

funkcja cudu (203–248) schildert die Verbindung zwischen Wunder und Kirche. Der Autor weist auf die ekklesialen Aspekte der Wunder hin, die wenig in der Fachliteratur bearbeitet sind. In der gegenwärtigen Fundamentaltheologie wird das Bündnis der Wunder mit der Kirche innerlich aufgefaßt, weil die Wunder im gewissen Maß zum Bau der Kirche als Gottes Heilmilieu sowie zum ekklesialen Glauben beigetragen haben. Das fünfte Kapitel *Wiarotwórcza funkcja cudu* (249–300) stellt das Wunder in der Glaubensfunktion dar. Es wird die Entwicklung der Problematik der Wunderfunktion im Verhältnis zum christlichen Glauben gezeigt. In dieser Funktion erscheint das Wunder als eines von vielen Motiven des Glaubens, als Aufforderung zum Glauben. Ganz zum Schluß dieses Buches (301–308), werden nochmals die wichtigsten Ergebnisse dargestellt, ebenso einige Anregungen zur weiteren Forschung gegeben.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß die Arbeit von R. nicht nur wertvolle Einblicke in die Problematik der Funktionen des Wunders, vor allem seine Motivierungsfunktion bietet, sondern auch das gesamte Wunderverständnis von der theologisch-biblischen Seite aus vertieft. Es ist zu betonen, daß es keine Publikationen gibt, die sich direkt mit dem Problem der Funktionen des Wunders befassen. Nur sehr allgemein werden die Funktionen des Wunders von einigen Fundamentaltheologen wie z. B. H. Fries, J. B. Metz, G. Teissen, L. Monden, J. Imbach erwähnt. Das Buch ist zu empfehlen nicht nur für Fachleute, sondern auch für alle, die das Wunderverständnis vertiefen wollen.

A. ANDERWALD

CLARET, BERND J., *Geheimnis des Bösen*. Zur Diskussion um den Teufel (Innsbrucker theologische Studien 49). Innsbruck/Wien: Tyrolia 1997. 437 S.

Hoffnung in einer „zerbrochenen Welt“. Ein Antwortversuch auf die Sinnfrage. Zweite, völlig überarbeitete Auflage. Offenbach: PHV Verlag 1998. 140 S.

I. Was die Freiburger Dissertation auszeichnet, ist die Verbindung von ungemeiner Umsicht und Behutsamkeit, method(olog)ischer Reflexion, differenzierendem Scharfsinn und Mut zur Entschiedenheit. Entschieden wird so gleich eingangs die Basis der Untersuchung benannt (mit einer Formulierung des Doktorvaters Greshake): „Gott als der Heilige will das Böse absolut nicht“ (13). Kapitel 1 zeichnet den lebensweltlichen Horizont, den Plausibilitätsverlust der kirchlichen Lehre vom Teufel in einer entzauberten Welt, andererseits die Wiederkehr der Engel, neue Okkultismen bis zum Satanismus. Kap. 2 gilt dem Beginn der theologischen Diskussion in Deutschland mit Christian Duquoc's Artikel „Satan – Symbol oder Person?“ (ThG 1966; im Original LV[L]: Symbole ou réalité?; die Fundstelle des Baudelaire-Worts [61]: Spleen de Paris XXIX [der Teufel selbst zitiert dort einen Prediger]). Über 100 Seiten beansprucht sodann das 3. Kapitel über H. Haags „Abschied vom Teufel“. Erstaunlich, wie C. auch für die ihrerseits erstaunlichsten Sätze des Alttestamentlers noch eine *benigna interpretatio* zu finden sucht; andererseits hält er dem Kritiker „verfestigter“ Anschauungen begründet dessen eigene Verfestigung vor und übernimmt Balthasars Kennzeichnung „Vulgär-Entmythologismus“ (178f.).

Tatsächlich stirbt der Mythos, wenn er zur Doktrin ausgepreßt wird, so daß deren Zerbrechen not tut; dies aber gerade im Dienst der Befreiung des Mythos. Und diesen Zweit-Schritt, zu dem Haag sich bislang nicht versteht (186), unternimmt C. nun in der zweiten Hälfte seiner Arbeit. Kap. 4: Ursprung des Bösen aus systematisch-theologischer Sicht. Zwar hält Haag an der Gutheit der Schöpfung und der Verantwortung des Menschen für das Böse fest, vertritt aber doch eine so „bestürzende Anfälligkeit“ seiner, daß sich anthropologisch wie theologisch fragwürdige Konsequenzen ergeben: „Die Sünde/das Böse verliert ihren/seinen absurden und gottwidrigen Charakter“ (194). Gott erscheint als Mitverursacher des Bösen. (195: „Wenn jeder Bauarbeiter vom Gerüst fällt, ist am Gerüst etwas nicht in Ordnung.“ Ein Beispiel übrigens für die Bedenklichkeit „narrativen“ und „bildhaften“ Argumentierens; es nötigt zu Gegengeschichten, die sich schwerer finden als Argumente. Verf. bringt eine von C. S. Lewis: Prüfungsergebnisse einer faulen Schulklasse.) Unmißverständlich 1980: „Allein der Gott des Alten Testaments kann auch das Böse in der Welt erklären; der Gott des Neuen Testaments ist dafür ungeeignet“ (197). Im Ernst kommt weder eine monistische noch eine dualistische Antwort

auf die Frage „unde malum?“ in Betracht; so ist das „personale“ Denkmodell unersetzlich. Wäre demnach der Mensch satanisch? Hierfür zieht C. Begegnungen mit dem „eminent Bösen“, vor allem nach Dostojewski, heran. Und damit hat Rez. ernstliche Probleme. Einmal droht im Gewitterlicht des Spektakulären die Banalität des Bösen unterzugehen (dies auch zum späteren Rekurs auf Auschwitz); sodann erscheint es hier aus der Opferperspektive; und so sehr ein Leiden ungleich quälender ist, wenn es zudem der Ungerechtigkeit, dem Haß entspringt, ist doch der eigentliche Ort des Bösen der Täter. Da aber dessen Beschuldigung wichtige Grenzen kennt (Mt 7, 1 – hält Verf. sie ein? [z. B. 245 unten (dazu schon 247 Abs. 2); 251, Abs. 2]), liegt innerhalb des Bösen nun der Punkt seiner Erkenntnis im Bekenntnis (es erscheint 266 f., doch nicht entfernt so dominant wie m. E. geboten). Volle Zustimmung indes zum Ergebnis: das ist beim eminenten Bösen von einem „versklavten Willen“ zu sprechen sei (251). Das ist das Stichwort für die Aufnahme von P. Ricoeurs Beitrag zur *Symbolique du mal* (Kap. 5). Die Symbole der Verfehlung werden in den Mythen interpretiert, und unter diesen interessiert hier vor allem der Adam-Mythos. Darin symbolisiert die Schlange eine Vorgängigkeit des Bösen, in der das Wahrheitsmoment der tragischen Weltsicht Platz findet. Nicht der Mensch erfindet das Böse; er „gibt“ – als (unbestreitbar) Täter zugleich Opfer – „nach“.

Damit kann nun das Zielkapitel 6 die Frage nach dem Teufel und dem *mysterium iniquitatis* selbst angehen, auf der Basis von 1 Joh 4, 8.16 („Gott ist Liebe“) sowie der Weigerung, den Menschen zu verteufeln (hilfreich wäre eine Fußnote zu Kants „radikalem Bösen“, das zwar im Menschen verwurzelt, doch in sich keineswegs so „radikal“ [= böse] ist, wie oft vermutet). Als eine Schwäche des bewundernswert sorglichen Vorgehens und des „Ausredenlassens“ des Gegners empfindet Rez. dabei, daß er seine Ungeduld oft lange zügeln muß, bis der Verf. Unklarheiten löst, teils ohne Rückbezug (vgl. 3 u. 387 zu Gottes Nichtwollen des Bösen; oder 307⁴ zu P. L. Berger: fehlende Differenzierung von Tat und Täter, die Hölle als Strafe; die Subsumtion des Leids unter das Böse [310] wird 311 problematisiert, doch ungenügend, weil mit der Alternative „notwendig, letztlich sinnvoll“; Klärung bringt dann 312¹⁹; 211 [nicht nur] vermisst ich die Unterscheidung zwischen Verantwortung [Gottes] und Schuld; erst 318 wird von der Unbegreiflichkeit des trinitarischen Mysteriums die Unverständlichkeit des Geheimnisses der Bosheit abgehoben; zur Frage „bona vero unde?“ [320] nötigt vor der Hoffnung die Dankpflicht. Ähnlich steht es bzgl. der Rede von der *privatio boni* [bei metaphysischen Wesensbestimmungen darf man nie stehen bleiben, andererseits besagt der Fortgang von der metaphysischen Einsicht, daß das Böse kein Seiendes = nicht gott-geschaffen ist, zur moralischen der Positivität des Bösen ungleich mehr als im Fall physikalischer Komplementarität] sowie der „unvermeidbare[n] Redeweise von einer ‚Zulassung des Bösen‘“. 325²²; und der Quäler? Zu ihm 389f. 378 endlich [nach Vorblicken 233, 328] erscheint, doch auch jetzt noch eher beiläufig, die Frage nach der Existenz übermenschlicher Geistwesen überhaupt). Bzgl. der unschuldigen Leiden in Natur und Geschichte gesteht Rez. den Teufel weniger zu „brauchen“ als Oeing-Hanhoff; aber zentral ist der Ausschluß monistischer wie dualistischer Lösungsvorschläge zum „Vernunft[- und Freiheits]ursprung“ des Bösen (331). Dankenswert deutlich warnt Verf. vor einem Mißbrauch der Rede vom Teufel als „Un-Person“, gemeint ist eine „Perversion des Personseins“ (352). Während der Welt-Katechismus vom Teufel als Person spricht, ist seine These, dies eher nur als Notbehelf zu verstehen, in „symbolischem“ Sinn – „le symbole donne à penser“. Und zum Denken steht hier bleibend an (355): Realität und Macht des Bösen, seine Kontingenz, sein Freiheits-Charakter und die nicht selten bei ihm zu beobachtende Logik und Raffinesse; zugleich doch die Widerständigkeit ihm gegenüber seitens des Menschen; schließlich die Unbegreiflichkeit seines Ursprungs. Bei all dem ist die Rede vom Teufel als frohe Botschaft vorzutragen: im Horizont von Hoffnung, Vergebung, gottgeschenkter Befreiung (wie wir im Credo statt bloß die Sünden deren Vergebung bekennen). Dies das seinerseits befreiende Fazit des Buchs. In eben diesem Sinn erlaubt sich Rez. zurückzufragen, ob das erfordert, vom Teufel als dem „Bösen in Person“ zu sprechen. 382 (mit Anm. 277) bringt C. selbst ein, daß er nicht die „reine Essenz von Bosheit“ sei. Gibt die Frage nach der Personalität des Bösen nicht auch dies zu denken, ob es vielleicht wirklich nur „das Böse“ gibt (als Kollektivbegriff für [die Qualität von] Verhaltensweisen, Taten, Strukturen, nämlich deren Perviertier-

heit), nicht aber eigentlich „den Bösen“? Der wäre vielmehr stets ein böse(gewordene)r, sich zerstören(-wollen)der Seiender (= Guter [ens et bonum ...])? Und dürfte/sollte ich – obwohl zum Geist und Freiheitswesen (auch zum „hamartiologisch ohnmächtigen“ Menschen!) die Möglichkeit unwiderruflichen Selbstverschlusses gehört – nur für den Menschen hoffen, daß diese Möglichkeit schließlich doch niemand realisiere? Warum nicht auch für den Teufel? (Der wäre dann freilich anders zu denken als vom Aquinaten: im Bösen – trotz dessen „Positivität“ – dennoch eher [Augustinus] *de-statt effizient*. Oder entfällt umgekehrt dies Problem hier, insofern der Teufel „nur ein Symbol“ ist?)

II. Ein Hauptzeuge des akademischen Werks, G. Marcel, erscheint nicht bloß im Titel der allgemeinverständlichen Schrift, die Verf. im Anschluß daran aus Einzelpublikationen erstellt hat. Sie ergänzt die Voten des Philosophen der Hoffnung und Treue durch Stimmen aus Leben und Literatur, vor allem durch die V. Frankls, im Blick auf Menschen, denen der Halt im Glauben entgleitet. „Zerbrochene Welt“ meint den Widerruf von Kindeserfahrung (Genitivus subiectivus wie obiectivus): Gleichgültigkeit, (Verlockung zum) Verrat, Verzweiflung. Für den Liebenden ist es unmöglich, im Anlitz des anderen, der Kinder vor allem, nur eine „sinnlose Grimasse im Idiotenanlitz der Materie“ zu sehen. Christen ist mehr geschenkt: Erlösung heißt, im Blick auf den Gekreuzigten die Einladung zum Leben zu erhalten (das Kreuz steht im Mittelpunkt, im Sinn von C.s „Chef“ K. H. Menke, obwohl nicht so ausschließlich wie dort – 100 ff.: Begegnung mit dem Auferstandenen). So können Christen – als Kirche wie als Einzelne – zum Stachel im Fleisch einer gleichgültigen Welt werden. Auch dazu glaubwürdige Zeugnisse. Sie geben zu denken – und mehr.

J. SPLETT

BIESINGER, ALBERT/BRAUN, GERHARD, *Gott in Farben sehen*. Die Symbolische und religiöse Bedeutung der Farben. München: Kösel 1995. 232 S.

„Statt einer Einleitung“ wird dem Leser der Regenbogen nahegebracht, Gottes Zeichen in den Wolken. Die Informationsbreite reicht vom Physikalisch-Physiologischen bis ins Symbolische; Goethe und Grünwald sind die Hauptnamen, dazu J. Itten. Dann werden nacheinander die Farben im einzelnen „beleuchtet“: ihre Syntax (substantiell Erscheinung als Licht- wie Malfarbe, ihre physiologische Produktion im Auge, Beziehung zu anderen Farben ...), ihre Semantik (was sie vergegenwärtigen und in Bild und Wort symbolisieren) wie ihre Pragmatik (ihr Einsatz in Liturgie, Kunst, Design, Therapie ...). Die Kapitelfolge: Schwarz und Weiß, Rot, Blau, Gelb, Grün, Violett, Orange, Gold, Grau. Wiederholt betonen die Verf. – gegenüber Farbpsychologen – die Ambivalenz der Farben und die Fragwürdigkeit allgemeiner Zuordnungen, auch die bezeichnende Differenz zwischen Antworten auf die Frage nach Farbvorlieben und der faktischen Umgang damit in Kleidung wie Wohnung. Der biblischen und liturgischen Symbolik wird breiter Raum gegeben, Literatur- und Bildhinweise sind eingestreut. Mitunter entfernen sich die Überlegungen einigermaßen von der Farbe (so etwa beim Rot zu „... das ist mein Blut“ oder beim Gold, zu dem Fort Knox in anderer Beziehung steht als zu Purpur oder Lapislazuli deren aufwendige Gewinnung). Bedenkenswert die Rolle des Grün (der Farbe Hildegards) zwischen Grund- und Mischfarbe. Es ist tatsächlich eigenständiger als Violett oder Orange; physiologisch zählt es zu den vier Grundfarben; und bei den Lichtfarben verdrängt es seit Young und Helmholtz sogar das Gelb aus der Trias (so auch im TV-System). Zu schlecht kommt Rez. das Grau weg, obwohl er nicht zu den knapp 1 % zählt, die es als ihre Lieblingsfarbe nennen, und andererseits die Autoren selber bemerken, daß trotz „grauem Alltag“ und mehr als alltäglichem „Grauen“ ein graues Abendkleid schick gefunden und graue Einrichtungsgegenstände als besonders schön empfunden werden. („Grau – mein Herz liebt diese Farbe, wenn der Vorgang sich rührt im entstehenden Morgen ...“, oder man nehme F. Sieburgs Preislied auf – in Paris – „das farbigste Grau der Welt, das sowohl an Rosa wie auch an Samtschwarz grenzt ... aus unzähligen Tönen gemischte“). Hängt es damit zusammen, daß zwar außer dem Gelb eigens das Gold, aber nicht das Silber Behandlung erfährt (das oft genug nobler auftritt als jenes)? Nicht bloß ruft die Sonne von Goghs nach dem Mond C. D. Friedrichs – wie Goethes, sondern auch innerhalb des Grau Picassos lastendes Guernica nach Botticellis Paradiso-Zeichnungen. – Was aber ohne Erklärung fehlt, ist