Als Materielles wäre es kontingent, als Absolutes wäre es nicht-kontingent. Der Widerspruch lässt sich nur auflösen, indem man dem Absoluten die Materialität abspricht und es dementsprechend als immateriell bezeichnet.
- d. Die letzte Frage, die wir stellen wollen, lautet: Ist das Absolute, dem Nicht-Zeitlichkeit (= Ewigkeit), Unendlichkeit und Immaterialität zukommt, wie wir abgeleitet haben, *nicht-personal* (= ein Es, eine Macht) oder ist es *personal* (ein liebendes Du)? Hier können wir nicht wie bei den vorhergehenden Denkschritten nur nach dem Widerspruchsprinzip vorangehen, obwohl die Antwort auf diese letzte Frage implizit in der Antwort der Immaterialität (= Geistigkeit) enthalten ist. Wir benützen den Satz des zureichenden Grundes von Leibniz und gehen aus von uns als Personen. Wir bezeichnen Menschen als Personen. Und diese Bezeichnung gründet sich auf einer zweifachen geistigen Eigenschaft oder Fähigkeit des Menschen: der Fähigkeit des reflexiven Selbstbewusstseins (ich kann jetzt denken, dass ich denke) und der geistigen Fähigkeit der freien Entscheidung (gewöhnlich Willensfreiheit genannt). Wir sind nun aber kontingente Personen. Wir haben in unseren Überlegungen gesehen, dass Kontingentes sich nicht selbst begründet, sondern als Letztbegründung ein Nicht-Kontingentes braucht. Nach dem Satz des zureichenden Grundes aber muss die Ursache für Personales auch personal sein, weil das

Wirkende (Wirkursache) mindestens von derselben Seinshöhe sein muss wie das Bewirkte, nämlich in unserem Fall: wie wir Menschen als personale Wesen. Aus all diesen Überlegungen folgt: das Absolute kann nicht nicht-personal sein, sondern es muss ihm Personalität zukommen. – (eipersonal, dreipersonal??)

9. Ein Wesen, das absolut, ewig, unendlich, nicht-materiell, personal ist, nennen wir mit Recht Gott, auch wenn durch diese Bestimmungen natürlich nicht alle göttlichen Eigenschaften ausgeschöpft sind. Um Gott vollinhaltlich erkennen zu können, der ja unendlich ist, müsste ich einen unendlichen Verstand haben, den ich natürlich nicht habe. Es mag ein blasser Gott der Philosophen sein, aber immerhin ist so deutlich geworden, dass wegen der Kontingenz der Lebewesen Gott deren letzter Grund ist, und indem er die Lebewesen im Sein erhält (creatio continua) und mit ihnen mitwirkt (concursus divinus), ist Gott die Möglichkeitsbedingung für kontingente Seiende und damit auch für ihre Veränderlichkeit in der Evolution. Das Hervorbringen der Lebewesen wird als Erschaffen bezeichnet. Creatio = Erschaffen hat eine doppelte Qualifikation. Es geschieht aus nichts, d. h. aus keinem vorliegenden Seienden und auch nicht aus dem Sein des Erschaffenden selber (Creare est productio rei ex nihilo sui et subjecti). Es kommt also auch nicht aus dem Sein Gottes, denn dann hätte es das formale Sein Gottes, was offensichtlich für die Geschöpfe nicht zutrifft. Weiterhin ist das Erschaffen ein freier Akt Gottes. Er musste nicht schaffen, etwa um sich zu vervollkommen, denn er ist ja bereits das unendliche Sein. Auch nicht, um sich ein Gegenüber zu schaffen, denn er hat im Sohn das vollkommene Gegenüber und mit dem Heiligen Geist bildet der dreifaltige Gott eine vollkommene Gemeinschaft, wie die Selbstoffenbarung Gottes in der Bibel lehrt (vgl. Trinitätstheologie).

Der seinsmäßig tiefere Grund für das äußere (von den Naturwissenschaften erkennbare) Phänomen der Evolution ist Gottes schöpferisches Erhalten im Sein. Oder in einer Kurzformel: Schöpfung geschieht im Phänomen der Evolution. Auf diese Weise haben wir nicht nur den scheinbaren Widerspruch zwischen Evolution und Schöpfung aufgehoben (wie es ja schon aus Wittgensteins Sprachspielen gefolgt war), sondern wir haben die beiden Begriffe in eine Synthese gebracht, die vor der Vernunft und dem Glauben Bestand hat.

V. Theologische Argumentation

Was wir philosophisch abgeleitet haben, soll abschließend auch *theologisch* belegt werden.

1 Biblische Aussagen über Evolution und Schöpfung

1.1 Im Alten Testament

Die klassischen Aussagen über die Erschaffung finden sich in Gen 1,1–2,4a: „Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde“. Erschaffen ist Ausdruck für die Art und Weise, in der nach biblischer Offenbarung die Welt und alles Weltliche in Gott seinen Urgrund und sein Endziel hat. Wenn wir auch in der Bibel eine streng philosophische Definition des Begriffs „Erschaffen“, wie er im philosophischen Teil entwickelt wurde, nicht finden, so gibt es im Alten Testament doch ein hebräisches Sonderwort (*bara'*), das mit Sicherheit erst im babylonischen Exil (586–536 v. Chr.) nachweisbar ist. Von der Etymologie her bedeutet es „schnitzen“, „Figuren anfertigen“. Diese ursprüngliche Bedeutung hat das Wort *bara'* in der Bibel ganz verloren. Es ist stets mit dem Gott Israels als Subjekt verbunden. Nie wird ein Ausgangsstoff für das damit verbundene Handeln Gottes genannt.

Was durch das Schaffen hervorgebracht wird, ist meistens etwas Außergewöhnliches, Neues. Auch die Aussagen des Buches der Weisheit, etwa Weish 1,14 „Hat er doch alles zum Sein erschaffen“, sagen über das Wie der Hervorbringung nichts Genaueres aus. Am ehesten gibt es noch Ähnlichkeiten mit dem philosophischen Schöpfungsbegriff in 2 Makk 7,28: „Ich bitte dich, mein Kind, schau auf zum Himmel und blicke hin auf die Erde und auf alles, was darin ist! Bedenke, dass Gott dies nicht aus schon Bestehendem gebildet hat.“ (Jerusalem Bibel). In der Einheitsübersetzung lautet die entsprechende Stelle: „[...] Gott hat das aus dem Nichts erschaffen, und so entstehen auch die Menschen.“

In den Genesiskapiteln 1–2 geht es aber nicht primär um die Erschaffung der Welt mit Pflanzen, Tieren und Menschen, sondern dieser Schöpfungsbericht ist nur ein Prolog zur Heilsgeschichte. Unter den Exegeten herrscht heute allgemein die Ansicht, dass Gen 1 nicht primär eine Beschreibung der Weltentstehung geben will. Außerdem werden in den beiden Schöpfungsberichten im Buch Genesis zwei

unterschiedliche Weltbilder vorausgesetzt. Die Aussageabsicht kann thesenartig zusammengefasst werden:

1. Alles, was uns in dieser Welt begegnet, einschließlich des Menschen, ist durch Gottes Freiheit und Allmacht hervorgebracht. Das Schaffen geschieht durch das Wort Gottes, nicht durch irgendwelche physischen Anstrengungen. Das ist in bewusster Parallelität zu der Weise gesehen, wie Gott sein Bundesvolk schafft. Einen Bund schließt man durch das Wort, Anrede und Antwort. Israel wird durch das Bundeswort geschaffen, indem es von Gott angesprochen wird.
2. Die Schöpfung ist gut. Das wird gesagt im Gegensatz zu dualistischen Kosmologien der Umwelt Israels (Persischer Dualismus, ein absolut gutes und ein absolut böses Prinzip). Es gibt in der biblischen Schöpfungsgeschichte keinen Kampf zwischen den Mächten der Finsternis und denen des Lichtes, sondern alles gehorcht vorbehaltlos dem Befehl Gottes. Gott wird aus der Exoduserfahrung heraus als der gute Gott vorausgesetzt, deshalb kann auch die Welt als sein Geschöpf nur gut sein.
3. Die Welt ist auf den Menschen hin erschaffen. Er ist der eigentliche Dialogpartner Gottes in seiner Welt, sein Abbild und sein Stellvertreter. Der Mensch hat die Welt für sich zur Verfügung erhalten, aber er soll sich ihrer bedienen in Übereinstimmung mit Gottes Willen und im Gehorsam.
4. Es besteht eine Analogie zwischen Schöpfung und Bund: beide sind Bestandteil der Geschichte. Geschichte aber ist nichts Statisches, sondern in Entwicklung Befindliches. Schon Gerhard von Rad (1901–1971) hat darauf hingewiesen, dass der Kosmos und alles, was darin ist, „viel weniger ein Sein als ein Geschehen“ ist (G. v. Rad, 1982, 165). Schöpfung ist daher ausgerichtet auf eine Verheißung und Erfüllung in der Heilsgeschichte. Wegen der Parallelität zwischen der Schöpfungs- und Erlösungsgeschichte ist Gottes schöpferisches Tun keineswegs nur etwas, das einmal in der Vergangenheit stattgefunden hat, sondern das in die Gegenwart hineindauert und in die Zukunft hineinragt. Hier sind die offenen Räume für das, was wir als *creatio continua* in der Evolution bezeichnet haben.

1.2. Im Neuen Testament

Begreiflicherweise steht im NT das Heilsgeschehen und Heilshandeln Gottes noch mehr im Vordergrund des Interesses der Verfasser der einzelnen Schriften, da ja das Heil im Erlöser Jesus Christus endgültig angekommen ist: Er ist primär der Herr des Heils. Das aber kann er nur sein, wenn gleichzeitig von ihm gilt: „Und das Wort war Gott“ (Joh 1,1b). „Alles ist durch das Wort geworden, und ohne das Wort wurde nichts, was geworden ist.“ (Joh 1,3)

Also ist der Heilsbringer auch gleichzeitig Herr der Schöpfung. Aber dieser Herr Jesus Christus, vor dem sich jedes Knie beugen muss im Himmel und auf Erden (vgl. Phil 2,10), „wurde den Menschen gleich. Sein Leben war das eines Menschen“ (Phil 2,7). Er ist das wahre Geschöpf schlechthin, der „Erstgeborene der ganzen Schöpfung“ (Kol 1,15b). „Alles ist durch ihn und auf ihn hin geschaffen“ (Kol 1,16), Jesus Christus ist also das Ziel aller Schöpfung. „Er ist das Haupt“ der Schöpfung (Kol 1,18), weil er das „Ebenbild des unsichtbaren Gottes ist“ (Kol 1,15a). In Jesus wird deutlich, dass die Schöpfung durch Gehorsam ihrem Schöpfer gegenüber zur Vollendung gelangt: „Er war gehorsam bis zum Tod, bis zum Tod am Kreuze. Darum hat ihn Gott über alle erhöht [...]“ (Phil 2,8f). In Christus ist die Vollendung schon geschehen, und da er das Haupt der ganzen Schöpfung ist, hat in dem Haupt die ganze Schöpfung ihr Ziel schon erreicht.

Diese Linie lässt sich nach der Aussage des Neuen Testamentes noch weiter ziehen. Jesus Christus ist ja nicht nur das vollkommene Geschöpf („der Erstgeborene der ganzen Schöpfung“, Kol 1,15b), sondern er ist auch Gottes Sohn („das Ebenbild des unsichtbaren Gottes“, Kol 1,15a). Von Gott geht eine Bewegung auf uns zu: Er beschenkt uns mit der Kindschaft, wir werden teilhaft der göttlichen Natur in Glaube und Taufe. Kinder Gottes sind wir nicht wie der Logos von Natur, sondern durch Annahme an Kindes Statt. Doch „wir heißen nicht nur Kinder Gottes, sondern sind es“ (1 Joh 3,1). Unsere Gotteskindschaft ist nicht nur etwas Juristisches wie eine Adoption unter Menschen, sondern ist ontologisch. Sie ist gnadenhaftes Geschenk, während die Gottessohnschaft Jesu Christi ihm von Natur aus eigen ist. In aller Verborgenheit der Geschöpflichkeit des Menschen leuchtet der göttliche Adel der Herkunft und des Zieles auf. Der Gott-Mensch Jesus Christus ist der Punkt Omega, auf den zu die ganze Schöpfung seufzt und in Wehen liegt (Röm 8,22).

P. Teilhard de Chardin (1881–1955) wurde in seinen Schriften nicht müde, in immer neuen Gedankengängen diesen Entwurf des hl. Paulus und des ganzen Neuen Testamentes auszufalten: Christus als der Punkt, auf den die ganze Schöpfung zugeht. Wenn wir diese Idee weiter entfalten, dann ergibt sich eine Antwort auf die Frage nach dem Ziel der Schöpfung. Diese Antwort blieb uns die Biologie und auch die Philosophie schuldig. Ziel der Schöpfung ist nicht einfach der Mensch, wie er bisher tatsächlich in der Evolution herausgekommen ist. Das Ziel der Schöpfung ist Jesus Christus. Was Menschsein im eigentlichen Sinn bedeutet, ist an seiner Güte, seiner Wahrhaftigkeit, seinem Erbarmen, seiner Liebe und Hingabefähigkeit und seinem Starkmut im Leiden abzulesen. Das Ziel der personalen Schöpfung ist nach den Aussagen des Neuen Testamentes, *christusförmig* zu werden, die Gestalt, das Gewand Christi anzuziehen (Eph 4,24).

Eine solche Entwicklung (Evolution) ist selbstverständlich nicht mehr mit biologischen Mechanismen und Ursachen (Mutation, Selektion, Isolation) zu vollziehen, sondern liegt im personalen Bereich der freien Entscheidung: Ohne das volle Ja zu Jesus Christus kann der Gläubige auch nicht christusförmig werden.

Zusammenfassend können wir von der Schöpfung neutestamentlich sagen: Alles ist aus Gott und hält Ausschau nach seiner Herrschaft, „damit Gott herrscht über alles und in allem“ (1 Kor 15,28). Die Grenzen der biologischen Evolution werden durch die kulturelle (G. Osche; R. Wesson, 1993, 339–346) Evolution beim Menschen gesprengt, und der Bereich der menschlichen Natur wird durch die gnadenhafte Anteilnahme an der göttlichen Natur als Kinder Gottes noch einmal transzendiert. Darin kommt jegliches Werden in der Schöpfung (Genese des Weltalls, Biogenese, biologische Evolution, Anthropogenese) zu seiner nur aus der biblischen Offenbarung ableitbaren, gnadenhaften Vollendung.

2. Aussagen des Lehramtes und der Theologen zu Evolution und Schöpfung

Zu diesem Fragekreis sind besonders zwei kirchliche Lehramtsäußerungen zu nennen. Die eine ist die Antwort der Bibelkommission von 1909 zur Genesisinterpretation (DS 3514). Darin werden die „besondere Erschaffung des Menschen“ und „die Formung der ersten Frau aus dem ersten Mann“ als „Tatsachen, die die Grundsätze des christlichen Glaubens berühren“, bezeichnet. Dadurch war de facto die denkerische, theologische Durchdringung des Problems Evolution und Schöpfung für Jahrzehnte unterbunden.

Eine Wende trat durch die Enzyklika „*Humani Generis*“ von Pius XII. im Jahre 1950 (DS 3896) ein. Trotz sehr vorsichtiger Formulierungen wurde die Evolutionslehre, falls sie Gottes Schöpfertätigkeit nicht tangiert, für die philosophische und theologische Durchdringung praktisch freigegeben. Deshalb konnte innerhalb der Theologie eine Auseinandersetzung beginnen, wie denn nun eigentlich die Schöpfertätigkeit Gottes in dem Phänomen der Evolution zu verstehen sei. Dabei war es von vornherein klar, dass es sich bei den Aussagen der Naturwissenschaften um kategoriale, innerweltliche Ursachen handelt, dass aber Schöpfung (Erschaffung) als Tun Gottes niemals kategorial erfassbar sein wird.

Es würde im Rahmen dieser Ausführungen zu weit führen, wollte man die Geschichte der theologischen Auseinandersetzungen im Einzelnen darlegen. Es ist auch an anderer Stelle (B. Weismahr, 1973, 11–39) schon ausführlich geschehen.

Abschließend seien einige jüngere Äußerungen aus Rom zu unserem Problemfeld zitiert und diskutiert.

Vom 24.–27. 5. 1982 tagte im Vatikan eine Kommission der päpstlichen Akademie der Wissenschaften unter Vorsitz ihres Präsidenten Carlos Chagas. Diskutiert wurde über den Wissenschaftsstreit zwischen Paläontologen und Molekulargenetikern über den Zeitpunkt der Ablösung der menschlichen Linie aus derjenigen der Affen im Laufe der Evolution. Nach den meisten Paläontologen ist diese Trennung vor rund 20 Millionen Jahren erfolgt, während molekulare Ergebnisse (Vergleich der Sequenzen in Proteinen und DNA) für nur 5 bis 7 Millionen Jahre sprechen. In der abschließenden Erklärung der päpstlichen Kommission heißt es, bezogen auf unseren Zusammenhang:

„Wir geben freimütig zu, dass Raum für Meinungsdivergenzen besteht in Fragen wie der Neubildung von Arten und der Mechanismen evolutionärer Veränderung. Dennoch sind wir überzeugt, dass eine Fülle von Beweismaterial die Anwendung des Evolutionskonzeptes auf den Menschen und andere Primaten gegen jeden ernststen Zweifel absichert.“ (C. Bresch, 1982, 16).

Hier wird also die Tatsache der Evolution auch der höheren Primaten und des Menschen als bewiesen zugegeben, wenn auch über die Ursachen der Evolution und einzelne Punkte der speziellen Evolutionstheorie noch offene Fragen bestehen.

Am 29.1.1986 sagte Johannes Paul II. bei der Generalaudienz in deutscher Sprache (Osservatore Romano, deutsch, 7.2.1986): „Zu den bekanntesten Seiten der Heiligen Schrift gehört sicher die Darstellung von der Erschaffung der Welt. Ihr erinnert euch: Dort wird das schöpferische Werk Gottes in strenger feierlicher Form auf die sieben Tage einer Woche aufgeteilt. ‚Gott sprach: Es werde [...] und so geschah es‘ (Gen 1,3ff). So schuf er Himmel und Erde, den ganzen Kosmos, und am sechsten Tage schließlich auch den Menschen. Am siebten Tage ruhte Gott, nachdem er das ganze Werk der Schöpfung vollendet hatte. – Die meisten kennen diese Texte: aber nicht alle verstehen, dass hier tiefe geistige, religiöse Aussagen in einer für uns Menschen zugänglichen Form gemacht werden. [Das heißt in einer Bildsprache]. Diese Aussagen widersprechen darum in keiner Weise der Theorie einer allgemeinen Weltevolution, wenn diese sich auf naturwissenschaftlich beweisbare Ergebnisse beschränkt. Der christliche Glaubenssatz von der Erschaffung der Dinge durch Gott reicht tiefer, ist grundsätzlicher Art, spricht vom Sein der Dinge, nicht von ihrer sichtbaren Oberfläche. Wir dürfen im Glauben bekennen, dass alle Dinge ihre Existenz letztlich Gott selber verdanken, der unendlichen Fülle des Seins. So tragen die Dinge an ihrer Wurzel das Zeichen der Abhängigkeit; alle sind sie im Kern auf Gott zugeordnet. Zugleich aber dürfen wir im Schöpfungsglauben bekennen, dass alle Dinge von Gott her ‚gut‘ sind, ja sogar ‚sehr gut‘, wie der Genesistext am Ende betont. Die Verunstaltung der geschaffenen Dinge zum Bösen und Übeln stammt nicht aus der guten Schöpferhand Gottes.“

Schon am 26.4.1985 hatte Johannes Paul II. in einer anderen Ansprache gesagt (Osservatore Romano, 24.5.1985): „Gemäß diesen Ausführungen meines Vorgängers (Pius XII., 1950 in der Enzyklika ‚Humani generis‘) stehen sich recht verstandener Schöpfungsglaube und recht verstandene Evolutionslehre nicht im Wege. Evolution setzt Schöpfung voraus; Schöpfung stellt sich im Licht der Evolution als ein zeitlich erstrecktes Geschehen – als ‚creatio continua‘ – dar, in dem Gott als der Schöpfer des Himmels und der Erde den Augen des Glaubens sichtbar wird.“ (L'Osservatore Romano, 24.5.1985).

Aus diesen und vielen ähnlichen Texten folgt, dass man als Christ auch bei Annahme der Evolutionstheorie nicht gezwungen ist, die von manchen Autoren mit der Abstammungslehre zu Unrecht verbundenen materialistischen oder sogar atheistischen Schlussfolgerungen zu ziehen. Das Evolutionsgeschehen als Ganzes bedarf der schöpferischen Kraft der Erstursache und der Erhaltung im Sein (creatio continua).

Von den Theologen seien zwei exemplarisch zitiert. P. Schoonenberg hat in seinem Buch „Bund und Schöpfung“ (1970) das Verhältnis von Gottes Tätigkeit und dem Tun des Geschöpfes in der Evolution klar ausgedrückt: „Obwohl es für das Verhältnis zwischen der Tätigkeit zweier Geschöpfe, mindestens soweit sie physischer Natur sind, zutreffen mag, dass, was das eine tut, das andere nicht zu tun braucht, und somit was das eine mehr tut, das andere weniger zu tun braucht, kann davon, wenn es sich um das Verhältnis zwischen Gott und Geschöpf handelt, keine Rede sein. Vielmehr tritt dann der Fall ein, dass, was Gott tut, das Geschöpf auch tut, was Gott nicht tut, auch das Geschöpf nicht tut; dass, was Gott mehr tut, das Geschöpf auch mehr tut, und was Gott weniger tut, das Geschöpf auch weniger tut.“ (A. a. O., 108).

Wie aber das zugleich ganze Tun Gottes und das ganze Tun des Geschöpfes zu verstehen ist, dazu hat Karl Rahner (P. Overhage, K. Rahner, 1961, 43–84) einen bedeutenden Denkfortschritt geleistet. Rahner entwickelt in einer philosophischen Analyse des Werdebegriffs in allem Geschaffenen den Begriff der aktiven Selbsttranszendenz, des Selbstüberstiegs dessen, was wird.

Der Ausgangspunkt von Rahners Überlegungen ist der in der Enzyklika „Humani Generis“ (1950) noch geforderte unmittelbare Schöpfungseingriff Gottes zur Entstehung der menschlichen Seele im Evolutionsgeschehen. Die Anschauung, der Mensch stamme dem Leibe nach aus dem Tierreich durch Evolution, seinem Geist nach aber unmittelbar von Gott, ist nach Rahner als dualistische und platonische Dichotomie nicht zu halten.

Gott ist der transzendente Grund aller Wirklichkeit in ihrem Sein und Werden, nie jedoch ein innerweltliches Teilmoment der Wirklichkeit. Gottes Tätigkeit ist „immer nur durch das Endliche vermittelt anwesend“ (a. a. O., 58). Nach Rahner muss man also fragen: „Ist die Erschaffung der Seele des Menschen [...] ein exceptionelles,

außergewöhnliches Vorkommnis, dessen ontologische Eigenart allem, was man sonst über das Verhältnis der ersten Ursache zu den Zweitursachen begreift, widerspricht“ (a. a. O., 60) oder geschieht darin nur ein Werden, wie es sonst auch im Werden des Geschöpflichen sich vollzieht. Dieses Werden ist nach Rahner nicht nur ein Anderswerden, sondern auch ein Neuwerden.

Wenn man diesem Werdebegriff folgen kann – und philosophisch spricht vieles dafür –, dann kann man mit Rahner auch sagen, „dass die Eltern Ursache des einen und ganzen Menschen nur sein können, insofern sie den neuen Menschen entstehen lassen durch die ihre Selbstüberbietung ermöglichende Kraft Gottes, die ihnen wirklich innerlich ist, ohne zu den Konstitutiven ihres Wesens zu gehören“ (a. a. O., 82).

So kann nach Rahner die unmittelbare Erschaffung der Seele durch Gott durchaus als ein Fall des Werdens durch Selbstüberbietung aufgefasst werden. Durch diese These wird nach K. Rahner das unmittelbare Wirken Gottes nicht geleugnet. Dabei ist wichtig, darauf zu achten, dass man sich das göttliche Wirken nicht so vorstellt, als würde es etwas hervorbringen, was das Geschöpf nicht auch selber aufgrund eben dieses innerlichen und ihm Selbständigkeit gebenden göttlichen Wirkens hervorbringt.

Zusammenfassend kann man sagen: Durch die naturwissenschaftliche Entwicklungslehre (Evolution) angestoßen, mussten sich die theologischen Wissenschaftler genauer mit der schöpferischen Tätigkeit Gottes in der Welt befassen. Zunächst wurde die buchstäbliche Interpretation der Genesistexte aufgegeben, als die Bibelwissenschaftler ihre Fortschritte machten, die verschiedenen genera litteraria entdeckten und die Aussageabsichten der ersten Genesiskapitel näher bestimmten.

Hinzu kam die Einsicht, „dass die besondere Erschaffung des innerhalb der Welt neu Entstehenden ein Vorkommnis ist, das auf der Ebene der Erscheinungen nicht erfasst werden kann, sondern nur der metaphysischen Betrachtungsweise zugänglich ist“ (B. Weissmahr, 1973, 39).

Die Arbeit von K. Rahner brachte die zusätzliche Erkenntnis, dass das neu erschaffende Wirken Gottes in Einheit mit seinem durch Zweitursachen zu vollziehenden Wirken zu verstehen ist. Diese Sicht des Verhältnisses von Evolution und Schöpfung hat sich im theologischen Bereich fast überall durchgesetzt und ist wohl die beste denkerische Lösung.

Gott schafft also eine werdende Welt, die sich selbst verwirklicht. Gott ist der innere Kern der geschöpflichen Eigentätigkeit, und auch in meiner eigenen Tätigkeit als personales Wesen ist Gott mir innerlicher, als ich mir selbst bin. Doch dabei ist wichtig zu bedenken: Gott als Schöpfer ist „nicht kategoriale Ursache neben anderen in der Welt, sondern der lebendig dauernde transzendente Grund der Eigenbewegung der Welt“ (K. Rahner, 1973, Bd 6, 350). Diese neue Sicht von Evolution und Schöpfung wird auch am besten dem Phänomen des Lebens, das ja ein Abbild des göttlichen Lebens ist, gerecht als einer inneren Dynamik und nicht einer äußerlichen Mechanik.

VI. Schluss

Aus den naturwissenschaftlichen, philosophischen und theologischen Überlegungen zum Problem Evolution und Schöpfung ist deutlich geworden, dass zwischen den verschiedenen Betrachtungsweisen kein Gegensatz (Widerspruch) besteht, sondern alle zusammen ein reiches Gesamtbild ergeben. Allerdings müssen die wissenschaftstheoretischen Grundsätze über die Grenzen der einzelnen Disziplinen gewahrt werden.

Literatur

- Arte, 19.9.2006, 20.40–21.25 Uhr: Christlicher Fundamentalismus.
 Bird, R. T., Natural History (1939), 96, 225, 261, 302.
 Butler, Declan, When science and theology meet: Nature 443 (7.9.2006), 10–11.
 Coyne, George, Urknall und Schöpfung. Bild der Wissenschaft 4/1995, 68–69.
 Coyne, George, Gott sprach zu Darwin (Der Schöpfer, der Zufall und der Kardinal). FAZ 25.8.2005.
 Darwin, C., Die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl. Stuttgart: P. Reclam, 1967.
 Dawkins, R., The God delusion. London: Bentam Press 2006. dt. Der Gotteswahn. Berlin: Ullstein 2007.
 Dose, K., Präbiotische Evolution und der Ursprung des Lebens: Chemie in unserer Zeit 21 (1987), 177–185.
 Easterbrook, G., Science and God: A Warming Trend?: Science 277, 15.8.1997, 890–893.

Frankfurter Neue Presse 21.9.2006, 1: Lehrer ein religiöser Fundamentalist? Gitt, W., Schuf Gott durch Evolution? Neuhausen-Stuttgart: Hänssler, ²1990.

Gitt, W., Wernke, M., Schöpfung oder Evolution. Seewis/Uhldingen: Stephanus Edition, ²1981.

Holden, Constance, New Vatican Astronomer. Science 313 (25.8.2006), 1031.

Horn SDS, Stephan Otto, Wiedenhofer, Siegfried (Hg.), Schöpfung und Evolution (Eine Tagung mit Papst Benedikt XVI. in Castel Gandolfo). Augsburg: St. Ulrich Verlag, 2007.

Illies, J., Schöpfung oder Evolution. Ein Naturwissenschaftler zur Menschwerdung. Zürich: Edition Interfrom, ²1980.

Illies, J., Der Jahrhundert-Irrtum. Würdigung und Kritik des Darwinismus. Frankfurt/M.: Umschau Vlg., 1983.

Jeßberger, R., Kreationismus. Kritik des modernen Antievolutionismus. Berlin, Hamburg: Parey, 1990.

Kaplan, R. W., Der Ursprung des Lebens. Stuttgart: Thieme, ²1978.

Klauser, W., Kampf um die Schöpfung: FAZ, 24. 11. 1983, 25.

Koltermann, R., Kreationismus, in: Lexikon der Sekten, Sondergruppen und Weltanschauungen. Hg. v. Hans Gasper, Joachim Müller, Friederike Valentin. Freiburg: Herder, 1990, 570–573.

Koltermann, R., Grundzüge der modernen Naturphilosophie. Frankfurt/M.: Knecht, 1994.

Koltermann, R. (Hg.), Universum, Mensch, Gott. Graz/Wien/Köln: Styria, 1997.

Koltermann, R., Evolution und Schöpfung: Stimmen der Zeit 123 Jg. (1998), 37–44.

Koltermann, R., Evolution und Schöpfung in Dokumenten der Kirche: Stimmen der Zeit Bd 218 (Heft 2, Februar 2000), 125–137.

Linder Biologie. Lehrbuch für die Oberstufe. Stuttgart: Metzlersche Verlagsbuchhandlung, ²⁰1989.

Mahner, M., Intelligent Design: Die Neuaufgabe des teleologischen Gottesbeweises. Naturwissenschaftliche Rundschau 61 (2008), 453–458.

Mayr, E., ... und Darwin hatte doch recht. Charles Darwin, seine Lehre und die moderne Evolutionsbiologie. München/Zürich: Piper, 1994. [Engl.: One Long Argument. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1991.]

Mohr, H., Reflexionen eines Biologen über die Evolutionstheorie: Engagement, Zeitschrift f. Erziehung u. Schule, 4/1985, 281–292.

Morris, Simon Conway, Darwins Suchmaschine (Wenn Kardinal Schönborn wider die Evolutionslehre predigt, spielt er dem Atheismus in die Hände): FAZ, 16.7.2005.

Natura 3, Biologie für die Gymnasien, Oberstufe. Stuttgart: Klett Vlg., 1995.

Rad, G. v., Theologie des Alten Testaments. Bd 1. München: Kaiser, 1982.

Rahner, Karl (Hg.), Herders Theologisches Taschenlexikon in acht Bänden. Bd 6. Freiburg: Herder, 1973.

Schönborn, Christoph, Den Plan Gottes in der Natur erkennen = (New York Times, Finding design of nature: 7.7.2005). Die Tagespost, 14.7.2005, S. 9–10.

Schönborn, Christoph, Mozart statt Darwin [creatio continua]. Die Tagespost 11.2.2006., 9–10.

Schönborn, Christoph, Nicht alles ist Evolution: <http://stephanscom.at/news/=/articles/2006/08/23/a1147/>

Schönborn, Christoph: In Castel Gandolfo ging es um Evolution, Schöpfung und Vernunft (Treffen des „Ratzinger-Schülerkreises“ mit Papst Benedikt) www.zenit.org/german/visualizza.phtml.phtml?sid=94202

Smith, J. M., Szathmáry, E., Evolution. Heidelberg: Spektrum Akademischer Vlg., 1996.

Spaemann, Robert, Gottes Gerücht (Eine Rede vor dem Papst über Evolution). FAZ, 7.9.2006, 35.

Weizsäcker, C. F. von, Deutlichkeit. Beiträge zu politischen und religiösen Gegenwartfragen. München: Hanser, ²1979.

Wilder-Smith, A.-E., Herkunft und Zukunft des Menschen: Neuhausen-Stuttgart: Hänssler, 1972.

Wilder-Smith, A.-E., Die Naturwissenschaften kennen keine Evolution. Experimentelle und theoretische Einwände gegen die Evolutionstheorie. Basel/Stuttgart: Schwabe, ⁵1985.

Wittgenstein, L., Tractatus logico-philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlung. Frankfurt/M.: Suhrkamp, ⁸1971.

Wuketits, Franz M., Evolutionstheorien: historische Voraussetzungen, Positionen, Kritik. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft, 1995.

Zillmer, H.-J., Die Evolutionslüge. München: Langen-Müller, ²2008.

Das „eschatologische Bureau“ im Umbau

Bericht von der Tagung der Arbeitsgemeinschaft der Dogmatiker und Fundamentaltheologen des deutschen Sprachraums, Freising, 22. bis 25. September 2008

Matthias Brüggemeier / Marco A. Sorace

Den Sinn und die innere Form derjenigen Zeit zu verstehen, die in der Sprache des Neuen Testaments als *ho nyn kairós* bezeichnet werden kann, war eine zentrale Aufgabe des theologischen Bedenkens der Zeit von Paulus über Augustinus bis hin zu jenen Theologen, die heute auch zurückblicken auf bedeutende außertheologische Analysen des Zeit-Phänomens, wie etwa jene Edmund Husserls (um hier exemplarisch nur eine der zahlreichen Positionen zu nennen). Dass die oben formulierte Aufgabenstellung nicht aus einer theologischen Publikation stammt, sondern nach den einleitenden Worten von Giorgio Agambens „Die Zeit, die bleibt“ zitiert wurde¹, mag andeuten, wie stark auch und gerade die „eschatologische Zeit“ in der gegenwärtigen Spätmoderne im Fokus sehr unterschiedlicher Forschungsinteressen steht. Vor diesem Hintergrund lud vom 22. bis zum 25. September 2008 die „Arbeitsgemeinschaft der Dogmatiker und Fundamentaltheologen des deutschen Sprachraums“ ins Freisinger Kardinal-Döpfner-Haus zu einer Fachtagung zum Thema „Zeit-Lebenszeit-Ewigkeit“ ein.

Die begrüßenden und einleitenden Worte des Vorsitzenden der Arbeitsgemeinschaft, Edmund Arens, richteten ausgehend vom tags zuvor gestarteten Experiment am Forschungszentrum CERN, von dem man sich Antworten auf fundamentale physikalische Fragen über den Anfang unseres Universums und damit auch nach der physikalischen Zeit erhoffte, den Blick auf die Bandbreite der Zugänge zum Tagungsthema. Daran anknüpfend eröffnete Klaus Müller, Ordinarius für philosophische Grundfragen der Theologie an der Universität Münster, den ersten Themenschwerpunkt unter dem Titel „Philosophie der Zeit“. Der Tübinger Philosophieprofessor Anton F. Koch, Schüler Dieter Henrichs, unterschied im ersten Vortrag in Anlehnung an John McTaggart zwischen der „A-, B-, und C-Reihe der Zeit“. Während die C-Reihe einem „physikalischen Zeitbegriff ohne Zeitpfeil“ entspricht, stellt die B-Reihe das sich über Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft erstreckende Zeitbewusstsein dar. Die A-Reihe indessen ist zu verstehen als ein Ineinander der letztgenannten drei Zeitmodi

im Sinne einer ursprünglichen, nichtsukzessiven Zeit. Diese sei, so sagte Koch einleitend, in philosophischer Sicht ein „Kandidat für die Rolle der Ewigkeit“. Ein wesentlicher Schritt der Argumentation des Tübingers bestand nun darin, dass er die mit Martin Heideggers Begriff einer „ursprünglichen Zeitlichkeit“ identifizierte A-Zeit nicht wie Heidegger vom „Standpunkt der Endlichkeit“, sondern mit Aristoteles (und implizit mit Hegel) vom „Standpunkt der Unendlichkeit“ konzipierte. Auf diese Weise unternahm er den Versuch, die A-Zeit als jenen die beiden anderen Zeitreihen tragenden Zeitmodus zu bewahren, und zwar in realistischer, phänomenaler und pragmatischer Hinsicht. Die im Laufe von Kochs aristotelischen Eintragungen in den Vordergrund tretende eudaimonische Dimension der A-Zeit wurde vom Referenten schließlich – entgegen seiner eingangs sehr strengen philosophischen Methodik – eher intuitiv gestützt mit einer in Marcel Prousts „Auf der Suche nach der verlorenen Zeit“² geschilderten persönlichen Ewigkeitserfahrung als Glücksmoment.

Das Korreferat des Wiener Philosophen und Theologen Kurt Appel stimmte dem von Koch Vorgetragenen ausdrücklich darin zu, die aeternale A-Zeit als ursprüngliche Zeitlichkeit zu verstehen, erweiterte aber vor allem den darin enthaltenen Rekurs auf Heidegger, indem er dessen auf die Endlichkeit des Daseins reduziertes Verständnis der ursprünglichen Zeitlichkeit in eine Verbindung mit dem „Phänomen des Gastes“ stellte. Gastlichkeit ist danach ein Sich-Öffnen gegenüber einem fremden Begehren und somit das Übersteigen eines nur egologischen Horizonts, was von Appel als „der eigentliche Blickwechsel“ zwischen dem von Koch problematisierten Endlichkeits- und Unendlichkeitsstandpunkt markiert wurde.

In einer zweiten Replik wies der Münsteraner Theologe Raimund Litz darauf hin, dass eine solche (wie bei Koch konzipierte) schlecht hin grund-legende Rolle des Aeternums auch schon im Denken Meister Eckharts gegeben sei sowie in einigen bekanntlich auf Eckhart Bezug nehmenden Gedanken des Nikolaus von Kues, ins-

¹ Ein Kommentar zum Römerbrief. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2006, 12.

² 3 Bde. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2008 (Neuauf.).

besondere in dessen Schrift „De visione Dei“. Darüber hinaus machte Litz aufmerksam auf die Musik als einen konkreten Erfahrungsort einer die Zeit gleichsam überschreitenden Gegenwart. Mit Anton Bruckner bezeichnete er die Musikerfahrung als eine solche, die es ermögliche, den „Anfang im Ende“ erscheinen zu lassen (eine konzentrierte Zeitphänomenalität musikalischen Erfahrens, auf die ja bereits Augustinus in seinen berühmten Ausführungen im 11. Buch seiner „Confessiones“ eingegangen ist).

Die Diskussion der Beiträge behandelte unter anderem die in der Anfrage Appels bereits anklingende Option, nicht den doch sehr umständlichen Weg vom frühen Heidegger zurück zu Aristoteles zu nehmen, sondern bezüglich des angezeigten Problems die weiteren Entwicklungen im Heideggerschen Denken selbst, aber etwa auch die darauf kritisch Bezug nehmende neuere französische Philosophie zu beleuchten, so zumindest die Richtung einer kurzen Stellungnahme des Tübinger Privatdozenten Johannes Hoff.

Der zweite Tag legte dann, moderiert von Margit Eckholt, thematisch den Schwerpunkt im Bereich der „Eschatologie in theologisch-hermeneutischer Perspektive“. „Ist das eschatologische Büro wieder geschlossen?“ fragte einleitend der in der Systematischen Theologie an der Kath.-Theol. Privatuniversität Linz lehrende Franz Gruber in seinem Vortrag unter dem Titel „Der Diskurs der Hoffnung. Zur Hermeneutik eschatologischer Aussagen“. Entgegen der Tendenz einer scheinbar neuerlichen Ausblendung der Eschatologie innerhalb der Systematischen Theologie kennzeichnete Gruber diese als „methodische Grundforderung aller dogmatischen Verfahren“. Diese These, so betonte der Referent, liege durchaus noch im Rahmen dessen, was konsensfähig sei. Entscheidend aber sei die Frage: „Wie ist das inhaltlich zu füllen?“ In unserer westlichen Gesellschaft begegnet gegenwärtig der zunächst einmal mit futuristischen Sprachsymbolen operierenden christlichen Eschatologie eine bei den heutigen Menschen weit verbreitete „Augenblickskonzentration“ und jenseits des „Erlebnis-Kicks“ im Hier und Jetzt eine grassierende „Hoffnungslosigkeit“. Der Sprachmodus der von den Theologen einzubringenden eschatologischen Aussagen ist indessen jener der „Prospektivität“ und „kontrafaktischen Rede“. Gott ist darin der, welcher uns ein Anderes, konkret „das Heil“ verspricht. Die uns tradierte eschatologische Rede, so Gruber, hat die performative „Gestalt des Versprechens“. Dass der christliche Gott in diesem seinem Versprechen wesentlich der anwesend Abwesende ist, ließe beim heutigen Menschen die Vermutung aufkommen, „Gott habe sich in seinem Versprechen versprochen“. Wo ist Gott angesichts der immer verworrener werdenden Leiden heutiger Menschen? Das Leid, so legt Gruber in Anschluss an Johann B. Metz nahe, wird heute zur „Krise des Versprechens“ und somit gleichsam zur „Krise der Eschatologie“ insgesamt. Eine komplexe Symbolhermeneutik eschatologischer Sprachpragmatik entfaltend, machte Gruber deutlich, dass die gegenwärtige Eschatologie das „Maranatha“ nicht zum Verstummen bringen dürfe und das geschichtliche Ringen um die Ankunft Gottes ihr genuiner Bewährungsort bliebe.

Das erste Korreferat der Bamberger Dogmatikprofessorin Johanna Rahner sprach eingehend von einer aktuellen „eschatologischen Erwärmung“. Dennoch gebe es heute, wie Gruber richtig beobachte, eine gewisse „Utopielosigkeit“, unter der sich „apokalyptischer Bodensatz“ mit entsprechenden Gewaltpotentialen breit mache. Gegen diese Endzeitstimmung aufgrund von Orientierungslosigkeit votierte Rahner für eine „Eschatologie aus einem Anfang heraus“ in einem Sinne, wie er zuletzt von dem Italiener Agamben in Bezug auf die Paulusrezeption Walter Benjamins angesprochen wurde.

Gegen Gruber betonte der Aachener Theologe Matthias Remenyi vor allem, dass ein gewissermaßen hausgemachtes Problem traktiert würde, wenn man zu wenig unterscheide zwischen einem landläufigen Verständnis des Versprechens und dem, was theologisch als „Verheißung“ verstanden wird, nämlich die vor allem christologisch begründete Zusage der göttlichen Selbstankündigung im Leben des gläubigen Menschen.

Eine engagierte Diskussion machte einerseits auf grundsätzliche Probleme aufmerksam, wie etwa im Zusammenhang mit dem von Menschen einander zugefügten Leid die Frage nach der oft zu wenig beachteten „Zeit der Täter“ im Verhältnis zur „Zeit der Opfer“, aber auch auf Einzelprobleme, wie etwa die Bedenklichkeit einer aus den Zusammenhängen gerissenen Agamben-Rezeption. Insbesondere Jürgen Manemann betonte: Der Italiener will in seinem so genannten „Kommentar zum Römerbrief“ keine Anthologie anregender Ideen vorlegen, sondern trägt seine Interpretation des paulinischen Messia-

nismus ein in sein Homo-Sacer-Projekt, das seinerseits an biopolitische Fragen Michel Foucaults anknüpft.

Der Vormittag des dritten Sitzungstages war der „Physik der Zeit“ gewidmet. Es referierte der Inhaber des Münchner Lehrstuhls für Philosophie und Wissenschaftstheorie, Klaus Mainzer, zum Thema „Zeitpfeil und Zeitsymmetrie. Von der physikalischen Zeit zur Lebenszeit und Ewigkeit“. Ausgangspunkt war die Frage nach dem Wesen der Zeit, welches von den vorsokratischen Naturphilosophen an bis hinein in die Physik der Gegenwart in zwei Paradigmen gedacht werden könne, von Mainzer nach den beiden vorsokratischen Gewährsmännern als Zeit der „Parmenides-Welt“ und der „Heraklit-Welt“ benannt. In der Tradition von Parmenides könne Zeit begriffen werden als „umkehrbarer Parameter einer an sich unveränderlichen Welt“. Nachdem das Zeitverständnis der klassischen Mechanik Newtons durch die Relativitätstheorie Einsteins abgelöst worden ist, halte die naturwissenschaftliche Erforschung der Zeit vor allem im Bereich der Quantenmechanik an einer Symmetrie der Zeit fest, empirisch nachgewiesen durch die Rückläufigkeit von Teilchen und theoretisch belegt durch die Invarianz von Raum, Ladung und Zeit (PCT-Symmetrie). Der unumkehrbare und unbeirrbar Zeit-Fluss der „Heraklit-Welt“ hingegen trage die Pfeilrichtung in das Zeitgeschehen ein. Von den Entwürfen zur wachsenden Entropie als energetischer Veränderung hin zum Normalzustand bei Rudolf Clausius und Ludwig Boltzmann her lasse sich auch die Expansion des Alls vom „Quantenzustand hoher Homogenität“ bis zur Vielfalt der Materie sehen. Was so am unumkehrbaren makroskopisch-kosmischen Zeitverlauf abzulesen sei, zeige sich in vergleichbarer Weise in einer Vielzahl anderer Systeme, wie Mainzer beispielsweise anhand des phylogenetischen Zeitbaums der Artenrevolution oder der Ontogenese zellulärer Organismen darlegte. Im Sinne von Ilya Prigogine unterscheide man nun die äußere reversible Zeit eines komplexen Systems („Parameterzeit“) und die innere irreversible Zeit („Operatorzeit“). Bei der Frage nach „Ewigkeit“ in einem physikalischen Verständnis und dem kosmologischen Ende sei das astrophysikalische Forschungsfeld von besonderem Interesse, welches sich dem „Informationsparadoxon“ der Schwarzen Löcher widmet, dem möglichen Verlust also von Informationen, die von den Wellenfunktionen geschluckter Quantensysteme getragen wurden, bei gleichzeitiger Gültigkeit der Energieerhaltungssätze. Theoretische, zeitsymmetrisch begründete „Weiße Löcher“, aus denen Materieteilchen austreten, wären eine Antwortmöglichkeit aus der „Parmenides-Welt“. Unabhängig von der Existenz „Weißer Löcher“, die wohl auch der für das Frühjahr 2009 geplante Neustart des „Large Hadron Collider“ im CERN-Forschungszentrum nicht bestätigen dürfte, stellen, laut Mainzer, die PCT-Symmetriegesetze Garanten des Informationserhalts trotz Schwarzer Löcher dar, gemäß seiner Variation von Joh 1,1: „Im Anfang und am Ende war die Information“.

Im Anschluss stellten sich Klaus Mainzer, Anton F. Koch, Franz Gruber und Ulrich Lüke in einer Podiumsdiskussion gegenseitigen Anfragen. So wurde beispielsweise die in kosmologischen Diskursen eingenommene Beobachterperspektive auf ihr Verhältnis zur faktisch gegebenen Binnenperspektive hin befragt. Mit Blick auf den Informationsverlust oder -erhalt in Schwarzen Löchern wurde auch Schellings Signaltheorie, der zufolge sich alle Informationen digitalisieren ließen, in der Hinsicht problematisiert, dass die Digitalisierbarkeit von Emotionen und Beziehungen zum Transport als Quanteninformation in Frage gestellt wurde. Die „Heisenbergsche Unschärferelation“ könne für die Vermutung ins Feld geführt werden, dass zwar Informationen erhalten blieben, nicht notwendig aber auch ihre relationale Zusammensetzung.

Am Nachmittag widmete sich die Tagung sodann mit zwei Vorträgen dem Konnex von „Lebenszeit und Endzeit“. Die Münsteraner Professorin Dorothea Sattler fand mit einer um Erträge der Biographieforschung angereicherten eschatologischen Betrachtung von „Lebensgeschichte(n)“ „neue Zugänge zu alten Fragen“. Werde die Frage, ob es in „futurisch-eschatologischer Zeit“ so bleibt, wie es in „präsentisch-eschatologischer Zeit“ ist, unter Berücksichtigung der „Verwandlung“ zumindest teilweise bejaht, wäre zu überprüfen, inwieweit sich die Erkenntnisse der human- und sozialwissenschaftlichen Biographieforschung in die eschatologische Bildsprache integrieren ließen. Als relevante Schnittstellen benannte Sattler die Rede vom Gericht als Ort prozesshafter Selbsterkenntnis aus der *memoria*, vom Purgatorium als postmortalem Lernprozess zur Aufarbeitung biographischer Defizite, von der endzeitlichen Versöhnung und von der Hölle als entwicklungspsychologischem Faktor in der Kindheit. Gemeinsame Anliegen beider Disziplinen zeigen sich in der Weitung

des Blicks auf die gesamte Lebensgeschichte, in der Rücksicht auf die Eigenperspektive der Handlungsträger und in subjektiven Entwicklungsprozessen. Besonders hob Sattler die Bedeutung der retrospektiven, da postmortalen „*autobiographischen Identitätskonzeption*“ hervor, welche die Eigenarten des unverwechselbaren Lebens ebenso offenkundig mache wie die Verbindungen zu den Anderen. Es bedürfe jedoch auch der Einholung der Heterointerpretationen, denn der Wahrheit über sein Leben könne sich der Mensch nur kommunikativ und auch nicht allein aus geschöpflicher Perspektive nähern, da erst der Geist Gottes die anamnetische Erkenntnis des Menschen ermögliche. Für das Opfer-Täter-Verhältnis werfe die Perspektive der Biographieforschung die Frage auf, ob Versöhnung dort geschehen könne, wo die Opfer ihr Schicksal verstehen lernen und um die Intentionen und Lebensumstände der Täter wissen wollen. Eine einfache Antwort könne es hier aber nicht geben. Zu problematisieren wäre außerdem, so die Dogmatikerin, ob bei diesem Zugang beispielsweise mit Blick auf die sozialen Begegnungen im Jenseits nicht der Tod als Bruch überspielt werde.

Michael N. Ebertz, Professor für Sozialpolitik, Freie Wohlfahrts- und kirchliche Sozialarbeit an der Katholischen Fachhochschule Freiburg, hinterfragte sodann die „*Endzeitbeschränkungen*“ der jüngeren Theologiegeschichte als Tendenzen einer „*Zivilisierung Gottes*“. Die „*Abwendung von der augustinischen Exklusiv-eschatologie*“ hin zu einem zunehmenden Heilsoptimismus sei einhergegangen mit einer Rationalisierung des Jenseits, welche sich nicht zuletzt in der Abschwächung des Drohpotentials der Hölle geäußert habe. Auch das Purgatorium sei durch die Rücknahme der Gewalt- und Schmerzmetaphorik einer disziplinierenden Zivilisierungsbestrebung unterlegen, die sich bereits in der entpoensierten Sprachregelung des „*Purgatoriums*“ (statt „*Fegefeuer*“) vielfach niederschlage. Vor allem im 20. Jh. habe dieser „*Umbau des eschatologischen Bureaus*“ durch Hans Urs von Balthasar, Karl Rahner, Yves Congar und andere den traditionellen eschatologischen Code auf diese Weise in „*eindeutiger Richtung*“, so Ebertz, erodiert. So sei eine Purifizierung Gottes von Gewaltvorstellungen angezielt, die die traditionelle Metaphorik zu einer „*kognitiven Deponie*“ etikettiere. Dieser Plausibilitätsverlust der alten Jenseitsvorstellungen sei nicht nur auf wachsende Aufklärung und Erkenntnis, die eine Distanzierung von körperlichen Gewaltvorstellungen transportierte, zurückzuführen, sondern zugleich Folge eines „*Dilemmas*“: des Rückgangs des Einflussbereiches kirchlich vermittelter Drohpädagogik durch den Wandel der gesellschaftlichen Machtverhältnisse und die Integration familiärer Erziehungsideale sowie der Relativierung kirchlicher Moralvorstellungen in der Öffentlichkeit, auch in „*rebus sexualibus*“. Diese Reduzierung des Jenseits habe, nach Ebertz' Meinung, auch zum Verlust der Attraktivität christlich-eschatologischer Bilder samt ihrer Relevanz in den Köpfen heutiger Christen geführt. „*Wenn die eschatologischen Bilder ein Verlegenheits-topos werden, dann strickt die Theologie mit an einem Verlegenheitsgott.*“ Ebertz schloss mit dem Plädoyer dafür, einen Weg zu finden, den Lebensernst im Christentum neu zu formulieren, ohne dabei hinter die Fortschritte der Aufklärung zurückzufallen.

Nach der anschließenden Plenumsdiskussion fand sich in vier Arbeitskreisen Gelegenheit, über die verschiedenen Perspektiven auf das Thema „Zeit“ vertiefend in den Diskurs zu gehen. Unter der Leitung von Kurt Appel konnten 1. philosophische Zeitkonzepte näher diskutiert werden, gemeinsam mit Margit Eckholt fanden 2. hermeneutische Fragen der Eschatologie eine weitergehende Thematisierung, bei Dorothea Sattler stand 3. der Zugang ausgehend von der Lebenszeit zur fachlichen Aussprache und Ulrich Lüke regte 4. zum weiteren Gespräch über physikalische Zeitmodelle an. Hier stellte sich vor allem mit Josef Wohlmuth die Frage, wie „*tauglich die hypothetischen Modelle der Astrophysik sind, um die bisherigen eschatologischen Redeformen und apokalyptischen Bildwelten zu interpretieren*“³, *expressis verbis* welche Relevanz man im Sinne einer universal-eschatologischen „Auferstehung der Materie“ den von Schwarzen Löchern geschluckten Informationen zugestehen mag.

Im letzten Tagungsabschnitt stand ein Beitrag des emeritierten Bonner Dogmatikprofessors Josef Wohlmuth im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit. Wohlmuth versuchte darin die abendländisch-christ-

liche Vorstellung des Eschatons als „Totalität der Geschichte“ (wie sie uns pointiert etwa in Hegels „Phänomenologie des Geistes“ begegnet) einer jüdisch inspirierten Kritik auszusetzen, eine Kritik, die er vor allem bei dem 1995 verstorbenen Philosophen Emmanuel Lévinas vorfand. Es ging dabei um dessen Betonung des Zeitbewusstseins als Erfahrung einer „Diachronie“, der Erfahrung, dass – wie Lévinas sich ausdrückt – das „*zentrale Geschehen der Zeit die Wiederauferstehung*“ ist. Auch wenn die subjektive Möglichkeit der Synthese surrektiver Augenblicke uns die Zeit als kontinuierlich erscheinen lässt, muss man doch sehen: „*Es gibt keine Kontinuität im Sein*“.⁴ Diese bei Lévinas auf umfangreichen Untersuchungen zur ontologischen und näherhin zur Husserlschen Denktradition beruhenden Aussagen führen den Philosophen zu einer „Eschatologie“, welche lediglich aufgrund einer im „Antlitz des Anderen“ sich manifestierenden diachronen Zeitlichkeit eine „*Spur des Unendlichen*“ zu entdecken vermag. Im Anschluss an eine im Lévinas'schen Sinne verdichtete Erfahrung von Alterität spricht Wohlmuth von dem so verstandenen Erscheinen des Anderen als einer nun auch christologisch zu denkenden „Parusie“ und trägt diese Öffnung des Einen zum Anderen hin als das eigentliche „Mysterium der Verwandlung“ in die Eucharistietheologie ein. Abschließend plädierte der Vortragende dafür, vor dem Hintergrund des angezeigten subjekt- und alteritätskritischen Ansatzes das traditionelle Konzept der Eschatologie einer grundlegenden Revision zu unterziehen, die in der im Referat eröffneten Perspektive beginnend bei einer „Eschatästhetik“ in „Eschatopraxis“ übergehen müsse.

In einem ersten Korreferat würdigte die Passauer Professorin für Fundamentaltheologie, Martha Zechmeister, den Vortrag Wohlmuths, beleuchtete aber demgegenüber nochmals das Verhältnis von gelebter Geschichte und Eschatologie. Vor allem mit Blick auf die Theologen der Befreiung – wie etwa Jon Sobrino – bleibe die „*Konkretisierung soteriologischer Praxis*“, so Zechmeister, bei Lévinas und somit auch in dem darauf aufbauenden Ansatz des Bonner Dogmatikers „zu blass“.

Auch Edmund Arens hob in seiner zum Ende der Tagung überleitenden Replik zunächst positiv die Dringlichkeit des von Wohlmuth vollzogenen „Bruchs der Totalität“ innerhalb des christlich-eschatologischen Denkens hervor, warnte aber bezüglich der hier und da sicher notwendigen Exkurse in die spätmoderne Philosophie vor solchen modischen Autoren, welche eine „*falsche Existenzialisierung*“ der diesbezüglichen theologischen Aussagen betrieben, wobei Arens insbesondere auf einschlägige Beispiele in (den von Wohlmuth auch zitierten) Texten Agambens hinwies. Für die von Wohlmuth in den Diskurs eingebrachten Dimensionen eschatologischer Rede schlug Arens eine begriffliche Revision dergestalt vor, dass angemessener von einer „Eschatopraxis“ statt „Eschatopraxis“ und eindeutiger von einer „Eschatogrammatik“ statt „Eschatologik“ zu reden sei.

Die anschließende, vom ehemaligen Vorsitzenden der Arbeitsgemeinschaft, Peter Walter, geleitete Aussprache stellte vor allem einige methodische Rückfragen bezüglich der Einbeziehung des von Wohlmuth ins Spiel gebrachten philosophischen Ansatzes.

Unabhängig davon, in welchem Maß jeder Theologe das *eschatologische Bureau* für *sanierungsbedürftig* halten mag, hat die Tagung der Arbeitsgemeinschaft der Dogmatiker und Fundamentaltheologen die verschiedenen „Baustellen“, an denen in der Eschatologie derzeit gearbeitet wird, vorgeführt. Für die Frage nach Zeit, Lebenszeit und Ewigkeit hat sich so der Bedarf gezeigt, nicht nur in theologisch-hermeneutischen Fragen weiter nachzudenken, sondern auch den Dialog mit den anderen Wissenschaften voranzutreiben. Neue *Anbauten* und *Durchbrüche* vor allem hin zur Philosophie, hin zur Physik, aber auch zur Biographieforschung und den Sozialwissenschaften haben das *eschatologische Bureau*, um in Hans Urs von Balthasars Ton zu bleiben, geöffnet für die *fruchtbare Bewässerung* von außen.⁵ Obwohl manches neuere Werk zur Eschatologie diesen Dialog bereits sucht und betreibt, scheint doch im weiteren Verlauf der theologischen Debatten gerade auf diesem Gebiet Potential für die kommenden Jahre. So wäre unter anderem für die Frage des Zueinanders von Zeit- (und Ewigkeits-)modellen der verschiedenen Wissenschaften die Zeit, die bleibt, zu nutzen.

³ Mysterium der Verwandlung. Eine Eschatologie aus katholischer Perspektive im Gespräch mit jüdischem Denken der Gegenwart. Paderborn: Schöningh 2005, 27.

⁴ Totalität und Unendlichkeit. Versuch über Exteriorität. München / Freiburg: Alber 1987, 451.

⁵ Vgl. Umriss der Eschatologie. In: Ders., Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I. Einsiedeln: Johannes 1960, 276.

Allgemeines / Festschriften / Universallexika

Der Tod im Leben. Ein Symposium, hg. v. Friedrich Wilhelm Graf / Heinrich Meier. – München: Piper 2004. 351 S. (Veröffentlichungen der Carl Friedrich von Siemens Stiftung, Bd 9), kt € 12,90 ISBN: 3-492-24271-5

Der Bd gibt die (überarbeiteten und teils erweiterten) Beiträge eines Symposiums der Carl Friedrich von Siemens Stiftung, München, wieder. Er bewegt sich in dezidiert interdisziplinärem Zuschnitt um die Frage, wie der Tod unser persönliches wie gesellschaftliches Leben, aber auch das des Kosmos prägt (für Letzteres siehe v.a. den Beitrag des Zellforschers Peter H. Krammer, *Kein Leben ohne Tod*).

Zu Anfang gibt Fr. W. Graf in einer Art „Topographie“ eine Durchsicht über die „Todesgegenwart“ in der heutigen Gesellschaft. Dabei stellt er – wie auch einige andere Beiträge – u.a. die These von der heutigen „Verdrängung“ des Todes in Frage. Dieses Thema wird auch besonders in dem vielleicht interessantesten Essay von Norbert Schneider, „Zeig mir das Spiel vom Tod. Sterben, Tote und Tod im Fernsehen und in ausgewählten Kinofilmen“ wieder aufgegriffen, zugleich aber erheblich differenziert: Zwar gibt es kaum einen Fernsehabend oder einen Kinofilm ohne Tod und Tote, aber der in den Medien begegnende Tod ist „mediatisiert“, „verobjektiviert“, „ent-existentialisiert“. Das heißt: Er wird kaum mehr als reale Möglichkeit für mich erfahren. Er ist zwar durch die Medien mitten unter uns, aber ohne die Brutalität des unmittelbar erlebten Dabeiseins, ohne die Unerträglichkeit selbstbetroffenen Schmerzes. Es ist der „unterhaltsame“ Tod der anderen, Gegenstand eines jederzeit wiederholbaren, weil elektronisch gespeicherten „Spiels“, dem man lustvoll zuschauen kann. „Wir amüsieren uns mit dem Tode“ (124), wodurch der reale Tod tatsächlich verdrängt ist und bleibt. Besonders herausfordernd für den Theologen ist der Beitrag des bekannten Philosophen Ernst Tugendhat, „Unsere Angst vor dem Tod“. Er reduziert die Todesangst auf das biologische Faktum, dass die Menschen sich um ihre Zukunft sorgen. „Diese Charakteristik gründet in der Sprache und dem Zeitbewusstsein, die dieser Spezies zu eigen sind. [...] Daraus folgt nämlich: eine Population von Wesen, die ein Bewusstsein von ihrer Zukunft haben, würde aussterben, wenn die Individuen im allgemeinen nicht stets weiterleben wollten. [...] Deshalb müssen sie, um überleben zu können, mit dem Bedürfnis, stets weiterleben zu wollen, ausgestattet sein“ (51). Tugendhat weiß selbst, dass diese „biologische Hypothese“ trivial klingt. Aber er verschärft sie nochmals: „Da [...] alles, was es gibt, Grenzen hat, könnte man die Angst davor, dass das eigene Leben in nichts übergeht, eher komisch (!) finden“ und so zum Schweigen bringen. Aber Tugendhat gibt zu, dass das nicht gelingt. „Wir sind offenbar so tief in unserer biologischen Basis verwurzelt, dass diese Angst sich durch die Erkenntnis, dass das Begrenztheit an und für sich nichts Erschreckendes zu haben bräuchte, nicht beseitigen lässt“ (62), sondern nur durch Anerkennung der eigenen „Unwichtigkeit“ in der Welt relativiert werden kann.

Weitere Beiträge befassen sich mit kulturgeschichtlichen Fragen der Todeswirklichkeit: Jean-Paul Schmitt schreibt über „Der Historiker, der Tod und die Toten“, Peter Gülke über „Senkrecht auf der Richtung vergehender Herzen“, Musik als Paradigma bejahter Vergänglichkeit, Peter von Matt über „Tod und Gelächter. Der Tod als Faktor des Komischen in der Literatur“. In der Mitte des eher enttäuschenden, weil nur auf einen Partikularaspekt eingehenden Essays von Christopher Bruell, „Der Tod aus der Sicht der Philosophie“ steht die Hervorhebung des Todesthemas in Platons „Phaidon“. Zwei Beiträge befassen sich mit ethnologischen Fragen: Philippe Descola, „Mit den Toten leben“ (aus afrikanischer und südamerikanischer Sicht) und Axel Michaels „Wohin mit den Armen? Totenritual und Erlösung in indischen Religionen“. Am Ende stehen zwei eher geisteswissenschaftliche Beiträge: der des Romanisten Hans Ulrich Gumbrecht „Die Zukunft unseres Todes“, der gegen eine individualistische Eingufung der Todeserfahrung plädiert, und des Philosophen Heinrich Meier, „Epilog. Über Leben und Tod“, in dem sich so „goldene Sätze“ finden wie: „Was wir dem Tod zu verdanken haben: Den Rückruf aus eitler Geschäftigkeit. Die Sammlung aus gleichgültiger Zerstreuung. Die Befreiung aus erzwungener oder selbstverschuldeter Abhängigkeit. Die Besinnung auf das Eine, was not tut, auf die Frage: ‚Wie soll ich leben?‘“ (339).

Insgesamt gehören nahezu alle Beiträge zum literarischen Genus des Essays. Weniges ist wirklich durchgearbeitet. Doch Anstöße für den Theologen finden sich darin allemal. Vor allem dürfte die Differenzierung der gesellschaftlichen Todesverdrängung, wie Schneider sie gibt, weiterführend sein, und die „biologische Sicht“ des Menschen, wie Tugendhat sie am Beispiel der Todesangst vorlegt, die wohl entscheidendste Herausforderung für den Theologen bedeuten. Alles in allem ein anregender Bd!

Freiburg i. Br.

Gisbert Greshake

Opfere deinen Sohn! Das „Isaak-Opfer“ in Judentum, Christentum und Islam, hg. v. Bernhard Greiner / Bernd Janowski / Hermann Lichtenberger. – Tübingen: Francke Verlag 2007. VIII, 337 S., kt € 68,00 ISBN: 978-3-7720-8126-2

Der Bd mit Beiträgen aus der Perspektive unterschiedlicher Disziplinen, von Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern aus Israel,

England und Deutschland geht zurück auf ein internationales Symposium des Tübinger Graduiertenkollegs „Die Bibel – ihre Entstehung und ihre Wirkung“. Mit der Erzählung aus der Abrahamsgeschichte kommen zu der ansonsten geforderten Wahrnehmung jüdischer und christlicher Traditionen zusätzlich die des Islam in den Blick. Dies schafft anregende, aber auch heikle Konstellationen. So verdient die hier publizierte Sache von vornherein Beachtung.

Dass es sich um ein „sensibles Thema“ handelt, betont das Vorwort jedoch aus einem anderen Grund: „Was ist das für ein Gott ...?“ Die Beunruhigungen, die von dieser Abrahamserzählung ausgehen, die Einreden gegen sie, die Beschwichtigungen der Interpretationen und die beharrlichen Empörungen lassen sich nicht ad acta legen und kommen bis heute immer wieder neu auf. Der Widerspruch Kants gegen sie ist in der vorliegenden Publikation ebenso gegenwärtig wie religionspädagogische Einwände, prinzipielle Beschuldigungen des Monotheismus wie das Erschrecken über kriegsrische oder terroristische Instrumentalisierungen von religiösem Gehorsam und Opfer, auch wenn diese Reaktionen zumeist nur beiläufig erwähnt werden. In erster Linie stand das Symposium von der Aufgabe, unter wechselnden Blickrichtungen den Modifikationen und Transformationen nachzugehen, die diese dramatische Geschichte im Lauf der Zeit und Wandel der Voraussetzungen erfahren hat und erfährt; denn sie kann, von Hörern und Lesern aufgenommen, weitererzählt und bedacht, in Mentalitäten und Handlungen übertragen, in bildliche Darstellungen und Poesie umgesetzt, inhaltlich problematisiert, abgewiesen und verteidigt, nicht einfach dieselbe bleiben.

An den Erörterungen der verschiedenen Deutungen von Gen 22 beteiligen sich in diesem Buch Religionsphilosophie, Judaistik, Islamwissenschaft, Theologie, Psychologie, Kunst- und Literaturwissenschaft. Leider reiht die Veröffentlichung nur die einzelnen Beiträge aneinander und gibt so in keiner Weise zu erkennen, zu welchen Gesprächen, vielleicht auch Kontroversen und wechselseitigen Anregungen zwischen den Disziplinen sie führten. An vielen Punkten wäre es interessant zu wissen, wie dies und jenes unter den Perspektiven der anderen Referentinnen und Referenten aufgenommen wurde. So bleibt es den Lesern belassen, den naheliegenden Querverbindungen zu folgen, aber da und dort auch Unterschiede, Widersprüche und Beziehungslosigkeiten abzuwägen. Die Rezension kann bei der ihr vorgegebenen Beschränkung nur einiges herausheben.

Vor aller Lektüre fallen in der äußeren Gestaltung und Anlage des Buches schon einige Momente auf, denen je für sich keine besondere Bedeutung zukäme, die aber zusammengekommen doch tiefer liegende Verlegenheiten, Unsicherheiten oder wenigstens Unbedachtsamkeit erahnen lassen. Zum einen zeigt der Einband in seiner ikonographischen Präsentation den hebräischen Text von Gen 22,1–3, obwohl doch auch die islamische Überlieferung beachtet werden soll, die sich auf den Koran bezieht. Zum anderen scheint beim Buchtitel belanglos, dass man im Islam heute fast einhellig Ismael und nicht Isaak für den als Opfer geforderten Sohn hält. Und schließlich ist in unjüdischer Weise vom „Isaak-Opfer“ die Rede, wozu man später lesen kann: „In dieser Titelformulierung schlägt letztlich das vollzogene Opfer Christi durch“ (Thomas Naumann, 21, Anm. 10).

Wer daraufhin im Inhaltsverzeichnis nach den Anteilen der unterschiedlichen Religionsperspektiven Ausschau hält, findet unter den Beiträgen nur einen, der sich mit dem Islam befasst, und diesen an letzter Stelle. (Hinzurechnen mag man noch aus den im Inhaltsverzeichnis nicht einzeln aufgelisteten 13 kurzen „Essays des Graduiertenkollegs“ zu Exponaten einer kleinen Ausstellung, 257–312, zwei, die sich auf Illustrationen aus dem islamischen Raum beziehen: Matthias Radscheit, Isaak oder Ismail. Das Abrahamsopfer im „Aleppozimmer“, 290–293, und ders., *Weibliche Engel. Ein Videocover*, 302–304.)

Bei der Sichtung des Stellenregisters, wo und mit welchen Anteilen etwa Zitate des Koran und islamischer Traditionsliteratur aufgenommen sein könnten, entdeckt man nur Belege zu Bibel, Talmud und Evangelischem Kirchengesangbuch, als ob in diesem Buch Islamisches gar nicht zu Wort käme. Im Sachregister wird unter dem Stichwort „Koran“ auf insgesamt vier Seiten verwiesen. Weder hier noch unter einem anderen denkbaren Stichwort findet man notiert, wo die maßgeblichen Koranverse aus Sure 37 besprochen werden (244f).

Als Basistext, der zum Verständnis der vielschichtigen Erörterung die entscheidenden Vorgaben liefert, zeichnet sich der Aufsatz von Thomas Naumann aus: „Die Preisgabe Isaaks. Genesis 22 im Kontext der biblischen Abraham-Sara-Erzählung“ (19–50). Trotz seiner ausdrücklichen Beschränkung auf die Aufgabe des Exegeten, „den biblischen Text der Erzählung selbst vorzustellen“, würdigt er diesen doch als „Grundlage oder Ausgangspunkt der vielfältigen Rezeptionen und Interpretationen“ (23) und verweist auf seine Momente der Deutungsoffenheit, seine verschiedenen Sinn Dimensionen, auf moralische und theologische Zumutungen, die von ihm ausgehen, auf Alternativen, ihn zu lesen, und auf Kriterien zu deren Beurteilung. Unter heutigen Voraussetzun-

gen sieht N. zwei hauptsächliche Ärgernisse: zum einen, „daß Gott hier in grotesk unmoralischer Weise auftritt“ (20), und zum anderen, „daß Abrahams Glaubensgehorsam sich kaum von einem blinden Kadavergehorsam, der aufgrund eines höheren Befehls über Leichen zu gehen bereit ist, zu unterscheiden scheint“ (21 – N. erinnert dabei an die psychologischen Experimente von Stanley Milgram, die 1970 zu dem allseits bekannten Dokumentarfilm „Abraham. Ein Versuch“ führten, und an die Vorwürfe des Psychoanalytikers Tilman Moser in seinem Buch „Gottesvergiftung“ von 1976).

Vor einer ausführlichen und sorgfältigen Analyse der literarischen Gestalt der biblischen Erzählung nach Handlungsfolge, Erzählstil, Intention und Motivik (31–48) erörtert N. unterschiedliche Interpretationsansätze (wobei er sozialgeschichtliche, genderorientierte, psychologische, befreiungstheologische nennt, aber auf deren Vorstellung und Beurteilung ausdrücklich verzichtet). Nach wie vor weit verbreitet sieht er das kult(ur)geschichtliche Verständnis, nach dem diese Abrahamgeschichte eigentlich von ihrem Ende her als eine Ätiologie der Verwerfung des in Vorzeiten praktizierten Menschenopferkults zu verstehen sei; doch hält er den Versuch, mit dieser „domestizierenden Deutung“ (25) die Anstößigkeit zu tilgen, aus mehreren Gründen für nicht mehr verantwortbar. Angemessen erscheinen ihm demgegenüber die Deutungen, die in Gen 22 eine für das Volk Israel „paradigmatische Gefährdungsgeschichte des Stammvaters“ (26) sehen, die zum Äußersten dadurch gesteigert ist, dass die Bedrohung von Gott selbst ausgeht und so zu einem „Paradox im Gottesbild“ führt – „das Theodizeeproblem in seiner monotheistischen Variation“ (44 – da aber das Theodizeeproblem überhaupt nur monotheistisch gegeben ist, müsste es wohl eher heißen: „in einer biblisch herausragenden Variation“). Abraham wird begriffen als Urtypus von Israels Erfahrungen und Glaubensnöten. Einen Nachteil dieses Ansatzes kann man freilich darin sehen, „daß sich die Thematik des ‚Opfers des eigenen Sohnes‘ zu leicht zur bloßen Metapher einer denkbar schlimmsten Bedrohung verflüchtigt“ (27). Dennoch nimmt N. letztlich an, dass die Abrahamüberlieferung „als paradigmatische und Israels Identität beschreibende und stiftende Erzählung ausgebaut“ worden ist, vermutlich erst in exilischer und nachexilischer Zeit, „unbeschadet einzelner weniger vorexilischer Überlieferungen“, zu denen „Gen 22 kaum gehören dürfte“ (ebd.).

Aber auch mit der Entscheidung, die Abrahamgeschichte als Ursprungsmythos zu verstehen, bleibt für N. noch offen, ob man damit Abrahams Erfahrung und Verhalten typologisch in eine generalisierende Vorbildethik einbringen dürfe (45). Bei dieser Frage verweist er über die exegetisch uneinheitlichen Antworten hinaus auf „die Rezeptionsgeschichte in den drei Religionen“, die „alle denkbaren Facetten hinsichtlich der ethischen Funktionalisierung Abrahams bzw. Isaaks“ aufweist (45).

Interreligiös bedeutsam ist N.s Wahrnehmung von „Gen 22 im Kontext der biblischen Abraham-Sara-Erzählung“ (28–31). Dabei zeigt sich, dass hier zwei Erzählungen von Preisgabe und Rettung eines Abraham-Sohnes zusammengestellt sind; neben der von Isaak steht die andere von Ismael (Gen 21), eine Parallelität, die im gesamten Kontext bekräftigt, dass „auch Ismael in einem theologisch qualifizierten Sinn ‚Same Abrahams‘ ist und daher unter dem Segen des Abrahambundes steht (Gen 17,7f.20)“. (30) Dies bedeutet selbstverständlich weder eine Egalisierung der beiden Erzählungen – die von Isaak ist an Dramatik über die von Ismael hinaus gesteigert – noch eine Harmonisierung mit den islamischen Überlieferungen und deren besonderer Konzentration auf Ismael, steht aber der tief verwurzelten Vorstellung entgegen, dass Isaak und Ismael Gegenpole gebildet hätten, der eine erwählt, der andere verstoßen. Die Genesis kennt zwischen den beiden gerade keinen „Bruderkonflikt“, wie er „in der jüdischen und der christlichen, nicht aber in der islamischen Tradition ausgebildet wurde“ (31).

Stéphanie Mosès setzt dagegen in ihrem Aufsatz „Die Opferung Isaaks in der jüdischen Tradition“ (51–72) von vornherein beim innerfamiliären Gegensatz an – Isaak stehe „von Anfang an in Konkurrenz mit seinem Halbbruder Ismael“ und beide gehörten damit „in eine lange biblische Reihe von verfeindeten Brüdern“: Kain und Abel, Esau und Jakob, Josef und (bis zur späten Versöhnung) dessen Brüder (52). Diese im Gegensatz zu Naumann als biblisch vorausgesetzte Konkurrenz der Söhne Abrahams wird ausbezogen bis in die Rangordnung ihrer Beschneidungen aufgrund unterschiedlicher Termine (53). Dabei ist die Feststellung, dass die Nachkommen Ismaels wie ihr Urvater erst mit 13 Jahren beschneitten werden, irreführend, sobald man diese Nachkommen mit Muslimen identifiziert; denn bei diesen ist der Zeitpunkt der Beschneidung traditionell nicht derart festgelegt, sie kann zwar so spät vollzogen werden, aber auch schon sieben Tage nach der Geburt. Hier wie auch in anderen Zusammenhängen lässt die Vf. in nicht deutlich erkennen, ob sie nur Aussagen jüdischer Tradition wiedergeben will oder diese schon in den biblischen Texten gegeben sieht und inwieweit sie dabei auch heutige Gegebenheiten im Blick hat. Das Verhältnis von biblischer Vorgabe und späterer Deutung, der Prozess von Tradition und Transformation bleibt manchmal unklar. Äußerst problematisch ist auf jeden Fall die Projektion der Rivalität der Nachkommen Ismaels und Isaaks, „die sich vor mehr als zweitausend Jahren ankündigte“, auf die gegenwärtige Lage im Nahen Osten: Der Streit „lodert heute noch im Lande Israels“ (53). So wird jede geschichtlich und politisch realistische Beurteilung der schlimmen Situation durch Mythisierung blockiert. – Gegen Naumann steht M. auch mit der Annahme, dass die Geschichte von der Bindung Isaaks ihren wesentlichen Sinn daraus gewinne, dass in ihr der Übergang vom Menschen- zum Tieropfer vollzogen und „die wahrscheinlich uralte Institution des Opfers [...] mit einer radikal neuen Bedeutung versehen“ werde (59). Das damit berührte religionsgeschichtliche und exegetische Problem wird nicht aufgegrif-

fen. Somit wird auch nicht erkennbar, wieweit es von jüdischer Tradition her präjudiziert sein könnte.

Bianca Kühnel befasst sich in ihrem kunstgeschichtlichen „Beitrag zur jüdisch-christlichen Polemik“ mit Darstellungen von „Abrahams Opfer als Chiffre des Tempels“ (73–91), einerseits des jüdischen Heiligtums, andererseits des christlichen: Golgotha, zugänglich in der Grabeskirche. Auch wenn verständlicherweise nur eine begrenzte Zahl von Objekten genauer besprochen werden, so wird an diesen doch erkennbar, wie sich religiös konkurrierende Rezeptionen bis in ikonographische Details gegeneinandersetzen können, um die je eigene Identität zu behaupten. Doch hat sich der Islam keineswegs so einhellig und fundamental auf Mekka als entsprechende Opferstätte festgelegt, wie die Vf. in dies eingangs (73) beiläufig anmerkt. Auch Jerusalem ist traditionell mit im Spiel, eben der Ort des Tempelbergs, der vom Felsendom eingenommen wird.

Johann Anselm Steiger geht in seinem Beitrag „Ad Deum contra Deum. Zur Exegese von Genesis 22 bei Luther und im Luthertum der Barockzeit“ (135–154) innerreformatorischen Differenzen bei der Deutung von Gen 22 nach. Während die lutherische Tradition in Gen 22 Abrahams Erfahrung eines mit sich in Widerspruch stehenden Gottes dargestellt sieht und mit dieser die verzweifelte Situation, in die jeder Glaubende gerät und aus der er sich nur lösen kann, wenn er dort, „wo nichts zu hoffen“ bleibt, „gegen Gott an Gott festhält“ (141), bevorzugen die reformierten Exegeten, die Erzählung von ihrem die Paradoxie auflösenden versöhnlichen Ende her zu lesen. Die Verschiedenheit dieser beiden Ansätze entfaltet der Vf. auf dem Hintergrund patristischer Exegese und im Hinblick auf wirkungsgeschichtliche Konsequenzen.

Einer literarisch, geschichtlich und theologisch weit begrenzteren Rezeption widmet sich John Lowden mit dem Aufsatz „The Sacrifice of Isaac in the *Bibles Moralises*“ (197–241), in dem er verschiedene Exemplare von Bilderbibeln der französischen Königsfamilie des 13.–15. Jh.s auf ihre christologische Typologisierung der Abraham-Isaak-Erzählung hin untersucht.

In dem einzigen dem Islam gewidmeten Beitrag „Göttliche gegen menschliche Gerechtigkeit. Abrahams Opferwilligkeit in der islamischen Tradition“ (243–255) charakterisiert Lutz Richter-Bernburg, nach einer kurzen Vorstellung von Sure 37, 100–113, zunächst die nur anspielende Erzählweise des Koran mit ihrer Pluralität von Lesarten und die Tendenz der Interpreten „auf vorgebliche Unzweideutigkeit hin“ (245). Danach führt er aus, wie die islamische Tradition im Anschluss an jüdische Überlieferungen, die sogenannten „Isrāʾīlīyāt“, und in der Abkehr von ihnen ihre eigene Sicht von Gottes Forderung des Sohnesopfers ausgebildet und sich schließlich auf Ismael statt auf Isaak konzentriert hat. Im Hauptstück seines Aufsatzes veranschaulicht der Vf. an den drei exemplarischen Deutungen von Fakhr ad-Din ar-Rāzī (gest. 1209), Sayyid Qutb (1906–1966) und dem zeitgenössischen tunesischen Theologen Mohamed Talbi Grundzüge im Wandel des Lehrstücks von Abraham als Urbild islamischen Glaubens und weist dabei nach, wie sich das islamische Denken als transformationsfähig erweisen kann, wenn es sich gelassen kritisch mit anderen Geisteshaltungen auseinandersetzt. Dabei zollt er Talbi trotz des Vorbehalts gegenüber dessen etwas überzogen apologetischer Einstellung hohen Respekt.

Eine Gruppe weiterer Aufsätze befasst sich mit literarischen Äußerungen, die sich, von der Abraham-Isaak-Geschichte aus unterschiedlichen Beweggründen ergriffen, zwar auf sie einlassen, aber betont frei mit ihr umgehen oder sich gar ausdrücklich gegen sie wenden: Hermann Deuser, „Und hier hast du übrigens einen Widder.“ Genesis 22 in aufgeklärter Distanz und religionsphilosophischer Metakritik (1–17, Eröffnungsbeitrag zu Søren Kierkegaard); Ruth Kartun-Blum, Political Mothers. Women's Voice and the Binding of Isaac in Israeli Poetry (93–108, mit Zeugnissen von besonderer aktueller Brisanz); Norbert Oellers, Abraham in der deutschen Literatur des 20. Jh.s. Else Lasker-Schüler, Franz Kafka, Nelly Sachs (171–183). – Dem bloßen Motivvergleich widmet sich Bernhard Greiner, Die Stellvertretung im Opfer. Figurationen ihres Entwurfs und ihrer Rücknahme: *Iphigenie* (Euripides / Goethe) und *Elektra* (Hofmannsthal) (155–169). – Einen Deutungsweg besonders diskussionsbedürftiger Art wählt Gunther Klosinski, Abrahams Infantizidversuch. Psychodynamische und interpretative Annäherungen aus der Sicht eines Kinder- und Jugendpsychiaters (185–195). – Zwei Beiträge sind achtsam in ihrem unmittelbaren literarischen und spirituellen Anschluss an Gen 22: Elazar Benyoetz, Keine Macht beherrscht die Ohnmacht. Eine ungebundene Lesung um Abraham und seinen Gott (109–134) und Hermann Lichtenberger, Predigt über Genesis (313–326).

Angemerkt seien über die eingangs schon genannten Register-Beanstandungen hinaus noch folgende formale Mängel: Bei der Unterscheidung von Sach- und Personenregister sind zahlreiche Personen in das Sachregister geraten, einige der in den Aufsätzen erwähnten Personen kommen aber weder da noch dort vor; aufgefallen sind Stanley Milgram, Emmanuel Lévinas, Franz Rosenzweig. Das lässt auch darüber hinaus an der Zuverlässigkeit dieser Orientierungshilfen zweifeln. Als zusätzlicher Nachteil erweist sich, dass ein Autorenverzeichnis fehlt, dem die Leser einige wissenschaftsbiographische, institutionelle und forschungsbezogene Informationen entnehmen könnten.

Alles in allem ist dieser Sammelband aufgrund seines thematischen Spektrums, seines reichen und differenzierten Gehalts, aber auch seiner inhaltlichen Reibungspunkte belangvoll und regt zu weiterführenden Studien an.

Exegese / Bibelwissenschaft

Kaiser, Otto: **Das Buch Hiob**. Übersetzt und eingeleitet. – Stuttgart: Radius 2006. 129 S., geb. € 16,00 ISBN: 3-87173-363-6

In diesem kleinen Bd verbindet Kaiser eine deutsche Übersetzung des Hiobbuchs (versehen mit Randbemerkungen und Kursivsetzungen zur Kennzeichnung der literarischen Schichtung), eine Liste von biblischen Parallelen und Sacherklärungen, eine zusammenfassende Darstellung der literarischen Schichtung und eine kurze Einführung in das Buch.

Die nicht weiter im Detail begründete diachrone Einteilung des Textes ist das Gesamtergebnis vieler Studien zum Hiobbuch, vorgelegt von K. und seinen Schülern (so z.B. W.-D. Syring, Rahmenerzählung 1+2; 42,7ff; M. Witte, Vom Leiden zur Lehre. Der dritte Redegang Hi 21–27 mit separaten philologischen Notizen zu Hi 21–27; H. Wahl, Die Elihureden 32–37; J. van Oorschot, Die Gottesreden 38–42, und die kürzlich eingereichte Dissertation von D. Opel, „Sieht er denn nicht meine Wege? Die Herausforderungsreden Hiobs (Hi 29–31) im Kontext jüdischer Ethik persisch-hellenistischer Zeit“). Diese Einteilung geht von einem Majestätsbearbeiter (MB), einem Gerechtigkeitsbearbeiter (GB) und einem Buchredaktor (RB) aus, die mit Kürzeln der Übersetzung beigelegt sind.

In seiner kurzen Einführung in das Hiobbuch macht K. seine Leser besonders auf Kap. 42,7–9 und den anschließenden Epilog aufmerksam, wo sich Hinweise auf die Vielschichtigkeit des Textes sammeln. Er präsentiert das Buch als theologisches Kompendium, als Sammelstätte weisheitlicher Einsichten zum Thema „unschuldiges Leiden“, die über einen Zeitraum von mehr als hundert Jahren zusammengetragen wurden. Dieses Kompendium vernetzt er mit Geisteshaltungen, die auch Ps 49 und 73 sowie dem Buch Kohelet zugrunde liegen. Zudem gibt K. einen kurzen Überblick über die „Gepflogenheiten bei der Abschrift von Buchrollen“ (104) und die Freiheit, bestehende Texte zu ändern, zu kürzen oder zu ergänzen. Zusätzlich präsentiert K. die rezeptionsgeschichtliche Bedeutung des Buchs, wie z.B. in Alltagszitaten, in Goethes „Faust“, in Handels „Messias“ oder Paul Gerhards Choral „Befehl du deine Wege.“

Das Buch ist zweifellos als das exegetische Endprodukt einer langen und intensiven Beschäftigung mit dem Hiobbuch zu würdigen. Es wird sich zeigen, welches Publikum zwischen interessierten Laien und wissenschaftlichen Exegeten dieses Buch ansprechen wird.

Heidelberg

Joachim Vette

Ostmeyer, Karl-Heinrich: **Kommunikation mit Gott und Christus**. Sprache und Theologie des Gebetes im Neuen Testament. – Tübingen: Mohr Siebeck 2006. 466 S. (WUNT, 197), geb. € 99,00 ISBN: 3-16-148969-1

Die Leipziger Habil.schrift nimmt sich vor, das Gebet im Neuen Testament als ein kommunikatives Geschehen zu untersuchen, das damit nicht auf seinen Inhaltsaspekt reduziert werden darf, sondern zugleich als Ausdruck der Beziehung zwischen den darin und dadurch Kommunizierenden zu analysieren ist. Ostmeyers Ziel ist es, über die unterschiedlichen Beziehungskonzeptionen, welche sich im neutestamentlichen Reden vom Beten zeigen, die diversen im NT zu findenden Gebetsauffassungen, deren Kennzeichen sowie ihre sprachlichen Realisationen herauszuarbeiten und von da aus einen Zugang zum Verständnis der Theologien und Christologien der neutestamentlichen Autoren zu gewinnen. Diesem ambitionierten Ziel nähert sich der Vf. in acht Kapiteln.

Kap. I gibt einen prägnanten Abriss der Forschungsgeschichte zum Gebet im NT, wobei Gebetsuntersuchungen mit neutestamentlichem Schwerpunkt von solchen in der Umwelt des NT angesiedelten unterschieden werden. Um das volle Gebetsspektrum eines biblischen Autors zu erfassen, verwendet O. den in der Gebetsliteratur am häufigsten begegnenden, übergreifenden Begriff „Kommunikation mit Gott“, der sowohl verbale wie nonverbale Arten der Begegnung und Beziehung zwischen Gott, Christus und den Gläubigen umfasse und zudem wichtigen Erkenntnissen der modernen Kommunikationstheorie Rechnung trage. „Im Zentrum der Studie steht die Analyse der sprachlichen Realisation der einzelnen neutestamentlichen Gebetskonzeptionen.“ (34) Gegenstand sei dabei sowohl die direkte Kommunikation mit Gott und Christus als auch das Reden über diese Kommunikation.

Kap. II stellt die unumstrittenen Paulusbriefe als die frühesten Zeugnisse christlicher Rede vom Gebet an den Anfang. Zu Paulus werden zunächst die für die unmittelbare Kommunikation mit Gott verwendeten, exklusiv der Kommunikation der Gläubigen mit Gott vorbehaltenen Termini analysiert, sodann „offene Termini“, welche auch in profanen Zusammenhängen verwendet werden. Ferner interessiert O. der inhaltliche Aspekt der Anrufungen Gottes als *abba* und *martys* sowie Christi als *kyrios*. In einem weiteren Schritt steht die für die indirekte Kommunikation zwischen den Gläubigen und Gott gebrauchte Terminologie zur Debatte. „Während etliche Gebetstermini bei Paulus allein auf Gott bezogen sind, werden nur wenige Begriffe exklusiv mit Christus verbunden.“ (81) Von der Terminologie aus nimmt O. übergreifendere Zusammenhänge paulinischer Theologie in den Blick und unterstreicht dessen Insistieren auf der Permanenz des Betens als Grundhaltung der Christen. Der einzelne Ge-

betsakt sei „das Explizitwerden der implizit immer vorhandenen Gebetsbeziehung“ (116).

Den deuteropaulinischen Briefen und dem Hebräerbrief widmet sich Kap. III. Beim Kolosserbrief sei an die Stelle der paulinischen Wechselseitigkeit und kommunikativen Gleichzeitigkeit der Kommunikation mit Gott ein Nacheinander getreten. Im Epheserbrief stehe die Rede vom Beten im Kontext eines neuen Schritts in der Entwicklung des Christentums: der Trennung von Gottesdienst und Alltag. Im Hebräerbrief sei die Kommunikation mit Gott nicht mehr wechselseitig, sondern hierarchisch bestimmt. „Segen verläuft nur von oben nach unten, Gott wird nicht gesegnet.“ (171)

Kap. IV über die Katholischen Briefe unterscheidet beim Jakobusbrief ein „handelndes“ Kommunizieren mit Gott einerseits und eines bei äußerer Passivität des Menschen andererseits. Ort der Kommunikation mit Gott und damit Lebensraum der Christen sei hier nicht wie bei Paulus die *charis*, sondern der *nomos*. Demgegenüber habe laut dem Vf. des zweiten Petrusbriefs der Christ Anteil an der *charis* und sei aufgerufen, in der Gnade zu wachsen.

Die Synoptiker und die Apostelgeschichte stehen in Kap. V zur Diskussion. Mit Blick auf das Markusevangelium setzt O. mit dem Beten Jesu ein, untersucht dessen Gebetstermini, die er an der *proseuché* aus Glauben an Gott festmacht. Diese „ist keine einseitige Anrede Gottes durch den Menschen, sondern steht für die Beziehung zwischen Gott und dem Betenden“. (235) Bei der *proseuché* des Matthäus handle es sich um einen individuellen, zugleich aber integrativen Akt. Gerade das Vaterunser zeige, dass dieser Akt nicht exkludierend sei. Als *proseuché* könne alles gelten, was der Kommunikation mit Gott diene oder an der Beziehung zu ihm teilhabe. Beim lukanischen Doppelwerk lenkt O. sein Augenmerk zum einen auf die redaktionell eingesetzten Gebetstermini wie *proskyneō* und *eulogeo* und beleuchtet zum anderen dessen kommunikative Gebetstermini, welche Formen der Hinwendung zu Gott, Jesus und zu beiden innerhalb des redaktionell gesetzten Grundgerüsts bezeichnen. Christsein bedeute für Lukas, „in der durch den segnenden Christus eröffneten Beziehung zum Vater zu stehen“ (315). Bei der Kommunikation mit Gott gehe es um eine dauerhafte, innige Beziehung, welche die neue Existenz des Christen ausmache.

Kap. VI behandelt das Johannesevangelium und die Johannesbriefe. O. stellt eingangs die von der üblichen Gebetsterminologie deutlich abweichende Gebetsprache des vierten Evangelisten heraus, markiert die durch die Gegenüberstellung von „irdischem Tempel“ und „Tempel des Leibes Jesu“ gekennzeichnete Gebetsprache, welche Kulterminologie weitgehend vermeidet, um die exklusive Sohnesbeziehung Jesu und dessen unvermittelter Beten zu Gott deutlich zu machen, während sich die Gläubigen „im Namen Jesu“ an Gott oder an Jesus selbst wenden. Die Offenbarung des Johannes mit ihrer hinsichtlich der Subjekte und Adressaten der Verehrung differenzierten Gebetsterminologie kommt in Kap. VII zur Sprache.

Abschließend werden in Kap. VIII Ergebnisse und Folgerungen festgehalten. Laut O. ist für die Schriften des NT nicht eine spezifische Gebetsterminologie charakteristisch, sondern „die Bindung gelingender Kommunikation mit Gott an Christus“ (364). Im NT werde einerseits der durch Christus eröffnete Weg zur Kommunikation mit Gott beschrieben und andererseits die Existenz in der Kommunikation mit Gott dargestellt. Dabei differierten die Autoren in ihrer Sicht „der Funktion Christi im Kommunikationsprozess“ (366). Der Vf. stellt schließlich heraus, dass das Gebet wie jeder Akt der Kommunikation nicht allein durch Inhalt und Zweck bestimmt sei. Seine Studie nehme darum „ihren Ausgang bei einem dritten, bislang wenig berücksichtigten Aspekt: bei der Beziehung zwischen den Kommunizierenden, die sich im Gebet spiegelt“ (370f).

Das Schlusskapitel belegt das Dilemma der Arbeit von O. Seine allzu rudimentäre Kenntnis der modernen Kommunikationstheorien lässt ihn den Begriff der Kommunikation undifferenziert und uneinheitlich gebrauchen. Ist am Anfang nur von Inhalts- und Beziehungsaspekt die Rede, so erscheint letzterer am Schluss als ein dritter Aspekt von Kommunikation. Dabei hat H. Lasswell schon in den vierziger Jahren des 20. Jh.s fünf Dimensionen von Kommunikation unterschieden. Wer sich wie O. „zur Illustration wichtiger Erkenntnisse der modernen Kommunikationsforschung“ (30f) allein auf P. Watzlawick (und I. Bock) verlässt, ohne die in den Bibelwissenschaften längst rezipierten Sprechakt-, Text-, Kommunikations- und Handlungstheorien einzubeziehen (vgl. die Arbeiten von Ch. Hardmeier, A. Wagner, D. Dormeyer, W. Egger etc.), landet bei einer fragwürdigen Verbindung von Wortphilologie und Theologie. Dabei kommt die *intentio auctoris* des biblischen Autors nicht in den Blick, der in Bezug auf seine Adressaten sowie seinen Kontext bestimmte Äußerungen macht bzw. Texte vorlegt, also eine bestimmte Gebetsterminologie gebraucht, wobei sich seine kommunikative Absicht dann in der *intentio textus* niederschlägt. Sätze wie: „Das Gebetsleben des Paulus, das hinter der Rede über das Gebet sichtbar wird, ist die Umsetzung seiner Theologie in die Praxis“ (98), bringen zum Ausdruck, dass der Vf. Theologie semantisch engführt, die Praxis als konsekutiv begreift und die pragmatische Konstitution von Kommunikation nicht erfasst hat. Bei Lukas etwa markieren gerade die redaktionell eingesetzten Gebetstermini seine kommunikative Absicht, sind insofern selbst „kommunikative Gebetstermini“ (288) und können darum letzteren nicht

gegenübergestellt werden. Kommunikationstheoretisch unbelektete Ausführungen wie die zum „handelnden“ Kommunizieren mit Gott“ (173) im Jakobusbrief lassen die Einsicht vermissen, dass jedes Kommunizieren (als performativer Vollzug) zugleich ein Handeln darstellt, und sei es ein pathisches Handeln bei „äußerer Passivität“ (178).

O. liefert eine erhellende und im Detail lehrreiche Analyse der Gebetsterminologien des NT. Seine Untersuchung verdeutlicht, dass über die jeweils gebrauchten Gebetstermini ein fruchtbarer Zugang zur Theologie und Christologie der biblischen Autoren zu gewinnen ist. Was O.s philologische Fleißarbeit indessen ganz sicher nicht ist, ist eine auf dem heutigen Stand der Kommunikationsforschung und der sprachwissenschaftlich wie kommunikationstheoretisch aufklärten Bibelwissenschaften betriebene Analyse der semantischen Gehalte und pragmatischen Ausrichtungen der neustamentlichen Texte, ihrer propositionalen Auffassungen über das Gebet, ihrer performativen Vollzüge des Betens und darin der sprachlichen und sprechenden Realisation der mehrdimensionalen Kommunikation der Autoren mit ihren Adressaten sowie der Betenden mit Gott und Christus.

Luzern

Edmund Arens

Pohlmann, Karl-Friedrich: *Ezechiel. Der Stand der theologischen Diskussion.* – Darmstadt: WBG 2008. 232 S., kt € 59,90 ISBN: 978-3-534-16527-8

27 Jahre ist es her, dass in der traditionsreichen Reihe „Erträge der Forschung“ der mittlerweile fest als Standardwerk etablierte Forschungsbericht von B. Lang erschienen ist (Ezechiel. Der Prophet und das Buch, EdF 153, Darmstadt 1981). In dieser Zeit hat sich die Landschaft der Ezechielforschung deutlich verändert. Umso erfreulicher ist es, dass nun die Lücke einer systematischen Aufarbeitung der internationalen Forschung der letzten knapp dreißig Jahre durch einen ebenfalls bei der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft veröffentlichten Bd gefüllt wird. Der Verlag konnte hierfür den emeritierten Münsteraner Alttestamentler K.-F. Pohlmann gewinnen. P. ist durch zahlreiche Einzelstudien und seine Kommentierung des Ezechielbuches in der Reihe ATD als Kenner der Materie bestens ausgewiesen. Darüber hinaus hat er selbst einen durchlaufenden Literaturbericht verfasst, der die Grundlage des vorliegenden Bdes darstellen dürfte: Forschung am Ezechielbuch 1969–2004 (I–III): ThR 71 (2006), 60–90.164–191.265–309.

Spätestens seit dem Erscheinen des Kommentars von M. Greenberg im Jahr 1983 ist die Ezechielforschung in zwei Lager gespalten: Auf der einen Seite stehen im Gefolge Greenbergs die Vertreter des *holistic approach*, die die literarische Einheitlichkeit des Buches verteidigen, auf der anderen Seite die im Gefolge J. Hermanns und W. Zimmerlis stehende Forschung, die damit rechnet, dass das Buch einen umfangreichen Redaktionsprozess durchlaufen hat. Waren die 1980er Jahre noch von einer durchaus produktiven Auseinandersetzung der beiden Lager geprägt, so ist für die Gegenwart zu konstatieren, dass ein Gespräch zwischen den Vertretern der beiden Lager faktisch nicht mehr stattfindet. Umso wichtiger ist es, dass eine umfassende Darstellung der Forschung systematisierende Schneisen in das Dickicht der schier unüberschaubaren Literatur schlägt.

Das Buch ist in neun Hauptabschnitte gegliedert:

Abschnitt „I. Einleitung und Vororientierung“ (13–21) gibt einen Überblick zur Stellung des Buches im Kanon, zum Inhalt des Buches, bietet einen kurzen Abriss der Geschichte Israels von der spätvorexilischen bis in die nachexilische Zeit sowie eine Auflistung der Angaben zur Person Ezechiels nach den Angaben des Buches.

Abschnitt „II. Zu Text, Textzeugen und Textkritik“ (22–28) arbeitet die aktuelle textkritische Diskussion auf. Dieser Bereich ist erst in den vergangenen zwanzig Jahren als wichtiger Bereich der Ezechielforschung entdeckt worden, was allein daran deutlich wird, dass ein vergleichbarer Abschnitt im Forschungsbericht von B. Lang noch fehlt. Die vollständige Publikation der Ezechiel-Fragmente aus Qumran, der Masada-Fragmente und des vorhexaplarischen griechischen Papyrus 967 haben deutlich werden lassen, dass die Textkritik nicht nur der „Korrektur“ von Überlieferungsfehlern dient. Vielmehr werden durch die textkritische Analyse redaktionelle Eingriffe in das Buch sichtbar, die deutlich machen, dass die Rede vom „Endtext“ eine Chimäre ist. Insbesondere die leider immer noch unveröffentlichten wichtigen Analysen von P. Schwagmeier (Untersuchungen zu Textgeschichte und Entstehung des Ezechielbuches in masoretischer und griechischer Überlieferung, Diss. Zürich 2004) werden durch P.s Präsentation nun hoffentlich einer breiteren Schicht von Lesern zugänglich gemacht.

Abschnitt „III. Das literarische Problem des Ezechielbuches und die Erklärungsmodelle der neuesten Forschung“ (29–73) stellt die wichtigsten Kommentare und monographischen Arbeiten zum Ezechielbuch der vergangenen

dreißig Jahre vor. Dabei nimmt P. eine Systematisierung vor, bei der er drei Hauptpositionen voneinander unterscheidet: Position eins betitelt er „Das Ezechielbuch als planvolle Komposition und schriftstellerische Arbeit“ (32–51). Hierbei unterscheidet er zwischen den Forschern, die im Gefolge Greenbergs das Ezechielbuch nahezu vollständig auf den historischen Propheten zurückführen und den Forschern, die ebenfalls für die literarische Einheit des Buches votieren, in ihm aber ein Pseudepigraph aus persischer oder gar hellenistischer Zeit sehen. Position zwei klassifiziert P. als „Das Ezechielbuch als Ergebnis sukzessiver, auch redaktioneller Fortschreibungen der Worte Ezechiels durch den Propheten selbst und seinen Schülerkreis“ (52–65). Hierunter fällt die im Gefolge W. Zimmerlis stehende Forschung. Davon hebt P. schließlich eine dritte Position ab, der er die Überschrift gibt: „Das Ezechielbuch als Ergebnis sukzessiver redaktioneller Überarbeitungen und Spiegel unterschiedlicher theologischer Reflexionsarbeit seit 587 v. Chr. bis zum Aufkommen der Apokalyptik“ (65–73). Die beiden letztgenannten Positionen rechnen also durchaus damit, dass das Ezechielbuch einen Redaktionsprozess durchlaufen hat. Der Unterschied besteht darin, dass auf der einen Seite mit einem authentisch ezechielischen Grundbestand des Buches gerechnet wird, die Trägerkreise identisch bleiben (Schülerkreis) und der Fortschreibungsprozess spätestens in frühnachexilischer Zeit abgeschlossen ist. Davon hebt P. die zweite Gruppe ab, die nicht mehr mit authentischen Ezechielworten rechnet, einen teilweise mehrfachen Wechsel der Trägerkreise in Betracht zieht und den Redaktionsprozess bis in die hellenistische Zeit ausdehnt. P.s eigenes Modell ist hier einzusortieren.

Mit Abschnitt „IV. Das Ezechielbuch und die Frage nach der Entstehung und Entwicklung der literarischen Gattung Prophetenbuch“ (75–97) wirft P. eine Fragestellung auf, deren Bedeutung erst in der jüngeren Diskussion erkannt wurde: „Es bedarf der Klärung, wann, warum und auf welchem Denkweg man in Israel zu der dem literarischen Konzept ‚Prophetenbuch‘ entsprechenden Sichtweise gelangte, dass Jahwes planvolles steuerndes Geschichtswirken an der Erfüllung prophetischer Aussagen abzulesen war, was schließlich auch mit Hilfe von *vaticinia ex eventu* verdeutlicht werden konnte. Die entscheidende Weichenstellung, die im Endergebnis auf das Prophetenbuch als literarischen Entwurf hinauslaufen musste, kann m. E. nicht bereits in vorexilischer Zeit erfolgt sein.“ (77) P. zufolge wurde die Gattung ‚Prophetenbuch‘ erst als Antwort auf die Katastrophe von 587 v. Chr. entwickelt. Mit Blick auf das Buch Ezechiel, dessen Kap. 1–32 ja noch vor dem Jahr 587 spielen, bedeutet dies, dass gegenüber der Rekonstruktion einer authentischen Gerichtsverkündigung des Propheten Skepsis anzumelden sei. Diese Grundannahme ist freilich diskutabel. P. tastet sich von den jüngsten Fortschreibungen hin zu den ältesten Texten vor. Das zugrunde liegende Modell, entlang dessen er die Forschungspositionen sortiert, entspricht dabei dem von ihm in seinen eigenen Studien entwickelten Modell der Redaktionsgeschichte. P. findet zunächst eine „apokalyptisierende/protoapokalyptische Bearbeitung“ (81–85), insbesondere in den Visionsberichten des Buches sowie in Ez 38/39. Des weiteren findet P. sog. „diasporaorientierte Textprofile“ (85–88), in denen Israels Zerstreuung unter die Völker im Mittelpunkt stehe. Schließlich erkennt P. eine „golaorientierte Buchkonzeption“ (88–90), die um die Sicherung der Sonderstellung der ersten Gola von 597 bemüht sei. Dem gehe das „ältere Prophetenbuch“ (90–94) voraus, dessen exakte Abgrenzung freilich in der Schwebe bleibt (eine Aufschlüsselung der Zuweisung einzelner Texte zu den verschiedenen Redaktionen findet sich auf S. 94–95). Dieses wird von P. spätextilisch datiert, wohingegen die weiteren Bearbeitungen allesamt in nachexilischer Zeit verortet werden.

Abschnitt „V. Zu einzelnen Buchteilen, Kapiteln und theologischen Themen“ (99–176) geht detaillierter auf Einzeltexte bzw. Textgruppen des Ezechielbuches ein. Konkret handelt es sich um den Zyklus von Worten gegen die Fremdvölker (Ez 25–32), die Gog-Perikope (Ez 38–39), die Textfolge Ez 36–39 nach MT und der älteren Septuaginta (Papyrus 967), den sog. Verfassungsentwurf (Ez 40–48), die Tempelvision (Ez 8–11), weiterhin den Geschichtsentwurf Ez 20, das Hirtenkapitel Ez 34, die Totenfeldvision Ez 37,1–14, ausgewählte Bildworte (Ez 19,1–9*; 19,10–14; 31*; 17,1–10) und schließlich „Ethik und Anthropologie des Ezechielbuches“ mit Blick auf Ez 18 und 36,26.

Abschnitt „VI. Zur Frage nach dem historischen Ezechiel“ arbeitet sich an der klassischen Frage nach dem historischen Propheten ab. Konkret wird die Forschung zu den Datumsangaben in Ez 1,1 und 24,1 referiert, werden „psychopathologische Erklärungsversuche“ (184–187) vorgestellt, Interpretationen des buchübergreifenden Motivs von „Ezechiels Stummheit“ präsentiert und die These eines in Palästina wirkenden historischen Propheten vorgestellt. Insgesamt zieht P. das Fazit, dass „die Gestalt des Propheten kaum noch greifbar ist“ (193).

Abschnitt „VII. Spezielle Fragestellungen der Forschung“ geht näher auf drei Momente ein: „Das Ezechielbuch und seine Genese im Kontext der babylonischen Kultur“ (195–196) fragt nach der Möglichkeit des Nachweises einer direkten Abhängigkeit von babylonischen Texten. „Zu Sprache und Stil des Buches und Berührungen mit anderen atl. Schriften – Intertextualität“ (195–202) geht auf die Frage nach dem traditions- und redaktionsgeschichtlichen Verhältnis des Ezechielbuches zur dtr. Literatur, zur Priesterschrift und zu den anderen Prophetenbüchern ein. „Ezechiel – Prophet und Priester“ (203–205) stellt verschiedene Modelle vor, wie das Nebeneinander von prophetischem Wirken und priesterlicher Abstammung Ezechiels zu denken sei.

Abschnitt VIII (207–208) wirft einen doch sehr kurzen Blick auf die Rezeptionsgeschichte. Abschnitt „IX. Resümee und Bilanz“ bündelt noch einmal die Ergebnisse des Gangs durch die Forschungsgeschichte.

Ein Literaturverzeichnis, Stellen- und Autorenregister schließen den Bd ab.

Die Darstellung der Forschung ist übersichtlich und ausgewogen, wenn auch deutlich wird, dass P.s Modell der Redaktionsgeschichte des Buches den Maßstab darstellt, an dem die anderen Modelle gemessen werden. Hier hätte der Rez. doch Vorbehalte anzumelden, was die Grunddaten des von P. favorisierten redaktionsgeschichtlichen Modells anbelangt. Auch dieses hat seine Fallstricke.

Die folgenden Punkte seien als Anknüpfungspunkt für das weitere Gespräch formuliert:

(1) Das Literaturverzeichnis ist stark komprimiert. Die Übersicht der Kommentare weist auch für die ältere Forschung Lücken auf. Hier ist ein Blick in B. Langs Forschungsbericht weiterhin unabdingbar. Die Erschließung der jüdischen Tradition durch die historisch-kritische Ausgabe der Mikra'ot Gedolot HaKeter (M. Cohen (Hg.), Ezechiel, Jerusalem 2000) fehlt. Irritierend ist, dass bei der Übersicht der Forschungsberichte die eigenen Berichte P.s für die ThR nicht auftauchen. Auf die exzellente neue Textedition im Rahmen der Hebrew University Bible (M. H. Goshen-Gottstein / S. Talmon (Hg.), The Book of Ezekiel, Jerusalem 2004) wird nur in einer Fußnote hingewiesen, die man leicht übersieht.

(2) Die weitgehende Beschränkung auf die Diskussion von Monografien führt aus Sicht des Rez. zu einer gewissen Schieflage. Auf diese Weise wird Monografien, von denen kaum ein Impuls für die Forschung ausgeht, ein relativ breiter Raum eingeräumt. Umgekehrt werden Einzelaufsätze, die die Forschung vorantreiben, z.T. noch nicht einmal im Literaturverzeichnis genannt. So wird beispielsweise der wichtige Aufsatz von C. Uehlinger und S. Müller Trufaut, Ezechiel 1, Babylonian Cosmological Scholarship and Iconography: Attempts at Further Refinement: ThZ 57, 2001, 140–171, nicht erwähnt, obwohl dieser die Berufungsvision des Propheten (Ez 1–3) neu erschließt und zugleich Vorsicht anraten lässt, diesen Text im Kontext der Apokalyptik zu verorten. Hier macht es sich als Nachteil bemerkbar, dass das Buch offensichtlich aus einer Rezensionsserie heraus gewachsen ist.

(3) P. konzentriert seinen Ansatz auf die redaktionsgeschichtliche Fragestellung. Arbeiten, die dieser Linie nicht folgen, werden manchmal etwas vorschnell abqualifiziert. Greenbergs methodischer Ansatz mag in vielen Punkten kritisierbar sein, aber er hat wieder den Blick auf die weitreichende Kohärenz des Buches gelenkt und theologische und kompositorische Bögen aufgezeigt, die einem auf Kohärenzstörungen fokussierten Blick entgehen. Der Weg zu einem konstruktiven Dialog mit den Vertretern eines holistic approach wird auf diese Weise eher verbaut als geebnet.

(4) Die Sortierung der Forschung in drei Positionen (s. o. zu Abschnitt III) leuchtet nicht ein. Auf diese Weise wird der Eindruck erweckt, dass das Plädoyer für eine Kontinuität der Trägerkreise etwa in Form der Hypothese einer Ezechielsschule notwendig einhergehe mit einer Eingrenzung des Fortschreibungsprozesses auf das 7./6. Jh. v. Chr., wohingegen das Votum für eine Streckung dieses Prozesses bis in hellenistische Zeit notwendig den Abschied vom Fortschreibungsmodell impliziert. Dort, wo literar- und redaktionskritisch argumentiert wird, dürfte ein Konsens etabliert sein, dass mit einer redaktionellen Arbeit am Buch bis weit in die Perserzeit und punktuell bis in hellenistische Zeit zu rechnen ist. Dies ist ein Ergebnis der letzten dreißig Jahre der Forschung, das kaum genug betont werden kann. Umstritten ist, wie weit hinab in das 7. Jh. die ältesten Texte reichen und ob mit einer Kontinuität (Fortschreibungsmodell) bzw. einem Wechsel der Trägerkreise (redaktionsgeschichtliches Modell) zu rechnen ist. Entsprechend ist die Forschung nicht drei-, sondern zweigeteilt: in diejenigen, die das Buch als Einheit sehen (holistic approach und Pseudepigraphiehypothese) und diejenigen, die mit einem weitreichenden Redaktionsprozess rechnen (Fortschreibungs- und redaktionsgeschichtliches Modell).

Dass – so die Bilanz P.s – von „einem sich immer mehr herausbildenden Konsens der Forschung [...] keine Rede“ (209) sein kann, mag auf den ersten Blick erschrecken. Es zeigt jedoch, dass die Umbrüche in der alttestamentlichen Forschung auch das Ezechielbuch erreicht haben und gerade von diesem Buch spannende Impulse sowohl für eine Literaturgeschichte als auch für eine Theologie des Alten Testaments ausgehen können, die bisher sträflich übersehen wurden. B. Langs Forschungsbericht hat eine Aktualisierung gefunden, die zur Pflichtlektüre eines jeden gehören sollte, der sich tiefergehend mit dem Ezechielbuch befasst.

Sedlmeier, Franz: Das Buch Ezechiel. Kapitel 1–24. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2002. 336 S. (Neuer Stuttgarter Kommentar Altes Testament, 21/1), kt € 28,90 ISBN: 3-460-07211-3

Das Ezechielbuch war lange Zeit ein Stiefkind der Kommentarsreihen. Zu groß war der Schatten, der von W. Zimmerlis monumentalem Kommentar auf die Forschung fiel. Umso erfreulicher ist es, dass zu Beginn des neuen Jahrtausends nun gleich zwei deutschsprachige Kommentierungen erschienen sind, die in ihrer Gesamtanlage kaum unterschiedlicher sein könnten. Der eine Kommentar stammt von K.-F. Pohlmann (Das Buch des Propheten Hesekiel [Ezechiel], ATD 22/1–2, Göttingen 1996 & 2001), der zweite, hier zur Besprechung anstehende, stammt vom Augsburger Alttestamentler F. Sedlmeier und ist in der Reihe NSK.AT erschienen. Dem Profil der Reihe entsprechend handelt es sich um einen Kurzkommentar, der auf philologische und forschungsgeschichtliche Diskussionen weitgehend verzichtet. Gerade dies ermöglicht jedoch eine pointierte Darstellung der eigenen Thesen. Der Akzent liegt auf der Auslegung des heute vorliegenden hebräischen Textes. Diachrone Fragen werden jedoch nicht ausgeblendet.

S. umreißt das Anliegen seines Kommentars folgendermaßen: „Gott, in dessen Auftrag Ezechiel redet und handelt, ist abgründig ohnegleichen, ein fremder und unbegreiflicher Gott. Der Prophet selbst erscheint – im Unterschied etwa zu Jeremia – distanziert und kühl in seiner Verkündigung. Er gewährt kaum Einblick in sein inneres Ringen und tritt ganz hinter die ihm auftragene Botschaft zurück. Aufgabe des vorliegenden Kommentars ist es, zur Botschaft Ezechiels hinzuführen und diese zu erschließen.“ (11) Treffender kann man das Ezechielbuch kaum charakterisieren!

Die Kommentierung ist auf zwei Teilbände angelegt. S. geht das Wagnis ein, das Buch nicht vom Ende her zu kommentieren, sondern mit Ez 1–24 zu beginnen, also dem ersten Teil des Buches, der noch vor der Zerstörung Jerusalems spielt, und der hauptsächlich Gerichtsworte gegen Israel enthält. Bereits der erste Bd enthält somit die erfreulich ausführliche Einleitung (13–71) in das Buch als Ganzes, die die Basisthesen für die Gesamtkommentierung bündelt. Die Einleitung ist in vier Abschnitte gegliedert: „Die Zeit Ezechiels im Rahmen der Geschichte Israels“ (13–28) bietet einen vom Ansatz her eher konservativ gehaltenen Abriss der Geschichte Israels von David bis zum babylonischen Exil. „Die Person des Propheten Ezechiel und ihr Wirken“ (28–42) widmet sich der Frage nach dem Bild der Person Ezechiels in der Forschung, der Frage nach dem historischen Propheten und dem Verhältnis von Prophetie und Priestertum. „Das Ezechielbuch“ (43–56) führt in die Formmerkmale des Buches, seine Struktur, seine Entstehung und in die Grundtendenzen der aktuellen Forschung ein. Diese Einleitung schließt mit dem Abschnitt „Theologische Grundgedanken des Ezechielbuches“ (56–71). Als solche unterscheidet S.: „Israels Gott, der Einzige“ (56–57), „JHWH und sein Wirken in der Geschichte“ (57–60), „Das Haus Israel – JHWHs erwähltes Volk“ (60–64), „Das Rätsel menschlicher Schuld“ (64–65), „Prophetische Existenz“ (65–67), „Heilvolle Zukunft“ (67–69), „Die Exilsgegenwart – Raum und Zeit der Entscheidung“ (69–71).

An die Einleitung schließt die eigentliche Kommentierung an. Entsprechend dem Konzept der Reihe NSK liegt ihr der Text der Einheitsübersetzung zugrunde, der nicht eigens abgedruckt wird. Sechs durch grauschattierte Rahmen vom Text abgesetzte Exkurse werden an den entsprechenden Stellen eingefügt: „Ezechiel im Kreuzfeuer der Kritik“ (29–33), „Gottes Herrlichkeit – Gottes *kabôd*“ (89–93), „Gottes Zorn“ (116–124), „Falsche Prophetie in Israel“ (177–179), „Die Stellung von Ez 18 im Ezechielbuch“ (235–237), „Gottes ungute Gebote“ (287–290). Der Anhang ist in drei Hauptabschnitte gegliedert: „I. Zur Wirkungsgeschichte“ (329) verweist auf die Aufarbeitung der Wirkungsgeschichte im zweiten Teilband, bietet aber eine nützliche Auflistung der Perikopen aus Ez 1–24, die in der katholischen Leseordnung vorgesehen sind. Abschnitt „II. Literatur zum Ezechielbuch und zum vorliegenden Kommentar“ bietet ein knappes Literaturverzeichnis, Abschnitt „III. Namen und Sachen“ (333–336) bietet ein Abkürzungs- und Abbildungsverzeichnis, eine kurze Erläuterung wichtiger Fachbegriffe und schließlich ein Glossar verwendeter hebräischer Worte.

Die Stärke von S.s Kommentar besteht in der Erschließung übergreifender struktureller und kompositioneller Zusammenhänge. Die literarkritische Unterscheidung von Schichten geschieht behutsam und sparsam. S.s Kommentar steht fest in der Tradition des von W. Zimmerli entwickelten Fortschreibungsmodells: „Es ist [...] davon auszugehen, dass am Anfang dieses Buches die mündliche Verkündigung des Propheten steht, die dann von ihm selbst niedergeschrieben und bearbeitet wurde.“ (54) In der Folgezeit wurden die Prophetenworte dann durch einen Schülerkreis tradiert und aktualisiert. Zwar rechnet S. auch mit redaktioneller Bearbeitung des Buches in der nachexilischen Zeit, das Buch sei jedoch „überwiegend im babylonischen Exil entstanden“ (34). Mit diesem Ansatz unterscheidet sich S. deutlich von dem Modell, das K.-F. Pohlmann in seinem Kommentar (s. o.) vertritt. P. verabschiedet das Modell einer Ezechiel-

schule, rechnet kaum noch damit, authentische Prophetenworte rekonstruieren zu können, und datiert den Großteil der redaktionellen Arbeit in die nachexilische Zeit.

Leider bleibt dem Leser des Kommentars dieser gegensätzliche Forschungstrend verborgen (vgl. bes. den Abschnitt „Grundtendenzen gegenwärtiger Forschung zum Ezechielbuch“, 55–56). Eine Auseinandersetzung mit dem Ansatz Pohlmanns hätte dem Leser nicht nur eine bessere Orientierung in der deutschsprachigen Kommentarlanschaft an die Hand gegeben, die Besonderheit von S.s Ansatz wäre dadurch auch deutlicher herausgestellt worden. Vor diesem Hintergrund seien einige Anfragen formuliert, die vielleicht helfen können, das Profil des erwarteten zweiten Bdes zu schärfen:

(1) Eine vorwiegend exilische Ansetzung des Fortschreibungsprozesses bedarf beim heutigen Stand der Forschung aus Sicht des Rez. einer tiefergehenden Begründung. Die Nachexilzeit als formative Periode des Buches kommt bei S. faktisch nicht in den Blick, obwohl er mit nachexilischen Fortschreibungen rechnet. Die palästinische Perspektive einiger Worte des Ezechielbuches, die der Forschung seit jeher Kopfzerbrechen bereitet hat, bedarf bei einer konsequenten Verortung des Buches im Exil einer Erklärung. Wie ist weiterhin der Stellenwert des griechischen Papyrus 967 zu bewerten, der einen deutlich kürzeren Text und v. a. eine andere Textfolge bezeugt? Ist hier eine ältere Buchfassung greifbar? Wenn ja: Was markiert die theologische *differentia specifica* der heutigen masoretischen Buchausgabe? Wann war der Redaktionsprozess am Buch abgeschlossen?

(2) Unmittelbar hiermit verbunden ist der Umstand, dass das Profil einer Ezechielschule in S.s Kommentierung nicht deutlich wird. Ist es möglich, buchübergreifende Redaktionen abzuheben? Wie wäre deren theologisches Profil zu beschreiben? Durchläuft beispielsweise die Anthropologie des Ezechielbuches im Laufe des Redaktionsprozesses eine Entwicklung? Wie verhält sich die priesterliche Theologie Ezechiels zur priesterschriftlichen Theologie des Pentateuch? Welche Trägerkreise stehen hinter dem Ezechielbuch im Unterschied zur Priesterschrift? Wie ist das Verhältnis der heute vorliegenden Buchkomposition zur Apokalyptik zu bestimmen?

(3) Insgesamt wird die *differentia specifica* der Theologie des Ezechielbuches im Vergleich zur deuteronomistischen und priesterschriftlichen Literatur einerseits und zu den anderen Prophetenbüchern andererseits nicht deutlich genug profiliert. Dass das Gottesbild des Ezechielbuches „abgründig ohnegleichen“ (11) ist, wie S. im Vorwort zu Recht konstatiert, wird aus der Kommentierung leider kaum deutlich. Hier geschieht eher das Gegenteil: Indem die Kontinuität zur vorgegebenen Tradition betont wird, wird der Blick auf die Radikalität des Buches verstellt. Gleiches gilt für das Prophetenbild, wenn S. Ezechiel als „seelsorglichen Begleiter“ (63) charakterisiert. Wie verträgt sich dies mit der Aussage, dass der Prophet „distanziert und kühl in seiner Verkündigung“ (11) erscheine? Die Rede vom „Seelsorger“ ebnet die Radikalität des im Ezechielbuch entworfenen Prophetenbildes ein.

(4) So erfreulich es ist, dass S. das Buch nicht literarkritisch seziert, so stellt sich doch die Frage, ob einige Spannungen nicht doch in ihrer Bedeutung unterschätzt werden. Ein Beispiel sei genannt: In Ez 18,31 wird Israel als Höhepunkt der Umkehrpredigt aufgefordert: „Schafft euch ein neues Herz und einen neuen Geist!“ In Ez 36,26 hingegen heißt es: „Und ich werde euch ein neues Herz geben und einen neuen Geist in euer Inneres geben; und ich werde das steinerne Herz aus eurem Fleisch wegnehmen und euch ein fleischerne Herz geben!“ Das Israel von Ez 18,31 ist in der Lage, von sich aus den ersten Schritt zur Umkehr zu tun, wohingegen in Ez 36,26 erst eine Neuschaffung durch Austausch des Herzens als Mitte der Person und Belebung durch den Geist JHWHs Israel dazu befähigt, den Willen Gottes zu tun. Hier ist eine dramatische Entwicklung in der Anthropologie und Gnadentheologie des Ezechielbuches greifbar, die wohl nur redaktionsgeschichtlich zu erklären sein dürfte. S. setzt Ez 36,26 zwar später als 18,31 an, notiert aber zu den beiden Stellen: „Inhaltlich muss hier jedoch nicht notwendig ein Widerspruch angenommen werden. Während Ez 36,26ff den Indikativ betont, das Heil, das Gott wirkt und schenkt, zielt die Aussage von Ez 18,31 auf den Imperativ: Das Heil, das Gott schenkt, will vom Menschen auch angenommen werden. Es ist ein Appell an die menschliche Freiheit und an den menschlichen Willen.“ (254) Die Radikalität des Ez 36,26ff zugrunde liegenden Menschenbildes wird mit dieser Aussage heruntergespielt.

S.s Kommentierung ist kurz, klar und auch für Laien verständlich. Wer nach einer soliden Kommentierung des Ezechielbuches sucht,

wird bei S. fündig werden. Die Kommentierung verzichtet auf spekulative Thesen, gibt aber dadurch dem biblischen Text sein eigentliches Gewicht. Man darf mit Spannung das Erscheinen des zweiten Bdes erwarten.

Bonn

Michael Konkel

Kirchengeschichte

Alberigo, Giuseppe: Die Fenster öffnen. Das Abenteuer des Zweiten Vatikanischen Konzils. 2. Aufl. – Zürich: Theologischer Verlag Zürich 2006. 287 S., kt € 17,80 ISBN 978–3–290–20030–2

Kaum ein anderer Autor ist als Historiker und zugleich Zeitzeuge berufener als Giuseppe Alberigo, anlässlich des Jubiläums der Ankündigung des Zweiten Vatikanischen Konzils durch Papst Johannes XXIII. am 25. Januar 1959 eine Darstellung des großen Ereignisses der Kirchengeschichte des 20. Jhs vorzulegen und rückblickend zu beurteilen. Der Titel der italienischen Originalausgabe trifft allerdings den Inhalt dieses Buches besser als der deutsche. (*Breve storia del concilio Vaticano II*, Bologna 2005 [„Kurze Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils“]).

Das Vorwort beginnt autobiografisch: „Ende der fünfziger Jahre des letzten Jahrhunderts, einige Zeit, nachdem ich 30 Jahre alt geworden war, fand ich mich plötzlich in ein unerwartetes Abenteuer verwickelt.“ (7) Es betraf das von Papst Johannes XXIII. einberufene Konzil. Nach dem lesenswerten Vorwort (7–18) wird die Geschichte des Konzils in sechs Kapiteln entfaltet: 1. Die Ankündigung mit den Hoffnungen und Erwartungen (1959–1962); 2. Die Eröffnung und das Konzil „[a]uf dem Weg zu einem konziliaren Bewusstsein (1962)“; 3. Die zweite Periode, die nach dem Tod Papst Johannes' XXIII. durch Paul VI. geschah und das Konzil seinem Höhepunkt entgegenführte: „Das Konzil ist erwachsen“; 4. Das zentrale Thema Kirche: „Die Kirche ist eine Gemeinschaft (1964)“; 5. Die letzte Sitzungsperiode des Konzils bis zu seinem Abschluss: „Der Glaube lebt in der Geschichte (1965)“ 6. „Neue Jugendlichkeit für die Kirche“, der Versuch einer rückschauenden Gesamtbeurteilung.

Wer die Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils nicht mehr aus eigener Rückerinnerung kennt, erhält durch Alberigo, der zugleich durch eine Reihe von Tagebuchaufzeichnungen seine Frau, die „Gefährtin in allen Abenteuern“ (18), zu Wort kommen lässt, eine Grundlageninformation erster Güte und kann durch die Lektüre ein wenig nachempfinden, wie wenig selbstverständlich dieses Konzil zu jener Zeit war und wie überraschend die Ergebnisse sein sollten, durch welche die Kirche nachhaltig geprägt wurde. Alberigo schreibt als Zeitzeuge ersten Ranges und die eingestreuten Tagebuchaufzeichnungen seiner Frau lassen manches Detail besonders plastisch erscheinen. Als junger, aus Deutschland zurückgekehrter Kirchenhistoriker, der bei Hubert Jedin in Bonn seine Dissertation über das Konzil von Trient geschrieben hatte, erlebte er das neue Konzil im Bologneser Kreis um G. Dosetti, den damaligen Leiter des *Centro di documentazione*, das dem Erzbischof Lercaro sehr verbunden war, aus nächster Nähe mit. Das Buch ist deshalb keine distanzierte Abhandlung, wenngleich der Historiker immer auch auf Genauigkeit achtet.

Alberigo hat es sich in seinem Forscherleben zur Aufgabe gemacht, die Rezeption des Konzils weltweit durch exakte historische Aufarbeitung der Materialien voranzubringen. Die Darstellung von Leben und Wirken von Papst Johannes XXIII. (vgl. 272) ist ein Beispiel dafür.

Dem inzwischen fast 80jährigen Vf. merkt man in jeder Zeile des bewusst einfach gehaltenen Textes an, wie sehr er für das Zweite Vatikanische Konzil einsteht. Dies macht das Buch zu einer geradezu mitreißenden Lektüre. Es entsteht der Eindruck, das ganze Wagnis, das der Kirche durch Johannes XXIII. zugemutet wurde, sei noch ganz gegenwärtig und zeitige bis heute seine Wirkung. Weil Alberigo ein so eindeutiger Befürworter des Zweiten Vatikanums und seiner Reformen ist, kann er auch die Schwachpunkte dieses Konzils beim Namen nennen. Er spricht von „Webfehler[n]“ und verblüffenden Unterlassungen“ (249) und nennt z. B. „die Verpflichtung gegenüber den armen Völkern und die Armut der Kirche“, aber auch die Kurienreform oder die „gesamte Thematik der Lage der Frauen in der christlichen Gemeinschaft“, die „wieder einmal von den Aussagen über die Jungfrau Maria absorbiert“ worden sei. (249f) Alberigos verehrende Hochachtung vor Johannes XXIII. kommt wiederholt zum Ausdruck, und die Darstellung der Übergänge nach dessen Tod zu Paul VI. und dessen Umgang mit der Bischofsversammlung gehört zum Aufschlussreichsten der Darstellung (vgl. bes. 88–91; 124f; 130f). Aufschlussreich sind auch die Einblicke in die enorme Arbeit, die zwi-

schen den Sitzungsperioden des Konzils auf allen Ebenen geleistet wurde.

Der Einblick, den die Lektüre in die Textgenese der Dokumente bis zu ihrer jeweiligen Verabschiedung vermittelt, ist für alle hilfreich, die sich mit den Leitlinien des Konzils beschäftigen wollen. Selbst jene, die meinen, das Konzil und seine Texte gut zu kennen, werden durch Alberigos Darstellung der teilweise dramatischen Ereignisse viel Neues lernen. Vielleicht lassen sie sich auch von seiner Freude anstecken, dass das Zweite Vatikanische Konzil wider alle anfängliche Erwartung zu so weichenstellenden Ergebnissen in Fragen der Liturgie, der Ökumene, des kirchlichen Selbstverständnisses, der Beziehung zum Judentum, der Religionsfreiheit oder der Verhältnisbestimmung von Kirche und Moderne geführt hat. Ich nehme es Alberigo in keiner Weise übel, sondern erfreue mich (aus meiner Kenntnis des Bologneser Centro) daran, wenn er immer wieder auf die Bedeutung des Kreises um Dosetti und Lercaro hinweist und sich nicht scheut, die eigene Beurteilung des Konzils bis in die zusammenfassende Rückschau des Schlusskapitels unmissverständlich zum Ausdruck zu bringen. Die Lesenden können sich getrost auf die Sichtweisen des Vf.s einlassen; denn diese „Kurze Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils“ ist durch das große Werk über die Geschichte des Zweiten Vatikanums, das von ihm und einem Kreis von Experten in fünf Bänden (vgl. 267) vorgelegt wurde, gedeckt. Man kann unschwer erkennen, dass der Vf. darauf aufbaut, jedoch gerade durch die Kürze der Darstellung eine Eindringlichkeit erreicht, die ihresgleichen sucht. Hilfreich sind die Anhänge mit Abkürzungsverzeichnis, Literaturauswahl, kurzer Chronologie des Konzils und Namensverzeichnis. Gefreut hätte ich mich, wenn mit dem Titel *Conciliorum Oecumenicorum Decreta* (268) auch die mehrsprachige Ausgabe (Dekrete der ökumenischen Konzilien) in drei Bänden genannt worden wäre.

Bonn

Josef Wohlmuth

Censor Censorum. Gesammelte Aufsätze von Hermann H. Schwedt, Festschrift zum 70. Geburtstag, hg. v. Tobias Lagatz / Sabine Schratz. – Paderborn: Schöningh 2006. (XII) 342 S. (Römische Inquisition und Indexkongregation, 7), geb. € 44,90 ISBN: 3-506-72933-0

Zu seinem 70. Geburtstag haben zwei Mitarbeiter am Projekt „Römische Inquisition und Indexkongregation“ 13 Aufsätze von Hermann H. Schwedt aus den Jahren 1986 bis 2001 neu herausgegeben. Diese Beiträge haben drei miteinander verbundene Themenkreise zum Gegenstand: die Geschichte von Inquisition und Index, die biographisch-intellektuelle Aufarbeitung einiger wichtiger Konsultoren, sowie, als Krönung, die Analyse berühmter, vielleicht auch berüchtigter Indizierungsfälle.

Während die Beiträge zum ersten Themenfeld Anfang und Ende des Index' sowie die bis heute ungelösten Probleme der Zugänglichkeit betreffender Archive (noch lange nicht alle historischen Bestände der Inquisition sind zugänglich) behandeln – der letzte Aufsatz erzählt das Ende des Index' unter Paul VI. –, führen uns die biographischen Erhellungen zu einer Reihe von Konsultoren zu der Frage nach dem Personal der beiden Kardinalskongregationen, als dessen genauester Kenner über die vollen vier Jahrhunderte hin sich der Autor erweist. Der Typus des römischen Index-Konsultors, meist aus den Orden rekrutiert, sah sich in einem radikalen Gegensatz zu den deutschen Universitätsprofessoren, gegen deren papstkritische Werke schärfstens vorgegangen werden musste. So verdammte Peter Haringer CSSR eine Schrift J. RF. von Schultes gegen den Pflichtzölibat von 1876 mit der Begründung, der Professor verdrehe die Schriftstellen (z.B. über die nur einmalige Ehe des Bischofs), er verhöhne die Konzilien und: iniuriis et opprobriis insultat Summos Pontifices et Sanctos Ecclesiae (123). Das eigentlich Bedrückende am Index ist nicht die Intention, schlechte Bücher zu verurteilen (diesem guten Zweck dienen z.B. Rezensionenorgane), denn dies ist unverzichtbar und heilsam, sondern der ewig schimpfende, keifende, jammernde und klagende Beschwerdeton, verbunden mit einem brutalen Willen, die missliebigen Autoren in jeder Hinsicht zu schädigen.

Den Höhepunkt des Bdes bilden zweifellos Darstellungen einiger „großer Fälle“ im 19. Jh., denen von Beginn an Schwedts Interesse galt. Ein einleitender Beitrag „Le cause maggiori della Congregazione dell'Indice nell'Ottocento“ ist Pflichtlektüre für jeden, der die Kirchengeschichte dieses Jhs kennenlernen will. Hier wird der Forschungsstand zu den Causa Rosmini, Ubaghs, Günther und Pichler sowie einer größeren Gruppe von französischen und italienischen Philosophen idealistischer Richtung (z.B. M. Giogia) dargestellt. Die erbitterten Reaktionen Gregors XVI. selbst gegen ganz bescheidene Reformschriften, z.B. aus der Feder des toskanischen Intellektuellen Francesco Forti werden sichtbar, dem es z.B. eingefallen war, die strenge Historizität des mosaischen Sechstages-Werkes zu bezweifeln.

Insgesamt sind wir den Hg.n zu großem Dank verpflichtet, diese Aufsätze, die in jedem Detail extreme Sorgfalt und Gewissen-

haftigkeit sowie den Fleiß des Erudito infatigabile beweisen, dem Publikum geschlossen vorgelegt zu haben. Schade nur, dass nicht auch Schwedts Aufsatz zu Theiner, Hermes, Ventura und Schrörs sowie einige seiner magistralen Rezensionen mit aufgenommen wurden.

Düsseldorf

Christoph Weber

Mutschler, Bernhard: Das Corpus Johanneum bei Irenäus von Lyon. Studien und Kommentar zum dritten Buch von *Adversus Haereses*. – Tübingen: Mohr Siebeck 2006. (XVIII) 629 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 189), geb. € 119,00 ISBN: 978-3-16-148744-6

Gegenstand der Untersuchung ist die irenäische Johannesrezeption im dritten Buch von Irenäus' *Adversus haereses*. Der Vf. hielt zwar einen durchgängigen Johanneskommentar zu *Adversus haereses* und auch zur *Epideixis* für geboten, dem es vor allem um die innere Dynamik der irenäischen Johannauslegung gehen sollte, beschränkt sich aus Gründen des Umfangs aber auf Buch 3 von *Adversus haereses*. Die Wahl fiel auf dieses Buch, da dort breite Bezugnahmen auf das Corpus Johanneum vorliegen.

Die Studie ist in drei Teile sehr unterschiedlichen Umfangs gegliedert. Im ersten Teil (13–80) gibt Mutschler einen Überblick über die Komposition und Inhalte des dritten Buches von *Adversus haereses*. Der äußerst umfangreiche zweite Teil (83–490) bietet M.s Kommentierung der Bezüge von *Adversus haereses* III auf das Corpus Johanneum. Der sehr kurze dritte Teil (495–520) fasst die Ergebnisse zusammen. Im Anhang (521–537) verzeichnet der Vf. u.a. Textänderungen, die er gegenüber der zugrunde liegenden Textausgabe von Rousseau und Doutreleau in den *Sources chretiennes* vorgenommen hat, sowie Listen zu den Bezugsstellen auf das Corpus Johanneum. Ein Literaturverzeichnis (539–571) sowie diverse Indices (573–629) runden die Arbeit ab.

Für seinen Kommentar legt M. eine Methode zugrunde, die sich von herkömmlichen Kommentaren unterscheidet. M. bietet keinen durchlaufenden Kommentar zu Buch drei, sondern kommentiert „nur“ die 84 Textstellen mit (vermeintlich) johanneischen Bezugnahmen. Die Kommentierung folgt einem immer gleichen Ablauf: Daten, Analyse, Interpretation, Ergebnis. Im ersten Schritt, „Daten“, wird jede Textstelle im irenäischen Kontext lokalisiert, ferner wird die Bezugnahme auf das Corpus Johanneum genannt. Anschließend folgen die Einordnung der Stelle in den Kontext und die genaue Zitation des Textausschnittes. Die „Analyse“ untersucht die johanneische Bezugnahme (explizites oder implizites Zitat, Paraphrase, Anspielung usw.). In diesem Schritt werden auch textkritische Varianten genannt und diskutiert. Die folgende „Interpretation“ widmet sich der theologischen Absicht der Bezugnahmen und übersetzt die Textstellen ins Deutsche. Abschließend wird das „Ergebnis“ zusammengefasst.

Die vielen oft sehr detaillierten und differenzierten Einzelbeobachtungen, die M. in seiner Kommentierung zusammenträgt und die von seiner großen Kenntnis des Irenäus und seines geistesgeschichtlichen Umfeldes zeugen, sind hier kaum angemessen zu würdigen. Aufgrund seiner intensiven Arbeit mit den Quellen und der Fülle der herangezogenen und kritisch gewürdigten Sekundärliteratur wird M.s Untersuchung für die weitere Beschäftigung mit Irenäus einen wichtigen Dienst leisten. Gleichwohl will der Rez. nicht die Probleme verhehlen, die ihm das Buch und seine Lektüre bereitet haben. Das Buch lässt sich aufgrund seines ausufernden Fußnotenapparates recht schlecht lesen. Auf sehr vielen Seiten überwiegt der Apparat den Fließtext, und dieses Verhältnis stellt für einen Kommentar ein Missverhältnis dar, das den Lesefluss erheblich stört. Weniger wäre hier mehr gewesen! Erwähnt seien beispielsweise M.s Übersetzungen der irenäischen Textpassagen. Das Wahrnehmen seiner Übersetzungen wird durch zahlreiche Hinweise auf Übersetzungsvarianten und -vergleiche erschwert. Darüber hinaus stellt sich nach der Lektüre von über 600 Seiten die Frage nach dem Gesamtertrag der Studie. Dass Irenäus mit seinen zahlreichen Bezugnahmen auf das Corpus Johanneum „den Beginn einer breiter bezeugten kirchlichen Auslegung“ markiert (495), dass er für „das zweite Jahrhundert [...] der mit großem Abstand ausführlichste erhaltene Ausleger des Neuen Testaments, der Evangelien und des Corpus Johanneum“ ist (496), dass das „inkarnierte Wort Gottes, durch das alles geschaffen ist, [...] im Zentrum von Irenäus' Argumentation“ steht (515), dass sein „Umgang mit der gnostischen Herausforderung [...] mehr als zur Hälfte in den großen Zügen johanneisch repliziert“ ist (519f), das alles ist, mit Verlaub, so neu nicht. Diese kritischen Anmerkungen sollen die bereits genannte Bedeutsamkeit der vielen einzelnen Analyse- und Interpretationsergebnisse, zu denen M. gelangt, aber nicht schmälern.

Essen

Christian Uhrig

Theologiegeschichte

Karl Barth – Hans Urs von Balthasar. Eine theologische Zwiesprache, hg. v. Wolfgang W. Müller. – Zürich: Theologischer Verlag 2006. 191 S. (Schriften Ökumenisches Institut Luzern, 3), pb. € 15,00 ISBN: 978-3-290-20027-5

Aus Anlass seines hundertsten Geburtstags hat auch die Heimatstadt Luzern Hans Urs von Balthasar (1905–1988) geehrt. Neben der großen Gedenkfeier in der Hofkirche St. Leodegar und dem Festakt mit der posthumen Verleihung des Augustin-Bea-Preises am 26. Juni 2005 veranstaltete das Ökumenische Institut Luzern am 14. Oktober 2005 eine wissenschaftliche Tagung über die Gestalt und Wirkungsgeschichte der Barth-Monographie des Theologen. Die Referate dieser Tagung liegen zusammen mit einem eigens für die Publikation erbetenen Beitrag von Dorothea Sattler in dem zu besprechenden Bd in-zwischen vor.

Der Leiter des Instituts, Wolfgang W. Müller, führt mit einem theologiegeschichtlichen Rückblick in die Thematik ein (11–26). Die Neuscholastik mit ihren drei klassischen Themenbereichen der Schöpfungstheologie, des Natur-Gnade-Verhältnisses, ihrer spezifischen Analogia-entis-Lehre einerseits und die kritische Distanz Barths gegenüber dem Neuprotestantismus andererseits bilden die geschichtliche Folie, von der sich der ökumenische Dialog der beiden Protagonisten abhebt. „Das Buch von Balthasar bildet einen Paukenschlag in der damaligen theologischen Szene“ (20). Das biographische Umfeld wird von Thomas Krenski detailliert und mit zahlreichen bibliographischen Querverweisen reich belegt sehr gründlich ausgeleuchtet (27–69; Literaturangaben 60–69). Dabei kommt ihm zugute, dass er im Basler Balthasar-Archiv die dort vorhandenen Kopien der Korrespondenz Balthasars an Karl Barth einsehen konnte. In einer lockeren Sequenz von elf thematischen Einheiten, die nicht streng der Chronologie folgen, skizziert er anschaulich das „Beziehungsmilieu, in dem das Epoche machende Buch sich entwickelte und in dem es fortzuwirken begann“ (28). Der Beitrag von Werner Löser steht nach Art einer „lectio magistralis“ mit Recht in der Mitte (71–96). Durch ihn erfährt das Barth-Buch eine treffliche theologische Würdigung, die auch die Fortentwicklungen in Barths und Balthasars Denken berücksichtigt und die Wirkungsgeschichte, das „Echo des Barth-Buches“, einbezieht. Unter Hinweis auf das Werk von Hans-Wilhelm Pietz (Das Drama des Bundes: Die dramatische Denkform in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik, Neukirchen 1998) wird die dramatische Denkform, die Balthasar in seiner „Theodramatik“ (1973–1983) zur vollen Entfaltung und Reife gebracht hat, auch schon für Barth vindiziert. „Von Balthasars Theologie, die – ähnlich wie Barths Theologie – das Sein als Akt, als Ereignis meint und denkt, ist im Laufe der Zeit immer entschiedener zu einer Theologie geworden, deren entscheidende Denkform das Dramatische ist“ (86). Innerhalb des die beiden Protagonisten Verbindenden einer dramatischen Denkform wird aber der bleibende Differenzpunkt markiert. „Ob und wie der Mensch als Gottes Geschöpf auch ein mit eigener Freiheit begabter Partner Gottes ist, das hat sich als bleibend kontrovers herausgestellt“ (93). An drei Knotenpunkten im Werk Balthasars zeigt der reformierte Theologe Martin Bieler die herausfordernde Relevanz für die Ökumene auf: in der Frage des Filioque, der Braut-Ekklesiologie und der Ontologie des Seins als Gabe (97–117). Gottfried Wilhelm Locher bespricht das Barth-Buch im Spiegel der zeitgenössischen bilateralen Gespräche zwischen den Konfessionen und be-greift es im Blick auf den aktuellen Gesprächszustand sowohl als Impuls wie auch als Korrektur (143–171). Eine höchst anregende Spezialuntersuchung zur Annäherung Balthasars an Martin Luthers Lieblingsformel „simul iustus et peccator“ auf der Folie von Karl Barth stellt Béatrice Acklin Zimmermann zur Verfügung (173–190).

Der Beitrag von Dorothea Sattler „Zeitlose ‚Klarstellungen‘ zum Thema Mann und Frau? Rückfragen (nicht nur) an Hans Urs von Balthasar“ (119–141) ergänzt nachträglich die Referate der Tagung und fokussiert eine aktuelle Frage, die jenseits der Thematik des Barth-Buches liegt. Die in Frageform gestellte Überschrift bringt die Intention der Autorin auf den Punkt. Es wird an Balthasar, aber nicht nur an ihn die Frage gestellt, ob seine „Klarstellungen“ zur Geschlechtertheologie wirklich so zeitlos sind, wie sie es beanspruchen zu sein. In einem dichten Referat werden seine „weitreichenden Thesen“ zunächst zusammengefasst und an die Grenze ihrer Überprüfbarkeit geführt, um dann kritische Rückfragen an seine Theologumena zu richten. Diese werden eingeleitet mit dem Hinweis: „Möglicherweise haben Leserinnen und Leser des voranstehenden Referates der geschlechteranthropologischen Positionen bei Hans Urs von Balthasar bereits selbst für sich die Spuren zu einer kritischen Sichtung seiner Gedanken gelegt“ (132). Balthasars polarer Sicht wird die These entgegengestellt: „Die Frau ist schon rein biologisch betrachtet im Geschehen der menschlichen Fruchtbarkeit nicht eine bloß den männlichen Samen Empfangende, sondern eine das weibliche Ei Bereitstellende, eine bereits vor der Befruchtung durch den Mann vorweg Aktive [...] Wenn die Prämissen nicht stimmen, sind auch die Folgerungen hinfällig“ (132/133).

Da es im Rahmen einer Rezension kaum möglich ist, angemessen in die Debatte einer so verschiedene Bereiche umfassenden und höchst komplexen Thematik einzutreten, möchte ich aus meiner Sicht lediglich anmerken, dass jede geschlechtliche Rede und Vorstellung vom Gottesgedanken a limine auszuschließen ist. Die Analogien, die Balthasar in seiner Trinitätslehre heranzieht, waren für sein

vom Symbolismus der Patristik her geprägtes Denken wohl leichter möglich, als dies vom Problembewusstsein der feministischen Theologie her nachvollziehbar ist und die dort sogar emotionale Verletzungen hervorrufen können (vgl. 137). Die innertrinitarischen Relationen sind zweifellos anders zu denken als das Analogat der menschlichen Geschlechterdifferenz, deren Polarität aber nicht bestritten werden kann. Freilich müsste auch die Argumentation bei der kurz angeschnittenen Frage, ob die Inkarnation in Gestalt einer Frau denkbar wäre (136), kritisch erörtert werden. Da die Autorin am Schluss ihres auf hoher Reflexionsebene sich bewegenden und klaren Beitrags eine Gedichtstrophe der österreichischen Schriftstellerin Christine Busta anführt (138), möchte ich ein etwas anders geartetes Gedicht einer anderen Dichterin aus demselben Land zu bedenken geben. Das Gedicht von Erika Mitterer (1906–2001), deren Korrespondenz mit Balthasar ich in meinem Bd „Hans Urs von Balthasar und seine Literatenfreunde“ (Würzburg 2007, 229–274) veröffentlicht habe, trägt den Titel „Nicht mehr Zweite“.

*EWIGER GOTT,
du hast das Weib aus der Rippe des Mannes geschaffen,
um Adam eine Gefährtin zu geben.
Um des Mannes willen erschufst du das Weib.*

*Bis du selbst des Weibes bedurftest,
um deinen Sohn zu erzeugen
im Fleisch!*

*Seit damals, als du das Schicksal der Welt
abhängig machtest vom Willen der Frau,
übertriffst sie den Adam und ist nicht mehr Zweite,
sondern dein einzig entscheidendes Du.*

*Ohne die Frau
kein Sohn in der Welt.
Ohne den Sohn
kein Heil.*

*Kommt, lasset uns anbeten,
wie einst die Weisen: den Sohn –
der ohne die Mutter nicht wäre!*

(in: Erika Mitterer, Das Sichere/Certitudine. Religiöse Gedichte/Poezii religioase. Eine zweisprachige Ausgabe deutsch-rumänisch. Mit Illustrationen, Hermannstadt 2007)

Im Vorwort seines Barth-Buches erwähnt Balthasar, dass er sein Thema seit bald 20 Jahren meditiert hat. Wie viele andere Leser habe auch ich dieser Bemerkung zunächst keine besondere Beachtung geschenkt. Erst durch meine Arbeit im Bischöflichen Archiv Chur, wo ich die Imprimatur-Akten durchgesehen habe, und im Provinzarchiv der Jesuiten in Zürich bin ich aufmerksam geworden, welche dramatische Geschichte sich hinter diesen 20 Jahren verbirgt, die durch die Archivarbeit nun ans Licht gekommen ist. Im Blick auf die zweite Hälfte dieser 20 Jahre (also 1941–1951) könnte man in der Tat von einem echten Krimi sprechen. Weniger reißerisch habe ich meine diesbezügliche Untersuchung betitelt: „Die schwere Geburt des Barth-Buches von Hans Urs von Balthasar. Ein Beitrag zur Werkgenese“. Da dieser Aufsatz zunächst in einer Festschrift (Albrecht Graf von Brandenstein [u. a. Hg.], Die göttliche Vernunft und die inkarnierte Liebe. FS zum 80. Geburtstag Seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI., Weilheim 2007, 631–664) erschienen ist, ist er bislang kaum beachtet worden. Ich habe vor, den Aufsatz zusammen mit einer umfangreichen Untersuchung und Teiledition des Briefwechsels Barth / Balthasar in meinem Werk „Hans Urs von Balthasar und seine Theologenkollegen“ (Erscheinen 2009 geplant) nochmals zu veröffentlichen. Aus meiner Untersuchung geht hervor, dass Balthasar bereits in den Sommerferien 1941 ein Buch über Barth mit dem Titel „Analogia entis. Gespräch mit Karl Barth“ verfasst hat, das dann im folgenden Jahr 1942 nochmals überarbeitet worden ist. Nach zunächst zustimmenden Gutachten von Mario von Galli SJ (1904–1987) und Franz Lakner SJ (1900–1974) sowie Johannes Umberg SJ (1875–1959) und Dominikus Thalhammer SJ (1902–1965) wurde Ende Mai 1942 ein römischer Superrevisor eingeschaltet, dessen Gutachten am 9. September 1942 eintraf. Er forderte eine einschneidende Umarbeitung und gab die Entscheidung der Opportunitätsfrage an den zuständigen Schweizer Oberen Richard Gutzwiller SJ (1896–1958) zurück. Am 24. November 1942 entschied dann das Konsultoren-gremium in Zürich, dass das Buch nicht erscheinen solle. Der Balthasar gegenüber durchaus wohlwollende Gutzwiller versuchte danach eine Kompromisslösung in der Weise, dass das Manuskript nicht als Buch, sondern in einer Artikelserie gedruckt werden solle. So kam es dann zu der „Artikelserie“ im „Divus Thomas“ 1944/1945, wo aber nur zwei Aufsätze erschienen sind. Es ist anzunehmen, dass weitere Teile des Manuskriptes dann in der Basler Vortragsreihe „Karl Barth und der Katholizismus“

vom Winter 1948/49 Verwendung gefunden haben. Erst nach seinem Austritt aus dem Orden (11. Februar 1950) und damit dem Wegfall der Ordenszensur wurde dann für Balthasar der Weg frei, über das Bischöfliche Imprimatur des Churer Ordinariats sein Barth-Buch – nochmals überarbeitet – endgültig zu veröffentlichen. Nachdem der vom Autor selbst lancierte Karl Rahner SJ im Juni 1950 wegen Arbeitsüberlastung den Auftrag zur Begutachtung zurückgab, sprang Robert Grosche (1888–1967) aus Köln ein. Es ist das bleibende Verdienst des Churer Professors Johannes Feiner (1909–1985), dass er mit seinem Gutachten dem Buch über die letzten gefährlichen Klippen (z. B. „Humani Generis“ vom 12. August 1950) verhalf, so dass es im Oktober 1951 endlich erscheinen konnte. Ich habe meine Studie über die schwere Geburt des Barth-Buches mit dem Grabspruch der Seligen Maria Theresia Gerharding zusammengefasst: „Alle Werke Gottes gehen leidvoll“.

Sicher wäre die Rezeptionsgeschichte anders verlaufen, wenn das Werk bereits 1942 publiziert worden wäre, wie es der Autor sehnlichst gewünscht und mit Nachdruck bei seinen Ordensoberen darauf insistiert hatte. Aber nicht nur der Weltkrieg, sondern auch der noch wenig entwickelte Status des ökumenischen Gesprächs und die gerade erst über ihre „Prolegomena“ hinausgewachsene „Kirchliche Dogmatik“ Barth's hätten damals wohl noch wesentlich ungünstigere Rezeptionsvoraussetzungen geschaffen, als sie dann 1951 vorgelegen haben. Vielleicht darf man in dem Drama um das Barth-Buch auch den Fingerzeig der „providentia Dei“ erkennen, deren sanfte Führung Balthasar als Dialektik von Latenz und Begleitung beschrieben hat (in: Theodramatik II/1, 246–259).

Bonstetten

Manfred Lochbrunner

Pujiula, Martin: Körper und christliche Lebensweise. Clemens von Alexandria und sein *Paidagogos*. – Berlin / New York: Walter de Gruyter 2006. (XII) 420 S. (Millennium-Studien. Studien zur Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr., 9), geb. € 88,00 ISBN: 978–3–11–018920–9

Bei dieser Studie handelt es sich um die leicht überarbeitete Fassung einer Diss., die 2004 vom Fachbereich Gesellschaftswissenschaften der Univ. Kassel angenommen wurde. Sie widmet sich dem *Paidagogos* des Klemens von Alexandria, in dem Klemens ein christliches Erziehungsprogramm entwirft, in dem das Verhältnis gegenüber dem Körper eine große Rolle spielt. Dabei geht der Vf. u. a. der Frage nach, warum Klemens gerade dem Körper eine so große Aufmerksamkeit schenkt (4). Gerade hinsichtlich dieser Frage sieht Pujiula in der bisherigen Forschungsliteratur ein Manko. Zur Beantwortung dieser Frage wählt die Untersuchung den Weg „einer ideen- und geistesgeschichtlichen Analyse des *Paidagogos* im Kontext der Zweiten Sophistik“ und leistet somit gleichzeitig „einen Beitrag zur antiken Mentalitätsgeschichte“ (9). Dabei setzt sie zwei Schwerpunkte: Um die Quelle angemessen zu verstehen und einzuordnen, werden erstens ausführlich die Voraussetzungen betrachtet, die für ihre Entstehung bedeutsam sind: Biographie und Schriften des Klemens, die alexandrinischen Rahmenbedingungen zur Zeit der Entstehung sowie die Adressaten des *Paidagogos*. Der zweite Schwerpunkt liegt auf Klemens' Haltung dem Körper gegenüber, vor dem Hintergrund paganer, jüdischer und christlicher Traditionen; in welchem Verhältnis Klemens' Beurteilung des Körpers zu den ihm vorliegenden Traditionen steht, ist hier ein besonders gewichtiger Punkt.

Diesem Problemaufriß entsprechend folgt auf die Einleitung ein ausführliches Kap. „Clemens und Alexandria“ (14–115), das sich der Biographie des Klemens von Alexandria, seinem literarischen Schaffen sowie den historischen Rahmenbedingungen in Alexandria und seinen Adressaten widmet. Daran schließen sich drei Kap. an, die sich mit Klemens' Haltung zum Körper beschäftigen: Im Kap. „Die Beurteilung des Körpers“ (116–152) kommt der Vf. kurz auf das Proömium des zweiten Buches des *Paidagogos* (2,1,1–3) zu sprechen, bietet dann aber vor allem Hintergrundinformationen zur Beurteilung des Körpers in der paganen Literatur, in der Bibel und in der frühchristlichen Literatur. Anschließend stellt der Vf. Klemens' Haltung unter den beiden Blickwinkeln „Die Sorge für den Körper“ (153–236) und „Die Furcht vor dem Körper“ (237–334) dar. Das Schlusskapitel (335–344) fasst die Ergebnisse kurz zusammen. Eine Bibliographie (345–396) und Indices (397–420) runden die Arbeit ab.

Der Vf. kommt zu dem Ergebnis, dass der rechte Umgang mit dem Körper für Klemens ein „Kernproblem christlicher Lebenspraxis“ ist (337). Im Vergleich mit den geistesgeschichtlichen Hintergründen seiner Zeit erkennt P. bei Klemens eine „eigenständige Position [...], die Elemente paganer Haltungen mit christlichen Gedanken verknüpft, ohne ausgeprägt abfällige Äußerungen über den Körper zu übernehmen oder in eine christliche Leibfeindschaft zu verfallen“ (ebd.). Bei Klemens sei eine „philosophisch geprägte Distanz gegenüber dem Körper und seinen Regungen (Affekten)“ und gleichzeitig „eine christlich begründete Wertschätzung des Körpers“ (ebd.) vorhanden; „Sorge

für den Körper und Furcht vor dem Körper sind bei ihm gleichermaßen stark vertreten“ (ebd.), wobei die Furcht vor dem Körper mehr eine Gefahr im Umgang mit ihm meine, z. B. die Gefahr von Fehlverhalten. In seinem *Paidagogos* tritt Klemens, gerade vor dem Hintergrund der Konflikte und Kontroversen unterschiedlicher christlicher Richtungen in Alexandria, für den Wert und die Bedeutung des Körpers ein und gibt im Blick auf die Gefahr von Fehlverhalten konkrete Anweisungen für das tägliche Leben, auch für den Umgang mit dem Körper. In diesem Sinne versteht P. den *Paidagogos* als „begleitendes Handbuch zur Taufkatechese“, und als ein solches habe Klemens es verfasst (336). Insofern habe bei Klemens das Verhalten gegenüber dem Körper, anders als in der paganen Ethik, eine „religiöse Relevanz“ (341).

P.s gut zu lesende Studie verfolgt eine interessante und anregende Problemstellung, wenn sie danach fragt, warum Klemens gerade dem Körper eine so große Relevanz zuschreibt. Die Forschungsliteratur wird zitiert und diskutiert. Der Leser wird sehr detail- und kenntnisreich zum Umgang mit dem Körper und seiner Bewertung in Klemens' geistesgeschichtlichem Umfeld informiert. Der Vf. bleibt somit seinem Anliegen treu, die Voraussetzungen zu erhellen, vor denen der *Paidagogos* zu verstehen und einzuordnen ist. Die religiöse Relevanz aber, die P. Klemens' Bewertung des Körpers zu Recht zuerkennt, wünschte sich der Rez. als Theologe noch deutlicher herausgearbeitet. Über Unterschiede und Übereinstimmungen zwischen Klemens und seinem Umfeld hinaus wünschte man sich noch stärkere Ausführungen zu Klemens' eigenständiger theologischer Leistung bei der Transformation des klassischen Erbes. Beispielfhaft seien P.s Ausführungen zu „Körper und Sexualität“ genannt. P. zitiert dort eine zentrale Stelle aus dem zehnten Kap. des zweiten Buches (paed. 2,83,1), an der Klemens vom Geschlechtsverkehr in der Ehe handelt (316). Dieses Zitat wird im Hinblick auf den dort genannten rechten Zeitpunkt für den Geschlechtsverkehr, seinen „Zweck“ und physiologische Aspekte des Aktes ausgewertet. Dass Klemens an besagter Stelle aber dem Geschlechtsakt eine schöpfungstheologische Dimension beimisst, indem „der Mensch ein Abbild Gottes wird, in dem Maße, wie der Mensch beim Werden eines Menschen mithilft“ (paed. 2,83,2), lässt P. unerwähnt. Von daher reicht es nicht, wenn P. feststellt (334): „Auch im Blick auf die Sexualität zeigt sich also klar, wie Klemens seine Normen von den körperlichen Gegebenheiten her formuliert. Der Körper ist für ihn ebenso wie hinsichtlich eines gesundheitsförderlichen Verhaltens normierender Maßstab christlicher Praxis.“ Klemens' theologische Überzeugung und Leistung dürfen hinsichtlich seiner Bewertung des Körpers und der christlichen Lebenspraxis nicht außer Acht bleiben.

Essen

Christian Uhrig

Rieger, Reinhold: Contradictio. Theorien und Bewertungen des Widerspruchs in der Theologie des Mittelalters. – Tübingen: Mohr Siebeck 2006. (XII) 570 S. (Beiträge zur historischen Theologie, 133), geb. € 104,00 ISBN: 3–16–148741–9

Die vorliegenden Untersuchungen haben ein bedeutendes Thema zum Gegenstand. Griechische Philosophen haben bereits die Widerspruchsfreiheit von Begriffen und Behauptungen zum Prinzip erhoben, zu einer Minimalbedingung, der Denken und argumentatives Sprechen genügen müssen. Schon dies war gegen die Auffassung anderer gerichtet, welche die Widerspruchsfreiheit in bestimmten Fällen als ihrerseits unmöglich erachtet hatten. Keine der beiden Traditionen konnte bis heute die andere verdrängen. Auch die Rede von Gott scheint nicht ohne weiteres dieser Bedingung genügen zu können. Es ist zweifellos naheliegend, solchen systematischen Fragen in den Texten des mittelalterlichen Denkens nachzugehen. Hier, auf ihrem Wege zur Wissenschaft, ist die Theologie erstmals bemüht, sich vor den Standards der Rationalität zu bewähren.

Da das Problem im Denken des Mittelalters insgesamt, d. h. ohne eine prinzipielle oder jedenfalls nennenswerte Einschränkung untersucht werden soll, hat R. es mit einer Überfülle an Material zu tun. Dieser gewaltigen Anforderung versucht er dadurch zu entsprechen, dass er die Quellen einer strengen und differenzierten Systematik unterwirft. Das Buch gliedert sich nachvollziehbar in zwei große Teile von unterschiedlichem Umfang: Der erste Teil ist den Theorien des Widerspruchs gewidmet, die wiederum aus drei verschiedenen Perspektiven untersucht werden: logische Theorien (41ff), ontologische Theorien (197ff) und schließlich theologische Theorien des Widerspruchs (257ff). Der zweite, naturgemäß kürzere Teil (381ff) betrifft den theologischen Umgang mit Widersprüchen.

Dem Ganzen ist eine ausführliche Einleitung (1–39) vorangestellt, welche die sachliche Bedeutung der Problemstellung für die Theologie und deren besonderen Charakter in der mittelalterlichen Scholastik exponiert. „Wider-

spruch“ ist zwar kein spezifisch theologischer Begriff (32), aus seinem Status als Prinzip wird jedoch noch nicht ersichtlich, wie er vermieden oder wie sonst mit ihm umgegangen werden kann.

Im ersten Teil wendet sich R. zuerst den einschlägigen Erörterungen des Aristoteles zu und verfolgt diese bei den namhaften Autoren des Mittelalters. Es geht insbesondere darum zu klären, worin ein Widerspruch besteht und von welcher Art das ist, was in Widerspruch geraten kann. R. stellt nach der Maßgabe des jeweiligen Gesichtspunktes die entsprechenden Einlassungen des Autors dar. In dieser Weise verfährt er durchgängig. Diese Kombination von strenger Systematik der Gesichtspunkte und der deskriptiven Präsentation von Textinhalten macht es dem Rez. völlig unmöglich, einen Gedankengang herauszupräparieren. Der Wert der hier vorgelegten Untersuchungen liegt aber auch ohnehin in der Aufsuchung und Aufarbeitung des immensen Materials. In den vielfältigen Texten, in denen sich das mittelalterliche Denken artikuliert, lassen sich Bestimmungen zu den Eigenschaften, Ursachen und Funktionen des Widerspruchs finden. Das Kap. schließt mit den allgemeinen Bestimmungen der Dialektik, die sich als Theorie der Kontradiktion und zugleich als eine praktische Anweisung für den Umgang mit Widersprüchen versteht.

Da nun aber der Widerspruch in einem Gegensatz von Sein und Nichtsein besteht, kann er nicht aufgeklärt werden, wenn nicht der Begriff des Seins selbst analysiert wird. Damit hängt aber auch das Verständnis des Werdens und somit des Gegensatzes von Wirklichkeit und Möglichkeit zusammen. Dies geht ja so weit, dass etwa Duns Scotus „seiend“ überhaupt das nennt, was widerspruchsfrei denkbar ist. Das Sein gilt seit Avicenna als erster Begriff und demgemäß ist dasjenige Prinzip, das mit dem Verhältnis dieses Begriffs zu seiner Negation zu tun hat, oberstes Prinzip. Dies wird in dieser Allgemeinheit fast durchweg behauptet, aber erfährt gleichwohl vielfältige Interpretationen, die der Gegenstand des Schlusskapitels sind.

Dieser Teil der Untersuchungen steuert auf die theologischen Theorien des Widerspruchs zu. Wiederum bei einer beträchtlichen Anzahl von Autoren wird der Begriff der Theologie und ihr Verhältnis zur Dialektik untersucht. In der Erkenntnislehre spielt diese eine eminente Rolle und dies von einer großen Bandbreite von der Negativen Theologie über die theologische Hermeneutik bis zum Verhältnis von Theologie und Kirchenlehre. Ein eigenes Kap. ist den Umgangsmethoden mit Widersprüchen gewidmet. Man sucht sie nicht immer nur aufzulösen, sie werden mitunter auch als unproblematisch angesehen (etwa in der Theorie der sog. „doppelten Wahrheit“).

Der zweite Teil behandelt nun inhaltliche Widersprüche und sucht die konkreteren Weisen auf, ein Verhältnis zu Widersprüchen auszubilden. Von welcher immenser Reichhaltigkeit – gegenüber älteren Darstellungen der „scholastischen Methode“ – dies ist, davon gibt dieses Kap. einen nachhaltigen Eindruck. R. scheut auch nicht die Mühen, viele konkrete Argumentationen aufzusuchen, die mit dem Widerspruch hantieren. Der ontologische Gottesbeweis ist ja nur ein solches Argument neben anderen. Die „theologischen Antinomien“ bringen derartige inhaltliche Widersprüche zur Geltung, die sich aus den bedeutenden und weniger bedeutenden Texten der Theologie des Mittelalters erheben lassen: Gotteslehre, Trinitätslehre, Christologie, Abendmahlslehre usw.

Der Schlussteil zieht eine Bilanz. R. typologisiert einerseits die Konsistenzreflexionen in der Philosophie und Theologie des Mittelalters, entwickelt aber andererseits eine dezidierte und radikale These, wonach die Theologie des Mittelalters insgesamt insofern gescheitert ist, als sie sich qua Wissenschaft überhaupt Konsistenzkriterien unterworfen hat.

Was ist nun der Ertrag? Die Theologie des Mittelalters ist „auf weiten Strecken durch die logische Analyse bestimmt“ (537), durch den Impuls, Widersprüche aufzudecken und zugleich aufzulösen. R. fällt ein Gesamturteil über „die mittelalterliche Theologie“ – die Verschiedenheit der Konzepte und Traditionen spielt dabei keine Rolle. Jene Theologie betreibt ein gänzlich unergiebiges, ja ein absurdes Geschäft. Sie wollte mit aller Intensität des Nachdenkens und Analysierens Widersprüche vermeiden und bringt sie gerade dadurch hervor. Man könnte dies tragisch oder absurd nennen, R. nennt es lediglich aporetisch: Die Theologie des Mittelalters erweise „sich selbst als aporetisch, denn sie schafft ihre eigenen Probleme, um sie zu lösen, und sie versucht, Probleme zu lösen, indem sie diese schafft“ (541). Dies scheint wiederum eine reichlich abstrakte Diagnose, die jede Differenz in der Deutung biblischer Aussagen und der Begründung theologischer Aussagen vernachlässigt. Doch wäre damit nur dann ein Einwand erhoben, wenn es sich nicht um ein methodisch-formales Defizit handelte. Der Grund für diese durchgängige Aporetik der mittelalterlichen Theologie liegt in ihrem Wissenschaftsanspruch; dieser habe erst ihren Gegenstand Standards der Konsistenz unterworfen (541). Dies liest sich so, als würden die Konsistenzen nicht bestehen, wenn sie nicht namhaft gemacht würden. Die wohlwollende Lesart ist aber wohl, dass Inkonsistenz nicht unter allen Bedingungen ein Einwand ist. Ob R. auch die Konsequenz ziehen würde, eine auf Wissenschaftlichkeit verzichtende Theologie aus der Universität zu verbannen, ist nicht wirklich ersichtlich. Immerhin sieht er auch in der mittelalterlichen Theologie wenigstens eine „Ahnung“ von einer Alternative: in der negativen Theologie, in der Kritik an

der Dialektik, im 14. Jh. im Konzept einer eigenen theologischen Logik (was aber macht diese überhaupt zu einer „Logik“?) und schließlich in der cusanischen Koinzidenzlehre. Dies bleibt aber ebenfalls äußerlich angeschlossen, weil diese Konzepte nicht gegen die Einwände, die gegen sie erhoben wurden, geprüft werden. Es wird von einer reinen Deskription ohne zulängliche argumentative Verbindung zu einer Globalthese fortgeschritten. Ein Beispiel: Die Tradition der sog. negativen Theologie wird bei ihrem für mittelalterliche Autoren maßgebenden Ursprung Dionysius Areopagita aufgesucht und bis Eriugena verfolgt. Was aber dann im 13. Jh. daran für rezeptionsfähig erachtet wird, dass diese Tradition im 14. Jh. weitgehend erlischt und sich dann in neuer Form (etwa beim gänzlich ausgeblendeten Jean Gerson) wieder erneuert, bleibt außer Betracht.

R. hat ein Buch vorgelegt, dessen Konzeption problematisch ist. Es gibt, wie eingangs schon hervorgehoben, eine gewaltige Menge einschlägiger Texte. Die Möglichkeit, diese zeitlich, regional oder thematisch einzuschränken, ergreift R. nicht. Er nimmt es mit diesem gewaltigen Material auf – es handelt sich ja nicht bloß um die bedeutenden Theologen des Mittelalters, sondern um die Artes-Lehrer, auch die späten Autoren (etwa Paulus Soncinas, Paulus Venetus, Paul von Pergula) und nicht wenige anonyme Texte; auch Raimundus Lullus, der sonst fast immer nur Gegenstand von Spezialuntersuchungen wird, findet in mehreren Fragekontexten Berücksichtigung. Für diese Verfahrensweise muss allerdings unvermeidlich etwas in Kauf genommen werden und man muss sich fragen, ob man es in Kauf nehmen darf. Es handelt sich durchweg um eine direkte Bezugnahme auf die jeweiligen Texte. Eine Diskussion mit der Sekundärliteratur findet nirgends statt. Man würde sich in die Zeiten Carl Prantls zurückversetzt fühlen, doch bleiben die Wiedergaben ohne Polemik und sind gewiss auch nicht ohne Sensibilität. Aber die Forschungs- und Diskussionsgeschichte wird – außer in der Einleitung – riskanterweise vernachlässigt. Damit handelt man sich nun zwei gravierende Nachteile ein: Zum einen bekommen die Texte keine Kontur. Sie werden chronologisch geordnet und was in diese Ordnung eingeht, bestimmt der systematische Gesichtspunkt. Und gleichwohl lassen sich leicht Lücken bemerken – aber soll man das kritisieren? Diese sind bei diesem Ansatz unvermeidlich. Nicht wenig überrascht es, welche Aufmerksamkeit R. auch den anonymen Logik-Traktaten schenkt. Immerhin, auf diese Weise finden diese ein die Geschichte von Logik und Semantik übergreifendes Interesse. Man erfährt aber nicht, ob die Differenz zwischen Antike und islamischer Philosophie und die zwischen lateinischem Westen und jenen beiden Traditionen irgendwie von Belang ist. Auch innerhalb des Mittelalters werden die zeitlichen Unterschiede zwar berücksichtigt, aber so wenig wie etwa die Ordenszugehörigkeiten und die diskursiven Konstellationen herausgearbeitet. Damit bleibt ein ganz wesentlicher Zug des mittelalterlichen Denkens ausgeblendet. Kein Text, der nicht auf einen anderen Text reagiert! Liegt wirklich eine Verbesserung, eine zusätzliche Reflexion vor oder fällt der Autor bzw. der Text hinter bereits gewonnene Einsichten wieder zurück, hat er den Text, den er kritisiert, angemessen verstanden? Man könnte erwägen – und dies scheint die strikt systematische Gliederung ja auch nahezulegen – ob man nicht rein analytisch verfahren und nur den argumentativen oder konzeptionellen Ertrag herausarbeiten sollte. Aber gerade dies würde die Berücksichtigung von Fragen wie den eben genannten verlangen. So bleiben die Darlegungen durchaus informativ, aber eben nicht mehr. Die Texte lagern alle auf einer Ebene, sie werden nebeneinander gestellt und referiert. Dabei geraten auch Texte in den Aufmerksamkeitskegel, die im lateinischen Westen gar nicht bekannt waren (der S. 66 angeführte De interpretatione-Kommentar des Al-Farabi, die S. 200 erwähnte „Abhandlung von den Tendenzen der Aristotelischen Metaphysik“ oder die Schrift des Levi ben Gerson (50); ähnlich die Erwähnung (297) der Philosophie-Kritik des Al-Ghazali und der Gegenkritik des Averroes, die erst 1328 übersetzt, dann aber auch nur sehr spärlich rezipiert wurde). Bei den meisten anderen Texten bleibt völlig außer Betracht, wer was wann in welcher Weise und im Unterschied zu anderen zur Kenntnis genommen und bewältigt hat. Generell schrumpfen die Konzepte zu einzelnen Auffassungen, sie bleiben ohne Kontext und ohne jeden Bezug zu den grundlegenden und orientierenden Motiven und Intentionen.

Hierbei muss man freilich durchaus Unterschiede hervorheben: Diese Textreferate bleiben nicht immer kursorisch. Werden sie ausführlicher, vermitteln sie dem Leser einen intensiveren Eindruck – dies gilt etwa von der Diskussion um die unumgängliche Anerkennung des Seins der Wahrheit (393ff). Ähnliches gilt für die eingehenden

dere Verfolgung des Gedankens bei Johannes Buridan (139ff). Auch das allerdings bedarf einer Einschränkung: Nur an ganz wenigen Stellen ist der Angabe der Belegstelle der Originaltext beigelegt. So kann der Leser das Referat nur insoweit beurteilen, als er den Text selbst schon kennt.

Durch die selektive Wahrnehmung der Forschungsliteratur hat sich nun leider auch eine ungewöhnlich große Zahl handwerklicher Fehler eingeschlichen. Dies betrifft die Qualität und die Authentizität der Texte: Es werden Ausgaben verwendet, die längst oder jüngst durch kritische Ausgaben ersetzt worden sind: Dies gilt von Thomas' Kommentar zur ‚Zweiten Analytik‘ (ed. 1989) wie zu ‚Peri hermeneias‘, die man doch nicht mehr nach der Zigliara-Edition von 1882 zitiert, da seit 1989 in der Editio Leonina (I*1 u. I*2) eine meisterliche *Editio altera retractata* von Gauthier vorliegt! So wird der scotische Metaphysik-Kommentar ebenso wenig nach der kritischen Ausgabe der scotischen Opera philosophica zitiert wie sein Kommentar zur aristotelischen Kategorienschrift (Op. philos. I, 1999) oder zu den ‚Sophistici elenchi‘ (Op. philos. II, 2004). Ärgerlich ist, dass Dionysius Areopagita immer noch aus PG 3 zitiert wird und Eriugenas ‚De divisione naturae‘ nach Oxford 1681. Die Benutzung veralteter Ausgaben ist auch der Grund dafür, dass immer wieder die in den frühen Drucken gebrauchten, aber doch antiquierten Sammelitel verwendet werden (87 u. ö.). Mit diesem Verfahren ist eine andere wenig nützliche Zitierweise verbunden: Nicht selten wird nur die Seite der jeweils benutzten Ausgabe angegeben statt der internen Werkgliederung; nur in diesem Fall könnte sich der Leser unschwer selbst in anderen und inzwischen gebräuchlicheren Ausgaben orientieren. Ebenso aber kommt es immer wieder zu Zuordnungen, welche die historische Forschung inzwischen korrigiert hat: die Physik-Quaestiones, die Delhaye 1941 ediert und Siger von Brabant zugeschrieben hat, werden diesem weiterhin zugeschrieben (206, 49; parallelisiert mit Siger Metaphysik-Quaestiones; auch 209), auf S. 231 erfährt der Leser, dass 1972 Sajó diesen Text Boetius von Dacien zugeschrieben hat – was aber gar nicht der Fall ist. Die Schriften ‚De natura generis‘, ‚De quatuor oppositis‘ (63f) und ‚De fallaciis‘ werden schon lange nicht mehr Thomas von Aquin zugeschrieben. Seit mindestens vier Jahrzehnten ist der Kommentar zu den ‚Analytiken priora‘, der sich in den älteren Scotus-Ausgaben findet, aus der Liste seiner authentischen Werke ausgeschlossen, hier aber wird er ebenso noch herangezogen (92) wie der Kommentar zu den ‚Analytica posteriora‘, der in Wahrheit dem Johannes von Cornubia angehört. Der kritische Briefpartner des Nikolaus von Autrecourt ist nicht Ägidius von Mantes (256), wie ohne besonders triftigen Grund vorgeschlagen wurde, sondern Aegidius de Feno (wie de Rijk und Kaluza gezeigt haben). Auch die (unkritische) Ausgabe der ‚Logica Lamberti‘ wird zu Unrecht dem Lambert von Auxerre zugewiesen (47, 39; 75 u. ö.) statt dem Lambert von Lagny (1263/65). Ärgerlich ist besonders, dass hier mit Bezug auf Alexander von Hales von ‚seiner Summa theologiae‘ (314; 439; cf. 397) gesprochen wird. Die Forschung spricht seit Jahrzehnten nur noch von der ‚Summa Halensis‘ und weiß inzwischen auch, welcher Magister für welchen Teil verantwortlich war. Immer wieder wird die vage Formulierung „zugeschrieben“ verwendet – ob zu Recht oder zu Unrecht bleibt unbestimmt. Dies gilt etwa für diverse Traktate des William Ockham oder des Ockhamismus: ‚Centiloquium theologicum‘, ‚Tractatus de principiis theologiae‘ (325). Die ‚Summa philosophiae‘ wird nicht mehr Robert Grosseteste „zugeschrieben“ (493) und im Falle von ‚De rerum principio‘ (93) kann man inzwischen wissen, dass es von Vitalis de Furno stammt.

Das Buch durchdringt eine enorme Masse an Material mit einer differenzierten Architektur. Durch den meist deskriptiven Zugang gewinnt es den Charakter eines Handbuchs. Es entwertet sich aber in einem bedauerlichen Maße durch abstrakte Bezugnahme auf das gewiss überreich gebotene Material und seine handwerklichen Fehler.

Regensburg

Rolf Schönberger

Schüßler, Werner / Sturm, Erdmann: Paul Tillich. Leben – Werk – Wirkung. – Darmstadt: WBG 2007. 278 S., geb. € 39,90 ISBN: 978-3-534-16509-4

Die durch Werk- und Wirkungsgeschichte auch interdisziplinär wichtige wissenschaftliche Biographie des protestantischen Theologen und Religionsphilosophen Paul Tillich (1886–1965) wird von zwei durch Forschungen und Editionen international ausgewiesenen Tillich-Experten vorgelegt: dem Religionsphilosophen Prof. Werner

Schüßler (Theol. Fak. Trier) und dem Systematiker Prof. Erdmann Sturm (Evang.-Theol. Fak. der Univ. Münster). Beide Autoren sind führend in der Deutschen Paul-Tillich-Gesellschaft (= DPTG) verankert, deren Vorsitzender nach dem unerwarteten Tod von Prof. Gerd Hummel (Saarbrücken; zuletzt evang.-luth. Bischof in Tiflis / Georgien; gest. 15. 3. 2004) derzeit Prof. Christian Danz (Wien) ist.

Die Vf. sind Begründer bzw. Mitherausgeber der Tillich-Studien (seit 1999 bisher 18 Bde) sowie des neuerdings hg.en „Internationalen Jahrbuchs für die Tillich-Forschung“ (seit 2005) und mehr als zwei Jahrzehnte editorisch und monographisch einschlägig hervorgetreten.

Mit Recht zu den wichtigsten theologischen Denkern der Moderne gezählt, hat Paul Tillich „sowohl die theologische als auch die philosophische Debatte über viele Jahrzehnte bis in die unmittelbare Gegenwart stark geprägt.“ Der Bd versteht sich als „eine in verständlicher Sprache geschriebene Einführung in sein philosophisch-theologisches Denken“, will sich, ohne Nebenthemen weitläufig zu erörtern, auf das Wesentliche beschränken und versucht, „dem neuesten Stand der internationalen Tillich-Forschung gerecht zu werden“. Dabei lassen die Autoren „immer wieder auch Tillich selbst in seiner unverwechselbaren Sprache zu Wort kommen.“ (Einband-Text). „So will das Buch auch anregen, ihn selbst zu lesen.“ (Vorwort). Aus der Feder von W. Schüßler stammen die §§ 1, 2, 3, 9 und 10 des zweiten Teils („Werk“); E. Sturm hat den ersten Teil („Leben“), die §§ 4, 5, 6, 7, 8, 11 und 12 des zweiten Teils und den dritten Teil („Wirkung“) verfasst.

Die dem Bd beigegebene Bibliographie (261–270) verzeichnet (außer der ca. 150 Titel umfassenden Sekundärliteratur zu T.) seine Hauptwerke in und außerhalb der Werkausgaben (inklusive der Main Works, hg. von C. H. Ratschow). Unter den Ergänzungs- und Nachlassbänden (seit 1971 bisher 14 Bde) spielen dabei u.a. die vorwiegend von E. Sturm, Gerd Hummel, Doris Lax und W. Schüßler seit Mitte der 90er Jahre hg.en und mit historischen Einleitungen versehenen Frühschriften T.s eine wichtige Rolle. Die Biographie berücksichtigt überhaupt „erstmalig zahlreiche jüngst veröffentlichte oder bislang noch unveröffentlichte Dokumente“. Die DPTG hat vom 18. bis 21. Okt. 2007 unter dem Thema „Der frühe Tillich im Spiegel neuer Texte (1919–1920)“ in Halle/Saale ihren ersten internationalen Kongress in Zusammenarbeit mit der Theol. Fak. der Martin-Luther-Univ. abgehalten. Im Mittelpunkt dieses Kongresses („Religion – Kultur – Gesellschaft“) wurden u.a. von E. Sturm in den letzten Jahren edierte Texte aus dem Nachlass T.s erörtert, deren Bedeutung darin liegt, dass sie wichtige Stationen T.s auf dem Wege hin zu seiner Theologie zu Beginn der 20er Jahre dokumentieren. (Dialog. Mitteilungsblatt der DPTG e.V., NF Nr. 44/45 (Nov. 2007), 23–26). Es handelt sich um das Ms. „Rechtfertigung und Zweifel“ (1919) und die Vorlesungs-Mss. „Das Christentum und die Gesellschaftsprobleme der Gegenwart“ (Sommer 1919) und „Religionsphilosophie“ (Sommer 1920). Zur Bibliographie anzumerken wäre noch, dass die Literaturangaben in Schüßlers Artikel „Tillich, Paul“ im Biographisch-bibliographischen Kirchenlexikon (hg. v. F. W. Bautz / T. Bautz, Bd 12, Herzberg 1997, Sp. 85–123) fortgeführt werden durch die ebenfalls von W. Schüßler zusammengestellte und laufend aktualisierte Tillich-Bibliographie im Internet: <http://www.theo.uni-trier.de/tillich.html>.

Im prosopographisch-biographischen Teil 1 des Bdes (3–25) schildert E. Sturm den lebensgeschichtlichen Werdegang T.s naturgemäß geraffter als im von W. Schüßler damals noch zusammen mit der früheren Hg.in der Gesamten Werke, Renate Albrecht, konzipierten biographischen Bd (Paul Tillich – Sein Leben, Frankfurt/M. 1993).

Bei aller Kürze wird ein erstaunlich informationsreicher biographischer Überblick geboten: über familiäre Herkunft, T.s Charakter, Jugend (§ 1: „Zwischen Schwermut und Lebensfreude“), Theologiestudium von 1904 bis 1909 in Berlin, Tübingen und Halle, über den ein Jahrzehnt währenden „kirchlichen Dienst in der Heimat und (als Feldprediger) an der Westfront“ (§ 3). Es folgen zeitlich dazu parallel die Graduierungsarbeiten und der akademisch-berufliche Werdegang in Deutschland bis zu T.s Emigration Herbst 1933 nach den USA. Die Facetten von T.s akademisch-universitärem Wirken charakterisieren den Verlauf seines Gelehrtenlebens: als Privatdozent in Berlin (§ 4), kurzfristig 1924 als a. o. Prof. in Marburg und schon seit 1925 als Prof. für Religionswissenschaft an der Technischen Hochschule Dresden, zugleich seit 1927 auch als Honorarprof. für Religions- und Kulturphilosophie an der Theol. Fak. der Univ. Leipzig (§ 6). Auf Betreiben des preußischen Kultusministers C. H. Becker, der als Sozialdemokrat dem Religiösen Sozialismus, wie ihn T. in philosophisch subtiler Weise vertrat, zugetan war, übernahm T. April 1929 den durch die Emeritierung freigewordenen Lehrstuhl von Hans Cornelius für Philosophie und Soziologie einschließlich Sozialpädagogik an der Univ. Frankfurt/M. (§ 7). Bereits bei der Schilderung von T.s akademischem Werdegang kommt seine theologisch-philosophische Denk- und Erkenntnisbewegung jeweils mit zur Sprache, wie sie im umfangreichen 2. Teil (29–211) eingehend werkgeschichtlich-systematisch erörtert wird. Auf die für T.s Denken frühzeitig wichtige „Entdeckung der Spätphilosophie F. W. J. Schellings“ und ihre grundlegende Bedeutung für T.s religionsphilosophisch orientierte Theologie wird bereits in § 2 hingewiesen. Schon während seines Studiums war für T. die positiv-konservative Vermittlungstheologie seines Hallenser Lehrers Martin Kähler mit ihrer Betonung der paulinisch-lutherischen Rechtfertigungslehre prägend,

deren Einsicht in den dämonischen Charakter der menschlichen Existenz T. stärker beeindruckte als die liberale Theologie, die sich auf die „Bastion der sittlichen Persönlichkeit“ zurückzog und die gesamte Wirklichkeit, Natur und Geschichte, dem „Mechanismus der bürgerlichen Weltanschauung“ überlassen habe. (4; vgl. GW XIII, 25). Kählers Einsicht, auch das menschliche Denken sei gebrochen und bedürfe der Rechtfertigung, erwies sich für T. als Impuls zur zeitgemäßen Ausweitung der reformatorischen Rechtfertigungslehre auch auf das intellektuelle Gebiet („Rechtfertigung des Zweiflers“; 7). Stehe doch seit dem 19. Jh. weniger die für Luther zentrale Frage der persönlichen Heilsgewissheit als vielmehr die noch grundsätzlichere Frage der Gottesgewissheit als existentielle Frage im Mittelpunkt allgemein religiösen Denkens. T.s theologische Entwicklung wird den Etappen seines akademischen Wirkens und seinen Wirkungsstätten gestalterisch zugeordnet: so § 6: „Gläubiger Realismus (Marburg und Dresden, 1924–1929)“; § 7: „Unbedingter Sinn“, „Sozialistische Entscheidung“ und „Beurlaubung“ (Frankfurt/M., 1929–1933)“.

T.s maßgeblicher Anteil am religiös-sozialistischen geprägten Berliner Kairos-Kreis (seit 1920) mit seinen Wandlungen steht ebenso zur Debatte (§ 5): „Die neue Haltung, die sich seit Mitte der 20er Jahre in T.s Denken abzeichnet, nennt er ‚gläubigen Realismus‘. Der religiöse Sozialismus ist damit nicht verabschiedet, wohl aber die kulturtheologische Schwärmerei der ersten Jahre nach dem Weltkrieg.“ (13) Noch 1931 heißt es in T.s RGG-Artikel über den Religiösen Sozialismus: er enthalte den „Protest gegen die profanierte bürgerliche Gesellschaft, die sich der Transzendenz gegenüber verschließt“. (15) T.s letztlich unerfüllt gebliebene Kairos-Prognose, die insbesondere Anfang der 30er Jahre bei klarer antinationalsozialistischer Position eine Einbeziehung der „Ursprungsmächte“, wie er sie im reformorientierten Flügel des nationalkonservativen Lagers vertreten sah, für erforderlich hielt, erwies sich geschichtstheologisch angesichts der politischen Faktizität des Jahres 1933 als illusorisch. Die in Teil 2, § 6 gründlich analysierte Schrift „Die sozialistische Entscheidung“ kann als ideenpolitischer Versuch gelten, „einen zugleich profetischen und der deutschen Situation angemessenen Sozialismus zu schaffen“, wie T. am 19. März 1933 an Erich Seeberg schrieb. Vertiefte inhaltliche Analyse über Wandlungen von T.s Sozialismusbild anhand seiner literarischen Produktion findet sich im 2. Teil, ebenfalls § 6: Religiöser Sozialismus (95–113). Dort resümiert der Vf. kritisch: „Dass Sozialismus und Nationalsozialismus sich im Kampf gegen die bürgerliche Gesellschaft miteinander verbinden, dass der Nationalsozialismus sich in den Sozialismus einordnen und dann der Sozialismus den Sieg davontragen würde, war eine Wunschvorstellung, von der T. sich bald trennen musste, an die er sich später wohl auch nicht mehr erinnern mochte. Zu T.s Lebzeiten wurde ‚Die Sozialistische Entscheidung‘ nicht ins Englische übersetzt.“ (110) Gleichwohl stellten damals neben seiner SPD-Mitgliedschaft gerade diese nach ihrem Erscheinen eingestampfte Schrift wie auch seine 10 nazikritischen Thesen (1932) ein Gefährdungspotential für T. dar, das zu seiner Emigration führte.

Die New Yorker Zeit 1933–1955 wird in zwei Kapiteln abgehandelt: in § 8. „Geist und Migration. Reden an die Deutschen (New York 1933–1945)“ gibt T. u. a. dem amerikanischen Publikum Auskunft über sein Verhältnis zur Dialektischen Theologie Karl Barths (Aufsatz „What is wrong with the Dialectical Theology“; 1935), wehrt sich (vgl. auch 2. Teil, § 6, 7; 110) gegen die Verankerung seiner Kairos-Lehre in eine priesterlich-sakramentale Weihe des NS-Staates durch seinen alten, jetzt deutschchristlich orientierten Freund Emanuel Hirsch (Göttingen), protestiert gegen totalstaatliche Tendenzen, insbesondere gegen den Antisemitismus in Deutschland, der letztlich auch das Christentum meine und treffe. Während des 2. Weltkriegs wendet sich T. zwischen März 1942 und Mai 1944 in 109 Rundfunkreden über den Sender *Voice of America* an die Deutschen, den Nationalsozialismus als „Fremdkörper“, als „Verkörperung des Undeutschen“ auszustoßen. Seine Aktivitäten im *Council for a Democratic Germany*, dessen Vorsitz T. auf Wunsch Bert Brechts übernahm, während Thomas Mann seine Mitarbeit aus grundsätzlichen Erwägungen ablehnte, kommen zur Sprache: es ging hier um unterschiedliche Vorstellungen über Nachkriegsdeutschland in Emigrantenkreisen; das resultatlose Gespräch T.s mit Roosevelt 1944 zeigt die T.s Vorstellungen gegenüber konträre Nachkriegskonzeption der Alliierten im Blick auf Deutschland.

E. Sturm resümiert hier im Einklang mit T.s rückblickender Selbsteinschätzung: „Seit 1933 hat sich Tillichs philosophisches und theologisches Denken mehr und mehr vom (religiösen) Sozialismus auf die Anthropologie und Philosophie der Existenz verlagert. In Sozialismus und Philosophie der Existenz sieht er Bewegungen, die gemeinsam gegen die Verdinglichung des Menschen und die Rationalität der westlichen Industriegesellschaft kämpfen. Dem amerikanischen Publikum, das weder für den Sozialismus noch für die deutsche Existenzphilosophie Sympathien hatte, stellte er 1944 in dem Aufsatz ‚Existential Philosophy‘ [...] eine Zusammenschau beider Bewegungen vor.“ Thomas Mann, dem T. den Aufsatz als „Beitrag zur tragischen Geschichte des deutschen Geistes“ zusandte, protestierte in seiner Antwort an T. gegen dessen Würdigung der Existenzphilosophie, insbesondere Heideggers; er habe in ihr nur Fortschrittsfeindlichkeit und Irrationalismus sehen können und verwies dabei auf seinen Deutschlandroman „Doktor Faustus“, an dem er gerade arbeitete. (20)

Die Nachkriegsentwicklung schildert § 9: „Glaube als ‚Mut zum Sein‘ im Zeitalter der Leere und Angst“ (New York, 1945–1955). T. wandte sich nach 1945 wieder stärker theologischen Themen zu, wobei zunächst die Idee einer theonomen Kultur, seine am Identitätsprinzip orientierte, ontologisch ausgerichtete Religionsphilosophie und Theologie im Mittelpunkt reicher Vortrags- und Publikationstätigkeit standen. Dabei gewann die ontologische Rede von Gott v. a. für seine dreibändige „*Systematische Theologie*“ Bedeutung: die Korrelation von Ontologie und biblischer Religion galt als notwendig; gegen

Blaise Pascal heißt es: „Der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs und der Gott der Philosophie ist der gleiche Gott. Er ist Person und die Negation seiner selbst als Person.“ (21; vgl. GW V, 184) T.s akademisches und öffentliches Wirken in den USA seit seiner Emigration Herbst 1933 als Gastprof., 1940 als Prof. am Union Theological Seminary in New York bis 1955, ehrenvolle Berufungen des bereits Emeritierten runden Teil 1 orientierend ab: § 10: Harvard University Professor in Cambridge (1955–1962) und § 11: John Nueven Professor of Theology an der Divinity School der Universität Chicago (1962–1965).

Ein weites Themenfeld der letzten Lebensjahre T.s stellt die Religionsgeschichte dar (Vorlesungen an japanischen Universitäten 1960, Gespräche mit Gelehrten und Priestern des Shintoismus und Buddhismus; auch Seminare zusammen mit dem in Chicago lehrenden Religionswissenschaftler Mircea Eliade). Dabei stand der christlich-buddhistische Dialog im Vordergrund; mit dem Islam hat sich T. weniger beschäftigt. (25)

Im Blick auf die Zusammenhänge von Religion und Ethik fragt T. nach einer „Ethik zwischen ‚gnadenlosem Moralismus‘ und normenlosem Relativismus“. Zu T.s 1963 veröffentlichter Sammlung von Beiträgen zur Ethik „*Morality and Beyond*“ (dt.: GW III, 13–70) heißt es: „Eine äußerliche Abhängigkeit der Moral von der Religion und ihren Geboten lehnt er ab. Doch Religion im Sinne der Erfahrung des Unbedingten ist implizit in der Moral enthalten. Der moralische Imperativ – das ‚Du sollst‘ – hat Unbedingtheitscharakter und damit eine religiöse Dimension. Die moralischen Gebote werden von der Religion nicht formuliert, aber ihr Ursprung, die Agape, die höchste Form der Liebe, ist religiös. Die Agape als letzte Norm aller moralischen Gebote weist auf die transzendente Quelle des moralischen Imperativs hin. Schließlich gibt es auch in der moralischen Motivation ein religiöses Element: nicht das gebietende Gesetz (wie bei Kant), sondern die Gnade.“ (zit. 24f).

Der umfangreichste Teil 2 des Bdes (29–211) behandelt das wissenschaftliche „Werk“ T.s in 12 Kapiteln (§ 1–12) systematisch gegliedert, wobei die jeweiligen religionsphilosophischen und systematisch-theologischen Themen der Entwicklung von T.s Denken folgen, d. h. Aussagen früher und späterer Schriften werden in zeitlicher Reihenfolge erörtert und so die Genese von T.s Theologie verstehend nachvollziehbar dargeboten.

In den von W. Schüßler (Kath.-Theol. Fak. Trier) verfassten Kapiteln von Teil 2, nämlich zu T.s „Philosophieverständnis, Ontologie, Existenzverständnis“ (§ 1), „Religionsphilosophie (§ 2) und „Kulturtheologie“ (§ 3) begegnet uns die Urteilssicht eines (mit der Tillichforschung vertrauten) Fachphilosophen, der bei vorzüglich informativ eindringender Erörterung der zur Rede stehenden Sachverhalte gleichwohl die kritische Sonde an T.s pluriformes Philosophieverständnis anlegt: T. rezipiere Aussagen verschiedener Philosophen für seine Theologie. Zwar gebe es wohl keinen zweiten protestantischen Theologen im 20. Jh., der sich so intensiv mit der Philosophie auseinandergesetzt hat wie T., doch habe Philosophie für ihn „wesentlich eine propädeutische Funktion“, stehe also im Dienste der Theologie (41). So heißt es: T.s „Versuch, klassische Ontologie und Existenzdenken zusammenzudenken, ein Versuch, der ihn mit dem christlichen Existenzphilosophen Peter Wust verbindet, kann aber nur bedingt gelingen, denn das existenzphilosophische Denken steht immer auch in einem entschiedenen Gegensatz zur klassischen Tradition, wie sich anhand des Werkes von Heidegger oder Jaspers leicht zeigen lässt.“ So stehe z. B. auch ein Satz wie: „Gott ist das Sein selbst“ bei T. recht unvermittelt neben seinen existentialistischen Analysen (41f). Aber gerade in dieser für ihn wichtigen und unerlässlichen Verbindung von essentialistischen und existentialistischen Elementen sehe T. den Weg, „auf dem zukünftige Philosophie weiter schreiten sollte“. (42; A 35; aus Typoskript P. Tillich: Vortrag zu Heidegger und Jaspers, 1954, S. 2). Ferner: T.s Gedanke, Sein als „Seinsmächtigkeit“ zu verstehen, könne man „als eine interessante Neuinterpretation“ der „klassischen Transzendentalienlehre lesen, die zu weitreichenden Konsequenzen hin in die Theologie und Sozialphilosophie führt“. (37) Schüßler schildert im Übrigen den philosophischen Hintergrund von T.s (religionsphilosophischem) Theologieverständnis und zeigt im Einzelnen, wie T.s Unterscheidung und Zuordnung von Essentialismus und Existentialismus, zwischen wesentlichem und vorfindlichem Sein, geschaffener und wirklicher (gefallener) Welt das Rückgrat seines ganzen theologischen Denkgebäudes bildet: ein grandioser Versuch, klassische Ontologie (Metaphysik) und Existenzphilosophie zusammen zu denken, wenn auch im Sinne der klassischen Philosophie nicht ganz stringent. Jedenfalls ist die für T.s theologische Grundkonzeption einer (dialektisch vermittelten) Kombination von Ontologie und Existentialismus erforderliche Darstellung in den §§ 1 bis 3 philosophisch fundiert geleistet und auch im Übrigen Spezifik und Rezeptionsweise von T.s philosophiebezogenem Theologieverständnis nachvollziehbar aufgewiesen (wobei die Frage der Ontologie-Rezeption T.s von beiden Vf.n etwas unterschiedlich akzentuiert bewertet wird). In § 9 („Religionstheologie und interreligiöser Dialog“) und § 10 anhand zentraler Themen von T.s religiösen Schriften, z. B. „Der Mut zum Sein“ u. a., wird die werkbiographische Erörterung durch W. Schüßler kompetent fortgeführt.

In den von E. Sturm verantworteten Kapiteln des werkgeschichtlichen Teils (§§ 4, 5, 6, 7, 8, 11 und 12) wird auf „Existentialismus, Psychoanalyse, Theologie des Heilens“ (§ 4) und auf T.s „Geschichtsphilosophie“ (§ 5) eingegangen, angefangen von T.s früher Geschichtsphilosophie (§ 5,1), der Philosophie der Krisis (5,2), des Kairos (5,3), zum Verhältnis Christologie bzw. Reich Gottes und Geschichte (5,4), bis hin zu § 5,6: „Geschichtsphilosophie als ‚angewandte Theologie‘“ (93); es folgen „Sozialphilosophie und Ethik“ (§ 7) und die grundlegenden Ausführungen zu „Protestantismus und protestantisches Prinzip“ (§ 8), wobei auch die „katholische Perspektive“ durch ältere und neuere Stimmen in der theol. Diskussion zur Sprache kommt und interkonfessionelle Pro-

bleme erörtert werden (vgl. Leo Scheffczyk, Das Wesen des katholisch/prot. Gegensatzes und der Versuch seiner Überwindung in der Theologie Paul Tillichs, in: Forum Kath. Theologie 16 (2000), 241–249).

§ 11 ist ebenfalls – wie durchweg – in jeweils werkgeschichtlicher Abfolge der verschiedenen Phasen von T.s theologischer Entwicklung konzipiert: Er behandelt die „Systematische Theologie“ (1913) und die Dresdener Dogmatik-Vorlesung (1925–1927) wie auch die dreibändige „Systematic Theology“ (1951–1963); Dt. Ausg.: 1. Aufl. 1955, 1957, 1966, in 8., bzw. 4. Aufl. 1984 in Frankfurt/M. erschienen; Nachdruck 1987. Aufsätze und Reden der letzten Lebensphase T.s sind natürlich ebenfalls ausgewertet. Der werkgeschichtliche Teil endet mit § 12 (Predigten) und untergliedert so: 1. Tillichs homiletisches Konzept; 2. Die frühen Predigten; 3. Die späten Predigten; 4. Der Prediger als Theologe.

Teil 3 („Wirkung“; 213–258) beschreibt – in dieser Form erstmalig – T.s internationale Bedeutung in zwölf Kapiteln (§§ 1–12; 213–258) anhand jeweils kurzer, aber instruktiver Sachstandsberichte über die internationale Tillich-Forschung: T.s späte Wirkung in Deutschland, seine theologiegeschichtliche Einordnung, Einflüsse auf die Konzeptionen evangelischer wie katholischer Religionspädagogik (Religions-, Korrelations- und Symbolbegriff) werden anhand verschiedener einschlägiger Literaturtitel erörtert.

Mehrere Kapitel beschäftigen sich in gleicher Zielstellung mit T.s Wirkung in den USA, in den frankophonen Ländern und in Italien, in Lateinamerika, in Russland, Afrika und Asien, wobei religiös-theologische Impulse im interreligiösen Gespräch mit Hinduismus, Buddhismus, Taoismus und Neo-Konfuzianismus deutlich werden. Das Spektrum der inner- wie interkonfessionellen Bedeutsamkeit T.s wie auch seine Bedeutung für den interreligiösen Dialog werden abschließend behandelt (§§ 10–12). Hier wird auch auf T.s Deutschlandbesuche seit 1948, seine Ehrungen (Höhepunkt: Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 1962), die Übersetzung und Veröffentlichung seiner Schriften, überhaupt auf seine Rezeptionsgeschichte rekurriert: „Tillichs Theologie war für viele die Alternative zur Dialektischen Theologie bzw. zur Kerygmatischen Theologie“ (223).

Zwar weniger enthusiastisch als in Heinz Zahrnt's Buch „Die Sache mit Gott“ (1966), das die moderne Theologiegeschichte in T. aufspiegeln lässt, sei indes „mit einer gewissen Zeitverzögerung [...] auch in der evangelischen Theologie, v.a. in der Praktischen Theologie und in der Religionspädagogik, in der Sozialethik und gelegentlich auch in der Systematischen Theologie und Ökumenischen Theologie“ (223) auf T. eingegangen worden; übrigens durchaus auch in der ostdeutschen Theologie, wie zur Tillich-Rezeption in der DDR (218 f; A. 229) ergänzend zu vermerken wäre.

Hier sind trotz systembedingter kulturpolitisch-ideologischer Restriktionen (218) an den sechs Theol. Fakultäten wie auch in kirchlich-theol. Ausbildungsstätten durchaus zentrale Theologumena T.s in der Lehre und Forschung wie in praktisch-theologischen Lehrbüchern, z. B. von Otto Haendler (Berlin); Dedo Müller (Leipzig) u. a. eingebracht und thematisiert worden; für Leipzig vgl. etwa nur die kontinuierlichen Seminarthemen des Religionssoziolog. Instituts (1951–1991); Studien wie Hans Moritz: Sein, Sinn und Geschichte beim frühen Tillich (Diss., Theol. Fak. Leipzig, 1960); theologiegeschichtliche Erörterungen zu T. gehörten hier zum Lehrprogramm (vgl. ders.: Karl Barths und Paul Tillichs unterirdische Arbeitsgemeinschaft und Gegensatz während der Zeit der Weimarer Republik in: Ruf und Antwort (Festgabe zum 90. Geburtstag von Emil Fuchs), Leipzig (Koehler & Amelang) 1964, 553–560); P. Schwanz: Zur neueren deutschsprachigen Literatur über Paul Tillich, in: VF, EvTh 4 (1979), 55–86. T. spielte auch in der kirchenhistorischen Forschung eine Rolle; vgl. die vom Rez. betreute Arbeit über T. und die religiösen Sozialisten im Kontext der Theoriebildungen über den Nationalsozialismus in den 20er und 30er Jahren: Detlef Döring: Christentum und Faschismus. Die Faschismusdeutung der religiösen Sozialisten, Stuttgart (Kohlhammer) 1982 (Diss., Theol. Fak. Leipzig, Teildruck). – Der Beitrag Georg Neugebauers über die schon nach dem 2. Weltkrieg einsetzenden Bemühungen um die akademische Rehabilitierung T.s durch die Hallenser Fakultät und ihre universitätsgeschichtlichen Hintergründe (Tillich-Kongress, Halle/Saale, Okt. 2007) löste weitere Fragen nach Kontextbedingungen, Forschungssituation und Rezeptionsvorgängen der Theologie T.s während der DDR-Zeit aus. Der Abschnitt „Tillichs Wirkung in der evangelischen Theologie“ (223–228) fasst T.s Tendenz zur Universalität, das Festhalten am Religionsbegriff, die Methode der Korrelation, die Symboltheorie und andere Charakteristika seines theologischen Denkens auch an Beispielen der Gegenwartsdiskussion zusammen. Interkonfessionell bedeutsam ist an dem vorliegenden Bd auch die instruktive Schilderung katholischer Tillich-Interpretationen (Erich Przywara; weitere Publikationen über T.s theologische Konzeption): Hier werden wichtige Informationen über die vor- und nachkonziliare Literatur zu T., u. a. seitens bedeutender kath. Theologen vermittelt. Forschungseinblicke in die amerikanische Tillichforschung werden ermöglicht (§ 10, 247–252). Die kath. Theologen Jean Richard und Claude Geffré OP (§ 12) sind mit ihrer Erörterung der Bedeutung der Theologie T.s für den interreligiösen Dialog angeführt (257f). Auch zu Tillich-Interpretationen der Feministischen Theologie wird Stellung genommen: Veröffentlichungen von Mary Daly, Judith Plaskow und Marie Ann Stenger (§ 11, 253–257).

Der mit Bibliographie, Personen- und Sachregister wie mit Bildteil (12 Porträt- u. Gruppenfotos) ausgestattete Bd bietet eine kritisch-konstruktive Darstellung von Lebens-, Werk- und Wirkungsgeschichte Tillichs, die leserfreundlich vermittelt nicht nur im akademischen Raum nachhaltiges Interesse findet. Als kompetente Schilderung der Gesamtentwicklung T.s im Blick auf alle relevanten

Themen seines reichen wiss. Werkes repräsentiert die Biographie zu ihrem Teil den gegenwärtigen Forschungsstand.

Leipzig

Kurt Meier

Religionsphilosophie

Hermeneutik der Religion, hg. v. Ingolf U. Dalferth / Philipp Stoellger. – Tübingen: Mohr Siebeck 2007. (VII) 295 S. (Religion in Philosophy and Theology, 27), br. € 59,00 ISBN: 978-3-16-149316-4

Ein Bd zum Thema „Religion“ in der Regie des Instituts für Hermeneutik und Religionsphilosophie der Züricher Theol. Fak. weckt selbstverständlich Interesse, da man in ihm Aufschluss erwarten darf über ein gegenwärtiges Verständnis dieses viel diskutierten und auch umstrittenen Terminus. Die aus drei Tagungen 2003/04 ausgewählten Vorträge werden hier wiedergegeben ohne weitere Gliederung. Sie enthalten, wie nicht anders zu erwarten, ein breites Spektrum verschiedener Positionen.

Einige Autoren befassen sich mit Gewährsleuten, Hendrik J. Adriaanse mit Husserl, Pierre Böhler mit Kierkegaard, Jürgen Hädrich mit Cassirer; die übrigen befassen sich einmal mit eher systematischen Themen, Dieter Mersch mit der „Frage der Alterität“, Philipp Stoellger mit dem Thema „Vom Nichtverstehen aus“, Ben Vedder mit der „Interpretation der Gegebenheit“, zum anderen mit eher praktischen Themen, Jürgen Hädrich mit der Frage, „Wie Religion funktioniert“, Hubert Knobloch mit „Transzendenzenerfahrung“ und der „populären Religion“, Klaas Huizing mit der „Gestischen Kommunikation“, Günter Thomas mit der „Multimedialität religiöser Kommunikation“, Wilhelm Gräb mit „Massenmedien – Religion – Hermeneutik“, Thomas Erne mit der „Phänomenologie des Rhetorischen“ und der „gelebten Religion“ sowie Werner Stegmaier mit der Frage „Religion als Stärkung der Moral?“. Eingeleitet wird der Bd durch ein Essay der Hg.

Der Titel „Hermeneutik der Religion“ lässt die Frage nach dem Genitiv aufkommen. Ventiliert wird sie aber nur ausnahmsweise in der Überlegung zum „doppelten Genitiv“, nämlich nicht nur im Sinne einer „*allgemeinen* Hermeneutik“ mit der „Religion“ als Teil der Kultur, sondern auch im Sinne der „Umkehr“, „inwiefern die Religion eigene Arten und Weisen des Verstehens freisetzt“ (Stoellger, 64f). So lässt sich auch im „Durchgang durch kommunikationspragmatische Elemente“ bei Kierkegaard „in der Religion eine hermeneutische Komponente“ annehmen (Böhler, 128).

Allgemein aber dürfte die erste Version gemeint sein, nämlich das Verständnis „im Sinne einer *allgemeinen* Hermeneutik, in der Religion einen Teil des Ganzen darstellt“ (Stoellger, 64). Diese Differenzierung findet sich in einem Text ohne Bezug auf ‚Religion‘ als „*genitivus objectivus*“ und „*subjectivus*“ (Mersch, 53).

Interessanterweise finden sich verschiedentlich Überlegungen zum Plural. So heißt es einmal, die „Kultur“ könne als ein „alles versammelnder Horizont von Horizonten“ nicht fraglos angesehen werden (Stoellger, 65). Es gibt also „einen Horizont von Horizonten ebensowenig wie eine umfassende Zentralperspektive“ (Dalferth / Stoellger, 4), wie es auch nur einen „Plural von Ordnungen“ gibt, ist doch „Ordnung“ kein „singulare tantum“, sondern ein „plurale tantum“ (6, vgl. Stoellger, 88). Angesprochen wird aber auch mit Luckmann die Unterscheidung von verschiedenen „Transendenzen“, den „kleinen“ von „Raum und Zeit“, den „mittleren“, „die immer nur mittelbar zugänglich bleiben“, sowie den „großen“, die „die Welt des Alltags überschreiten“ (Knoblauch, 156). Ob es auch eine „Transzendenz“ im Singular gibt, wird hier nicht erläutert. Wohl findet sich die Aussage Husserls, dass die „Transendenzen“ der „transzendentalen Reduktion“ bedürfen, hier mit der Erwähnung der „Transzendenz Gottes“ (Adriaanse, 25). Es bleibt als Resümee: „Im Religionsverständnis selbst ist so die prinzipielle Pluralisierung von Religion angelegt“, denn es gibt „Religion [...] kulturell nur als eine Vielfalt religiöser Orientierungssysteme“ (Dalferth / Stoellger, 19). Es zeichnet sich also ein vorsichtiger Abschied von einem „Allgemeinbegriff von Religion“ ab, da es „Religion immer nur in positiven Religionen“ (Stoellger, 63) gibt. Freilich muss auch die Problematik der „Unmöglichkeit einer Hermeneutik“ bedacht werden (70).

Bekannt ist selbstverständlich die – nicht als unzutreffend charakterisierte – Ableitung der „Religion“ von „*religare*“, hier unter Verweis auf Luhmann als „Rückbinden“, dessen Bezugspunkt die „*Gesellschaft*“ ist, wobei das „*was* zurückgebunden wird, [...] kein substantielles Etwas oder Jemand, sondern der negativ bestimmte Bereich des *Unvertrauten*, *Unbeobachtbaren*, *Unbestimmbaren*“ ist (Dalferth / Stoellger, 10). Im Zusammenhang mit der „Medienreligiosität“ heißt es dann, etwa die Werbung leiste „die ‚re-ligio‘, die Rückbindung an bleibende, verbindliche Werte“ (so referierend Knoblauch, 166). Es findet sich freilich auch die – zutreffendere – Etymologie von „*relegere*“ (Böhler, 110f, hier mit einem Verweis auf die andere bei Augustin und Varro, ohne dass die von ersterem bekannte bessere genannt würde, vgl. auch 128).

Bei der Suche nach Bestimmungen oder Umschreibungen des Verständnisses von „Religion“ stößt man etwa auf jenes als „Antwort auf Wiederfahrungs-

gen“, „synekdochisch“ (hier wohl eher im Sinne des pars pro toto als umgekehrt) als „Antwort auf den Anspruch des Nächsten“ (Stoellger, 86).

Mit Husserl kann unterschieden werden „zwischen Religion als Kulturgestaltung und Religion als Idee, d. i. als gültige Religion“ (Adriaanse, 28).

Hinzufügen lassen sich „gute Gründe, erst dort von Religion im engeren Sinne zu sprechen, wo Transzendenzerfahrungen mit einer auf Zeichenhaftigkeit beruhenden Deutung verbunden sind, die eine Trennung von Alltag und anderen Wirklichkeiten (häufig als Trennung von Sakralem und Profanem) vollzieht“ (Knoblauch, 158). Bei der „Kommunikativierung der Lebenswelt“ ist dann nicht so sehr von „Säkularisierung“ der „Religion“ auszugehen als von deren Transformation, die als „populäre Religion“ zu bezeichnen vorgeschlagen wird, die durch „moderne interaktive Medien und Massenmedien“ vermittelt wird und einem „Marktprinzip“ folgt (164f, im Unterschied zur „populären Religion“), d. h. dass die Medien „die Strukturen der Religion verändern“; diese „populäre Religion vermittelt ihre Inhalte in den kommunikativen Formen des Journalismus, der Populär-Literatur und der urbanen Legende“ (167). Sie führt aber trotz der „Subjektivierung der Religion“ nicht in eine „Individuenreligion“ (172).

„Religion“ wird ferner beschrieben als „Vorgang der Deutung von Erfahrung, der am Ort menschlicher Individuen abläuft“, „wo Menschen sich deute zu Erfahrungen der Transzendenz, den Einbrüchen des Kontingenten verhalten“ (Gräb, 217).

Es findet sich auch der Vorschlag, „die gelebte Religion in ihrer Vieldeutigkeit als Phänomen eines mitimplizierten Sinnüberschusses in lebensweltlichen Horizonten“ zu beschreiben, „als Phänomen der ‚Stabilisierung und der Labilisierung‘ von Sinn in den Horizonten der Lebenswelt“ (Erne im Anschluss an Stoellger, 235f).

Sucht man vom Denken her die „Erfahrung der Transzendenz“ anzugehen (Ben Vedder, 94f), führt dieser Weg zur „Denkwürdigkeit“ statt zur „Glaubwürdigkeit“ (100), d. h. die „Unmöglichkeit, das Religiöse zu verstehen, gehört zur Spezifität des Religiösen“; der Philosoph kann also „nur sagen: Du glaubst es, und ich glaube Dir, dass du dies glaubst“ (107).

Die hier zusammengestellten wichtigsten Aussagen zum Verständnis von „Religion“ lassen sich nicht immer den eingangs angegebenen Relationen des Religionsbegriffs zuordnen, die berücksichtigt werden müssen, will man „die bekannten Aporien des Religionsbegriffs vermeiden“, nämlich eine „Relation zu Gott oder Göttlichem“ und eine „Relation des Menschen“ (Dalferth / Stoellger, 9). Wie nicht anders zu erwarten, lassen sich die differenten Ansätze auch nicht auf einen Nenner bringen. Auch kann man sie nicht einfach auf die beiden (Grund-)Formen verteilen, auf „transzendenrealistische Religionsformen“, die versuchen, „dem Unkontrollierbaren und Unverfügbaren einen Sinn zu geben, indem sie es positiv benennen, gegenständlichen und als eine transzendente Welt sui generis beschreiben“ und eine „reflexive, transzendentalanalytisch stipulierte Gegenwart zur aktuellen Welt“ entwerfen, oder auf „immanenzkritische Religionsformen“, die versuchen, „dem Unverfügbaren und Unkontrollierbaren keinen eigenen Sinn zu geben, sondern es als das Andere des Sinnvollen, Kontrollierbaren und Verfügbaren zu verstehen, indem sie es in Denkformen der Negation an dieses binden bzw. darauf beziehen“, verbunden mit der Strategie der „Aufdeckung der unvermeidlichen Appräsenz des Sinnlosen im Sinnvollen, des Unverfügbaren im Verfügbaren und des Unkontrollierbaren im Kontrollierbaren“ (15).

Wenn man sich gleichsam von außen auf diese Positionen der Hermeneutik einlässt, fragt sich, ob sie nicht in weniger spezifischen Sprachspielen verständlicher hätten entfaltet werden können. Und auch dort, wo sie verständlich formuliert sind, stößt man auf eigenwillige Aussagen (es sei hier nur „Veralltäglichungsunwilligkeit des christlichen Gottesdienstes“ genannt, Erne, 246; der fiktive Vorschlag zur Beilegung des Irak-Konflikts, der Papst habe nach Bagdad fliegen, bei verweigerter Landeerlaubnis so lange das Flugzeug dort kreisen lassen sollen, bis wegen Treibstoffmangels die Erlaubnis zur Notlandung hätte gegeben werden müssen, ist auch noch als Fiktion absurd).

So legt man das Buch aus der Hand mit dem Ergebnis, dass sich über „Religion“ auch innerhalb der „Hermeneutik“ nicht mehr einhellig und eindeutig sprechen lässt – es gibt „Religion“ auch terminologisch nicht mehr im Singular –, abgesehen von der Frage, was daraus für das Verständnis der „Hermeneutik“ folgt.

Gilching

Ernst Feil

Scientia et Religio. Religionsphilosophische Orientierungen. Festschrift für Hanna-Barbara Gerl-Falkowitz, hg. v. René Kaufmann / Holger Ebel. – Dresden: Thelem 2005. 521 S. (Dresdner Hefte für Philosophie, 13), kt € 35,00 ISBN: 3-937672-58-3

Um die Herausgabe akademischer Festschriften reißen sich die Verlage nicht gerade, wie dies vielleicht früher einmal der Fall gewe-

sen war. Sofern nicht die allgemeine Popularität des Jubilars von vornherein eine größere Zahl von Abnehmern sichert, was wohl nur auf einige wenige, auch der nichtakademischen Öffentlichkeit vertraute Repräsentanten des Wissenschaftsbetriebes zutreffen dürfte, stehen die Hg. in der Schwierigkeit, das bei Festschriften konstitutive *ad hominem* in ein plausibles *ad rem* zu überführen, das auch dem Festanlass Fernstehende zu überzeugen vermag. Diese verlegerische Zurückhaltung ist unternehmerisch rational, korreliert jedoch nicht immer mit der tatsächlichen Bedeutung des zu Ehrenden, weshalb es dem Dresdner Universitätsverlag hoch anzurechnen ist, die Publikation der hier anzuzeigenden Festschrift gewagt zu haben.

Allein das einschüchternde Veröffentlichungsverzeichnis, bestehend aus rund 600 Einzelpositionen, etliche davon mehrfach nachgedruckt, belegen sowohl die außergewöhnliche schriftstellerische Leistung wie auch die Rezeption der Geehrten, die seit 1993 an der Dresdner Universität Religionsphilosophie und Vergleichende Religionswissenschaft lehrt. Die teilweise auch inhaltlich instruktiven Grußworte (wie etwa die Darstellung der Rolle der Jubilarin bei der Gründung der Edith-Stein-Gesellschaft Deutschland e.V. durch Monika Pankoke-Schenk) bezeugen beeindruckend, wie lebendig auch heute noch jenes katholische Intellektuellenmilieu ist, welches das Nachkriegsdeutschland mitgeprägt und an dem die Jubilarin Anteil hat. Nicht zuletzt: wessen Festschrift darf schon mit einem Faksimiledruck eines Gedichtes von Werner Bergengruen enden?

Die 22 in Themenstellung und Durchführung durchaus heterogenen Aufsätze zu Philosophie und Religion, Anthropologie und Ethik, zu Edith Stein und Romano Guardini spiegeln dennoch nur unvollständig das geistige Werk der Jubilarin, ein Umstand, der lediglich etwas über das breit angelegte Interesse von Hanna-Barbara Gerl-Falkowitz aussagt. Der Hg. selbst beklagt z. B. den „Mangel an spezifischen Beiträgen zur Geschlechterthematik“, obwohl zahlreiche Veröffentlichungen der Dresdner Philosophin in religiöser Perspektive um diese Frage kreisen. Auch bieten nur die ersten drei Artikel explizit „religionsphilosophische Orientierungen“ zum offiziellen Titel der Festgabe, dem nämlich heute fast allgemein bestrittenen „et“ von Wissenschaft und Religion.

Wie kurzschlüssig und „oberflächlich“ die diesbezüglichen zeitgeistigen Antipodenthesen ausfallen, legt mit Entschiedenheit und nicht ohne Mut zum pauschalen Urteil Thomas Rentsch dar. Der moderne Wissenschaftsbetrieb, wie die Gegenwart im Allgemeinen von „tiefstehenden Missverständnissen [...] vernünftiger Selbstverständigung“ geprägt, betriebe „falsche Ersatzbildungen“, nämlich „Substitute und Surrogate des Absoluten“, die in „pseudo-wissenschaftlichen Quasi-Metaphysiken“ münden. Rentsch subsumiert darunter schwarze Löcher wie schwarze Messen, aber auch „Totalitätssurrogate“ wie Funktion, System, Struktur, Interpretation, Konstruktion, Risiko usw. Er hält die Verklammerung von Transzendenz und Aufklärung dagegen und besteht auf einer Aufklärung der Aufklärung, als Reflexion auf die „transpragmatischen Sinnbedingungen von Vernunft und aller unserer Praxis.“ Diese erkennt er in der Geschöpflichkeit und Sündendimension des Menschen, der narrativen Vergegenwärtigung konkreter Lebenssituationen, einer „zeitlich-endliche(n) Augenblicklichkeit“ menschlichen Handelns, die zusammen einer „qualitativen Totalität“ des Menschseins entsprechen. Gelingen die lebenspraktische Konkretion solcher Rede, werde wissenschaftliche Hybris wie religiöser Fundamentalismus verhindert. Die „Anerkennung absoluter Transzendenz ist Voraussetzung [...] von Vernunft und Aufklärung, von rationaler Wissenschaft wie Religion“.

Auch Theda Rehbock hält es mit diesem praktischen Impetus. Für sie steht am Ende „jeder vernunftkritischen Besinnung auf die endlichen Bedingungen menschlicher Existenz“ die existenzielle Nötigung, nicht „begründet, sondern grundlos zu glauben. Das Primat der Religion ist das Ergebnis einer Vernunftkritik“.

Lesenswert auch die Rezeption der neueren religionsphilosophischen Definitionsversuche zum Begriff der Religion, die Jörg Splett wie immer umfassend belesen und kundig beisteuert. Darin werden Niklas Luhmanns Religionscode und die Systematisierungen des Freiburgers Markus Enders mit der Religionsbestimmung eines Hermann Schröders kontrastiert. Kritisch verwahrt sich Splett gegen jede therapeutische Funktionalisierung: „Wenn Religion bloß anthropozentrisch zu denken wäre, dann kann der Mensch nicht nur ohne sie leben, sondern er sollte es.“ Gegen die allgegenwärtige Reduktion von Religion auf Ethik, als Ethikbegründung oder auch nur als Liebesermöglichung insistiert Splett „auf der Spitzenbestimmung von Religion als Dank-sagung und Anbetungs-Lobpreis“.

Weitere Texte befassen sich u. a. mit philosophischer Anthropologie (Andreas Uwe Müller) oder weiblicher Marientheologie (Sophie Binggeli) aus der Sicht Edith Steins. Auch das Verhältnis von Religion und Politik ist Gegenstand (Michele Nicoletti und Hans Maier). Über Friedrich Nietzsche (Hans Rainer Sepp und Bernhard Irrgang) und Romano Guardini (Nicoletti und Urbano Ferrer) wird ebenso philosophiert wie über die mittelalterliche Glückssuche (Hans-Ulrich Wöhler), Humor und Dankbarkeit (Claudia Mariéle Wulf) sowie die Traurigkeit dieser Welt (Viki Ranff).

Ob sich die agnostische bis dezidiert positivistische *scientia* unserer Tage von diesen transzendenzgesättigten Impulsen tatsächlich auf die „Totalität der Wirklichkeit verpflichten“ lässt, wie es die Hg. in ihrer Einleitung formulieren, darf man mit Spannung erwarten.

Lahr

Martin Wichmann

Dogma und Denkform. Strittiges in der Grundlegung von Offenbarungsbegriff und Gottesgedanke, hg. v. Klaus Müller / Magnus Striet. – Regensburg: Friedrich Pustet, 2005. (IX) 216 S. (ratio fidei, 25), kt € 29,90 ISBN: 3-7917-1959-9

Die Beiträge dieses Bdes gehen auf ein Symposium aus Anlass der Emeritierung von Thomas Pröpper zurück. In den beiden Hauptteilen stehen gegenwärtig intensiv diskutierte Themen der systematischen Theologie und der Religionsphilosophie im Vordergrund: „Offenbarungsglaube und Ikonoklasmus“ und „Denken der Differenz und Monismus“. Ergänzt werden diese beiden Hauptteile durch einen dritten Teil – „Zugeordnete Perspektiven – ein Workshop“ –, in dem die Diskussion der beiden Hauptthemen des Bdes aus systematischer wie auch theologie- und philosophiegeschichtlicher Perspektive ergänzt und erweitert wird. Die explizite und implizite Auseinandersetzung mit dem Werk Pröppers kennzeichnet alle Beiträge des vorliegenden Bdes. Hat Pröpper auch, wie die Hg. betonen, „zu keinem der beiden Themenkreise [...] direkt größere Publikationen vorgelegt“, so seien sie doch „seinem Œuvre so tief eingeschrieben, dass die Kundigen allzeit die Formkraft seiner jeweiligen Option wahrzunehmen vermögen“.

In seinem Beitrag „Offenbarungsglaube und Ikonoklasmus“ entwickelt Hansjürgen Verweyen einen Denkversuch im freundschaftlichen Dialog mit Thomas Pröpper: Bezugspunkt dieses Versuches ist neben Fichtes Spätphilosophie auch die von ihm, wie er bekennt, „bislang sträflich vernachlässigt[e]“ (4) Spätphilosophie Schellings. Denn Verweyen hofft, im Rückgang auf Schellings „Urfassung der Philosophie der Offenbarung“ eine Frage zu lösen, die sich von Fichtes Wissenschaftslehre her stelle, nämlich die Frage, wie Gott als Einheit in Differenz zu denken sei. Dabei könne nun die nicht metaphysische, sondern rein transzendente Wesensbestimmung Gottes in der Potenziallehre des späten Schelling weiterhelfen, da hier – in Nähe zum Denken Fichtes wie auch, so Verweyen, zu seinem eigenen theologischen Denken – ein philosophischer Versuch vorliege, Einheit und Differenz in Gott denkerisch einzuholen. Die Erweiterung der systematisch-theologischen Perspektive durch Bezug auf die Spätphilosophien dieser idealistischen und den Idealismus von innen auch aufbrechenden Denker könne nicht zuletzt auch, so Verweyen, wichtige christliche Traditionsströme wie die Trinitätstheologie Richard von St. Viktors oder Origenes' Apokatastasislehre einer „rationalen Verantwortung, auf die unser Glaube verpflichtet ist, ein gutes Stück näher“ bringen. Eine von Verweyen begrüßte kritische Reaktion gegen Hegels System (und seine „Sackgassen“) muss also nicht zu einer (postmodernen) Schwächung der Vernunft führen, sondern kann, wenn sie sich an Fichtes und Schellings Denken orientiert, umgekehrt die Vernunft stärken – eine Aufgabe, die, wie Verweyen andeutet, nicht nur für die Theologie, sondern auch für die Philosophie und für das Verhältnis von Theologie und Philosophie von zentraler Bedeutung sein dürfte.

Erwin Dirscherl setzt sich in seinem Beitrag mit Verweyens Überlegungen kritisch auseinander. Er fragt – v. a. mit Levinas und im Anschluss an die platonische bzw. neuplatonische Tradition – nach dem „Guten jenseits des Seins“ und schlägt vor, nicht von der Ontologie, sondern von der Ethik als „Erster Philosophie“ – von dem Guten, das als Güte in Beziehung geschehe (19) – auszugehen: „Vielleicht erweist sich die Ethik nicht nur als verwendbare und nützliche Kategorie in der Gottrede, sondern sogar als adäquatere und grundlegendere, wenn es darum geht, der Bedeutung des Verhältnisses Gottes zum Menschen nachzuspüren. Dann aber wäre der metaphysische Rang der Ontologie als Erster Philosophie zu bestreiten. Fragt nicht der, der nach der Bedeutung des Seins fragt, nach etwas anderem als dem Sein?“ (21) Hier nun stellt sich die Frage, ob diese Kritik zu Recht gegen den Ansatz Verweyens formuliert werden kann: Verweyen geht es doch gerade um einen „rein apriorischen, aber nicht-metaphysischen Begriff von letztgültigem Sinn“ (7), weshalb er, nehmen wir seinen Ausgangspunkt ernst, in einer Weise vorgeht, die nicht einfach ontologisch nach der „Bedeutung des Seins“ fragt. Zudem bedenkt er auch die „innerweltliche Erscheinung“ der „schlechthin unbedingten Freiheit“ und entwickelt so einen Ansatz, der auch offen für eine Hermeneutik der „zwischenmenschlichen Begegnung“ ist (vgl. u. a. auch 14). Überdies macht Verweyen – nicht nur in diesem Bd – ganz zu Recht und mit überzeugenden Argumenten darauf aufmerksam, dass die transzendente Reflektion auf die „Elementarstruktur der Vernunft“ notwendig und grundlegend sei (5) – v. a. auch, wenn es um eine vernünftige Begründung und Verantwortung der christlichen Botschaft gehe. Die Alternative, die Dirscherl vorschlägt, scheint letztlich nicht in ausreichender Weise im Sinne einer „Ersten Philosophie“ begründungsfähig – vielleicht bedarf der „Stachel im Fleisch einer transzendentalen Reflexion“ (20) eben doch – in seinem Stachel-Sein – des Fleisches eben jener transzendentalen Reflexion.

An die Bedeutung von Schellings Spätphilosophie für Pröppers wie auch für Verweyens Denken knüpft Georg Essen in seinem Beitrag „Die philosophische Gottesfrage als Aufgabe der Theologie. Konturen eines philosophisch-

theologischen Programms“ an. Anhand der Christologie Schellings verweist er auf die Grenzen einer theologischen Schelling-Rezeption und erinnert an die rein philosophisch unüberbrückbare „Differenz zwischen philosophischem Denken und theologischem Erkennen“ (32). Die „Antwort auf die Kontingenzfrage“, so Essen, könne allein eine „offenbarungstheologische“ sein und zwar „im Verweis auf seine (scil. Gottes, H. Z.) Selbstoffenbarung als alles bestimmende und begründende Wirklichkeit“ (32). Es gelte, so Essen, mit Pröpper und auch in kritischer Auseinandersetzung mit Verweyen Schelling zu ergänzen: nämlich einerseits durch eine dezidiert theologische und freiheitstheoretische Glaubenshermeneutik und andererseits durch eine „Vereindeutigung“ materialdogmatischer Einzelmotive etwa mit Kierkegaard. Gerade weil Schellings Spätphilosophie (so etwa der Übergang von der negativen zur positiven Philosophie) ambivalent bleibe, stelle sich hier die Aufgabe einer genauen Analyse der Möglichkeiten und Grenzen einer theologischen Schelling-Rezeption. Wahrscheinlich dürfte hier das von Essen zu Beginn seines Aufsatzes recht kritisch diskutierte Werk Heideggers doch hilfreicher sein, als es ihm scheinen mag: Allerdings wären hier weniger die philosophiegeschichtlichen Positionen Heideggers von möglicher Bedeutung, als vielmehr seine frühen (auch stark von Kierkegaard inspirierten) Arbeiten zur Hermeneutik der paulinischen Briefe oder zur Differenz von Phänomenologie oder Philosophie auf der einen und Theologie auf der anderen Seite.

Auf den engen und theologisch unhintergehbaren Zusammenhang von „Offenbarungsglaube und Ikonoklasmus“ verweist aus christologischer Perspektive Saskia Wendel. So sehr sich der Glaube an die (Selbst-)Offenbarung Gottes und der Ikonoklasmus zunächst einmal zu widersprechen scheinen, so Wendels These, so sehr handle es sich auch um zwei zentrale Motive der christlichen Tradition. Wie aber ist das Verhältnis von Ikonoklasmus und Offenbarungsglaube zu verstehen? Dass das Verhältnis nicht als Alternative von miteinander unvereinbaren Positionen verstanden werden könne und dürfe, sondern als ein Zueinander von Offenbarungsglaube und Ikonoklasmus, zeigt Wendel in ihren Überlegungen im Ausgang von einer transzendentallogischen Reformulierung von Meister Eckharts Verständnis des Seelengrundes, der aus der Perspektive dieser Reformulierung „Subjekt“ genannt werden könne. In Anbetracht des für Christen „vollkommenen Bildes“ Gottes – d. h. in Anbetracht des Jesus von Nazareth – sieht Wendel die Möglichkeit und Notwendigkeit eines Zusammenkens von Ikonoklasmus und Offenbarungsglaube: „Diese konkrete Person ist Bild und Zeichen Gottes und seiner unverbrüchlichen Heilzusage. [...] Dennoch aber handelt diese Person in der Geschichte unter den Bedingungen und damit auch der Bedingtheit der Zeichenwelt.“

Den zweiten Teil des Bdes zum Thema „Denken der Differenz oder Monismus“ eröffnet Klaus Müller, der in seinem Beitrag materialreich an einen „monistischen Tiefenstrom der christlichen Gottesrede“ erinnert. Er geht von der These aus, dass es gegenwärtig einen „Streit um den Theismus“ gebe (vgl. hierzu auch Striet, 120). Dies sei freilich ein Streit, so Müllers plausible These, der tiefe Wurzeln habe und alles andere als ein Phänomen der Gegenwart sei. Diesen Wurzeln, den „theismuskritischen Schüben im Zeichen einer ‚theologia prisca‘“ geht Müller in seinem Beitrag nach, indem er darlegt, dass der Monismus, also der Gedanke, der von einer alles umfassenden Einheit ausgeht, sich auch im westlichen christlichen Denken über weite Epochen hinweg nachweisen lasse – selbst bei Kant, bei dem die zentrale Position des Freiheitsgedankens eine „monistische Intuition“ keinesfalls ausschließe. Das Gegenteil scheint der Fall zu sein: „Nicht trotz der Freiheit, sondern ihrer und um ihres Wirklichkeitssinnes willen bleiben bei Kant monistische Züge präsent und werden sie in Richtung ‚Opus postumum‘ immer deutlicher, weil damit ein Weg eingeschlagen [...] ist, der der Heteronomie entgeht, ohne sich im Formalismus zu verfangen [...]“ (76). Ohne dass er Rahner zu einem „anonymen Monisten“ stilisieren wolle, so Müller, belegt er auch bei ihm „die All-Einheit als tiefenstrukturelles Motiv“ (83). Wenn es nun diesen „monistischen Tiefenstrom“ gebe und dies gerade heute – Müller verweist in diesem Zusammenhang auf die von Jan Assmann angeregte Diskussion über einen kosmo-theistischen Monismus – erneut ins Bewusstsein gerückt sei, dann sei gerade die „Theologie in einer ihrer elementarsten Grundfragen aus dem dogmatischen Schlummer geweckt“ (83). Religionsphilosophisch gelte es dann, die „Herkunft“ dieser beiden Optionen – nämlich des Monismus und des Differenzdenkens –, „aus elementaren Vollzügen bewusster Subjektivität zu prüfen“ (84).

Michael Bongardt entwickelt in „Einheit ja – aber welche?“ freiheitsphilosophische Anmerkungen zur Monismusdebatte: Er geht davon aus, dass sich eine monistische Position mit dem christlich-biblischen Zeugnis nur schwer vereinbaren lasse (er setzt voraus, dass es zwei verschiedene Grundformen der Religion gebe: eine nicht-monistische Form der Religion des „Lebens vor Gott“ und eine monistische Form der Religion des „Lebens in Gott“), versucht aber, „auf dieser Grundlage den Intuitionen der ‚monistischen Intuition‘ nachdenkend gerecht zu werden (86). Theologisch sei es, wie Bongardt nachzuweisen sucht, durchaus möglich, ein Verständnis der „Einheit von Gott und Mensch“ zu entwickeln, das an der unaufhebbaren Differenz von Schöpfer und Geschöpf festhalte, aber gleichzeitig die christliche Hoffnung auf Heil als eine Hoffnung auf „vereinende Gemeinschaft“ mit Gott deute. Dies aber sei keine differenzlose Einheit, sondern Einheit in einem Anerkennungsverhältnis, die in keiner Weise in Widerspruch zur göttlichen Allmacht stehe. Denn es „widerspricht einer formal gedachten Unendlichkeit, nicht aber der Allmacht Gottes, sich selbst zur liebenden Anerkennung einer von ihm unterschiedenen Freiheit zu bestimmen [...]“.

Auf eine Debatte zwischen Thomas Pröpper und Karl Rahner nimmt Karsten Kreutzer in seinem Beitrag „Der monistische Grundzug der Symboltheorie“ Bezug. Sein überzeugend dargelegtes Anliegen besteht darin, zwi-

schen Monismus und Differenzdenken im Ausgang von Rahners (Real-)Symboltheorie, die „das Verhältnis zwischen Einheit und Vielheit bzw. die ursprüngliche Differenz-Einheit aller Wirklichkeit zum Ausdruck bringen will“ (107), zu vermitteln: „Der monistische Grundzug in Rahners Schöpfungskonzeption fordert geradezu ein Freiheitsdenken, wie umgekehrt die Freiheitsbeziehung zwischen Schöpfer und Geschöpf einer monistischen Grundierung bedarf“ (109). Zumindest seiner Intention nach könne man Rahner den Vorwurf des Monismus nicht machen, obwohl Rahners Symboltheorie auf einem „monistischen Grundmotiv“ basiere (107). Rahners Theologie scheint somit einen möglichen Ansatz zu bieten, so die von Kreutzer entwickelte These, eine Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis von Monismus und Differenzdenken zu finden.

Dass aus biblisch-christlicher Sicht der Monismus keine Option darstelle, legt Magnus Striet in seinem Beitrag „Antimonistische Einsprüche im Namen des freien Gottes Jesu und des freien Menschen“ dar: Striet schlägt in seinem Beitrag einen Begriff letztgültigen Sinnes vor, „der eine strikte Differenz zwischen Gott und Mensch einfordert und damit die spinozistische Intuition als sinnwidrig zurückweist“ (118). Diese Intuition, so Striet, sei überdies auch gar nicht wünschenswert: „Denn wenn der Mensch nicht nur eine am Ende dann doch nutzlose, weil von der Gefährlichkeit der Zeit, nenne man sie Gott oder die Ewige Wiederkehr des Gleichen, verschlungene Leidenschaft sein soll, dann bedarf es des rettenden freien Gottes“ (127) – dieser immer auch in Differenz zum Menschen stehende, rettende freie Gott erschließt sich nun nicht philosophisch, sondern nur offenbarungstheologisch. Dagegen erscheint der Monismus als eine Theorie, in der Endliches und Absolutes rein begrifflich-philosophisch miteinander in einer All-Einheit vermittelt werden (vgl. v. a. 127). Zwar widerstehe der Monismus – etwa Hegels – dem Säkularisierungsdruck der Neuzeit und hole das Christentum (gegen die Tendenz zu seiner Abschaffung oder radikalen Kritik) denkerisch ein. Aber es stelle sich auch die Frage, so Striet v. a. auch in kritischer Auseinandersetzung mit Müllers Beitrag und seiner Tendenz zur Verteidigung des „monistischen Tiefenstromes“, ob damit dem Christentum nicht ein Barendienst erwiesen worden sei, weil Hegel „die in der Freiheit Gottes gründende Gratuität der Offenbarung nicht mehr zu denken vermag. V. a. aber, weil der Glaube an den freien und bundeswilligen Geschichtsgott Jesu auch nicht nur einen Schuss Monismus verträgt“ (122). Diese Erinnerung an das biblische Zeugnis sei nun nicht nur mit Blick auf die Theoziefrage (die aus monistischer Sicht, so Striet, in problematischer Weise eine Antwort findet), sondern gerade auch deshalb wichtig, weil der Monismus oft eine gewisse „Offenbarungsvergessenheit“ an den Tag zu legen scheint bzw. Gottes freies Handeln in der Geschichte immer schon in einer bestimmten Perspektivität deutet und daher seiner Unableitbarkeit nicht gerecht wird. In Anknüpfung an Striets Ausführungen wäre es interessant und wichtig, den auch in diesem Bd unternommenen Versuchen der Vermittlung von Differenzdenken und Monismus sowie dem monistischen Tiefenstrom bzw. zumindest monistischen oder monistisch „verwertbaren“ Tendenzen in der biblischen Offenbarung (etwa bei Paulus oder im von den Idealisten so sehr geschätzten Johannesevangelium) weiter nachzugehen.

Die „Perspektiven“ des dritten Teils wenden sich weiteren Fragen in den Spannungsfeldern von Monismus und Differenzdenken einerseits und Offenbarungsglauben und Ikonoklasmus andererseits zu. Auf die allesamt lesenswerten und interessanten Beiträge sei hier nur jeweils sehr kurz verwiesen: Raimund Litz stellt aus begriffsanalytischer Perspektive Thesen zum Monismus vor und versucht damit, den Monismus als eine theologische Option zu verteidigen. Er endet mit Spinoza – und dies mag genau ein zentrales theologisches Problem seiner Ausführungen darstellen: Denn lässt sich so leicht, so ist nicht nur mit Magnus Striet zu fragen, eine Brücke von einem spinozistischen Einheitsdenken („Das Eine ist Alles“) zur christlichen Theologie schlagen? Dass das nicht der Fall ist, zeigt auch das Spätwerk Schellings, das nicht nur eine Korrektur (bzw. Ergänzung) seiner eigenen spinozistischen Frühphilosophie darstellt, sondern auch – wie zahlreiche der Beiträge dieses Bdes zeigen – in der Diskussion um den christlichen Theismus eine besondere Rolle einnimmt. An die Grenzen der Schellingschen Spätphilosophie, auf die auch Georg Essen aufmerksam gemacht hat, erinnert Frank Meier kritisch v. a. mit Blick auf Schellings philosophische Gotteslehre. Bernhard Nietzsche beschäftigt sich unter dem Titel „Geist und Freiheit“ mit dem „Status“ und der „Funktion der Pneumatologie in einer transzendentalen Theologie“ und richtet sich damit gegen das „Schattendasein“ der pneumatologischen Reflektion: „In jedem Fall kann eine deutlichere Akzentuierung der Pneumatologie den elliptischen Zusammenhang von Anthropologie und Christologie stärken und den Freiheitsentschluss Jesu ohne christologisches Defizit als den emergenten Höchstfall einer menschlichen Freiheit [...] verständlich machen“ (162). Thomas Schärfl ist in seinem Beitrag „Auf der Suche nach einer trinitarischen Denkform“ und geht v. a. von der höchst komplexen Diskussion um das Verständnis der Trinität aus und zeigt, dass auf der Grundlage einer im Dialog mit Charles S. Peirce entwickelten „semiotischen Denkform“ „Trinität ‚denkbar‘ ist ohne Überstrapazierung des Subjekts-, Liebes- und Freiheitsbegriffes“. Christian Trapp stellt „Freiheit, Bedingtheit, Endlichkeit“ in den Vordergrund seines freiheitstheologischen Beitrages und weist auf die Notwendigkeit einer „vertieften Untersuchung“ des Begriffs der Unendlichkeit hin – gerade auch für eine systematische Theologie, die in kritischem Dialog mit dem Freiheitsdenken der Neuzeit steht. Eliza Timmermann diskutiert die „Ästhetischen Implikationen in Thomas Pröppers Offenbarungstheologie“ und entwickelt dabei auch Kriterien für die Bestimmung des Verhältnisses von Theologie und Ästhetik – mit Hinweis auf mögliche Konsequenzen „für die Gestaltung liturgischer Kulthandlungen“. Abschließend skizziert Dirk van de Loo eine „Philosophie der

Frömmigkeit“. Finden die „möglichen Gottesbeziehungen“ ihren „ersten und auch genuine Ausdruck“ gerade nicht in einer Theorie des Glaubens oder Gottes, sondern u. a. im Gebet, so müsse auch die erstphilosophische, wissenschaftlich redliche Glaubensreflexion und -verantwortung hier ihren Ausgangspunkt nehmen, nämlich sich als „Philosophie der Frömmigkeit“ konstituieren. Die offene Frage, die sich hier stellt, ist die Frage nach der Interpretation des Genitivs „der Frömmigkeit“: Handelt es sich um einen *genitivus subjectivus* oder *objectivus* oder oszilliert der Genitiv zwischen diesen beiden Alternativen und, falls ja, was bedeutet dies aus systematisch-theologischer oder philosophischer Sicht?

Der vorliegende Bd zeigt nicht nur die zentrale Bedeutung des Denkens Pröppers für die Theologie der Gegenwart, sondern verweist auch auf offene Fragen und regt zum theologischen Weiterdenken an. Wenn es, wie viele der Beiträger mehr oder weniger explizit behaupten und belegen, eine Krise des Theismus gibt, dann stellt dieser Bd einen wichtigen Beitrag zunächst einmal zur theologischen Selbstvergewisserung angesichts dieser Krise dar, und zwar einen Beitrag, der in sich auch Zeichen des Streites um den Theismus trägt. Der Bd stellt aber auch einen Beitrag im Gespräch der katholischen Theologie mit dem Denken der philosophischen Neuzeit dar, auf das die katholische Theologie heute – modischen Tendenzen, die in andere Richtungen weisen, zum Trotz – nicht mehr verzichten kann. Dabei ist v. a. auch an die klassische deutsche Philosophie von Kant bis zum späten Schelling zu denken. Mit den Überlegungen zum Ikonoklasmus und zum Monismus stellt der Bd nicht zuletzt auch einen wichtigen Beitrag zu philosophischen, religionswissenschaftlichen und religionstheologischen Fragen dar. Er zeigt Theologie im besten Sinne: als denkerische Rechenschaft der christlichen Botschaft und Hoffnung, die auch vor unbequemen Fragen und der Mühe des Begriffs nicht halt macht.

Washington D. C.

Holger Zaborowski

Tillich, Paul: Vorlesungen über Geschichtsphilosophie und Sozialpädagogik (Frankfurt 1929/30), hg. v. Erdmann Sturm. – Berlin / New York: deGruyter / Evangelisches Verlagswerk 2007. (LIX) 379 S. (Ergänzungs- und Nachlassbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich, XV), geb. € 168,00 ISBN: 978-3-11-019662-7

Im Jahre 1952 haben Charles W. Kegley und Robert W. Bretall die „Library of Living Theology“ mit dem ersten Bd über „The Theology of Paul Tillich“ (New York: Macmillan) eröffnet. Am Ende des Bdes antwortet Tillich unter der Überschrift „Reply to interpretation and criticism“ (ebd., 329–349) auf die einzelnen, z. T. recht kritischen Beiträge bzw. angesprochenen Themen. Hier heißt es u. a.: „I cannot suppress some regret that world history combined with physical limitations have prevented me from developing a ‚philosophy of encounter‘ whose rudimentary elaboration was presented in a Frankfurt lecture course.“ (Ebd., 342)

Erdmann Sturm, der sich in den letzten Jahren um die Veröffentlichung von Schriften aus dem Nachlass von Paul Tillich große Verdienste erworben hat, legt nun mit dem vorliegenden Bd XV der „Ergänzungs- und Nachlassbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich“ u. a. auch diese von T. angesprochene Frankfurter Vorlesung vor; es handelt sich hierbei um eine vierstündige Vorlesung über „Geschichtsphilosophie“ vom WS 1929/30 (1–118). Daneben enthält der Bd eine Vorlesung über „Sozialpädagogik“ aus demselben Semester (291–348) sowie als Beilagen den Aufriss zu dem „Seminar: Die religiöse Sinndeutung der Geschichte“ vom WS 1928/29 in Dresden und Leipzig (349–351) sowie denjenigen zu den „Geschichtsphilosophischen Übungen“ vom WS 1929/30 in Frankfurt a. M. (352–360), wo u. a. auch Theodor Wiesengrund und Hannah Arendt referiert haben (vgl. LIX). Was das Seminar und die Übungen angeht, so ist hier die ungewöhnliche Fülle von Themen und Namen auffallend, die eine umfassende historisch und systematisch orientierte Übersicht bieten. Demgegenüber tragen „beide Vorlesungen den Charakter eines eigenen Entwurfs, einer ‚rudimentären Ausarbeitung‘ einer ‚Philosophie des sinnhaften Begegnens‘“ (ebd.). Die Vorlesung über „Geschichtsphilosophie“ wird zudem in Form einer studentischen Mitschrift dargeboten (119–289). Grundlage hierfür bildet die Kopie eines Typoskriptes, das auf einer stenographischen Mitschrift von Gertie Siemsen basiert. Diese Mitschrift ist sehr wertvoll, schlüsselt sie doch das wesentlich kürzere und z. T. nicht leicht verständliche Vorlesungsmanuskript recht gut auf. T. scheint im mündlichen Vortrag oft vom Manuskript abgewichen zu sein. Zudem ist das Vorlesungsmanuskript von der 17. Doppelstunde an nicht ausgearbeitet, und hier bietet die Nachschrift eine wichtige Ergänzung.

In den Fußnoten werden vom Hg. textkritische Informationen mitgeteilt sowie Belege aus der von T. herangezogenen Literatur geliefert. Editorisch ist der Bd – wie man es von dem Hg. nicht anders gewöhnt ist – einwandfrei gearbeitet; der „Editorische Bericht“ (XIX–XII) gibt Auskunft über das publizierte Material, das sich in Form von Handschriften, die nur sehr schwer zu entziffern sind, im Paul Tillich-Archiv der Andover-Harvard Theological Library der Harvard Divinity School in Cambridge, Mass., befindet.

Die „Historische Einleitung“ (XIII–LIX) bietet eine interessante und ausführliche Darstellung der Vorgeschichte der Berufung T.s an die Frankfurter philosophische Fakultät. Wir erfahren hier, wie sehr der preußische Kultusminister Carl Heinrich Becker T. persönlich geschätzt hat, wie sehr er ihm freundschaftlich verbunden war und wie er ihn gegen den Widerstand der Frankfurter philosophischen Fakultät sowie der Gutachter Heidegger, Nikolai Hartmann, Husserl und Cornelius T. schließlich doch berufen hat. Ohne diese Entscheidung des preußischen Ministers Becker wäre T. nicht nach Frankfurt berufen worden, hätte sein Leben und akademisches Wirken eine andere Wendung genommen. Abgeschlossen wird der Bd mit einem Personen- und Sachregister sowie „Corrigenda zur Edition des Briefwechsels Paul Tillich – Emanuel Hirsch“.

Im Jahre 1925 wurde T. zum o. Prof. für Religionswissenschaft an die Sächsische Technische Hochschule Dresden berufen, was zwar bedeutete, dass er jetzt auf eine Lebenszeitstelle kam, allerdings war diese wenig attraktiv, richteten sich die Lehrveranstaltungen T.s hier an ein Publikum aus allen Fachrichtungen. In dieser Zeit erfüllten sich seine Hoffnungen auf einen Ruf an eine theologische Fakultät nicht. So scheiterte der Versuch Beckers, T. 1928 an der Bonner theol. Fak. unterzubringen. Und auch sein Versuch, T. auf einen Lehrstuhl an der Berliner theol. Fak. zu verhelfen, scheiterte am Widerstand der dortigen Kirchenleitung. In dieser Situation sieht T. nur noch in dem Übergang an eine philosophische Fakultät eine Möglichkeit, Dresden zu verlassen. Auch hierbei sollte ihm Becker behilflich sein. Die Frankfurter Universität, 1914 als Stiftungsuniversität der Stadt Frankfurt begründet, verfügte über je einen Lehrstuhl für Pädagogik und für Philosophie. Beide Lehrstühle waren 1928 vakant, nachdem Scheler kurz nach seiner Berufung nach Frankfurt verstorben war und Cornelius emeritiert wurde. Da man zu keinem Ergebnis bei der Besetzung kam, da die Erstplazierten entweder ablehnten oder man sich nicht auf einen geeigneten Kandidaten einigen konnte, nahm sich Minister Becker selbst der Sache an. So wird T. schließlich als Nachfolger von Cornelius auf den philosophischen Lehrstuhl berufen; die genaue Bezeichnung des Lehrstuhls lautete: Professur für Philosophie und Soziologie einschließlich Sozialpädagogik.

Zur Geschichtsphilosophie-Vorlesung: Ausgehend vom Philosophiebegriff: „Philosophie als Wissen um das Seiende und seine Gebiete“ (4), wobei sich T. hier explizit gegen den Begriff einer „wissenschaftlichen Philosophie“ wendet, da die Philosophie „das a priori der Wissenschaft“ sei, „nicht aber Wissenschaft ein Merkmal von Philosophie“ (5), setzt sich T. in dieser Vorlesung zu Anfang mit den verschiedenen Strömungen der Gegenwartsphilosophie auseinander, der Wertphilosophie, der Lebensphilosophie, der Phänomenologie, Troeltsch und Heidegger, um von hier aus seinen Philosophiebegriff zu präzisieren: „Philosophie gleich Herausarbeitung der ursprünglichen Begegnungsarten und ihrer Charaktere“, und: „Philosophie der Geschichte als Herausarbeitung unseres Stehens in der Geschichte als bestimmter ursprünglicher Begegnungsart und ihrer Charaktere“ (8). D. h. das Begegnen wird für T. „zum Ausgangspunkt des philosophischen Aufbaues“: „Sich verwirklichen heißt, über sich hinauszugehen. Nennen wir das, was ein Begegnen ermöglicht durch Vorstoßen, Eindringen und dgl., Mächtigkeit, so können wir auch sagen: Die Mächtigkeit der Begegnung ist die Mächtigkeit des Vorstoßen-Könnens, ohne sich zu verlieren, ohne aufzuhören zu stehen, ohne die Gegründetheit aufzugeben.“ (9)

T. gewinnt diese Bestimmung vom Lebensbegriff her: „Leben ist Begegnungsmöglichkeit, weil Leben Spannung über sich hinaus ist.“ D. h. Leben ist wesentlich bestimmt durch den Begriff der „Spannung“: „Über-sich-Hinaus auf Grund des Bei-sich“ (10). Spannung ist also letztlich immer „Begegnungsspannung“. Diese geschieht im Raum, „Raum ist Begegnungsqualität“. Raum ist „Ausdruck der sich-verwirklichenden Mächtigkeit“ (11).

Nun gibt es aber verschiedene Stufen der Mächtigkeit und dementsprechend auch verschiedene Stufen der Begegnung: Im Bereich des Anorganischen hat das „Sich-Raum-Schaffen“ einen anderen Charakter als im Bereich des Vegetativen, Animalischen oder gar Menschlichen (12). Analog verhält es sich mit dem „Sich-Zeit-Schaffen“; entsprechend unterscheidet T. zwischen dem Erfüllungsraum und der Dauer-Zeit (Bereich des Anorganischen), dem Entfaltungsraum und der Wachstums-Zeit (Bereich des Vegetativen), dem Bewegungsraum und der Erinnerungs- und Erwartungszeit (Bereich des Animalischen) und dem Gestaltungsraum und der Entwicklungs- und Fortschritts-Zeit (Bereich des Technischen). „Jeder dieser Räume und Zeiten ist ein a priori des Begegnens“ (23). Begegnung „im grundsätzlichen, radikalen Sinn“ kommt aber nur dem Menschen zu; denn nur hier besitzt diese „den Charakter des Nicht-Gefangenseins, des Frei-Bleibens“ (27). Diese Begegnungsform ist gebunden zum einen an das „Welt-Haben“, zum anderen an das „Sich-Haben“. Hier deutet sich schon T.s grundlegende Polarität aus der „Systematischen Theologie“, Bd 1 (Stuttgart 1956, 199ff), an, nämlich die von Welt und Selbst, wenn es heißt: „Welt-Haben ist die Vollendung des Sich-Habens. Wer Welt hat, hat sich ganz, denn er ist nicht gefangen in sich. Und umgekehrt: Wer sich

ganz hat, hat eben damit Welt, ist nicht gefangen vom Nächsten.“ „Sich-Haben ist Welt-Haben“. Damit bekommen Raum und Zeit einen ganz neuen Charakter. „Sie werden zu Welt-Raum und Welt-Zeit“ (28).

Die Philosophie der Begegnung mündet ein in eine „Sinnphilosophie“ (40). Denn „Welt haben heißt: etwas als möglich haben, nämlich als möglich-Begegnendes“ (31). Damit kommt der Sinnbegriff mit ins Spiel, denn „Sinn ist [...] das vorwegnehmende Herausgehen über sich auf etwas Begegnendes“ (33). Alle unsere Begegnungen sind letztlich „Sinn-Begegnungen“: „Wir schaffen uns Sinn in der Begegnung“. „Sinn ist nichts Gegebenes, das jedem Ding anhaftet, sondern Sinn ist das sich in der Sinn-Begegnung Verwirklichende. Und zwar in dem Wechselverhältnis von Forderung und Anerkennung.“ (37)

In kritischer Auseinandersetzung mit Simmel und Heidegger thematisiert T. in diesem Zusammenhang auch den Tod (42ff): Von daher wird verständlich, wenn T. Zukunft als den „ausgezeichneten Modus der Zeit“ versteht, denn: „Zeit haben heißt primär, Zukunft haben, nämlich eine Spanne haben, die vorweggenommen wird, und ein sinnhaftes Ziel, auf das über den Tod hinaus vorgestoßen wird.“ Vom Seinsbegriff ausgehend, ist die Zukunft das Ohnmächtigste, denn sie „ist“ nicht. „Geht man vom Begegnen aus, so ist die Zukunft das Mächtigste; denn sie ist die Form des Entgegengehens, des Vorstoßens, auf dem alle Begegnung beruht.“ (57)

In seiner Philosophie der Begegnung macht T. die Wendung der Existenzphilosophie mit, die darin besteht, „daß es nicht ein Erkennen geben darf, das den Erkennenden selber ausschließt“ (134). Ein solches Erkennen nennt T. „Begegnungsart“ (136). Worum es ihm hier geht, ist die Entwicklung einer neuen Ontologie, die nicht mehr vom Seinsbegriff ausgeht, denn damit wäre „die Statik des ewig Stillen“ gegeben (191). Demgegenüber ist T. am Begriff des Neuen interessiert: „Vom Seinsbegriff aus, der für die griechische Philosophie maßgebend ist, ist das Neue abgeschnitten, denn das Sein ist, wenn es ist, ganz und ungeteilt.“ (201) Hier weiß sich T. in derjenigen Tradition stehend, die den Willen gegenüber dem Sein stark gemacht hat: Schelling, Schopenhauer, Nietzsche. „Das ursprünglich Neue [ist] das Neue des Sinns. Sinn ist das Neue des Seins, Sinn ist das, worin das Sein zu seinem Neuen durchbricht [...] Sinn ist die Begegnung, in der das Begegnende nicht mit der Möglichkeit des Begegnenden gesetzt wird, sondern [in der] ihm etwas zugemutet wird. In dieser Formulierung liegt, dass der Sinn zum Sein gehört, als der Sinn des Seins, als der Begegnungssinn der jeweiligen Begegnung. Es liegt darin, dass er die Durchbrechung des Seins ist, dass er Forderung an das Begegnende ist.“ (208) Wo aber wird Neues gesetzt? Neues wird sinnhaft gesetzt in der Kultur, und der Mensch, der Neues sinnhaft setzt, ist für T. „der historische Mensch“. Folglich ist der Mensch „Träger der Geschichte, sofern er sinnhaft gestaltet oder sofern er Träger der Kultur ist“ (216).

Diese Bestimmung reicht aber noch nicht aus. Denn Kultur hat es weder mit dem Allgemeinen noch mit dem einzelnen Du zu tun, sondern mit der „Gruppe“ oder mit dem Einzelnen, sofern er „Gruppenqualität“ hat. Denn „verständlich machen kann sich eine Forderung nur auf dem Boden der Gemeinsamkeit der Gruppe“ (220). Das bedeutet aber, dass alle Geschichte letztlich „Geschichte von Gruppen“ ist (221): „Sinn wird konstituiert durch Sinnforderung [...] Die Sinnforderung geht vom Du an das Ich und umgekehrt. Diejenige Gruppe muß also die konstitutive im Geschichtsprozeß sein, in der die Person als Person konstituiert ist. Diese Gemeinschaft aber nennen wir die rechtstragende Gemeinschaft oder den Staat.“ (234). Damit wird der Machtbegriff virulent: „Jede Begegnung ist eine Begegnung von Mächtigkeiten, und Mächtigkeit ist nicht anders wirklich als in der Begegnung.“ (238) So versteht T. Geschichte „primär und fundamental [als] Geschichte von Machtverwirklichung“ (239). T. bezieht Macht aber „radikal“ auf Recht, „d. h. Macht konstituiert Recht, aber genauso: Recht konstituiert Macht“ (ebd.).

Wenn Begriffe wie „Schuld und Begnadung“ (188), Kairos (227ff) oder „Mitte der Geschichte“ (281ff) von T. in den Blick genommen werden, so wird deutlich, dass er letztlich doch immer auch „theo-logisch“ denkt. So haben wir nach T. Geschichte „nur in Form einer Mitte der Geschichte“ (283). Aber hier endet dann auch die Vorlesung – genau dort, wo sie die Philosophie hin zur Theologie zu überschreiten droht. In einem Brief an Eugen Rosenstock-Huessy aus dem Jahre 1935 hat T. auch ausdrücklich betont, dass er sich in Frankfurt „als protestantischer Theologe in philosophischem Material gefühlt und dem in jeder Diskussion deutlich Ausdruck gegeben habe“.¹

In der sozialpädagogischen Vorlesung wird diese Grundlegung einer Philosophie sinnhaften Begegnens fruchtbar gemacht für die Erziehung. Erdmann Sturm sagt dazu in seiner „Historischen Einleitung“ zu Recht: „Eine Theorie der Sozialpädagogik sucht man in T.s Vorlesung vergebens, obwohl zu seinem Lehrgebiet ausdrücklich auch die Sozialpädagogik zählte und die Vorlesung die Sozialpädagogik zum Thema hatte. Sein Interesse richtet sich allein auf eine philosophische Grundlegung des Erziehungsverhältnisses, d. h. auf eine Philosophie der Begegnung.“ (LVIII)

Das Interessante an dieser Vorlesung über Geschichtsphilosophie ist die Grundlegung einer Philosophie des sinnhaften Begegnens, mit der T. den statischen Seinsbegriff zu transzendieren sucht. Ob die klassische Metaphysik bzw. Ontologie diesen statischen Charakter hat, den T. ihr unterstellt, steht freilich auf einem anderen Blatt.

¹ P. Tillich, Briefwechsel und Streitschriften, hg. v. R. Albrecht / R. Tautmann (= Ergänzungs- und Nachlassbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich, Bd VI), Frankfurt/M. 1983, 276.

Aber der Versuch T.s ist ohne Zweifel bedenkenenswert, kann man seine Bestimmung von Sein als Seinsmächtigkeit doch auch im Sinne der klassischen Transzendentalienlehre deuten. Was T. hier systematisch zu entwickeln sucht, hat er dann in den 30er Jahren in Bezug auf einzelne Aspekte in verschiedenen Beiträgen dargelegt, so z. B. in den Aufsätzen über „Das Problem der Macht“ (1931) oder „Das Wohnen, der Raum und die Zeit“ (1933). Erst in seiner amerikanischen Zeit wird er wieder an diese Ausführungen anknüpfen, so besonders in seiner bekannten Schrift über „Love, Power, and Justice“ (1954) und im Rahmen ontologischer und lebensphilosophischer Ausführungen im Rahmen seiner dreibändigen „Systematischen Theologie“. Auf diese Weise schließt diese Vorlesung eine Lücke in der Denkbewegung T.s, und sie zeigt, dass dieser zu verschiedenen Zeiten verschiedene philosophische Vehikel für sein theologisches Denken gebraucht hat, die eine eindimensionale Interpretation seines Werkes geradezu verbieten. So geht es ihm 1929/30 weniger um die Aufnahme transzendentalphilosophischer oder phänomenologischer Aspekte, sondern vielmehr um lebens- und existenzphilosophische Ansätze, die er theologisch fruchtbar zu machen sucht.²

Trier

Werner Schüßler

Fundamentaltheologie

Das Böse und die Sprachlosigkeit der Theologie, hg. v. Klaus Berger / Ulrich Niemann / Marion Wagner. – Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 2007. 128 S., kt € 16,90 ISBN: 978-3-7917-2064-7

In einer vom Verlust des „Subjekts“ und der Schwächung menschlicher Verantwortung bedrohten Gesellschaft stellen sich die einzelnen Beiträge des Bdes der Frage nach dem Bösen und suchen sich dieser Thematik unter verschiedenen Perspektiven anzunähern.

K. Berger (9–33) verortet diese Frage im biblischen Wirklichkeitsverständnis, für das es den Dualismus Geist-Materie nicht gibt und infolgedessen auch nicht den Gegensatz von freien und unfreien Entscheidungen. Der Mensch dieser Anthropologie ist als ganzes immer auch „materiell beschreibbar“ (10). Und in dieser ganzheitlichen Sicht spielen „Kräfte“ (gr. *dynamis*), die im Menschen rivalisieren und ihre „Macht“ zur Erfahrung bringen, eine wesentliche Rolle. Das „Innere“ des Menschen „steht unter Einflüssen verschiedenster Art, die sich als Kraftquellen und Machtansprüche äußern“ (13f). Dieses „Kräfteverhältnis“ ist daher auch der Wirkungs- und Erfahrungsraum des göttlichen Geistes, der als Kraft „von außen“ sich im Menschen erfahrbar macht. Auch die Hoffnung nährt sich aus Visionen, aus Bildern und Imaginationen, die sich in ihrer konkreten Motivationskraft gegen eine strikte Verinnerlichung oder Vergeistigung sperren. Für den biblischen Menschen hat überhaupt die Prägung durch „Erziehung und Gewohnheit“, die soziale Dimension der Beeinflussung, des Vorbilds und des Lebensstils ein besonderes Gewicht. Die Rede von der Willensfreiheit hingegen „stammt aus einem anderen System“ (14).

Dennoch ist der Mensch unter diesen – realistisch eingeschätzten – „Rahmenbedingungen“ verantwortlich, weil er sich als Geschöpf in die Beziehung zu seinem Schöpfer „unfreiwillig hineingestellt“ weiß. (15) Was der Mensch im Unterschied zu einer idealistischen Ethik des autonomen Subjekts aufbringen muss, „ist die Klugheit zum Weg des Lebens oder die Torheit des Weges zum Tod“ (15). Auch nährt sich die Kraft der Umkehr des Menschen aus der bildhaften Vergegenwärtigung der Folgen des falschen Weges (bis hin zu den Schilferungen von Höllenqualen und Strafen). Stärker als eine primär am „Dekalog“ ausgerichtete Ethik bleibt diese nicht-normative Ethik am „Herz des Menschen“ (17) interessiert und an der faszinierenden Kraft der „Schönheit“ im Gleichgewicht und der Verhältnismäßigkeit einzelner Elemente orientiert (17). Gegenüber einer am „Dekalog“ orientierten Ethik plädiert er deshalb heute für eine „überzeugende Ethik der Nachfolge“ (24).

Das Böse besteht im Nein zur Weitergabe des geschenkten Lebens, in der Verweigerung der Vergebung und der Freude. „Sünde begehen wir immer dann, wenn wir das, was wir empfangen, nicht weitergeben.“ (28) Sie erscheint in ihrer Negativität als das, „was dem Menschen das Ansehen und die Ehre verweigert, die Gott ihm zukommen lassen will, als das, was das Gleichgewicht und damit die Gerechtigkeit stört“ (18). Schließlich werden im Übergang von

Jesus zu Paulus ethische Akzentverschiebungen ausgemacht, die situationsbedingt von verschiedenen Zielvorstellungen bzw. Visionen geleitet sind.

Aus philosophischer Sicht müht sich F. Ricken (34–42) um eine Begriffsbestimmung des Bösen im Rahmen der praktischen Vernunft nach Kant. Der Unterschied „zwischen Unangenehm und dem Bösen“ ist nur vernünftig (und nicht zweckrational) auszumachen. „Diese Vernunft kann nicht die zweckrationale Vernunft sein, denn die erhält ihre Zwecke von der Sinnlichkeit; es muss also die reine, von den Interessen der Sinnlichkeit unabhängige praktische Vernunft sein, die das Urteil über Gut und Böse fällt.“ (36) Gut oder böse ist eine Handlung aufgrund der „Handlungsart“, der „Maxime des Willens“ oder der obersten Regel, wonach der Mensch sein Handeln bestimmt. „Böse ist ein Mensch, dessen Handlungen ausschließlich von den Triebfedern der Sinnlichkeit bestimmt werden [...]“ (38). Der Zurechnung fähig aber ist nur ein Wesen, das dem moralischen Gesetz unterworfen ist und sich unter dieser Bestimmung auch als „frei“ weiß. Auch in der „Verkehrtheit des Herzens“ („Hang zum Bösen“) bleibt der Mensch frei als das „der Besserung fähig[e]“ (42) Wesen.

Für eine fundamentaltheologische Annäherung (71–84) stellt sich die Frage nach dem Übel bzw. dem Bösen erst „aufgrund eines bestimmten Verständnisses von Religion und ihrer Weltbetrachtung“ (72). Nur wenn – erläutert G. Kruck – eine Religion den Anspruch auf „Versöhnung der Schrecken des Lebens“ stellt, muss von der Erfahrung des Zweckwidrigen her ein Rechtfertigungsproblem hinsichtlich der vorausgesetzten Gottesvorstellung auftreten. Aus dem Widerspruch der beobachtbaren Zweckwidrigkeiten ergibt sich im Welthorizont das Bedürfnis einer Rechtfertigung des höchsten Welturhebers und eines entsprechenden Weltverständnisses. „Während also der Glaube ganz selbstverständlich von der Gewissheit seines Gottes als Garant seiner Überzeugung ausgeht, steht für die Vernunft im Rahmen der Theodizee die Vernünftigkeit der Gottesvorstellung selbst auf dem Spiel. Aber auch der Glaube wird sich einer entsprechenden Rechtfertigung im Zusammenhang der Theodizee aufgeschlossen zeigen, weil seine Gewissheit dadurch an zusätzlicher Plausibilität gewinnt.“ (74)

Kruck zeigt, dass z. B. Kant die Leibnizsche Unterscheidung zwischen dem *malum morale*, dem *malum physicum* und dem *malum metaphysicum* „zugunsten einer moralischen Zuschneidung der Theodizee“ (75) verlässt, weil es ihm primär um die Heiligkeit des Gesetzgebers angesichts des moralischen Bösen in der Welt geht. „Damit erscheint Gott selbst aber nicht mehr als der umfassende Urheber der Welt, sondern lediglich als deren moralischer Gesetzgeber.“ (76) In dieser Zuspitzung auf den Menschen und seine Freiheit muss jeder Versuch einer Theodizee, wie es Kant ohnehin ausspricht, misslingen. Doch ist die „moralische Weltordnung“ nicht mit der „Weltordnung überhaupt“ identisch. Für eine religiöse Weltanschauung stellt das Böse infolgedessen ein umfassenderes Problem. Thomas von Aquin hat z. B. unter dem Blickwinkel der Schöpfung durch einen vollkommenen Gott die Wirklichkeit des Bösen als „Beraubung“ (*privatio*) des Guten zu fassen versucht und das *malum morale* von der Willensausrichtung nach dem „ewigen Gesetz“ bestimmt. Freilich weiß Kruck, dass die traditionelle „Privationsthese“ mit ihren ontologischen Prämissen der Erfahrung des Bösen im Kontext menschlicher Handlungen nicht hinreichend standzuhalten vermag. Hier dürften wohl die Grenzen einer ontologisch interpretierten Schöpfungstheologie liegen.

F.-J. Bormann (85–102) reagiert auf den Vorwurf, dass die Moralthologie „das Phänomen des Bösen sträflich vernachlässigt und damit nicht nur die ‚Zeichen der Zeit‘ gründlich missverstanden, sondern durch diesen Realitätsverlust auch der wachsenden, eigenen gesellschaftlichen Bedeutungslosigkeit selbst Vorschub geleistet“ hat (86). Er skizziert einige „Diskussionsfelder“, auf denen – sowohl in individualetischer als auch in sozialetischer Hinsicht – besonders „markante Aspekte des Bösen“ verhandelt werden (86). Trotz der Krise des neuzeitlichen Subjekts kann für die nachkonziliare Moralthologie von einer „generellen Abschwächung oder gar Preisgabe der Idee individueller Willensfreiheit“ (89) und einer „fortschreitenden Banalisierung des Bösen“ (90) keine Rede sein.

Bormann erläutert diese Einschätzung durch die gegenwärtigen Diskussionen um die Frage nach den „in sich schlechten Handlungen“ und der sog. „sittlichen Grundentscheidung“ (*optio fundamentalis*). Für ihn liegt der springende Punkt in der Argumentationsfigur des „*intrinsic malum*“ im „Gedanke(n) der Innerlichkeit und Folgenunabhängigkeit der moralischen Schlechtigkeit bestimmter deskriptiv klar umrissener Handlungen“ (93), der gerade – gegenüber einer extrem teleologischen Sicht – die personale Entscheidungsfindung stützt und schützt. Desgleichen führt auch die These von der „*optio fundamentalis*“ nicht zur „Vergleichsgültigkeit“ der konkreten Handlungsebene, wenn man dem „reziproken Verhältnis von Einzelakt und *optio fundamentalis*“ Rechnung trägt. (96) Wird heute aus sozialetischer Perspektive gegen die Einseitigkeit des „Tat- und Entscheidungsscharakters“ der Sünde zurecht das Böse auch in seiner überindividuellen Mächtigkeit („strukturelle Sünde“) reklamiert, kann man der Gefahr einer ideologischen Pauschalentschuldigung oder Unschuldsumsetzung nur dadurch wirksam widerstehen, dass „die gestuften Verantwortungsverhältnisse mit ihren jeweiligen Abhängigkeiten, Wechselwirkungen und Rückkopplungseffekten“ (98) in den Blick genommen werden. Die Abkoppelung von einer „seriösen wissenschaftlichen Problemanalyse“ müsste geradezu der „Verflüchtigung von Verantwortlichkeiten in kollektiven Entscheidungsprozessen Vorschub [...] leisten“ (98).

U. Niemann erörtert nervenärztliche, tiefenpsychologische und psychosomatisch-anthropologische Aspekte des Bösen im Zusammenhang mit Krankheit (103–120) und zeigt, dass gegenüber dem Verharmlosungsverdacht in therapeutischer Praxis mit der Realität des Bösen gerechnet wird. Mit A. Görres

² Wenn Friedrich Wilhelm Graf am Ende seiner Besprechung dieses Bdes in der „Neuen Zürcher Zeitung“ vom 9. 4. 2008 (Nr. 82, S. 27) unter der Überschrift „Auf der Suche nach dem absoluten Sinngrund. Paul Tillichs irritierende Vorlesungen über Geschichtsphilosophie und Sozialpädagogik von 1929/30“ T. einen „Zeitgeist-Luftikus“ nennt und zu dem folgenden Schluss kommt: „Wer die Gottesstaatsprediger unserer Tage besser verstehen will, kann im Frankfurter Tillich einen ihrer christlichen Gesinnungsfreunde kennenlernen“, so wird in diesem Urteil ein recht seltsames Leseverhalten deutlich, das so nicht mehr nachvollziehbar ist und wohl nur das Resultat eigenartiger Vorurteile gegenüber T. sein kann.

fasst er zusammen: „Der grenzenlose Seinshunger („Sehnsucht“) und die unendliche Fassungskraft des menschlichen Geistes sind der Grund (und die Basis) alles Guten und der Abgrund (und das Ende) alles Bösen“ (117). *H. Herholz* (121–128) beschließt mit einem Beispiel aus dem Gesundheitswesen den Bd.

Besondere Aufmerksamkeit verdienen die ins Zentrum vordringenden und auch zentral platzierten Überlegungen von *H. Gasper* („Das Böse aus systematisch-theologischer Sicht“: 34–70). Er versucht die „bleibend gegebene und bestimmende Urbedrohung des Menschen“ (60) mit der traditionellen Erbsündenlehre zu bedenken. Dafür rekonstruiert er diese Lehre in ihrer Spitzenausage, wonach ein „Urgeschehen“ („peccatum originale originans“) als Erklärungsgrund für die umfassende Unheilssituation der Menschheit fungiert. Eine fundamentale Verweigerung des Menschen Gott gegenüber muss den Menschen auch in der Mitte seines Menschseins betreffen. „Der Verlust der ursprünglich dem Menschen zugedachten göttlichen Gemeinschaft – Heiligkeit – und die bleibende Unfähigkeit, so gerecht und gut zu sein und zu handeln, wie es dem Menschen zukommt – Gerechtigkeit –, entsprechen und bedingen sich gegenseitig“ (54). Der Autor stellt in diesem Zusammenhang ansatzweise auch hermeneutische Überlegungen zu protologischen und eschatologischen Aussagen der Bibel an. In der Erfahrung des Bösen wird ein „Gutsein“ schmerzhaft vermisst, das Menschen als eine ursprüngliche Erinnerung in sich tragen, die in den Geschichten des Anfangs oder der Vollendung zur Objektivierung gelangt. Anfang und Ende liegen in einer solchen Hermeneutik protologischer und eschatologischer Aussagen nicht wie zwei Endpunkte einer Linie auseinander, sie sind vielmehr „Geschichte und doch zugleich als Anfang und Ende auch jenseits der Geschichte“ (62). Geschichte ist das vermisste Gutsein und das messianische Reich der Endzeit die Erfüllung des paradiesischen Anfangs. Nicht Gen 3 ist der Ausgangspunkt für das Verständnis der Erb- und Ursünde, sondern das Christusereignis in Tod und Auferstehung. Denn die Heilsbedeutung dieses Ereignisses offenbart auch die „Universalität des Unheils“ (58).

In der Frage, ob eine Welt ohne Sünde auch als eine Welt „ohne Krankheit und Leid, ohne Mängel, Hunger und Durst, eine Welt ohne Katastrophen“ (60) zu denken sei, schließt er sich K. Rahner an: In der Gnade der Gottesgemeinschaft wäre das „malum physicum“ in eine positive Erfahrung des Lebens integriert geblieben (63). Doch empfängt eine solche Aussage ihren Realitätswert erst vom Anbruch der neuen Welt in Jesus Christus, der auch als verändernder Eingriff in die Ebene des Natürlichen erfahren wurde. Das „Gegenbild zu Adam“ lässt in der erneuerten Schöpfung den Sinn der Schöpfung „im Anfang“ erkennen.

Schließlich begibt sich der Autor auf ein schwieriges Gelände: „Ist es gänzlich undenkbar, dass das Ausmaß des Katastrophischen in unserer Welt auch damit zu tun hat, dass ein Teil jener zur Lenkung des Kosmos bestimmten Mächte sich der Leitung Gottes widersetzt und entzogen hat?“ (66). Der „Engelsturz“ als Rechtfertigung oder Entschuldigung Gottes?

Das Buch empfiehlt sich mit seinen breit gefächerten und problemsensiblen Zugängen als eine wertvolle Einführung in die theologische Thematik des Bösen. Es werden unumgängliche Voraussetzungen für eine vernünftige Problemerkörterung entwickelt und hilfreiche Lösungsansätze geboten. Freilich könnte eine grundsätzliche Besinnung auf die Eigenart der biblischen Gottesrede auch für die Frage nach dem Bösen eine Problemdimension eröffnen, die man in diesen Versuchen einer Aneignung und Neuerschließung traditioneller Antworten jedoch vermisst. Wenn nämlich die Rede über Gott ihre lebensweltliche Verankerung in der Rede zu Gott besitzt, muss die Frage nach dem Bösen zuletzt auch in die sich an Gott selber adressierende Theodizeefrage einmünden: „Warum überhaupt das Böse, die Sünde und das Leid?“ Im Unterschied zu allen philosophischen Theodizeeversuchen wäre diese „Rückfrage an Gott“ radikaler Ausdruck jenes Schöpfungsglaubens, der im Horizont der Welt eine *Verzeitlichung* der Schöpfungsaussage erzwingt und der infolgedessen auch in der Frage nach dem Bösen eine anthropozentrische Problemauflösung („Ur- und Erbsünde“) genauso wie eine Theodizee des „Engelsturzes“ in die Schranken weist. In dieser Zeitlichkeit schließt die Frage nach dem Sinn des Daseins qua Schöpfung unausweichlich die Frage nach der eschatologischen Selbstrechtfertigung des Schöpfers ein.

Wien

Johann Reikerstorfer

Der unterbrochene Frühling. Das Projekt des II. Vatikanums in der Sackgasse. hg. v. Alberto da Silva Moreira / Michael Ramming / Afonso Maria Ligorio Soares. – Münster: Edition ITP-Kompass 2006. 252 S., pb. € 16,80 ISBN: 978–3–9809421–4–0

Im Jahr 2005 jährte sich der Abschluss des letzten Konzils zum vierzigsten Mal. Die Frage nach seiner Rezeption und Wirkungsgeschichte begleitet die katholische Kirche (und nicht nur sie) in den letzten Jahrzehnten, eine einhellige Antwort ist bislang nicht zu finden – und angesichts der weltkirchlich vollzogenen Rezeptionen (im Plural) wohl auch nicht zu wünschen. Allerdings könnte insbesondere im Umfeld europäischer Theologie ein größeres Augenmerk auf die Rezeptionsansätze und die Wirkungsgeschichten des

Konzils außerhalb Europas dem eigenen Nachdenken wichtige Impulse geben. Nicht zuletzt würde der sich bewahrheitende These des Konzilshistorikers *Giuseppe Alberigo* entsprechen, der eine treue aber kreative Rezeption des Konzils v. a. bei den außereuropäischen Kirchen erwartete und sogar von der Notwendigkeit einer „geo-spirituellen Verlagerung“ der weltkirchlichen Gewichtsverteilung für die Rezeption des Konzils sprach. (Alberigo, G.: *Treue und Kreativität bei der Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in: Autiero, A. (Hg.): *Herausforderung Aggiornamento. Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils* (MThA 62), Altenberge 2000, 13–35, 34.)

Der vorliegende Bd kann als Beitrag zur Schließung der Lücke verstanden werden, die v. a. in der noch kaum begonnenen weltkirchlichen Diskussion unterschiedlicher wie gemeinsamer Erfahrungen mit dem Konzil besteht. Grundlage des Bdes sind Vorträge auf einer Konferenz zum 40. Jahrestag der Beendigung des Konzils, bei der Theologinnen (leider kommt in dem Buch nur eine Theologin zu Wort) und Theologen aus Brasilien und Europa die jeweiligen kirchlich-gesellschaftlichen Ausgangsbedingungen des Konzils, bisherige Erfahrungen mit seiner Rezeption in den Ortskirchen und Perspektiven für eine fortgesetzte kreative Rezeption vorstellten.

Der Beitrag über den (kirchen-)geschichtlichen Kontext der Zeit vor dem Konzil, den *Rioldo Azzi* (13–47) vorlegt, erhält zum Teil in frappierender Weise Parallelen zu einer heutigen Kirchenwahrnehmung. Eine solche Sicht eröffnet auch der anschließende Beitrag von *François Houtart* (48–63), der sich mit der vom Konzil versuchten Überwindung der kulturellen Entfremdung der Kirche (Europas) und den heutigen neuerlichen Rückschritten bis hin zur Diagnose der Exkulturation befasst, die wohl nicht nur für Frankreich zu stellen ist.

Ganz anders verlief die Rezeption des Konzils in Lateinamerika. *José Maria Vigil* (65–95) stellt heraus, dass das im Wesentlichen noch europäische Konzil erst in Medellín eine lateinamerikanische Aneignung erfuhr – und damit auch eine neue und überraschende Lesart innerhalb der Gesamtkirche. Das Konzil habe für lateinamerikanische Herausforderungen keine Lösungen präsentiert, wohl aber überhaupt die Probleme sichtbar gemacht, womit eine Möglichkeit zur weiteren Auseinandersetzung eröffnet worden sei – zumindest in der unmittelbar auf das Konzil folgenden Zeit. Vigil zeigt, dass insbesondere mit dem Pontifikat Johannes Pauls II. restaurative Bewegungen Unterstützung fanden, die kontextuelle Versuche einer fortgesetzten Rezeption des Konzils einfrühen ließen. Dennoch hält er am Ende fest: „Lateinamerika bleibt der Kontinent der Zukunft des II. Vatikanischen Konzils in der Kirche.“ (95)

Den Beiträgen von *Edenio Valle* (97–113) und *José Comblin* (115–130), die unterschiedliche aktuelle Herausforderungen der Zeichen der Zeit benennen, folgt der Beitrag der einzigen Autorin im Sammelband, *Maria Cecilia Domezi* (131–152), die aus der Perspektive lateinamerikanischer Frauen eine Relektüre von *Gaudium et spes* unternimmt. Aus dieser Perspektive werden korrigierende und kritische Rückfragen an das Konzil und seine anthropologischen Verkürzungen gestellt. Auch der folgende Artikel von *Edin Sued Abumanssur* (153–157) weist auf eine wichtige Problematik des „ökumenischen“ Konzils hin, nämlich die im Ökumeneverständnis implizierten Ausschlussmechanismen. Aus den Erfahrungen der brasilianischen Diskussionen über Ökumene stellt er dem Konzept einer lediglich kirchlich definierten Ökumene das Konzept einer Ökumene der Befreiung gegenüber. Dieses stehe für den Einschluss der Schwachen und damit für eine projektierte Offenheit für alle Menschen, während jenes Modell bürgerliche Interessen und Exklusionsmechanismen fördere und damit Gefahr laufe, der Einheit der Welt im Wege zu stehen.

Alberto da Silva Moreira (159–174), *Paulo Suess* (175–197) und *Marcello Barros* (199–210) vertreten mit ihren Artikeln die Perspektive derer, die sich dem ersten und frischen Geist des Konzils und seiner Rezeption weiterhin verpflichtet wissen. Bausteine sind die Orientierung an den Zeichen der Zeit, die Unterscheidung der Geister und die Utopie einer konziliaren Kirche. Eine hoffnungsvolle Perspektive scheint vorsichtig durch, wo an Bündnispartner für die Kirche in unserer Zeit gedacht wird, z. B. die Landlosenbewegung oder andere Gruppen, deren Ziele Ausdruck der Heilssehnsucht für alle Menschen sind.

Einer kritisch-theologischen Untersuchung messianischer New Age-Religiosität von *Afonso Maria Ligorio Soares* (211–233) folgt schließlich wieder ein Beitrag eines europäischen Theologen, *Michael Ramming* (235–250), der die Würzburger Synode als Beispiel einer verpassten Chance der Konzilsaneignung und -rezeption in Deutschland vorstellt und sich kritisch mit bis in die Gegenwart reichenden Verkürzungen des christlichen Glaubens im Sinne bloßer Kontingenzbewältigungsreligion auseinandersetzt.

Die Beiträge der vom *Institut für Theologie und Politik* (Münster), vom *Franziskanischen Institut für Anthropologie der Universität São Francisco* (Bragança Paulista) und der *Fakultät für Theologie und Religionswissenschaften der Päpstlichen Universität São Paulo* organisierten und von *Kardinal Claudio Hummes* eröffneten Tagung geben wenig Anlass zur Ermutigung, dass der Frühling der Kirche bald fortgesetzt werden könnte. Zwei positive Anregungen sollen allerdings nicht unterschlagen werden. Zum einen: Die Kirche der „pianischen“ Zeit war nicht in der Lage, das Ereignis des Konzils vorauszu sehen. Das mag auch ermutigend sein für diejenigen, die heute in analytischer Ehrlichkeit lediglich die Sackgasse des Projekts des II.

Vatikanums erkennen können. Zum anderen: Nicht zuletzt im Blick auf die blinden Flecken des Konzils, erinnert sei hier nur an die Problematik der begrenzenden Ökumene wie an die Frage der Geltendmachung der Perspektiven von Frauen, lassen sich schon jetzt theologische Optionen wach halten, die mit dem Konzil, aber auch über das Konzil hinaus eine kreative Unruhe in die Sackgasse hineintrafen.

Münster

Arnd Bünker

Körtner, Ulrich H. J.: *Einführung in die theologische Hermeneutik*. – Darmstadt: WBG 2006. 192 S., kt € 14,90 ISBN: 978-3-534-15740-2

Der in Wien lehrende evangelische Systematiker legt in der bekannten „Einführungsreihe“ der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft eine umfassende Fundamental-Theologie in des Wortes genauer Bedeutung vor, die unter dem ebenso prinzipiellen wie universalen Gesichtspunkt der theologischen Hermeneutik geortet wird. Christliche Glaubenswissenschaft ist gleichsam nolens volens Versteherkunst in hervorgehobener Weise, sofern sie es mit Texten zu tun hat, die nicht nur wie alle anderen Texte vernünftig eingesehen werden müssen, sondern die konstitutive Bedeutung für sie und durch sie für die ganze christliche Glaubensgemeinschaft besitzen, also auch lebenspraktisch von erstem Rang sind. Dem Christentum geht es um die Erlösung der sündigen Menschheit, Hermeneutik ist konsequenterweise dann „Interpretationspraxis einer soteriologischen Deutung der Wirklichkeit“ (9).

Damit hat Körtner einen Ansatzpunkt ausgemacht, von dem aus er die Probleme und Lösungen der theologischen Hermeneutik vorlegen kann. Das beginnt mit einer Grundlegung derselben, wobei auf die Schwierigkeiten der Relation Frage / Antwort („hermeneutischer Zirkel“) und Glaube / Skepsis besonders aufmerksam gemacht wird. Es folgt ein breit angelegter Arbeitsbericht über die Diskussionen vor allem des abgelaufenen Jh.s (Bultmann, Fuchs, Ebeling, Ricoeur). Eingehend werden dabei auch die kontextuellen Theologien aus dessen zweiter Hälfte vorgestellt wie die Befreiungstheologie oder die Feministische Theologie.

Weil Hermeneutik universale Bedeutung für die gesamte Theologie besitzt, muss das Buch seine These an den einzelnen „Fachgruppen“ der Disziplin nachweisen. Das geschieht im Einzelnen hinsichtlich der Exegese, der Kirchengeschichte, der Systematischen Theologie, der Ethik und der Praktischen Theologie. Hier sei nur auf die erste und die dritte Gruppe etwas eingegangen.

Vom protestantischen Startpunkt des Autors aus versteht es sich, dass besonders die durch die Heilige Schrift als der norma normans non normata aufgeworfenen Fragen diskutiert werden. Vom reformatorischen Schriftprinzip her hatte einst die spezifische Hermeneutik des Glaubens, zugespißt durch die im Streit der Kirchen sich erhebbende Wahrheitsfrage, ihren historischen Ausgang bzw. ihre theologisch-wissenschaftliche Bedeutung erhalten. Diese Wahrheitsfrage tritt nochmals in den absoluten Vordergrund, als durch den Siegeszug der historisch-kritischen Methode notwendig eine offenkundige Relativierung des dogmatischen Anspruchs der Bibel deutlich wird. Von der Sache, aber auch vom professionellen ökumenischen Engagement des Vf.s her bezieht das Buch ständig die Erörterungen ein, die aus der Konfessionspluralität des Christentums resultieren. – Im biblischen Teil ist das natürlich besonders die Beziehung von Schrift und Tradition, die konkret in die Frage nach Tatsächlichkeit, Notwendigkeit und Leistung eines zentralen Lehramtes mündet. Dass es zu Differenzen zwischen Schriftanspruch und Schriftverständnis kommt, sieht K. eher in der „Sünde im Verstehen“ (H. Weder, zit. 92) als in tatsächlichen hermeneutischen Unterschieden begründet. Er schließt sich zwar dem allgemeinen Konsens an, dass die Bibel ein Buch der Kirche sei, gibt aber zu bedenken, dass selbige eben ein plural(istisches) Faktum sei, angesichts dessen niemandem eine steuernde und domestizierende Funktion zukomme. Alle Mühsal kommt dann auf die Theologen zu ...

Weil die Theologie anders als die Religionswissenschaft keine nur deskriptive Wissenschaft zu sein beansprucht, sondern es als ihre Aufgabe (vor allem nach reformatorischem Verständnis) ansieht, normative Urteile über Glaubensinhalte zu fällen (das macht den Wahrheitsanspruch des Christenglaubens aus), ist die Arbeit der systematischen Fächergruppe dezidiert hermeneutisch bestimmt. Sie wird durch die schon angesprochene Historisierung der Wirklichkeit erschwert, ist aber unerlässlich, sofern speziell die Dogmatik, „als soteriologische Deutung der Wirklichkeit“ nochmals und expresse definiert wird (122: Titel). Dogmatik ist, wiederum meldet K. binnenchristlichen Konsens an, „Hermeneutik des Glaubens“ (Th. Pröpper) kat'exochen.

Es legt sich nach dem Gesagten mehr als nahe, abschließend die Grundzüge einer „Ökumenischen Hermeneutik“ zu bieten. Das geschieht denn auch verhältnismäßig breit (159–171). Leitend ist die Behauptung: „Für den Dialog der Konfessionen ist eine hermeneutische Theorie, welche nicht nur die Grundlagen des gemeinsamen Verstehens schafft, sondern auch das Verständnis für das jeweilige Andersverstehen fördert, unumgänglich“ (159). Man wird dem nicht widersprechen wollen. Diskussionsbedarf allerdings besteht dann hinsichtlich der Explikation. Während das Werk bisher um größte Sachlichkeit bemüht war, wird es im letzten Kap. ausgesprochen polemisch. Schweres

Geschütz wird aufgefahren gegen die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ samt der erläuternden „Gemeinsamen offiziellen Feststellung“ von 1999, das sich vor allem einschließt auf den „Unbegriff“ (165) des differenzierten Konsenses, welcher diesen Dokumenten erst zum Leben verholfen hat. Die zugrunde liegende „Konsensökumene“ möchte der Vf. darum abgelöst wissen durch eine „Differenzökumene“, die nicht aus Entgegenkommen, sondern aus Einspruch atmet, der den Dialogpartner „zur Selbstprüfung und Profilierung zwingt – und zwar aufgrund der gemeinsamen Einsicht, einander wechselseitig als bleibend Anderer zu bedürfen, weil die Wahrheit des Glaubens nur in der unaufhebbaren Pluralität aufscheint“ (168). Als christliches Unterfangen muss auch das ökumenische Gespräch unter dem Vorzeichen der caritas stehen. Gewiss gehört deswegen auch die ehrliche Kritik in seine Abläufe hinein – aber sie darf sich nicht in abgrenzender Profilierung erschöpfen, sondern muss in inklusivem Verstehen das Andere (durchaus als solches) ins Eigene integrieren. Ziel des Ökumenismus kann nicht bloßer Waffenstillstand, sondern muss Frieden sein.

K.s Buch ist didaktisch wie auch von der Stoffverarbeitung her (das Literaturverzeichnis nennt nicht weniger als 557 Titel) eine hervorragende Arbeit, die in ein ebenso grundsätzliches wie aktuelles Thema der Theologie und von dessen Charakter in diese selbst enzyklopädisch einführt. Man kann es mit Nachdruck zum Studium empfehlen. Diesem hilft ein Namens- und Sachregister in guter Weise. Ein wenig störend sind zahlreiche Schreib- und Flüchtigkeitsfehler.

Pentling

Wolfgang Beinert

Moraltheologie

Der „gerechte Krieg“. Zur Geschichte einer aktuellen Denkfigur, hg. v. Georg Kreis. – Basel: Schwabe Verlag 2006. 173 S., kt € 17,00 ISBN: 978-3-7965-2239-0

Der Sammelband vereint die Beiträge einer Vortragsreihe aus dem Jahr 2005, die das Europainstitut der Univ. Basel aus aktuellem Anlass konzipiert hat. Die Lehre vom Völkerrecht und die Gründung der UNO schienen das traditionelle moralphilosophische *bellum iustum*-Argument als juristischen Rechtfertigungsgrund für Kriege obsolet gemacht zu haben; seit den 1990er Jahren und besonders seit 2001 werden jedoch Kriege geführt, zu deren Rechtfertigung man erneut glaubt, hinter das Recht auf die Moral und die Denkfigur des „gerechten Krieges“ zurückgreifen zu müssen. Diese Vorgänge historisch, ethisch und juristisch zu beschreiben und zu interpretieren setzen sich die Abhandlungen zum Ziel.

Die UN-Charta von 1945 sieht in Art. 2, Abs. 4 ein Gewalt- und Kriegsverbot vor, das lediglich (Art. 51) durch das Recht der Selbstverteidigung eines Staates gegen die Angriffe eines zweiten Staates und durch das Reaktionsrecht des UN-Sicherheitsrates (Art. 39) auf „Friedensbedrohung“, „Bruch des Friedens“ und „Angriffskrieg“ durchbrochen wird (49–51). Diese Regelungen waren das Ergebnis einer langen Geschichte, die die Legitimität von Kriegsführung und das damit verbundene Töten ethischen und juristischen Kriterien unterwerfen wollte. Die klassischen Anforderungen an einen *bellum iustum* wurden dabei von Cicero (De officiis I 11) systematisiert (*causa iusta, intentio recta, forma iuris* bzw. *auctoritas legitima* und *aequitas*), um die Abfolge von Rache und Widerache und das Recht des Stärkeren zu überwinden; die jüdisch-christliche Tradition habe – so Wolfgang Palaver wohl etwas optimistisch – zu einer Unterminierung archaischer Gewalteinämmungsformen und erstmals zu einer positiven Bewertung von Gewaltfreiheit geführt (97–100). Doch hätten seit dem 4. Jh. nur Einzelne und kleinere Gruppen den pazifistischen Weg weiter beschritten, während die Großkirche die alternative *bellum iustum*-Lehre rezipiert habe (100–110). Im Christentum systematisierten v. a. Augustinus (civ. 19.7) und Thomas von Aquin (S.th. II-II, 40, 1) deren Prinzipien. Diese in ethischer Hinsicht plausiblen Kriterien stellten freilich „eher subjektive“ Anforderungen in den Vordergrund, auf die sich alle kriegsführenden Parteien beriefen, was Kriege – wie nicht zuletzt die frühneuzeitlichen Religionskriege zeigen – gerade nicht verhinderte, so dass in der Frühen Neuzeit sogar die Theorie vertreten wurde, es könne von beiden Seiten gerechte Kriege geben (29, 45f). Hiergegen bildete sich die formalisierte Lehre vom Völkerrecht aus: Die spanischen Scholastiker von Salamanca erklärten, Ungerechtigkeit und Heidentum der amerikanischen Urbevölkerung seien keine Legitimationsgründe für Eroberungen, so Herfried Münkler (28f). Das klassische Völkerrecht Hugo Grotius', so Anne Peters und Simone Peter, verzichtete deshalb auf material-moralische Kriterien und ging formal von einem Kriegsrecht souveräner Einzelstaaten aus; bewährt habe sich diese „Machtmonopolisierung im Souverän“ im Westfälischen Frieden von 1648 (46f, vgl. auch 30). Diese Doktrin über das *ius ad bellum* war weitgehend bis zum I. Weltkrieg vorherrschend. Erst Wilhelm II. glaubte man das „elementare Fürstenrecht des *ius ad bellum* absprechen und ihn als Kriegsverbrecher abstempeln zu können“, so Georg Kreis (15). In den Haager (1899 und 1907) und Genfer Konventionen (1864, 1949) hatte man vorher bzw. nachher das *ius in bello* internationalen Normen unterstellt, während das *ius post bellum* unregelt blieb (vgl. 12–17). Nachdem Artikel 227 des Versailler Vertrags, der Wilhelm II. „schwerste Verletzungen des internationalen Sittengesetzes“ vorgeworfen hatte, noch „jeder Grundlage im damals geltenden

Recht“ entbehrt und „gegen das strafrechtliche Rückwirkungsverbot“ verstoßen hatte (51), ging man mit Gründung des Völkerbundes und schließlich der UNO daran, international sanktionierende Instanzen und eine übernationale Rechtsordnung zu schaffen. Mit Otto Kimminich sind *Peter/Peters* deshalb der Meinung, das Völkerrecht könne als Überwinder der Lehre vom „gerechten Krieg“ gelten, eine Leistung, die nicht hoch genug eingeschätzt werden könne (52), zumal *Georg Kreis* zeigt, wie die moralische Dämonisierung des Gegners bereits im I. und II. Weltkrieg in den USA v. a. als innenpolitisches Propagandamittel für den Kriegseintritt eingesetzt wurde (20–23) und *Herfried Münkler* aufweist, wie die „Blütezeiten“ der Vorstellung vom gerechten Krieg „zumeist solche imperialer Dominanz gewesen sind“ (40).

Wie also ist die „Renaissance“ (41, 52) dieses Ideengeflechts seit den 1990er Jahren zu werten? Ausführlich analysiert werden die juristischen und moralischen Rechtfertigungsmuster zum ersten Irakkrieg (1990/91), zum Blauhelmeinsatz in Bosnien-Herzegowina (1992), zur Nichtintervention in Ruanda (1994), zum Nato-Einsatz im Kosovo (1999), zum Afghanistankrieg (ab 2001) und zum zweiten Irakkrieg (ab 2003). *Peter/Peters* zeigen (53–73), wie hier immer mehr ein Rechtfertigungskomplex zum Tragen kam, der diese Gewalteinsätze als „illegal, aber legitim“ bezeichnen wollte und zu juristisch fragwürdigen Hilfskonstruktionen („Beherbergung von Terroristen“ etc.) griff, da kein klassischer Verteidigungskrieg vorlag und UN-Sicherheitsratsermächtigungen fehlten: die „Rhetorik des ‚gerechten Kriegs‘ versuch[e], die völkerrechtlichen Zweifel zu überbrücken“ (66). Dabei stimme es gar nicht – so *Andreas Zumach* –, dass die Kriege seit 1990 eine „neue Art“ der Bedrohung im Vergleich zu den auch vorher zahlreichen innerstaatlichen Auseinandersetzungen seien (113f). Vor allem seit dem 11. September 2001 würden die Kriegsbeschränkungen der UN-Charta von den USA außer Kraft gesetzt, deren *National Security Strategy* vom 20. September 2002 Präventivschläge ohne UN-Mandat gegen gar nicht angreifende Staaten vorsieht. V. a. die USA seien so nicht nur ein völkerrechtswidriger Aggressor, sondern trügen auch wesentlich zur gänzlichen Erosion des Völkerrechts bei (vgl. 119–129). Hierzu kann *Orlando Budelacci* ergänzen, dass die Berufung auf moralische Kategorien wie „Gerechtigkeit“ zu einer „Dämonisierung“ des Gegners führe. Das Bush-Regime mit seiner globalen medialen Macht entmensliche den Gegner (Saddam Hussein als *beast*, *rogue states* etc.) und beanspruche für sich Humanismus und Moralität, was ihm wegen seiner global-imperialen medialen Definitionsmacht möglich sei; letztlich wirke hier eine säkularisierte Geschichtsutopie nach, als deren Erfüller die USA einem Rechtfertigungsdruck nicht mehr zu unterliegen glaubten (155–173). Die Dämonisierung des „Terrorismus“, so *Thomas Scheffler*, gehe dabei bereits auf die Reagan-Zeit (1981–1988) zurück und führe dazu, eine Ursachenanalyse für den Terrorismus zu vermeiden und eigene Kriegsrechtsverletzungen zu rechtfertigen (134f). Dabei kann er zeigen, dass gerade der radikale heutige Islam seinen Krieg als einen klassischen Verteidigungskrieg gegen äußere Feinde verstehe, der als „Defensivkrieg“ als solcher innerislamisch kaum kritisiert werden könne, auch wenn tatsächlich Ansätze zu einer Ausweitung der Gewalt gegen das Existenzrecht von Ungläubigen an sich vorhanden seien (vgl. 135–153).

Immer wieder scheint in diesem Sammelband deshalb Carl Schmitt Recht zu behalten, der von einer kriegsenthemmenden Wirkung des Rekurses auf den *bellum iustum* ausgeht: Wer Menschheit bzw. Humanität sage, wolle betrügen (Vgl. 91f, 95, 132, 162). Dennoch stellt sich die Frage, ob bei schweren und systematischen Verbrechen gegen die Menschlichkeit nicht doch eine Pflicht zu kriegerischer Intervention bestehe. Vor allem Ansätze eines „liberalen“ (wertorientierten) Völkerrechts werden diskutiert, nach dem die staatliche Souveränität sich gerade als Mittel zur Wahrung der Menschenrechte der Bürger definiere (vgl. *Peter/Peters*, 86–96, auch *Scheffler*, 153). – Fazit: Trotz fehlenden Registers und teilweise auch mangelnder Überarbeitung der ursprünglichen Vortragsfassung ein informativer Sammelband, dessen Beiträge gut ineinander greifen.

Münster

Klaus Unterburger

Schockenhoff, Eberhard: Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf. – Freiburg: Herder 2007. 584 S., geb. € 69,40 ISBN: 978-3-451-28938-5

Eberhard Schockenhoff darf als einer der produktivsten und einflussreichsten deutschsprachigen Moraltheologen seiner Generation gelten. Man ist gespannt auf seinen Entwurf einer Fundamenteethik, dessen ersten Teil er hier vorlegt. Ein Blick auf das Inhaltsverzeichnis seiner Arbeit lässt ein erstes Spezifikum erkennen: Über die Hälfte seiner Grundlegung widmet er der *Tugendlehre*, die in der intensiven Diskussion um die Normbegründung in den achtziger Jahren des 20. Jhs in den moraltheologischen Diskursen an den Rand gedrängt worden war.¹ Trotzdem hatten sich immer mehr Ethiker diesem Thema zugewandt; aber es gibt bislang noch keinen Kanon, an den man sich hält und keine Systematik, deren Grundlagen Allgemeingut geworden wären. S. greift hier ein und beschreibt die unterschied-

lichen neueren Entwürfe, um vor diesem Hintergrund sein Konzept zu entwickeln, welches vom Rückgriff auf Thomas von Aquin geprägt ist. Das geschieht nach einem einführenden Kapitel über die Aufgaben der Moraltheologie und deren Abgrenzung von anderen theologischen Disziplinen.

In einem ersten Schritt werden die *philosophischen Bemühungen* um ein Verständnis der Tugend im Überblick dargestellt, wobei der Vf. seine Vorstellungen im Gespräch mit den tugendethischen Traditionen entwickelt. Er selbst hat sich in wichtigen Arbeiten als Moralthistoriker ausgewiesen und kann hier auf einen breiten Fundus geschichtlichen Wissens zurückgreifen.

Wo Tugenden als Grundhaltungen des *Glaubens* beschrieben werden, ist *theologische Reflexion* angefragt. Auch sie setzt bei S. historisch an und handelt zunächst von der Transformation des griechischen Tugendbegriffs im biblischen Denken. Es folgt ein ökumenisch bestimmter Ausblick auf die Behandlung der Tugend in der protestantischen Theologie – dies auf dem Hintergrund einer Gegenüberstellung der Tugendethik bei Thomas von Aquin und Martin Luther. In systematischer Ordnung werden dann die sogenannten Theologischen Tugenden, Glaube, Hoffnung und Liebe behandelt.

Der zweite Teil des Buches ist der *Normtheorie* gewidmet. S. greift zunächst die *philosophische* Perspektive auf, die den Hauptanteil an diesem Teilstück des Buches ausmacht, was nicht weiter wundert, hat doch seit langem naturrechtliche Argumentation das Feld beherrscht, hier verstanden als eine Bemühung mit den Mitteln der menschlichen Vernunft, logisch unabhängig von Aussagen des Glaubens zu ethischen Aussagen zu kommen. Hier sind also Grundkonzepte von Ethik zu beschreiben und vor ihrem Hintergrund ist der eigene Standort zu bestimmen. Es geht um die Wahrheitsfähigkeit ethischer Aussagen und die Möglichkeit von deren rationaler Begründung. So befindet sich S. mitten in den neueren Auseinandersetzungen über den epistemologischen Status ethischer Argumentation.

Die eigene kognitivistische Position wird des Näheren dargestellt und gerechtfertigt, wobei *unterschiedliche Ansätze der Normbegründung* zur Sprache kommen. *Deontologie* und *Teleologie* sind vertraute Fachtermini, mit denen die Moraltheologie seit den siebziger Jahren gearbeitet hat. In der Abwägung des einen oder anderen Ansatzes zeigen sich unterschiedliche Akzentuierungen. S. stellt seine Position unter Einbeziehung konkreter Beispiele dar und nimmt dezidiert Stellung. Hier wird auch der *Hermeneutik* in der Bildung ethischer Urteile ein Platz eingeräumt. Es fehlt nicht der Hinweis auf die Ergänzungsbedürftigkeit der unterschiedlichen Argumentationsformen.

Im Gefolge der Normbegründung muss auch von der *Beurteilung der konkreten Handlungen* die Rede sein. S. greift auf wichtige Prinzipien der Tradition zurück und behandelt in diesem Zusammenhang das Prinzip der Handlung mit Doppelwirkung mit dessen Anwendung in konkreten Konfliktfällen. Er schließt diesen Abschnitt mit Stellungnahmen zu unterschiedlichen Verpflichtungsgraden normativer Anforderungen.

Im kürzeren *theologischen* Teil seiner normethischen Ausführungen geht S. auf die ethischen Aussagen in den biblischen Quellen ein, die er auf ihr Ethikverständnis hin befragt, weniger darauf bedacht, die Breite des Inhaltes der Aussagen zur materialen Ethik darzustellen. In einem knappen geschichtlichen Überblick wird noch die theologische Sicht des Thomas von Aquin dargestellt, bei dem das Gesetz des Neuen Bundes als Gnade des Heiligen Geistes angesehen wird. Hier bietet sich ein nochmaliger Blick auf die protestantische Ethik an, für S. die Gelegenheit, v. a. einige spirituelle Anregungen von dorthat zu gewinnen. Ziel aller Moral ist ihm „die Freundschaft des Menschen mit Gott“.

Soweit der summarische Überblick über das Werk, das als ein Lehrbuch der Moraltheologie angesehen werden kann. Wenn ich im Folgenden dazu Stellung nehme, dann geht es nicht so sehr um den Wahrheitsgehalt einzelner Aussagen,² als vielmehr um den hier und da möglichen Vergleich mit anderen Grundkonzeptionen und deren Auswirkung im Prozess der Vermittlung.

1. S. fällt gleich zu Anfang eine Entscheidung, die Folgen für die Durchführung seines Vorhabens hat: Er verfolgt in beiden Hauptteilen der Arbeit über Tugend- und Normethik *den Weg von der Philosophie zur Theologie* (22). Dabei geht es selbstverständlich darum, die beiden Bereiche zueinander in Beziehung zu setzen. Die Reihenfolge ist nicht innerlich notwendig; auf jeden Fall hat sie ihre Vor- und Nachteile. Der Vorteil liegt in einem klaren Aufbauprinzip; zu kurz kommen könnte dabei die Rolle der Theologie, deren Aussagen nach den inhaltlichen Darlegungen philosophischer Herkunft nicht mehr ihre volle Bedeutung erhalten, und die Tatsache, dass jedes Nachdenken immer schon seine geschichtlichen Ausgangspunkte hat, die es unvermeidlich mitprägen. S. selbst ist sich bewusst, dass seine Gedanken in einem Zusammenhang mit geschichtlich gewordenen Wertungen und Normierungen stehen. Aber es wird in diesem Zusammenhang darauf verzichtet, den eigenen Stand- und Ausgangspunkt genauer zu bestimmen, was ohne den Rückgriff auf die Gesamtsicht

¹ Vgl. Schüller, Bruno: Die Begründung sittlicher Urteile. Düsseldorf: Patmos 1980, den Abschnitt „Die vermissten Tugenden“, 299–305.

² Dazu hat Werner Wolbert Stellung genommen: Salzburger Theologische Zeitschrift 11 (2007) 125–131; seine Feststellungen können hier nicht im Einzelnen diskutiert werden.

der Wirklichkeit in der Perspektive des Glaubens kaum möglich ist.³ Die der ethischen Theoriebildung zugrundeliegende Anthropologie bleibt ohne diesen Rückblick defizient. Selbstverständlich bleibt für das Verständnis Theologischer Ethik gültig, dass auch aus ihrer Perspektive heraus moralische Urteile einer rationalen Begründung bedürfen, die unabhängig von Voraussetzungen des Glaubens oder der Weltanschauung gilt. Gewichtiger Gewährsmann ist für diese Frage bei S. Thomas von Aquin, der ihn zudem gelehrt hat, mit bedeutenden ethischen Einsichten auch im außerchristlichen Raum, v.a. im alten Griechenland zu rechnen. Wer sich mit Tugendlehre beschäftigen will, kommt an Aristoteles nicht vorbei.⁴ Eine weiterführende philosophisch-theologisch konzipierte Erkenntnistheorie hätte hier nützlich sein können.

2. Für den Systematiker sind die reflektierten *Ausgangspunkte seines Denkens* entscheidend. S. sieht in der neuzeitlichen Ethik die Perspektive des handelnden Subjektes „immer mehr an den Rand gedrängt“ (46).⁵ Er möchte diesem Trend durch eine Entwicklung der Tugendethik entgegenwirken und greift dabei auf die mittelalterliche, speziell die thomanische Ethik zurück, in der das Ideal des Guten zu uneingeschränkter Annahme des Menschlichen mit allen Streben führen kann (47). Einsatzpunkt ist hier die „Ur-Einsicht in den Sinn des Guten, die jedem Menschen unmittelbar vertraut ist.“ (52) und: „wer die Idee des Guten nicht versteht, der hat nicht begriffen, was es heißt, ein Mensch zu sein und als Mensch zu leben.“ (53, vgl. 264).⁶ Allgemeiner und abstrakter geht es kaum. Ob es nicht glücklicher wäre, mit konkreter ethischer *Erfahrung* zu beginnen?⁷ Hat der barmherzige Samaritaner die Idee des Guten verstanden?⁸ Und was würde das bedeuten? Ein weiteres, hier kaum bedachtes Problem ist die Rücksicht auf die Situation, in der wir uns denkgeschichtlich bewegen. Zwar ist der Rückgriff auf Thomas immer wieder lohnend und vermutlich unverzichtbar; aber er entlässt uns nicht aus der pluralistischen Situation, in der Wahrheitsfindung heute geschehen muss.

Ich habe den Eindruck, dass auch der Rückgang auf Thomas mit der Zitation des bekannten Artikels 2 der q 94 in der I/II andere Konsequenzen offen lässt, als sie von S. gezogen werden. Das formale erste Prinzip der theoretischen Vernunft wird von Thomas folgendermaßen eingeführt: „Daher lautet das erste unbeweisbare Prinzip: ‚Man kann etwas nicht zugleich bejahen und verneinen‘. Dieser Grundsatz gründet in dem, was Sein und Nichtsein besagt, und auf

diesen Grundsatz stützen sich alle anderen Grundsätze.“⁹ Thomas geht also aus von dem ersten Prinzip der theoretischen Vernunft, dem Widerspruchsprinzip. Dem entspricht (implizit) im ersten Prinzip der praktischen Vernunft die Aufforderung, einen existentiellen Widerspruch als Selbstwiderspruch zu vermeiden. Hier ist ein gewisses Gefälle der Aussagen unübersehbar, auf das Thomas nicht ausdrücklich aufmerksam macht. Auf der ersten Ebene lautet das erste Prinzip der praktischen Vernunft, „Bonum est quod omnia appetunt“. Das bonum muss auf dieser Ebene des Vergleichs fraglos den *Transzendentalien* zugerechnet werden; als erster Grundsatz – hier macht Thomas einen Gedankensprung vom bonum transcendentale zum bonum morale – wird auf der *moralischen Ebene* ebenso unmittelbar wahrgenommen: „Das Gute ist zu tun, das Böse ist zu meiden.“ Aus dem Zwischentext bei Thomas ergibt sich, dass das (moralisch) Böse ursprünglich als dasjenige angesehen wird, was zum Menschsein des Menschen im Widerspruch steht, das Gute als das, was der ratio finis, der Sinnausrichtung seines Wesens entspricht.¹⁰ Hier wären Anknüpfungspunkte für ein inhaltlich geprägtes Verständnis des Guten gegeben, dies auf dem Hintergrund der zugrunde liegenden Vorstellung vom Menschsein des Menschen, von der Sinnausrichtung seines Wesens her. Man könnte, wenn es primär darum geht, in dieser Entsprechung zu leben, auch sagen, dass sich in der Vorstellung des Aquinaten indirekt die Überzeugung zeige, der Mensch sei sich in seinem Menschsein aufgegeben. Denn das (moralisch) Gute ist ursprünglich als Übereinstimmung gedacht, als Übereinstimmung des Menschen mit der ratio finis seines Wesens. Der ratio finis widerspricht umgekehrt das Böse. Es ist in diesem Sinn immer Selbst-Widerspruch, Nichtannahme seiner selbst. Das Gute dagegen ist Selbstannahme und Bejahung des Anspruchs, den der Einzelne in seinem Mensch-Sein konkret wahrnimmt. Die Parallele der beiden Grundprinzipien der theoretischen und der praktischen Vernunft liegt also erstens in der Notwendigkeit, Widerspruch als negativ abzulehnen und zweitens in der Unhinterfragbarkeit dieser ersten, vom Menschen intuitiv und notwendig erkannten Wahrheit.

Man kann infolgedessen das erste Prinzip der ethisch-praktischen Vernunft, dass das Gute zu tun und das Böse zu meiden sei, als Grundprinzip der gesamten moralischen Ordnung ansehen, dessen Wahrnehmung nach S. den Menschen ausmacht. Insofern ist auch bei Thomas bereits die Forderung auszumachen, dass der Mensch „einig sei mit sich selbst“. ¹¹ Den Ausgangspunkt bei dieser *Erfahrung* zu wählen hätte den Vorteil, Gut und Böse von Anfang an in ihrer existentiellen Brisanz wahrzunehmen: Es geht um verantwortete menschliche Existenz, um das Gelingen des Lebens. Außerdem wäre der Grundgedanke einer vom Gedanken der Schöpfung geleiteten Ethik wie selbstverständlich einzuführen; denn das Subjekt, welches hinter dem Vorgang steht, in dem dem Menschen sein Menschsein anvertraut wird, ist der Schöpfer, der den Menschen mit allen seinen Möglichkeiten ins Dasein ruft. ¹² Die ethische Grunderfahrung setzt so eine Urdistanz des Menschen von sich selbst voraus und darin die Möglichkeit von Selbstwiderspruch oder Selbstannahme, von ja oder nein zum Menschsein. Wo es aber um Sinnerhellungen der Existenz geht, also um ethische Wahrnehmung, ist die Notwendigkeit hermeneutischer Verfahren vorzusetzen; Deutungen, die Sinnerhebung zum Ziel haben, gehören zu jeder sittlichen Erkenntnis. ¹³

3. Die beiden in der Ethik zentralen Termini von *Tugend- und Wertorientierung* werden bei S. nicht in einem Zusammenhang vorgestellt; über Werte schreibt er nur im Zusammenhang mit der Norm-

³ Vgl. Weischedel, Wilhelm: „In dieser Situation (gemeint ist der heutige Pluralismus ethischer Meinungen) bleibt nur eine einzige Möglichkeit: dass der Skeptiker den Skeptizismus, den er als Grundzug seiner Epoche versteht, ausdrücklich setzt und in einem Grundentschluss als eigene Möglichkeit ergreift.“ In: Skeptische Ethik, Suhrkamp, Frankfurt 1976, 181; er sieht die Notwendigkeit einer Entscheidung zum eigenen Standpunkt, von dem aus gedacht wird. Dass ethische Einsicht jeweils Beanspruchung der Freiheit und Entscheidungen voraussetzt, hat Klaus Demmer an verschiedenen Stellen betont; vgl. besonders: Deuten und Handeln. Grundlagen und Grundfragen der Fundamentalmoral (SThE, 15) Freiburg u.a.: Herder, und seine in derselben Reihe Nr. 27 erschienene Moraltheologische Methodenlehre.

⁴ Aber sie hat nach S. auf diese Weise auch die Chance, das spezifisch Christliche in der Ethik deutlicher herauszuarbeiten als der ausschließlich an rein normativer Ethik Interessierte (26f).

⁵ Man wundert sich, wenn man bedenkt, dass die Denkgeschichte der Moderne insbesondere durch die Freiheitsthematik bestimmt ist. Das weitere Werk von S. zur Freiheitsthematik, das inzwischen vorliegt (Theologie der Freiheit, Freiburg: Herder 2007), dürfte dazu Aufschluss geben.

⁶ S. bewegt sich hier auch in Gefilden moderner sprachanalytischer Ethik, wenn er in einem engen Zusammenhang mit dem Rückgriff auf Thomas den Engländer G. E. Moore zitiert, der den Bedeutungen des Wortes Gut nachgeht.

⁷ Wünschenswert wäre, eine Analyse konkreter ethischer Wahrnehmung durchzuführen, in der bewusst gemacht würde, wie hoch der Anteil des Einsatzes menschlicher Freiheit darin zu veranschlagen ist. Schon das Neue Testament wusste davon (vgl. z. B. Röm 12,1–2; Phil 1,9–10); die Erinnerung daran in GS 16 des Vat. II: „Durch die Treue zum Gewissen sind die Christen mit den übrigen Menschen verbunden im Suchen nach der Wahrheit und zur wahrheitsgemäßen Lösung all der vielen moralischen Probleme [...]“ hätte mehr Beachtung in der Praxis des kirchlichen Lehramtes verdient.

⁸ Diese Rückfrage mag simpel klingen; sie ist jedoch auch eine Anfrage an S.s Zuordnung von Philosophie und Theologie; man kann fragen, ob es den von jeder Glaubensoption unabhängigen, nur der ratio folgenden Menschen tatsächlich gibt. Wir sind immer schon als denkende Menschen in einen Zusammenhang eingebunden, in dem die geschichtliche Wirksamkeit gläubiger Überzeugungen, von denen ja auch S. spricht, nicht ohne Glaubensoption gedacht werden kann.

⁹ (Eigene Übersetzung im Anschluss an O. H. Pesch) aus dem corpus des Artikels der Summa Theologica, Bd 13, Heidelberg, u.a. 1977, 73f.

¹⁰ Vgl. De virt., q. 1 a1, corpus: „quia bonum dicitur secundum ordinem ad finem.“ S. zitiert in entspr. Zusammenhang de veritate 21,1.

¹¹ S. zitiert Schiller (76).

¹² Entsprechend S., 160. Das Zweite Vatikanische Konzil spricht im Blick auf den Menschen von dessen Berufung und nimmt ihn auf diese Weise als von seinem Wesen her ethisch beansprucht wahr; vgl. B. F.: Berufung als ethische Grundkategorie. Zur Ethik des II. Vatikanischen Konzils. In: Zeugnis und Dialog: die katholische Kirche in der neuzeitlichen Welt und das II. Vatikanische Konzil; Klaus Wittstadt zum 60. Geburtstag, hg. von Wolfgang Weiß, Würzburg: Echter 1996, 398–413. S. nimmt den Gedanken des Gerufenseins in Freiheit und Vernunft in anderem Zusammenhang auf (vgl. 115).

¹³ Vgl. hierzu das Gesamtwerk von Klaus Demmer, besonders die in Anm. 3 zitierten Arbeiten. S. kommt erst viel später auf die Einbeziehung hermeneutischer Methoden in die Normbegründung zu sprechen (bes. 422–428); dort kommt allerdings der Hermeneutik nicht der Stellenwert zu, den sie im Vollzug jeder ethischen Wahrnehmung erkennen lässt.

begründung.¹⁴ Dort stellt er an einer Stelle fest, dass der moralische Wert einer Handlung nicht ausschließlich von der Normerfüllung her gedacht werden kann, sondern davon, dass „die grundlegenden Güter und Werte“ gefördert werden oder nicht (361). Würde man die Förderung von Werten als Aufgabe der Tugendethik ansehen, was nach dieser Sicht nahe liegt, dann wäre den Verhaltensnormen die Rolle eines schützenden Rahmens zuzuordnen und der Wertverwirklichung die Gestaltung dessen, was die Tugend als Werthaltung vor Augen stellt. Dabei geht es auch um die Entwicklung von ethischer Initiative und Kreativität (man denke an die Realisierung ehelicher Treue, die sich nicht damit zufrieden geben kann, nur das sechste Gebot zu halten). Dies ist insofern eine aktuelle Chance der Tugendethik in der heutigen Entwicklung der Gesellschaft, als in der wachsenden Differenziertheit der Lebensverhältnisse normative Ansprüche längst nicht mehr das Gesollte für den Einzelnen adäquat erfassen. Norm und Tugend konvergieren aber in dem gemeinsamen Bezug zum vorgegebenen Wert; man könnte sie als Rahmen und als gestaltetes Bild im Rahmen zueinander in Beziehung setzen. Damit würde gerade der Tugendethik die ihr zukommende Bedeutung zugesprochen: Das – individuell zu erstellende – Bild ist allemal wichtiger als der Rahmen. Die Epikie würde als eine Tugend erkannt, die von dem Blick auf den durch eine Norm zu schützenden Wert her auch die Sinnhaftigkeit der Normerfüllung in einer bestimmten Situation beurteilen könnte. Hier könnte Tugendorientierung auch zum Motor möglicher Normentwicklung werden.

Sieht man die Tugend als Ausrichtung auf Wertverwirklichung, bekommt die Tugendethik ein etwas anderes Gesicht. Sie hat in ihrer Tradition Elemente einer Verteidigungsstrategie weitergegeben; es ging jeweils um die Beherrschung der nicht immer beherrschbaren passiones, wobei das von S. schon in seinem beeindruckenden Werk „Bonum hominis“ herausgearbeitete Verdienst des Thomas von Aquin dazu führte, die Kraft vitaler Triebdynamik als Element der Subjektivität des Handelnden zu verstehen und so in vollem Sinn zu „humanisieren“. ¹⁵ Der Vorschlag, die Tugend zugleich als eingeübte Haltung bestimmender Wertverwirklichung zu verstehen, böte die Möglichkeit, die positive Wertorientierung deutlicher herauszustellen und entsprechend zu motivieren. Dabei ergibt sich die Bedeutung des Wertes aus dem Zusammenhang mit dem Menschsein des Menschen. In vielen Entscheidungen eines menschlichen Lebens wird Bleibendes geformt, der lebendige Strom freien Handelns prägt eine unverwechselbare individuelle Gestalt. Tugenden spielen darin eine Rolle, weil der Einzelne sich in ihnen zu Problemen verhält, die allgemein menschliche sind. So geformte Freiheit ist Gestalt gelungenen Menschseins. Tugenden sind nicht anders zu verstehen denn als realisierte Freiheit des Menschen, die auf ein Optimum an Selbstverwirklichung in bestimmten ethischen Bereichen bezogen ist. Die Tugend ist dabei nicht nur „gestaltete“, sondern auch „gestaltende“ Freiheit, sie prägt künftiges verantwortliches Handeln vor. Es läge nahe, hier auch eine Parallele zu sehen zu der Forderung, in der es nicht nur um das Tun, sondern v. a. um das Gut-Sein eines Menschen geht – wer Güte übt, tut dies nur richtig, wenn er dabei ein gütiger Mensch wird. Tugend ist Ausdruck ethischen Seins.

Das bedeutet zugleich, dass sie immer an die Personmitte des Menschen zurückgebunden ist. In dieser wurzelt die Einheit der je einmaligen Person, für die eine definierbare Wertausrichtung auf einen Wertbereich (Tugend) zwar immer die Aktivität des ganzen Menschen in Bewegung setzt, aber diese dennoch nicht vollständig umschreibt. Es ist aufschlussreich, dass in der Entwicklung einer Existentialethik im vergangenen Jh. – S. erwähnt sie in einem anderen Zusammenhang – Rahners Interpretation der Wahlregeln in den Exerzitien des Ignatius von Loyola dort auf Kritik stieß, wo seine Vorstellung einer Aktuierung der transzendentalen Weite des Vorgriffs menschlicher Freiheit in der Wahlhandlung zu wenig berücksichtigte, dass in den Exerzitien die Leben-Jesu-Betrachtungen ein wesentliches Element der Entscheidungsfindung darstellten. Ganzheit einer personalen Entscheidung kann weder durch den Rückgriff auf die allgemeinsten Prinzipien der praktischen Vernunft garantiert werden noch durch die Verwirklichung einzelner Tugenden. Sie müsste auch das anstreben, was Max Müller Grundwahl genannt hat, „die Wahl dessen, was wir eigentlich sein wollen, der Entwurf unserer

eigenen Wesensgestalt.“¹⁶ Diese kann eigentlich für den Christen, wie offensichtlich Ignatius von Loyola voraussetzt, nur im Gegenüber zur Gestalt Jesu gelingen. Annahme durch ihn mit allen Möglichkeiten, die der Einzelne verwirklichen kann, entspricht dem Ruf, das, was wir vor ihm sein sollen, selber zu wählen im Vollzug der Nachfolge. Es kann keine Frage sein, dass es hier um das Ganze geht, dass das ethisch verantwortete Sein des Menschen hier seine eigentliche Kontur gewinnt. Ebenso ergibt sich wie von selbst die Unabschließbarkeit dieser Erfahrung, die einerseits das Persönlichste des Einzelnen betrifft, andererseits aber nicht end-gültig realisiert werden kann. Geschichtliche Erfahrungen hinterlassen ihre Spuren.¹⁷ Tugendethik bedarf der Rückbindung an eine Reflexion der Ganzheitsentscheidung des Menschen von seiner Mitte her. Es ist sicher richtig, in der Realisierung der drei göttlichen Tugenden die entscheidenden Elemente christlicher Ethik zu sehen, wie S. es tut; im Bereich der individuell gestalteten spirituellen Mitte christlicher Existenz aber ist die Entfaltung dessen, was persönliche Beziehung zu Jesus Christus meint, unverzichtbar. In der Mitte des Ethos steht für den Christen diese personale Beziehung, in der er sich von Gott angenommen und angerufen weiß.¹⁸

4. Weithin folgt die systematische Erarbeitung der Tugendethik den geschichtlich vorgegebenen Schemata. Es ist keine Frage, dass die großen Traditionen ethischer Weisung ihre bleibende Bedeutung haben. Die Frage nach deren moderner Auslegung ist von S. nicht mit besonderer Intensität verfolgt worden. Die Aktualität bestimmter Haltungen, die uns die moderne Lebenswelt abfordert, steht nicht im Vordergrund. An einigen Stellen wundert man sich über den Optimismus, mit dem die Traditionen aufgenommen werden, ohne Hinweise darauf, dass manche Inkulturation des christlich-ethischen Erbes auch ihren Preis zu zahlen hatte.¹⁹ Das Gewicht der auch bei Thomas wirksamen Spuren des stoischen Ethos²⁰ lässt erkennen, dass er zum Beispiel im Bereich der Sexualethik den Menschen mit den animalia vergleicht, ein Zeichen dafür, dass er noch kein Bewusstsein davon entwickeln konnte, dass es zur Natur menschlicher Sexualität gehört, einer kulturellen Gestaltung unterworfen zu sein.²¹ Das müßte aber eine wesentliche Modifikation des Ethosverständnisses zur Folge haben, die hier nicht näher beschrieben wird. Der geschichtliche Ort verantworteter ethischer Existenz, an dem der Mensch sich vorfindet, ist heute durch eine Pluralität von kulturellen Bestimmungen konditioniert, auf die uns unterschiedliche Humanwissenschaften eindringlich hingewiesen haben.

5. Aus diesem Grund haben Moraltheologen auf die Verantwortung hingewiesen, die der Mensch für die Ausgestaltung der Normen trägt. Wo diese in solchen Zusammenhängen als „Artefakte der menschlichen Vernunft“²² bezeichnet werden, werden sie zum Ausdruck der genannten Verantwortlichkeit; sie behalten immer responsorischen Charakter und müssen die unbeliebigen Vorgaben der Natur beachten, um nicht in Willkür abzugleiten.²³

Aus den Bemerkungen v. a. zur Tugendethik S.s ist ersichtlich, worin der wichtige Ertrag dieser Arbeit und ihre Grenze bestehen: Sie macht auf kompetente und umfassende Weise mit der großen Tradition ethischen Denkens vertraut; sie hat auch – mehr als hier zum Ausdruck gebracht werden konnte – den Mut zu vielen konkreten Stellungnahmen, die zeigen, wie aktuell der Rückgriff auf die Geschichte ins Spiel gebracht werden kann, wo es um die Wahrung eines humanen Ethos geht. Wenn hier auf alternative Möglichkeiten insbesondere der Tugendethik hingewiesen wurde, so sind sie kei-

¹⁶ Max Müller: Erfahrung und Geschichte. Grundzüge einer Philosophie der Freiheit als transzendente Erfahrung. Freiburg – München 1971, 303.

¹⁷ Natürlich auch die Entwicklungen, die die Gestalt Jesu Christi in immer neuen Akzentsetzungen präsentieren.

¹⁸ Der letzte Teil der Normtheorie wird von S. überschrieben: „Die Freundschaft des Menschen mit Gott als Ziel des Gesetzes“ (499); zuvor hat er betont, dass „die Anknüpfung am Tugendbegriff die Möglichkeit bereitstellt, den Weg der Nachfolge Jesu als eine umfassende Existenzbestimmung des Menschen zu denken.“ (133). Das wird gesagt, aber nicht zur tragenden Grundlage der Durchführung gemacht.

¹⁹ Vgl. 134.

²⁰ S.th. I/II, q 94, a 2c: „[...] dicuntur ea esse de lege naturali, quae natura omnia animalia docuit, ut est coniunctio maris et feminae“.

²¹ Der Unterschied zur überkommenen Sicht der Keuschheit zeigt sich bei S. S. 89 u. S. 439; allerdings umschreibt er den humanen Sinn der Sexualität so, dass er nur auf den verheirateten Menschen zutrifft.

²² So W. Korff, auf den sich S. bezieht (360).

²³ Im begrenzten Rahmen dieser Besprechung kann die Normtheorie nicht im Einzelnen behandelt werden.

¹⁴ Vgl. bes. 330–340. Er geht in seiner Tugendethik abgrenzend auf die Wertphilosophie des vergangenen Jh.s ein, ohne den Wertbegriff in der Tugendethik zu benutzen oder näher zu erläutern.

¹⁵ Vgl. I/II, q 56, a 4 c.

neswegs als „einzigmögliche“ gedacht, sondern als Versuch eines konstruktiven Gesprächsbeitrages, in dem Spuren eines Weiterdenkens angedeutet sind.

Münster

Bernhard Fraling

Schöne-Seifert, Bettina: Grundlagen der Medizinethik. – Stuttgart: Alfred Kröner Verlag 2007. 228 S. (Kröners Taschenbuch, 503), kt € 10,90 ISBN: 978-3-520-50301-5

Dem vorliegenden Einführungsbuch in die Medizinethik, aus der Feder der – nicht zuletzt auch durch ihre Mitgliedschaft im Nationalen Ethikrat und jetzt auch im Deutschen Ethikrat – bekannten Münsteraner Professorin für Ethik in der Medizin, liegt im Kern ein Beitrag in dem von J. Nida-Rümelin herausgegebenen Handbuch „Angewandte Ethik“ (2. Auflage 2005) zugrunde, der aber aktualisiert, revidiert, ergänzt und durch einige neue Unterkapitel vervollständigt wurde.

Das Buch gliedert sich in 9 Kapitel. Das 1. Kap. dient der Bestimmung der Begriffe „Ethik“ und „Medizinethik“ und gibt einen Überblick über die Entstehung und den gegenwärtigen Stand der Medizinethik. Im 2. Kap. wird dann in einer metaethischen Überlegung der in der Medizinethik – v. a. von T. Beauchamps und J. Childress – entwickelte und weitgehend akzeptierte kohärentistische Prinzipienansatz (Autonomie, Schadensvermeidung, Fürsorge, Gerechtigkeit) zur Begründung ethischer Urteile vorgestellt und diskutiert. Nach der Klärung des Normbegründungskonzepts widmet sich das – in seiner Systematik vielleicht am wenigsten klare – 3. Kap. normativen Grundfragen, die sich durch verschiedene Themenbereiche der Medizinethik hindurchziehen. Ausgehend von einer Erläuterung des Prinzips der Patientenautonomie wird die Frage eines starken und schwachen Paternalismus diskutiert. Die Bedeutung der Autonomie wird an Grenzfällen der prädiktiven Medizin und der Patientenverfügung durchgespielt. Im Blick auf die Problematik der Sterbehilfe werden das Kriterium der Lebensqualität und – als Gegenposition – die Betonung der Heiligkeit des Lebens, die Frage nach Personen und Nicht-Personen, die Unterscheidung von Tun und Unterlassen, Verantwortung und Natürlichkeit sowie schließlich die verschiedenen Formen des Dammbrucharguments entfaltet und erörtert. Im 4. Kap. wird eingehend das Arzt-Patienten-Verhältnis und der Zusammenhang von Aufklärung und Einwilligung an den Beispielen der prädiktiven Genetik, des Enhancements und des Humanexperiments thematisiert. Das 5. Kap. beschäftigt sich mit dem Umgang mit Sterben und Tod. Es geht um die Frage nach einem würdigen Sterben, nach Möglichkeiten der Sterbehilfe und nach der Einordnung des Hirntods und der irreversiblen Bewusstlosigkeit. Das 6. Kap. ist ganz der Frage der Organtransplantation gewidmet. Diskutiert werden die Fragen der Spenderregelung, der gerechten Verteilung, der Lebendspende, des Organhandels und der Xenotransplantation. Im 7. Kap. werden dann die Fragen der Fortpflanzungsmedizin und des Umgangs mit menschlichen Embryonen angesprochen. Hier geht es um den moralischen Status des Embryos sowie um die Beurteilung der assistierten Fortpflanzung, der Abtreibung und vorgeburtlichen Selektion und um Forschung mit frühen Embryonen. Das 8. Kap. bringt die Thematik einer gerechten Verteilung im Gesundheitswesen angesichts immer knapperer Ressourcen zur Sprache und problematisiert v. a. bisherige Konzepte für Rationierungskriterien. Das 9. Kap. schließt das Buch mit einem Ausblick auf künftig anstehende Themen wie Neuroethik, Verhaltensgenetik, den Einsatz von Nanotechnologie und das zunehmende Erfordernis von Ethikberatung ab.

Mit der Nennung dieses Themenspektrums wird bereits deutlich, dass die Vf.in alle wesentlichen, derzeit strittigen Themen der Medizinethik anspricht. Die Stärke des Buches liegt dabei sicher darin, die Entwicklung der Diskussion in den einzelnen Themenbereichen unter Verweis auf eine Fülle von Literatur v. a. aus dem englischsprachigen Bereich nachzuzeichnen, und weniger in der systematischen Entfaltung und Durchdringung des jeweiligen Problemkreises. So bleibt es zumeist auch bei der – in der Darstellung jeweils durchaus fairen und treffsicher skizzierten – Konfrontation der kontroversen Positionen und ihrer hauptsächlichen Argumente, im Anschluss an die die Vf.in dann meist ihre stets liberale Auffassung hervorscheinen lässt und immer ausdrücklich von einer konservativen Position abhebt.

Eines von vielen Beispielen für den eher pragmatischen Umgang mit der Materie können die Ausführungen gleich im 2. Kap. zu den Grundlegungsfragen der Medizinethik bieten. Der kohärentistische Ansatz, in dem es um das Finden eines Überlegungsgleichgewichts zwischen ethischen Intuitionen und Prinzipien geht, wird hier als Alternative gegenüber einer reinen Kasuistik einerseits und einem deduktiven Anwendungsmodell andererseits eingeführt. Zugleich werden die Schwächen aufgewiesen, die dieses Modell unbrauchbar machen. Unbefriedigend bleibt dabei der Hinweis, hier gäbe es noch einiges zu klären (29). Könnte es nicht auch überzeugendere Alternativen geben, etwa ein Verfahrensprinzip, das am Gedanken der Verhältnismäßigkeit der Mittel orientiert ist? Die Auflistung verschiede-

ner Typen ethischer Theorien (30f) bleibt jedenfalls bei einer bloß additiven Nebeneinanderstellung stehen, ohne darin irgendeine Abfolge der Begründung oder eine Konsequenz für den eigenen Ansatz zu ziehen. Auch die Behandlung der – inzwischen klassischen – vier Prinzipien der Medizinethik (Autonomie, Schadensvermeidung, Fürsorge, Gerechtigkeit) bleibt nach einer kritischen Betrachtung lediglich bei der Erläuterung ihrer pragmatischen Funktionalität stehen, stellt sich aber nicht mehr die Frage einer grundsätzlichen Klärung ethischer Urteilsfindung und Entscheidungsbegründung.

Einen ähnlichen Eindruck gewinnt man im Blick auf die Behandlung der Frage nach dem moralischen Status des Embryos (155–163). Auch hier werden die kontroversen Positionen mit einigen ihrer wichtigsten Argumente kurz skizziert und problematisiert (auch eine rein interessenfundierte Position wird dabei kritisch bedacht), dann aber eigentlich rein dezisionistisch aufgrund von äußeren Plausibilitäten und einer breiten Zustimmung für einen Gradualismus plädiert. Hervorzuheben ist freilich, dass die Vf.in es in diesem Zusammenhang ablehnt, den rein äußerlichen, funktionalen Aspekt, ob der Embryo sich in oder außerhalb des Mutterleibs befindet und zu welchem Zweck er erzeugt wurde, als relevant für die Statusfrage zu erachten.

Aus der Sicht theologischer Ethik kann man die Behauptung, die Kirchen, deren Auffassungen von der Vf.in lediglich in Grundzügen gestreift werden, würden sich nur auf religiöse Gründe stützen (157), wohl kaum so stehen lassen. Zumindest wäre die entsprechende Literatur der theologischen Ethik – auch über E. Schockenhoff hinaus – zur Kenntnis zu nehmen, die sich weder allein auf religiöse Gründe stützt, noch so einheitlich ist, wie die Vf.in meint. So kommt hinsichtlich der Sterbehilfe die – übrigens auch in der Erklärung der Glaubenskongregation zur Euthanasie genannte – Unterscheidung zwischen verhältnismäßigen und unverhältnismäßigen Mitteln in den Blick. Ebenso erliegt die Vf.in dem notorischen Missverständnis vieler Vertreter der Medizinethik, die Intention, die für die Unterscheidung zwischen direkter und indirekter Sterbehilfe maßgeblich ist, sei lediglich in einem psychologischen Sinne zu verstehen. Das moraltheologische Prinzip der Handlung mit Doppelwirkung wird zwar erwähnt ebenso wie neue, interessante Argumente zu seiner Auslegung, all dem wird aber nicht weiter nachgegangen. Dass sich eine normative Unterschiedenheit der verschiedenen Varianten von Sterbehilfe über Absichtsdifferenzen nicht plausibel machen lasse (124), wird jedenfalls nur behauptet und nicht aufgewiesen.

Insgesamt ist das Buch eine gute Übersicht über den gegenwärtigen Stand der Diskussion in der Medizinethik und ein hervorragender Literaturbericht. Dagegen dürfte es als Einführungsbuch etwa für Studierende oder interessierte Laien zu voraussetzungsvoll und zu wenig didaktisch aufbereitet sein.

Würzburg

Stephan Ernst

Theologie und Naturwissenschaften

Clayton, Philip: Die Frage nach der Freiheit. Biologie, Kultur und die Emergenz des Geistes in der Welt. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007. 184 S. (Frankfurt: Templeton Lectures 2006), geb. € 29,90 ISBN: 978-3-525-56981-8

Gegenstand der sog. „Frankfurt Templeton Lectures“ – einer seit 2006 alljährlich vom Institut für Religionsphilosophische Forschung der Uni Frankfurt organisierten, mit Mitteln der Templeton Foundation finanzierten Vortragsreihe – sind Beiträge zum Dialog zwischen Religion, Philosophie und Naturwissenschaften. Deren erste Staffel im Mai 2006 widmete sich dem Verhältnis von Neurowissenschaft und Willensfreiheit; ein Thema, dessen mediales Erregungspotential trotz inzwischen sichtbarer Ermüdungserscheinungen immer noch nicht abgeklungen ist. Für diese Vortragsreihe wurde der kalifornische Philosoph und Theologe – u. a. Schüler Wolfhart Pannenberg – Philip Clayton gewonnen; seine sechs Vorlesungen liegen der hier zu besprechenden Publikation zugrunde.

Clayton geht davon aus, dass der Streit, der gegenwärtig zwischen den Neuro- und Geisteswissenschaften um die menschliche Freiheit ausgefochten wird, in einer Sackgasse gelandet ist – die Positionen scheinen sich unvereinbar gegenüberzustehen. Deshalb wählt er den Umweg über die Geschichte der biologischen und kulturellen Evolution, um einen Begriff menschlicher Freiheit zu gewinnen, der zwar über den rigiden Reduktionismus und Determinismus streng naturalistischer Positionen hinausgreifen, aber doch nicht einfach mit dem

starken Freiheitsbegriff der traditionellen – wie C. es formuliert – „Substanzmetaphysik“ (19) zusammenfallen soll. Als Materialobjekt der Untersuchungen steht damit das Verhältnis zwischen der menschlichen Handlungs- und Willensfreiheit und ihren biologischen bzw. neurologischen Korrelaten fest. Systematische Kernthese C.s ist, dass Freiheit ein Emergenzphänomen darstellt: Sie ist in einem langen evolutionären Prozess entstanden und von ihren biophysischen Wurzeln bleibend abhängig. Insofern ist sie eine gewordene und material bedingte Freiheit. Allerdings lässt sich Freiheit nicht auf diese ihre neuronale Basis reduzieren. Sie ist also real gegeben und nicht – etwa im Sinn einer rein regulativen Idee – fiktional und illusorisch. Methodisch geht C. entsprechend der Emergenzthese zunächst induktiv vor. Der so gewonnene asymptotische bzw. graduelle Freiheitsbegriff wird dann in den Schlusskapiteln mit einem konstitutiven, transzendentalen Freiheitsbegriff konfrontiert, um so zumindest die Offenheit der naturphilosophischen Emergenztheorie für eine theistische Option zu bewahren.

Die Problemexposition im *ersten Kap.* bietet eine kompakte Aufarbeitung zentraler Befunde der Hirnforschung und führt so in die neurowissenschaftliche Faktenlage der Debatte ein. Eine Beschreibung neuronaler Prozesse bei mentalen Verständnisleistungen fehlt ebenso wenig wie das berühmte Libet-Experiment oder einschlägige medizinische Studien über Hirntrauma-Patienten. Die leitende Frage ist dabei, ob eine reduktionistische Deutung dieser empirischen Basisdaten zufriedenstellen kann: Sind mentale Ereignisse auf die ihnen korrelierenden neuronalen Prozesse reduzierbar, bieten also die Befunde der Neurowissenschaften eine nicht nur notwendige, sondern auch hinreichende Erklärung für geistige Erfahrungen? C. sieht die Beweislast durchaus beim „Antireduktionisten“ (31): Wer behauptet, dass „mentale Erfahrung eine kausale Wirksamkeit hat, die *mehr als* diese Gehirnprozesse darstellt“ (ebd.), der müsse eben Gründe für diese Annahme nennen. Ein erster Schritt hierzu ist der Hinweis auf die argumentative Inkonsistenz der neurophilosophischen *philosophy of mind* etwa eines Daniel Dennett. Positiv geht es C. aber darum, mit der Emergenzthese eine naturphilosophische Theorie zur Willens- und Handlungsfreiheit vorzulegen, die plausibler ist als die streng naturalistische Alternative völliger neuronaler Determinierung.

Zu diesem Zweck wendet er sich nun im *zweiten und dritten Kap.* der Geschichte der biologischen und kulturellen Evolution zu. Um das Ergebnis der beiden Abschnitte gleich vorwegzunehmen: C. führt eine Vielzahl an Beispielen für die These ins Feld, dass die wachsende Komplexität der Biosphäre im Lauf der Evolutionsgeschichte mitnichten allein auf genetischer Prädisposition – zufällige genetische Mutation und Konservierung durch Selektion – beruht. Die Evolution des Lebens lässt sich, so sein Fazit, nicht hinreichend durch genetische Programmierung erklären, sondern „zeugt von einem kontinuierlichen Zusammenspiel genetisch codierter und übertragener Information einerseits und epigenetischen Faktoren andererseits“ (72). So verläuft z.B. bereits bei der DNA-Aktivierung die Informationsweitergabe nicht monokausal, sondern synergistisch, mit Wechselwirkungs- und Rückkoppelungsprozessen. Schon auf molekularbiologischer Ebene „können die Phänomene also nicht exklusiv nach einem [...] reduktionistischen Schema erklärt werden“ (53). Ähnliches gilt für interzelluläre Stoffwechselprozesse. Allein aus naturwissenschaftlicher Sicht scheint ein strenger Determinismus folglich unwahrscheinlich: „Deshalb erzählt die Bestimmung durch das Genom nicht die vollständige Geschichte hinsichtlich der Ontogenese“ (56). Die Diagnose erhärtet sich, sobald C. weiterschreitet zur Phylogenese: Auch Artbildung fungiert als Mittel zur Steigerung der Biodiversifikation.

Verhaltensbiologische und entwicklungspsychologische Beobachtungen belegen zudem einen derart hohen Grad an spontanen, nicht determinierten Verhaltensweisen und hochkomplexen sozialen Interaktionsformen bereits bei Insekten, Vögeln und Fischen, dass er sich berechtigt sieht, den Kulturbegriff aus seiner exklusiven anthropologischen Verwendung zu lösen und als evolutionären Faktor im gesamten Tierreich in Anspruch zu bringen: „Kultur als eine neue Dynamik der Evolution“ (64), die den „Prozess der Emergenz des Neuen“ (68) exponentiell beschleunigt. Denn die Bedeutung von Kultur und sozialem Lernen wächst mit dem evolutionären Entwicklungsstand stetig an: „Je komplexer Tiere werden, desto mehr von ihrem Verhalten ist sozial erlernt“ (76). Entscheidend ist jedoch, dass Lehren und Lernen im Tierreich, dass Sozialverhalten und Tierkultur evolutionär relevante Faktoren darstellen. „Die Dynamik der biologischen Evolution wird nun ergänzt durch eine neue, kulturelle Dynamik, die in einem weit höheren Maß von Spontaneität und Flexibilität gekennzeichnet ist“ (79) als etwa die mechanistische Genomübertragung, eben weil sie auf sozialer Tradierung und kultureller Praxis beruht.

Diese „Ko-Evolution der Biologie und der Kultur“ (ebd.) ist es, die die Emergenz des ichbewussten, selbstreflexiven Geistes mitsamt seiner Fähigkeit zu symbolischem Denken und innerer Repräsentation des Artgenossen zur Folge hat. Beide Evolutionsformen sind nicht aufeinander reduzierbar, wirken aber interdependent. So provozierte z.B. der „Gebrauch kulturell übermittelter Artefakte [...] einen starken Selektionsdruck zugunsten der komplexeren Gehirne, die für die Bewältigung dieser neuen Denkaufgaben erforderlich waren“ (88). Mit Blick auf den Menschen bedeutet das: Seine aus ihren biophysischen und genetischen Dispositionen erwachsene kulturelle Welt bewirkt eine „intensive und fortdauernde Ko-Evolution des Gehirns [...] eine Art Wechselwirkung zwischen Gehirn und Geist, die eine fast unvorstellbare Steigerung des Komplexitätsgrades des menschlichen Daseins mit sich bringt“ (89).

Ist mit der Emergenz des Geistes aus seinen biologischen Ursprüngen zugleich das Phänomen der Willens- und Handlungsfreiheit im starken Sinn des Wortes erwiesen? Mitnichten, meint C. im philosophisch ausgerichteten *vierten Kap.*, in dem die naturwissenschaftlichen Befunde mit freiheitstheoretischen Überlegungen konfrontiert werden. Denn der bisherigen evolutionsbiologischen Argumentation sei nur zu entnehmen, „dass wir frei sind im Sinne einer graduellen Zunahme der Spontaneität gegenüber unserer Umwelt, unserer Konditionierung und unserer genetischen Prädispositionen“ (99). Induktiv nachweisbar (und insofern kompatibel zum zuvor eruierten naturwissenschaftlichen Befund) sei also nicht ein starker, metaphysischer Freiheitsbegriff etwa kantischer Prägung, sondern lediglich die Annahme einer „graduelleren oder asymptotischen Freiheit“ (111). Darunter versteht C. eine „Als-ob-Freiheit von Handlungsträgern“ (113): Handlungsträger handeln, „als ob sie wirklich frei wären“ (114). Dabei mögen sie sich zwar im Laufe der Evolutionsgeschichte immer mehr – asymptotisch eben – an einen konstitutiven Freiheitsbegriff im metaphysischen Sinne annähern, sie werden diesen aber nicht erreichen. Das Prekäre an diesem Befund für C.: Bleibt es bei dieser „emergentistische[n] Freiheitstheorie“ (113), lässt sich von Freiheit lediglich im Sinn einer regulativen Idee sprechen. Damit erwiese sich Freiheit letztlich als Illusion. Denn die so beschriebene Spontaneität und Variabilität nicht genetisch determinierter Handlungsweisen stellt trotz ihrer kausalen Offenheit und Nichtprognostizierbarkeit vielleicht „etwas Freiheitsähnliches“ (ebd.) dar, ist aber noch lange nicht identisch mit dem transzendentalen Freiheitsbegriff der selbstgesetzgebenden Vernunft kantischer Provenienz: „Regulative Freiheit im Sinne der asymptotischen Freiheitstheorie ist nicht dasselbe wie wahre oder metaphysische Freiheit“ (115).

Um zumindest die Denkmöglichkeit eines starken, essentiellen Freiheitsbegriffs offen zu halten, schwenkt C. in den beiden Schlusskapiteln über zu religiösen und theologischen Betrachtungen. Formal geht damit ein Methodenwechsel einher: Statt wie bisher dem „bottom-up“-Ansatz der Emergenztheorie zu folgen, wird nun gegenläufig „vom Ganzen zu den Teilen“ (120) argumentiert. Im (sich dadurch etwas unvermittelt) anschließenden *fünften Kap.* wird der Zugang zu einem Begriff religiöser Freiheit v.a. über Schleiermachers Religionschrift – Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern – und den Monologen gesucht. Man könnte diesen Abschnitt als eine fundamentaltheologische Verteidigung der Legitimität religiöser Denkfiguren ansehen, auch wenn C. hier gerade nicht streng begrifflich argumentiert, sondern eher poetische und romantische Töne anschlägt. Während die strenge Wissenschaft *per definitionem* die Wirklichkeit partialisieren und die Augen vom Horizont abwenden müsse, wirbt C. mit der „bleibenden Schönheit und Anziehungskraft der Religion“ (134), um das „unendliche Ganze“ wieder in den Blick zu bekommen, das „allen Teilen voraus“ geht (135). Inhaltlich führt ihn Schleiermacher dabei zu einem panentheistischen Gottesbegriff (vgl. 139), der ihn der Immanenz des Unendlichen im Endlichen nachspüren lässt.

Dezidiert theologisch wird die Argumentation dann im letzten, *sechsten Kap.*, das von der „Emergenz des freien Geistes“ (145) handelt. Denn für C. ist der Schritt von einem regulativen zu einem konstitutiven Freiheitsbegriff nur theologisch, nämlich über den Begriff eines unsere Freiheit begründenden und freisetzenden Gottes, gangbar. Die „Einführung der Gottesidee“ soll die eingangs diagnostizierte Pattsituation zwischen Natur- und Geisteswissenschaften in der Freiheitsdebatte durchbrechen und so „ermöglichen, diese andere Art der Freiheit zu denken“ (150). Anthropologisch resultiert daraus die These der Gottebenbildlichkeit des Menschen, der in einer „Imago Dei-Korrelation“ (150 u. ö.) zu seinem Schöpfer steht. Mit dem Begriff der Imago Dei-Korrelation geht es C. aber nicht nur um eine Charakterisierung des Gott-Mensch-Verhältnisses, sondern mehr noch um die Annahme einer proportionalen Analogie: Das Verhältnis Gottes zur endlichen Welt könne analog gedacht werden zum Verhältnis einer menschlichen Person zu ihrer biologischen Natur (vgl. 152, 161). Die Korrelation ist wichtig zur argumentativen Stabilisierung eines hinreichenden Subjekt- und Personbegriffs: „Gott ist Subjekt, also kann, gemäß der Analogie, das menschliche Subjekt gedacht werden“ (171). Für C. ist Freiheit im vollen Wortsinn überhaupt „nur in Verbindung mit dem Postulat eines höchsten Subjekts und der Imago Dei-Korrelation“ (170) denkbar. Denn nur dann kann postuliert werden, dass die menschliche Selbsttranszendenz nicht als ein evolutives Nebenprodukt ins Leere läuft, sondern ihr ein transzendenter Grund und Gehalt entspricht, sie folglich zielgerichtet und sinngesättigt ist. Damit ist nicht nur das anthropische Prinzip gestreift (vgl. 160), sondern v.a. der klassische theologische Freiheitsbegriff eingeholt: Freiheit als „Beziehung eines endlichen Wesens zu einem ihm [sic] übersteigenden Grund hin“, als – wie C. mit Rahner formuliert – „Freiheit vor Gott und auf ihn hin“ (159); Freiheit eben so nicht nur als zwar regulative, aber illusionäre Idee, sondern als „bedeutsame“ (162), „fundamentale“ (166), „transzendente“ (167) und „unbedingte“ (102, 163, 171) Freiheit.

Philip Clayton hat ein starkes, ein faszinierendes und herausforderndes Buch geschrieben, dem viele und aufmerksame Leser zu wünschen sind. Gerade darum lohnt es sich, in eine kritische Diskussion einzusteigen. Am eindrücklichsten wirkt die Argumentation in den naturwissenschaftlich ausgerichteten ersten drei Kapiteln. Das induktive Vorgehen entlang der Evolutionsgeschichte ist methodisch ebenso plausibel wie der abschließende Befund überzeugend belegt: „Doch die Biologie erzählt nicht die ganze Geschichte. Biologische Strukturen sind notwendige, aber nicht hinreichende Bedingungen für symbolisches Denken und Handeln“ (92). Ob man in C.s Auswei-

tung des Kultur- und Spielbegriffs (beides existentielle Grundphänomene menschlichen Daseins) auf die gesamte Tierwelt einen Anthropomorphismus sieht, der die Tier-Mensch-Differenz sprachlich unzulässig einebnet, sei dahingestellt. Entscheidend ist die mit dieser Sprachregelung gemeinte Sache: Soziales Verhalten ist nicht nur spontan, nicht prognostizierbar und nicht determiniert, sondern entwickelt eben deshalb im Zuge seiner Tradierung und bei zunehmender Komplexität der betroffenen Individuen eine evolutive Dynamik, die der biologischen Evolution via Genmutation und Selektion zu mindest als Ko-Prinzip an die Seite zu stellen ist. Damit ist – und das scheint mir zentral zu sein – der strenge Naturalismus und Determinismus einiger medial gegenwärtig im Übermaß präsender Hirnforscher schon aus naturwissenschaftlichen Gründen obsolet.

V.a. aber die Emergenztheorie, mit deren Hilfe sich die Entstehung von Geist und Freiheit aus ihren biophysischen Grundlagen und evolutionsgeschichtlichen Ursprüngen erklären lässt, ohne sie auf diese zu reduzieren, überzeugt. Umso erstaunlicher wirkt, wie wenig philosophische Belastbarkeit C. einem emergenztheoretischen Freiheitsbegriff zuzutrauen scheint. Denn emergenztheoretisch sei ja nur ein kompatibilistischer Freiheitsbegriff zu erreichen, ein Freiheitsbegriff also, der mit einem harten naturalistischen Determinismus vereinbar ist und ein Anderskönnen unter gleichen Umständen ausschließt. Klassisches Beispiel hierfür ist etwa Harry Frankfurts Gedankenexperiment (Journal of Philosophy 66, 1969, S. 829–839) über die von Black überwachten Entscheidungen des Jones. Sobald Jones eine Entscheidung zu treffen im Begriff ist, die Black missfällt, manipuliert er den Willen von Jones durch einen Eingriff in dessen Gehirn dahingehend, dass Jones die Entscheidung im Sinne Blacks trifft. Frankfurt will zeigen, dass das Bestehen alternativer Möglichkeiten nicht notwendige Bedingung moralischer Verantwortlichkeit ist: Jones hatte faktisch keine alternativen Möglichkeiten und sich anscheinend doch frei entschieden. Eine solche kompatibilistische Freiheit aber, so C. zu Recht, ist eine Farce (vgl. 102): Eine Als-ob-Freiheit ist keine Freiheit, sondern eine Fiktion. Und die Tatsache, dass diese Fiktion bisweilen als regulative Idee fungiert, hebt das Illusorische an einem solchen Freiheitsbegriff in keiner Weise auf.

Nun bedeutet allerdings der Umstand, dass ein Sachverhalt eine Ursache hat, noch lange nicht, dass dieser Sachverhalt determiniert ist. Bereits C.s Analysen über (spontanes, nicht determiniertes!) Sozialverhalten im Tierreich belegen doch hinreichend, dass die Wirksamkeit des Kausalprinzips mitnichten die Gültigkeit strenger Determination beinhaltet: Das Lernverhalten von Fischen und Vögeln oder der Werkzeuggebrauch von Schimpansen haben selbstverständlich zuordenbare Ursachen innerhalb des Kausalnetzes, sind dadurch aber noch lange nicht als determiniert im Sinne strenger Alternativlosigkeit anzusehen. Insofern scheint C. hier Kausalität und Determination irrigerweise synonym zu gebrauchen. Letztere verunmöglicht Freiheit allerdings, Erstere jedoch nicht. Weil C. beide zu identifizieren scheint, kommt er mit seiner Emergenztheorie – die ja naturgesetzmäßigen Kausalitäten Rechnung tragen will – über einen kompatibilistischen Freiheitsbegriff nicht hinaus.

Ein weiterer Grund für die Reichweitenunterschätzung des emergenztheoretischen Freiheitsbegriffs liegt darin, dass C. den libertaristischen Freiheitsbegriff überdehnt und mit Prämissen belastet, die dieser eigentlich gar nicht tragen müsste. Denn C. sieht die Gültigkeit eines libertaristischen Freiheitsbegriffs nur dort als gegeben an, wo die Handlungen eines Handlungsträgers „sich je dem gesamten Kausalnexus entziehen“ (113). Libertaristische Willens- und Handlungsfreiheit setzt für ihn die „Existenz völlig freier (im Sinne uneingeschränkter) Handlungen“ (115) voraus. Die „Freiheit der Libertarianer“ liegt für C. nicht nur in der Fähigkeit des Anderskönnens unter gegebenen Bedingungen, sondern darin, dass die Freiheit, sich zwischen A und Nicht-A zu entscheiden, „unabhängig von sämtlichen Kausalfaktoren im Universum, seien sie innerer oder äußerer Natur“, (147) ausgeübt werden kann. Dieser so verstandene Libertarianismus deckt sich mit dem, was C. als den „traditionellen“ Freiheitsbegriff ausmacht, dass nämlich eine Handlung nur dann als frei anzusehen ist, „wenn die eigene Entscheidung der erste Schritt in einem kausalen Prozess ist“ (36), der freie Wille mithin „im Sinne einer unverursachten Ursache“ (41) wirkt.

Eben diese Prämissen sind jedoch mit Geert Keil (Willensfreiheit, Berlin 2007, 92–103) als Mythen zu entlarven und zurückzuweisen, weil sie letztlich auf einem cartesianischen Dualismus von *res cogitans* und *res extensa* basieren und einen mentalen Entscheidungssträger implizieren, der zeitlich vor und logisch unabhängig von allen neuro-

nalen Prozessen agiert. Von einem solchen „Mythos des Gespensts in der Maschine“ (Gilbert Ryle) kann aber ernsthaft weder theologisch noch philosophisch die Rede sein. Um von Freiheit im vollen, im libertaristischen (Keil spricht abkürzend von „libertarisch“ bzw. „Libertarismus“) Sinne des Wortes sprechen zu können, braucht es weder Unbedingtheit im Sinne einer völligen Autarkie von allen einschränkenden Bedingungen, noch eine Losgelöstheit von den Kausalitäten der natürlichen Welt, noch die Fähigkeit, als gleichsam unbewegter Bewegter eine Kausalkette in Gang zu setzen. Die Freiheit des So-oder-Anderskönnens setzt weder voraus, dass wir diese Fähigkeit aktuell in jeder Situation ausüben können müssten (gegen Frankfurts Beispiel), noch verlangt sie so etwas wie eine metaphysische Ersturheberschaft (gegen C.s Überzeichnung des Libertarianismus), sondern sie bedeutet lediglich die Fähigkeit, Handlungen mit Gründen anzufangen. Mit anderen Worten: Ein zureichender und konsistenter Begriff von Willens- und Handlungsfreiheit „zeigt sich im vernünftigen Umgang mit vorfindlichen Kontingenzen“ (Keil, Willensfreiheit, 152) und ist damit durchaus mit der Faktizität natürlicher Gesetzmäßigkeiten und Kausalketten – und folglich auch mit der Emergenztheorie – vereinbar.

Sucht man wiederum nach Gründen für diese merkwürdige Bescheidenheit bei C., so stößt man auf den kantischen Begriff transzendentaler Freiheit. C. kritisiert zwar immer wieder den kantischen Dualismus von praktischer und theoretischer Vernunft, bei dem Ursachen und Gründe, Empirisches und Intelligibles seltsam unvermittelt nebeneinander zu stehen kommen (vgl. 118 u. ö.), übernimmt aber ganz augenscheinlich Kants Begriff der transzendentalen Freiheit als einzig hinreichende Freiheitsbestimmung. Die Konfrontation der Emergenztheorie mit dem transzendentalen Idealismus Kants führt C. aber – so meine ich – auf die falsche Fährte. Denn C. schwächt mit der Wahl Kants als philosophischer Richtgröße unnötigerweise die Plausibilität der Emergenzthese ab. Stattdessen wäre es sinnvoller, gerade umgekehrt mit Hilfe eines emergenztheoretischen Freiheitsbegriffs nicht nur den kantischen Dualismus zwischen empirischer und intelligibler Welt, sondern damit verbunden auch seinen transzendentalen Idealismus einer kritischen Prüfung zu unterziehen.

Und ob sich der kantische Freiheitsbegriff dann bei näherer Betrachtung als wirklich so unvereinbar mit der Emergenzthese erweisen würde, steht nochmals auf einem anderen Blatt. Immerhin wehrt sich Kant in der Einleitung zur Kritik der reinen Vernunft nachdrücklich gegen eine simplifizierende Deutung des Unterschieds zwischen der reinen und der empirischen Erkenntnis: „Der Zeit nach geht also keine Erkenntnis in uns vor der Erfahrung vorher, und mit dieser fängt alles an“ (KrV B 1). Deshalb spricht eine transzendentalphilosophische Lesart des Freiheitsproblems, die in der transzendentalen Idee der Freiheit die logisch notwendige Bedingung der Möglichkeit praktischer Freiheit vollzöge (etwa in Form sittlicher Urteile) erkennt, nicht *per se* gegen den Umstand einer phylo- wie ontogenetischen Gewordenheit des reflexiven Bewusstseins von Freiheit: Im praktischen Gebrauch der Freiheit als material bedingtem Emergenzphänomen leuchtet mir Freiheit als apriorische, transzendente und unbedingte Idee auf. Für Kant ist klar, dass sich der Versuch der theoretischen Vernunft, Freiheit als transzendente Idee zu beweisen, ebenso in Antinomien verstricken muss wie der gegenteilige Aufweis ihrer Nichtexistenz (KrV B 472ff). Insofern bleibt auch für Kant die transzendente Idee der Freiheit zunächst ein regulatives Prinzip, das seinen objektiven Gehalt und seine Wahrheit dann in Form eines Postulates der praktischen Vernunft erweisen muss (Galgenbeispiel, KpV 54; vgl. Saskia Wendel, Nicht naturalisierbar: Kants Freiheitsbegriff, in: G. Essen / M. Striet [Hg.], Kant und die Theologie, Darmstadt 2005, 13–45, hier 18–22).

So aber bleibt es dabei, dass C. zwar den kantischen Dualismus kritisiert, dessen transzendentalen Freiheitsbegriff aber unkritisch übernimmt. Der bleibt weiterhin maßgebend, kann nun aber – aufgrund der angenommenen Inkonsistenz der kantischen Position insgesamt und der begrenzten Reichweite des emergenztheoretischen Freiheitsbegriffs – nur theologisch über die Annahme eines die praktische mit der theoretischen Vernunft versöhnenden, transzendenten Grundes alles Seienden eingeholt werden (was wiederum, das sei am Rande erwähnt, eine gut kantische Denkfigur ist, man vgl. nur das kantische Gottespostulat, KrV B 838 und KpV 223). C. schreibt: „Es scheint sogar so, dass es ohne die Vorstellung eines transzendenten Grundes kein Mittel gebe, [...] zur Behauptung der nicht nur regulativen, sondern wirklichen Existenz eines geistigen Subjekts zu gelangen“ (161). Und im Anschluss daran heißt es: „Nur in Bezug auf eine

Seinsebene, die von der endlichen Ordnung der Ursachen unterscheidbar ist, kann der Begriff eines geistigen Subjekts bewahrt werden, dem man eine bedeutsame Freiheit zusprechen kann“ (162). Die Folge ist, dass die theologische Argumentation – losgelöst von naturwissenschaftlich gestützter Emergenztheorie und philosophischen Basisannahmen gleichermaßen – seltsam in der Luft hängt und v. a. in Verbindung mit den (sich manchmal hart an der Grenze zum Kitsch bewegenden) allgemeinreligiösen Einlassungen des fünften Kapitels fast ein wenig esoterisch wirkt.

Wenn ich – sozusagen mit C., aber über C. hinaus – argumentiere, dass die Emergenztheorie leistungsfähiger ist, als C. ihr zugestehen will, eben weil sie philosophisch nicht nur einem kompatibilistischen, sondern auch einem entmythologisierten libertaristischen Freiheitsbegriff nicht im Wege steht, dann nicht, um C.s dezidiert theologische Argumentation in irgendeiner Weise zu diskreditieren (die v. a. von Thomas Pröpper ventilerte Frage, ob ein panentheistischer Gottesbegriff und eine Grund-Gezündetes-Relation taugliche Denkformen sind, um die Gott-Welt-Beziehung als ein Freiheitsverhältnis auszulegen, lasse ich hier beiseite), sondern um die Fallhöhe des theologischen Arguments zu naturwissenschaftlichem Befund und philosophischem Begriff möglichst gering zu halten.

Aachen

Matthias Remenyi

Drewermann, Eugen: Atem des Lebens. Die moderne Neurologie und die Frage nach Gott. Band 1: Das Gehirn. Grundlagen und Erkenntnisse der Hirnforschung, Band 2: Die Seele. Zwischen Angst und Vertrauen. – Düsseldorf: Patmos 2006 / 2007. 862 / 1068 S. (Glauben in Freiheit, 3: Religion und Naturwissenschaft, 4. Teil: Neurologie und Theologie), Ln jeweils € 49,90 ISBN: 978-3-491-21000-4 / 978-3-491-21001-1

Diese beiden voluminösen Bde (zusammen machen sie fast 2000 Seiten aus!) stellen den Abschluss des (laut Verlagsprospekt) „theologischen Hauptwerks“ von Eugen Drewermann, „Glauben in Freiheit“, dar. Die Struktur dieser Reihe mit insgesamt sieben (Teil-)Bden ist nicht ganz einfach zu durchschauen; sie umfasst nach einer „psychologischen Fundamentaltheologie“ als erstem Bd eine Christologie als zweiten und eine Schöpfungslehre als dritten Bd. Diese Schöpfungslehre wiederum besteht aus zusammen fünf Teilbänden, in denen sich D. mit dem Verhältnis von Religion und Naturwissenschaft auseinandersetzt. Dazu sind zunächst die Paläontologie, die Biologie und die Kosmologie seine Dialogpartner. Schließlich bearbeitet D. in den hier zu besprechenden beiden Bden unter dem Titel „Atem des Lebens“ die Frage nach Gott im Dialog mit der modernen Neurologie – so sagt es der Untertitel. Allerdings geht es nicht um die Gottesfrage im engeren Sinn, sondern um den Menschen und sein Gehirn (Bd 1) und seine Seele (Bd 2). Auch der Begriff „Neurologie“ im Untertitel darf nicht zu eng verstanden werden, denn er meint hier nicht nur diejenige medizinische Disziplin, die sich mit dem Nervensystem und seinen Erkrankungen befasst, sondern umfassender all jene Wissenschaften, die unter dem Sammelbegriff der Neurowissenschaften bzw. der Hirnforschung zusammengefasst werden. Zusätzlich zieht D. Befunde aus verwandten Bereichen wie der Verhaltensforschung, der Psychologie und der Psychoanalyse bzw. Tiefenpsychologie heran, um deren Antworten auf die Frage, was den Menschen ausmacht, zu erheben. Außerdem greift er immer wieder auf Beispiele aus der Literatur, der bildenden Kunst und der Ethnologie zurück, an denen die naturwissenschaftlichen bzw. psychologischen Theorien erläutert und exemplifiziert werden.

Die Betitelung der beiden Bde mit „Das Gehirn“ bzw. „Die Seele“ ist nun nicht so zu verstehen, als würde in Bd 1 die naturwissenschaftliche und in Bd 2 die philosophisch-theologische Perspektive dargestellt – vielmehr ist die Perspektive der Hirnforschung bzw. Psychologie eine immer mitlaufende, bis hinein in die detaillierte Darstellung neurowissenschaftlicher Befunde und Theorien, auch in Bd 2. Der erste Bd beginnt mit einem im Vergleich zum Gesamtwerk recht kurzen Prolog, in dem D. auf knapp 40 Seiten einen Parforceritt durch die philosophische Seelenlehre von Platon bis in die Gegenwart bietet. Darin kommt D. zu dem Schluss, dass, nachdem die Frage nach der Seele „von der Theologie zunächst an die Philosophie weitergereicht wurde, um dann an die Psychologie delegiert zu werden, [...] es nur folgerichtig (scheint), wenn das Problem heute in der Neurologie abgehandelt wird“ (I, 52). D. will sich den „überraschend neue[n] Herausforderungen an unser medizinisches und philosophisch-theologisches Menschenbild“ (II, 19), die die Fortschritte in den Neurowissenschaften der letzten Jahrzehnte mit sich gebracht haben, stellen. Er tut dies in vier großen Abschnitten: Nach der knappen philosophischen Einleitung beginnt er mit dem Kap. „Ein bißchen Neuroanatomie und Neurophysiologie“, in dem Aufbau und Funktion des Gehirns in einem Crashkurs auf gut 200 Seiten dargestellt werden. Der Titel ist nur scheinbar euphemistisch zu verstehen, denn tatsächlich kann dieser Überblick angesichts der immensen Fülle der neurowissenschaftlichen Erkenntnisse nur einen Extrakt des vorlie-

genden Wissens bieten. Der zweite und längere Teil von Bd 1 befasst sich mit „einigen Leistungen des Gehirns und einigen Fragen aus Philosophie und Theologie“. Hier widmet sich D. den Phänomenen Lernen und Gedächtnis, Traum, Wahrnehmung, Motivation, Schmerz und Lust, Emotion sowie Angst und jeweils deren neuropsychologischen Grundlagen; die philosophisch-theologische Deutung hat in diesem Teil jedoch nur eine Randfunktion. Mit dem Thema Angst beginnt D. auch den zweiten Bd, und es durchzieht diesen Bd immer wieder – nicht unerwartet, wenn man die Bedeutung dieses Themas im gesamten Werk und vielleicht sogar in der Grundhaltung D.s kennt, aber vom Stoff her sicherlich nicht zwingend. Der zweite Bd beleuchtet zunächst psychische Krankheiten, gegliedert nach psychosomatischen, psychoneurotischen und psychotischen sowie neurologischen Erkrankungen. Wiederum ist der erste Teil dieses Bdes mit knapp 300 Seiten kürzer als der zweite, in dem nun die spezifisch menschlichen Charakteristika Bewusstsein, Subjektivität / Selbstbewusstsein / Personalität (darunter auch Bemerkungen zur so genannten Neurotheologie), unsterbliche Seele (inkl. Nahtoderfahrungen) und Willensfreiheit untersucht werden, auch hier selbstverständlich unter ausführlicher Darstellung der entsprechenden humanwissenschaftlichen Erkenntnisse. Dieser Teil ist sicherlich derjenige, der für theologische Leserinnen und Leser am interessantesten ist und dem diese sich wohl auch zuwenden werden, ohne sich durch die vorangegangenen 1000 Seiten gearbeitet zu haben. Dies ist fraglos auch legitim, zumal wenn Grundkenntnisse der Neurobiologie aus anderen Zusammenhängen bereits bekannt sind. Als Fazit dieses Teils, aber auch der ganzen beiden Bde, könnte man vielleicht folgenden Satz festhalten, der die D.sche Theologie gut zusammenfasst: „An Gott glauben kann man nicht, weil die Welt so ‚schön‘ und ‚gut‘ ist, sondern im Gegenteil: an Gott glauben muß man wegen der Gnadenlosigkeit der Welt – weil kein Mensch leben kann, ohne an Liebe zu glauben, er sie aber in der ‚Ordnung‘ der Natur nicht findet; und so glauben wir Gott, daß er anders ist und anders mit uns verfährt, als die Natur es jeder Zeit zu tun bereit ist.“ (II, 802)

Die Lektüre dieser zwei Bde hinterläßt beim Leser einen sehr zwiespältigen Eindruck: Einerseits ist D.s Absicht, die Herausforderungen der modernen neurowissenschaftlichen Erkenntnisse an die philosophische und theologische Anthropologie wahrzunehmen und zu bearbeiten, höchst nachvollziehbar und unterstützenswert. Die Dringlichkeit, mit der er die theologische Auseinandersetzung mit den Neurowissenschaften fordert, ist klar zu unterstreichen – gerade angesichts der medialen Präsenz der Hirnforschung und den oft vollmundig, aber kurzschlüssig gezogenen Konsequenzen hinsichtlich der Frage nach dem Menschen. Es ist höchste Zeit für die Theologie, in die laufenden Debatten einzugreifen und Position zu beziehen; dies geschieht bislang eindeutig zu wenig.

Andererseits jedoch bleibt der Leser mit einem unbefriedigten Gefühl zurück. Dies liegt nun nicht an der überbordenden Fülle der beiden Bände – im Gegenteil, D. versteht es, brilliant zu formulieren und den Leser durch treffsichere Beispiele und Querverbindungen geradezu zu unterhalten. Seine vielseitige Bildung und Belesenheit ist neidlos anzuerkennen, gerade auch seine bemerkenswerte Durcharbeitung der neurowissenschaftlichen Befunde – immerhin als Geisteswissenschaftler! Dass er immer wieder auf populärwissenschaftliche Texte etwa aus Zeitschriften wie „Bild der Wissenschaft“ oder „Gehirn und Geist“ zurückgreift, muss nicht unbedingt als Manko gewertet werden. Auch die immer wieder eingestreuten Ressentiments gegenüber der Zunft der (akademischen) Theologie und gegenüber den kirchlichen Autoritäten, die zwar aus der Biographie D.s erklärbar sind, sachlich jedoch nichts austragen, sind nicht das Problem.

Entscheidend ist, dass das Werk den gesetzten Anspruch einer interdisziplinären Zusammenschau von Theologie und Neurowissenschaften nicht erfüllen kann. Dazu will D. gleichzeitig zu viel und zu wenig: Er bietet ein Kompendium eigentlich aller Themen der modernen Hirnforschung, die für die theologische Anthropologie relevant sind. Doch in der Themenfülle und der Unmenge an genannten Befunden und Namen verliert sich der Leser – trotz der beigegebenen ausführlichen Register – und vielleicht auch der Autor. V. a. aber macht D. nicht deutlich, wie die Ergebnisse der Neurowissenschaften wirklich theologisch einzuordnen wären; vielmehr bleiben die philosophischen und theologischen Deutungen an vielen Stellen, an denen es interessant würde, nur auf einer vagen feuilletonistischen Ebene. Als Beispiele seien genannt die Diskussion der neuzeitlichen Entwicklungen der Leib-Seele-Problematik, in der zwar viele Namen fallen, der systematische Kern des Leib-Seele-Problems jedoch nicht herausgearbeitet wird (II, 390–410; auch 691–721), oder die Gegenüberstellung von Buddhismus und Christentum „als den beiden idealtypisch möglichen Antworten auf die moderne Neurologie“ (II, 643), von denen eine das Personsein des Menschen als Illusion begreift und die andere dieses Personsein in einem absoluten Personsein begründet sieht. Zwar ist dies eine anregende Gegenüberstellung, die aber deutlich tiefer zu entfalten wäre.

Mit dieser Kritik soll also nicht gesagt werden, dass sich in diesem Text nicht viele originelle Gedankensplitter und theologische Kommentare fänden – z. B. die Abnahme anerkannter Wunderheilungen in Lourdes bei gleichzeitiger Zunahme von Spontanheilungen, die in der medizinischen Fachliteratur berichtet werden; dies zeigt, dass Wunder v. a. als kommunikatives Geschehen zwischen Heiler und Geheiltem zu verstehen sind, wobei die heilende Autorität mittlerweile verstärkt im Bereich der Medizin statt der Religion gesehen wird (II, 90f), oder die luzide Auffächerung der logischen Möglichkeiten, mit den Befunden der sogenannten Neurotheologie umzugehen (II, 675f). Jedoch sind unterm Strich die hier zu findenden theologischen Grundaussagen bereits aus anderen Werken D.s bekannt. Von den Ergebnissen der Hirnforschung lässt sich D. weniger verblüffen, sondern scheint sie als Bestätigung seiner theologischen Ansichten zu verstehen.

Ein entscheidendes Problem bei D. liegt darin, dass die wissenschaftstheoretische Verhältnisbestimmung zwischen naturwissenschaftlichen und theologischen Aussagen nicht hinreichend geklärt ist; dies wird bereits in der Einleitung zu Bd 1 deutlich. Zwar ist D. darin zuzustimmen, dass Gott nicht als innerweltliche Ursache unter anderen Ursachen missverstanden werden oder als Lückenbüßer für naturwissenschaftlich (noch) nicht Verstandenes herhalten darf (vgl. II, 425f). Nimmt man aber diese Einsicht ernst, so muss beachtet werden, dass sich die beiden Perspektiven, die naturwissenschaftliche und die theologische, auf ganz unterschiedlichen Ebenen mit jeweils unterschiedlichen Geltungsbereichen bewegen, dass sie also zunächst einmal als inkommensurabel zu betrachten sind. Will man beides zusammenbringen, so ist die Art und Weise der Vermittlung eigens und ausführlicher zu begründen, als D. es hier tut – anderenfalls müsste man feststellen, dass ein sinnvoller Dialog zwischen Theologie und Hirnforschung unmöglich ist, weil sich beide auf völlig unterschiedlichen Ebenen bewegen. Dann wären die vielen Seiten, die D. hier geschrieben hat, völlig sinnlos. Dies soll hier freilich gerade nicht behauptet werden, sondern im Gegenteil mit Nachdruck für einen Dialog von Theologie und Hirnforschung plädiert und gewürdigt werden, dass D. diesen anstoßen will.

Nach Meinung des Rez. ist in diesem Zusammenhang der aristotelisch-thomanische Hylemorphismus (für den D. immerhin trotz Kritik auch eine gewisse Sympathie bekundet, vgl. I, 26–29; II, 389f) auch in der aktuellen Situation stärker, als es D. annimmt, und kann eine wissenschaftstheoretisch verantwortbare Basis für einen Dialog von Hirnforschung und Theologie abgeben. Denn Geist und Materie sind in dieser Sichtweise nicht (dualistisch verstandene) Teile des Menschen, sondern Aspekte an ihm, wobei die Materie notwendige, nicht aber hinreichende Bedingung für den Geist ist. Dies entspricht grundsätzlich der Leitidee der modernen Neurowissenschaften, wonach ein funktionierendes Gehirn (notwendige, nicht hinreichende) Bedingung für mentale Phänomene ist. Andererseits ist der Geist nicht (wie in naturalistischen Positionen) auf die Materie reduzierbar, sondern prinzipiell unabhängig von ihr, insofern z. B. die Bereiche des Intellekts und der Sprache eine Ebene berühren, die den Bereich individuierender materieller Bedingungen transzendiert und somit über ihre materielle Basis hinausgeht. Ein so verstandener Hylemorphismus zeigt also zum einen die neuronale Realisierung mentaler Phänomene und verdeutlicht somit die prinzipielle Relevanz der Hirnforschung auch für theologische Fragestellungen; zum anderen sichert er die bleibende Verschiedenheit von neuronaler und geistiger Ebene.

Die (insgesamt hohe) Lesefreundlichkeit der beiden Bde ließe sich noch erhöhen, wenn der Text durch Fußnoten von den in ihn eingearbeiteten und den Lesefluss oft störenden Zitationsbelegen entlastet würde und einzelne Nachweise in einem Gesamtliteraturverzeichnis besser auffindbar wären als bei der nach thematischen Gesichtspunkten gegliederten und dadurch unübersichtlicheren Bibliographie.

Münster

Tobias Kläden

Steinke, Johannes Maria: John Polkinghorne. Konsonanz von Naturwissenschaft und Theologie. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006. 132 S. (Religion, Theologie und Naturwissenschaft, 4), geb. € 29,90 ISBN: 978-3-525-56976-9

Das hier zu besprechende schmale Werk des ordensüblicherweise philosophisch und theologisch ausgewiesenen Jesuiten Steinke widmet sich ausschließlich dem Werk des englischen Physikers und Theologen John Polkinghorne. Es scheint so, als handle es sich bei dieser Arbeit um die mit dem Adolf-Haas-Preis ausgezeichnete Magisterarbeit im Fach Philosophie.

Polkinghorne (Jahrgang 1930) hat den Versuch unternommen, die offenbaren oder nur scheinbaren Widersprüche zwischen Theologie und Naturwissenschaft mit seiner Konsonanztheorie zu versöhnen.

Einleitend identifiziert S. vier Typen des Miteinanders von Theologie und Naturwissenschaft: konfliktuell, strikt unabhängig getrennt, dialogisch, integrativ. P.s Ansatz ist allenfalls in dem Sinne als integrativ aufzufassen, als er von einer Irreduzibilität der naturwissenschaftlichen und theologischen Erfahrungen ausgeht, die von einer wechselseitigen Ergänzungsbedürftigkeit gezeichnet sind und so auf eine höhere neue Integrationsebene verweisen.

Konsonanz ist, so S., das Grundanliegen, Personalität ist der Ausgangspunkt des Denkens von P. Naturwissenschaft versteht dieser als „personal knowledge“, die er gedanklich mit einem kritischen Realismus verbindet (28ff) und auch auf dem Weg der Induktion für erreichbar hält (32ff). Einen naturwissenschaftlichen Reduktionismus und einen reduktiven Naturalismus als „Generalerklärung“ für diese Welt lehnt P. unter Verweis auf die Unhintergebarkeit der Personalität des forschenden Subjekts und die seines Erachtens naturwissenschaftlich nicht erklärbare Intelligibilität der Welt ab. Auch antwortet seines Erachtens die Naturwissenschaft nur auf Fragen nach dem Wie und nicht nach dem Dass der Welt und vermag überdies aus sich selbst Ethik und Werte nicht zu generieren.

S. charakterisiert P. in der theologischen Analyse seines Werks mit Avis wohl zu Recht als einen „Apologist from the world of science.“ P. geht aus von der komplexen und differenzierten menschlichen Erfahrung. Wie aus der sinnlichen Erfahrung die Naturwissenschaft entsteht, so aus der religiösen Erfahrung die seines Erachtens nicht minder wissenschaftliche Theologie. Die religiösen Erfahrungen können als mystische, als numinose, als individuelle und kollektive auftreten, immer fordern sie zugleich mit ihrer intellektuellen Reflexion auch zur persönlichen Stellungnahme auf, nötigen also zur Erkenntnis und zum Bekenntnis. Als Erfahrungswissenschaft hat die Theologie mit der Naturwissenschaft die Annahme eines kritischen Realismus gemeinsam, differiert aber bezüglich der wissenschaftlich zu erhellenden spezifischen Erfahrung. Aber Theologie ist im Unterschied zur Naturwissenschaft über ihren Part als Erfahrungswissenschaft hinaus auch noch theologische Metaphysik und nimmt Gott als den letzten Einheitsgrund, als das letzte Erklärungsprinzip für diese Welt an (54ff). Gerade als Metaphysik kommt der Theologie eine Ergänzungsfunktion in Bezug auf die Naturwissenschaften zu, wenn und soweit die Theologie die Ergebnisse der Naturwissenschaften wirklich wahrnimmt (63ff). Sie erklärt die Existenz und die Intelligibilität der Welt, die Feinabstimmung ihrer Grundparameter, ihre personale und ethische Dimension etc. Umgekehrt muss die Naturwissenschaft die Theologie mit den Fakten über diese Welt konfrontieren (Relativitätstheorie, Quantentheorie, Geschichtlichkeit auch der physikalischen Phänomene etc.), ohne die eine metaphysische Deutung haltlose Spekulation wäre. Auch den aus der Quantenphysik stammenden Gedanken einer Intelligibilität trotz Kontraintuitivität sieht P. als ermutigenden Beitrag der Naturwissenschaften zum theologischen Denken (67f). Zwischen beiden Bereichen sieht er ein Bündel konsonanter Ideen und konsonanter Einzelaussagen. Unter Konsonanz versteht er dabei sowohl den spannungsfreien Gleichklang, als auch die zugleich widersprüchlich erscheinende wie ergänzende Komplementarität von Aussagen.

Die von P. vorgeschlagene „Lösung“ des Leib-Seele-Problems mit dem Zwei-Aspekte-Monismus, der Zuordnung des Weltstoffs zu einem geistigen und einem materiellen Pol sowie der Annahme von zwei Kausalitätsformen, der materiellen Aufwärts- und der geistigen Abwärtsverursachung (72ff) hätte über die bloße Darstellung hinaus einer deutlich größeren Investition in kritischer Analyse bedurft. Das gilt auch für die gewichtigen Themen im Kap. über das Handeln Gottes und die Naturgesetze (Vorsehung, Wunder, Sündenfall, Eschatologie) sowie den sich daraus ergebenden Gottesbegriff (75ff).

Im philosophischen Teil seiner Darlegung (83–118) stellt S. die erhebliche Abhängigkeit der Überlegungen P.s von der antiojektivistisch personal strukturierten Wissenschaftstheorie Michael Polanyis heraus und zugleich die damit schwer vereinbare Perpetuierung der angelsächsisch empiristischen Tradition. So legt er den Finger auf einige der gedanklichen Inkonsistenzen im Werk P.s, auf den unklaren Erfahrungsbegriff, die unreflektierten, fast ausschließlich phänomenologisch-deskriptiv orientierten Kategorien von und Kriterien für religiöse Erfahrung etc. Auch in Bezug auf das Wissenschaftsverständnis, bei P. „rational inquiries“ als Oberbegriff für beide, für Naturwissenschaft (science) und Theologie, führt S. substantielle Kritik ins Feld. Er weist auf die vom jeweiligen Diskussionspartner abhängige und damit ambivalent-flexible Argumentationsstrategie P.s hin, die er als Stärke und Schwäche zugleich ansieht, und auf die Problematik einer allzu sehr an den Strukturen der Naturwissenschaft orientierten und von dort her konzipierten Theologie (102ff). Sehr zu Recht befragt S. den Zwei-Aspekte-Monismus und die doppelte Emergenztheorie P.s kritisch, mit denen dieser deterministische Phänomene der physikalischen Welt und die Emergenz von Geistigem und von Freiheit herzuleiten versucht (105ff). Auch dem Begriff von Seele als einem informationellen Muster attestiert er in nachvollziehbarer Weise Schwächen, ohne die Stärken zu verschweigen (110f). Der Vf. analysiert auch die Theorie des Handelns Gottes in der Welt, wie P. sie vorstellt, mittels einer an dieser Stelle etwas detaillierteren Rekonstruktion des Gedankengangs und seiner möglichen Inkonsistenzen.

S. bleibt bei aller Kritik an P. fair und zollt ihm sogar Sympathie und Anerkennung, insbesondere bei der Metaphysikkonzeption, deren Beurteilung schon fast hymnische Formen annimmt: „Die größte Stärke in P.s Ansatz fast der Suche nach der Vereinbarkeit von Theo-

logie und Naturwissenschaft liegt in der Konzeption einer theologischen Metaphysik. Sie erlaubt es, jenseits aller Einzelprobleme, das theistische Weltbild und das naturwissenschaftliche Weltbild in einen konsonanten Zusammenhang zu bringen. Diese theologische Metaphysik, die Annahme eines freien personalen Gottes als Schöpfer der Welt, kann erklären, was der Naturwissenschaft als Bedingung ihrer Möglichkeit vorausgeht und was ihr als Faktizität gegenübertritt: die Existenz der Welt, die Intelligibilität der Welt, die Personalität und die Werthhaftigkeit in der Welt. [...] Die Feinabstimmung des Universums bekommt eine letzte Bedeutung, und in der scheinbar blind ablaufenden Evolution kann, zumindest ansatzweise, ein schöpfungstheologischer Sinn ausgemacht werden. [...] Die Annahme Gottes als Schöpfer der Welt ist einfach, sparsam, elegant und von hoher Erklärungskraft.“ (117f)

Kurzum: Dieses schmale Bändchen mit seinem gut lesbaren Schreibstil ist eine ausgezeichnete kritische Gesamtdarstellung und -beurteilung des Werkes von John Polkinghorne. Wem die Vereinbarkeit oder gar „Konsonanz von Naturwissenschaft und Theologie“ ein intellektuelles und existentielles Anliegen ist, der sollte dieses Büchlein nicht übersehen.

Aachen

Ulrich Lüke

Tapp, Christian: Kardinalität und Kardinäle. Wissenschaftshistorische Aufarbeitung der Korrespondenz zwischen Georg Cantor und katholischen Theologen seiner Zeit. – Stuttgart: Franz Steiner Verlag 2005. 607 S. (Boethius, 53), geb. € 70,00 ISBN: 3-515-08620-X

Der Vf. der vorliegenden Münchener Diss. im Fach „Geschichte der Naturwissenschaften“ hat sowohl ein Mathematik- als auch ein Theologiestudium absolviert und auch im Fach Philosophie promoviert. Dies ermöglicht ihm eine Form interdisziplinären Arbeitens und ein Inbeziehungsetzen zentraler Begrifflichkeiten aus diesen Fächern, die durch eine perspektivische Erweiterung und damit ein anregendes Infragestellen selbstverständlicher Annahmen gekennzeichnet ist. Zentraler interdisziplinärer Begriff seiner wissenschaftsgeschichtlichen Studie ist in diesem Fall der Begriff der „Unendlichkeit“. Es handelt sich um eine Edition und Auswertung des Briefwechsels des Mathematikers Georg Cantor (1845–1918) mit katholischen, meist neuscholastischen Theologen seiner Zeit. Er stützt sich dabei vorwiegend auf die sog. „Briefbücher“ im Cantor-Nachlass der Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen, die aber nur einen Teil von dessen umfänglicher Korrespondenz überliefern, während der größere Teil als verloren gelten muss. Aus den überlieferten rund 550 Briefen Cantors mit 127 Briefpartnern greift der Vf. jene 97 heraus, die sich an insgesamt 30 (vorwiegend katholische) Theologen richteten (vgl. 24–29).

Die Arbeit ist also durch die Restriktion auf genau jene Briefe gekennzeichnet, die in der Einleitung und im Kommentar sorgfältig ausgewertet werden. Von dieser Korrespondenz lässt sie sich ihre Themen genau vorgeben (vgl. 23). Diese Konzeption impliziert Vor- und Nachteile. Einerseits handelt es sich um einen klar definier- und abgrenzbaren Teil der Korrespondenz, der nunmehr nicht nur bruchstückhaft, sondern vollständig ediert vorliegt. Dies ist allerdings erkauft mit einer eher äußerlichen Abgrenzung, die sich zumindest nicht primär an einem bestimmten Thema, der philosophischen Interpretation der mathematischen Konzeption des aktual Unendlichen, mit der Cantor glaubte, „der christlichen Philosophie, die wahre Lehre vom Unendlichen“ dargeboten zu haben (143), sondern am Beruf der Empfänger orientiert. Dies hat u. a. zur Folge, dass zumindest ein zweites, ebenfalls interessantes, aber doch deutlich verschiedenes Thema einen weiteren Schwerpunkt bildet, die Verfälschung der Shakespeare'schen Dramen und näherhin die damals breit diskutierte Frage, ob sich dahinter der Philosoph und Wissenschaftstheoretiker Francis Bacon (1561–1626) als Autor verbirgt. Zudem wird auf eine umfassendere begriffs- und problemgeschichtliche Analyse in philosophischer Hinsicht verzichtet, obwohl dies ja gerade der entscheidende Gegenstand der Theologenbriefe Cantors ist. Dies liegt darin begründet, dass der Vf. sich sehr eng auf die immanente Auswertung der Cantor'schen Briefe (vgl. immerhin die Ansätze v. a. 90–97) beschränkt. Doch hat die Anlage der Studie durch den Vf., wie gesagt, auch ihre Vorteile, wie es auch einen einzig richtigen Weg hier wohl nicht gibt.

Cantor war 1845 in St. Petersburg geboren worden, wuchs aber dann in Hessen auf und studierte Mathematik v. a. in Berlin, wo er 1867 promoviert wurde. In Halle bot sich ihm die Gelegenheit zur Habilitation (1869), 1872 wurde er dort Extraordinarius und 1879 Ordinarius. Die „Jahre 1878 bis 1884“ sind „der Höhepunkt in Cantors mathematischem Schaffen“ (122). Cantor gelingt es in

dieser Zeit, die mathematische Mengenlehre axiomatisch grundzulegen und als eigenständige mathematische Teildisziplin zu entwickeln. Seine Entdeckungen leisteten nicht nur einen kaum zu überschätzenden Beitrag zur Grundlegung der Mathematik als solcher, sondern führten ihn auch zum Beweis der realen Existenz „aktual unendlicher Zahlen“, ebenso wie zum Nachweis, dass es keine aktual unendlich kleinen Zahlen geben könne. Cantor hatte jüdische Wurzeln und war evangelisch getauft (vgl. 156–162), neigte jedoch zum Katholizismus. Er setzte sich für die Berufung katholischer Kollegen an Universitäten und für die katholische Universitätsbildung des theologischen Nachwuchses ein (133–137, 260 u. ö.) und war ein entschiedener Gegner der staatlichen Kulturkampfgesetze Bismarcks (vgl. 148–153). Seit 1884 litt er unter einer psychischen Erkrankung, die der Vf. als „manische Depression“ mit „endogen psychotischen Symptomen“ deutet, die ihn immer wieder zu längeren Unterbrechungen seiner Arbeit und den Besuch von Heilanstalten zwang (122f). Der analysierte Briefwechsel setzt im Jahre 1885, nach Cantors erstem „nervlichen Zusammenbruch“ ein und reicht bis zum Jahr 1896. An Alexander Baumgartner SJ bekannte er 1893, dass seit etwa zehn Jahre die Mathematik nur noch die Hälfte seiner Zeit einnehme und er sich seither viel mit Theologie und anderen „guten Werken“ beschäftigt habe (260). In den letzten Lebensjahren setzten nicht nur vielfache Ehrungen ein, sondern verschlimmerte sich die Krankheit, so dass Cantor 1913 vorzeitig emeritiert werden musste. Cantors bohrendes Interesse für religiös-metaphysische Fragen, sein Wille, der Kirche durch die Grundlegung einer christlichen Philosophie zu dienen und die Kluft zwischen gebildeten Laien und Katholizismus so schließen zu helfen (vgl. 163–193) fällt nun in etwa zusammen mit dem Beginn und der Progression seiner Erkrankung. Zu Recht widersteht der Vf. aber der Versuchung, dieses Interesse und diese Praxis des Mathematikers in einen ursächlichen Konnex mit seinem psychischen Leiden zu bringen, wenigstens bis etwa zum Jahr 1905 (vgl. 191–193, 211–217), da in Cantors letzten Jahren die Erkrankung noch stärker Besitz von ihm ergriff. Cantor bekannte sich innerlich zur noch ungeteilten Christenheit des ersten Jahrtausends, was bei ihm bei allen Sympathien v. a. gegenüber den Jesuiten und Papst Leo XIII. (vgl. 168–170, 174–180), eine gewisse Distanz zur sichtbar konkreten katholischen Kirche der Gegenwart implizierte (187).

Ein Teil der edierten Briefe war bereits bekannt. Mit immensem Fleiß hat der Vf. es aber unternommen, nach den Nachlässen aller theologischen Korrespondenzpartner zu forschen und konnte so doch beachtliche Ergänzungen zur Göttinger Überlieferung beisteuern. Nach einer kurzen biographischen Einführung zu jedem Briefpartner werden, soweit möglich, der Beginn und der Verlauf des Kontakts rekonstruiert. Die Briefe werden vom Vf. kommentiert und insbesondere alle Namen, Zitate und Werkzitationen nachgewiesen. Einige kleine historische Fehler fallen gegenüber dieser Anstrengung nicht ins Gewicht, seien aber erwähnt: Edmund Husserl (1859–1938) war Jude, der sich evangelisch taufen ließ, jedoch nicht Katholik (134, so ja Cantor selbst 366), das I. Vatikanische Konzil und dessen Dogmatisierungen fanden bereits 1870 statt (148 und 151), Franz von Baader (1765–1841) war kein Theologieprofessor (154), und ob man einfach von einer „Tübinger Schule“ sprechen kann ist ebenso fraglich wie die Behauptung, Rom habe die Lehre des Georg Hermes (1775–1831) nicht „formell beanstandet“ (ebd.). Die Übersetzung von Ps 120,6 (LXX 119,6) lässt den Sinn der Stelle, den Cantor ihr gab, nicht erkennen (260). Zur Kontroverse Frohschammers mit den Neuscholastikern um den Aquinaten und das Axiom *philosophia ancilla theologiae* (246) wären wie an einigen anderen Stellen Sachanmerkungen wünschenswert gewesen. Kleutgen war nicht der Vf., wohl aber natürlich ein Anreger der Enzyklika *Aeterni patris* (vgl. 508) gewesen, der seine Gedanken in derselben „unerwartet“ von höchster Stelle bestätigt sah.

Der wichtigste Diskussionspunkt Cantors mit seinen Gesprächspartnern war die Realexistenz des „aktual Unendlichen“ (*transfinitum*) und die philosophischen Implikationen dieser Einsicht, wobei der Mathematiker strikt zwischen dem Unendlichen und dem Absoluten, also Gott, begrifflich unterschied (vgl. 187, 426). Da der Gegenstand philosophisch v. a. in den neuscholastischen Lehrbüchern zur *Cosmologia rationalis* verhandelt wurde, versuchte Cantor gerade mit deren Verfassern (v. a. Jesuiten) einen Disput anzuknüpfen. Über die Resultate dieser Diskussionen zeigte sich Cantor jedoch enttäuscht (vgl. v. a. 306). Seine Korrespondenzpartner waren kaum bereit, in sein Denken und in die Mathematik tiefer einzudringen. Hiervon sticht die Korrespondenz mit dem Münchener Dogmatik- und Apologetikprofessor Alois Schmid (1825–1910) ein Stück weit ab, der, selber kein reiner Neuscholastiker, hier seine immense Gabe der geistigen Durchdringung und eine außerordentliche philosophiegeschichtliche Belesenheit zeigt.

Cantor versuchte seine Gegner zu überzeugen, dass die philosophischen Widerlegungsversuche gegen ein *transfinitum actuale creatum* im Anschluss an Aristoteles alle auf dem Kardinalfehler beruhten, dass in die Definition der Zahl an sich bereits Eigenschaften von nur endlichen Zahlen aufgenommen würden (vgl. 348 gegenüber Gutberlet). Der philosophiegeschichtlich wichtigste Anknüpfungspunkt war Thomas, S.th. I, q. 7, a. 4, wo der Aquinate erklärt, der zeitliche Anfang der Welt lasse sich nicht positiv philosophisch beweisen. Entgegen der Befürchtungen seiner Gegner stellte Cantor, etwa gegenüber Kardinal Franzelin, immer wieder klar, dass die Konsequenz seiner Annahme nicht der Pantheismus sei, sie sich vielmehr als Waffe gegen denselben gebrauchen lasse (vgl. 324f, vgl. auch 352f). Da – so Cantor – unendliche Zahlen widerspruchsfrei möglich seien, könne vielmehr Gott in seiner Allmacht daraus bewiesen werden (vgl. 324). Schade, dass Cantor Nikolaus von Kues noch nicht (genauer) kannte (auf den bezeichnenderweise gerade Alois Schmid einen Hinweis gibt, vgl. 502), so dessen Lehre von der *quasi infinitas finita* der

Welt als *Deus creatus* (Doct. ign. II 2), dessen Grundlage zu De beryllo 6 (der Mensch als *Deus secundus*) wohl gnostische Texte waren, die das Universum als *Deus secundus* bezeichnet haben. Ob philosophisch hinter Cantors Definition unendlicher Zahlen nicht doch eine Potentialisierung bzw. Virtualisierung des Unendlichen steht (vgl. W. Pannenberg, HWP 11, 143), sei dahingestellt.

Deutlich verschieden ist das zweite Hauptthema der edierten Cantor-Korrespondenz, mit der er sich in die damals breite Antistratford-Bewegung einreicht. Tatsächlich besitzen wir ja wenig biographische Daten von William Shakespeare und immer wieder wurde bezweifelt, ob der Schauspielunternehmer Shakespeare mit seiner angeblich „dürftigsten Schulbildung“ (270), ein „Wilddieb“, „Schlächterjunge“, „Taugenichts“ (vgl. 213), der Verfasser der unter seinem Namen überlieferten Dramen sein könne. Cantor plädierte deshalb für die seit Mitte des 19. Jh.s vertretene These, Francis Bacon von Verulam sei deren Verfasser; er stützte sich dabei vorwiegend auf angebliche stilistische und inhaltliche Ähnlichkeiten (vgl. 206–217). Cantor wollte dabei besonders nachweisen, dass Bacon Kryptokatholik gewesen sei. (Cantors These, die *Confessio fidei* Bacons bezeuge dessen katholischen Glauben, hätte man sich nicht nur paraphrasiert, sondern inhaltlich diskutiert gewünscht, vgl. 199–201). Diese Umstände, Bacons Interesse an den empirischen Wissenschaften und sein „Verkanntwerden“ durch die Jesuiten, haben wohl zu einer fortwährenden Identifikation des Mathematikers mit dem Philosophen geführt.

Die Studie ist aufs Ganze gesehen eine originelle, interessante und mit immensem Fleiß und analytischer Durchdringung verfasste, interdisziplinäre Untersuchung von mathematik- und theologiegeschichtlichem Wert. Dies gilt auch dann, wenn sich der Rez. eine etwas andere Anlage der Arbeit hätte vorstellen können und sich eine stärkere philosophiegeschichtlich-metaphysische Diskussion und Durchdringung noch gewünscht hätte.

Münster

Klaus Unterburger

Theologie – Kunst – Literatur

Bischof, Hartwig: Marie-Alain Couturier. Ein Traditionalist und Revolutionär. Eine theologische Biografie. – Paderborn: Schöningh 2007. 304 S., € 38,90 ISBN: 978-3-506-76327-3

Die Kirche war über Jahrhunderte die maßgebliche Trägerin von Kunst und Kultur. Bis ins 19. Jh. hinein wurden viele der bedeutendsten Kunstwerke der Malerei, der Bildhauerei und der Architektur entweder von kirchlichen Mäzenen gefördert oder hatten unmittelbar religiöse, meist biblisch inspirierte Inhalte und Gestaltungsprinzipien. Spätestens im zweiten Drittel des 19. Jh.s öffnet sich jedoch ein breiter Abgrund gerade zwischen katholischer Kirche und zeitgenössischem Denken und Dichten, Malen und Musizieren. Nicht minder abgründig wie das Verhältnis von Kunst und Kirche wird zu dieser Zeit das Verhältnis von Tradition und Revolution innerhalb wie außerhalb der Kirche. Gerade die katholische Welt reagiert auf die Herausforderungen durch neuzeitliche Freiheitsphilosophie, durch moderne Anthropologie und durch industrielle Revolution der gesellschaftlichen Verhältnisse mit einer fundamentalen Besinnung auf die eigene Tradition, die man v. a. im Denken des heiligen Thomas von Aquin repräsentiert sieht. Von diesem Spannungsfeld gekennzeichnet ist das Leben des französischen Dominikaners, Theologen, Kunsttheoretikers und Künstlers Marie-Alain Couturier (1897–1954). Seinem Leben und Schaffen widmet sich eine „theologische Biografie“ von Hartwig Bischof. Das Leben dieses Ordenspriesters spiegelt die kirchliche, gesellschaftliche und künstlerische Dynamik der ersten Hälfte des 20. Jh.s wieder, wie sie von radikaler Modernität und ebenso radikalem Antimodernismus der Kirche geprägt war.

Bereits in der Einleitung findet sich eine ebenso verschiedene wie Einseitigkeiten vermeidende Darstellung der „Traditionen und Revolutionen in Couturiers Zeitenossenschaft“ (23–30). Insgesamt bietet B.s Buch eine hoch originelle Kombination aus Biografie und Zeitgeschichte, aus philosophischer und theologischer Kunsttheorie, aus Theologie- und Kunstgeschichte. Dabei lebt die Arbeit davon, dass sie erstmals eine Reihe von Texten Couturiers für die deutschsprachige Öffentlichkeit erschließt.

Das Leben von Pierre-Charles-Marie Couturier – so der bürgerliche Name – beginnt in einem konservativen katholischen Milieu in der französischen Provinz. Früh zieht es den jungen Mann von ästhetischen Ambitionen getrieben nach Paris – „zu jener Zeit die künstlerische Hauptstadt der Welt“ (29). Im Umfeld der „Ateliers d'Art Sacré“, einer Vereinigung von bildenden Künstlern, deren Absicht es war, „die religiöse Kunst, die in Frankreich völlig danieder lag, wieder zu etablieren,“ (39) erhält er eine solide künstlerische Ausbildung durch Maurice Denis und Georges Desvallières. Couturier liest Paul Claudel, bewundert Matisse, Dufy und Picasso und findet schließlich zu einem Mann, „der es als eine seiner Hauptaufgaben ansah, v. a. den zeitgenössischen Künst-

lern das Christentum nahe zu bringen, sie zu diesem zu bekehren, nämlich Jacques Maritain“ (47). Maritain (1882–1973), der selbst erst durch die Begegnung mit Léon Bloy zum Christentum konvertierte, avancierte zum prominentesten Vertreter des neuen Thomismus in Frankreich und dabei zu einem der bedeutendsten katholischen Philosophen seiner Zeit. Seine Interpretation des Thomas von Aquin und dabei besonders dessen Ästhetik werden für das weitere Wirken Couturiers grundlegend. Das umfangreiche Kap. über Jacques und Raïssa Maritain (49–86) hat nicht nur Weg und Werden des französischen Philosophen zum Inhalt, sondern auch eine bemerkenswerte Darstellung der Kunstphilosophie des Aquinaten in der Deutung Maritains (58–75). Wenn dabei der Blick auf die Kritik Umberto Ecos am thomasischen Schönheitsbegriff geweitet wird, zeigt sich, dass sich der Vf. durchaus auf der Höhe zeitgenössischer Kunsttheorien befindet und die Ästhetik von Thomas/Maritain geistesgeschichtlich einzuordnen weiß.

B. verschweigt nicht das problematische Engagement Couturiers im Umfeld der „Action française“, jener nationalistischen und monarchistischen Bewegung, die v. a. für die französischen Katholiken eine der großen politischen Versuchungen der Zeit darstellte. Obwohl das Verhältnis der Monarchisten zur katholischen Kirche durchaus nicht ungetrübt war, bildeten doch Begriffe wie „Hierarchie“ und „Disziplin“ – die Couturier gezielt den Idealen der französischen Revolution, Freiheit und Gleichheit, entgegengesetzt (90) – eine Brücke zwischen den politischen Vorstellungen der „Action française“ und der katholischen Ekklesiologie. Gerade in diesem Abschnitt werden sowohl prekäre Nähe als auch die Distanz der katholischen Kirche zu den faschistischen Bewegungen deutlich (bes. 96f).

Couturier, der sich mehrere Jahre im Dreieck von Religion, Politik und Kunst bewegte, hat im Alter von 27 Jahren, während er am berühmten Pariser Künstlerlokal „Rotonde“ vorbeiging, ein Bekehrungserlebnis. Noch im selben Jahr wird er Novize bei den Dominikanern in Amiens. Die entscheidenden Studienjahre verbringt der frischgebackene Ordensmann im Studienkonvent der französischen Dominikaner, der in Zeiten des Konflikts mit dem französischen Staat (1903) nach Le Saulchoir bei Tournai in Belgien verlegt wurde. In diesen Jahren vertieft Bruder Marie-Alain seine Thomasstudien und kommt dabei auch in Berührung mit jenen Dominikanertheologen wie Marie-Dominique Chenu, die zu den Wegbereitern des Zweiten Vatikanischen Konzils gehören (104–108). 1930 wird er schließlich zum Priester geweiht. Auch der Orden würdigt Couturiers künstlerisches Talent. Nicht ohne innere Konflikte übernimmt er auf Weisung seiner Oberen den Versuch einer Synthese aus Künstler und Predigerbruder (114). Wiewohl sein künstlerisches Ideal zunächst in der metaphysischen Klarheit des Dominikanermalers Fra Angelico verkörpert ist, klingt manche Äußerung Couturiers gerade bezogen auf die Darstellung Jesu abgründig modern: „Im Gekreuzigt-Erhöhten eröffnet sich der erschreckende Schönheitsabgrund [...], ein Abgrund, in dem das absurde Nichts prinzipiell oder endgültig ins mystische Licht des Nichts gewendet wird“ (115).

Couturier, den sein weiterer Weg über diverse Stationen wieder nach Paris führt, beginnt unter der wechselseitigen Negation von Modernität und Katholizität zu leiden. 1934 stellt er fest: „Der Bruch zwischen dem Klerus und dem wirklich lebendigen Teil der zeitgenössischen Kunst ist beinahe vollständig vollzogen“ (143f). Dem Desinteresse der modernen Künstler an kirchlich-religiösen Themen steht die künstlerische Inkompetenz der Katholiken entgegen. Doch auch die Auffassungen Couturiers selbst sind gespalten bzw. in einer Entwicklung begriffen. Diese führt ihn von einer radikalen Ablehnung nicht-gegenständlicher Kunst, die er mit der Bedeutung der sinnlichen Wahrnehmung als Ausgangspunkt aller Erkenntnis, wie sie Thomas lehrt, begründet, schließlich zur Anerkennung der Abstraktion gerade für die Darstellung religiöser Motive (198–204). Die 1935 gegründete Zeitschrift „L'art sacré“ bietet ihm ein Forum, seine theologischen und kunsttheoretischen Überlegungen einer interessierten Öffentlichkeit vorzustellen. Etwa an der Frage nach der Gestaltung von Kirchenräumen und besonders von Glasfenstern, mit denen Nôtre Dame de Paris ausgestattet werden sollte, konkretisiert sich der Konflikt zwischen Gegenständlichkeit und Abstraktion, Tradition und künstlerischer Revolution. In der Auseinandersetzung mit Pablo Picasso findet Couturier zu kritischen Äußerungen auch bezüglich der Kirche; er stellt „das Verschwinden eines der Kunst zuträglichen Milieus im zeitgenössischen Katholizismus“ fest. (171) und fordert seine Glaubensgenossen auf, „sich von der Lebendigkeit der profanen zeitgenössischen Kunst treffen zu lassen“ (173).

1939 verlässt Couturier Europa in Richtung Neue Welt. Nicht zuletzt die wichtigen Begegnungen mit dem Dichter Julien Green und Simone Weil weiten den Horizont des Thomisten. Aber auch die Begegnung mit der amerikanischen Zivilisation „fordert von einem Europäer, neuerlich über all das nachzudenken, was sich dort [in Europa] abspielt, um das zu sehen, was gerettet werden muss und welche Berichtigung man vornehmen muss“ (182). Couturier engagiert sich im frankophonen Kanada für das Wiederaufleben einer sakralen Kunst. Noch während des Krieges sympathisiert er mit der Hoffnung auf Wiedererrichtung einer Monarchie durch den Marschall Pétain, doch legt er bereits während seines Aufenthalts in den USA auch diese Illusionen ab. Mehr und mehr wird die Freiheit zu einem neuen Thema in politischer und künstlerischer Hinsicht (192, 199). In einem Vortrag mit dem Titel „Abstraktion und Humanismus“ rückt er die Freiheit in das Zentrum des Humanismus. Freiheit wird für ihn auch zur wesentlichen Kennzeichnung der zeitgenössischen französischen Kunst. „Die Unabhängigkeit des Künstlers stellt sich gerade dadurch ein, dass er nie von einer Reproduktion seiner äußeren Umgebung abhängig ist, sondern dass im Ausdruck seiner inneren Welt die Schönheit an die Oberfläche seiner Werke dringt“ (199). Die Schönheit wird für Couturier zum herausragenden Mittel der spirituellen Entwicklung und der Befreiung, ja auch der Huma-

nismus habe seinen wahren Ursprung in der Kunst (200). Couturier bricht mit seinen bisherigen Überzeugungen und räumt ein, dass der Verzicht auf die Nachahmung der äußeren Natur nicht einen Verzicht auf den Schöpfer derselben nach sich ziehe. Vielmehr sei die freie Schöpferkraft des Menschen, die sich in der nicht-gegenständlichen Malerei ausdrücke, eine „freie Nachahmung“ der göttlichen Schöpfung (201). Gerade die Musik beweist, dass eine abstrakte Kunst – das heißt eine nicht repräsentative –, einen religiösen Wert haben kann“ (202).

Nach einer Analyse weiterer wichtiger Texte aus der Spätzeit (213–230) und der durchweg informativen Vorstellung ausgewählter künstlerischer Projekte, die unter Einfluss oder direkter Mitwirkung Couturiers entstanden sind, wie die Kirche Unserer Lieben Frau in der Höhe zu Ronchamps von Le Corbusier oder die Rosenkranzkapelle der Dominikanerinnen in Vence (231–256), wendet sich das Buch abschließend einer Würdigung des Dominikaners zu. Unter der Überschrift „Gott und die Kunst in einem Leben“ werden die Person, die Theologie und das Vorbild Couturiers noch einmal knapp und anschaulich herausgearbeitet. Abschließend stellt der Verfasser fest, dass die doppelte Dienerschaft, Gott gegenüber und der Kunst gegenüber, gerade nicht der unmögliche Versuch gewesen sei, zwei Herren zu dienen, sondern durchaus eine gute Wahl. Es folgen noch ein Abkürzungsverzeichnis, eine umfangreiche chronologische Übersicht zur Biografie und ein Literaturverzeichnis.

Die Arbeit von Hartwig Bischof zeichnet sich zunächst durch die sorgfältige Sichtung des noch unerschlossenen Quellenmaterials aus, das in ansprechender Form präsentiert wird. Gelegentlich hätte man sich allerdings mehr Erläuterungen zu den konkreten Zusammenhängen oder mehr Informationen zu bestimmten nicht so bekannten Persönlichkeiten und Sachverhalten gewünscht. Auch wäre es schön gewesen, gelegentlich durch Bildmaterial die verhandelten Inhalte vor Augen geführt zu bekommen. Andererseits bietet die Darstellung durchaus weitblickende Einordnungen der Vita in zeitgeschichtliche Kontexte, wobei zahlreiche philosophische, theologische und kunsthistorische Verbindungen aufgezeigt werden. B. erliegt nicht der Gefahr, Couturiers gewiss teilweise prekären Weg vorschnell zu verurteilen. Vielmehr tritt das Bild eines differenzierten, entschiedenen und im Letzten auch offenen Christen ans Licht, der der gefährlichen Isolation der katholischen Kirche innerhalb der Moderne beherzt entgegengetreten ist. Damit erscheint Couturier aber auch als ein Nachbar derjenigen französischen Theologen, deren Wirken das Aggioramento des II. Vatikanums vorbereitet hat, um hier nur noch einmal den Dominikaner Marie-Dominique Chenu, aber auch seinen Ordensbruder Yves Congar oder den Jesuiten Henri de Lubac zu erwähnen. Um den Geist des Konzils am Leben zu erhalten und schließlich in die Gleichzeitigkeit mit der heutigen Kultur zu gelangen, bedarf es der Kraft, die großen Traditionen festzuhalten, und des Mutes, Revolutionen zu wagen. Nicht zuletzt das erhellt aus der Lektüre des Buches.

Freiburg

Karlheinz Ruhstorfer

Hoppe, Ulrich T. G.: Zwischen Atum und Morgenland. Eine theologische Relecture narrativer Texte Werner Bergengruens unter besonderer Berücksichtigung ihrer geschichtstheologischen Möglichkeiten und Grenzen. – Münster: Aschendorff Verlag 2007. 258 S. (Münsterische Beiträge zur Theologie, 64), brosch. € 38,00 ISBN: 3-402-03969

Das literarische Werk *Werner Bergengruens* (1892–1964) ist weitgehend in Vergessenheit geraten. Romane wie „Der Großtyrann und das Gericht“ (1935) oder „Die Rittmeisterin“ (1954) gehörten bis in die 60er Jahre des 20. Jh.s hinein zu den viel gelesenen und preisgekrönten literarischen Werken ihrer Zeit. Heute werden sie kaum noch gelesen. Das trifft auch auf andere SchriftstellerInnen dieser Generation zu, die im weitesten Sinne der „christlichen Literatur“ – einem bis heute problematischen Begriff – zugeordnet werden, wie etwa *Gertrud von le Fort* und *Reinhold Schneider*. Doch wo sich rührende Gesellschaften um die Erinnerung an und bleibende Präsenz dieser AutorInnen kümmern, ist es um Bergengruen still geworden. Literaturwissenschaftliche Darstellungen seines Werkes sind meistens schon einige Jahrzehnte alt und auch die Forschungen auf dem so fruchtbaren Grenzgebiet von Theologie und Literatur haben ihm bislang kaum Beachtung geschenkt.

Diese Situation wird zum Ausgangspunkt der vorliegenden theologischen Studie – 2006 als Dissertation bei *Harald Wagner* in Münster eingereicht. Wie stellt sich Bergengruens Werk aus heutiger Perspektive dar? Wie erklären sich Erfolg und Vergessen? Der inhaltliche Fokus der Studie rückt dabei die Doppelfrage ins Zentrum, „ob in Bergengruens Werk eine narrative Theologie der Schicksals- und Geschichtsdeutung des Menschen vermittelt wird“ und ob sich daraus „eine Problemanzeige für eine heutige theologisch motivierte Geschichtsdeutung ableiten lässt“ (4). Der Zugang unterscheidet sich

dabei in einem wesentlichen Punkt von anderen vergleichbaren theologisch-literarischen Untersuchungen der letzten Zeit: Während andere Verfasser normalerweise mit großer Sympathie ihren jeweiligen Lieblingsautor präsentieren, steht Hoppe seinem Dichter bei aller Loyalität mit kritischer Distanz gegenüber. Gleich zu Beginn wird der Verdacht geäußert, dass bei Bergengruen Theologie „literarisch instrumentalisiert und vereinfacht worden sein könnte“ und so „in eine Schiefelage gerät“ (6). Außergewöhnlich: Wo im theologisch-literarischen Bereich normalhin die Warnung groß geschrieben wird, die Theologie dürfe die autonomen literarischen Texte nicht falsch vereinnahmen und für ihre Zwecke funktionalisieren, da dreht sich hier die Warnung um: Literatur dürfe Theologie nicht vereinnahmen und funktionalisieren!

Der Vf. nähert sich seinem Themenfeld in einer dreifachen Schrittfolge: Zunächst klärt er die „Voraussetzungen“ (9–53) seines Zugangs. Hier fasst er zunächst die literaturwissenschaftlichen wie theologischen Voraussetzungen seiner Arbeit im interdisziplinären Feld zusammen. Unter auffälliger Absehung von einer auch nur rudimentären Auseinandersetzung mit dem hermeneutischen Diskurs im Feld von Theologie und Literatur markiert er den „Wahrheitsbegriff“ als „Schnittmenge von Literaturwissenschaft und Theologie“ (19). Biographische und zeitgenössische Einbettungen leiten über zu Anmerkungen zum Gesamtwerk des Dichters und zum Stand von dessen Erforschung. Schließlich klärt er sein methodisches Vorgehen: Er will ausgewählte Werke Bergengruens zunächst durch eine „Kontextanalyse“ verorten, dann durch eine „Beschreibung des Textinhalts“ darstellen, schließlich durch eine „Textanalyse und -Interpretation“ (53) umfassend deuten.

Der Hauptteil der Arbeit widmet sich so der „Betrachtung und Analyse narrativer Texte Bergengruens 1923–1964“ (54–191). Der Vf. wählt dazu aus dem unübersichtlichen, breit verstreuten und umfassenden Werk insgesamt 24 repräsentative Romane, Novellen oder Erzählungen aus. In der Zusammenfassung zentraler Leitlinien wird deutlich: „Die Frage nach dem Schicksal“ als Frage danach, „welche Kräfte das Leben des Menschen beeinflussen oder sogar bestimmen, ist der grundlegende Erzähltopos Bergengruens, der sich als roter Faden durch sein Prosawerk zieht“ (189f). Der Schriftsteller schildert das menschliche Dasein dabei als „teils deterministisch, teils dualistisches Ausgeliefertsein zwischen Dämonie und Erlösung“ (187). Ein Ausweg aus dieser Zerrissenheit wird v.a. in dem „Bekenntnis zur heilen Welt“ (ebd.) gesehen, das wiederum auf der Annahme einer „vernünftigen und einsehbaren, metaphysisch verankerten Naturordnung“ (187f) beruht. In diesem Zusammenhang kann es auch zu einer Verknüpfung von Schicksal und Gnade kommen, wobei jedoch „verschiedene, manchmal unvereinbare Auffassungen, Ideen und Haltungen“ (191) unverbunden nebeneinander stehen bleiben.

Im dritten Teil der Untersuchung werden nun unter der Maßgabe „systematischer Überlegungen“ die Möglichkeiten einer „geschichtstheologischen Deutung“ (192–238) des dargestellten Textcorpus ausgelotet, zu der auch autobiographische Äußerungen des Dichters herangezogen werden. Der Vf. präsentiert vier „Problemanzeigen“, in denen aus den Werken gewonnene Positionen mit theologischen Ansätzen verglichen werden. Letztlich verweisen sie zentral auf das Problem, „Geschichte vor dem Hintergrund eines antiken und abendländischen Wirklichkeitsbildes als metaphysische Kategorie zu deuten“ (231), ein Versuch, der vom Vf. als aus heutiger Sicht unzureichend zurückgewiesen wird. Ohne Bergengruen selbst zu desavouieren, der ja „im literarischen und theologischen ‚Mainstream‘ seiner Zeit lag“ (232), wird sein Werk letztlich als nicht mehr zeitgemäß zurückgewiesen. Zum einen, weil „die Art und Weise der literarischen Darstellung, Erzählstil, Sprache teilweise zu Recht nicht mehr den literarischen Sensus zeitgenössischer Leser trifft“ (190), zum anderen weil der Vf. in Bergengruens Werk die Verhaftung in einer „überkommenen scholastischen Seinsordnung“ sowie einen „Hang zur Magie“ (233) erkennt. Dagegen stellt er eine kritische Funktion christlicher Theologie, die in den dargestellten Formen literarischer Rezeption eher verflacht und verwässert, als ihr Proprium zu entfalten.

Die Untersuchung erweist sich zunächst als das, was sie im Untertitel verspricht: als sorgsame Relecture von fast vergessenen literarischen Texten, die in der Mitte des 20. Jh.s ganze Lesergenerationen prägten. Sie bleibt transparent dem selbstgestellten Anspruch treu, eine explizit theologische Lesart vorzulegen. In diesem Rahmen setzt sie einen eigenen Mosaikstein in das bunte Bild gegenwärtiger theologisch-literarischer Forschungen. Einige Rückfragen stellen sich im Blick auf die Anschlussfähigkeit der Untersuchung hinein in den wissenschaftlichen Diskurs. So erfrischend der Mut zu einem eigenen hermeneutischen Zugang, so überraschend die Ausblendung eines ganzen Teils von Forschungsliteratur. So fehlen im theologisch-literarischen Feld etablierte Ansätze wie die von *Dietmar Mieth* oder *Dorothee Sölle* ganz, und auch neuere Arbeiten in ganz eng benachbarten Feldern von Autoren wie *Jörg Seip*, *Clauß Peter Sajak* oder *Stefan Heil* werden ignoriert. Hier wird die Chance verpasst, den eigenen Zugang an anderen Ansätzen zu schärfen und zu profilieren. Auch schade, dass ein neuerer theologischer Aufsatz zu Bergengruen (*Ottmar Fuchs*: Erinnerung an einen Vergessenen, Orientierung 69 (2005), 250–256) nicht aufgenommen wird. So entsteht der Eindruck

einer sehr eigenständigen Auseinandersetzung mit dem Werk Bergengruens, die ihre Eigenständigkeit durch mangelnde Einbindung in den Forschungsdiskurs erkaufte.

Aus den genannten Arbeiten wäre möglicherweise ein Gefühl für einen Problemzusammenhang erwachsen, der eine zweite Rückfrage aufwirft. Im Wesentlichen zentriert der Vf. die literarischen Werke auf ihren „Inhalt“, ihre „Aussage“. So sucht er nach Stringenz und Klarheit von Positionen. Der Eigenwert des Fiktionalen, die Dimension des Poetischen, die differenzierte Wahrnehmung unterschiedlicher Textgattungen geraten dabei aus dem Blick. Wenn man Literatur derart mit von vornherein feststehenden theologischen Positionen vergleicht, wird man immer ein „Ungenügen“ aufweisen können. So sehr viele der Wertungen des Vf.s einleuchten, der Argumentationsgang hinterlässt Fragen. Letztlich bleibt der Vf. dabei seinem Anspruch treu: Diese Untersuchung ist letztlich keine theologisch-literarische Arbeit, sondern eine theologische, die Literatur betrachtet. Die theologischen Kategorien stehen unhinterfragt von vornherein fest und stellen sich nicht der möglichen Herausforderung durch die Literatur. Diese Studie knüpft so – unreflektiert – eher an Arbeiten von Romano Guardini und Hans Urs von Balthasar an als an den theologisch-literarischen Dialogarbeitern der letzten Jahrzehnte. Dadurch fragt sie – erneut ohne dies zu thematisieren – deren hermeneutische Prämissen noch einmal kritisch an. Darin liegt eine reizvolle Herausforderung.

Augsburg

Georg Langenhorst

Krenski, Thomas: Hans Urs von Balthasars Literaturtheologie. – Hamburg: Verlag Dr. Kovac 2007. 428 S. (Schriftenreihe Theos. Studienreihe Theologische Forschungsergebnisse, 76), pb € 118,00 ISBN: 978-3-8300-2890-1

Nachdem ich mich selbst in den zurückliegenden Jahren intensiv mit Korrespondenzen befasst habe, die Balthasar mit Literaten geführt hat (Hans Urs von Balthasar und seine Literatenfreunde. Neun Korrespondenzen, Echter: Würzburg 2007, XIV + 320 S.), war ich sehr gespannt auf das neue Werk von Thomas Krenski mit dem Titel „Hans Urs von Balthasars Literaturtheologie“. Erst nach Erhalt des Buches stellte ich fest, dass es sich um einen Sammelband handelt, in dem der Autor seine im vergangenen Dezennium entstandenen Aufsätze und Essays mit neuen Titeln versehen und in teilweise überarbeiteter Form nochmals vorlegt. Da ich verschiedene Aufsätze bereits im Kontext ihres Ersterscheinungsortes rezensiert habe, bringt mich die erneute Besprechung in eine gewisse Verlegenheit. Da es wenig Sinn hat, schon Gesagtes zu wiederholen, beschränke ich mich auf eine kurze Vorstellung der nun zu einem neuen Ganzen zusammengeordneten Artikel. Dem Resümee sollen ein paar kritische Anmerkungen folgen, in denen bereits früher Richtiggestelltes wiederholt werden muss.

Der erste – es ist der einzige neu veröffentlichte – Beitrag thematisiert die Leitperspektive, unter die die überarbeiteten Aufsätze nun rücken: „Dass alles Geschriebene sich der Theologie nähert“. Was ist Literaturtheologie? (5–25). In dieser Einleitung werden die Bemühungen bilanziert, bei denen seit etwa 1970 der noch vage tastende Begriff „Literaturtheologie“ Verwendung findet. Als Literaturtheologie „avant la lettre“ kann Balthasars „Apokalypse der deutschen Seele“ (1937–1939) gelten, aber auch die kompetente Interpretation von Literatur durch Romano Guardini. Die folgenden Artikel deklinieren den Terminus „Literaturtheologie“ anhand verschiedener Traktate der theologischen Systematik. Der Fächer spannt sich von der Theologischen Anthropologie („Die Rolle gibt dir der Dichter“, 27–52) über die Trinitarische Gotteslehre („Seinsdichtung als Wahrheitsform“, 53–91), die Christologie/Soteriologie („Das Heilige auf der Bühne“, 93–121), die Theologische Ästhetik („La Muse qui est la Grâce“, 123–153), die Ekklesiologie („Eine Mutter ist da ...“ Spracherwerb und Ekklesiologie“, 155–204) bis hin zur Eschatologie („Und keiner kennt den letzten Akt“, 363–389). Aus der Agenda der genannten Traktate werden einzelne Punkte herausgegriffen, um daran die literaturtheologischen Reflexionen anzuknüpfen. Ein Beitrag von eher historischer Art gilt dem Studentenseelsorger („Dichtung und Theologie waren Fixsterne. Akademiker- und Studentenpastoral“, 205–248). Ein Essay schneidet den großen Fragenkomplex der von Balthasar beharrlich vindiizierten Einheit zwischen seinem Werk und dem Werk der Adrienne von Speyr an („Transkription als Literaturtheologie. Charismatik“, 249–284). Joseph Ratzinger sekundiert in einem Interview aus dem Jahr 1999: „Hans Urs von Balthasar ist undenkbar ohne Adrienne von Speyr [...] Die Theologie als wissenschaftliche Theologie im strengen Sinn ist nicht prophetisch, aber sie wird nur wirklich lebendige Theologie, wenn sie von einem prophetischen Impuls angeschoben und erleuchtet ist“ (zitiert 261/262). Dieser Sachverhalt wird von der Balthasar-Rezeption im Grunde immer noch ignoriert, so dass das Plädoyer für eine synchrone Lesung Balthasars und Adriennes von Speyr einen neuralgischen Punkt trifft. Ein anderer Essay („Dostojewskij in Basel. Ökumenische Theologie“, 285–317) wendet sich dem Zwiegespräch zwischen Karl Barth und Balthasar zu. Über den auf den ersten Blick befremdlichen Titel (die Erstfassung titelte: „Er schleppt [Kirchliche Dogmatik] II/1 in

seiner Mappe herum wie eine Katze ihr Junges“. Ein biographisches Panorama zu Hans Urs von Balthasars Barth-Buch“) wird der Leser auf den Seiten 310 bis 312 (aber auch schon 214 bis 216) aufgeklärt. Es soll an einen Besuch Dostojewskijs in Basel erinnert werden, wo der Dichter das Tafelbild „Der tote Christus im Grab“ von Hans Holbein d. J. gesehen hat, das bei Balthasar als „Karsamstagsbild“ eine Rolle spielt. Unter der Überschrift „Seitenblick auf Hans Urs von Balthasar“ (319–362) werden zwei ursprünglich in getrennten Festschriften veröffentlichte Studien über Karl Lehmanns Beitrag zur Balthasarrezeption vereint und mit dem Hinweis „Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts“ neu gewichtet. Die umfangreiche Bibliographie (391–417) stellt eine Fundgrube der Sekundärliteratur dar. Ein Personenverzeichnis (419–425) und der Herkunftsnachweis der Erstveröffentlichung der Beiträge (427–428) beschließen den Bd.

Bei der relativ kleinen Gruppe von Wissenschaftlern, die sich ex professo mit Literaturtheologie befassen und von denen einige ein mehrbändiges biobibliographisches „Handbuch zum literarischen Katholizismus im deutschsprachigen Raum des 20. Jahrhunderts“ (vgl. Thomas Pittrof, Literarischer Katholizismus, in: Literaturwissenschaftliches Jahrbuch 48 [2007] 373–394) erarbeiten, besteht m. E. noch kein Konsens über die spezifischen Kriterien zur Beurteilung von Literaturtheologie, d.h. die Kriteriologie der Literaturtheologie ist noch nicht standardisiert. Die sprachliche Kultur und der rhetorische Gestus des Werkes verdienen zweifellos hohe Anerkennung, ebenso die souveräne Interdisziplinarität des Autors. Wenn wir aber die in der theologischen Wissenschaft üblichen Maßstäbe an das Opus anlegen dürfen, dann erscheint mir aus systematischer Sicht der letzte Essay über die Eschatologie der schwächste. So instruktiv die Hinweise „im Gespräch“ mit Henri de Lubac, Dostojewskij, Karl Barth, Adrienne von Speyr, G. W. F. Hegel, Charles Péguy im Einzelnen auch sein mögen, es wird kein systematisches Profil der Eschatologie sichtbar. Solch undifferenzierte Ausführungen, die kaum zwischen Toten und Verdammten unterscheiden, arbeiten doch denen in die Hände, die der Autor eigentlich widerlegen will und die in ihrem Lager schon längst das „Anathema sit“ gesprochen haben.

Aus historischer Sicht sind eine Reihe von Datierungen richtig zu stellen, was ich bereits vor mehr als 10 Jahren in meiner Besprechung von Thomas Krenskis Werk „Hans Urs von Balthasar. Das Gottesdrama“ (März 1995), „longe lateque“ in dieser Zeitschrift (ThRv 92 [1996] 510–512) getan habe, aber offenkundig mit wenig Erfolg, denn es werden dieselben falschen Datierungen wiederholt. Beispiele: Balthasar begann das Gymnasialstudium an der Stiftsschule in Engelberg am 11. Oktober 1917, nicht im Jahr 1920 (S. 128); das einzige Semester in Berlin war definitiv das Wintersemester 1926/27 (Balthasar war vom 16. 11. 1926 bis 23. 3. 1927 an der Friedrich-Wilhelms-Universität immatrikuliert; woher Sabine Haupt (57) ihre falsche Datierung bezieht, weiß ich nicht); Balthasars Basler Vortragsreihe „Karl Barth und der Katholizismus“ fand im Winter 1948/49 statt (nicht 1949/50 wie S. 230, denn zu diesem Zeitpunkt trieben ihn die sich auftürmenden Probleme seines bevorstehenden Ordensaustrittes um); die Enzyklika „Humani generis“ ist am 12. August 1950 erschienen, nicht 1951 (372). Das „kleine Nest“ heißt Wyhlen (231, 235). Bei den Zitaten aus den Libretti der italienischen Mozart-Opern (140–145) habe ich 7 Errata gezählt. Bei etlichen mir befremdlich erscheinenden Zitaten habe ich den Originaltext nachgeschlagen und dort einen anderen Text gefunden. Kuno Raeber spricht z. B. von der „Nachtfahrt der Seele“, nicht der „Sünde“ (142). S. 163 wird ein Zitat, das de Lubac von seiner Mutter berichtet, der Mutter Balthasars in den Mund gelegt. Für einen kreativ-künstlerischen Menschen ist die Phantasie eine wichtige Gabe, doch leider steht sie dem Historiker bisweilen im Weg. An diesen Sachverhalt sehe ich mich erinnert, wenn ich S. 132 lese: „Balthasar lernte über Adrienne von Speyr, die mit Heinrich Barth befreundet war, dessen Bruder Karl kennen.“ Tatsache aber ist, dass laut „Tagebuch“ der Adrienne von Speyr sie sich erst im Mai 1940 das erste Mal mit Balthasar getroffen hat. Der erste Besuch Balthasars bei Karl Barth fand aber schon am 29. April 1940 statt. Der Brief vom 25. April 1940, in dem er um einen Besuchstermin bei Karl Barth bittet, enthält keinen Hinweis auf irgendeine Vermittlung einer dritten Person. Wie Eberhard Busch in seiner Barth-Biographie (z. B. 282, 428) zu berichten weiß, war das Verhältnis Karl Barths zu seinem Bruder Heinrich während der Basler Jahre „ein ausgesprochen kühles“. Er hätte sich wohl kaum als Vermittler geeignet. Einen Überschwang an Phantasie sehe ich auch in einer Bemerkung S. 127 am Werk: „Der Kenner staunt nicht wenig, wenn er erfährt, dass Balthasar Mahlers monumentale Symphonien für Klavier vierhändig setzte und stundenlang mit Allers dergestalt musizierte.“ Ich frage mich: Hat sich Balthasar wirklich der Mühe unterzogen, die Orchesterpartitur Mahlers in einen vierhändigen Klaviersatz

umzuschreiben, oder konnte er nicht auf einen im Musikalienhandel käuflichen Klavierauszug zurückgreifen? Gerade bei großen Begabungen sollte man m. E. keiner Legendenbildung Vorschub leisten, sondern die sorgfältig recherchierten Fakten sprechen lassen. Meine noch nicht abgeschlossene (und vielleicht mangels fehlender Quellen überhaupt nicht endgültig klärbare) Recherche zu den Wiener Jahren, konkret zur Frage, wie lange Balthasar bei der Familie Allers in der „Dittesgasse 32“ (identisch mit „Gustav Tschermakgasse 6“) gewohnt hat, lässt im Übrigen nicht viel Zeit für solche Unternehmungen in einer gemeinsamen Wohnung zu.

Balthasars Lektion über das „Factum est“ (in: Theologik II, 256–288), die auf die Faktizität so großen Nachdruck legt, ist mir ein Ansporn, den mühsamen Weg der unzähligen kleinen Schritte auf der Suche nach der biographischen Wahrheit Stück für Stück voranzutreiben. Denn die Deutung der imponierenden Gestalt des Basler Gelehrten setzt bekanntlich die sorgfältige Erfassung ihrer „veritas historica“ voraus.

Bonstetten

Manfred Lochbrunner

Lochbrunner, Manfred: Hans Urs von Balthasar und seine Literatenfreunde. Neun Korrespondenzen. – Würzburg: Echter Verlag 2007. (XIV) 320 S., kt € 29,80 ISBN: 978-3-429-02913-5

Das ebenso umfangreiche wie vielschichtige Werk Hans Urs von Balthasars erfreut sich in jüngerer Zeit einer breiten Rezeption, welche die diesbezüglichen noch zu bearbeitenden Forschungsthemen weniger lässt. Manfred Lochbrunner erkennt dennoch zwei Desiderate innerhalb der Balthasar-Forschung: Zum einen beklagt er eine bisher nur sehr unzureichende Erschließung der Biographie des Germanisten und Theologen, und zum anderen vermisst er eine gebührende Aufnahme und Weiterführung der von Balthasar geleisteten Pionierarbeit auf dem Weg hin zu einer christlichen Kulturlehre. Mit seiner Untersuchung von neun Korrespondenzen, die Balthasar von 1935 bis kurz vor seinem Tod im Jahr 1988 mit deutschsprachigen Dichtern und Dichterinnen führte, will L. gleichermaßen einen Beitrag zur Schließung biographischer Lücken wie zur systematischen Erschließung und Fruchtbarmachung der Balthasarschen Synthese von Theologie und Literatur leisten.

Die acht schwerpunktmäßig darstellenden Kapitel zu den neun Briefwechseln, in denen Balthasar primär als Theologe erscheint, folgen einem immer gleichen Aufbau: Eine Beschreibung der Quelle sowie einige zentrale Hinweise zu Leben und Werk der jeweiligen Empfängerin bzw. des Empfängers führen in den Austausch ein. Der Hauptteil besteht aus einer umfassenden Darstellung der Korrespondenz, deren Ergebnisse nachfolgend in gebührender Kürze zusammengefasst und pointiert ausgewertet werden. Im Anhang schließlich finden sich Repertorium und Verzeichnis der Briefe. Mit seinem abschließenden Kap. widmet sich L. dann in eher systematisierender Absicht dem „Germanisten Balthasar, der zum Theologen wurde, ohne aufzuhören Germanist zu sein.“ (275)

Die Durchsicht durch die einzelnen Briefwechsel fördert sehr unterschiedliche Facetten der Person Hans Urs von Balthasars zutage und verleiht seiner Gestalt dadurch zweifellos deutlich erkennbare Konturen.

Der Korrespondenz mit *Gertrud von Le Fort* aus den Jahren 1935–1947 misst L. ungeachtet ihres nur fragmentarischen Erhalts deshalb besondere biographische Bedeutung bei, weil sie neben dem Austausch über das schriftstellerische Wirken beider und den Verhandlungen über mögliche Veröffentlichungen Le Forts in dem von Balthasar gegründeten Johannesverlag (über die die Bekanntschaft schließlich zerbrach) v. a. auch eine zeitweise sehr persönliche Beziehung dokumentiert. So gewinnt der Leser nicht zuletzt auch Einblicke in Balthasars desolaten inneren Zustand in Zeiten massiver Anfeindungen von außen aufgrund seiner engen Zusammenarbeit mit der Mystikerin Adrienne von Speyr.

Der Briefwechsel von Balthasars mit *Ludwig Derleth* (1941–1947), der sich nach dessen Tod über lange Zeit in einem regen Austausch mit seiner Frau *Christine* fortsetzte (1942–1964), zeugt von einer sich schließlich geradezu tragisch auswirkenden Verquickung zweier unterschiedlicher Beziehungsebenen. Im Vordergrund steht die seelsorgerische Tätigkeit des Priesters. Unter bewusstem Verzicht auf die Wiedergabe allzu persönlicher Äußerungen stellt L. heraus, „dass Balthasar als Seelenführer eine gewisse Rolle im Leben des Dichters und seiner wesentlich jüngeren Gattin gespielt hat.“ (82) Gleichzeitig nahm er aber auch die Rolle eines anfangs begeisterten, dann aber immer schärferen Töne anschlagenden Kritikers ein, was schlussendlich zum Abbruch jeglichen Kontaktes durch Christine Derleth führte.

Durch die Einsicht in die intensive Beschäftigung Balthasars mit dem dichterischen Werk Derleths, das maßgeblich von *Stefan George* beeinflusst ist, sieht L. sich veranlasst, der in der Sekundärliteratur wiederholt aufgeworfenen Frage nach dem Vorbildcharakter des George-Kreises für die Gemeinschaftsgründungen Balthasars in einem kurzen, eingeschobenen Exkurs nachzugehen. Seine Einschätzung, wonach weltanschauliche Differenzen eine Abhängigkeit höchst unwahrscheinlich erscheinen lassen, fußt im Wesentlichen auf der Aus-

wertung von Korrespondenzen Balthasars mit seinen Studienfreunden *Emil Lerch* und *Johannes Oeschger* aus den Jahren 1927 bis 1929.

Von einer gemeinsamen geistigen Grundhaltung legt dagegen nach L. die von ihm getroffene Auswahl aus der noch unveröffentlichten Korrespondenz Balthasars mit *Reinhold Schneider* (1943–1957) Zeugnis ab. Sowohl in ihrer Arbeit (Balthasar betätigt sich als Herausgeber Schneiders, würdigt sein Werk in Rezensionen und Aufsätzen, widmet ihm gar eine Monographie) wie auch in ihrem menschlichen Miteinander sieht er die beiden Männer durch ein gleichermaßen spirituelles wie intellektuelles Band verbunden, das er näherhin „in dem weiten Komplex der Theologie der Heiligen situieren“ will. (130) Demnach sehen sie sich in ihrem unermüdlichen Einsatz für eine christliche Existenz ignatianischer Prägung inmitten der Welt freundschaftlich verbunden.

In Balthasars Korrespondenz mit den Freundinnen *Regina Ullmann* und *Ellen Delp* (1946–1964) „fällt auf, dass weder theologische noch literarische Themen einen nennenswerten Schwerpunkt bilden.“ (165) Vielmehr ist es abermals der Seelsorger Balthasar, der hier als Begleiter der Konvertitin Delp in Erscheinung tritt. Von besonderem Interesse sind daneben nach L. feinbiographische Details, wie v. a. ein frühes Engagement Balthasars für das 2. Vatikanische Konzil.

Der einzige noch lebende Schriftsteller, mit dem Balthasar in regem Austausch stand, ist der Schweizer *Herbert Meier*. Ihm verdankt L. Einsicht in eine Auswahl von Briefen aus den Jahren 1948 bis 1974, die Balthasar in erster Linie als Mentor und Lehrer zeigen, der den beruflichen Werdegang seines Schülers beratend begleitet. Darüber hinaus aber gewähren die Briefe Balthasars Einblicke in gewichtige biographische Ereignisse, wie seinen Ordensaustritt 1950, eine schwere Erkrankung im Jahr 1959 sowie den schleichenden Tod Adrienne von Speyrs.

Die sechs Briefe Hans Urs von Balthasars, die sich im Nachlass *Elisabeth Langgässers* finden, wurden geschrieben zwischen Februar 1949 und Mai 1950 und fallen damit nach Einschätzung L.s „in das wohl turbulenteste Jahr im Leben des Theologen.“ (203) Einziger Inhalt ist denn auch eine geradezu verzweifelte Suche nach Unterstützung bei seinem Einsatz für die Werke von Speyrs.

Die Korrespondenz mit *Annette Kolb* dagegen „ist das Dokument einer schwerelosen, musisch beschwingten Freundschaft.“ (214f) L. stellt heraus, dass in 16 brieflichen Mitteilungen Balthasars aus den Jahren 1953 bis 1965 die sonst für seine Korrespondenzen charakteristischen literarischen, theologischen und verlegerischen Themen keine Rolle spielen. Vielmehr wird die humorvolle, beschwingte Seite des Menschen Hans Urs von Balthasar ansichtig.

Der letzte der untersuchten Briefwechsel fällt in die späten Lebensjahre des Theologen. Von 1972 bis kurz vor seinem Tod 1988 stand er mit der österreichischen Schriftstellerin *Erika Mitterer* in einem schriftlichen Austausch, in dem er immer wieder auch seine Sorge über die Lage der Kirchen in der Schweiz und in Österreich zum Ausdruck bringt, wohingegen er die Situation der Kirche in Deutschland vergleichsweise positiv beurteilt. Insgesamt aber wird spürbar, „dass der Theologe das erste Dezennium nach dem 2. Vatikanischen Konzil zweifellos als eine für die Kirche und den Glauben bedrohliche Zeit empfunden hat, die in seiner Wahrnehmung schon geradezu apokalyptische Züge annahm.“ (268)

Im Sinne einer systematisierenden Auswertung widmet L. sich in seinem letzten Kap. dem unlösbaren Ineinander von Theologie und Literatur im Denken Hans Urs von Balthasars. Dabei geht er in drei Schritten vor, die als unterschiedliche Perspektiven allerdings eher additiv nebeneinander stehen bleiben; eine Reflexion auf den inneren Zusammenhang bleibt weitgehend zu vermissen. Bevor der Vf. die dargestellten Briefwechsel auf fünf verschiedene Rollen des Theologen als Bewunderer, Verleger, Seelsorger, Mentor und Vermittler zeitgenössischer Autoren und Autorinnen hin fokussiert, folgt er zunächst dem Weg Balthasars hin zur Literatur. Ausführlich zeichnet er den Werdegang des Schülers, Germanistikstudenten und schließlich -doktoranden bis hin zu seiner die Literaturwissenschaft bereits in Philosophie und Theologie hinein überschreitenden Arbeit in der „Apokalypse der deutschen Seele“ nach. In ihrer Breite vermitteln diese Ausführungen sicherlich gleichermaßen einen guten Einblick in die Biographie Balthasars wie auch in die Weite seines intellektuellen Horizontes. Nicht jedes Detail allerdings erschließt sich in seiner inhaltlichen Relevanz für die Balthasarsche Denkfigur. Gleichwohl gelingt es dem Vf., den Begriff Kultur als „Verstehensschlüssel der Theologie Balthasars“ (302), die nicht primär belehren will, sondern sich in erster Linie in den Dialog mit der Geistesgeschichte stellt, auszuweisen. Damit aber hat seiner Überzeugung nach Balthasar einen neuen Typus von Theologie geschaffen, den zu einer christlichen Kulturlehre auszubauen, in der „alles geschichtliche und dramatische Geschehen als Ausfluss und Ausdruck des in Liebe handelnden Gottes gesehen wird“ (304), L.s zentrales Postulat ist. Sein explizites Ziel ist demnach eine Neuinterpretation der europäischen Geistesgeschichte unter theologischem Apriori, „welche ihr eigentliches tieferes Wesen allererst sichtbar macht.“ (ebd.)

An diese Konzeption der Instrumentalisierung und Vereinnahmung kultureller Gehalte ist nun aber zweifellos die kritische Rück-

frage zu stellen, ob sie einer für beide Seiten fruchtbaren Begegnung von Literatur und Theologie nicht letztlich im Wege steht. Im interdisziplinären Dialog dürfte eine solche Position jedenfalls kaum zu vermitteln sein. Dessen ungeachtet liegt das bleibende Verdienst L.s darin, mit seiner Untersuchung einmal mehr einen wesentlichen Beitrag zu einem differenzierteren Bild der Person wie auch der Denkfigur Hans Urs von Balthasars geleistet zu haben.

Bochum

Susanne Hegger

Meyer zu Schlochtern, Josef: Interventionen. Autonome Gegenwartskunst in sakralen Räumen. – Paderborn: Schöningh 2007. 255 S. (ikon Bild + Theologie), kt € 32,90, ISBN: 978-3-506-75639-8

Spätestens seit der von Wieland Schmied verantworteten Ausstellung „Zeichen des Glaubens – Geist der Avantgarde“ anlässlich des Berliner Katholikentages 1980 ist auch in Deutschland wieder ein Gesprächsfaden zwischen zeitgenössischen Künstlern und Kirche geknüpft: Durch einige engagierte Protagonisten kraftvoll vorangetrieben, haben sich bestimmte Veranstaltungen und Orte – Kirchentage, Ausstellungen, Bildungshäuser, Kirchen – entwickelt, wo dieses Gespräch besonders gepflegt wird. Dass zu diesen Orten auch die Kath.-Theol. Fak. Paderborn gehört, belegt der vorliegende Bd des dortigen Ordinarius für Fundamentaltheologie, Religionswissenschaft und Konfessionskunde eindrucksvoll.

Der Vf. hat sich schon vielfach mit dem Verhältnis von Kirche und zeitgenössischer Kunst beschäftigt. Hier legt er nun einen knappen Ertrag dieser Forschungen vor (Teil 1) und verbindet sie mit der Darstellung praktischer Konsequenzen: Seit über zehn Jahren lädt die Theol. Fak. Paderborn jedes Semester eine Künstlerin oder einen Künstler ein, sich in einem kirchlichen Raum künstlerisch zu äußern – nicht als Dekoration oder durch ein Kultbild, sondern um Konfrontation und Gespräch zwischen Sakralraum und autonomem Kunstwerk anzustoßen. Das Gespräch zwischen Kunst und Kirche gelingt nicht automatisch, wenn irgendwelche Kunstwerke irgendwie in Kirchen gehängt oder gestellt werden: „Die zunehmende Zahl von Ausstellungen in Kirchenräumen entgeht nur dann der Beliebigkeit, wenn Fragen nach ihrem theologischen und künstlerischen Sinn nicht umgangen werden.“ (12)

Dem wurde in Paderborn dadurch Rechnung getragen, dass fast alle Kunstwerke für diesen Raum und diese Gelegenheit eigens geschaffen wurden und die Studierenden so Gelegenheit hatten, Entstehungsprozess und Wirkung unmittelbar zu beobachten, zu dokumentieren und zu diskutieren. Keiner dieser Künstler hat nur vorhandene Bilder oder Skulpturen in einem Kirchenraum ausgestellt, sondern alle haben mit Bedacht einen Raum gewählt und diesen in der Wahrnehmung durch die Installation verändert.

Im ersten Teil (19–75) nähert sich der Vf. philosophisch und theologisch der Frage nach der anthropologischen Bedeutung von Raum und Ort, in den Religionen insgesamt, im Judentum und Christentum. Er schließt (66–75) mit grundsätzlichen Überlegungen zur Installation zeitgenössischer Kunst in sakralen Räumen.

Im zweiten Teil werden in Wort und Bild die Arbeiten von zwölf Künstlerinnen und Künstlern dokumentiert, die zwischen 1994 – Dorothee von Windheim – und 2003 – Bogomir Ecker – ihre Werke ausgestellt haben.

Zu Beginn dieses Teiles stellt der Vf. die Räume und Orte in Geschichte und heutiger Funktion vor, in denen die zwölf Installationen stattfanden: Die 1000 Jahre alte hochbedeutsame Bartholomäuskapelle (3 Kunstwerke), der Paderquellkeller in der nach 1960 frei nachempfunden wiedererrichteten Kaiserpfalz (2), der Vorhof der Alexiuskapelle (1), die Dompropsteigasse (1) und schließlich die ehemalige Jesuiten- und heutige Universitäts- und Marktkirche – bislang vor allem im Gespräch wegen der umstrittenen, 2004 abgeschlossenen Rekonstruktion des gewaltigen, kriegszerstörten Barockaltars (6).

Beginnend mit Dorothee von Windheims Arbeit von 1994 – heute in der Pax-Christi-Kirche in Krefeld zu sehen – werden dann die zwölf Werke in chronologischer Reihenfolge in Wort und Bild vorgestellt und gedeutet. Hierzu sei ein einziges winziges Desiderat notiert: Dieses sinnvolle Ordnungsprinzip würde sich dem Leser und Betrachter leichter erschließen, wenn schon im Inhaltsverzeichnis auch Ort und Zeitraum der Installation vermerkt wären.

Der Bd ist allen zu empfehlen, die eine fundierte und verständliche Einführung in das Themengebiet und anschauliche und konsequente Umsetzung und Vermittlung suchen: So legitimiert sich im Nachhinein der zunächst überraschend allgemein klingende Titel des Bdes – er ist tatsächlich viel mehr als eine Dokumentation Paderborner Ereignisse.

Münster

Stefan Rau

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Edmund Arens, Gibraltarstr. 3, CH-6000 Luzern 7;
 Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Großberger Weg 9, D-93080 Pentling;
 Dr. Matthias Brüggemeier, Universitätsstraße 31, D-93053 Regensburg;
 Dr. Arnd Bünker, Hüfferstr. 27, D-48149 Münster;
 Prof. Dr. Stephan Ernst, Sanderring 2, D-97070 Würzburg;
 Prof. Dr. Ernst Feil, Grubenweg 13, D-82205 Gilching;
 Prof. Dr. Bernhard Fraling, Körnerstr. 55, D-48151 Münster;
 Prof. Dr. Gisbert Greshake, Goethestr. 40, D-79700 Freiburg;
 Susanne Hegger, Universitätsstr. 150, D-44780 Bochum;
 Dr. Tobias Kläden, Hüfferstr. 27, D-48149 Münster;
 Prof. em. Dr. Rainer Koltermann, Offenbacher Landstr. 224, D-60599 Frankfurt;
 Dr. Michael Konkel, Rosenstr. 7, D-53111 Bonn;
 Prof. Dr. Georg Langenhorst, Universitätsstraße 10, D-86135 Augsburg;
 Prof. Dr. Dr. habil. Manfred Lochbrunner, Kirchstr. 2, D-86486 Bonstetten;
 Prof. Dr. Ulrich Lüke, Eilfschornsteinstr. 7, D-52062 Aachen;
 Prof. Dr. Kurt Meier, Hoepnerstr. 4 A, D-04157 Leipzig;
 Dr. Thomas Möllenbeck, Kamp 6, D-33099 Paderborn;
 Dr. Stefan Rau, St.-Josefskirchplatz 11, D-48153 Münster;
 o. Univ.-Prof. Dr. Dr. Johann Reikerstorfer, Schenkenstr. 8–10, A-1010 Wien;
 Dr. Matthias Remenyi, Eilfschornsteinstr. 7, D-52062 Aachen;
 Prof. Dr. Karlheinz Ruhstorfer, Fortstr. 7, D-76829 Landau;
 Prof. Dr. Rolf Schönberger, Universitätsstr. 31, D-93053 Regensburg;
 Prof. Dr. Dr. Werner Schüller, Universitätsring 19, D-54296 Trier;
 Dr. Marco A. Sorace, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
 Dr. Christian Uhrig, Walpurgisstr. 50, D-45131 Essen;
 PD Dr. Klaus Unterburger, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
 Dr. Joachim Vette, Kisselgasse 1, D-69117 Heidelberg;
 Prof. Dr. Christoph Weber, Eisenstr. 60, D-40227 Düsseldorf;
 Dr. Martin Wichmann, Lotzbeckstr. 7, D-77933 Lahr;
 Prof. Dr. Josef Wohlmuth, Mutter-Barat-Str. 5, D-53229 Bonn;
 Assistant Prof. Dr. Holger Zaborowski, 620 Michigan Avenue, NE, Washington, DC 20064, USA;
 Prof. em. Dr. theol. Hans Zirker, Blumenstraße 29, D-41564 Kaarst;

Impressum

Theologische Revue (ThRv)
 Johannisstraße 8–10, D-48143 Münster
 Tel. (02 51) 8 32 26 56, Fax (02 51) 8 32 83 57, <http://www.uni-muenster.de/TheologischeRevue/>, E-Mail: thrv@uni-muenster.de

Herausgeber: Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Münster
Schriftleitung: Prof. Dr. Harald Wagner
Mitarbeiter: Christine Berberich, Thorsten Schulz, Dr. Marco A. Sorace, Sebastian Wendel, Christine Zimmerhof
Sekretariat: Simone Lachmuth-Niesmann

Die Rücksendung unverlangt eingesandter Bücher kann aus Kostengründen nicht übernommen werden. Sie werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert. Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für die Publikation unverlangt eingesandter Manuskripte.

Verlag und Anzeigen

Verlag Aschendorff GmbH & Co. KG, D-48135 Münster

Bezugspreise: Einzelheft: € 19,90,-/sFr 35,70,

Jahresabonnement: € 109,00/sFr 189,40,

Studentenabonnement: € 87,-/sFr 150,90.

Die Preise verstehen sich zzgl. Porto und inkl. 7 % MwSt. im Inland.

Gesamtherstellung: Aschendorff Medien GmbH & Co. KG,

Druckhaus · Münster 2009

Rezensionsexemplare bitte direkt senden an

please send review copies directly to

exemplaires de presse veuillez envoyer directement à

Theologische Revue, Schriftleitung, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster

© 2009 Verlag Aschendorff GmbH & Co. KG, 48135 Münster

Die Zeitschrift ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.

ISSN 0040-568 X