

selbst rückzufragen: Konkurrenz setzt Zielstrebigkeit voraus; aber muss man von jener reden, wenn im verräucherten England die weißen Birkenspanner weggefressen werden – bis die Luft reiner wird? Und zielt dieses, das Streben – über Nahrung und Kopulation hinaus – auf Emanzipation? (Pflanzen „wehren sich ... gegen das Verwelken“ [138]; doch würde E. bejahen, was ich zum Klee gelesen habe [der in schlechten Zeiten mehr Isoflavonoide erzeugt, was bei Kühen Scheinschwangerschaften bewirkt]). „Mit diesem Überlebenstrick versucht die Pflanze, die Vermehrung ihrer ärgsten Fressfeinde hintan zu halten“?) Wenn nicht, ließe „Emanzipation“ sich auch als Anpassung an neue Umwelten denken? – Nach dem vierten Text eröffnet Benedikt selbst mit Fragen an Sch. eine abschließende Gesamtdebatte. Wahrscheinlichkeiten, Lücken, Sprünge, eine doppelte Rationalität (der – lesbaren – Materie als solcher und des Prozesses im Ganzen, „trotz seiner Irrungen und Wirrungen durch den schmalen Korridor hindurch“ [152]). Sch.: Die Quantenphysik wurde akzeptiert, obwohl das Einstein-Podolsky-Rosen-Phänomen erst nach 70 Jahren bestätigt wurde. Gegenüber dem Baukastendenken der Evolutionstheorien ist philosophisch die Ganzheitsstruktur in den Blick zu nehmen (*J. Lehmann-Dronke*). Andererseits sollten weder diese Theorien noch der Theologie eine zu kohärente Geschichte erzählen wollen, eingedenk vielfacher Kontingenzen wie des Artenodes durch Asteroideneinschlag.

Im Anhang folgt, eine dankenswerte Ergänzung, von *S. Wiedenhofer* (= W.) ein Akademie-Vortrag, der in Castel Gandolfo als Manuskript vorlag: Schöpfungsglaube und Evolutionstheorie. Unterscheidung und Schnittpunkt. Der Schöpfungsglaube, trinitarisch (Gott über, mit und in uns), ist „ein zentraler Teil christlicher Grunderfahrung“ (168), lehramtlich gegenüber Monismen wie Dualismen behauptet. Für den Aufweis seiner Vernünftigkeit zieht W. die transzendente Erfahrungstheorie R. Schaefflers heran, zur Bestimmung einer Schnittstelle zwischen den Erfahrungsweisen (religiös, sittlich, ästhetisch, wissenschaftlich), die autonom, doch nicht autark sind. Der gesuchte Ort muss in einem kategorialen Schöpfungsbegriff liegen. Für den sind wesentlich die Totalabhängigkeit der Welt, die personale Freiheitlichkeit von Gottes Wirken, dessen dialektische Struktur (Nähe, Ferne ...), die Sakramentalität der Schöpfung, in dialogisch-zeitlicher Gestalt. Zur unglücklich verlaufenen *intelligent-design*-Debatte nun: Will man die Erkennbarkeit des Schöpfungscharakters der Welt vermitteln, muss man kurzschlüssige Argumente vermeiden. Im aktualistischen Handlungsmodell ist der anthropomorphe Handlungsbegriff problematisch; das sapientiale Ordnungsmodell tendiert zu Deismus und Determinismus, ein Kraftfeld-Modell zu emanativem Pan(en)theismus. Es gilt sie also zusammenzunehmen. Schließlich nötigt die Ambivalenz unserer Welterfahrung das Reden von Schöpfung dazu, der Theodizeefrage und damit Soteriologie wie Eschatologie hinreichend Raum zu geben. – Den Schluss bilden bio-bibliographische Hinweise zu den Referenten wie dem Schülerkreis.

J. SPLETT

LÜNING, PETER, *Der Mensch im Angesicht des Gekreuzigten*. Untersuchungen zum Kreuzesverständnis von Erich Przywara, Karl Rahner, Jon Sobrino und Hans-Urs von Balthasar (Münsterische Beiträge zur Theologie; 65). Aschendorff: Münster 2007. 414 S., ISBN 978-3-402-02520-8.

Lüning (= L.) untersucht in seiner bei Harald Wagner eingereichten Habilitationsschrift (Münster 2006) das Kreuz als zentraler sachlicher Gehalt (Theologie des Kreuzes) und als heilsgeschichtliches Formalprinzip (Kreuzestheologie) in den Entwürfen Przywaras, Rahners, Sobrinos und Balthasars, die, von ihrem großen Rezeptionsradius abgesehen, gemeinsame ignatianische Wurzeln haben und sich – als vernetzte nachscholastische Theologien – in weitreichenden Verweisen aufeinander beziehen. Die Einleitung (1–28) geht diesen Wurzeln nach (10–26) und will das Kreuz als Gehalt und Prinzip dieser verschiedenen Ansätze einer katholischen Kreuzestheologie bestimmen (26–28).

Das erste Kap. gilt Przywara (29–116), dessen „rhythmisches“ Prinzip der Analogie von der kenotischen Rhythmik des Kreuzes her zu verstehen ist (37). Exerzitiendeutung und Analogielehre erschließen sich gegenseitig hermeneutisch: Das Kreuz begründe soteriologisch-objektiv die Schöpfung; darum trete die durch Sünde verstörte Natur als ein „*staurologisches Abbild*“ in analoge Entsprechung zum Schöpfer (48; Sünde als ke-

notische Analogie: 54–55). Der Mensch überwinde sich in völliger willentlicher Selbstübergabe („Selbstvernichtung“) an den Gott, der ihm kenotisch schon in der Inkarnation auf das Kreuz hin entgegenkommt (56–62). Dabei werde das Kreuz nicht ästhetisiert; der Gekreuzigte wird eschatologisch über Sünde und Tod siegen (62–68). Die „Allmacht Gottes steht für *Przywara* grundsätzlich unter einem kenotischen ‚Vorzeichen‘“ (71), so dass das Kreuz Gott gerade nicht verberge, sondern enthülle (vgl. 72–75) und das *connubium* als *commercium* prägt (75–78; auch das werkzeugliche ‚Mitwirken‘ des Menschen gründe hier: 78–82). Problematisch erscheine *Przywara*s „Transpersonalisierung“ Gottes, die im kenotischen Rhythmus das Gottsein Gottes in je größerer Unterschiedenheit zum widerständigen menschlichen Personsein herausstellt (83–85). Entsprechend schwierig bleibe die staurologische Neuschöpfung des Menschen zu denken, dessen Personalität sich im Mitschwingen mit der göttlichen Kreuzesrhythmik zu entleeren drohe (86–94). Auch die Kirche schein „zum *personalen* ‚Platzhalter‘ eines entsprechend entpersonalisierten Gottes für die Menschen zu werden“ (94–99, hier 98). L. folgt dieser kritischen Linie auch, wenn er das „Kreuz als Lebensform geschöpflichen Erlöstseins“ (99–104) und die Welt als „Wirkraum der Erlösung“ (104–106) thematisiert. Für das Ineinander von immanenter und ökonomischer Trinität bilde das Kreuz ebenso den Schlüssel wie für *Pzyrwaras* Erkenntnislehre (106–111 bzw. 111–116).

Das zweite Kap. erschließt die Exerzitien als „produktives Vorbild“ (A. Zahlauer) auch für die Theologie Rahners, die christologisch bzw. soteriologisch bei der Inkarnation ansetze, in der Gott mit einem einzigen Menschen zugleich die ganze Menschheit annehme (119–132). Die kategoriale Erfahrung dieses geschichtlichen Ereignisses qualifiziere „Anthropologie als ‚transzendente Christologie‘ und Theologie als ‚kategoriale Christologie‘“ (132–157, hier 132); vorab zu jedem „Ausgriff“ des Menschen sei das Wort an den Hörer ergangen und dessen transzendente Offenheit kategorial erfüllt (151; vgl. zur Autonomie des Menschen angesichts der Selbstmitteilung Gottes 157). Die ignatianische „Anwendung der Sinne“ betätige sich dann als geschichtliche „Auskehr in die Welt“ (139–151). Der Karfreitag erschließe Ausrichtung und Sinn des Lebens Jesu, wobei diese Finalität inkarnationstheologisch zu verstehen sei (158–164) – kategoriale Begegnung (ignatianisch gesehen) und transzendentaltheologisches Anliegen verschränkten sich insofern, als die „gegenstandslose Tröstung“ im Bewusstsein „kategorial-überkategorial“ geschehe (165–169). Die Möglichkeitsbedingung einer bewussten Christusbegegnung gewähre Gott jedem Menschen frei (169–173); scheinbar „scotistisch“ trage Rahner seine Staurologie schon in die Schöpfungslehre ein (173–176; vgl. 162), da das Kreuz als „Realsymbol“ die in der Schöpfung anhebende Erlösungsliebe zur Erscheinung bringe (175). Entsprechend seien der transzendente Selbstvollzug der Freiheit und ihr existential-endgültig auf Gott gerichteter Vollzug einander „elliptisch“ zugeordnet (176–183) – durch das „Sein zum Tode“ als entscheidendes Existential (183–187), an dem Jesu partizipiere und das so seinem Tod die Heilsbedeutung „für uns“ Menschen verleihe. „Fremderlösung“ durch Gott und „Selbsterlösung“ des Menschen schlossen darum einander nicht aus (187–190), auch wenn fraglich bleibe, inwieweit angesichts dieser existentialen Solidarität Gottes mit dem Menschen in strengem Sinne von Stellvertretung gesprochen werden könne (190–193), zumal wenn die menschliche „Natur“ in der faktischen Gnadenordnung vorab zur Annahme des Heils schon konkret „übernatürlich“ sei (193–204; vgl. bes. 201). Die Bedeutung des Kreuzes für die Nachfolge (205–217) und für Rahners „ekkesiologisch-eschatologischen Ansatz“ (217–223) problematisiert L. ebenso wie dessen strittiges Trinitätsverständnis (223–226). Hier knüpft die Skizze von Jon Sobrinos ignatianisch geprägter und an Rahner orientierter „Grundlagentheorie“ der Befreiungstheologie im dritten Kap. (229–257) an: Sobrinos kontextualisiere überkommene Grundbegriffe, indem er sie auf den schillernden Begriff des „Volkes“ beziehe (234). So entwickle er eine Christologie der Nachfolge aus einer „Analogie der Inkarnation“ (236), bestimme aber den Gehalt seiner modifizierten Begriffe durch das Prinzip der „Option für die Armen“ (insbesondere für das „Reich Gottes“ als Utopie: 240–242). Nicht der auferstandene Christus des Glaubens, sondern der geschichtliche Jesus normiere das Reich Gottes und erhalte die Sohnschaft Jesu: eine „symboltheoretische ‚Humanisierung‘ des Inkarnationsgedankens“ (248). Der impassible Gott sei im Kreuz zwar kenotisch präsent, aber nicht involviert (252–254); an die

Stelle des leidenden Sohnes trete das leidende Volk (nicht im ekklesiologischen, sondern befreiungstheoretisch-konkreten Sinn: 255). Ganz anders stelle sich die Kreuzestheologie von Balthasars (Kap. 4: 258–356) dar, die beim Transzendente „pulchrum“ ansetze und das Kreuz ästhetisch, doch nicht ästhetisierend in den Blick nehme (272–274). Das göttliche „lumen“ erscheine als die „species“ Christi, in seinem „*imaginierten Bild*“ (279) – ein „Neochalkedonismus“ mit neuplatonischer Ausrichtung, der Inkarnation kaum denken lasse (276). Inkarnation sei gleichwohl schon vor aller Schöpfung kenotisch-heilsgeschichtlich verstanden (280). Die göttliche Immanenz erschließe sich analog in der Ökonomie des Kreuzes (284). Das „lumen fidei“ erleuchte den Betrachter, um ihn das Objekt des Glaubens schauen zu lassen; darin unterscheide sich diese Anschauungsweise von einer analogen weltlich-natürlichen Wahrnehmung (288). Im Zusammenhang mit Balthasars Entrückungs- und Erblickungslehre sieht L. das Ringen mit Hegel situiert; Balthasar nehme die „ökonomische Dramatik“ in die „immanente Dramatik“ Gottes derart hinein, dass sie einen „Bedeutungsverlust“ erleide (298; zur Verknüpfung von ästhetischer Ontologie und kreuzestheologisch zentrierter Offenbarung 299–303). Diese grundsätzliche Kritik entfalten L.s Überlegungen zum „Je-Mehr“ göttlicher Herrlichkeit im Drama der Welt“ (34–354; die Dramatik endlicher Freiheit als „*sichtbare, Verlängerung*“ der innergöttlichen Relationen: 306 – eine Neigung „zu einem platonisierenden Antiochenismus“ [?]; 308; vgl. 313–326). Im Erlösungs-drama partizipiere der Mensch durch Christus am trinitarischen Leben, indem er die kenotische Form Christi existentiell „nachahme“ (336–344) und das „für mich“ seiner Kenose im „für die anderen“ lebe (344–350; zu Balthasars Gedanken der „Elongatur“ als Stellvertretung in exklusivem bzw. partizipativem Sinne vgl. 350–354, 361). Die abschließende „Kritische Zusammenschau“ der vorgestellten Ansätze (Kap. 5: 357–383) bekräftigt die Kritik an der von Przywara ins Unkenntliche gesteigerten „Ungestalt“ des Kreuzes (371; 379), an Rahners „scotistischem“ Mangel an „*commercium*“ in der subjekthaften Begegnung mit dem göttlichen Geheimnis (372) und an von Balthasars Tendenz zur quasi-hegelianischen Entgeschichtlichung der ökonomischen Dramatik (370). L.s prägnantes Fazit: „Die in die Offenbarungsordnung hineingenommene Analogie bewahrt heilsgeschichtliches Denken vor einer selbstverabsolutierten ‚reinen‘ Dialektik, so wie umgekehrt heilsgeschichtliche Dialektik durch Rückbindung der Analogie ans *concretissimum* universale des Kreuzes den offenbarungstheologischen Grund der Analogie freilegt“ (383; ausführliches Literaturverzeichnis 385–414). –

L. bearbeitet ein wichtiges, ja zentrales Thema: die ignatianische Prägung divergierender, aber einander beeinflussender großer Theologien des 20. Jhdts., die nicht unbedingt eine materiale Theologie des Kreuzes, wohl aber Kreuzestheologien entwickeln. Dabei erschließt er diese Theologien systematisch konsequent und setzt sie zueinander in Bezug. Er vernachlässigt allerdings ausdrücklich die genetischen Aspekte dieser Theologien und auch die Rezeptionslinien, die sie bestimmen und verbinden. Manches gerät daher etwas abstrakt und stark systematisierend (wie der gelegentlich allzu häufige Gebrauch von verbalen Etiketten wie „sachlogisch“, „dialektisch“, „antiochenisch“ oder „scotistisch“ anzeigt). Das spannende Verhältnis von Exerzitiensexegese und Systematik wäre bei Rahner doch noch intensiver zu verfolgen, die Konzeption der Trilogie von Balthasars (das Verhältnis von Ästhetik, Dramatik und Logik) und ihre Bezüge zu seiner Exerzitiensexegese bzw. seinen weniger systematisch angelegten Kleinschriften ließe sich stärker hervorheben. Aber diese bleibenden Desiderate schmälern das Verdienst der Arbeit nicht. Wichtig erscheint mir die Anregung, die Nähe von Balthasar zu Hegel zu problematisieren; vom „Epilog“ der Trilogie als selbstkritisches Fazit her könnte dieses Thema weiter bearbeitet und die Frage gestellt werden, wie sich Anschauung und Begriff in diesem Ansatz zueinander verhalten. Ähnliches ließe sich zu Rahner fragen: Wie ist die Erfahrung bestimmt, deren „Begriff“ er transzendental entwickelt? Wie viel Selbstkritik steckt hinter von Balthasars Rahner-Kritik? Wie wären die Leitbegriffe Analogie und Person im Blick auf die neuzeitliche Personproblematik zu vertiefen (und welches Licht fiel von einer solchen Vertiefung auf die Trinitätskonzepte dieser beiden „feindlichen Brüder“)? Nicht nur die sorgfältige Darstellung der kreuzestheologischen Ansätze in der Nachfolge Przywaras (auch im genauen Blick auf Luther und die reformatorische Theologie), sondern ebenfalls die aufgeworfenen weiterführenden Fragen

belegen den hohen Rang dieser Monographie. (Errata u. a.: VI: Kap. 2, 1: statt „123“ 119; 11, drittletzte Zeile der Einrückung: zu streichen ist *der*; 41, Anm. 133: statt „sind“ *ist*; 329, vorletzte Zeile: statt „ab“ *an*).  
P. HOFMANN

WEIGL, ADRIENNE, *Der preisgegebene Mensch*. Überlegungen zum biotechnischen Umgang mit menschlichen Embryonen. Mit einem Vorwort von Robert Spaemann. Gräffelfing: Resch-Verlag 2007. 315 S., ISBN 978-3-935197-53-3.

Die Literaturliste zu Fragen des forschenden und dabei verbrauchenden Umgangs mit menschlichen Embryonen ist im Laufe der Jahre um sehr viele Seiten angewachsen, doch die Gräben des Dissenses zwischen Befürwortern und Gegnern dieses Unternehmens konnten nicht beseitigt und auch nicht überbrückt werden. Wie soll dies auch möglich sein angesichts der Tatsache, dass es buchstäblich um Leben und Tod von Embryonen geht? Diese Tatsache wird zuweilen vergessen, wenn es um Versprechungen über mögliche Therapien für bisher unheilbare Krankheiten geht, die allerdings bislang keineswegs eingelöst werden konnten.

Nach einer Einleitung (11–14), in der Weigl (= W.) Inhalt und Methode ihres Buches vorstellt, folgt im ersten Kap. (15–32) eine auch für Laien verständliche Einführung in die „[e]mbryologische[n] Grundlagen“ (Keimzellen, Befruchtung, Furchungsteilungen und Morulastadium, Blastozyste und Implantation). Im folgenden Kap. (33–74) geht es um die naturphilosophische Deutung der naturwissenschaftlichen Fakten der Entwicklung eines menschlichen Lebewesens. Die zentrale These von W. lautet: Der frühe Embryo ist ein eigenständiger Organismus (47–50). Um den Nachweis für diese These zu erbringen, sind zunächst die Begriffe Organismus als „lebendige Ganzheit“, Lebewesen als „organismische Einheit“ zu klären und gegenüber anderslautenden Positionen zu begründen. „Das Ganze ist mehr als die Summe seiner Teile“ (35). Und die Teile sind nur als Teile des Ganzen zu verstehen. Das Bein eines Hundes ist nicht selbst ein Hund. Zugleich aber ist das abgetrennte Bein eines Hundes nicht mehr das, was es war, als es mit dem Ganzen verbunden war. Dabei besitzt ein Lebewesen nicht nur einen hohen Grad an Zusammengehörigkeit, also nicht nur Ordnung, sondern auch Organisation, d. h. ein zweckvolles Zusammenwirken von Struktur- und Funktionselementen. Und das gilt vom Zeitpunkt der Verschmelzung von Ei- und Samenzelle zu einer Zygote an. Wenn Lebewesen nicht zusammengesetzt werden, weil sie eine organismische Einheit darstellen, dann ist ihre permanente Veränderung als ein Sich-Entwickeln zu verstehen (vgl. 41), die auch die Gestalt (Morphogenese) betrifft. Im Unterschied zu einem Auto kann man deshalb auch nicht von einem halbfertigen Lebewesen sprechen. „Es ist jung, embryonal, keimhaft, aber immer ein ganzes Lebewesen“ (41). Den artspezifischen Verlauf der Entwicklung garantiert die DNA. W. setzt sich im Folgenden (50–74) mit Einwänden auseinander: Die prinzipielle und tatsächliche Möglichkeit der eineiigen Mehrlingbildung bis zum Abschluss der Nidation in die Gebärmutter-schleimhaut der Frau ist ein häufig vorgetragenes Gegenargument, denn eine Entität, die sich noch teilen könne, könne kein Individuum sein. Zunächst gilt es zwischen Individuum im Sinne von Ungeteiltheit und im Sinne von Unteilbarkeit zu unterscheiden. Die Existenz eines Individuums hängt aber einzig und allein von seiner Ungeteiltheit, nicht aber von der Unteilbarkeit ab. Der Ursprungskeim ist also bis zur Teilung ein Individuum (vgl. 60). Ein anderer Einwand bezieht sich auf die Differenzierung in zwei Zellsorten: den Embryoblasten und Trophoblasten beim Übergang vom Morula- zum Blastozystenstadium, wobei sich der Trophoblast zur Fruchtblase, Nabelschnur und Plazenta weiterentwickelt, der Embryoblast dem Aufbau und der Gestalt des Körpers dient. Der Embryo im Blastozystenstadium könne folglich nicht als Mensch gelten, da ein Teil seiner Zellen nicht dem eigenen Aufbau diene. Der Fehler dieses Einwands besteht nach W. darin, dass ein späteres Stadium der Entwicklung einfach rückprojiziert werde. „Es ist richtig, dass zum Körper eines Säuglings oder eines Kleinkindes weder Nabelschnur noch Fruchtblase und Plazenta gehören. Daraus folgt jedoch nicht, dass das für den Embryo und Fötus genauso gelten muss“ (62). Der prozentual hohe Anteil von spontanem Abgang von Embryonen zwischen Befruchtung und Nidation veranlasst einige, von einem „Präimplantationsembryo“ zu sprechen, bei dem es sich nicht einmal um einen künfti-