

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-

bewußt). Hier bedarf es, ignatianisch gesagt, der Unterscheidung der Geister (GB zitiert Collingwoods Hinweis [181]: Kunst, die schließlich bereichert, verlange anfangs Disziplin, während man Unterhaltung mühelos genießen könne „und am Ende irgendwie erschossen ist“). „Abkürzungen“ sind gefährlich; denn (Kap. XIII) „Gott läßt seiner nicht spotten“ (der Übersetzer H. U. Möhring schreibt leider durchgehend „sich“, und zwar offenbar nicht einmal als „tödlichen“ Dativ, sondern [213] als Akkusativ; und warum statt „linear“ „lineal“?). „Verdinglichte Abstraktionen“ dieser Erfahrung sind Ananke und Karma. „Gott“ meint hier freilich keine „gesonderte Existenz“, ebensowenig ist an den „Dualismus von gut und böse“ gedacht. „[Gott], Öko‘ geht es nicht auf irgendeine simple Art um gut und böse, und er besitzt auch keinen freien Willen. Er symbolisiert im Grunde die Tatsache, daß etwa Sucht oder sogar Pathologie die andere Seite der Anpassung ist“ (212).

GB schärft mit Recht den Unterschied von Karte und Territorium ein; daß aber eigentlich die einzige Wahrheit die wäre, „die die Sache selber sagen könnte“ (214), perpetuiert die neuzeitliche subjektvergessen sziientistische Identifizierung von „Ding an sich“ und Wahrheit, während diese (gerade „holistisch“, besser: dialogisch) als das Da-Sein von etwas für jemanden zu denken wäre. Daß Erkenntnis auf Interaktion beruht, bedeutet keineswegs (223), daß wir über das Ding nichts wissen können – so wenig uns tatsächlich sein Da-Sein für andere oder „an und für sich“ zugänglich ist. Diese Relationalität führt zu Reibungen „an Grenzflächen zwischen geistigen Subsystemen“ (237); GB behandelt sie an der Spannung zwischen „Unschuld“ (Jugend) und „Erfahrung“ (Alter), die sich wechselseitig beneiden; auch an den Geschlechtern (sein Schädel anthropoid, ihrer infantil). Darüber hinweg sollte jeder, vor allem jene, „die mit lebendigen Systemen umgehen“ (258), sich auf die Frage der Sphinx einlassen: Was ist der Mensch? MCBs Besorgnis: In der Fülle der zu lernenden Tatsachen „gibt es kein ‚Muster, das verbindet‘“ (278 f. – auch wenn nach wie vor „eine erstaunliche Anzahl von Ärzten es fertigbringt, selbst nach den strengen Exerzitien der Mediziner Ausbildung noch um Menschen besorgt zu sein“ [280]).

„Gregorys Antwort auf die Frage: ‚Warum Religion?‘ ist, wie die Durkheims, eine funktionale.“ Sie sei gewiß bisher und vielleicht auch künftig „das einzige kognitive System . . . , das ein Modell für die Integration und Komplexität der natürlichen Welt abgeben konnte“ (284). Doch muß man dazu die Rede vom Heiligen bemühen, auch wenn das Wort hier nicht für *saint* steht, sondern für *sacred*? J. SPLETT

3. Praktische Theologie

BYČKOV, VIKTOR, *2000 Jahre Philosophie der Kunst im christlichen Osten*. Alte Kirche, Byzanz, Rußland (Das östliche Christentum, Neue Folge; Band 50). Würzburg: Augustinus-Verlag 2001. 447 S., ISBN 3-7613-0200-2.

Für den Westen bleibt es ein erstaunlicher Tatbestand, daß man sich über die Jahrzehnte der Sowjetdiktatur hinweg deren ideologische Diskurshoheit indirekt hatte aufzwingen lassen. Statt russischer Religionsphilosophie wurden die Bleiwüsten marxistisch-leninistischer Platitüden rezipiert. Der geographische wie politische Osten war zum Herrschaftsgebiet einer weltanschaulichen Diktatur geworden. Zusammenhänge zwischen der alten Kirche, Byzanz und der russischen geistlichen Welt waren lediglich einem kleinen Kreis von Experten und Exilanten bekannt; ein breiteres Interesse war nicht vorhanden. Insofern hatten Michail Gorbatschows „Glasnost“ und „Perestroika“ auch im Westen für eine Freilegung verschütteter Schicksale gesorgt. Und es ist viel geschehen in den vergangenen fünfzehn Jahren! Russische Denker wie Pavel Florenskij und Simon L. Frank werden sukzessive in Werkausgaben präsentiert. Auch die vorliegende Sammlung des 1942 in Moskau gebürtigen Viktor Byčkov eignet sich hervorragend dafür, Wissenslücken zu schließen. Nicht von ungefähr erschien sie als Band 50 in den Abhandlungen „Das östliche Christentum“, die seit 1950 vom Ostkirchlichen Institut in Würzburg herausgegeben werden. Über Jahrzehnte hinweg wurden hier unbeirrt von den Schwankungen im tages- und weltpolitischen Diskurs Meilensteine der For-