

DDR, ausnahmsweise über das Limit 1958 hinaus bis zu ihrem Ende reichend, sind zwar sehr knapp, bringen aber doch die wichtigsten Informationen.

Insgesamt ist der Band auch deshalb unverzichtbar, weil der entsprechende Band VII der Herder-Kirchengeschichte in den meisten Beiträgen nicht befriedigte. Für die Zeit ab 1914 ist dieses Werk durchweg vorzuziehen. KL. SCHATZ S. J.

3. Systematische Theologie

SALMANN, ELMAR, *Der geteilte Logos: Zum offenen Prozeß von neuzeitlichem Denken und Theologie* (Studia Anselmiana 111). Roma: Benedictina – Abbazia S. Paolo 1992. 511 S.

In *Neuzeit und Offenbarung* (vgl. ThPh 63 [1988] 289–293) als „Metatheorie“ jener Überlegungen angekündigt, werden hier Reflexionen auf das „prekäre (Nicht-)Verhältnis von Modernität und Christentum, Philosophie und Theologie“ (9) zur Diskussion gestellt. Die Einzel-Studien, in Abständen erarbeitet, stehen selbständig für sich, doch werden sie nicht bloß äußerlich zusammengehalten, sondern führen den Leser einen sinnvollen Weg (auch wenn die Empfehlung des Verf. etwas für sich hat, die beiden Epiloge als Einführung zu nehmen).

Der Weg beginnt („Gerundeter Aufgang“) mit einem Rückblick auf das ontologisch-sapientiale Denken der Tradition, das bis 1960 die Theologie geprägt hat. Griechische und alttestamentliche Weisheit haben sich zu einem Denktyp verbunden, in dem Gesamtschau, Theandrie, Indifferenz, das Pneumatische den Primat haben. Bestimmend hier Zirkel und Polarität, transzendentaler Rückgang...; integral und mystagogisch („Zum Wesenswissen sapientialer Theologie gehört die herrliche Demut, soviel als möglich von den Alten empfangen zu wollen und zu können ... – 59), in Geistesunterscheidung gegenüber der Gnosis. (Muß man den Verdacht auf sie gegenüber Eriugena und Hegel alles „allzu wohlfeilen [um nicht zu sagen billigen]“ – 60 – abtun?) Ist der Kritik vorab protestantischer und jüdischer Stimmen die Unvordenklichkeit des Sapientialen entgegenzuhalten, so schließt der erste Teil angesichts des faktischen „Weltenbruchs“ doch mit einem „Abgesang“.

Den Mittel-Teil („Prekärer Durchgang“) bilden drei Arbeiten: zum transzendentalen, zum jüdischen Denken und zu Hegel. In jeder geht es zunächst darum, die Stärke des behandelten Denktyps zu entfalten, „worin gleichzeitig Christentum und Theologie hart von außen befragt, bis an die Grenzen ihrer Denkmöglichkeit, Lebbarkeit und Glaubwürdigkeit getrieben werden“ (10). Dann zeigen sich die Grenzen dieses Denkens – angesichts von Themen, die sich ihm wie der christlichen Theologie stellen und denen es sich selbst mit dieser stellen müßte. Zuerst also Kant: Transzendente Vernunft als Denkeperiment (in Wahlverwandtschaft zu Pascal), als Freiheitsvollzug. Im Streit der Interpreten (Milz, Sala, Schaeffler, Picht) möchte S. vermitteln; es zeigt sich ein „bedenkliche[r] Überschuß“ von nicht unterzubringenden Themen (106): das Böse, Gnade, Bekehrung; doch wichtig Kants Kritik im Blick auf „unreflektierte Objektivierung religiöser Aussagen“ und gegen „jede Hypertrophie des Substanz- und Objektendens“ (120), unaufgebar der Freiheits-Gewinn von Aufklärung und spätbürgerlichem Liberalismus (125). Von dort her wird nun Rahner angesprochen (von dem Tillich wohl noch stärker abgehoben werden sollte) und dann eine eigene Grundlegung des Berufungsgedankens versucht: als „Bestimmung zur je eigenen solidarischen Freiheit“ (137). Warum dabei das mißverständliche Spiel mit „Schuld“? (Der Mensch werde „notwendig schuldig ... in seiner Absolutheit zum Scheitern bestimmt ... ewig Schuldner ...“ – Wäre das Kant, warum dann nicht Adornos Wertung teilen?) Auf den Formalismus-Vorwurf an Kant und Rahner hin bringt Verf. den Geist ins Gespräch, mit dem Vorschlag einer symbolischen Füllung von Lonergans Beitrag. Anders gesagt, es gilt die Wahlverwandtschaft von Aufklärung und Mystik zu erkennen. (Als Beleg für das Gnadenbewußtsein der Aufklärung ausgerechnet die Ringparabel [162], in der sich doch ein moralisierendes Unverständnis für Offenbarung und Gottes unableitbare

Selbstzusage zeigt? – Und wie weit überwiegt tatsächlich die Verwandtschaft [?] der „Stilgebärde“ von Kants Gottespostulat und neuscholastischem „De Deo uno“ die abgründige Verschiedenheit von funktionalistischer Hypothetik und ontologischem „modus tollens“?) Daß aber Gott nicht kategorial in die Geschichte eingreifen könne (166), war zwar auch die stehende Rede K. Rahners; doch sehe ich bis heute nicht, woher man das weiß – und wie man dann *die revelatio specialis* samt konkreter Heilsgeschichte denken solle/könne (unhermeneutisch selbstverständlich nie, denn das gehört zum Kategorialen). Damit stellt sich das Thema Inspiration. S. skizziert eine reizvolle Theorie umfassender „symbolisch-korreflexiver Vernunft“, um in sie dann einen zeitgemäßen theologischen Inspirationsbegriff einzutragen. So zeigt sich transzendentes Denken im Rückblick als „Zwischenspiel von [= Spiel zwischen?] Philosophie und Theologie“. Von Barths Einspruch getroffen, bekennt sich Verf. einerseits zum Aufenthalt „im Vorhof der Heiden“, verweist andererseits auf die beiden weiteren Studien.

„Be-gegnendes ... der Begegnung“ nennt er das jüdische Denken. Es hat die Moderne er-funden und prägt – vom Christentum lange für überholt und abgelöst erklärt – die Gegenwart und Zukunft womöglich stärker als dieses. S. wählt ein „eher essayistisch-kreisendes ... Spuren sammelndes Verfahren, das Einsichten und Elemente verschiedenster Denker aufnimmt, um sie zu einem losen Reigen zu fügen“ (197). In der Tat ein weiter Bogen, bei Namen wie Adorno, Arendt, Benjamin, Bloch, Broch, Buber, Canetti, Cassirer, Celan, Cioran, Cohen, Derrida, Jabès, Jankélévitch, Kafka, Levinas, Rosenzweig, Weil. Gemeinsam ist ihnen – als Summe behutsam eruiert Einzelzüge – eine „befremdete Aufmerksamkeit“. Die Theologie: Einspruch und Erlösung (am Engel veranschaulicht), ist vor allem durch Irdischkeit charakterisiert. Natürlich be- und verschämt, doch eben um des bleibend Gemeinsamen willen auch mutig, ist das Gespräch aufzunehmen, kritisch mit Fragen insbesondere an die Dominanz des Nein, doch vor allem lernend (Kraus, Marquardt, Rizzi [Verzicht 239 – aus Verachtung?], Quinzio, Metz). Verf. wählt sich als Thema das Kreuz, gegen jede Vereinnahmung – symbolisch, ästhetisch, mystisch, theologisch – seiner als Siegeszeichen (so akzentuiert, daß die „Ambivalenz“ der Offenbarung mitunter nach der Gegenseite zu verschwinden droht). Anfrage auch an jene *lex credendi*, die unsere Karfreitagsturgien bedeuten? Schön wird Theologie als Vollzug des Geistes im Geist entfaltet, als Sprachgeschehen im Zeugnis von Wort und Name (obwohl Theologie und Zeugnis in gespanntem Verhältnis stehen). Ließ indes früher der Christ den Juden nicht zu Wort kommen, so sollte man jetzt vielleicht noch nicht Gespräch nennen, was einem solchen seitens des beschämten Nachkommen vorausgeht. (Bezeichnender Lapsus 276: anstelle von ‚Heiden‘ ‚Christen‘; verunglückt die Zusammenstellung von Rotem Meer und Auschwitz 279: die rabbinische Dämpfung des Jubels nach jenem ist bekannt, bei durchaus zu treibender und getriebener Heilsgeschichtstheologie – dieses ist als solches überhaupt kein Heilsgeschichtsdatum, und theologische Folgerer sollten wohl die nicht bloß logische Regel beachten *ex falso [absurdo] sequitur quodlibet*.) Wäre die Übernahme des Zimzum noch Gespräch statt bereits Selbstaufgabe? Und welchen Ernst hat ein Satz wie der (282), Gott sei „in seiner Gnade schuldig an sich und an uns“? Schließlich, das Christentum wolle nicht zu sich selbst führen, sondern zum Leben (286); ja, doch ist nicht eben dieses Er? (Joh 14, 6 – wie nur Er die Antwort auf Canettis äquivoken Glaubensbegriff; was freilich implizieren dürfte, daß nicht Barth das non plus ultra – 274 – zum Thema darstellt.)

Findet es sich bei Hegel? „Vom dialektischen zum polaren Denken“ führt das nächste Wegstück. Spürbar teilt dem Leser sich die Faszination des Verf. angesichts der Kühnheit, der Erhellungskraft und spekulativen Wucht dieses Denkens mit. „Hegel hat sämtliche traditionellen Logiken und Motive der Bestimmung innertrinitarischen Lebens in Art einer Fuge in seine Theophilosophie hineinkomponiert und steht damit in der Geschichte der Theologie ziemlich einmalig da“ (305). Bezüglich Schöpfung und Fall orientiert S. sich an Theunissen und statuiert, Hegel habe „alle gnostischen Vorstellungen einer Notwendigkeit der Welt für Gott, einer schiefen Trennung oder Identifizierung der Sphären vom Ansatz her abgewehrt. Es ist allerdings nicht zu leugnen, daß es auch den anderen, „spekulativen“ Hegel und viele Belege gibt ...“ (312); doch wird das durch ein „quasi skotistisch“ entschärft. Inkarnation, Kehre als Tod und Er-

stehung im Geist sind die weiteren Schritte. Daraus wird Theologie bzw. Theo-logik – Christentum als Inbegriff im Selbstbegriff. Zuerst ist gegen argwöhnische Theologen der Übergang in den Begriff zu verteidigen. Der Glaubensgegenstand ist dann „nicht mehr totes Gegen-über, anzunehmender Artikel, dogmatische Sentenz ... verliert „alles falsche Geheimnisdunkel ... ersteht neu in seiner begriffenen und begreifenden Freiheit, als Sinn und Durchsichtigkeit für den Logos“ (337). In solcher, von Hegel allerdings verharmlosten, Selbstnegierung der Vor-stellung erfülle sich das christliche Grundgesetz der Kenose. So wird jedes „oppressiv-magische“ Gegenüber überwunden; Gott und Mensch vollziehen „ihr eigenes reflexes Wesen als und in Kor-reflexivität“ (342) – womit auch das menschliche Vorstellen sein Recht bekommt. Für das Verständnis dieser Geist-Geschichte hat Theologie vor allem von Hegel den Einbezug der Negativität zu lernen. Damit lasse sich dann auch Hegels Kreis-Denken als „offener Spiralgang“ lesen (351), als „Spiel von Freiheit und Notwendigkeit“ (357). Anschließend kommen dann doch die Aporien zur Sprache, nicht zuletzt dies, daß Andersheit bei Hegel stets schon Negation ist (363). Die Einsicht, daß jedes System nur als Passagenwerk benutzt werden solle, leitet zum dritten Teil des Buches: „Offener Abgang“.

Genauer sind es drei Abgänge: symbolisches, erfahrenes, perspektivisches Denken. Der erste gilt dem Thema Mönchtum und Philosophie. Im Symbol als Selbsterwirkung von Freiheit, Wahrnehmung, Weltaufgang vollzieht der Mensch sich als animal symbolismum (Cassirer) und – in Selbstdistanz, Ernst und Humor – als seinerseits Symbol. So wird der Mensch reicher gedacht als in atheistischen Symptomatisierungen des Symbols. Möchte Verf. nun dies „mönchisch“ nennen, würde Rez. für ein gleichberechtigtes „ehelich“ votieren, von der empfangenen Absolutheit, über gewährtes Mitsammen, Relativität und Scheitern zur Heteronomie als gefreiter Autonomie (ausgenommen die bedachte Liturgie). Die Rede von Durchgang und Spiegel aber sähe ich gern durch ein personales *Mit* ersetzt. Zweitens geht es um Alltag und Philosophie, um die Dimensionen von Erfahrung auf ihrem Weg zum Denken wie um die Gegenbewegung eines sich aussetzenden, er-fahrenden Denkens. Schließlich Perspektivik: Ästhetik und Philosophie. Nach der „wurmstichigen Moderne“ (und dem verobjektivierten Gott der Metaphysik, deren Analogik ins Leere lief [Jünger]) wird jetzt die Postmoderne begrüßt, als „fröhlich-resignierter Sinn für die Umgrenztheit, Vielschichtigkeit und Kontingenz allen Seins“ (430); hermeneutisches Denken mit Sinn für den anderen und offene Möglichkeiten. Einmal versuchsweise ohne Christentum leben, abschiedlich in vornehmer Selbstdistanz (445)? Das klingt im Blick auf mancherlei Verbohrtheit verlockend, verlockend wohl besonders für Berufs-Christen, verspürt man doch beim Gewohnten eher die Last als den Segen. Um so strikter das Gebot der Treue gegenüber Midlife-Spielen – und das Gebot der Unterscheidung zwischen dem (leider zu oft verdrängten) karamstäglichem Nichts im Herzen des Christentums und dessen Nichtung, im Namen welcher Freiheit oder Religiosität auch immer. Dichtung und Malerei als loci theologici (452)? Durchaus bedenkenswert; aber nicht minder, daß die eigentliche Botschaft, ansonst unerhöht, von oben kommt. Und selbstverständlich darf Verkündigung nicht Zwang sein, sondern Einladung; doch wozu lädt man ein, spricht man im Blick auf Jesu Christi Tod und Leben von Postulat, Phantasie und Hypothese, gar von liebenswürdigem „Als-ob“? Erst recht ist Zwang-losigkeit im Verhältnis der Christologien zu sich wie untereinander zu fordern (454); aber die Anstößigkeit Christi selbst? Der schockierende (erpresserische?) Ernst der Hochzeitseinladung (ähnlich zuvor dem Ungefragt-Geborensein, dem man wohl ebensowenig mit Hypothesisierung beikommt)? Gleichermaßen zur Praxis als dem „entscheidenden locus theologicus“ (459 – in der Tat sind Lehr- und Hirtenamt ratlos, gegenüber Drewermann wie etwa militanten weiblichen Hauptamtlichen in der Hochschuleseelsorge; doch inwieweit ist es [Kundera] die Ratlosigkeit Teresas angesichts der unerträglichen „Seins-Leichtigkeit“ ihres Tomas? M. a. W., würde Verf. auch Ehe derart experimentell entwerfen wollen?). Jesu Hingabe sähe ich gerne schärfer von jeder Form modischer Selbstpreisgabe unterschieden. Und wie Herrschafts-Verzicht nicht Wahrheitsverzicht werden darf, scheint es mir auch keine hilfreiche Antwort auf frühere Verteufelungen, Judas jetzt „als Opfer eines Gottesschattens [zu] lesen, den dieser notwendig wirft, wenn er sich als unendliche Liebe

ins/aufs Endliche verlegt“ (462). Der Christ wie der nachmoderne Mensch seien im Zeitenbruch, man könne nicht einmal von Abwesenheit von Sinn und Gott sprechen (466). Dies angesichts der Notschreie nicht allein auf dem Balkan? Die Präsenzschwäche Gottes und die Seinsschwäche der Zeitgenossen seien vielleicht providentiell. Ich kann nicht sehen, woher in einer gottmenschlichen Geschichte „gegenseitiger Mitteilung“ man mit Gründen hoffen könne, „die gegenseitige Verfehlung so [zu] durchschreiten“, daß Gottes Liebe „als bestimmte Negation des Nichtigen“ erscheint (467). Abgesehen davon, daß „das Gute etwas anderes ist als Retten und Gerettetwerden“ (Platon, Gorg 512 d – und man Gottes schöpferische Liebe wohl mit mehr Recht als Bejahung des Nichtigen zu verkündigen hätte). Ist ein solcher Gott – „nicht erfahrbare, verifizierbar, beweisbar, sondern bar jeden Anhalts, da er in jedem erscheinen mag“ (468 – *distinctiones peto*) – Jesu Christi Gott und Vater? Zugegeben nicht bloß, vielmehr eingestimmt: Gott und dem Menschen ist keine Theologie gewachsen; wie jedoch stünde es um eine solche (nicht irgendeine – wie „inter-essant“ auch immer, sondern als christliches Zeugnis), wäre tatsächlich „direktes, behauptendes Wort“ durch „Phänomenologie des Christentums, Versuch seiner intellektuellen kritischen Fassung, Kunst der Unterhaltung mit verschiedenen Kulturen und Ansätzen des Denkens“ zu ersetzen?

Der Leser sieht, Rez. beläßt es nicht bloß beim Referat; er stellt es nicht einmal esäuberlich eventuellen Rückfragen voran – dies, wie er glaubt, durchaus dem konfrontativen Stil des Werks entsprechend, wenngleich eben im Widerspruch dazu, wie hier der „unendlich sanften Unausweichlichkeit“ des Christentums (12) ein allzu offenes Sich-Ergeben substituiert wird. Mit einem nicht provozierten Leser wäre Verf. auch kaum zufrieden. Vergessen wir aber gerade deshalb nicht die beiden Epiloge, die er selbst ja als möglichen Einstieg vorschlug. 1. Theologie vor dem Gericht der Philosophie. Deren „fröhlich-demokratische, demütigende und befreiende (postmoderne) Vielfalt des Denkens“ als Chance (475); transzendental (selbstkritisch-bescheiden; „viele Probleme gar nicht lösbar und deshalb schon etliche Fragen unsinnig“ [476?]; Freiheit als „mit sich begnadete und damit (vor sich und ihrer Herkunft) schuldige“ [478 – ?]); be-gegnend (als perspektivisch-vielpolig die Entscheidung für Christus erschwerend? Anfrage an christliche Siegerideologie); dialektisch (inkarnatorisch-stau-urologische Zusammenschau, trinitarisch, geschichtlich-systematische Niveauvorgabe); erfahren(d) (statt bloß Wort, Kreuz, Gnade die Dimensionen des Naturalen: Subjekt Leib, Höhenbewußtsein, Mystik, Liturgie, Dynamik von Lebenswende und zweiter Bekehrung ...). Doch dann auch Rückfragen, obwohl die schon oft formuliert worden seien. (Vielleicht sei „die Hauptgefahr von Christentum und Theologie ... die Langlewige, die Wiederholung desselben“, weil sie den Inhalt verrate und töte [490 – dazu genügt das Fragezeichen nicht, zumal hier wohl ein Motiv des Gesamtwerks aufklingt. Man kann und will ja nicht einfachhin widersprechen; doch immer dasselbe vom selben zu sagen wurden nicht bloß Sokrates [Gorg 490 e; Xenophon, Mem IV 4, 6] und Paulus [Phil 3, 1] nicht müde, wird es je die Liebe? Und hat der Sohn Benedikts nicht eben selbst die Liturgie angesprochen? Freilich wird dort das selbe vom/zum Selben gesprochen; ennuyierend wirkt wohl auf die Dauer, wenn man im Durch- und Überblick zu allem Möglichen stets nur dasselbe zu sehen vermeint? Das war in der Tat eine neuscholastische Attitüde und ist nach wie vor wohl römische Gefahr. Es führt zum zweiten, dem Schlußepilog.) 2. Weisheitlicher Ausblick: Zeitenbruch und Lebenswende. Erschließt im AT die Weisheits-Theologie nach dem Erlöschen kultischer, königlicher und prophetischer Gottes-Repräsentanz neue Wahrnehmungswege, ähnlich die späten Paulinen nach dem Verlassen der Messiaserwartung, so stehe heute zeit- wie privatgeschichtlich Gleiches an (privat- als zeitgeschichtlich, angesichts von Lebensverlängerung bei Beschleunigung des Wandels). Wichtig werden damit besonders – unzeitgemäß zeitgemäß – Stil, menschlich wie kirchlich, ein Ethos ohne Motiv. Schwäche als Stärke, wie S. gewinnend aus- und zugleich vorführt (leider liest man erneut [500], der Mensch sei „dadurch schuldig, wirft darin Schatten, daß er ist“ – de facto eine Selbstentscheidung durch Beschuldigung [Tragisierung], was Rez. nicht weise finden kann [Kohélet in Ehren], höchstens klüglich). So gelangt nach manchem Wirbel, Durchbruch, Sturzfall, Aufschäumen und Mäandern der Denk- und Rede-Fluß in die „Dü-

nung“ (502) des sich öffnenden Mündungsgebiets (oder auch – „hilaritas“ → tranquillitas – zur „Heiterkeit“ des Lebensnachmittags). Von dort her wäre jetzt zurückzublicken; die Einzel-Fülle von Namen, Themen und Gedanken, nicht zuletzt der aufschlußreichen Querverbindungen zwischen den Essays, ließ sich hier ja kaum auch nur andeuten (weckt sie nur beim Rez. den Wunsch, aus dem oder jenem möge Verf. in Zeit und Muße eine eindringliche Monographie entwickeln?). Hilfe zur lecture bieten Personen- und Motiv-Register (ich hätte zudem gern statt der verteilten Bibliographien ein einheitliches Literaturverzeichnis). Doch lädt dazu nun Rez. die Leser ein.

J. SPLETT

GANOCZY, ALEXANDRE, *Suche nach Gott auf den Wegen der Natur*. Theologie, Mystik, Naturwissenschaften – ein kritischer Versuch. Düsseldorf: Patmos 1992. 334 S.

Obgleich die drei Kapitel des Buches – Gott, Natur, Mensch – auch die Themen der *Ethik* Spinozas repräsentieren könnten, weist der Autor jede Form von Pantheismus, aber auch jegliche Vorstellung von einer „Weltseele“ zurück. Seiner „theozentrisch ausgerichteten Naturlehre“ (269) liege nicht die Einerleiheit von Gott, Natur und Menschen zugrunde, sondern sie setze beim „Menschen Jesus“ an (311). Dieser nämlich „ist Erscheinung des zur Erlösung bereiten Schöpfers und nicht bloß einer scheinbar problemlos-undramatischen kosmischen Ordnung.“ (313f.).

Vor diesem Hintergrund fragt G. nach den möglichen Dialogformen zwischen katholischer Theologie und den neuzeitlichen Paradigmen der physikalischen Weltbilder. Während er dabei zum einen dem religiösen Bewußtsein in den Naturwissenschaften nachforscht und so auch das dürftige Programm populärwissenschaftlicher Konzeptionen des *New Age* von den philosophischeren Metaphysiken der Physiker von Newton bis Einstein und Heisenberg deutlich zu unterscheiden versteht, erörtert er zum andern auch mögliche Konsequenzen naturwissenschaftlicher Fakten für die Theologie. Größte Nähe und somit eine „solide Plattform“ für den Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaften sieht der Autor allerdings in der „Phänomenologie der sozialen ‚Todsünden‘“ (298, cf. auch 293), wie sie Konrad Lorenz aus seinen Studien zur Verhaltensforschung abgeleitet habe. Sie weise zahlreiche Analogien zu einer „Theologie der Sünde“ (299) auf. Im ganzen treffen sie, so G. „auf die theologische Einsicht in die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen und seiner naturalen ‚Umwelt‘“ (307). Im Gottesgedanken von Lorenz liege „eine gewisse *Transzendenz*“, und das Verhältnis der Schöpfung zu Gott sei vergleichbar einer „*imitatio Dei creatoris*“ (300). – Schon die „Theologie der Natur“ Newtons, die immer wieder dem Deismus zugeordnet worden ist, sieht G. mit anderen Augen. Er erkennt in ihr zunächst eine „deutliche Absage an die Hypothese einer ‚Selbsterschaffung‘ der Weltordnung aus dem Chaos“ und an pantheistische Tendenzen. (38) Der Newtonsche Gott sei dann aber ein „analog personhaftes Wesen“ (40), keinesfalls aber die „unpersönliche Summe der Dinge“ (41). Er trage „alle Züge *Jahwes*“ (50). Auch die Gottesvorstellung Einsteins bleibe dem Judentum wesentlich verpflichtet. Das in der Sekundärliteratur verbreitete Urteil, Einstein habe an keinen persönlichen Gott geglaubt und sei – im Geiste Spinozas – Pantheist gewesen, hält der Verf. für übereilt, da es sich vornehmlich auf Meinungen der Freunde Einsteins stütze (61 ff.). – Bezüglich der modernen populärwissenschaftlichen Suche nach dem Tao in der Physik entdeckt G. einen „merkwürdigen Kreislauf“: „Westliche Physiker landen bei Zen, und Zen verweist auf die christliche Mystik.“ (144) Exkurse in die Gottesauffassung fernöstlicher Religionen und die der spätmittelalterlichen Mystiker Meister Eckhart und Hildegard von Bingen vertiefen diesen Gedanken. – Einen Höhepunkt des Buches bildet freilich die theologische Analyse der relativitätstheoretischen und quantenmechanischen Raum- und Zeit-, aber auch Licht-Konzeption. Die (wahrscheinliche) Endlichkeit des Universums überrascht den Theologen nicht, wie G. festhält (221). Konsequenzen für die religiöse Symbolik allerdings könnten sich dem Autor zufolge dadurch ergeben, daß nach der Theorie des gekrümmten Raum-Zeit-Kontinuums keine sinnvolle Rede vom Göttlichen als dem „Höchsten“ mehr möglich ist. (215) Besonders nahe liegt die herausragende Rolle des Lichtes sowohl für die moderne Physik als auch für die Theologie überhaupt.