

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

das Thema „zu den eher verdrängten“ der Philosophie zählt (24) – erst recht in der Neuzeit (38), Zeichen eines Verlustes an Lebens- und Leibesnähe im Fortgang ihrer Geschichte.

Es folgen drei biblische Beiträge. *A. Mertens* durchmustert unter dem Kohelet-Wort (9,7) „Iss freudig dein Brot und trink vergnügt deinen Wein“ vor allem das AT, allerdings ex negativo mit dem Hunger beginnend, ehe auf das Paradies zurückgeblickt wird und der „weise“ (48) Prediger, „kein radikaler Pessimist“ (49), Lob erhält (während der Rez. es eher mit P. Kreeft [Three Philosophies of Life] halten möchte: bis 12,8 eine Frage, die das restliche AT beantwortet, knappst schon im Nachtrag 12,13f.). Doch kommt auch die Ambivalenz von Essen und Trinken zur Sprache, mit Hinweis auf Amos' Kritik sowie auf Noah und Lot, endlich Paulus (1 Kor 15). Und natürlich eignet dem Mahl eine Gottes-Dimension, es gehört zum Bundesschluss und verweist auf das ewige Leben; so noch im Abendmahlssaal. Am Schluss steht das Essen von Gottes Wort im Buch (Ez 2f.; Offb 10). – *Th. Söding*, „Tut dies zu meinem Gedächtnis ...“ behandelt das Abendmahl und die Eucharistie der Kirche. Das Abendmahl ist Abschluss der Gastmähler Jesu und zugleich Anfang. „Das Wesen des Opfers Jesu ist weder Zerstörung noch Bestechung, sondern Übereignung jenes Lebens an Gott, das ihm immer schon gehört ...“ (82). Die Kirche erfüllt seinen Gedächtnisauftrag in Opfer, Mahl, Ritus und Kult: zu seiner Gegenwart: „Wer Jesus war, wird nirgends klarer als im letzten Abendmahl, wer Jesus wirklich ist, wird nirgends klarer als in der Herrenmahlsfeier der Kirche“ (87). – *Th. Schumacher* bedenkt, gestützt auf den semiotischen Zugang von C. Geertz, das Verhältnis von Mahl und Gemeinschaft in den paulinischen Briefen: „Denn wir sind ein Brot ...“ (1 Kor 10,17). Wein und Brot erscheinen als ekklesiologische Zeichen, wobei es in 1 Kor 10,14ff. wohl gar nicht um das Herrenmahl geht (*koινωνia* heißt, statt „Teilhabe“, Gemeinschaft [99 – N. Baumert]). Die Spannung zwischen Juden- und Heidenchristen hat auch der Jerusalemer Apostelkonvent nicht gelöst; es gibt sodann das Götzenopferfleisch-Problem und das Problem mit der Agape in Korinth. „Nicht das gemeinsame Essen und Trinken konstituieren die Gemeinschaft, sondern diese findet im Mahl ihren Ausdruck“ (115). – *Cb. Kesslers* Beitrag widmet sich der Spannung zwischen Gaumenfreuden und Askese bei den frühen Christen und im Mönchtum; seinerseits in Spannung zwischen den kulinarischen Überschriften (vom Hors d'œuvre bis zum Nachtsch) und dem Inhalt: vor allem Fasten, wofür Basilius v. Cäsarea bis auf das paradiesische Essverbot (Gen 2,17) zurückgreift: „Wenn Menschen Hunger haben, strecken sie sich aus. Wenn sie sich ausstrecken, weiten sie sich aus. Wenn sie sich ausweiten, werden sie empfänglich. Wenn sie empfänglich werden, werden sie zu ihrer Zeit gefüllt“ (127, Augustinus).

Über die innerchristliche Perspektive hinaus greifen die letzten drei Kap. Von Speisekulten und Kultspeisen, religiös und profan, handelt *B. Uhde*: „Meerschwein und Messwein“ (Jenes, „schon heilige und heilende Speise der Inkas“ [128], ersetzt auf M. Zapatas [1674–1765] „Abendmahl“ in der Kathedrale von Cuzco [Peru] das Lamm). Mahlrituale und ritualisierte Mähler dienen nach innen wie außen der „Bewahrung der heiligen Identität“ von Gemeinschaft(en), nicht bloß in der Pessach-Nacht. Zuhöchst wird dann die heilende Speise selbst zum Subjekt des Speisekults. – *J. Hartmann* befasst sich mit dem Staatsbankett, von höfischen Zeiten, mit der öffentlichen Tafel, daran der Herrscher vor Hofstaat und Publikum allein aß, oder der gemeinsamen Hof Tafel, bis zur demokratischen Gegenwart; von der Einladung (u. A. w. g.) über Défilée und Tischordnung, Tischschmuck, und Menü-Folge, Tischreden und -musik bis zum Ende, klassisch etwas abrupt, heute mitunter durch ein Dessert-Buffer aufgelockert (bei der Alternative „Empfang“ kommt „die Nahrungsaufnahme“ zu kurz, vollends für Gastgeber und Ehrengast). – Den Schluss des Beitrags, mit G. Schröder, der „Staatsoberhäupter an eine Currywurst-Bude zwang“ (172), nimmt *S. Loos* (= L.) auf, über Ritualisierung von Mahlzeiten: „Die Entdeckung der Currywurst“ (in Hamburg 1946, durch Lena Brückner, Novelle von U. Timm, 2000). L. spricht zwei ältere Beispiele an: im 5. Jhd. reagiert Bischof Gregor von Tours auf eine Einladung des Merowingerkönigs Chilperich; im 15. Jhd. nötigt eine öffentliche Tafel Kardinal Barberinis mit König Ludwig XIII. zu mühseligen Vorverhandlungen. Im 20. Jhd. hat die industrielle Revolution zu Vermasung wie Individualisierung geführt, unter Verlust zugleich der bürgerlichen „Distinkti-

onsrituale“ in den Tischgesprächen (Th. Fontane! – 187). Dazu kam die „Perversion der Tischgemeinschaft durch die nationalsozialistische ‚Ikonographie des Eintopfs‘“ (188f.). Doch sieht L. bei der Currywurst nicht bloß Entritualisierung; sondern positiv eine „kreative Umdeutung“ im Namen von „Authentizität und Gleichheit“ (192). Die Menschen treffen sich im Ort des „Unterwegs“, Koch- und Essbereich ungetrennt, unter der Devise Schnelligkeit, frei von Kleider- und Kommunikationszwang (ohne „geistreiche Gespräche und Stammtisch-Gebrabbel“), in „besinnliche[r] Schweigsamkeit, nicht zu verwechseln mit einer verbissenen“ (195 – C. D. Rath).

„Die Morgenkälte wurde erträglich. [...] Det isset, wat da Mensch braucht“ (195 – Timm). Wäre dies das heutige Inkognito der Proustschen Transzendenzerfahrung und ihrer (8) „mächtige[n] Freude“?

J. SPLETT

GEISEN, RICHARD, *Macht und Misslingen*. Zur Ökonomie des Sozialen. Mit ethischen Variationen über Erinnern und Zukunftsfähigkeit, Pluralismus und Moral (Sozialphilosophische Studien; Band 7). Berlin: Parerga 2005. 530 S., ISBN 3-937262-17-2.

Die Moderne ist ein ambivalentes Projekt. Auf der einen Seite ist ein gesellschaftlicher Fortschrittsoptimismus zu beobachten, auf der anderen Seite verkehrt sich genau dieser Fortschrittsoptimismus gegen sich selbst und bringt massive soziale Verwerfungen mit sich. Somit sind Sieger- und Verlierergeschichten konstitutiver Bestandteil der modernen Gesellschaft. Richard Geisen (= G.) fragt nun, ob das Verhältnis zwischen Gewinnern und Verlierern der Geschichte nicht auch anders bestimmt werden könnte, „als im Sieg-Niederlage-Schema? Gibt es verallgemeinerbare Mechanismen oder Medien, die die Genese, Kontinuierung und Ablösung sozialer Geltung steuern? Lassen sich diese Steuerungsmedien nicht nur benennen und in ihrer Wirksamkeit analysieren, sondern selbst noch einmal gezielt bewirtschaften?“ (25). Es geht G. also um die Beantwortung der sozialphilosophisch bzw. sozialetisch relevanten Frage, wie die Fixierung auf das Gelungene aufgebrochen werden kann und andere Deutungsmuster etabliert werden können. Wie kann das Soziale derart bewirtschaftet werden, dass auch das Misslingen bzw. das Missslungene einen machtvollen Raum in der Geschichte einnehmen kann? Die Frage nach dem, was aufbewahrt werden soll, hat einen normativen Hintergrund, weil zwischen Gelungenem und Missslungenem, Wertvollem und Wertlosem, unterschieden werden muss. Doch die Normativität der Aufteilung motiviert G. nicht dazu, sich auf die Konzeptionierung einer universalistischen Moraltheorie zu konzentrieren. G. betont, dass es ihm in erster Linie um eine Beschreibung und Interpretation der derzeitigen Ökonomie des Sozialen geht und dass diese Beschreibung nicht aus sich selbst heraus zu einer neuen – ethisch verantwortbaren Form der Bewirtschaftung des Sozialen führt. Es geht ihm um die Darstellung der Machtgefüge, die das Soziale durchziehen bzw. ihm zugrunde liegen (vgl. 27–28). Erst im Anschluss an diesen deskriptiven Zugang geht es G. darum, eine Sozialphilosophie und Ethik der Aufbewahrung zu konturieren (vgl. dazu insbesondere Kap. 4). Eine solche Ethik könnte sich letztlich auch als Deutungsmacht entpuppen, in foucaultschen Begriffen selbst eine Disziplinarmacht oder Wahrheitspolitik verkörpern. Außerdem ist „der Verzicht auf einen wie auch immer konturierten, zeitlos gültigen moralischen Maßstab, an dem politische Entscheidungen, technische Entwicklungen oder persönliche Verhaltensweisen gemessen werden könnten, [...] nicht nur der Anerkennung der realen Zukunftsoffenheit und der Pluralität gelebter Moral geschuldet, sondern auch der Einsicht in die soziale Konstruktion der in Frage kommenden Subjekte der Moral“ (30). Es geht G. also nicht um die Darlegung eines einheitlichen ethischen Gesamtentwurfs, sondern um ethische Suchbewegungen und Variationen. „Eine auf Regeneration und auf schonende Nutzung der Ressourcen bedachte Bewirtschaftung von Macht und Misslingen bedarf möglicherweise anderer Steuerungsmechanismen als der flexiblen Orientierung an naturethischen, gerechtigkeitsethischen oder diskursethischen Imperativen, deren Argumentationsfiguren und Gewicht offenbar wechselnden Konjunkturen unterliegen“ (31). Die Dialektik von Macht und Misslingen kann nach G. mit keinem der derzeitigen moraltheoretischen Paradigmen aufgelöst werden, sondern die Verhältnisse müssen zum Tanzen gebracht werden. Es geht ihm um „Revision und Regeneration, Vernetzung und Austausch, Um-