

keit allein nicht ausreicht, kann man nur zustimmen. Aber der Gedankengang schließt sehr wohl, wenn man hinzunimmt, daß es offensichtlich ein Naturgesetz ist, daß bei zu beobachtenden Generationsfolgen bei allen heute lebenden Organismen immer Ähnlichkeit vorhanden ist. Also kann man auch umgekehrt vermuten, daß – bei sich verändernder Ähnlichkeit in der Zeit – Generationszusammenhang zugrunde liegt. Der dazwischengeschaltete Gedanke eines allgemeinen Naturgesetzes, nach dem Zeugungszusammenhang mit abgestufter Ähnlichkeit im Prozeß der Zeit einhergeht, scheint sich tatsächlich kaum in der Literatur zu finden. – Der abschließende Beitrag von R. Mosis „Weltverständnis und Weltverhalten, alttestamentliche Schöpfungstexte und naturwissenschaftlich technische Welt“ (219–257) bringt eine neue Deutung der Ebenbildlichkeit Gottes im Menschen, daß nämlich durch den Menschen die Herrschaft Gottes in der Welt präsent wird. Dieser Deutung, die aus der Textanalyse sehr überzeugend wirkt, liegt natürlich trotzdem das Personsein des Menschen als Bedingung der Möglichkeit für das Präsentwerden Gottes durch den Menschen in der Welt zugrunde.

Im ganzen gesehen ein recht interessantes Buch, das gut den augenblicklichen Forschungsstand wiedergibt. Spezialfragen in diesem Zusammenhang, wie die der evolutionären Erkenntnistheorie und die des Problems der Entstehung des menschlichen Geistes, hätten sicher in diesem Buch eine ausführliche Behandlung verdient.

R. KOLTERMANN S. J.

ZIMMER, ERIK, *Schöpfung mit oder ohne Schöpfer? Wie entstand die Welt?* Fürth/Odw.: Ursprung Verlag o.J. 63 S.

Der Titel des Bändchens läßt schon erwarten, daß hier auf das Buch von P. W. Atkins, „Schöpfung ohne Schöpfer“, 1984 (vgl. ThPh 60 [1985] 474 f.) eingegangen werden soll. Doch zunächst wird im Teil I „Schöpfung mit Schöpfer“ (6–50) eine Analyse der primären Entwicklung (so genannt im Unterschied zur sekundären Entwicklung der Evolutionstheorie) dargeboten. Dabei werden die Entstehung aus dem Nichts, das Problem der Kausalität in der Physik und die Quantenmechanik zur Entstehung der Materie ausführlich diskutiert. Wahrscheinlich werden allerdings nur wenige Physiker als Physiker diese Überlegungen mitmachen wollen, denn sie sind doch eher philosophischer Art, wobei dem Autor die diesbezüglichen philosophiegeschichtlichen Kenntnisse eher fehlen. Eher leuchten schon die Überlegungen zum Ewigkeitsproblem ein, daß nämlich eine anfangslose Materie ein Widerspruch sei. Allerdings hat schon Albertus Magnus gemeint, es sei nicht undenkbar und von vornherein widersprüchlich, von einem ewigen Erschaffensein der Welt durch Gott zu reden. Im II., dem weitaus kürzeren Teil „Schöpfung ohne Schöpfer“ (51–62) werden das Weltmodell von Atkins und die Entwicklung der Welt nach W. Freytag („Dem Weltgeistigen auf der Spur“, 1984) diskutiert. Auch wenn der Verf. wesentliche Kritikpunkte an beiden Ansätzen nennt und die Unzulänglichkeit der Entwürfe dartut, scheint doch die Auseinandersetzung etwas zu summarisch ausgefallen zu sein. Im ganzen ist es aber ein lesenswertes Büchlein besonders für Naturwissenschaftler und Theologen, die sich mit der Gedankenwelt von philosophierenden Naturwissenschaftlern vertraut machen wollen.

R. KOLTERMANN S. J.

KNAPP, MARKUS, „*Wahr ist nur, was nicht in diese Welt paßt*“. *Die Erbsündenlehre als Ansatzpunkt eines Dialoges mit Theodor W. Adorno*. Würzburg: Echter 1983. 300 S.

Diese 1983 in Würzburg als Dissertation angenommene Arbeit hätte eine Besprechung zu einem weitaus früheren Zeitpunkt als vier Jahre nach ihrem Erscheinen verdient. Bringt sie doch eines der schwierigsten, aber zentralsten Themen der Theologie, eben die Erbsündenlehre in ein sehr differenziertes, ausgewogenes Gespräch mit der Philosophie Adornos, die in den letzten Jahrzehnten zweifellos einen großen öffentlichen Einfluß (auch über marxistisch orientierte Kreise hinaus) erlangt hat. Adorno selbst hat seine Geschichtstheorie ausdrücklich mit der jüdisch-christlichen Erbsündenlehre in Beziehung gebracht. Sie stellt in der Tat die entscheidende Berührungs-

stelle zwischen jenem marxistischen Entwurf und der Theologie dar. Dem Verf. geht es bei diesem Unternehmen darum, eine „für beide Seiten nachvollziehbare Auseinandersetzung“ zu versuchen, die „beide Denkansätze zu ihrem Recht kommen läßt und sie nicht mit unnachvollziehbaren Voraussetzungen des jeweils anderen konfrontiert“ (3). Die Kritik Adornos an der Theologie soll also weder mit einer apologetischen Gegenkritik noch mit einer oberflächlichen, die Verschiedenheit allzu nivellierenden Analogisierung der beiden Denkansätze beantwortet werden.

Diesem Programm dient dann auch der klare, überzeugend begründete Aufbau der Untersuchung. Das erste Kapitel stellt die wichtigsten Grundzüge der Philosophie Adornos dar, was insofern gar nicht so einfach ist, als dieser schon rein formal sein vielfältiges Werk eher als ein „Anti-system“ denn als systematischen Gesamtentwurf versteht. Die meist in Form von Essays dargelegten Gedanken bilden eine Art „Konfiguration“, in der die einzelnen Teile sich nur gegenseitig und im Zusammenhang des Ganzen dem Verstehen erschließen. Unter vier Leitgedanken ordnet K. das reiche und weitverstreute Gedankenmaterial Adornos an: Die Möglichkeit von Individualität, Kritische Theorie der Gesellschaft, Geschichte und Herrschaft, Negative Dialektik. – Für Adorno stellt der „Verfall von Individualität“ eines der bedrohlichsten Phänomene unserer gegenwärtigen Gesellschaft dar; er zeigt sich vor allem in der Unfähigkeit, Erfahrungen (zumal der Vergangenheit) zu reflektieren und zu einem sinnvollen Lebenszusammenhang zu integrieren, wie auch in der Atomisierung der Einzelnen und ihrer zunehmenden Bedeutungslosigkeit für das übermächtig-anonyme, auf rein zweckmäßiges Funktionieren abgestellte gesellschaftliche Ganze. Im Faschismus mit seiner „brutalen Liquidation des nichtigen Einzelnen“ (19) und zugleich der Indienstnahme des völlig angepaßten Einzelnen sieht Adorno die deutlichste Manifestation dieses Verfalls. – Individualität und Gesellschaft formen sich wechselseitig; der Verfall der Individualität ist gesellschaftlich bedingt und bedingt seinerseits die Verfallsform von neuzeitlicher Gesellschaft, die für Adorno in einem „totalen Funktionszusammenhang“ besteht, der sich absolut alles einverleibt, jede (menschliche und sachhafte) „Besonderheit“ unterdrückt und – gemäß der Marxschen Wertlehre – alles dem gleichmacherischen Prinzip des Tausches unterwirft. – Den Grund für diese freifeindschaftliche Entwicklung der neuzeitlichen Gesellschaft sieht Adorno in der „Dialektik der Aufklärung“. Angetreten mit dem Programm der universalen Befreiung des Menschen aus aller Unmündigkeit und Abhängigkeit ist sie zu einer totalen, alles den Zwecken des Menschen unterwerfenden Naturbeherrschung verkommen, die schließlich auch den beherrschenden Menschen ergreift und seine eigene Natur zerstört. „Naturbeherrschung als absolut gesetzte, Selbstzweck, macht blind für alles, was außerhalb ihres Zusammenhangs wäre, nicht in ihn hineinpaßt“ (39). So wird die Geschichte zu einem einzigen „Verblendungszusammenhang“, der sich – in seiner Totalität – den Schein des Unabänderlichen und „Naturwüchsigen“ gibt. Aber weil diese Entwicklung keineswegs notwendig den Gang der Natur („Fressen und Gefressenwerden“) vom Anfang menschlicher Geschichte an immer weiter perpetuiert, bildet die Geschichte zugleich einen universalen „Schuldzusammenhang“, der vor allem von ihrem in unserem Jahrhundert erreichten Höhepunkt, nämlich von Auschwitz her, durchschaut wird. Erst die Durchbrechung jener Absolutsetzung der Naturbeherrschung könnte wahrhaft menschliche, universal versöhnte Verhältnisse hervorbringen.

Dazu bedarf es aber der vorausgehenden philosophischen Reflexion, die sich dem Gang der bisherigen Geschichte entzieht, sich auf ihre eigene, nicht notwendig verblendete Rationalität besinnt und damit auch dem idealistischen Zwang zum „Einheitssystem“ entrinnt. Dies geschieht in der „Negativen Dialektik“, die nicht mehr das reale Prinzip der absoluten Naturbeherrschung in das philosophische Denken transponiert und damit die absolute Herrschaft des Begriffes (Geistes) über die gegebene Wirklichkeit festschreibt. „Negative Dialektik“ durchbricht vielmehr diesen Bann des herrschenden Systematisierens, indem sie dem (begrifflich einnivellierten) Besonderen jedes gegebenen Gegenstandes zu seinem Recht verhilft. Das unterdrückte „Nicht-Identische“ in den Erkenntnisobjekten bringt sie zur Sprache, weil sie kritisch die Differenz zwischen Sache und Begriff einerseits wie auch zwischen Möglichkeit und (unzureichender) Verwirklichung bedenkt. Erst als eine „Konstellation von Subjekt

und Objekt, in der beide sich durchdringen“ (64) findet das Erkennen zur Wahrheit, die sich darum immer nur in einem geschichtlichen Prozeß herausbildet. In solcher Beziehung auf den „Vorrang des Objekts“ liegt für die Philosophie die Möglichkeit, den Zusammenhang der absoluten Naturbeherrschung aufzuspüren. In diesem denkerischen „Widerstand“ leistet sie auch einer verändernden, befreienden gesellschaftlichen Praxis ihren besten, weil eigenständigen Dienst. Jenes „Ander“, über den bestehenden gesellschaftlichen Zustand hinausgehende und von ihm verhinderte, auf das die Philosophie hindeuten kann, ohne es jedoch begrifflich fassen oder utopisch ausmalen zu können, wird bisher einzig in der Kunst als dem „Schein des Anderen“ auf ästhetische Weise ansichtig. Es müßte jedoch erst noch in der gesellschaftlichen Realität des „richtigen Lebens der Menschen“ (93) wirklich werden. – Das hier kurz zusammengefaßte und vereinfachte 1. Kap. der Arbeit tastet sich behutsam den schwierigen Gedankengängen Adornos entlang und versucht, seinen Intentionen gerecht zu werden. So kann der Verf. in den Anmerkungen auch auf überzeugende Weise manche vorschnelle Fehlinterpretationen in der Sekundärliteratur zurückweisen.

Die verständliche Sprache und die klare Synthetisierung der vorgetragenen Gedanken setzt sich auch im zweiten Kapitel fort, welches eine knappe, präzise Zusammenfassung des Erbsündentrakts im Kontext der Schöpfungs- und der Sündentheologie enthält, einschließlich der Schriftaussagen und der lehramtlichen Äußerungen. In einer sich im ganzen an Karl Rahner orientierenden Konzeption wird zunächst das Wesen der Erbsünde geklärt, die eben – im Unterschied zu einem „Erbübel“ – wirklich „Sünde“ bedeutet, also das aus der menschlichen Freiheit entsprungene Abgewendetsein von Gottes Heilswendung. Ein besonderes Gewicht legt der Verf. im nächsten Abschnitt auf die „Vorgegebenheit“ der Erbsünde, die ausdrücklich macht, daß die „Angewiesenheit des Menschen auf die Gnade Gottes zu jedem Zeitpunkt seiner Existenz gilt“, also auch schon vor jeder Freiheitsentscheidung (157). Dabei muß zugleich der (bei manchen evangelischen Theologen gegebenen) Gefahr der „Ontologisierung“ der Erbsünde, also der Gleichsetzung von Sünde und Geschöpflichkeit gewehrt werden. Auch die Erbsünde ist der Geschichte menschlicher Freiheit entsprungen und ihr (nicht Gott oder der Natur) anzulasten. Dieser Gedanke wird dann in einem dritten Abschnitt unter dem Stichwort „Universalität der Erbsünde“ weiter ausgeführt. In kritischer Auseinandersetzung mit neueren Entwürfen hält der Verf. mit Karl Rahner daran fest, daß die Allgemeinheit der Erbsünde nur dann hinreichend verständlich gemacht werden kann, wenn sie als Geschehen des geschichtsetzenden und einheitsstiftenden „Anfangs“ der Menschheit gedacht wird. Die Sünde am „ursprungsgebenden“ Anfang der Menschheit bestimmt die gesamte Situation der „herkünftigen“ Menschheit als eine sündige. In zwei weiteren Abschnitten geht es dann um die Folgen und um die Tilgung der Erbsünde. Abschließend trägt der Verf. eine (von G. Ebeling inspirierte) Deutung von „Erhaltung und Vorsehung“ vor, die nicht als „creatio continua“, sondern als das neuerliche Ja Gottes zu seiner Schöpfung gerade angesichts ihrer Sünde, ihrer Abwendung von ihm verstanden wird.

Im dritten Kapitel wird nun eine methodische Zwischenüberlegung eingeschaltet, in der nach der Möglichkeit einer sinnvollen Beziehung zwischen den beiden bisher vorgestellten Sichtweisen gesucht wird. Da für Adorno (in der Tradition Feuerbachs und Marx) einerseits die Theologie das „objektive Moment“ ihrer Aussage durch die kritische Erkenntnistheorie der Neuzeit eingebüßt hat und andererseits die Religion durch die gesellschaftliche Funktionszuweisung einer privat-individuellen Daseinsbewältigung für eine gesamtgesellschaftliche Veränderung nicht mehr in Frage kommt, scheint kaum ein Anknüpfungspunkt mit der Theologie gegeben zu sein. Der Versuch der politischen Theologie von J. B. Metz, auf die Herausforderung solcher neuzeitlicher Religionskritik zu antworten, wird von K. als unzulänglich beurteilt. Hier hätte m. E. der argumentativ präzisere Ansatz des Metz-Schülers Peukert besser das Anliegen dieser theologischen Konzeption zur Sprache bringen können. K. entscheidet sich dagegen für den eher von der evangelischen Theologie (z. B. G. Ebeling, E. Jüngel u. a.) bevorzugten Weg einer Vermittlung theologischer und nicht-theologischer Aussagen: Der Glaube gründet allein in dem für den Glauben sich offenbarenden Gott selbst; er hat keine Vernunft- und Erfahrungsgründe außerhalb des Glaubens. Seine

„Vernünftigkeit“ (und damit sein Anspruch auf Allgemeingültigkeit) liegt – nach E. Jünger – darin, daß er „die menschlichen Welt- und Selbsterfahrungen in einem neuen Licht verstehbar“ werden läßt (217). Als „Erfahrung mit der Erfahrung“ deckt der Glaube neue Aspekte des Menschseins auf, die einerseits der Humanität des menschlichen Lebens mehr dienen als der Verzicht auf sie, und die andererseits zugleich auch dem Nichtgläubenden als relevant für das menschliche Dasein plausibel gemacht werden können.

Dieser Anspruch wird nun im abschließenden *vierten Kapitel* einzulösen versucht. Zunächst werden Adornos Geschichtsphilosophie und die christliche Erbsündenlehre miteinander verglichen und ihre Gemeinsamkeiten aufgezeigt: (1) Menschliche Geschichte gilt beiden als ein nicht-notwendiger, aber von Anfang an so geschehender Schuldzusammenhang. (2) In diesem Zusammenhang ist die gesamte Wirklichkeit unabweichlich eingeschlossen. (3) In der sich selbst absolut setzenden Herrschaft des Menschen über die Natur als dem Prinzip dieses Schuldzusammenhangs liegt das zentrale erfahrungsmäßige Äquivalent für die theologische Struktur der Sünde. – Allerdings muß gerade hier – in einem zweiten Abschnitt – das theologische Spezifikum der Erbsündenlehre und damit die Differenz zu Adorno hervorgehoben werden: „Der Mensch macht sich *deshalb* zum Mittelpunkt, weil er sich von Gott abwendet“ (235). Deswegen kann die versöhnende Aufhebung des Schuld- und Unheilzusammenhangs auch nicht durch den Menschen selbst, durch die Kraft der sich auf sich selbst besinnenden Vernunft gelingen, sondern allein durch die neuerliche Zuwendung Gottes selbst, auf die die Menschen sich glaubend einlassen. Wahres Leben kann nur als Geschenk, als „Erlösung“ entgegengenommen werden, was zwar auch – in säkularisierter Form – bei Adorno gelegentlich anklingt, jedoch nicht sichtbar werden läßt, wie sie gesellschaftsverändernd wirklich werden kann. Zudem bleibt bei Adorno die tiefste Ambivalenz geschichtlicher Entwicklung offen, die von der Möglichkeit des „*absoluten Todes*“ herrührt: „Der Tod, wäre er das Letzte und absolut Endgültige, verurteilte alles zur Belanglosigkeit“ (246), auch das denkerische Suchen nach Wahrheit und die praktischen Versuche, ein wahres, versöhntes Leben gesellschaftlich zu konstruieren. Allein im Glauben an die tod- und sündenüberwindende Macht der Liebe Gottes, die sich im gekreuzigten Christus mitleidend in den Schuldzusammenhang der Geschichte hineinbegeben hat und ihn aufgrund dieser liebenden Solidarität aufgebrochen hat, kann diese Ambivalenz zugunsten eines entschiedenen Einsatzes für versöhntes Leben überwunden werden. Darin zeigt der christliche Glaube seine universale Relevanz für die Humanität des Menschen, daß er die real geschehene Entmachtung des Todes in Jesus Christus und damit die reale Möglichkeit universaler Versöhnung verkündet. Wenn heute zudem die politische Dimension des Glaubens wieder neu betont wird, vermag solcher Glaube seine gesellschaftsverändernde Kraft auch praktisch unter Beweis zu stellen (wie z. B. in der „Theologie der Befreiung“).

Diese ausführliche Darstellung des Gedankengangs zeigt, wie methodisch reflektiert und inhaltlich differenziert der Verf. die Philosophie Adornos mit der christlichen Theologie in Beziehung setzt. Sicher kann man fragen, ob der methodische Anschluß an E. Jünger (und nicht eher der von H. Peukert) die beste Voraussetzung für ein solches Gespräch bietet; aber jedenfalls ist es *ein* möglicher und konsequent durchgeführter Weg, der hier gegangen wird. Insofern bietet dieses ausgesprochen informative, logisch schlüssige und verständlich geschriebene Buch ein sehr gutes Beispiel einer Theologie, die im Vollzug ihrer Grenzüberschreitung ihre spezifische Identität findet.

M. KEHL S. J.

HÖHN, HANS-JOACHIM, *Kirche und kommunikatives Handeln*. Studien zur Theologie und Praxis der Kirche in der Auseinandersetzung mit den Sozialtheorien Niklas Luhmanns und Jürgen Habermas' (Frankfurter Theologische Studien 32). Frankfurt/M.: Knecht 1985. 298 S.

Diese bei Karl Lehmann in Freiburg verfaßte Dissertation hat sich ein sehr hohes Ziel gesetzt: In einem interdisziplinären Dialog zwischen der Theologie und den neueren Sozialwissenschaften soll eine umfassende Theorie der Kirche erstellt werden, die