

theismus nachgedruckt. Übernahmen sind auch die Beiträge von P. Koslowski zu Gnosis und Mystik (mit der Unterscheidung von Gnosis und Gnostizismus) und W. Oelmüller über Philosophische Aufklärung, Neue Mythen und Negative Theologie. Rechtens kritisiert er die Rückübertragung des neuzeitlichen Theodizeebegriffs auf frühere Erklärungsversuche (209). Zur negativen Theologie (in der Philosophie): 1. ein Name für vielerlei, 2. Bruch kohärenten Diskurses, 3. antidualistisch, 4. kritische Welt-Annahme statt Apokalyptik und neostoischer Ataraxie, 5. Verteidigung des Rechts auf Klage und Frage, 6. nicht notwendig Negation Gottes, sondern der Versuch, von der Anwesenheit seiner in seiner Abwesenheit zu sprechen. Th. Rentsch gibt einen Entwurf systematischer Religionsphilosophie als kritische Hermeneutik. (Daß religiöse Sätze nicht theoretisch seien [237], stimmt, wenn theoretisch = naturwissenschaftlich ist; doch gehört Ontologie zur Naturwissenschaft? [238] Und natürlich ist „ihr Wahrheitsanspruch nicht von historisch zu ermittelnden Fakten allein abhängig“; aber wäre er so auch von ihnen unabhängig?) R. fordert Relativismuskritik und wendet sich gegen die Aufhebung von Religion in Moral. Religionen artikulieren das Bewußtsein ungeschuldeten Gegenwart von Sinn, in einer Tiefendimension von Vernunft, die man als „ekstatische Vernunft“ bezeichnen könnte.

III. Perspektiven. J. B. Metz, zu Religion und (liberaler) Politik, verteidigt den Monotheismus als biblisch „pathischen“ gegen den Monarchismus-Vorwurf und fragt nach Institutionen eines Eingedenkens zur Beglaubigung des Individuums. H. Schrödter bringt in philosophischer Kritik dem religiösen Welt-Ethos-Programm gegenüber die universalen Menschenrechte ins Gespräch. H. Waldenfels plädiert für eine Religionsphilosophie in interkulturellem Kontext. Zwar ist das Wort griechisch, doch nicht die Sache Philosophie. Übersetzung sollte in das Fremde gehen, statt es bloß sich anzueignen; dann zeigt sich, daß auch das Verhältnis von Philosophie und Religion sich anderswärts (z. B. in Japan, Indien) anders darstellt (J. van Bragt [315]: „Es gibt gar keine christliche Philosophie, und der Westen kennt keine Logik der Religion. Das Christentum hat sich nie eine eigene Philosophie geschaffen, sondern hat sich vielmehr damit begnügt, die griechische Philosophie zu adoptieren, ohne deren ursprüngliche Ausrichtung und deren Grundkategorien zu ändern“). Er unterstützt R. Schaefflers Projekt einer Verbindung von empirischer Religionswissenschaft, sprachanalytischer Arbeit und phänomenologischer Erforschung der Sinnlogik religiöser Akte. Und natürlich muß sich auch „die Frage verbindend-verbindlicher Wahrheit stellen“ (322). Ob sie wirklich einmal zum „wahren Menschen ohne Rang“ führt? Gar über ihn hinaus?

J. SPLETT

SCHMITZ, KENNETH L., *Das Geschenk des Seins: die Schöpfung*. Einsiedeln/Freiburg: Johannes 1995, 156 S.

Das Bändchen ist seinerseits ein Geschenk (die Rechte für die deutsche Ausgabe hat noch H. U. v. Balthasar erworben). Es bietet die Aquinas Lecture des Jahres 1982 an der Marquette-University. Der Verfasser gliedert den Stoff in vier Abschnitte. I. Anfänge (mytisch, philosophisch, biblisch, theologisch). Hier wird vor allem das „ex“ – oder „de“ – „nihilo“ erörtert. In der Bibel erst spät (2 Makk 7, 28: e ouk onton), erscheint zur Väterzeit die Formulierung 169 bei Theophilus von Antiochien. Sie ist weder materialiter noch causaliter zu lesen, widerspricht darum auch nicht dem klassischen Axiom, daß aus nichts nichts wird, obwohl sie andererseits auch ein „aus Gott“ verneint: die Schöpfung stammt von Gott, restlos zur Gänze und rein aus seiner Freigebigkeit – ohne Veränderung eines Materials außerhalb oder innerhalb seiner. Die Frage stellt sich, wieweit ein Geschöpf dieses Geheimnis überhaupt erfassen könne. II. Das Geschenk. Gegen die abstrakte Rede – in Logik und Einzelwissenschaft – von Data, Gegebenem, Gegebenheiten ist deren Konkretheit wiederzugewinnen, im Gefolge Hegels mit M. Mauss, G. v. d. Leeuw, G. Marcel. Die phänomenologische Erörterung führt zur Selbstgabe des Gebers, und dies – bei der „Stiftung“ der Ordnung des Schenkens überhaupt – in absoluter Ungleichheit von Geber und Empfänger. III. Die Würde des Empfängers. Man könnte hier auch ein Fragezeichen erwarten; denn dies Ungleichgewicht bildet den Anstoß für atheistische Humanismen (Nietzsche, Sartre ...). Sch. verweist auf die geschaf-

fene Vielheit; die Erstbedingungen einer Teilhabe an dieser können als solche keine Demütigung für das Individuum bedeuten. Gelebte Teilhabe indes verlangt Wohlwollen, Sachlichkeit und Disziplin. Für den Geber besagt dies, die Integrität des Beschenkten zu wahren. Auch die Kategorie der Kausalität wäre (nicht etwa anthropomorph zu wenden, sondern) aus physikalischer Engführung und Entleerung zu befreien. Damit rückt die Möglichkeit des Bösen in den Blick – und erneuert die absolute Ungleichheit von Schöpfer und Geschöpf: angesichts von Gottes Bewegtsein durch dessen Geschick, aus bedingungsloser Liebe, ohne wie immer geartete Abhängigkeit von ihm. IV. Das ontologische Drama. Für Thomas ist die erste Aufgabe der Kopula nicht, zwei Begriffe zu verbinden, sondern uns auf das Sein zu lenken, als nicht das (Hegel) Leerste, erst noch zu Bestimmende, sondern als das Vollkommenste, im Vorrang des Aktes vor der Potenz. Von Drama ist die Rede, weil die Kreatur hier als eingespannt zwischen dem Nadir des Nichts und dem Apex der Ewigkeit erscheint; wobei seine Zusammengesetztheit von der Einfachheit seines (ihm geschenkten) Seinsakts getragen wird. Verf. behandelt die metaphysischen Grundaxiome, die heute nur selten verstanden werden, und nicht zuletzt die Analogie, wobei er „Ähnlichkeit“ und „Ähnelt“ rechtens in Anführungszeichen setzt. Hilfreich wäre hier wohl die Rede von *Entsprechung*.

Diese Fragen, merkt Sch. abschließend an, sind ein Prüfstein für unsere Intelligenz und unseren Charakter, weil im Drama unserer Existenz sich erhebend, bedroht von der Trauer über den Tod und das Böse, getragen durch Dankbarkeit und Hoffnung. Es geht um ein Geheimnis im Sinne G. Marcells. Das erlaubt keine unmittelbare Reziprozität, begründet jedoch Rezeptivität als Grundsituation und -vollzug des Geschöpfs. Dieser Grundakt aber, in seiner Riskiertheit und Hoffnungsgestalt, läßt nun seinerseits die Herrlichkeit des Gebenden aufscheinen: „in der Ähnlichkeit [= der Entsprechung] zwischen dem Akt, der gibt, und dem, der empfängt“ (152). J. SPLETT

BONGARDT, MICHAEL, *Der Widerstand der Freiheit*. Eine transzendental-dialogische Aneignung der Angstanalysen Kierkegaards (Frankfurter theologische Studien 49). Frankfurt/M.: Knecht 1995. 392 S.

Bei ihrer gemeinschaftlichen Verwirklichung trifft Freiheit auf den entfremdenden Widerstand der Angst. Wie kann sie ihrerseits dem widerstehen, damit Leben gelingt? Seinem dialogischen Freiheitsbegriff entsprechend, konzipiert Verf. die Arbeit selber als fesselnden Dialog. In vier Etappen bestimmt zunächst jeweils (I.) Kierkegaard das Thema: A. Die Freiheitsvergessenheit der ästhetischen Existenz und die Angst als Erinnerung an die Freiheit; B. Die Angstvergessenheit ethischer Selbstwahl (Gerichtsrat Wilhelm); C. Die Destruktion solchen Optimismus' durch die Darstellung der Angst als universale Fessel der Freiheit; D. Die Erkräftigung der Freiheit zum Widerstand durch den Glauben: Unter B. bis D. stellt der Verf. jeweils schon in diesem Referat-Teil eine längere „Rückfrage in dialogischem Interesse“; dazu kommen insgesamt fünf Exkurse: zur Kierkegaard-Interpretation und zu Wert und Grenze psychologischer Angstdiagnosen (A), zur Angst als Sünde bei Pannenberg und Kierkegaards Gottesbegriff (C), schließlich (D) zur Frage der Werk-Einheit: Bruch oder Kontinuität. Unter II. erfolgt dann die im Untertitel angezeigte transzendental-dialogische Aneignung der referierten und interpretierten Analysen.

Zu A. tragen die Humanwissenschaften ihre Sicht heutiger Angstphänomene bei. Zu B. gibt, nach einer ersten Rückfrage bezüglich des bei Kierkegaard übersehenen Anderen, Verf. eine Grunddarstellung seiner transzendental-dialogischen Sicht des Freiheitsgeschehens, im Anschluß an H. Krings, J. Heinrichs, Th. Pröpper. (Wenn hier entschieden die Möglichkeit eines Gottesbeweises ausgeschlossen wird, dann wäre einerseits wohl über das Verständnis von Beweis zu sprechen [wer unter seinen Befürwortern begriffe – 103 – „das Offenbarungsgeschehen als logische Notwendigkeit“?], andererseits zu diskutieren, ob die Alternative von [expliziter oder auch nur impliziter] Anerkennung Gottes als Möglichkeitsbedingung des Freiheitshandelns und Sicherung bloß einer widerspruchsfreien Denkbarkeit Gottes eine *disiunctio completa* darstellt.) In diese als solche vielleicht zu optimistische Strukturanalyse wird dann zu C. die Rolle der Angst im dialogischen Freiheitsgeschehen eingetragen. Die dem vorangehende Lektüre der