

rität erschließenden gestaltenlesenden Denken, ja viel eher noch gilt: „Allein die Erschließung des Diesseins zugleich mit der Erfahrung der (subjektiven) Unendlichkeit des Soseins einer Gestalt trifft den phänomenalen Sachverhalt gestaltenlesenden Erkennens“ (235). Somit sei, so D., das Primat der Singularität auf ein gesichertes (d. h. zeitgemäßeres) ontologisches Fundament gestellt und die Aufgabe der Metaphysik neu definiert: Die Wirklichkeit in ihrer Einmaligkeit sei ihr ausgezeichnete(r) Gegenstand. Von daher fällt auch Licht auf eine der Fragen, die D.s Überlegungen tragen: die nach dem Sinn von Sein überhaupt.

3. D.s überaus dichte Arbeit zeichnet sich durch interpretatorische Präzision und Stringenz aus; sie ist durch umfassende Kenntnisse des Denkens v. Balthasars und der hiermit verbundenen philosophischen und theologischen Problemkreise gekennzeichnet. Auf faszinierende Weise verfolgt D. sein eigenes systematisches Anliegen und markiert so den Ausgangspunkt einer Metaphysik der Singularität und damit auch der Konfrontation der metaphysischen Tradition mit der metaphysikskeptischen Philosophie des 20. Jahrhunderts. Es bleibt zu hoffen, daß D. den angekündigten zweiten, theologischen Teil in die Tat umsetzt. Gleichfalls aufschlußreich wäre es, D.s *Metaphysik der Singularität* als Ausgangspunkt für eine Relecture der Philosophiegeschichte zu betrachten und sich auf die zugegebenermaßen schwierige Suche nach einer *Metaphysik der Singularität avant la lettre* zu begeben. Es stellt sich auch die Frage, ob D.s Metaphysik der Singularität nicht von einer stärkeren Rezeption der Phänomenologie profitiert hätte. Wenn D. beispielsweise bemerkt, daß v. Balthasar bestimmte Argumente nicht mehr beweise, sondern ‚nur‘ phänomenologisch aufweise (134), so wäre eine Aufarbeitung des Leistungsvermögens phänomenologischen Aufweisens besser gewesen als die unterschwellige Kritik an einem vermeintlichen Dezisionismus. Aber damit markiert der Rezensent weniger Kritikpunkte, als daß er vielmehr der inspirierenden Bedeutung der *Metaphysik der Singularität* Ausdruck verleiht. Dieses Werk ist eine wichtige „Initialzündung“ (ganz zu schweigen von dem Wert für die v. Balthasar-Forschung), die nicht nur verdient, zur Kenntnis genommen, sondern auch, aufgegriffen und weiterentwickelt zu werden.

H. ZABOROWSKI

MIT GOTT STREITEN. NEUE ZUGÄNGE ZUM THEODIZEE-PROBLEM. Hrsg. Harald Wagner (Questiones disputatae 169). Freiburg-Basel-Wien: Herder 1998. 155 S.

Auch wenn man denken wollte, zum Thema sei alles gesagt: Dieser Disput kennt kein Ende. Und tatsächlich gibt der Band neu zu denken; eine quaestio disputata auch in dem reizvollen Sinn, daß die Beiträge, weil den Autoren wechselseitig vorgelegen, sich ihrerseits bereits kritisch aufeinander beziehen. Also streitet auch Rez. mit (wie ohnehin bei ihm üblich). Gerd Neuhans (11–47) schreibt zur „Kontingenz“ der Fragestellung, womit er nicht die Kontingenz von Übeln meint, auf die das sittliche Bewußtsein mit absolutem Protest reagiert (allerdings mit Berufung nicht auf „Regeln“ [13], sondern auf deren Prinzip), vielmehr die der Maßstäbe des Protestes. Die Nichtunterscheidung von Norm und Prinzip ist folgenschwer; denn so gibt es bei N. nur die Doppelung von empirischem und transzendentelem Wandel (etwa im Sinn R. Schaefflers); aber offenbar keine Unbedingtheit (die gerade nochmals hinter der Selbstanklage des sittlichen Bewußtseins steht). Natürlich ist hier nicht zu trennen (27, zu meiner Rez. ThPh 39 [1994] 609–613), doch unbedingt zu unterscheiden (ThPh 73 [1998] 606 f.). Mit Berufung etwa auf welche Geschichte beansprucht er selbst (nicht bloß den Wunsch, sondern) Recht und Pflicht zur Frage nach dem Geltungsanspruch sittlicher Vernunft (so auch Striet 87, Menke 94 f.)? – Die irritierende „Taktik“, die quoad Empirie zu längst empört bestrittenen Thesen greift wie der, wegen der höheren Kindersterblichkeit hätten Eltern früher weniger an den Kindern gehangen (15), oder mit Abstumpfung bzw. Hypersensibilisierung argumentiert, die eher doch umgekehrt den Protest neu legitimieren (16–21), wird verständlich, wenn man sich fragt, wogegen er sie richtet: nicht gegen das Protestieren als solches, doch ein in der Tat so selbstgerechtes wie selbstgefälliges Sicheinrichten auf dem „Felsen des Atheismus“ (29), aber auch die Anfälligkeit nachgeborener Theologen für eine „Auschwitz-Ideologie“ (22<sup>27</sup>, vgl. Menke 95). An Israels Lernweg aus Ethnozentrik zu universaler Hoffnung zeigt N., worum es ihm positiv geht: das Vertrauen im

Protest erkennen zu lassen und das Schweigen des Himmels als eine Weise von Gegenwart Gottes.

Über Auflehnung reflektiert *Magnus Striet* (48–89) nach dem Ende philosophischer Theodizee. Mit Pröpper hält er als historisch-systematisches Ergebnis „nach Kant“ (55) fest (wie in der Physik nach Newton oder Einstein, während philosophisch doch zu jeder Zeit mit Gründen vermeintlich erledigte Fragen wieder aufgerollt werden, darum ja kennt sie – im wesentlichen – keinen Fortschritt): Gott könne zwar als denkmöglich reflektiert werden, seine Erkenntnis aber sei von seiner geschichtlichen Offenbarung abhängig (als wären Welt und Freiheit nicht als solche schon geschichtlich – Rez. wundert sich wieder einmal über die Leichterzigkeit von Theologen, die als beati [wie sie glauben, Christum] possidentes vor die Hunde werfen, wovon mancher Lazarus sein Leben fristen könnte [V. Höhle schreibt von einem Freund, der so lauter gewesen sei, daß er sich eine nihilistische Philosophie habe leisten können]). Entspringt dies jener subtilen Naturalisierung, die das Sollen in der Unbedingtheit der Freiheit glaubt gründen zu können, während in Wahrheit diese in der Unbedingtheit seiner gründet? (Bezeichnend, daß hier, wie bei Kant, Gott erst zur Sinnfrage ins Spiel kommt, während er als das „Woher meines Gut-sein-sollens“ wahrlich nicht bloß möglicherweise meiner „Idee“ von ihm [75] entspricht.) Andererseits (oder auf gleicher Linie?) vertritt S., Gott könne nicht verzeihen, wenn das Opfer es nicht täte (58), womit meine Eng- und Hartherzigkeit zur Bedingung des Glücks für Gott und die Welt gemacht wird. Das führt ihn zur Doppel-Frage, ob Gottes „Liebe wirklich ausreicht, daß alle Menschen sich von ihr versöhnen lassen können und auch wirklich versöhnen lassen werden“ (62). Das erste haben wir selbstverständlich zu glauben – wengleich angefochten, d. h. wir wissen es, obwohl wir nicht wissen, wie er das könne. Das zweite haben wir zu hoffen, d. h. wir wissen es nicht (denn wenn ich dort Gott nicht mehr durch mein Schmollen erpressen kann, wie hienieden die Meinen, und er andererseits niemand in die allgemeine Harmonie hineinzwingt, so wäre mein Nein mitnichten sein Scheitern). Wie nicht erst der Glaube die Ijobs-Frage erhebt, so nicht erst die Neuzeit die Prozeßfrage an Gott (78 – siehe Ps 51, 6, statt in der Einheitsübersetzung bei Luther und in der klassischen Vulgata [= 50]). Volle Zustimmung dafür auch hier zu der These, daß just im Protest sich Hoffnung artikuliert – und ohne sie sich Menschlichkeit verlöre.

Für eine christologische Theodizee plädiert *Karl-Heinz Menke* (90–130). Gegen Metz, Groß/Kuschel, K. Berger, Neuhaus und andere bestreitet er die These, Gott sei bis zu seiner Apokalypse dem Glaubenden ein unerkennbares An-sich, absconditus, ganz anders. Für den Alten Bund begründet er das sogar noch aus der Responsenliteratur in den SS-versklavten Ghettos und Auschwitz. Für Jesus Christus beruft er sich (mit Verweyen und der theologischen Krings-Schule) auf dessen unbedingte Liebe, in der Jesus „nicht trotz, sondern in seinem Menschsein Gottes absolutes Ja-Wort“ ist (107). Darum könne (gegen Kessler) Ostern keine nachträglich „exklusiv göttliche Tat“ (109) an einem Toten sein. Indem M. den physischen Tod (von dem überhaupt niemand erlöst sei) durch den der Gottesferne ersetzt, kann er die Tod-Überwindung Jesus selbst zu sprechen (110) und erklärt schließlich (111): Würde Gott „jenseits der Liebe, die am Kreuz sichtbar geworden ist, auch noch ‚All-Macht‘ sein: hätte der trinitarische Gott über die Möglichkeiten Jesu Christi hinaus noch weitere Möglichkeiten gehabt, dann hätte er den nach ihm schreienden Jesus doch gar nicht erst sterben lassen brauchen; dann hätte er doch ... Auschwitz verhindern können“. Rez. reibt sich die Augen, lag für ihn doch eben hier bis heute das Theodizee-Problem. Statt dessen heißt die Alternative nun (114): Entweder handelt Gott „an dem nicht nur physisch toten, sondern auch von der Gemeinschaft mit seinem Abba getrennten Jesus. Oder Jesus ist jener der Tora ganz und gar treue Israelit, der im Martyrium ... seinen Gott als Zukunft bzw. unzerstörbares Leben erfährt.“ Dann bedeutet Ostern die Befähigung zum „Hineinlassen Gottes in die Nacht äußerster Sinnferne“ (das Nacheinander von Sterben und Auferstehen gilt nur in „der physizistisch verstandenen Zeit“). In diesem Sinn bezeugt M. von einem jungen Krebskranken, daß er „nicht erst nach seinem Tod im sogenannten ‚Jenseits‘, sondern durch, mit und in Jesus Christus schon hier und jetzt – [...] – die Sinnlosigkeit seiner Krankheit von innen heraus besiegt (in Sinn verwandelt) hat“ (117). Wäre das wie in dem alten Dilemma zu lesen: Entweder hat das Leben schon hier Sinn, dann braucht es

kein Leben danach, oder nicht, dann hilft kein Danach? Nein; denn die Auslassung ist nachzutragen: „anfanghaft wenigstens!“ – oder hätte ich sie damit „physizistisch“ mißverstanden? – Jedenfalls liest man den Einschub auch – nach einem handlungstheoretischen Exkurs zum „concurus divinus“ (mit klarem Nein zur Prozeßtheologie) – im Fazit seiner Antwort auf die Theodizeefrage (130): „daß im Tun der Tora bzw. mit, durch und in Christus nicht erst ‚post mortem‘, sondern zumindest anfanghaft schon hier und jetzt die Liebe ... erfahrbar ist, die das letzte Wort behält“.

„Crux probat omnia“: den Schlußakzent setzt (131–150) der *Hrsg.*, indem er ausdrücklich reformatorische Anstöße aufnehmen will. (Warum mit Entschuldigung für den Rückgriff auf Tradition? Mag „Theodizee“ neuzeitlich sein, der Streit mit Gott ist es so wenig wie der über ihn [„Wo ist dein Gott?“]. Und warum die Empfehlung von Luthers Anthropozentrik? Nicht unser Leiden bildet die Spitze der Gottes[an]klage, sondern daß nicht mehr klar ist, warum Er zu preisen wäre.) Damit wird hier – im Gegensatz zum Vorgänger – für den absconditus und das sub contrario plädiert. Gott lasse die Sünde nicht nur zu, sondern befehle sie geradezu (142). Statt um eine Rechtfertigung seiner geht es um die des Menschen. Und bleibt auch die Trinität bei Luther „eigentümlich unausgeführt“, sind wiederum einschlägig seine Gedanken zur leidenden Kirche. Überhaupt stellt christlich das Kreuz den Ort des Theodizeeproblems dar; zum Thema staurologischer Vernunft sieht W. Lernbedarf bei katholischer Theologie, die eher durch die Polaritäten Natur – Gnade, Glaube – Vernunft beherrscht ist (149). Zu diskutieren wäre freilich, inwiefern das Kreuz eine Antwort oder nicht vielmehr eine Verschärfung der Fragen bedeute, auch und gerade dort, wo man statt argumentativer Lösungen existentielle Sinndeutung sucht. W. selbst spricht schließlich doch auch „eine gewisse Dissonanz zwischen Offenbarung und Erfahrung“ an, „die letztlich ‚nur‘ spirituell eingeholt wird“; so wendet sein Plädoyer für theologische Ökumene sich im Schlußsatz an die Gegenseite – etwas unvermittelt, aber wohl zu Recht. (Nur, wagt Rez. als „Dinosaurius metaphysicus“ zu fragen, welches Angebot erwartet sie?)

J. SPLETT

AUFLÄRUNG HEUTE. CASTELGANDOLFO–GESPRÄCHE 1996. Institut für die Wissenschaften vom Menschen. Hrsg. *Krzysztof Michalski*, Stuttgart: Klett-Cotta 1997. 258 S.

Die Aufklärung, lange Zeit Intimfeind vieler theologischer und kirchenpolitischer Diskurse, erfährt – im Zeitalter entschlossener kirchlicher Parteinahmen für die Menschenrechte – eine neue, kritische Wertschätzung: dem (heute für unverzichtbar gehaltenen) aufklärungsinduzierten *Gewinn* jener „Rechtsgüter“ (Kant), die den gesellschaftlichen Modernisierungsprozeß ermöglichen, werden – ausgewogener als bisher – jene (ebenfalls aufklärungsvermittelten) *Verluste*, die durch eine entfesselte, ökonomisch-technologische *Kalkül*rationalität erzeugt sind, gegenübergestellt. Ein interessanter Beleg für diesen argumentativen Resituierungs- und Differenzierungsprozeß ist der vorliegende Castalgandolfo-Band. Sein Herausgeber, *Krzysztof Michalski*, weiß, daß „die Idee der Freiheit nicht im Widerspruch mit den von Religion und Tradition auferlegten Bindungen stehen muß“ (11). Denn selbst wenn „die Vernunft“ nicht „die einzige Quelle einer vollständigen und wahren Erkenntnis“ sein mag – wie ihre romantischen, Heideggerschen, Wittgensteinschen, kommunitaristischen und postmodernen Kritiker argumentieren – gelten für sie, bei aller „Eingebettetheit“ und „Situiertheit“, zuletzt doch „keine Grenzen“: „Im Lichte der Freiheit“ nämlich „verlieren unsere Gewohnheiten und Überzeugungen ihren natürlichen Charakter, sie sind nicht länger Fakten, die man hinnehmen muß wie den Regen. Sie werden Gegenstände unserer Verantwortung und Wahl und auf diese Weise der Frage nach wahr und falsch unterworfen“ (10). Der „Glaube an die uneingeschränkte Freiheit des Individuums“, so M., „ist zum Herzstück europäischer Kultur geworden und verändert die Beziehungen der Menschen radikal, auch wenn diese sich dessen vielleicht gar nicht bewußt sind“ (11). Nichts führt heute, ernsthaft gedacht, *insgesamt* hinter die Aufklärung zurück. Auch jede – konservative oder postmoderne – Kritik an ihren Defiziten ist, im weitesten Sinn, Binnenkritik, weil sie (im Rekurs auf Optionalität und alternative Gestaltbarkeit) immer schon an einer – strukturell vorausgesetzten – Aufklärungsidee partizipiert: diese ist „nicht einfach eine