

NEUHAUS, GERD, *Theodizee – Abbruch oder Anstoß des Glaubens*. Freiburg–Basel–Wien: Herder 1993. 365 S.

In dieser fundamentaltheologischen Habilitationsschrift geht es – statt um (gar neuzeitliche) Theodizee-Antworten – um die Theodizeefrage, insbesondere angesichts jener Gestalt, in der sie ihrerseits sich als solche bereits für eine Antwort nimmt: im (Moltmann) „Protest-Atheismus“. Diese Gestalt ist doppelt historisch bedingt: real- und transzendental-geschichtlich. Beiden Geschichten und ihrem Verhältnis widmet sich Teil I. Teil II untersucht vor diesem Problemstand zeitgenössische Theologie-Entwürfe – im Blick auf eine eigene Stellungnahme (III).

Bei Büchner zeigt N. ein unvermitteltes Nebeneinander von Auflehnung und Resignation, was – anders als das zitierbare Wort von „Fels“ nahelegt – auf den Zerfall des sittlichen Bewußtseins hinausläuft. Der läßt sich psychologisch angehen („Ichstärke“, „Urvertrauen“) oder geltungslogisch (Moralanspruch in einer unmoralischen Welt?). Hegels Antwortversuch verbindet beides in der Instrumentalisierung des konkreten Individuums für die Fortschritts-Geschichte (des Bewußtseins) der Freiheit. Er beruft sich hierfür als Entdeckungs- wie Begründungszusammenhang auf das Christentum, gibt tatsächlich aber dessen sittliche Kategorien auf. N. diagnostiziert hier eine Verwechslung von real- (bzw. hermeneutisch-) und transzendental-geschichtlichen Voraussetzungen. Zwar bilde das Christentum den Entdeckungszusammenhang; aber begründet müsse die Personwürde von autonomer Vernunft werden, wenn nicht mit dem Wegfall der religiösen Perspektive die Frage selbst dahinfallen solle (so auch zum Rez., der sich wieder einmal als Theologe rubriziert sieht). Erkennt andererseits schon bei Kant das sittliche Bewußtsein sich angesichts eines heiligen Willens unvermeidlich als schuldig, so spitzt sich darüber hinaus diese Situation hinsichtlich jenes Bösen zu, das es ebenso unumgänglich besten Wissens und Gewissens hervorbringt. Dies verweist das Bewußtsein in neuer Weise auf die Geschichte: im Hören auf ein mögliches rettendes Wort. Dieses Wort behauptet Hegel einerseits als „Angel der Weltgeschichte“, gibt es andererseits aber im Dienst „erpreßter Versöhnung“ preis. Dabei ließe sich durchaus bei zwei Ansätzen seiner anknüpfen: einmal seiner Frankfurter Konzeption der Liebe, die er später in eine Geist-Dialektik aufhebt, sodann seinem Bibel-Bezug, wobei das AT zu kurz kommt. Dies erschließt N. im Sinn R. Schaefflers (Fähigkeit zur Erfahrung) als Geschichte transzendentaler Erfahrung, in welcher immer wieder der gewohnte Horizont zerbricht, woraus der Glaubende einen neuen gewinnt: Exodus, Untergang Jerusalems 587, Hiob, Apokalypik. Hier steht man vor einer theonomen Bewußtseinsgeschichte, die den Einzelnen nicht preisgibt. Eine doppelte Verschärfung bringt aber die Neuzeit: einmal ergeht der Protest nicht mehr ob eigenen Leids, sondern im Namen des Leidens anderer (auf die Fragwürdigkeit dessen [Splett, Gotteserfahrung im Denken 246–249] geht N. nicht ein); sodann angesichts jenes „Bösen, das wir gerade in der Unterwerfung unter das Sittengesetz bewirken“ (112). Wichtig nun zuerst, daß die Preisgabe des Gottesbezugs sich nicht (dem Scheitern) der Theodizeefrage verdankt, sondern dem kontingenten historischen Faktum der Säkularisierung aufgrund der innerchristlichen Religionskriege. Vor diesem Hintergrund wendet N. sich nun einläßlich Camus' Roman *Die Pest* zu. Dabei stellt er vor allem heraus, daß 1. die Liebe sich erst und nur angesichts ihrer Bedrohtheit (bzw. der des Lebens) einstellt; 2. ebenso der Protest auf kontrastierende (Sinn-)Erfahrungen angewiesen ist; 3. der Widerstand wider Willen das Leiden der Opfer verlängert; 4. angesichts dessen die Kraft des Menschen erlahmt und so Rieux „am Ende“ selbst „verpestet“ wird. Camus will dem entkommen, indem Dr. Rieux sich schließlich als Chronist der Erzählung entpuppt. Wie aber läßt dieser Kunstgriff sich im Ernst rechtfertigen, und was besagt sein Fazit, „daß eine Liebe niemals stark genug ist, um den ihr gemäßen Ausdruck zu finden“?

Das führt nun zur Nachfrage bei heutigen Theologen (Rieux spricht zu Paneloux von etwas, was sie „jenseits von Lästerung und Gebet vereint“). Zunächst bei zwei Autoren, für die die Theodizeefrage nicht konstitutiv ist: In Rahners mystagogisch engagierter Transzendental-Theologie zeigt er ein Ineinander von dialogischen und monologischen Momenten. Dabei bringe er das innere Ungenügen der Liebe ange-

sichts ihrer Bedingtheit zur Sprache: Gott freilich sei damit nicht erschlossen, sondern gerade in Frage gestellt. Die damit erreichte „Trial-and-error-Problematik“ entfaltet N. nun anhand von Pannberg's Arbeiten. Die Suche nach einer Begründung des sittlichen Anspruchs stößt auf das Urvertrauen (Erikson). Woher aber dies? Besteht es faktisch oder „muß“ der Mensch es haben? Diese offene Frage nimmt N. mit Küng auf. Hier wird dessen Notwendigkeit als transzendente Erfahrungsbedingung bestimmt. Doch ist es angesichts des Weltlaufs als Gottesvertrauen begründet? Darauf antwortet nach Moltmann das Kreuz. Seine Gegenüberstellung von despotischer und kommunikativer Freiheit korrigiert N. zu der von verschiedenen Formen des Freiheitsgebrauchs, und seine These, erst im Kreuz weite sich die innertrinitarische Liebe zur Welt, durch die, die Schöpfungsliebe halte sich hier ertragend und erlösend durch. Vor diesem Hintergrund wird Jüngels Unterscheidung von menschlicher Liebe, die wir haben, und der Gottes, die Er ist, bedeutsam. Sie erlaubt, zwischen der absoluten Ohnmacht des liebenden endlichen Menschen und der Selbstrücknahme der unendlichen Liebe Gottes zu unterscheiden – die dann auch in der an ihr partizipierenden Liebe des Menschen erscheinen kann.

Damit läßt sich (III.) die Zielthese des Buchs explizieren: Die Theodizee-Frage als radikale Ausdrucksgestalt des Glaubens. Was zur Diskussion steht, ist nicht bloß irgendein religiöser Glaube, sondern die Ich-Identität des sittlichen Bewußtseins. Darum ist die Theodizeefrage zentral und unvermeidlich, und als alles andere denn (Lübbe) seminaristisch-akademisch. Während Schillebeeckx mit der Kontrastierung von endlichem Leiden und ewiger Seligkeit wieder in Hegelsche Mißachtung des Einzelnen zurückschleift (keine Zeile zu Röm 8,18?), will N. die psychologische Frage des Urvertrauens als eine Frage der Vernunft herausstellen, die darum auch nicht durch ichtstärkende Maßnahmen zu bewältigen ist. Nochmals wird gegen Hegels Vernunft-Versöhnung der Weg von Israels Paradoxie-Erfahrungen rekapituliert. Deren Grenze: es geht um Krise und Wiederherstellung einer bestimmten Identität, nicht von Identität überhaupt. Die aber steht jetzt an. Läßt sich nun die Lebensgeschichte des Urvertrauens als Schlüssel zum Verständnis der Geschichte des Jahweglaubens verwenden, dann ermutigt dies dazu, sich der heutigen Krise in ihrem schärfsten Ausdruck zuzuwenden, um eine neue Hoffnungserschließung zu finden. Darum Camus – und als ein Antwort-Name Levinas. Bei ihm vermißt N. die Thematisierung der Bedingtheiten der Evidenz sittlicher Unbedingtheit. Könnte man angesichts dessen nur verzweifeln, so rettet aus solcher Verzweiflung einzig Vergebung. Darum ist Liebe nicht zuerst gefordert; ihr Wort wird nur „in der Liebe“ (1 Joh 4,16) vernommen. Für solche Ermächtigung zur eigenen Verohnmächtigung steht das trinitarische Verständnis des Kreuzes. – Gelöst ist damit nichts. Wie wäre das auch möglich! Aber die icht-zerstörende Erfahrung wandelt sich in die kommunikative Frage an Gott: Wie lange noch? Warum bislang nur Jesus, nicht auch die anderen Leidenden? Als christliche Gestalt der Theodizeefrage zeigt sich hiermit die nach der Parousieverzögerung. Keine Lösung, aber Erkräftigung dazu, diese zu erwarten. Weil Gottes Liebe nicht erst mit dem Ende der menschlichen Liebensmöglichkeiten beginnt, sondern bereits in deren bescheidenen Anfängen, zur Verheißung ihrer Erfüllung.

Eine eindrucksvolle Untersuchung, so unerbittlich tief schürfend wie weit ausgreifend. Dabei hat unser Referat zahlreiche Einzelerörterungen, Detailpolemiken und -klärungen beiseite lassen müssen. Rez. glaubt ihr und ihrer Sache am besten zu entsprechen, wenn er in der Gemeinsamkeit des selben Anliegens nicht weniger unabgelenkt zurückfragt, wo diese Sache es fordert. (Wobei wiederum so manche Einzelfrage ausgespart bleibe, etwa zu Rahners Todesverständnis. Nicht unterdrücken möchte ich mein Befremden über das äußere Erscheinungsbild, zumal das Lektorat eigens bedankt wird. Ein veraltetes Textprogramm, das offenbar Fußnoten nicht teilen kann, ist eines; doch sollte ein angesehenes Verlag auch in der Wissenschaft dem Leser nicht Seiten zumuten wie etwa S. 50). Die Kernargumentation finde ich u. a. S. 323 auf den Punkt gebracht, wo N. Schillebeeckx vorhält, daß „ihm angesichts der von ihm selbst aufgezeigten Aporie sittlichen Handelns nicht das Sittengesetz selbst fraglich wird“. „Warum [320] soll ich überhaupt bedingungslos lieben?“ Entsprechend heißt es, bei Rahner erscheine das Liebesgebot „als Akt dezisionistischer Willkür“ (202), „factum

brutum“ (206). Doch *muß* ich nicht lieben bzw. tue dies unabweichlich (187 f., 248), sondern unabweichlich *soll* ich dies (189). Wie kommt N. zu dieser Sicht des sittlichen Anspruchs, nachdem er selber auf das „Faktum der Vernunft“ bei Kant verwiesen hat (47)? Könnte es sein, daß ihn hier gerade das Insistieren auf der Vernunft als solcher beirrt, in Absage an deren personal-theo-logische Erhellung, so daß N. sie nur intentional, psychologisch (Urvertrauen) bzw. transzendental (als Bedingung von Erfahrung) auffassen kann, womit die „doxische“ Hoheit (R. Lauth) des Sittlichen überhaupt nicht in den Blick kommt? (Urvertrauen muß vielleicht [240] sein, aber soll es dies unbedingt? Ich sehe es in der Tat so, plädiere indes eben darum für ein fundamental-sittliches Verständnis seiner: als freien Freiheitsvollzugs statt emotionaler Einstellung [324], zu faktischer [237] Lebensdienlichkeit.) Selbst ein Vernunftbedürfnis bzw. -postulat, das N. wünschenswert von empirischen Bedürfnissen abhebt, ist noch nicht dasselbe wie Einsicht und einleuchtendes Beansprucht-Sein. Bleibt ihm *darum* nur der Weg kontingent biblischer Situierung? Dies ist das Recht, ja die Pflicht des Theologen, auch als Fundamentaltheologe; doch inwieweit *ersetzt* er damit Argumentation durch Bekenntnis? Offenbar liest N. den sittlichen Anspruch als Intention und Erwartung (z. B. 201, deshalb auch der wiederholte Hinweis auf Marquards Leidvermeidungsstrategie durch Anspruchermäßigung). Aber das sittliche Sollen trifft uns als ein Sollen des Sollens, und seine Heiligkeit gilt in der Tat fraglos. Das sagt ja die altüberlieferte Metapher von Licht (vgl. die Ethik von R. Lauth und – der Hinweis sei erlaubt – meine religionsphilosophische Aufnahme ihrer in Spiel-Ernst, Kap. 2; bei Rahner selbst belegen das übrigens die bekannten Texte zur Geist-Erfahrung in Situationen unbedankten Gehorsams, von denen N. keinen zitiert). Gefordert wird das Gute schlicht aus sich und von sich selbst her, weil es selbstgerechtfertigt als das Gute ergreift. Wie macht man es (343), „allzukritisch einen Primat des Ethischen anzunehmen“, und inwiefern warnt ausgerechnet A. Camus' Werk davor? (Gewiß der amoralisch monologische *Sisyphus* samt dem *Fremden*, doch nicht das ethisch dialogische Doppelwerk von *Pest* und *Revolté*, die mir N. zu unterschiedslos aneinanderrückt [127, 150, 239].) Daß das Antlitz nicht aus sich ruft, versteht sich; Levinas spricht darum eigens von der Illeität, die N. nicht erwähnt (wichtig allerdings der Hinweis auf die Notwendigkeit von Vergebung 344). Um uns zu (be)treffen, muß der sittliche Anspruch – selbst-verständlich – nicht religiös, gar theologisch genommen werden. Etwas anderes ist schon, wie weit er ohne dieses als er selbst verständlich wird: ob man so der *Einheit von Unbedingtheit und Einsichtigkeit* in dieser Erfahrung gerecht wird. Und wenn N. einerseits für das sittliche Faktum eintritt, unabhängig davon, ob jemand zu diesem Vernunftstandpunkt vordringt (47), wieso ist dann Nichtakzeptanz ein Argument bzgl. der (wie mir scheint, so unerseztlichen wie unwiderlegbaren) theo-logischen Begründung der Personwürde oder der Epiphanie im Angesicht bei Levinas (343)? Verdrängen und ablehnen kann man diesen Anspruch, ihn à la Eibl-Eibesfeld biolog(ist)isch (205) oder mit Horkheimer (258) ökonomisch (weg)erklären; doch eben darum, weil er kein (intentionales) Müssen, sondern ein Sollen darstellt, ein belastendes obendrein (deshalb empfehle ich die Übernahme von Lauths Terminus „Sazienz“ statt „Evidenz“). Es geht um einen Freiheits-Sachverhalt. Gerade dies aber scheint mir hier nicht deutlich genug gesehen. Darum ist immerfort (transzendentalphilosophisch) vom „Müssen“ die Rede, wo einzig „Sollen“ korrekt wäre; denn Nicht-anders-Können ist das Gegenteil von Nicht-anders-Dürfen. Hängt auch damit zusammen, daß N. die Zuspitzung der Theodizeefrage darin erblickt, daß man im sittlichen Gehorsam unumgänglich Böses wirke (55, 58 f. 139 f. [hier korrekt formuliert, doch offenbar nicht anders gemeint], 160 ...)? Das ist philosophisch schlechthin unakzeptabel. Wenn wirklich böse, nicht bloß leidvoll, schmerzlich, zu bedauern, dann kann etwas nicht unvermeidlich sein, und schon gar nicht Folge sittlichen Handelns. (So ist es – am krassesten in dem verunglückten Beispiel von Schillebeeckx [318–320] – mitnichten eine *Konsequenz* meiner Weigerung, einen Unschuldigen zu töten, daß dies dann andere tun; es ist deren freie schuldhafté Antwort). Robespierres Terror ist keineswegs sittlich. Alternativen bilden malum physicum und morale in der Tat nicht (317 f.); beides sind mala (324), doch nach wie vor sorglich zu unterscheiden. – Das führt zu einem weiteren durchgängigen Argument: daß der Aufruf zur Liebe an den „katalysatorischen“ Einbruch der Zerstörung in das

menschliche Leben gebunden“ (344) sei. Es kann natürlich nicht um eine Rechtfertigung der Übel zu tun sein (136 f.); doch wird hier nicht einerseits eine faktisch-psychologische Bedingtheit (338 f.) „transzendentalisiert“ (Schelling beansprucht eben zu Unrecht für das Gute die Folie des Bösen [257, 259]; Musik bedarf der Stille, nicht des Lärms!), anderseits aber vergessen, daß im Endlichen (und Schöpfung gibt es nur als endliche) das Unendlich-Unbedingte unweigerlich endlich erscheint? Was besagt in diesem Zusammenhang Camus'/'Rieux' Überlegung, für N. offenbar ein Schlüsselsatz (143, 149), daß die Liebe sich nicht adäquat darstellen könne? Wäre hier nicht eine Transzendentalreflexion auf die Möglichkeiten von Erscheinung überhaupt (sowie des Unbedingt-Absoluten im besonderen) am Platz? Einig sind wir uns, daß die Liebe nicht in Erbarmen und Hilfe aufgehen darf, eben dies werfe ich einem Religionsdenker vor, das vorwiegend, wenn nicht grundsätzlich, Religion von der dritten der Kantischen Fragen, von Hoffnung und Heil her denkt statt von der Anbetung des Heiligen. Darum gerade muß nicht die Theodizee die Erst- und Grundfrage von Religion bzw. Glaube bilden (zu 212). Sehr wohl aber bedeutet sie deren entscheidende Erprobung. Doch was N. recht umständlich zu gewinnen versucht (z. B. 229), den Unterschied zwischen dem liebenden Menschen und der Liebe, das zeigt sich m. E. schon unübersehbar in der sittlichen Grunderfahrung als solcher: unsere Bedingtheit und Lieblosigkeit und die unbedingte Hoheit, Heiligkeit und Selbstgerechtfertigkeit des Guten als es selbst. Eben dies wirft nun die Theodizeefrage auf. Wichtig, daß man sie nicht mit dem Hinweis auf die Ohnmacht Gottes beantworten kann noch darf (254). Aber selbst dann fielen der sittliche Anspruch mit der ihm eigenen Hoheit und Heiligkeit nicht dahin. Vielmehr bildet gerade die Spannung zwischen dieser seiner Fraglosigkeit und den „Verhältnissen, die nicht so sind“, den Stachel nicht bloß Ijobs, sondern die Schärfe des Theodizeeproblems überhaupt. Darum jedoch verfehlt wohl die Übernahme des Falsifikationsbegriffs (89) den Fragepunkt; auf jeden Fall tut es die des „Hypothese“-Konzepts (231), auch wenn man sich von der Popperschen Methodologie distanziert. Freundschaft und Liebesvertrauen sind bei aller Enttäuschbarkeit niemals Hypothesen, selbst nicht logisch bzw. wissenschaftstheoretisch betrachtet (214, 329); sie erscheinen vielmehr auch dann nur aufgrund einer Kategorienverwechslung als solche (vgl. die Erwiderung auf Flews Gärtnerparabel [Hypothese] durch Mitchells Resistance-Geschichte). So sehe ich auch das tiefere Recht der Klagen Hiobs nicht in der Erschließungskraft seiner Verzweiflung (336), sondern darin, daß er „der Wahrheit die Ehre“ gibt, d. h. die Spannung zwischen dem sittlichen Anspruch (seiner wie an ihn) und der Fakten-Wirklichkeit festhält, während seine Freunde die Versöhnung durch Beschuldigung ihres Nächsten erpressen. Steht N. nicht – bei aller Umsicht und Behutsamkeit – in der Gefahr einer (obzwar subtileren) ähnlichen Funktionalisierung des Unglücks? Verletzt es zudem nicht statt der Ehre des Nächsten nun die der Wahrheit, wenn man angesichts des Leids die Fraglosigkeit des sittlichen Anspruchs bezweifelt? Ebenso tut dies m. E. die hegelianisierende Rede Moltmanns, im Kreuz hätten die Lebensbeziehungen der Trinität sich „zur Welt hin erweitert“ (271). N. kritisiert dies für das Kreuz (273), scheint es aber für die Schöpfung als solche zu übernehmen (346) – als hätte Gott, „in sich geschlossener Kreis im Himmel“, durch die Schöpfung irgendetwas an Weite oder Lebens-Ernst zu gewinnen. (Rächt sich hier die völlige Abwesenheit eines Autors wie H. U. v. Balthasar?).

Mit scheint, es bleibt dabei: Nicht die Unbedingtheit des „kategorischen Imperativs“, sondern dessen mögliche Realisierung steht in der Theodizeefrage zur Diskussion. Deshalb nicht das sittliche Bewußtsein als solches (auch nicht [tragisierenderweise] seine Schuldhaftigkeit), sondern die Göttlichkeit des Schöpfers. Wir können/dürfen ihn nicht durch die Minderung seiner Verantwortung „entlasten“; ebensowenig indes können/dürfen wir bei jener Erstbemühung, seine Allmacht auszudrücken, stehenbleiben, die sich in Jes 45,7 ausspricht (349 [Gross/Kuschel]; dazu meine Rezension in LebZeug 48 [1993] 68 f.). So bleibt es wohl auch hier dabei: Gott offenbart sich als der Heilige (Jes 6,3), indem er, „anstatt mich mit Gütern zu überhäufen, mich zur Güte verpflichtet, was besser ist als jedes zu empfangende Gut“ (Levinas). Es ist diese Erfahrung, die zu entschiedener Antwort auf die zweite Frage des Boëthius nötigt: „Si ... Deus non est, unde bonum?“ Nämlich: Von nirgendwoher. Es gäbe dann (letztlich)

keines – was zu behaupten mir eben diese sittliche Erfahrung untersagt. Diese Antwort hinwieder erlaubt, mit intellektueller Redlichkeit das Fehlen einer Antwort auf seine vorhergehende Frage auszuhalten: „Si Deus est, unde malum?“ – im Hoffnungs-Vertrauen, daß Er sie beantworten kann und wird.

J. SPLETT

BAUER, EMMANUEL J., *Von der Wissenschaft zur Weisheit. Christliche Gotteserfahrung heute.* Innsbruck–Wien: Tyrolia 1992. 117 S.

Die weithin unbestrittene Dominanz eines rationalistisch-mechanistischen Wahrheitsbegriffs eskalierte in unserem Jahrhundert zu einer totalen Verwissenschaftlichung des menschlichen Lebens. Demgegenüber gibt es bei vielen Menschen eine wissenschaftskritische Grundstimmung. Diese Tendenz manifestiert sich u. a. in philosophischen Strömungen (Postmoderne), in alternativen ökologischen Initiativen und in neuen religiösen Bewegungen (New Age). Hier zeigt sich, daß die geistige Kultur des Menschen auseinanderdriftet in zwei Extreme: in einen übertriebenen Rationalismus einerseits und einen haltlosen Mystizismus andererseits. Gegenüber dieser Polarisierung schlägt B. eine andere Lösung vor: „Ein Weg, die Spannung zwischen rationaler und intellektuell-intuitiver Anlage des Menschen fruchtbar zu gestalten, zeigt sich in einem, v. a. auf die philosophisch-theologischen Ansätze des *hl. Thomas von Aquin* Bezug nehmenden, christlichen Weisheitsverständnis“ (9). – Das vorliegende Büchlein hat fünf Abschnitte. Im ersten (Zwischen Traum und Wirklichkeit, 10–25) zeigt B., daß die Illusion einer heilschaffenden Wissenschaft geplatzt ist. Der Mensch leidet an der Sinnlosigkeit des Lebens und an dem Mangel der Transzendenzerfahrung. Mit einer blanken und bloßen Ablehnung der Wissenschaft ist es freilich nicht getan. Vor reinen Antithesen warnte schon B. Pascal, wenn er (für das Feld der Theologie) formulierte: „Unterwirft man alles der Vernunft, so hat unsere Religion nichts Geheimnisvolles noch Übernatürliches mehr. Verletzt man die Grundsätze der Vernunft, wird unsere Religion absurd und lächerlich“ (8). Im zweiten Abschnitt (Die erkenntnismetaphysische Struktur des Menschen als ontologischer Grund der Polarität von Wissenschaft und Weisheit, 26–42) geht B. auf den Unterschied von ratio (Verstand) und intellectus (Vernunft) ein. Beide sind unterschieden (B. bezeichnet – in der Nachfolge von Thomas – die ratio als „quasi defekten Intellekt“ [vgl. 281]). Reißt man sie freilich auseinander (wie das in der Neuzeit vielfach geschah) und betont die ratio, so führt das zu einem Rationalismus; und dies hat folgende Konsequenz: „Nach Jacobi liegen einseitiger Rationalismus, naturalistischer Positivismus und atheistischer Immanentismus auf einer Linie, d. h. eines ergibt sich ontologisch folgerichtig aus dem anderen“ (30). Thomas betont dagegen, daß ratio und intellectus nicht zwei verschiedene „Teile“ der Seele sind, sondern aus ein und derselben Seelenpotenz herauswachsen. Sieht und betont man diese Einheit, so kommt man auch wieder zu der ausgewogenen Mitte zwischen intellektiv-weisheitlicher und rational-wissenschaftlicher Geisteshaltung. Im dritten Abschnitt des Buches (Brisanz und Aktualität dieser dialektisch-dynamischen Polarität, 43–66) erläutert B. die Konsequenzen, die sich dann einstellen, wenn man ratio und intellectus auseinanderreißt. Es kommt zu einer technokratischen Welt, zu einem von Wissenschaft diktierten Menschsein, zu einer übertriebenen Computergläubigkeit, zu den Selbstorganisationstheorien des Lebens (H. R. Maturana), zu einem mathematisch-mechanistischen Wirklichkeitsverständnis. Und im Gegensatz dazu kommt es z. B. zur Postmoderne, zu neuen religiösen Bewegungen, zu einem haltlosen Mystizismus, zu New Age. Hier setzt sich B. u. a. mit F. Capra, H. Mynarek und H.-M. Enomiya-Lassalle auseinander. B. sieht die Hauptschwierigkeit der New-Age-Theorien darin, daß es ihnen nicht gelingt, die eigentümliche Spannung zwischen ratio und intellectus zu bewältigen. Im vierten Abschnitt (Weisheit gegen-über Wissenschaft – gegenseitige Anerkennung, Ergänzung und Korrektur, 67–94) betont B. die Konstruktivität und Positivität einer „weisen Wissenschaft“, die eine rational-wissenschaftliche und eine intellektuell-weisheitliche Erkenntnisweise verschönnen kann. Ob eine solche Konstruktivität und Positivität einer „weisen Wissenschaft“ gelingt, wird sich zunächst darin zeigen, ob die Weisheit Hüterin einer schöpfungstheologisch orientierten Meta-physik ist; vor allem aber darin, ob sie die Torheit des Kreuzes Christi als Instanz der