

Was dieser knappe Durchblick kaum ahnen lassen kann, ist der Dienst, den K. uns obendrein erweist. Die Anmerkungen in engem Druck (leider End- statt Fußnoten) füllen die Seiten 154–228. Neben den zahlreichen Verweisen auf Primär- wie Sekundärliteratur macht vor allem eine Fülle kostbarer Originalzitate (wenn griechisch, auch in deutscher Übersetzung) das gelehrte Werk zugleich zu einem Lesebuch von Rang. Das gleichermaßen eng gedruckte Literaturverzeichnis beansprucht die Seiten 230–251 (bis 241 Quellen, dann Sekundärliteratur, 250f.: Übersetzungen); dazu kommen Personen- und Sachregister. J. SPLETT

MÜLLER, KLAUS, *Streit um Gott*. Politik, Poetik und Philosophie im Ringen um das wahre Gottesbild. Regensburg: Pustet 2006. 288 S., ISBN 3-7917-1993-9.

Seit einiger Zeit steht der (Mono-)Theismus wieder im Rampenlicht der Kritik. In „Streit um Gott“ macht sich der Münsteraner Philosoph Klaus Müller (= M.) für eine denkerische Bewältigung der gegenwärtigen Krise des Theismus stark, die endlich die Potenziale der Auseinandersetzung um Gott während der religiös-theologischen Krise in der aufkommenden philosophischen Moderne ausschöpft. In dieser Kontroverse geht es vor allem um die Auseinandersetzung zwischen Theismus und Monismus: Ist Gott strikt als der Welt gegenüberstehendes Wesen zu denken oder als der Eine und *Alles*. Nach M. lässt sich die zeitgenössische Theismuskritik nur verstehen und angemessen beantworten, wenn man sich Kenntnis verschafft über die Erinnerungspotenziale, aus denen sie sich speist: die Hochkonjunktur des All-Einheits-Denkens in der so genannten „Sattelzeit“, der Zeit der Spätaufklärung und der Frühromantik. Diese Epoche wiederum sei nur vor dem Hintergrund der damals (wieder-)entdeckten monistischen Philosophie Spinozas zu begreifen. Daraus ergibt sich – grob betrachtet – die Gliederung des Buchs. Nach einer Einleitung, in der M. u. a. knapp Jan Assmanns Monotheismuskritik und Werbung für den Kosmotheismus in „Moses der Ägypter“ nachzeichnet, liefert er im ersten Kap., ausgehend von Odo Marquards Lob des Polytheismus, „ein Stück philosophisch-theologischer Gegenwartsdiagnostik“ (20), die die gegenwärtige Herausforderung für die Theologie deutlich machen soll. Im zweiten Kap. arbeitet er die geistesgeschichtlichen Bedingungen für diese Herausforderung heraus und geht dabei in die Zeit zwischen 1781 (Erscheinungsdatum der ersten Auflage von Kants Kritik der reinen Vernunft) und 1831/1832 (Tod Hegels/Tod Goethes) zurück. In diesem Kontext stellt er die heimliche Leitfigur der Religionsphilosophie der Moderne und auch seinen neuen Helden vor: Baruch Spinoza. Dessen Wirkungsgeschichte wird im dritten Kap. nachgezeichnet, das auch ausführlich den Pantheismus- und den Atheismusstreit behandelt, die M. als Vorwahn der gegenwärtigen Auseinandersetzung um den Theismus interpretiert. Im vierten Kap. rückt der Pantheismusstreit, der auf Ressourcen für die Auseinandersetzung um die zeitgenössische Theismuskritik hin untersucht wird, endgültig in den Mittelpunkt. Im Schlusskap. skizziert M. schließlich, unter Bezugnahme auf Dieter Henrichs subjektphilosophischen Entwurf, eine christliche Rede von Gott, die der Problematik der Monismus-Theismus-Debatte gerecht wird: Ausgangspunkt ist die Erkenntnis des selbstbewussten Subjekts, dass es eben nicht nur Subjekt, sondern auch Person ist, dass es mit seiner Ich-Perspektive nur eines unter vielen ist und sich auch aus der Beobachterperspektive beschreiben lässt. Angesichts dieser Erkenntnis muss sich das Subjekt auf eine religiöse „Vermittlung“ zwischen diesen beiden Perspektiven einlassen, wenn es nicht seine Existenz als absurd beurteilen und damit sein stabiles Selbstbewusstsein aufs Spiel setzen will. Allerdings ist eine religiöse Vermittlung eine anspruchsvolle Aufgabe, da Religion nicht einfach nur die „Inkommensurabilität“ von Person und Subjekt feststellt, sondern unterschiedliche Vermittlungsgestalten von je einer der beiden Seiten her entwickelt. Dadurch können Subjekte zu sehr unterschiedlichen Selbst- (und Wirklichkeits-)Deutungen kommen: entweder übersteigt das Selbstbewusstsein sein Personsein zugunsten des Subjektseins und bindet sich an einen überindividuell vorgestellten Wirklichkeitsgrund. Oder Selbstbewusstsein bindet sich in einer personalistischen Option an ein höchstes Seiendes, das eine Ordnung der vielen Seienden schafft und selbst personalen Charakter hat.

Dieser „selbstbewusstseinstheoretische Zugriff auf das Phänomen der Religion und ihrer Pluralität erlaubt ... nicht nur eine Erklärung dafür, dass systematisch gesehen Religion nur in zwei charakteristischen Grundformen auftritt ... Insofern in Religion damit in eins die ... unvermeidbaren Grundfragen bewusst geführten Lebens ... zu beantworten gesucht werden, erweist sich Religiöses als solches von prinzipieller und originärer Vernünftigkeit“ (233). Allerdings darf nach M. keine der beiden Grundformen absolut gesetzt werden. „Weil das Subjekt- und Personsein bewussten Lebens unbeschadet seiner dimensionalen Differenz untrennbar zusammengehören, geht das in Absicht auf Selbstverständigung geschehende Ergreifen einer der beiden Seiten im Sinn des hermeneutischen Primats immer mit einem Wissen um die Alternative einher“ (234). M. beansprucht, dass die Philosophie die jeweiligen Schwächen der Alternativen überwinden kann, indem sie die Vermittlung von Subjekt- und Personsein spekulativ erwirkt (237). Allerdings wird sich dabei die Philosophie u. U. den Vorwurf des Atheismus einhandeln, wie M. überhaupt davon ausgeht, dass der von ihm vorgeschlagene Weg zu teilweise tiefgreifenden Transformationen vertrauter Theologumena führt (16). M. legt eine interessante und beeindruckende, zum Teil allerdings skizzierte Darstellung eines weit ausholenden Forschungsprogramms vor. Ihn trifft sicherlich nicht der Vorwurf der weitgehenden philosophischen Rechenschaftsverweigerung, den er gegen einen Großteil des gegenwärtigen Theologiebetriebs erhebt. In manchem spricht M. dem Rez. aus der Seele, z. B. wenn er feststellt, dass religiöse Gewalt gerade der Dissoziation von Vernunft und Glaube und damit der Preisgabe der mosaïschen Unterscheidung entspringt. Aber trotz aller Bewunderung für wertvolle Einsichten und die Gelehrsamkeit des Autor stellen sich einige gewichtige Fragen.

So ist mir zum einen nicht klar geworden, was genau M. unter ‚Monismus‘ versteht. Die entscheidende Frage, die im Gespräch zwischen Theismus und monistischen Konzeptionen Gottes thematisiert werden muss, lautet: Existiert Gott unabhängig von der Welt? Gibt es auch dann noch/schon einen Gott, wenn die „Welt“ (als Gesamtheit aller [endlichen] Tatsachen) aufhört oder noch nicht begonnen hat zu existieren? Oder in der „Möglichen-Welten“-Semantik formuliert: gibt es eine mögliche Welt, in der allein Gott existiert und keine Welt? Wenn M. mit ‚Monismus‘ einen, wie z. B. von P. Clayton vertretenen „theistisch geläuterten“ Pantheismus meint, kann er diese grundlegende Fragen positiv beantworten und meine nachfolgenden Ausführungen erübrigen sich, da ein solcher Pantheismus die wesentlichen Errungenschaften des Theismus bewahrt. Aber wenn M. seinem Gewährsmann Spinoza treu bleiben will, muss er jede dieser Fragen verneinen. Spinozas Position und die Vehemenz, mit der in den von M. referierten Auseinandersetzungen um den Monismus gestritten wurde, sprechen dafür, den von M. beworbenen Monismus im engen Sinn zu verstehen. Im Gegensatz zu einem solchen engen Monismus versteht der Theismus unter Gott ein personales Wesen, das seit jeher und für immer existiert und für seine Existenz als allmächtiges, allwissendes, vollkommen rationales, moralisch vollkommenes Wesen und als (freier) Schöpfer aller Dinge in keiner Weise auf die Existenz anderer Wesen angewiesen ist. Wenn M. versucht, den Monismus im engen Sinn und den Theismus miteinander zu vermitteln, stellt sich erstens die Frage, wie eine konsistente Vermittlung beider metaphysischer Entwürfe durch die Philosophie aussehen soll. Auch jede Subjekttheorie ist hier wohl überfordert. Zweitens stellt sich die Frage, ob die Vermittlung des Theismus mit dem Monismus, wenn überhaupt durchführbar, auch wünschenswert ist. Denn der Theismus hat gerade aufgrund einiger markanter Unterschiede zum Monismus deutliche Rationalitätsvorteile gegenüber monistischen Entwürfen. So kann der Theismus im Gegensatz zum Monismus ohne große Konsistenz- oder Kohärenzprobleme (wenn auch unter einiger intellektueller Anstrengung) der Überzeugung gerecht werden, dass Menschen freie Wesen sind, die Verantwortung für ihr Handeln übernehmen können. Dadurch kann der Theismus auch besser als der Monismus mit dem Problem des Übels umgehen. Gerade für monistisch-religiöse Positionen stellt sich das Problem der (natürlichen) Übel mit besonderer Dringlichkeit. Wie kann der Monismus die vorhandenen Übel in einer Welt erklären, die nach dem Monismus mit ihrem transzendenten Grund eins sein soll, oder anders gefragt: Was sagt der aktuelle Zustand unserer Welt über den ontologischen Status eines transzendenten Wesens aus, das laut dem Monismus mit der Welt eins ist?

Schließlich eignet sich der theistische (transzendente, personale, allmächtige und freie) Gott besser als monistische Konzeptionen zum Abschluss einer umfassenden Erklärung der Wirklichkeit im Ganzen. Die Welt erklärt sich nicht selbst (oder rein naturalistisch), sondern sie lässt sich am besten als Werk eines unbegrenzten transzendenten personalen Wesens erklären, das zu seiner Existenz auf kein anderes Wesen angewiesen ist. Die Entscheidung eines solchen Wesens, in einer basalen Handlung die Welt (etwas Nichtgöttliches) zu schaffen, stellt einen plausiblen Endpunkt der Suche nach Erklärungen für die Existenz nichtgöttlicher Entitäten dar. Die Erklärungskraft dieser theistischen Erklärung verdankt sich nicht zuletzt der Freiheit Gottes, die Welt zu schaffen oder nicht zu schaffen, denn eine freie Entscheidung eines transzendenten personalen Wesens ist ein natürlicherer Abschlusspunkt bei der Suche nach Erklärungen für die Existenz der Welt als die monistische Auskunft, dass Gott und die Welt (quasi als *factum brutum*) notwendig zusammengehören.

Diese Rationalitätsvorteile des Theismus gegenüber monistischen Entwürfen gingen aber bei der von Müller angezielten Vermittlung dieser beiden Positionen gerade verloren. Und diesem Verlust steht kein vergleichbarer Gewinn auf Seiten des Theismus gegenüber – auch nicht in Bezug auf die angeblich unvermittelbare Trennung zwischen Welt und Gott im Theismus. Die theistische Konzeption Gottes (und damit auch der Welt) muss nicht zu einer unaufhebbaren Trennung von Gott und Welt führen. Sowohl die klassische als auch die modernen empirischen Argumente für die Existenz des theistischen Gottes verweisen auf die Welt als Zeichen für Gottes Dasein und bekräftigen damit T. v. Aquins Auffassung, dass Gott in der Welt u. a. wie die Ursache in ihrer Wirkung anwesend ist. Die im Theismus betonte Körperlosigkeit Gottes ermöglicht gerade seine Ubiquität – und die zeitgenössische englischsprachige Diskussion um Gottes Handeln weist deutlich auf die Möglichkeit einer konsistenten Rede vom Handeln des theistischen Gottes (sei es in Übereinstimmung oder gegen die von ihm garantierten Naturgesetze) in der Welt hin. Theologisch gesprochen: Der Monotheismus schließt nicht die Aussage aus, dass die Welt in einem gewissen Sinne „in“ Gott enthalten ist (der allerdings mehr als die Welt ist), d. h., die Welt ist keine Entität, die völlig getrennt und unabhängig von Gott ist und ihm vollkommen eigenständig gegenübersteht. Gerade eine solche Eigenständigkeit wird in der theistischen Lehre von der *creatio continua* verneint.

Mir ist auch nicht klar, aus welchem Grund der Monotheismus keine hinreichende Antwort auf das Verhältnis von Absolutem und Endlichem geben und er entweder die ontologischen Verpflichtungen nicht religionsphilosophisch einholen kann, die mit dem Gedanken eines Anfangs der Welt verbunden sind oder er für uns unverständlich sein soll. (244) Allerdings wird die Theologie Gottes Ewigkeit zeitlich denken müssen, wenn sie M.s Vorwürfen entgegen will, aber dies stellt kein wesentliches Problem dar und die Theologie kann sich für eine solche Auffassung durchaus auf Vorbilder in der frühen Theologiegeschichte berufen. Trotz aller kritischen Bemerkungen soll aber nicht übersehen werden, dass es M. wieder einmal gelungen ist zu zeigen, dass der christliche Glaube zu denken gibt und philosophische Reflexion freisetzt sowie erfordert. Zudem weist Verf. deutlich auf die latente Versuchung des Theismus zu einer deistischen Über- bzw. Falschbetonung der Transzendenz Gottes hin, die zwischen Gott und der Welt einen unüberbrückbaren Graben aufreißt und nicht mehr von Gott sagen kann, dass er alles in allen bewirkt (1 Kor 12, 6b) oder dass er es ist, in dem wir leben, uns bewegen und sind (Apq 17, 28). Für all die gebührt dem Autor Dank.

O. J. WIERTZ

RAGER, GÜNTER, *Die Person*. Wege zu ihrem Verständnis (Studien zur theologischen Ethik; Band 115). Fribourg: Academic Press/Paulusverlag 2006. 382 S., ISBN 3-7278-1572-8.

Im Jahr seiner Emeritierung als Direktor des Freiburger Universitätsinstituts für Anatomie und Embryologie sammelt Rager (= R.) eine Reihe seiner interdisziplinären Arbeiten. (Vor seinem Medizinstudium hat er in Philosophie promoviert und seit 1999 neben der Fribourger Lehre und experimentellen Arbeit das Görresinstitut für interdisziplinäre Forschung geleitet. – Ein Schriftenverzeichnis von 1960–2006 beschließt den Band.) Sie sind in fünf Gruppen gegliedert.