

gar nicht eingeht). Die Unteilbarkeit des Lebensschutzes gehört zur Grundüberzeugung der christlichen Botschaft vom Leben (wobei Abtreibung und Kindstötung als Sünden gegen das 5. wie das 6. Gebot gesehen wurden). (Wenn freilich [322] für die Personwürde der Mutter einzutreten wäre, „weil das Kind auf Fürsorge angewiesen ist“, träte man vielleicht für ihren Wert ein, aber nicht für ihre Würde; auch von ihr als werdender [329], sollte man nicht mehr sprechen, selbst nicht [322] in Anführungszeichen.)

Den Schlußteil (ohne D.) bildet, wie vorher angeklungen, ein skizzenhafter Überblick zur Phylogenese von *K. J. Narr*: Bedenkenswert vor allem seine Rückfragen zu der selbstverständlichen Abwertung (der Möglichkeiten) unserer früh(est)en Vorfahren. Bestimmend ist halt das – meist unbewußte – anthropologische Vorverständnis der Forscher.

Dem Glossar dann folgen das Verzeichnis der im Text per Autor (Jahreszahl) zitierten Literatur (ich vermisste Kühnhardt und Lotz), Abkürzungsliste (von 1 Kor bis tRNA), Personen-, Sachregister und die Vorstellung der 15 Verfasser mit Anschrift. Eingangs dankt der Herausgeber den Autoren „für die immense Arbeit“; das begrift objektiv ihn als Mitautor ein – wozu noch die Editions-mühen kommen. In so erweitertem Sinn schließt Rez. sich ihm ohne Einschränkung an, in Stellvertretung zudem – erlaubt er sich – der Leser, in deren Dienst der Einsatz stand; denn daß der Aufwand – für keineswegs bloß „akademische“ Fragen – sich gelohnt hat, dürften Bericht wie Einreden auch in der hier nur möglichen Kürze deutlich gemacht haben.

J. SPLETT

UNIVERSUM – MENSCH – GOTT. Der Mensch vor den Fragen der Zeit. Hrsg. *Rainer Koltermann*. Graz: Styria 1997. 411 S.

Der vorliegende Sammelband entspricht sicher einem Desiderat. Denn das Problem christlicher Selbstverständigung angesichts der Herausforderungen der Zeit stellt sich am Ende des zweiten Jahrtausends nicht weniger als zu anderen Zeiten. Schwerpunkt-mäßig geht es in dem vorliegenden, von dem Frankfurter Naturphilosophen R. Koltermann herausgegebenen Werk um eine kosmologische, anthropologische und theologische Ortsbestimmung. Da nicht alle 20 Beiträge dieses Sammelwerks im einzelnen gewürdigt werden können, beschränkt sich der Rez. auf einige Hinweise zu dessen thematischer Ausrichtung.

Gleich der erste Beitrag von *H.-D. Mutschler*, der sich mit dem Problem der Weltentstehungstheorien befaßt, macht auf einige Gesichtspunkte aufmerksam, die für die Selbstverständigung des Menschen in der heutigen von naturwissenschaftlichem Denken geprägten Welt von unmittelbarer Relevanz sind. Im einzelnen stellt Mutschler klar: 1. Die moderne Kosmologie entzieht sich der lebensweltlichen Anschauung. Sie bewegt sich in einem abstrakten Raum, der keinen Anschluß an die gewöhnlichen Denkkategorien und Anschauungsformen des Menschen hat. 2. „Physikalisch ist die Frage nach dem Woher des Ganzen nicht zu beantworten, denn physikalische Theorien können immer nur bestimmte Zustände mit anderen Zuständen in eine gesetzliche geregelte Beziehung setzen, aber niemals die Frage nach der Herkunft von Zuständen überhaupt beantworten“ (26). 3. „Die Frage nach Gott ist von der physikalischen Kosmologie weder positiv noch negativ zu beantworten“ (27), denn die Vorstellung von Gott als einer physikalisch wirkenden Ursache, auf die man in diesem Fall zurückgreift, „verendlicht sein Schöpferwirken und macht es zu einem dinghaften Ereignis unter anderen“ (28). 4. Es besteht eine „Differenz zwischen dem physikalisch begriffenen Kosmos und dem philosophischen Begriff einer Totalität alles Existierenden“, denn „die physikalische Kosmologie bezieht sich zwar auf alles Existierende, aber nur unter einer bestimmten Rücksicht“ (ebd.). Was von ihr ausgeblendet wird, ist das reflektierende Subjekt und die Realität des Lebendigen. 5. „Aus der Tatsache, daß die moderne Naturwissenschaft keine Sinnperspektive enthält und daß ein naturwissenschaftlich erklärtes Universum keine unmittelbare Bedeutung mehr für den Menschen hat, darf ... nicht geschlossen werden, daß das Universum sinnlos ist“ (29). Denn die Naturwissenschaft sieht methodisch von der Sinnfrage ab. Stellt der Naturwissenschaftler sie dennoch und gibt eine Antwort darauf, so überschreitet er den Rahmen der empirischen Wissenschaft. Faktisch kommt es immer wieder im modernen Materialismus zu solchen Grenzüberschreitungen, etwa wenn Monod den Menschen als heimatlosen Zigeuner am Rand des Universums bezeichnet



oder Kanitscheider von einem kreativen Universum spricht, das dem Menschen, sofern er sich erkennend darauf einläßt und so seine Lebenszeit nutzt, zur Heimat werden könne.

Wesentliche Gesichtspunkte zum Verständnis des biblischen Schöpfungsdenkens lassen sich dem Beitrag von *E. Zenger* entnehmen. Für Zenger vermitteln die biblischen Texte eine „Welt-Sicht in poetischen Bildern“ (82). Sie kommen „in ihrer Bildsprache dem nahe, was wir ‚Weltbild‘ oder ‚Weltanschauung‘ nennen“ (ebd.) und unterscheiden sich dadurch radikal von dem Weltmodell der Neuzeit. Denn dieses beruht auf experimenteller Beobachtung und Berechnung, während die schöpfungstheologischen Weltbilder an der subjektiven Wahrnehmung anknüpfen. Im einzelnen zeichnen sich die Bilder, mit denen die schöpfungstheologische Weltdeutung der Bibel operiert, durch drei Eigenschaften aus. Es handelt sich hier 1) um „metaphorische Bilder“ (83), die die wahrgenommene Wirklichkeit bildhaft benennen, 2) um „anthropomorphe Bilder“ (ebd.), die ihren Ursprung im menschlichen In-der-Welt-Sein haben und vielfache Möglichkeiten zu emotionaler Aniegnung, sozialer Vergewisserung und personaler Stellungnahme bieten, und 3) um „aspektivische Bilder“ (ebd.), denen man nicht gerecht wird, wenn man sie den Maßstäben widerspruchsfreier Logik und distanzierter Objektivität unterwirft, sondern sie immer neu geschaut, erlebt und entdeckt werden müssen.

Einen breiten Raum nimmt in dem Sammelband selbstverständlich die Behandlung von Fragen ein, die sich für den Christen angesichts einer evolutiven Weltanschauung stellen. – Bei der naturwissenschaftlichen Bewertung der Evolutionstheorie kommt der Herausgeber *R. Koltermann* zu folgendem Ergebnis: „Es hat tatsächlich eine biochemische Entwicklung hin zum Leben gegeben, auch wenn noch viele Zwischenstufen nicht belegt sind. Ebenso gilt, daß nicht eine Konstanz der Arten, sondern ein Artenwandel vorliegt. Auch hier ist eine ganze Reihe von Übergängen schlecht belegt. Was die Ursachenforschung angeht, so handelt es sich bei Mutation, Selektion und Genrekombination um notwendige Ursachen, ob sie aber auch ausreichend sind, die Entstehung der großen Typen tatsächlich zu erklären, wird zumindest kontrovers diskutiert“ (63 f.). Zu dem Verhältnis Evolution und Schöpfung stellt er fest: „Schöpfung geschieht in der sichtbaren Weise der Evolution“; es gilt also „nicht mehr ‚entweder Evolution oder Schöpfung‘ (fundamentalistischer Kreationismus, atheistische Evolutionstheorie), auch nicht nur ‚sowohl Schöpfung als auch Evolution‘. . . sondern ‚Schöpfung in Evolution‘“ (76 f.). Die metaphysische Begründung für eine solche These ergibt sich aus der Konzeption der *creatio continua*. Denn „Gott schafft dauernd“ (76). Indem er aber „die lebendigen Wesen im Sein erhält und mit ihnen mitwirkt (*concursum divinum*), geschieht Evolution“ (ebd.). Bzgl. der Entstehung der menschlichen Seele bemüht Koltermann nicht einen unmittelbaren Eingriff Gottes in das Evolutionsgeschehen, sondern geht davon aus, daß die Eltern, „die Ursache des einen und ganzen Menschen nur sein können, insofern sie den neuen Menschen entstehen lassen durch die ihre Selbstüberbietung ermöglichende Kraft Gottes, die ihnen innerlich wirklich ist, ohne zu den Konstitutiven ihres Wesens zu gehören“ (Rahner). Er deutet mit anderen Worten „die unmittelbare Erschaffung der Seele durch Gott . . . als ein(en) Fall des allgemeinen Werdens durch Selbstüberbietung“ (99), verortet sie also in einem Wirklichkeitskonzept, das davon ausgeht: „Gott schafft . . . eine werdende Welt, die sich selbst verwirklicht“ (ebd.).

Kritisch werden dagegen in dem Sammelband die beiden Theorien bewertet, die „mit Hilfe der Evolutionstheorie auch die Frage nach dem Wesen der wahren Erkenntnis und des moralischen Handelns beantworten wollen“ (118). So wendet *H. Schöndorf* gegen die evolutionäre Erkenntnistheorie ein: Mag sie auch in dem Wesen, die Entwicklung der Wahrnehmungsorgane und ihrer Fähigkeiten zu erklären, so hat sie damit „noch nicht die menschliche Erkenntnis als solche erklärt“ (128). Und selbst wenn sie zeigen kann, daß das menschliche Erkennen sich in die zum Überleben dienlichen Funktionen einfügt, so lassen sich doch „das Entstehen der menschlichen Erkenntnis oder gar ihre Wahrheit nicht aus evolutionstheoretischen Erwägungen heraus erklären, geschweige denn als notwendiges Evolutionsprodukt erweisen“ (ebd.). Ebenso läßt Schöndorf keinen Zweifel daran, daß die evolutionäre Ethik „in Wahrheit keine Ethik“ (135) ist. Denn „sie kann uns keine Handlungsziele, Werte oder Pflichten angeben“ (ebd.), wohl aber kann sie uns zu einer besseren Kenntnis unserer Veranlagungen und Verhaltenstenden-



zen verhelfen, und das mag „für die Beherrschung und Einschätzung unseres Verhaltens und damit auch für unsere Moral hilfreich sein, mehr jedoch nicht“ (ebd.).

Im zweiten anthropologischen Teil ist zunächst die Verteidigung der klassischen Konzeption der *scala naturae* durch *B. Weissmahr* von Interesse. Weissmahrs These lautet kurz so: Wenn man die Evolution, die sich im Weltall vom Anorganischen bis zum Menschen vollzogen hat, unbefangen betrachtet, dann kommt man nicht umhin, einen „Zuwachs an Seinsmächtigkeit“ (150) zu konstatieren, selbst wenn die Naturwissenschaft, „insofern sie sich mit ... eindeutig objektivierbaren quantitativen Zusammenhängen beschäftigt, diese Zunahme ... nicht feststellen“ (ebd.) kann. Deshalb zu leugnen, daß es Seinsgrade und Höherentwicklung gibt, würde jedoch auf einen abstraktiven Fehlschluß hinauslaufen. Entscheidend ist in diesem Fall vielmehr „die in der Selbsterfahrung gegebene Einsicht, daß das Lebendige dem Anorganischen und das Geistige dem nur Biologischen überlegen ist“ (ebd.). – Weiterhin wendet sich Weissmahr gegen einen anthropologischen Dualismus. Deshalb hält er eine gemäßigte Evolutionslehre für verfehlt, die davon ausgeht, der Leib des Menschen stamme durch Evolution aus dem Tierreich, seine Seele werde hingegen unmittelbar von Gott geschaffen. Denn wenn die Zeugung des Leibes und die Erschaffung der Seele zwei Vorkommnisse wären, die nur äußerlich miteinander verknüpft wären, dann ließe sich nicht mehr verständlich machen, „wie die Seele des Menschen die ‚Form‘ seines Leibes, d. h. das einheitliche Seinsprinzip des konkret existierenden Menschen sein sollte“ (142). Um eine solche Vorstellung in einem evolutiven Kontext angemessen denken zu können, ist davon auszugehen, „daß man die Seele des Menschen als *forma corporis* ... nicht wirklich verstehen kann, wenn man nicht berücksichtigt, daß sie das Ergebnis der (ontogenetischen und phylogenetischen Höherentwicklung) ist: daß also die Entwicklung der Einheitsprinzipien im Bereich des Lebendigen auf ihr Entstehen als *forma subsistens corporis*, als Eigenständigkeit habendes Einheitsprinzip des Leibes ausgerichtet ist“ (149). Gleichzeitig muß freilich auch festgehalten werden, daß „das Entstehen der menschlichen Seele in der sich zum Menschen hin entwickelnden lebenden Materie ohne die schöpferische Ursächlichkeit Gottes undenkbar ist“ (155). – Zentral für den anthropologischen Teil ist die These von dem Menschen als Freiheitswesen. *F. Ricken* sieht die Bedeutung dieser These einmal darin, daß sie die Frage nach der Stellung des Menschen im Kosmos beantwortet. Was den Menschen nämlich von den anderen Lebewesen auszeichne, sei gerade seine Freiheit. Negativ wendet sich eine solche These „gegen alle Formen eines naturwissenschaftlichen Reduktionismus“ (190) sowie eines geschichtsphilosophischen Determinismus. Konkret differenziert Ricken zwischen transzendentaler Freiheit, Entscheidungsfreiheit und Handlungsfreiheit. Unter transzendentaler Freiheit versteht er mit Kant „das Vermögen eines Wesens, sich selbst zu bestimmen und zwar derart, daß diese Selbstbestimmung ein absoluter Anfang ist, der seinerseits nicht mehr von etwas anderem bestimmt ist“ (200), unter Entscheidungsfreiheit, „das Vermögen ... der Person, aufgrund rationaler Überlegung die geeigneten Mittel für die Verwirklichung des Lebensplanes zu wählen“ (201) und unter Handlungsfreiheit schließlich, das Vermögen und die Möglichkeit die Entscheidungen auszuführen.

Diese These vom Menschen als Freiheitswesen wird in dem Band in verschiedener Weise konkretisiert und differenziert. Im Blick auf die widersprüchlichen Menschenbilder der Soziologie, die schwanken „zwischen Pessimismus und Optimismus, Affekt und Vernunft, Selbststeuerung und Außenkontrolle“ (187) betont etwa *H. Goller*, daß der Mensch sich in seiner Selbstinterpretation sowohl als Handelnder als auch als Leidender erfährt, daß er also „nicht nur freier Akteur“ ist, „sondern auch ein Wesen, dem etwas widerfährt, was es nicht beabsichtigt“ (ebd.). Im einzelnen rechnet Goller zu diesen Widerfahrnissen „Gedanken, die uns plötzlich kommen und die wir nicht gerufen haben, Gewohnheiten, die wir nicht bemerken, Emotionen, gegen die wir uns nicht wehren können, und Stimmungen, die sich nicht einfach umformen lassen“, schließlich auch „reflexartige Verhaltensweisen und eingeübte Fertigkeiten“, sofern wir „zu ihrer Ausführung keine bewußte Steuerung benötigen“ (ebd.).

*M. Sievernich* analysiert die Schuld als „bedrängendes Grundrisiko des menschlichen Daseins“ (211), das sich aus der Tatsache ergibt, daß die menschliche Person mit Freiheit begabt ist, und lenkt zugleich den Blick auf den theologischen Begriff der Sünde die „so-



wohl eine herrschende Macht (Erbsünde) als auch eine zu verantwortende Tat (persönliche Sünde)“ (207) meint. Zudem geht er auf das Problem der sozialen Sünde ein. Auch wenn gilt, daß Strukturen keine Subjekte sind und daher nicht sündigen können, so kann sündhaftes Handeln sich auch in sozialen Institutionen, Regeln und Normen niederschlagen. Dies ist etwa der Fall „bei einer Gewaltherrschaft, die Freiheit und Menschenrecht unterdrückt; bei einem Rechtssystem, das die Menschenwürde negiert oder bestimmten Gruppen mindere Rechte zuweist oder gar die Existenzberechtigung abspricht ... bei einer Organisation der Wirtschaft, die großen Teilen der Bevölkerung nicht einmal das Existenzminimum sichert; bei einer Politik, die bestimmte Gruppen faktisch von Teilnahme am politischen und kulturellen Leben ausschließt“ (ebd.). In all diesen Fällen erweisen sich soziale Strukturen als objektive Erscheinungsformen der Sünde. In der Sache läßt sich die Sünde durch eine doppelte Verweigerung bestimmen, nämlich durch die „Verweigerung der Gott und den anderen geschuldeten Liebe“ (216). Sünde ist mithin die „Weigerung ‚beziehungsreich‘ zu leben ... im Verhältnis zu Gott und zum Nächsten oder umgekehrt der Versuch, sich beziehungslos nur ‚selbst‘ verwirklichen zu wollen“ (ebd.).

Die Schwierigkeiten des Umgangs mit der Freiheit beleuchtet auch *N. Brieskorn*, der sich mit der kollektivistischen Einrede gegen die Möglichkeit auseinandersetzt, dem Individuum Wahl und Entscheidungsfreiheit in vollem Umfang zu gewähren. Auf die Frage des Kollektivismus, ob dem Individuum nicht eine solche Freisetzung schade, ob diejenigen, die es freisetzen, nicht zu „Komplizen seiner Fehlentscheidungen“ (259) werden, und ob es nicht doch verantwortlicher sei, die Freiheit des Individuums zu beschneiden, antwortet er, zum menschlichen Leben gehöre dieses Risiko. „Wer den Menschen in seiner Freiheit anerkennt, hat auch ja zu sagen zu seinen Irrtümern. Freiheit hat mit Verschwendung und nicht mit Knappheit zu tun. Die Freiheitsbegabung des Menschen ... rechtfertigt Umwege, Unkosten und Zeitverbrauch“ (ebd.). Von daher legitimiert sich „eine Politik der mühsamen Gremienarbeit und der verschiedenen kontrollierenden Instanzen“ (ebd.), die auf den Menschen in seiner begrenzten Aufnahmefähigkeit, seiner Anfälligkeit für Irrtümer und seiner Beeinflussbarkeit Rücksicht nimmt. – Ebenso wie es gilt, die Freiheitsbegabung des Menschen ernstzunehmen, ist es freilich auch erforderlich, sicherzustellen, daß die Entfaltung der menschlichen Freiheit nicht auf Kosten anderer erfolgt. Neben dem ethischen Problem der Freiheitsbeschränkung stellt sich hier auch das Problem, wie die gesellschaftlichen Institutionen beschaffen sein müssen, daß sie ein Höchstmaß an individueller Freiheit ermöglichen, ohne doch den notwendigen Gemeinschaftsbezug dieser Freiheit zu vernachlässigen. Brieskorn warnt hier vor einfachen Lösungen. Der Ruf nach starken Institutionen, die in der Lage sind, die wachsende gesellschaftliche Gewalt einzudämmen, sei zwar menschlich verständlich, doch müsse man fragen, ob der starke Staat wirklich kurzfristig oder langfristig ein probates Mittel zur Befriedung der Gesellschaft sei. Es sei nicht zu legitimieren, daß man staatlichen Institutionen einfach eine Blankovollmacht erteilt, vielmehr sei bei jeder Art von Institutionenentätigkeit immer zu prüfen, ob die Eingriffe in das Leben der Individuen „sachgemäß, verhältnismäßig und gemäß dem Maßstab der Menschenwürde und Freiheit erfolgen“ (243).

Desgleichen warnt er vor einem spannungslosen Kollektivismus. Denn „das Ganze kann nicht ohne seine Teile leben, und je selbständiger diese Teile sind, desto höherwertiger ist das Ganze“ (260). Dem Menschen ist also gleichermaßen die Ichwerdung und die Wirwerdung aufgegeben. An dieser Aufgabe ändert auch die schmerzliche Erfahrung nichts, daß es im sozialen Leben in puncto Geben und Nehmen asymmetrische Beziehungen gibt. Wichtig ist angesichts solcher Erfahrungen die Weitung des Blicks. „Keiner Beziehung und keinem Geschehen kann abgesprochen werden, daß es nicht ... unter den Menschen eine Weiterwirkung entfalte. Wer aufmerksam wahrnimmt von wie vielen Leistungen, besonders Erfindungen, sein Leben profitiert, und wer sich bewußt in einer durch Jahrtausende geformten Sprach- und Kulturgemeinschaft weiß, wird die Zusammenhänge, in denen sein Leben steht“, nicht in Abrede stellen können, sondern sich umgekehrt in vielfacher Weise anderen gegenüber „in Verpflichtung und ‚Schuld‘ wissen“ (262). Generell gilt für das Verhältnis von menschlicher Freiheit und Sozialität: „Ich weiß mich als Selbstzweck und sage mir, daß ich diese Selbstzwecklichkeit auch al-



len anderen Wesen, die wie ich geist- und willensbegabt sind, zuerkennen muß“ (263). Es wäre daher verfehlt, „wenn jemand immer nur danach fragt, was ihm selbst nütze und seinen Nutzen immer den Vorrang vor den Bedürfnissen anderer erteilt“ (265). Ebenso verfehlt wäre freilich auch eine Politik, die sich das Aufgehen des Einzelnen in der Völkergemeinschaft zum Ziel setzen würde. „Denn die Menschheit ist eine Zieleinheit, keine ‚Substanz‘“ (266). Das Ziel der Politik kann also nur sein, daß „alle Menschen sich so weit wie möglich ... innerhalb ihrer Gemeinschaften in ihrer Eigenart ausprägen können“ und daß „niemand jemanden verdrängt und zum Schweigen bringt“ (ebd.), sondern daß alle sich gegenseitig respektieren, fördern und miteinander teilen.

In den theologischen Beiträgen des Sammelbandes nimmt die Reflexion der aktuellen Glaubenssituation einen breiten Raum ein. So spricht *M. Kehl* bei seiner Analyse des gegenwärtigen Kirchenbewußtseins die Schwierigkeit der institutionellen Vermittlung religiöser Inhalte an. Diese Schwierigkeit muß ihm zufolge in einem größeren Kontext gesehen werden. Hatte schon Hegel als Grundproblem der neuzeitlichen Gesellschaft die wachsende „Entfremdung zwischen dem einzelnen Subjekt und den größeren ... gesellschaftlichen Organisationen“ (268) diagnostiziert, so kommt es heute „mehr und mehr zu einem krassen unvermittelten Gegenüber von individuellem Selbst und gesellschaftlicher Realität“ (ebd.). Alle gesellschaftlichen Großinstitutionen sind Gegenstand einer undifferenzierten Institutionskritik. Den Kirchen geht es in dieser Beziehung nicht anders wie Gewerkschaften, Parteien und Verbänden. Sie werden nicht gemäß ihrem eigenen theologischen Verständnis als Glaubensgemeinschaften wahrgenommen, sondern als Amtskirche. Entsprechend schwierig gestaltet sich für sie die Vermittlung ihrer Botschaft. Denn sie stehen vor folgendem Dilemma: „Je mehr sie den allgemeingesellschaftlichen religiösen Erwartungen entgegenkommen wollen ... um so mehr müssen sie erleben, wie die einzelnen auf Distanz zu diesen großen, anonymen Glauben und Religion ‚verwaltenden‘ Institutionen gehen und sie nur noch gelegentlich zur Erfüllung religiöser Erwartungen beanspruchen, aber nicht mehr als Lebensraum des Glaubens suchen“ (269). Verfolgen die Kirchen aber die entgegengesetzte Strategie und berufen sich stärker auf ihren eigentlichen Auftrag, verlieren sie oft rasch an Resonanz und man wendet sich weniger anspruchsvollen Sinnagenturen zu.

Fragen des interreligiösen Dialogs mit dem Buddhismus erörtert *H. Waldenfels*. Grundsätzlich geht er davon aus, daß sich die Auseinandersetzung des Christentums mit dem Buddhismus in Zukunft zuspitzen dürfte, insofern Buddhismus wie Christentum sich jeweils mit ihrer Botschaft an die gesamte Menschheit richten und dabei, vordergründig gesehen, „nahezu diametral auftreten“ (328). Als Desiderate für diese Auseinandersetzung nennt Waldenfels: Das Christentum wird theozentrisch sein Verständnis von der Erkenntnis Gottes aus der Geschichte und seinen Begriff der Geschichte als Werdeprozeß in den Diskurs mit dem Buddhismus einbringen müssen. Es kommt nicht umhin, gegen die berechtigterweise aufkommenden Weisen nichtanthropozentrischen Denkens anthropozentrisch auf der Menschwerdung Gottes in der konkreten Gestalt des jüdischen Menschen Jesus von Nazareth als dem entscheidenden Punkt seines Selbstverständnisses zu insistieren. Schließlich muß es die Verantwortung des Menschen gegenüber der Schöpfung betonen. Wenn nämlich Kosmozentrik einen Sinn haben soll, dann kann diese „nur eine den Menschen selbst noch einmal einschließende Kosmozentrik sein“ (ebd.). Konkret bedeutet das: „Der Mensch muß sich einerseits von Gott her und auf Gott hin verstehen. Er muß dies aber zugleich in und als Teil der Welt tun, so daß, wenn das Ganze auf Vollendung hin angelegt ist, die Erfüllung des Alls an Welt und Mensch geschieht“ (ebd.). Insofern die Grundverkündigung des Buddhismus eine Provokation für das Christentum ist, kommt das Christentum also nicht umhin, deutlich Position zu beziehen. Andererseits dürfte in dem Gespräch zwischen Christentum und Buddhismus freilich auch deutlich werden, „daß es zu den christlicherseits vorgegebenen Frageebenen nach Gott, Mensch und Welt buddhistische Entsprechungen gibt“ (ebd.). Es gibt also durchaus Verständigungsmöglichkeiten, die es auszuloten gilt. Als Brücke erweist sich nicht zuletzt auch die Betonung der Liebe im Christentum, der im Buddhismus die Betonung der „Selbst-Losigkeit“ (329) entspricht.

Auf problematische Interpretationen der christlichen Glaubenserfahrung geht *E. Kunz* ein. Signifikant scheint in diesem Zusammenhang vor allem eine Position, die er



wie folgt beschreibt: „Über das Ganze der Welt und folglich über Gott können wir nichts aussagen“ (367). Trotzdem ist der christliche Glaube nicht ohne Lebensrelevanz, denn er gibt „einen Weg an, wie man in der Geschichte Sinn verwirklichen kann“. Dabei steht nicht mehr wie vor einigen Jahren die Veränderung der ungerechten sozialen Verhältnisse im Vordergrund, sondern die „persönliche Sinnfindung“ (ebd.). Der Glaube kann durch seine Symbole und Riten dazu verhelfen, ohne daß man dabei auf seine theoretischen Elemente, also die herkömmlichen Glaubenssätze, noch in irgendeiner Weise zurückgreifen müßte, bzw. ohne daß der Wahrheitsanspruch, den diese Sätze erheben, noch von Interesse wäre. Denn das, was einzig zählt, ist die „subjektive Erlebniskomponente, also, was man momentan als für sich hilfreich empfindet“ (367).

Dieser subjektivistischen Engführung des Glaubensverständnisses begegnet die christliche Theologie, indem sie das Proprium des trinitarischen Gottesverständnisses herausarbeitet. Zwar hat Kant der Trinitätslehre jegliche Praxisrelevanz abgesprochen, da es für einen Bäckerlehrling völlig unerheblich sei, wieviel Personen in Gott angenommen werden müssen, doch kann *Th. Rutte* in dem Abschlußbeitrag des vorliegenden Sammelbandes die Kurzschlüssigkeit einer solchen Einschätzung deutlich machen. Allerdings muß auch Rutte zugeben, daß die Trinitätslehre lange Zeit von der Theologie selbst als Glasperlenspiel betrachtet wurde und erst in neuerer Zeit in ihrer schlechthin zentralen Bedeutung für das christliche Glaubensverständnis erkannt wurde, bringt sie doch „nicht nur die dialogische Wirklichkeit der Schöpfung und ihre sündige Entstehung auf den Begriff“, sondern formuliert zugleich auch „die tiefe Sehnsucht der Menschheit, einen Zustand zu erreichen, in dem jeder unverstellt und ganz er selber ist und zugleich ebenso unverstellt und ganz in der Einheit mit allem leben darf“ (396). Es ist daher nicht zu viel behauptet, wenn Rutte betont: „Unser ständig erlebtes Problem, wie wir persönlich und kollektiv, psychologisch und soziologisch Einheit und Vielheit, Selbstsein und Beim-anderen-Sein, Selbststand und Abgrenzung, Privatinteresse und Gemeinwohl harmonisch vermitteln können, findet im Verweis des Glaubens auf die Wirklichkeit des dreifaltigen Gottes, der zugleich Ursprung und Ziel der Welt ist, eine befreiende und umfassende Antwort, die unter den Bedingungen der konkreten Geschichte für unsere normale Erfahrung allerdings noch antizipatorischen Charakter hat“ (397). – Angesichts der vielen Mißverständnisse, denen die Trinitätslehre ausgesetzt war und ist, ist es vor allem wichtig, daß man sich klar wird, von welchem Personenverständnis sie ausgeht. Rutte bemerkt hierzu: „In Gott ... ist Person kein selbstbezügliches Insein, sondern eine ‚relatio subsistens‘ (Thomas von Aquin), eine streng relational konstituierte Wirklichkeit“ (387). Selbststand ist in Gott „genau in der Hingabe, in der Relation verwirklicht, ist dem Mit- und Insein nicht vorgängig oder nachfolgend, wie die alte, an der dinglichen Substanzerfahrung orientierte Metaphysik dachte“ (ebd.). Noch weniger (ebd.) leidet, geeignet für die Beschreibung der Wirklichkeit des trinitarischen Gottes. Die Schwierigkeiten bei der Anwendung der Personprädikation auf Gott sollten uns jedoch nicht davon abhalten, in unserem Reden von Gott auf den Personbegriff zurückzugreifen. Allerdings bedarf dieser Begriff einer theologischen Kritik.

Soweit einige Hinweise zur inhaltlichen Ausrichtung des vorliegenden Sammelbandes, der in der Tradition der thematisch ähnlich ausgerichteten Sammelbände von Bivort de la Saudée und Hüttenbügel steht. Wie diese seinerzeit eine wichtige Hilfe waren für die weltanschauliche Auseinandersetzung mit dem Dialektischen Materialismus, so kann auch der vorliegende Sammelband aufgrund seines Materialreichtums und der soliden Information, die er bietet, in der weltanschaulichen Auseinandersetzung der Gegenwart eine wichtige Hilfe sein. Zugleich vermittelt er einen guten Einblick in den aktuellen Stand theologischer und philosophischer Reflexion.

H. L. OLLIG S. J.

SCHABER, PETER, *Moralischer Realismus*. Freiburg/München: Alber 1997. 406 S.

Der Titel dieser Habilitationsschrift an der Universität Zürich verweist auf die metaethische Position, die im ersten Teil vertreten wird: Moralische Sätze haben einen Wahrheitswert; so verstanden bedeutet ‚Realismus‘ nichts anderes als die in der metaethischen Debatte seit langem gebräuchliche Bezeichnung ‚Kognitivismus‘. Das Spezifikum des