

*libri principiorum* des Ramon Llull (427–447). Schließlich geht *Jordi Gayà [Estelrich]* der „sapientia ignota“ als einer vierten theologalen Tugend in den Werken des Ramon Llull nach (449–463).

Der fünfte Abschnitt ist dem Nachleben des Ramon Llull in Palermo vom 17. bis 21. Jhd. gewidmet. Er besteht allein aus dem Beitrag von *Marta M. M. Romano*, die sich Vittorio da Palermo, einem Palermitaner Lullisten aus dem 17. Jhd., widmet und hierbei zugleich wertvolle Bemerkungen zu den echten und unechten Llull-Schriften in der örtlichen Biblioteca Centrale della Regione Siciliana liefert (467–484).

Angeichts des hohen Preises des Bandes sind die zahlreichen Druckfehler, die auf eine rasche Redaktion hindeuten, mehr als ärgerlich. Auch wird der Bd. lediglich durch ein italienisches Namenregister (511–532) und zwei Konkordanzen der lateinischen Werke des Ramon Llull (533–536) erschlossen. Der Publikation bleibt trotz ihrer eng umrissenen Thematik ein Lesepublikum jenseits des Kreises der Llull-Spezialisten zu wünschen.

M. M. TISCHLER

LOICHINGER, ALEXANDER/KREINER, ARMIN, *Theodizee in den Weltreligionen*. Ein Studienbuch. Paderborn: Schöningh 2010. 268 S., ISBN 978-3-8252-3420-1.

Die Frage nach dem Leid bewegt die Menschen seit jeher. Den Atheisten Bertrand Russell veranlasste sie zur provokanten Bemerkung: „Stellen Sie sich vor, Sie wären allmächtig und könnten in alles eingreifen – würde dann die Welt nicht anders aussehen“ (7)? Und selbst den gläubigen Christen Romano Guardini soll sie kurz vor seinem Tod auf dem Krankenlager zu dem Ausspruch bewegt haben: „Warum, Gott, zum Heil die fürchterlichen Umwege, das Leid der Unschuldigen, die Schuld“ (157)? Kurzum, „die Frage nach dem Leid ist und bleibt *die* Anfrage an Gott“ (7).

Das vorliegende Buch stellt sich dieser Frage, indem es Antworten und Lösungen des Theodizee-Problems aus der christlichen Tradition sowie aus nicht-christlichen Weltreligionen vorstellt und diskutiert. Der dem Christentum gewidmete erste Teil (9–158) fällt dabei etwas umfangreicher aus. Doch auch der zweite Teil (159–261), der der Frage nach Leid und Übel in den Religionen nachgeht, bietet einen soliden Überblick. Um als „Lese-, Lehr- und Studienbuch“ (7) für einen möglichst breiten Leserkreis zugänglich zu sein, folgt jedes Kap. einem gleichbleibenden und eingängigen Aufbau: Eine kurze Einführung stellt zunächst Anliegen und Argumentation des betreffenden Entwurfs vor. Daran schließt sich ein Primärtext an, der von einem typischen Vertreter der jeweiligen Position stammt. Der abschließende Arbeitsteil bietet vertiefende Fragen zum Text und weiterführende Literaturangaben.

Im ersten Teil wird der Leser mit folgenden Lösungen des *problem of evil* bekannt gemacht: der traditionellen Sündenfalltheodizee, wie sie Ludwig Ott in seinem Grundriss der Katholischen Dogmatik für Generationen von Theologiestudenten exemplarisch entfaltet hat (28–42); der Prozesstheodizee mit ihrer Modifikation des Allmachtsprädikates, für die sich David Ray Griffin stark macht (43–66); dem von Richard Swinburne prominent verteidigten Argument der Willensfreiheit (*free will defence*) (67–83); der durch John Hick berühmt gewordenen Irenäischen Theodizee der Seelenbildung (84–104); dem Argument aus den Naturgesetzen (*natural law defence*), durch das Bruce Reichenbach das Problem der natürlichen Übel in den Griff zu bekommen sucht (108–119); der Kreuzestheologie und ihrer Akzentuierung des leidenden, mitleidenden Gottes bei Jürgen Moltmann und Kenneth Surin (121–141) und schlussendlich der von Karl Rahner meisterhaft herausgearbeiteten bleibenden Geheimnishaftigkeit des Leids im Rahmen einer *reductio in mysterium* (142–158).

Den zweiten Teil, die Beschäftigung mit der Leidproblematik in den nichtchristlichen Religionen, eröffnet eine Einführung in die „zwei völlig unterschiedlichen Theodizeen“ (161) des Ijobbuchs (160–182). Von der Thematisierung der Leidproblematik im Alten Testament weitet sich sodann der Blick auf die Antwortversuche auf Leid und Übel im Judentum (183–204). Der diesbezügliche Primärtext stammt von Rolf Schmitz (187–203).

Dass dem Islam zu Unrecht Theodizeevergessenheit vorgeworfen wird, macht das nächste Kap. mit einem Beitrag von Tahsin Görgün deutlich (205–225). Einführungen in

die Theodizee in der hinduistischen (226–242) sowie buddhistischen Tradition (243–261) beschließen das Werk.

Dieses zeichnet sich durchgängig durch eine große Lesefreundlichkeit aus. Die Einführungen sind sprachlich so einfach wie möglich, inhaltlich aber so detailliert wie erforderlich gehalten und stimmen damit gut auf die jeweiligen Primärtexte ein. Lobend hervorzuheben sind die aussagekräftigen Randleistenzitate, die den *nervus rerum* der einzelnen Positionen prägnant auf den Punkt bringen. Die Auswahl der Primärtexte ist durchweg gelungen. So darf dem Werk eine große interessierte Leserschaft gewünscht werden. Nicht nur Studierende des Fachs Theologie und Religionslehrer, sondern grundsätzlich jeder Laie, der über seinen Glauben nachdenken will (7), wird das Buch mit Gewinn lesen. Angesichts eines Leids, das das „Glaubensvertrauen immer wieder tief in Frage stellt“ (144), eine intellektuell redliche Hoffnungsperspektive auszuweisen, stellt das bleibende Verdienst der im vorliegenden Werk versammelten Ansätze dar. „Wollen die Religionen nach wie vor eine glaubwürdige Hoffnungsperspektive eröffnen, dann führt kein Weg an einer sachlichen und rationalen Argumentation vorbei“ (262). Dies stellt das Buch eindrücklich unter Beweis. C. J. AMOR

HEIDEGGER, MARTIN, *Zum Wesen der Sprache und zur Frage nach der Kunst* (Gesamtausgabe; Band 74). Herausgegeben von *Thomas Regehly*. Frankfurt am Main: Klostermann 2010. 214 S., ISBN 978-3-465-03668-5.

Der vorliegende Bd. der III. Abteilung der Heidegger-Gesamtausgabe „Unveröffentlichte Abhandlungen. Vorträge – Gedachtes“ ist in zwei Teile gegliedert. Der erste Teil (5–187) betrifft das Thema „Sprache“. Er enthält Textgruppen, die insofern verschieden sind, als sie aus verschiedenen Mappen im Nachlass stammen. Sachlich handelt es sich mehr oder weniger um immer denselben Themenbereich. Worum geht es dabei? Der Inhalt, der größtenteils aphoristisch bzw. notizenhaft ist, widersteht einer eigentlichen Zusammenfassung. Nur einige Eindrücke und vermutete Zusammenhänge, die sicherlich im Vorraum des von Heidegger (= H.) Intendierten stehen bleiben, können geschildert werden. – Die gewöhnliche, „technisch“ geprägte Sprachtheorie geht aus von „Wörterdingen“, die zusammengesetzt sind aus zwei konventionellen Komponenten: den sinnlichen „Zeichen“ (lautlichen und schriftlichen) und der geistigen „Bedeutung“. Dieser Zugang bezieht sich zunächst auf die Analyse fremder Sprachen und wird dann rückwirkend auch auf die je eigene angewandt. Diesen Zugang lehnt H. ab. Er geht für seine Analyse vom unreflektierten Leben in der Muttersprache aus. Hier liegt die Sprache nicht objektiv in Form von Vokabeln und Grammatikregeln vor; vielmehr leben wir durch sie hindurch auf die Dinge und auf uns selbst hin. H. schließt sich hier W. v. Humboldts Auffassung der Sprache als *energeia* an (179–180). Wir markieren also nicht die schon bekannten Dinge mit sprachlichen Bezeichnungen. Vielmehr sind die Dinge als diese überhaupt erst durch die Vermittlung der Muttersprache „da“. Diese ist, verglichen mit den „Maulwurfshügeln“ unserer philosophischen Abstraktionen, ein „Berg“, wie H. Herder zitiert (174). Im Alltag dient sie der Verständigung. Doch hat sie noch andere Zwecke und wandelt sich so zur dichterischen und philosophischen Sprache. *Die* „Konkretion“ der Sprache aber, „das Geschicht ihrer ist das Gespräch als ereignetes“ (101). „Das eigentliche Gespräch: das andeutende, schweigend-wartende, schonend-scheuende, unvordenkliche Sicheinander Zusage“ (103). Doch hält H. eine Abgrenzung für notwendig: „nicht als Unterhaltung und Zwiesprache zwischen festgestelltem ‚Ich‘ und ‚Du‘, und dieses gar noch christlich als Mensch und Gott! Sondern Gespräch als Wortbehütung und Verschweigung, Er-eignung des Da als Entscheidungsspielraum des Inzwischen“ (143).

Wie stehen nun zueinander die Sprache (oder „das Wort“) und das Sein bzw. das (in Anlehnung an Schellings Zeit) mit *Y* geschriebene *Seyn*? „Sein“ ist selbst ein Wort der Sprache, das Kant als entworfenene Kategorie deutet, die das Gewühle der Empfindungen auf ein Stabiles, die Objektivität hin, zusammenzwingt. Ist so der konstitutive Beitrag der Sprache zum „Seienden“ zu deuten? H. lehnt diese Idee ab, da sie den Eindruck nahelegt, das Sein werde so erst „gemacht“ (70). Man müsse umgekehrt vom Sein selbst ausgehen. Was H. mit diesem – fast „privatsprachlich“ zu qualifizierenden – Ausdruck meint, ist offenbar etwas dicht Gefülltes. Was aber soll der Leser darunter verstehen?