

indem sie verbergen (von Tattoo über Kleidung bis hin zur Totenmaske). „Verinnerlichte Außenbilder und veräußerlichte Innenbilder“ (136–149) brauchen ein „historisches Bildwissen“ (136–140); sie lassen sich nicht (neuro-)konstruktivistisch auf eine bloße solipsistische Bildproduktion durch Projektion reduzieren, solange Bilder „an die Rezeption und Distanz des Körpers gebunden bleiben, dessen Träger Physiologie man weiterhin vertrauen darf“ (141). Die „Superdisziplin einer Bildwissenschaft“ wird es – so S.s Fazit – gerade für eine mit den drei Koordinaten von Bild, Medium und Körper arbeitende Heuristik „nicht geben können“ (149; Bibliographie: 150–163).

S. bietet nicht nur eine gründliche Einführung in die aktuellen Bilddiskurse, sondern nimmt auch durch differenzierende Thesen so an ihnen teil, daß er sie „für eine interdisziplinäre und integrative Bildwissenschaft“ (149) offenhält. (Einer Einführung hätte allerdings ein Namen- und Sachregister gutgetan.) Kritisch sei angefragt, wie weit nicht der thomanische Begriff der *similitudo* etwa von Simulation zu unterscheiden ist (60, vgl. 80). Wenn zudem „Medien als Körper der Bilder“ zu verstehen sind, läßt sich dann nicht auch der Begriff des Kultbildes von Belting her (und über ihn hinaus) genauer fassen? Hier wäre bildtheologisch anzuknüpfen. (Errata: 45 [Apposition im Nominativ, nicht Akkusativ], 74, Anm. 196 [„ad“ statt „da“], 135 [„abgezogene“ statt „abgezogener“]).

P. HOFMANN

THEO-ANTHROPOLOGIE. Jörg Splett zu Ehren. Herausgegeben von Hans-Ludwig Ollig (Religion in der Moderne; Band 15). Würzburg: Echter 2006. 113 S., ISBN 3-429-02809-4.

Der vorliegende Sammelbd. ist aus einem Symposium hervorgegangen, das aus Anlass der Emeritierung von Jörg Splett am 22. Januar 2005 an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen stattfand. In diesem Bd. werden die Beiträge, die im Rahmen dieses Symposiums von seinen Schülern vorgetragen wurden und die abschließende Betrachtung von Jörg Splett publiziert. Die Beiträge, die alle an Grundgedanken seiner Philosophie anknüpfen, schildern, wie sein Denken in unterschiedlicher Weise fruchtbar geworden ist. Der Inhalt der einzelnen Beiträge sei im Folgenden kurz referiert.

P. Hofmann geht in seinem Beitrag von dem Splettschen Topos „Gottese Erfahrung im Denken“ aus und sucht dessen Tragweite für die christliche Theologie zu explizieren. Philosophie und Theologie insistieren beide auf einen Anfang, der sich entzieht. Die Frage nach diesem Anfang als Prinzip hängt laut Hofmann mit der wirklichen Erfahrung des Anfangs zusammen. Es ist zunächst Aufgabe der Ersten Philosophie, diese Frage mittels der natürlichen Vernunft als Rückfrage, d. h. als Reflexion auf die Erfahrung zu entfalten und die Möglichkeit und Verstehbarkeit dieses Prinzips zu erschließen, also die Kriterien anzugeben, die das Prinzip erfüllen muss. Die Erste Philosophie kann auf dieses Prinzip hinweisen, es jedoch nicht zwingend einführen. Es ist das Prinzip bzw. Gott selbst, das bzw. der sich seine Erkenntnisdimensionen schafft, in denen es bzw. er sich zeigt und zu erkennen gibt. Die Orte des Sich-Zeigens Gottes, das als geschichtliche Größe verstanden werden muss, sind die *loci theologici*, „das Wohnhaus der Theologie“, die den Modus dieses Sich-Zeigens zu thematisieren hat.

G. Kruck greift im ersten Teil seines Beitrags einen anderen Grundgedanken der Splettschen Philosophie auf, den Splett auf die Formel gebracht hat, es komme darauf an, der „Wahrheit die Ehre [zu] geben“. Durch ein neues Verständnis von Wahrheit, die s. E. nicht lediglich als Eigenschaft von Sätzen verstanden werden darf, sondern im Verhältnis zur Ehre bestimmt werden muss, ist nach Splett, wie Kruck betont, eine neue Begründung der Metaphysik auf dem Boden praktischer Philosophie möglich. Im zweiten Teil seines Aufsatzes formuliert Kruck kritische Anfragen an ein solches Wahrheitskonzept.

T. M. Schmidt weist in seinem Beitrag auf die Möglichkeit hin, einen engen Zusammenhang zwischen Spletts Unternehmen einer anthropologisch fundierten philosophischen Gottesrede und Hegels Philosophie der Religion herzustellen. Besonders der hegelsche Begriff religiöser Überzeugungen, die Gegenstand des begreifenden Denkens sind, stelle eine große Ähnlichkeit mit Spletts Grundgedanken der „Gottese Erfahrung im Denken“ dar, indem betont werde, das philosophische Denken sei in der Lage, einen legitimen Zugang zur Wirklichkeit Gottes zu eröffnen. Außerdem biete die Hegelsche

Philosophie des Geistes eine Alternative in den gegenwärtigen Auseinandersetzungen mit dem Naturalismus, da sie die Epistemologie religiöser Überzeugungen mit einer Philosophie des menschlichen Geistes verbinde, ohne dabei reduktionistisch oder dualistisch zu sein.

Ein weiteres Thema, das zweifellos für Splett eine große Rolle spielt, ist die Frage nach der Legitimität und Gestalt christlicher Philosophie. O. Wiertz geht in seinem Beitrag auf diese Frage ein, und behandelt sie aus der Perspektive der analytischen Philosophie, indem er auf Alvin Plantinga zurückgreift und dessen Konzept einer christlichen Philosophie in drei Schritten darstellt: An erster Stelle wird definiert, was Plantinga unter dem Begriff „christliche Philosophie“ versteht, zweitens wird die erkenntnistheoretische Grundlage von Plantingas Programm geschildert und schließlich werden die Aufgaben christlicher Philosophie erörtert. Allerdings verschweigt Wiertz auch nicht die Probleme, die er bei dem von Plantinga vertretenen Fundationalismus in Bezug auf religiöse bzw. theistische Überzeugungen sieht.

J. M. Duque greift das Problem der Begründung der Ästhetik auf, das auch im Denken Spletts eine wichtige Rolle spielt. In seinem Beitrag möchte Duque zeigen, dass sowohl die moderne als auch die postmoderne Ästhetik in Wirklichkeit den Weg zur Anästhetik geöffnet haben und der ästhetischen Dimension menschlichen Lebens, d. h. der ästhetischen Fähigkeit der Wahrnehmung von Wirklichkeit, nicht mehr gerecht werden. Duque plädiert dafür, den christlichen Glauben zum Fundament und zur Begründung der Ästhetik zu machen. Im Gegensatz zur Moderne und Postmoderne, wo Ästhetik lediglich eine Flucht aus der schlimmen Wirklichkeit und aus dem Übel der Welt darstellte, hat das Modell einer christlichen Ästhetik im Blick auf die Geschichte Jesu davon auszugehen, dass menschliches Leiden die unhintergehbare Grundlage und den Angelpunkt christlicher Wahrnehmung bildet, und somit die Möglichkeit einer unverkürzten Wahrnehmung von Wirklichkeit bietet.

G. Beestermöller befasst sich mit Fragen der praktischen Philosophie, die an die Splettsche Anthropologie anknüpfen. In dem aktuellen Beitrag geht es um die umstrittene Frage nach dem absoluten Folterverbot. In einem ersten Schritt stellt er die neuere Debatte über das Thema dar und setzt sich mit Argumenten auseinander, die für bzw. gegen das Folterverbot sprechen, um zu zeigen, dass sie in beiden Fällen nicht überzeugend sind. Konkret nennt er als Vertreter der beiden Positionen den Hamburger Philosophen und Soziologen J. P. Reemtsma bzw. den Theologen L. Bendel. In einem zweiten Schritt formuliert er konkrete Fragen, die mit dem Folterverbot zusammenhängen, oft aber innerhalb der Debatte um dieses Verbot ausgeblendet werden: Erstens geht es hier um die Frage, was unter Folter zu verstehen und was an dieser Klasse von Handlungen sittlich problematisch sei, und zweitens, warum das Gut, das die Folter verletze, in keine Güterabwägung einbezogen werden dürfe.

J. H. Y. Fehige geht es um eine Würdigung der rationalistischen Implikationen der von Splett unternommenen philosophischen Rechtfertigung des Theismus, die als methodisch-kritische Reflexion menschlicher Grunderfahrungen erfolgt. In seinem Beitrag wird die epistemologische Debatte um die Methode des Gedankenexperiments aufgegriffen, die einen der Schwerpunkte der gegenwärtigen Renaissance des Rationalismus innerhalb der analytischen Philosophie bildet. Konkret wird ein Argument von John D. Norton gegen eine rationalistische Epistemologie des Gedankenexperiments kritisch diskutiert und gezeigt, dass dieses Argument nicht zwingend ist.

In der abschließenden Betrachtung geht Splett zunächst kurz auf die einzelnen Beiträge seiner Schüler ein. Dann kommt er auf das Verhältnis von Theologie und Philosophie zu sprechen und verdeutlicht sein Verständnis des Topos „Theo-Anthropologie“. Splett versteht die Philosophie als eine Dynamik „erotischen Aufstiegs“, die den Blick auf das Absolute lenkt und deswegen theozentrisch ist. Die Theologie blickt dagegen von Gott her auf die Welt hinab und ist paradoxerweise eher anthropozentrisch. Das heißt aber für das Verhältnis von natürlicher Theologie und Anthropologie, dass sie in einer wechselseitigen Beziehung zueinander stehen und dass sie einander ergänzen können. Einerseits lässt sich die Frage nach dem Menschsein nicht ohne die theistische Dimension beantworten, andererseits kann die anthropologische Reflexion über den dem Menschen wesenseigenen Gottesbezug bzw. Gottesgedanken zum gedachten Gott füh-

ren. Weiter wendet sich Splett gegen die Tendenz, die Frage nach Gott nicht konsequent zu stellen, aus der Überzeugung, man könne bloß zu Wahrscheinlichkeiten, nicht jedoch zur Wahrheit gelangen, oder sie zu relativieren, indem die kirchlich-theologische Sprache sich an der Idee partikular-gruppenbezogenen Funktionierens statt am Begriff universaler Wahrheit orientiert. Ebenso wendet er sich gegen die Tendenz, auf eine philosophische Begründung von Glauben und Theologie zu verzichten und metaphysische Fragen, die im theistischen Kontext gestellt werden, unter Berufung auf eine auf Wittgenstein rekurrierende begriffslogisch-grammatische Methodologie abzuweisen.

Sicherlich war das Ziel des Symposiums, das die Hochschule Sankt Georgen zu Ehren von Jörg Splett veranstaltete, nicht eine Würdigung von Spletts gesamtem Werk und eine umfassende Diskussion des Verhältnisses von Philosophie und Theologie, sondern es ging bei dem Symposium vielmehr um einige Schlaglichter, die das erstaunliche Anregungspotential des Splettschen Philosophierens sichtbar machen sollten. Zweifellos ist das der vorliegenden Publikation, die der Herausgeber mit einer Einführung versehen hat, gelungen.

V. PERIN

## 2. Biblische und Historische Theologie

ROLOFF, JÜRGEN, *Jesu Gleichnisse im Matthäusevangelium*. Ein Kommentar zu Mt 13, 1–52, herausgegeben von Helmut Kreller und Rainer Oechslen (Biblich-Theologische Studien; Band 73), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2005. 105 S., ISBN: 3-7887-2109-X.

Die Erstellung eines Kommentars zu seinem Lieblingsevangelium war ein Vorhaben des Erlanger Neutestamentlers Jürgen Roloff (= R.), das er nicht mehr umsetzen konnte. Zur vollständigen Bearbeitung gelangte vor seinem Tod im Jahr 2004 lediglich Kap. 13 des Matthäus-Evangeliums. R.s Kommentar zur Gleichnisrede des Matthäus geben Helmut Kreller und Rainer Oechslen im vorliegenden Bd. heraus – auch „um dem verstorbenen Exegeten einen literarischen Gedenkstein zu setzen“ (Vorwort).

R. unterscheidet die Gleichnisse und das Nicht-Verstehen des Volkes (Mt 13, 1–35) von den Gleichnissen und dem Verstehen der Jüngerinnen und Jünger (Mt 13, 36–52). Letzteren „ist es gegeben, die Geheimnisse des Himmelreiches zu erkennen“ (Mt 13, 11). Während nach Markus (Mk 4, 11) das Geheimnis des Gottesreiches den Jüngern bisher verborgen blieb und ihnen nun zugänglich gemacht werden soll, stellt Matthäus das Erkennen der Geheimnisse des Himmelreiches durch die Jünger selbst heraus: Sie brauchen gar keine Deutung, weil Gott selbst sie mit der Fähigkeit zu verstehen beschenkt hat, und darin liegt die Pointe, die Matthäus gegenüber der Markus-Vorlage einbringt.

Inhaltliche Verschiebungen ergeben sich auch beim Vergleich von Mt 13, 12 und Mk 4, 12. Markus führt Gleichnisse mit Bezug auf Jes 6, 9 so ein, als wolle Jesus das Volk vorzüglich verhärten, und Matthäus hält dagegen: Jesus redet in Gleichnissen, weil das Volk im Sinne Jesajas verstockt ist, und nicht, damit es verstockt werde. Denn die einzige dem Himmelreich angemessene Redeweise sind die Gleichnisse – im Sinne des Erfüllungszitats aus Ps 78, 2, in welchem der erste Teil des matthäischen Gleichniskapitels kulminiert: „Ich will in Gleichnissen meinen Mund auftun, aussprechen will ich, was von Anfang verborgen war“ (Mt 13, 35).

Exemplarisch wähle ich das Gleichnis vom Senfkorn aus (Mt 13, 31 f.). Dessen jesuanische Herkunft erscheint unstrittig (S. 57), und in seiner Auslegung wehrt sich R. gegen falsche Alternativen: Es gehe weder nur um den Gedanken der Entwicklung noch ausschließlich um die Sicht des Himmelreiches als einer rein zukünftigen Größe, die alles geschichtlich Gewachsene entwertet. Gegen Joachim Jeremias macht R. nicht das Motiv des Kontrasts allein stark, sondern verknüpft es mit dem Motiv des Wachstums; Analoges sehe und lese ich in Kinderbüchern, die bilder- und beziehungsreich, implizit oder explizit von dieser biblischen Geschichte leben. R. bindet das winzig kleine Senfkorn des Anfangs mit dem großen Baum des Endes zusammen – so, dass dieser Baum nicht beziehungslos als „imperiales“ Symbol erscheint, sondern in Beziehung zu jenem Senfkorn steht, in welchem das Kommende gegen allen Anschein schon vorbereitet ist. Der