

nes Lebewesens durch die Integrität des Gengutes bestimmt sieht. Dagegen vertreten die Autoren die Ansicht, das unbeeinträchtigte Ausüben artspezifischer Funktionen konstituiert das Gut eines Lebewesens. Die Herstellung transgener Lebewesen sei also nicht *per se* eine Verletzung der Würde der Kreatur; ohnehin könne diese ja um eines höheren Gutes willen moralisch erlaubt sein. Auch könne es möglich sein, daß „gentechnische Maßnahmen moralisch *geboten* sind, wenn damit der inhärente Wert der betroffenen Wesen gesteigert wird“ (61). Die Überlegungen zur Zusammensetzung und zu den Aufgaben einer nationalen Ethikkommission im siebten Kapitel sind auch aus deutscher Perspektive (trotz von der Schweiz differierender politischer Voraussetzungen) erwägenswert; die Autoren sehen die Aufgaben einer nationalen Ethikkommission folgendermaßen: „Durch die Partizipation am *öffentlichen Diskurs* verstärkt sie die Argumentationskultur, und durch ihren Einbezug in der *politischen Entscheidungsfindung* gibt sie ethischen Überlegungen eine größere Bedeutung und ein größeres Gewicht“ (81). – 3. Ein Literaturverzeichnis, ein Personen- und ein Sachregister sowie Zusammenfassungen am Ende eines jeden Kapitels erleichtern die Arbeit mit *Menschenwürde vs. Würde der Kreatur*. Es handelt sich um eine moralphilosophisch, aber auch politisch aufschlußreiche Studie, die durch eine Kürze charakterisiert ist, die teils aus Übersichtlichkeit und Prägnanz in unbefriedigende Skizzenhaftigkeit und philosophischen Minimalismus abgleitet; vieles hätte für die Publikation gerade angesichts der Brisanz des Themas durchaus eine Vertiefung und Erweiterung der manchmal sehr thetischen Argumentation erfahren dürfen. Auch andere Anfragen stellen sich, auf die hier nur verwiesen werden kann. So bleibt der vorausgesetzte Naturbegriff gleichsam unscharf wie von nicht eingeholten Voraussetzungen getragen; es wäre weiter zu klären, was es bedeutet, von ‚Lebensqualität‘, dem ‚Ziel‘ oder dem ‚Gut‘ (bzw. von dessen Verletzung oder Förderung) eines Lebewesens zu sprechen und dabei gleichzeitig ein aristotelisches oder schöpfungsmetaphysisches Naturverständnis zurückzuweisen. Sowohl das funktionalistische Verständnis des einem Lebewesen eigenen Gutes als auch die problematische Behauptung, erst ab der Geburt komme Menschen die ihnen inhärente Würde zu (30), bleibt unausgewiesen. Angesichts des zuvor explizierten Menschenwürdebegriffes bleibt die Bemerkung, es müsse klar sein, „welchen Menschen wir Würde zusprechen und welchen nicht“ (30), höchst fragwürdig. Auch stellt sich die Frage, ob ein explizit nicht-religiöses Kreaturverständnis (47) die Würde der Kreatur zu definieren und ausreichend zu begründen vermag. Ist im sog. säkularen Staat bereits die Frage nach dem Objekt und der ethischen Signifikanz der Menschenwürde kontrovers, so gilt ähnliches auch für die Würde der Kreatur.

H. ZABOROWSKI

BRÜSKE, GUNDA, *Anruf der Freiheit*. Anthropologie bei Romano Guardini. Paderborn u. a.: Schöningh 1998. 336 S.

Die Münchener Dissertation bietet eine differenzierte und umfassende Darstellung von Guardinis Personlehre als dem Zentrum seiner Anthropologie, methodenbewußt unter einer dreifachen Fragestellung: systematisch, theologie- und werkgeschichtlich. Systematisch geht es um das Verhältnis zwischen philosophischer und theologischer Anthropologie; theologiegeschichtlich darum, daß hier erstmals auch katholischerseits (nicht bloß, wie zu lesen, von protestantischen Theologen) eine theologische Anthropologie vorgelegt worden ist, und dies aus der Tradition heraus in welchem Austausch mit dem zeitgenössischen Denken; werkgeschichtlich schließlich stellt sich die Frage nach einer Entwicklung im an sich erstaunlich geschlossenen Werk dieses Lehrers. (Hierher gehört auch der Vorwurf der Ungeschichtlichkeit, der schon in der Einleitung abgewiesen und zuletzt aus der Konstitution von Person durch den Anruf als hatlos erwiesen wird.) Das Schaffen Guardinis nun macht es möglich, werkchronologisch voranzugehen, wobei zu Beginn jedes Kapitels der damalige Fragehorizont als Interpretationsrahmen skizziert wird, und auf diesem Weg ein systematisch strukturiertes Gesamtbild der Anthropologie Guardinis zu gewinnen. – Kap. 2 gilt den „methodischen Grundlagen Guardinis“, ja genauer seiner ihm eigenen Grundlegung, nämlich den Themen „Christliche bzw. katholische Weltanschauung“ und Gegensatzlehre. Zum ersteren (44³² ist zu korrigieren: Dilthey sieht als die drei Typen *in* Religion, Poesie und [„zusammenlau-

fend“] der Metaphysik: Naturalismus, Idealismus der Freiheit, objektiven Idealismus) hat der Rez. eine Frage an die Verf.in wie ihren Autor. Als „Blick, den die Kirche im Glauben, aus dem lebendigen Christus heraus ... auf die Welt tut. Für den einzelnen ..., der ihm vom Glauben aus auf die Welt möglich wird“ (45), sei sie „weder Theologie noch Philosophie, sondern ein eigener Erkenntnisbereich“, von jener unterschieden, weil sie nicht den Glauben und seine Inhalte reflektiere, sondern die Welt, von dieser durch ihren Standpunkt (45f.). Wäre nicht zu erörtern, daß – anders als zu Väternzeiten, da Theologie „in einfacher Wiedergabe der Glaubenslehre“ bestand – sie inzwischen disziplinenreich von „Gott und der Welt“ handelt, freilich „ex fide“ und insofern auch inhaltlich von der Welt nicht „quoad se“, sondern „de creaturis secundum quod referuntur ad Deum“ (Sth I 1, 4 ad 1), doch als „scientia universalis“ wie die Philosophie, die dies ihrerseits als „naturali ratione comparanda“ ist? Daß andererseits aber es keine standpunktlose Philosophie gibt? – Kap. 3 behandelt anthropologische Themen der Frühschriften: das Leib-Seele-Problem (in liturgischem Kontext und mit Hilfe des Symbolbegriffs entwickelt, aber nicht als Gegensatz, der vielmehr die Verleblichung als solche charakterisiert), das (Gegensatz-)Verhältnis Individuum – Gemeinschaft (von der Trinität her), die Spannung Freiheit und Gehorsam (ein Hauptpunkt in der Jugendbewegung, mit Abweis – im Vergleich zu Gogarten – des Vorwurfs, Guardini sei romantisch autoritär). Zu diesen Grunddimensionen tritt in Kap. 4 eine existentialphilosophische Perspektive. Aus dem Münchener Nachlaß heraus (hauptsächlich in der Kath. Akademie, zu einem Teil auch in der Staatsbibliothek) unterrichtet es über das Anthropologie-Kolleg, das Guardini seit 1933 in Berlin hielt, in einer sechsteiligen Reihe bis zum Sommer 1937, deren Wiederholung 1939 die Zwangsemeritierung beim dritten Teil abbrach (siehe Anhang 1: Die Vorlesungsmanuskripte „Der Mensch“). Das christliche Bewußtsein läßt sich als „das In-der-Welt-sein des Glaubenden“ fassen (111), bestimmt durch Geschöpflichkeit, Sünde und Erlösung (107), als solches jedoch nicht dem Nachdenken verdankt, sondern „Ergebnis eines Prozesses der Begegnung mit der Wirklichkeit“ (112). Eigene Exkurse gelten dem Gespräch mit Nietzsche und einer frühen Skizze zur Person aus dem 1. Teil (Anhang 2); rechtens weist B. (leider wieder einmal theologische) Kritik an der rein negativen Bestimmung des Bösen zurück (132); aber setzt Endlichkeit „voraus, daß die Existenz Anfang und Ende hat“? (137 – Von den Engeln zu schweigen, ist der Tod zwar ein, doch keineswegs das Ende; Ende des Wegs, doch nicht des Menschen.) – Mehr Raum als alles Bisherige beansprucht Kap. 5 (139–288): Der Mensch ist Person, an Guardinis anthropologischem Hauptwerk „Welt und Person“ (1939) orientiert – unter Einbezug weiterer Schriften, besonders „Freiheit – Gnade – Schicksal“. Die historische Hinführung stellt nach einer Skizze zur Begriffsgeschichte die Beiträge des 20. Jh. vor: Scheler, André, Pleßner (Plessner); Heidegger, Jaspers; Ebner, Buber. Vor diesem Hintergrund wird Guardinis Personbegriff entfaltet: a) Seine ontische Dimension als „Person im eigentlichen Sinne“ über Gestalt, Individualität, Persönlichkeit, wobei Selbstand sich in der Tat „nicht einfach als statische Bestimmung“ deuten läßt (174 – impliziert indes Bewußtsein wirklich Selbstbewußtsein [169]? Und um gleich zwei weitere Zwischenfragen anzuschließen: Beantwortet „Person“ die Frage „Wer ist dieser da“? [164 – nicht der Name]? M. E. gibt das Antwort auf ein „Was [ist der, bei dem man ‚Wer ...‘ fragen kann]? – ähnlich differenzierter hier 186. „Ultima solitudo“ fand ich nicht an der Pariser Stelle [180⁸⁴ – es geht dort zwar um incommunicabilitas, dafür Op. Ox. III d 1, q 1, Nr. 17 [Vivès XIV, 45]). b) Die dialogische Dimension (die vielleicht nicht einmal als accidens proprium gedacht werden sollte [193], sondern [analog – siehe den trinitarischen Ursprung] als relatio subsistens?), besonders als sprachliche (zum Salimbene sei übrigens auf Herodot II 2f. hingewiesen, mit anderem Ausgang). c) Die religionsphilosophische Dimension: Anruf, prinzipiell philosophisch erkennbar, faktisch aber aus biblischem Entdeckungszusammenhang (gibt es [216] eine Grenze zum Nichts [das im übrigen doch nicht der Tod ist?], wenn diese [Hegel] stets die zweier ist?), welcher Würde und Freiheit begründet, also Anfang im vollen Wortsinn, und zur „Annahme seiner selbst“ [des Rufs und daraus des Gerufenen] ruft. (Rechtens wendet sich Guardini gegen die überschärfte Angstlehre Kierkegaards [237]; aber gerät er nicht bei seinem Contra ins Unrecht? Entspringt die Ursünde wirklich der Empörung? Birgt Endlichkeit als solche nicht schon Angstmomente, woran die Versuchung zum Miß-

trauen anknüpft? Siehe Theolog. Briefe; die Verf.in selbst schließt hier einen Abschnitt zur Schwermut an und zitiert gar „Alle Endlichkeit ist Defekt“ [239¹³¹], dem ich allerdings mit Hinweis auf das Kunstwerk, ein Gedicht z. B. widerspreche.) Aus dem Ruf ergibt sich die Kategorie des Auf-hin zu Gott; in einem Daseinsraum mit den Polen Oben – Innen. Damit ist die Brücke zu d) der christlichen Dimension von personaler Wirklichkeit geschlagen. Das christliche Ich bestimmt sich vom „En Christô“ her, bzw. vom In-Sein Christi in uns: „Nicht mehr ich lebe ...“ 253 das Kern-Zitat: Rein aus dem Glauben hieße die Antwort auf die Frage nach der Person: Gottes Dreieinigkeit. Dazu ist das Verhältnis von Natur und Gnade zu erörtern, wobei Guardini den Standpunkt der „Nouvelle Théologie“ einnimmt (257). Heilsgeschichtlich konkretisiert sich dies an den Status, in den christlichen Grundvollzügen Freiheit, Liebe (hier käme zum Person-Bezug wohl noch die Bevorzugung der Kleinen und Schwachen), unter der Vorsehung, zur Heiligkeit, heroisch wie alltäglich. (Beim Thema Eschatologie verstehe ich die Bemerkung 284¹⁹³ zu Greshake nicht, der doch gerade die Leiblichkeit der Seele betont, siehe [auch bzgl. Ratzingers] QD 71⁴; das läßt nochmals an 64³⁰ zurückdenken: Ist – unabhängig von der Gegensatzfrage – das Fort- [nicht bloß –bestehen, sondern] –leben der Seele ohne Leib nicht tatsächlich [natürlicherweise] unmöglich, also nur „mirakulös“ [QD, 95] zu denken?)

Nachdem bereits jedes Kapitel – und im großen fünften jeder Abschnitt – ein leserfreundliches Resümee erhalten hat, bietet Kap. 6 ein solches für die umfangreiche Abhandlung als ganze: Die Bedeutung der Anthropologie Guardinis. Die Zeit, da die Fachkollegen ihn eher als Jugendseelsorger, Liturgen und Ästheten einschätzten, dürfte tatsächlich vorbei sein. Der Verf.in ist zuzustimmen: „Sein Ansatz steht ... in einer besonders fruchtbar Weise komplementär zu dem Karl Rahners“ (305), und dem Gespräch innerhalb dieser „konstruktive[n] Gegensatzspannung“ könnte eine wichtige Funktion zukommen. Dafür sind hier kompetent und zuverlässig Voraussetzungen geschaffen, umfassend, differenziert, methodisch reflektiert und auch in formaler Hinsicht hilfreich: bis zum Namen- und vor allem Sachregister. Nachvollziehbar, daß die Untersuchung von der Fakultät den Johann-Michael-Sailer-Preis erhalten hat. In jenem Gespräch stehen dann über Darstellung und nötige Verteidigung hinaus auch Kritik und Weiterführung an, wobei der Rez. unter anderem besonders an seine obige Rückfrage bzgl. der christlich-katholischen „Weltanschauung“ denkt, eines Leitbegriffs bei Guardini und auch in dieser Arbeit (z. B. 247, oder 110: Fällt Person, weil nicht offenbart, tatsächlich aus dem Bereich der [selbst dogmatischen] Theologie [was dann mit dem Traktat „De Deo uno“]?). Lassen Philosophie und Theologie wirklich Raum für ein Drittes – nicht vorwissenschaftlich, sondern im Wissenschaftsfeld, doch zugleich nicht einzelwissenschaftlich? Meldet sich hier nicht vielmehr – und keineswegs bloß wissenschafts-, politisch – das Kontrovers-Thema „Christliche Philosophie“? – Rahner wie Guardini zeigen den Menschen als Hörer des Wortes (306) – eines Wortes, in dem sie beide unzeitgemäß weniger eine („korrelative“) Antwort auf seine/unsere Anfragen sehen als Gottes Anruf an uns: schöpferisches, würdigendes Geheiß – zu unserer Antwort. Deren Erfüllungsgestalt ist die Anbetung seiner.

J. SPLETT

MURKEN, SEBASTIAN, *Gottesbeziehung und psychische Gesundheit*. Die Entwicklung eines Modells und seine empirische Überprüfung (Internationale Hochschulschriften, 262). Münster u. a.: Waxmann 1998. 212 S.

Empirische Untersuchungen zu religionspsychologischen Fragen sind in Deutschland immer noch eine Seltenheit. Um so erfreulicher ist es, daß sich der Religionswissenschaftler und klinische Psychologe M. in der vorliegenden Dissertation die Aufgabe gestellt hat, das Verhältnis zwischen Gottesbeziehung und seelischer Gesundheit zu erhellen. Eine Sichtung der religionspsychologischen Anwendungen der Objektbeziehungstheorie (Winnicott, Pruyser, Rizzuto) und der Bindungstheorie (Bowly, Ainsworth, Kirkpatrick) bestätigt ihn in der Annahme, daß Religiosität als Beziehungsprozeß mit Gott, religiösen Spezialisten (Priester, Meister usw.) und religiösen Gemeinschaften aufgefaßt werden kann, der von den Beziehungsmustern und -motiven bestimmt wird, die ein Individuum verinnerlicht und entwickelt hat. Ausgehend von der