

Auch wenn JNR bei seinen prinzipiellen begründungstheoretischen Ausführungen zu Ethik zuzustimmen ist, bleiben letztlich die Frage nach den vopolitischen Grundlagen der Demokratie und die Frage, ob die von der Vernunft gereinigten Religionen hier nicht einen Beitrag leisten können. Ein solcher Beitrag muss ja nicht zwingend in einer *Politischen Theologie* à la Carl Schmitt enden, die überall nur säkularisierte theologische Begriffe entdeckt und die die Politik an das Transzendente rückzubinden sucht.

A. BOHMEYER

WARD, KEITH, *Gott. Das Kursbuch für Zweifler*. Darmstadt: Primus Verlag 2007. 248 S., ISBN 978-3-89678-625-8.

Mit dem vorliegenden Werk wird nun auch dem deutschsprachigen Publikum die 2002 erschienene Monographie des Verf.s „God. A Guide for the Perplexed“ zugänglich gemacht. Den Ausgangspunkt der Untersuchung bildet die Feststellung, dass „die traditionellen Gottesbilder in der modernen amerikanischen und europäischen Zivilisation ihre Anziehungskraft eingebüßt zu haben scheinen“ (9). Das Gefühl für Gott sei vielfach verloren gegangen, ebenso wie das Gespür dafür, „worum sich Religion eigentlich dreht“ (10). Als Grund dieses beklagenswerten Verlustes wird das „zu wörtlich genommene“ Verständnis der traditionellen Gottesbilder diagnostiziert: Für das gegenwärtige szientistische Zeitalter muss „Gott, wenn es denn einen gibt, ein Wesen sein, das die Wissenschaft beschreiben kann – Gott muss ein Übermensch, eine Super-Person sein, mit einem nachvollziehbaren und deutlichen Einfluss auf die Welt, den wir testen und verifizieren können“ (10). Nachdem sich aber „dieser Gott“ als überflüssig und redundant erwiesen habe (11), sucht der Verf. (= W.) nach alternativen Deutungen der Gottesidee, welche Gott nicht als „eine Art zusätzliche wörtliche Tatsache“ begreifen (11). Geleitet von der Frage, „wie das Reden über Gott oder die Götter aufkam und was es bedeuten sollte“, legt er dazu die Wurzeln der religiösen Überzeugungen innerhalb der menschlichen Erfahrungswelt frei (11). Die Spurensuche nimmt im ersten Kap. (9–40) ihren Ausgang in der griechischen Antike, „einer Welt voller Götter“ (12), führt über Descartes zur „Revolte gegen den cartesianischen Mechanismus“ (26) in der Romantik bei W. Blake und F. Schleiermacher, weiter zu R. Otto und M. Bubers Personalismus, um schließlich bei J. Frazer, dem „Apostel des Säkularismus“, zu einem vorläufigen Ende zu kommen (39). Im zweiten Kap. (41–67) wird herausgearbeitet, wie die Propheten Israels und in ihrem Gefolge jüdische (M. Maimonides) ebenso wie christliche Denker (Basilius, Gregorios von Palamas, Thomas von Aquin, Cusanus) und Mystiker (Teresa von Avila, Johannes vom Kreuz) „die Idee der Unkenntnis Gottes“ (61) starkmachen. Den Gegenstand des dritten Kap. (69–99) bilden Ausführungen zu den jüdischen Geboten, zu Jesu und Calvins Stellung zum Gesetz sowie zu Kants praktischer Philosophie. Ferner wird, auf dem Hintergrund der Entwicklungsstufen biblischer Ethik, der Mehrwert einer theistischen Moral gegenüber einer säkularen Ethik herausgestellt. Das vierte Kap. (101–135) ist dem „Gott der Philosophen“ gewidmet. Referiert werden Platons Ideenlehre und Kosmologie, ihre Transformation durch Augustins Lehre von der Schöpfung *ex nihilo*, die aristotelische und die anselmianische Gotteslehre sowie die Theodizee-Problematik. Daran schließt sich eine knappe Skizzierung der Zuordnung von Glauben und Verstehen bei Augustinus an. Von der Überwindung der klassischen Gotteslehre und ihrer zentralen Annahme der „vollkommenen Zeitlosigkeit, die Gottes vollständige Unbeweglichkeit mit sich bringt“ (139), handelt das fünfte Kap. Der Verf. kommt dabei ebenso auf M. Luthers kenotische Christologie, G. W. F. Hegels Philosophie des absoluten Geistes, K. Marx' Dialektik der Geschichte und A. N. Whiteheads Prozess-Philosophie wie den Pantheismus und den Panentheismus zu sprechen. Den Zusammenbruch der idealistischen Systeme und das Aufkommen des Skeptizismus schildert das sechste Kap. Der Verf. referiert dazu D. Humes Kampfansage an „Gotteslehre und Schulmetaphysik“ (173) und A. J. Ayers Logischen Positivismus; ferner zeichnet er die Erschütterung der traditionellen theistischen Sicht auf das Universum durch I. Newton und C. Darwin nach. Den Versuchen schließlich, die Gottesfrage nicht im Rahmen wissenschaftlicher Hypothesen zu diskutieren, wird bei S. Kierkegaard, P. Tillich, L. Wittgenstein und R. Braithwaite nachgegangen. Im Blick auf die

nonkognitiven Interpretationen der Gottesrede hält W. fest: „Was also geschieht, wenn das Wort „Gott“ benutzt wird, ist das Heraufbeschwören tiefer Gefühle, Entdeckungen und Hingaben, was die Menschen dazu bringt, ihre Hoffnungen und Ängste neu zu überdenken und eine neue Kraft zu entdecken, ihr Leben mit Mut und Hoffnung zu leben“ (195). Im Anschluss an Wittgenstein, der die religiöse Praxis primär als Sensibilität für „das Aufleuchten eines Aspekts“ begreift (199), skizziert der Verf. eine „Spiritualität ohne Glauben“ (201). „Eher vom Guten als von Gott zu sprechen“, erachtet der Verf. angesichts der „langen Geschichte von Debatten und Disputen“ um die Gottesvorstellungen für legitim (207). Er stellt sich damit in die Reihe jener – namentlich nicht näher genannten – „europäischen Autoren des zwanzigsten Jahrhunderts“ (208), welche nach den beiden Weltkriegen und der Shoah die traditionellen Gottesbilder aufgegeben und an deren Stelle die Stille gesetzt haben. Im siebten und letzten Kap. setzt sich W. kurz mit einigen gängigen Anfragen an die Kohärenz des Theismus auseinander. Wie ist Gottes Allmacht angesichts des Problems des Bösen zu denken? Lässt sich Gottes Allwissenheit widerspruchsfrei mit der schöpferischen Freiheit vermitteln? Der Verf. folgt bei der Explikation der göttlichen Attribute weitgehend R. Swinburne, welcher „Ewigmacht, Freiheit, Macht und Wissen eine eher engere Interpretation als die der klassischen Theologen gibt“ (220). Mit Swinburne bestimmt der Verf. Gott als „den persönlichen Grund für das Sein“, nicht aber als Person (221). Ferner legt der Autor eine eigenständige Deutung der christlichen Trinitätslehre vor (225–228) und skizziert sieben Arten, über Gott nachzudenken: „Die Kräfte des Seins“, „Was jenseits der Sprache liegt“, „Der vollkommene Gott“, „Der aus sich heraus existierende Schöpfer“, „Der sich selbst verwirklichende Geist“, „Die höchste Güte des Seins“ und „Der persönliche Grund des Seins“ (232–243). Ein Literaturverzeichnis und ein Namenregister beschließen das Werk.

Dieses hinterlässt beim Leser einen zwiespältigen Eindruck. Einerseits stellt es einen amüsant geschriebenen und populärwissenschaftlich gehaltenen, dabei stets kenntnisreichen Überblick über die intellektuelle Auseinandersetzung mit der Gottesfrage dar. Andererseits leistet die Untersuchung nicht, was sie verspricht, nämlich ein „Kursbuch für Zweifler“ zu bieten. In einem Werk, das für sich beansprucht, *a guide for the perplexed* zu sein, müsste zuerst geklärt werden, welche Zweifler W. im Blick hat und worin deren hauptsächliche Schwierigkeiten mit der Gottesfrage bestehen. Der diesbezügliche Hinweis, die Gottesthematik sei in den westlichen Kulturkreisen „schlicht und einfach langweilig und irrelevant geworden“ (9), weil „die Menschen die traditionellen Gottesbilder zu wörtlich genommen haben“ (10), ist zu allgemein gehalten, um der komplexen aktuellen Debatte um eine intellektuell redliche Gottesrede gerecht zu werden. Die Vorbehalte der Zweifler gegenüber dem Phänomen Religion erschöpfen sich wohl kaum darin, dass sie sich nicht mehr „nach großen Männern mit weißen Bärten sehnen“ (9) und den „Gedanken an Gott als weißbärtigen Richter“ (208) als unangemessen zurückweisen. Vielmehr dürften u. a. die Kohärenz-Problematik des Theismus und die divergierenden Wahrheitsansprüche der Religionen dafür verantwortlich zeichnen, dass manche Zeitgenossen sich zu den *perplexed* zählen. In der vorliegenden Untersuchung jedoch steht die Auseinandersetzung mit diesen Fragen nicht im Mittelpunkt. Die diesbezüglichen Ausführungen des Verf.s beschränken sich vielfach auf wenige knappe Andeutungen (131 f., 212–214). Ausschließlich der Theodizee widmet sich der Verf. vertieft und wiederholt (124, 127–130, 215 f.). Bei der Lösung des „intellektuellen Problems des Bösen“ durch die Verteidigung der Willensfreiheit (*free-will-defence*) bleibt er jedoch eine Antwort auf die nicht vom Menschen verschuldeten *physischen* Übel schuldig (215 f.). Aber auch hinsichtlich der *moralischen* Übel bietet sein Lösungsansatz offene Flanken. Die These nämlich, dass „selbst ein guter Gott, der aus guten Gründen ein gutes Universum schafft, auch etwas Böses erschaffen muss, obgleich Gott nie positiv das Böse entweder direkt oder als Mittel zu einem unabhängig existierenden Zweck beabsichtigen kann“ (218), stellt eine äußerst problematische Formulierung dar. Sie bedarf folgender Spezifizierung: Indem Gott freie Wesen ins Dasein ruft, erschafft er nicht das Böse, wohl aber eine prinzipiell zum Bösen fähige Natur. Klärungsbedarf herrscht des Weiteren hinsichtlich der eschatologischen Hoffnung des Verf.s, wonach „Gott weiß und sicherstellen wird, dass am Ende das Böse sich selbst

zerstört und das Gute verwirklicht und bewahrt werden wird“ (219). Nimmt der Autor die Existenz des hypostasierten Bösen an? Rechnet er, ähnlich wie H. U. von Balthasar, mit einer endzeitlichen Trennung der Sünde vom Sünder? Schließt sich der Verf. jedoch nicht von Balthasars Entwurf an, so drängt sich die Frage auf, ob Gott mit dem Bösen zwangsläufig auch die Urheber des Bösen, nämlich die freien Geschöpfe, vernichtet, wenn er „am Ende für den Triumph der Güte und die Eliminierung des Bösen sorgen wird“ (224). Ein generelles Problem dieser Untersuchung stellt ferner die Schwierigkeit dar, die Ansicht W.s von der Darstellung anderer Meinungen zu unterscheiden. Wiederholt lässt er den Leser im Unklaren darüber, ob er einen fremden Standpunkt bloß referiert oder sich diesen selbst zu eigen macht. So findet sich etwa im Kontext der Darstellung der thomanischen Gotteslehre folgende Äußerung: „Der Versuch, einen solchen Gott mit menschlichen Begriffen zu beschreiben, würde Gott verkleinern“ (55). Eine ähnliche Argumentationsfigur liegt auch der Ablehnung der Personalität Gottes durch W. zugrunde: „Zu sagen, dass Gott eine Person ist, ist ein Schritt zu weit für mich. Es macht für mich Gott zu sehr zu einem endlichen Wesen“ (221). Beide Thesen beruhen auf der Verwechslung von bezeichnendem Begriff (*modus significandi*) und bezeichnetem Gegenstand (*res significata*) und sind daher zurückzuweisen. Damit soll jedoch nicht eines der zentralen Anliegen der Untersuchung, nämlich die Sensibilisierung dafür, „wie wenig wir über Gott wissen oder sagen können“ (62), desavouiert werden. Angesichts seines Insistierens darauf, „wie schwach der menschliche Geist doch ist und wie wenig er von einer Realität begreifen kann, die an Wert und Macht alles übertreffen soll“ (228), verwundert es, warum W. die biblische Prophetie primär als philosophische Leistung würdigt. So stellt der Verf. etwa in Bezug auf Deutero-Jesaja anerkennend fest: „Schöpferische Freiheit, affektives Wissen und unbegrenzte Liebe: dies sind die Qualitäten Gottes, wie sie von einem der größten Philosophen Israels erkannt wurden“ (97). Ungewöhnlich muten ferner die Bestimmung des Pantheismus als „die Identifikation Gottes mit den Kräften der Natur“ (153) und einige esoterische Wendungen des Autors an; so etwa, wenn er davon spricht, dass „[wir] integrale Teile eines untereinander verbundenen Netzes von Energien sind, die ihr eigenes „Gefühl“ und ihre eigene Atmosphäre haben“ (233) bzw. dass „wir als Kinder dieses Kosmos sehr wohl auf gewisse Weise die Vervollständigung des kosmischen Prozesses im göttlichen Bewusstsein erfahren könnten“ (242).

Resümierend bleibt festzuhalten: W. ist mit dieser Untersuchung eine unterhaltsame „Reise durch das europäische Denken über Gott“ (208) gelungen. Wer jedoch eher an einer systematischen Durchdringung als an einer primär historischen Aufarbeitung der Gottesfrage interessiert ist, für den „erfüllt dieser Führer zu Gott vielleicht nicht, was erwartet wurde“ (211). Unabhängig davon leistet das Buch einen Beitrag dazu, „das Gerümpel des vielen populären Geredes über Gott klären zu helfen“ (201). Der unter dieser Rücksicht solide Gesamteindruck des Buches wird leider durch etliche grammatikalische und orthographische Fehler etwas getrübt (29, 43, 54, 76, 114, 116, 160, 182 etc). Wohl auf einem Übersetzungsfehler beruht die Rede von Gott als „drei Wesen in einer Substanz“ (54) und die Behauptung, „dass alle mögliche Gewalt von Gott kommt“ (216).

C. J. AMOR

„ESSEN UND TRINKEN IST DES MENSCHEN LEBEN.“ Zugänge zu einem Grundphänomen. Herausgegeben von *Stephan Loos/Holger Zaborowski*. Freiburg im Breisgau/München: Alber 2007. 196 S., ISBN 3-495-48216-4.

Den Titel bildet eine Antwort Bruder Martins im Gespräch mit Götz von Berlichingen. Das Buch setzt ein bei Prousts Madeleine (im gemeinsamen Vorwort) und endet (ohne Nachwort oder Weiteres) mit der „süßlich-scharfe[n] Anarchie“ der Currywurst. – In seinen Überlegungen aus philosophischer Sicht: „Essen, Trinken und das gute Leben“, beginnt *Zaborowski* (= Z.) mit der Menschlichkeit dieser vitalen Lebensvollzüge beim Menschen – und hätte hier schon neben Hegel L. Feuerbach nennen können, der dann mit seinem „Der Mensch ist, was er isst“ ausführlich zu Wort kommt. Im Ganzen muss Z. einräumen, trotz einer Fülle von Belegen und obwohl man „landläufig“ den Philosophen „eigentlich ein positives Verhältnis zum Essen und Trinken“ nachsagt, dass