

Anlaß geboten hätte, nicht im Grunde eine stumpf gewordene Waffe war und ob nicht aus diesem Grunde Pacelli diese Linie nicht fortsetzen wollte. „Mit brennender Sorge“, das mehr die Gesamtherausforderung annimmt und sie ohne allzu subtile Distinguirungen vom zentral Christlichen her beantwortet, erscheint hier auch aus heutiger Sicht als „prophetischeres“ Dokument.

KL. SCHATZ S. J.

KREINER, ARMIN, *Das wahre Antlitz Gottes – oder was wir meinen, wenn wir Gott sagen*. Freiburg i. Br.: Herder 2006. 544 S., ISBN-13: 978-3-451-28776-3 / ISBN-10: 3-451-28776-5.

Der Titel enttäuscht etwaige christologische oder ikonologische Erwartungen (vgl. 15 – leider!): Armin Kreiner (= K.) legt eine strenge analytisch-religionsphilosophische Studie zum Gottesbegriff vor, die aus seinen Mainzer Vorlesungen erwuchs. Zwölf fortschreitende Einzelstudien problematisieren und entfalten die Möglichkeit des Redens von Gott. Zunächst der strittige Gottesbegriff (Kap. 1: 17–33), den K. nicht als Namen versteht (22), aber dessen Prädikate entfaltbar sein müssen (33). Problematisch ist die Apophatik unbeschadet mystischer Erfahrung (Kap. 2: 35–73): Wäre Gott strikt unbeschreibbar oder auch jedes Prädikat zusätzlich negierbar, so bliebe diese These zumindest paradox; „Unendlichkeit“ könne nur auf ein Prädikat erster Stufe bezogen und nicht unqualifiziert Gott schlechthin zugeschrieben werden (53). Nicht-duale Mystik habe kein aussagefähiges Erkenntnissubjekt (55–56), rein unvermittelte mystische Erfahrung könne nicht als solche behauptet werden (59). Ohne prädikative Bestimmbarkeit löse sich der Begriff Gottes auf (61); pure Apophatik hingegen müsse sich über Gott ausschweigen – wenn sie sich auf Aussagen über das Wirken Gottes beschränke, sage sie dennoch über ihn selbst aus (70). Gottesrede weiche in Analogie, Metapher und Mythos (Kap. 3: 75–109): in Analogie, die aufgrund gewährter Partizipation an Gottes Vollkommenheit Ähnlichkeiten anführe und prinzipiell in univokaler Rede übersetzbar wäre (insofern nennt K. sie „parasitär“: 90), in Metaphern, die aber (gegen alle „Pan-Metaphorik“) wiederum wörtliches Verstehen von Ähnlichkeiten ermöglichen (96), und im Mythos, deren Bedeutung wieder nur interpretationsbedürftig bleibe (106). Gott werde so nicht wirklich beschreibbar; aber auch die klassischen Einwände, direkte Gottesrede vergegenständliche ihre „Sache“ (zu Fichte bzw. Tillich) oder hebe ihre Geheimnisthaftigkeit auf (Kap. 4: 111–145), scheinen ins Leere zu gehen: Die Beschreibbarkeit Gottes impliziere nicht seine „Begreifbarkeit“ (116) oder depotenziere ihn zum Seienden neben anderen (gegen Tillichs Ausschluß einer naturalistischen Ontologie: 121). Auch sei „Unbegreifbarkeit“ Gottes nicht notwendig, um sein unverfügbares Geheimnis zu sichern (gegen Rahner: 126–128). Ein antirealistischer Wahrheitsbegriff, der nur auf religiöse Praxis abhebt, erscheine zwar pragmatisch verführerisch, da er rationale Wahrheitsansprüche und die mit ihnen verbundenen Konflikte unterlaufe, bleibe aber beim dürftigen (rhetorischen) Verzicht auf wahrheitsfähige Aussagen (130–143). Zur Entstehung des Gottesbegriffs (Kap. 5: 147–175) trage der offenbarungstheologische Rekurs auf göttliche Selbst-Definition nichts aus, „wenn nicht vorher schon in etwa klar ist, was mit ‚Gott‘ gemeint ist“ (155). Umgekehrt lasse sich von den Entstehungsbedingungen her kein Verdikt gegen den Begriff formulieren (158–160): „der Offenbarungsbegriff [sei] ein Bestandteil des Gottesbegriffs – nicht umgekehrt“ (172; vgl. 222). Dessen Geltung (Kap. 6: 177–222), „in einem pluralistisch gestimmten Kontext“ (177) müsse auch auf traditionsexterne Kriterien rekurrieren, nämlich sowohl die Standards menschlicher Rede beachten (logische Konsistenz und Kohärenz: 186–195) als auch explikative Funktionen benennen (Wirklichkeitsverständnis und Problemlösung durch religiöse Optionen: 196–211), denn das „Ziel einer vollständigen ‚naturalistischen‘ Erklärung ist ein Ideal bzw. eine Erklärbarkeitsbehauptung“ (208). Die pragmatische Abwehr des „Wahren“ durch das „Richtige“ eines guten Lebens verschiebt das Problem, da letzteres nur „im Kontext eines bestimmten Gottesverhältnisses“ zu bestimmen sei (221). Im Kontext biblisch-christlich-kirchlicher Tradition erhebt K. die „Maxime religiöser Rede von Gott“ (Kap. 7: 223–255). Mit Anselm sei eine dem Gegenstand angemessene Vollkommenheit zu explizieren (232–239), deren Prädikate vom Begriff der vollkommenen Person abgeleitet werden (240–252) und den Kern der Gottesidee betreffen (253–255). Gott könne

„als personaler Grund der Welt“ (Kap. 8: 257–305) bestimmt werden hinsichtlich der verschiedenen Begriffe von *creatio* (257–270), die K. in Auseinandersetzung mit naturalistischen Theorien für „Anfang“, „Urknall“ und „Feinabstimmung“ (270–291) sowie dem Problem von Notwendigkeit und Freiheit der Schöpfung, vor allem im Blick auf das kruziale Problem des natürlichen Übels klärt (202–302). Der theistische Gottesbegriff muß sich nun in den Problembereichen von „Allmacht und Allwissenheit“ (Kap. 9: 307–369) sowie „Allgegenwart und Ewigkeit“ (Kap. 10: 371–431) bewähren. Gottes Handeln durch Zweitursachen muß nicht deistisch verstanden werden; ein interventionistisches Eingreifen kann nicht sinnvoll unterstellt werden, soll die Welt verantwortlich-freies Handeln ermöglichen (308–333). Die prozeßtheologische Alternative zum angeblichen „Zwang“, den Gottes innerweltliches Handeln darstellte, kopple Gott notwendig an seine Schöpfung, während der Kompromiß des „Open View“ einen ähnlichen, allerdings rätselhaft freiwilligen Machtverzicht Gottes behaupte und damit erneut das (prozeßtheologisch unterlaufene) Theodizee-Problem aufwerfe (333–343). Die Lösungen des Boëthius bzw. die des Molina gefährden auf unterschiedliche Weise die Willensfreiheit (344–355), der Kompatibilismus lasse „eine Interpretation von Handlungen als frei zu, die eindeutig unfrei“ (wenn auch nicht durch „Zwang“ bestimmt) seien (355–356).

Zukunftsansagen über freie Handlungen, so K.s Fazit, widersprüchen nicht Gottes Allwissenheit, da sie keinen gegenwärtigen Wahrheitswert besäßen (357–359), und seine Souveränität vereinbare sich durchaus mit dem Risiko des Übels (360–369). Gottes Allgegenwart und Unendlichkeit bänden sich nicht an die Unendlichkeit des kosmischen Raums (372–394), da der Begriff eines „körperlosen Bewusstseins“ nicht für ihn gelten müsse (389–395). Der Streit von Eternalisten (mit statischem Zeitbegriff) und Temporalisten verliere an Schärfe, wenn Zeit nicht als „obskure Entität“ (415), sondern relational konzipiert werde und somit die Vollkommenheit Gottes nicht gefährde (413–420). Der Temporalismus könne durchaus ein absolutes zeitliches Referenzsystem festhalten, das nicht-verifikationistisch gedacht werde (420–424). Man müsse „sich wohl schon damit zufrieden geben, Aporien auf ein Mindestmaß reduziert zu haben“ (431). „Die moralischen Eigenschaften Gottes“ (Kap. 11: 433–482) dürften nicht als ontologische Aussagen formuliert werden, die einen Handlungsspielraum ausschließen (439–446). Die *prima facie* unmoralischen Handlungen Gottes (vgl. Gen 22) seien ohnehin deutungsbedürftig und ihre Bewertung anfällig für Irrtümer (447–459). Wenn Gott der Verpflichtungsgrund moralischen Handelns ist, stünden sich eine „Divine Mind Morality“ und die Vorstellung eines autonomen Sittengesetzes feindlich gegenüber (460–471); wenn „ein moralisches und ein gutes Leben eben nur bis zu einem gewissen Ausmaß zusammenfallen“, erschöpft sich Religion nicht in Ethik („Gottesliebe lässt sich nicht auf Nächstenliebe reduzieren, aber ohne Nächstenliebe kann es keine Gottesliebe geben“: 480). Eine theomene Moral kann „Gründe benennen, die aus atheistischer Sicht nicht zugänglich sind“ (482). Bleibt zuletzt die „Frage nach der Existenz Gottes“ (Kap. 12: 483–508): Die Gottesbeweise als „deduktive Argumente“ (486) basierten auf nicht-zwingenden Deutungen von Phänomenen, der vage Sinnbegriff müsse präzisiert werden: Mache die Existenz Gottes (nicht der Glaube an ihn) einen rationalen Unterschied zwischen theistischen und nichttheistischen Optionen (487–505). Darum plädiert K. abschließend dafür, der Theismus solle wahr sein (508). Ein Literaturverzeichnis (509–538) und ein Personenregister (539–544) runden den Bd. ab.

K. bereitet in zum Teil brillanten Analysen den Religionsdiskurs der analytischen Philosophen vorwiegend des angelsächsischen Raums auf und plausibilisiert einen theistischen Gottesbegriff. Dennoch steht dieses systematische Resümee relativ unverbunden neben den kontinentalen Traditionen eines transzendentaltheologischen bzw. heilsgeschichtlichen Gottesbegriffs, die nur fallweise und recht knapp einbezogen werden – eine gewiß zunächst triviale Kritik, die sich ebenso gut gegen die genannten parallelen Diskurse wenden läßt. Gewiß setzen der traditionelle Symbolbegriff und die Lehre von der *analogia entis* ontologische Annahmen voraus, die von der Gottesrede in die Frage nach der Personalität Gottes und seiner Relationalität zur Schöpfung führen. Dies kommt bei K. zu kurz, ebenso eine angemessene Diskussion der Gottesbeweise, die ihrerseits weder von einer zwingenden Phänomendeutung ausgehen noch rein deduktiv bzw. induktiv arbeiten (484–487). Auch läßt sich Karl Rahner kaum vorwerfen, er re-

kurriere auf das Geheimnis Gottes, weil ein adäquater Gottesbegriff „die vollständige Begreifbarkeit und Erkennbarkeit Gottes implizieren“ müsse (127). Strittig erscheint mir, inwiefern die Erkennbarkeit Gottes eine reine und autonome Vernunft und nicht auch (in einem präzise zu klärenden Sinn) wiederum Offenbarung voraussetze (154–156) – mit den möglichen Antworten auf diese Frage scheint mir die Schnittstelle zwischen (analytischer) Religionsphilosophie und Fundamentaltheologie markiert zu sein. Denn wenn der Gottesbegriff „logische Priorität“ gegenüber dem Offenbarungsbegriff hat (172), ist damit noch nichts über die theologisch-ontologische Priorität entschieden, mit der sich erst die spezifische theologische Frage nach der Gottesrede stellt. Und warum sollten „Religionen [...] zur Lösung unterschiedlicher Probleme entwickelt“ und entsprechend (primär?) funktional deutbar sein (165)? Ist ein solcher Satz, jenseits aller in der christlichen Gottesrede mitgegebenen Offenbarungsansprüche, mehr als eine bloße, allerdings folgenreiche Behauptung? Wirklich inkonsequent erscheint mir, für die Personalität Gottes biblisch-christliche Interpretamente heranzuziehen, aber nicht für die Frage nach seiner Allmacht (als „Allherrschaft“ in einem heilsgeschichtlichen Sinn) und Allwissenheit (als relational-personales „Mitwissen“ um die Freiheit des zum Heil bestimmten Menschen). Daß ferner moralisches und gutes Leben nicht kongruieren und somit eine theomane Begründung der Moral durchaus nicht redundant ist (Verweis auf das Gottespostulat Kants: 474–481), dürfte unstrittig sein; aber christlich-theologisch gibt es auch darüber hinaus „Gründe [...]“, die aus atheistischer Sicht nicht zugänglich sind“ (482), nämlich das christologische Proprium des Kreuzes, das in einen theologischen Gottesbegriff hinein gehört. Um Mißverständnisse zu vermeiden: Diese Anmerkungen markieren nicht etwa Defizite im (sehr stringenten) Argumentationsgang K.s, wohl aber notwendige Desiderate einer theologischen Gottesrede, die über das hinausgeht, was „alle“ mit Gott meinen, und explizieren, was „wir meinen, wenn wir Gott sagen“ (so K.s prägnanter Untertitel) – „wir“ als Personalpronomen der Kirche, die Trägerin der christlichen Gottesrede ist. K. hat in seinem brillanten Buch den Brückenschlag zwischen analytischer Philosophie und christlicher Fundamentaltheologie weit vorangebracht, aber auch indirekt angezeigt, wie groß der Gesprächsbedarf bleibt.

P. HOFMANN

BATESON, GREGORY/BATESON, MARY CATHERINE, *Wo Engel zögern*. Unterwegs zu einer Epistemologie des Heiligen (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft; 1769). Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005. 312 S., ISBN 3-518-29369-9.

Der Titel zitiert ein Pope-Wort: „Fools rush in where angels fear to tread.“ G. Bateson (= GB) starb über der Arbeit an dem Werk, das er zuletzt mit seiner Tochter (= MCB) zusammen schreiben wollte. „Im Ringen mit dem Manuskriptberg, den Gregory nach seinem Tode hinterlassen hatte – ungeordnet, unzusammenhängend und unvollständig –,“ hat sie „versucht, das Buch im Geiste jener Zusammenarbeit zu vollenden, die ihm vorschwebte“ (11 – kleinere Zusätze stehen in eckigen Klammern; Kap. und Unterkap. werden durch die angegebenen Sigel gekennzeichnet). Mit „Angels Fear“ wird GBs eigenes Zögern angesprochen, „in einer dogmatisch atheistischen Familie aufgewachsen“ und das „Potential zu Manipulation, Obskurantismus und Spaltung in der Religion“ vor Augen, doch zugleich erkennend, „daß die Einheit der Natur, zu der er sich in *Geist und Natur* bekannt hatte, wohl nur durch Metaphern, wie sie uns aus der Religion bekannt sind, zu begreifen wäre, ja, daß er sich auf jene integrative Erfahrungsdimension zubewegte, die er das *Heilige* nannte“ (12). Die Wissenschaft nämlich hat in ihrem berechtigten Abscheu vor „Wirrköpfigkeit“, mit der man „in jeder christlichen, buddhistischen oder hinduistischen Predigt“ rechnen muß, die Auseinandersetzung mit wichtigsten Fragen unterbunden (24). Gegen Aristoteles, Descartes und die Barbara-Logik geht es GB mit den Gnostikern um die Brücke zwischen Kreatur und Pleroma (C. G. Jungs Namen für „Materie“ und „Geist“). Dabei sieht er sich „zwischen der Szylla des herrschenden Materialismus ... und der Charybdis des romantischen Supernaturalismus“ (95). Zur gesuchten Epistemologie gehört die Wahrung einer gewissen Unwissenheit (Tabus, Schweigegebote; biologisch: Anpassungen des Organismus werden nicht an die DNS weitergegeben, Prozesse der Wahrnehmungsformung bleiben un-