

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.

Der Leser, der sich den im vorliegenden Buch aufgeworfenen Fragen mit gleichem Interesse, aber von der anderen Seite nähert, findet nicht immer eine befriedigende Antwort und stößt zuweilen auch auf unvollständig rezipierte naturwissenschaftliche Theorien. So wird beispielsweise auf dem Weg der Erläuterung der Relativitätstheorie die „Lorentz-Transformation“ fälschlich identifiziert mit der damit allenfalls zusammenhängenden *Längenkontraktion* und *Zeitdilatation* (212). Nur aus zweiter Hand auch wird dem Leser die Konzeption von John C. Eccles vorgestellt, wobei der von diesem angeführte und aus den hirnhysiologischen Aporien gewonnene Gottesbeweis unerwähnt bleibt. (Cf. dazu Eccles, *Die Evolution des Gehirns – die Erschaffung des Selbst*, München 1989, 381 f.)

Demungeachtet jedoch hat G. hier einen beachtlichen Beitrag geliefert, um der seit Galileis Verurteilung zu wenig bedachten Frage, welche Glaubensgegenstände tatsächlich von naturwissenschaftlichen Revolutionen und Paradigmen berührt werden, näherzukommen.

KL.-J. GRÜN

DE LUBAC, HENRI KARDINAL, *Auf den Wegen Gottes*, Einsiedeln/Freiburg: Johannes 1992. 300 S.

Erfreulich, daß das reiche und tiefe Buch wieder zugänglich ist. C. Capol hat die verdienstvolle Übersetzung R. Scherers überarbeitet und eine Reihe von Fehlern getilgt, schon beim Titel beginnend, der nicht das Abzuhandelnde, sondern das Handeln selbst von Autor und Leser benennt, dabei eigens offen haltend, „ob dies eher die Wege sind, auf denen wir zu Gott gehen, oder jene, auf denen Gott uns an sich zieht“ (186). Die Kapitelfolge: Ursprung der Gottesidee, Ja zu Gott, Gottesbeweis, Gotteserkenntnis, Unaussprechlichkeit Gottes, Suche nach Gott, Aktualität Gottes – mit einer Fülle von Zitaten aus der Überlieferung, von der Bibel bis zu zeitgenössischen Theologen; dazu die Schätze im S. 187 beginnenden Anmerkungsteil. – Die Konflikte mit ängstlichen Kirchenleuten, starren Thomisten, engen Neuscholastikern, die die Geschichte dieses Buches in seinen Auflagen zeichnen und z. T. in Anmerkungen und Schlußwort nachklingen, sind passé. Um so aktueller Akzente und Hinweise von entschiedener Klarheit, so etwa (Swinburne, Mackie!) zur Unwahrscheinlichkeit Gottes (42), zur absurden Divinisierung eines Fortschreitens ohne Ziel (57 f., den Lessing-Jüngern ins Stammbuch), zum fehlenden „Geschmack“ für Gott (75); zum angeblichen Anthropomorphismus des Du statt des Es (84); 155: „Wir wehren uns nicht genug gegen die Verzerrungen der Gottesidee im christlichen Volk. Wir sind stets darauf bedacht, die Schwachen zu schonen ... Die Wahrheit sich verdunkeln zu lassen, verursacht immer irgendwo Ärgernis“ (Leclercq).

Eigene Erörterung verdient gewiß das Thema der „negativen Theologie“. Leider wird immer wieder „comprendre“ mit „verstehen“ übersetzt statt mit „begreifen“. Schön ist Lubacs Bild vom Schwimmer, der mit jedem Zug einer neuen Welle begegnet: „Unaufhörlich stößt er die sich immer neu bildenden Vorstellungen zur Seite, wobei er wohl weiß, daß sie ihn tragen, daß aber bei ihnen zu verweilen [] sein Untergang wäre“ (100; darum ist der Wechsel von positiver und negativer Theologie nicht mit einem Schwanken zwischen Bejahung und Verneinung Gottes zu verwechseln [242]). Sollten wir aber dem Bild nicht noch ein größeres Gewicht geben? Indem wir es nicht bloß auf die einzelnen Wellen beziehen, sondern auf das Meer selbst. Es kennen lernen zu wollen, untersagt man uns mit dem Hinweis auf jenes Kind, das versucht haben soll, seine Fülle in eine Grube zu schöpfen. „Nichts Schlimmeres als eine verfrühte ‚negative Theologie‘“ (101). Doch kämen wir jemals so weit, daß es irgendwann nicht mehr noch immer zu früh für sie wäre? Denn kommt das Geschöpf mit Gott nie zu Ende (142 [Sir 43, 27]), dann kommt es auch nie zu einem letzten (und so auch zu keinem vorletzten) Wort über Ihn. Nicht als hätten wir unaufhörlich zu reden; aber das Schweigen ist uns nicht darum geboten, weil wir nichts zu sagen hätten, sondern weil es in einem Gespräch *auf jemanden zu hören* gilt. Erklärt man Gott – wie bereits jedes Individuum – für unaussprechlich: als was hat man dann Sprechen konzipiert? Offenbar als Definieren, mehr oder minder vollständig Beschreiben bzw. als Steckbrieferstellung. Entsprechend muß, wer Gottfähigkeit als *Fassungskraft* („capax“) denkt, den Menschen für so