

diesem Gestaltungs- und Lernprozess [...] zurückziehen“ (ebd.)? Kann es im Ernst einen „Abschied von der Weltgeschichte“ (98) wollen?

Im vierten Teil findet sich u. a. eine Würdigung von R. Dahrendorf. Der antiutopische Zug von dessen Marktliberalismus ging H. zunächst gegen den Strich. Dann aber, so schreibt er, habe ihn „der aufklärerische Impuls des engagierten Wissenschaftlers und Volkspädagogen hingerissen“ (163). Besonders hebt H. hervor, dass Dahrendorf das akademische Geschäft als *homo politicus* betrieben habe – lebt, scheidet und denkt er doch aus der Erfahrung einer deutschen Generation, die sich dadurch definiert, dass sie zu der Epochenschwelle von 1945 nicht Stellung nehmen konnte“ (164). Eine weitere Würdigung gilt dem Anthropologen, Entwicklungspsychologen und Sprachforscher Michael Tomasello, dessen Werk philosophische Fragestellungen auf empirische, aber nicht reduktionistische Weise verfolgt. Konkret vertritt Tomasello nach H. die These, die evolutionär vorteilhafte gestenvermittelte Kommunikation sei „der Geburtsort für semantische Konventionen“ (172). Denn erst im Zuge ihrer grammatischen Verknüpfung komme es „sukzessiv zu den beiden entscheidenden Differenzierungen, die unsere Sprachen kennzeichnen – zur Herausbildung der aus Referenz und Beschreibung zusammengesetzten Struktur von Aussagen sowie zur Unterscheidung zwischen diesen propositionalen Bestandteilen und dem Sinn ihrer pragmatischen Verwendung“ (172f.).

Der voraussichtlich letzte Band der Kleinen Politischen Schriften, der in seinem vierten Teil auch Würdigungen von Jan Philipp Reemtsma und Kenichi Mishima enthält, schließt mit einem Dank an die Stadt München. H. wird hier auf seine Weise recht persönlich, denn er bekennt, dass er Heimatgefühle nur dann empfinde, wenn er ins Rheinland fahre; zu Frankfurt habe er „eine fast sentimentale Bindung“ (191), zu Hause sei er in Starnberg, wo er zu seinem Erstaunen länger lebe als an jedem anderen Ort. München hingegen müsse „für alles da sein, was sonst noch fehlt“ (ebd.). Als „dankbarer Nutznießer aus Starnberg“ empfinde er die Verleihung des kulturellen Ehrenpreises der Stadt München. „als einen Akt der umarmenden, die verbleibende Distanz jedoch großzügig tolerierende Eingemeindung“ (193).

Im Ganzen gibt der Sammelband einen Einblick in das, was den späten H. bewegt. Deutlich wird nochmals, dass er sich nicht nur als Professor versteht, der sich der wissenschaftlichen Arbeit verschrieben hat, die sich in einer stattlichen Zahl von Publikationen für ein Fachpublikum niederschlägt, sondern er versteht sich zugleich auch als Intellektueller, der auf „Eingriffe“ nicht verzichtet. H. spricht in diesem Zusammenhang von einer „Art Praxis öffentlicher Belästigung“, die „von dem Versuch der uneingeladenen argumentativen Beihilfe zum fortlaufenden Prozess der öffentlichen Meinungsbildung“ (8) nicht lassen kann.

H.-L. OLLIG SJ

DIENT AN DER WAHRHEIT. Jörg Spletts Philosophie für die Theologie. Herausgegeben von Peter Hofmann und Hanns Georg Nissing. Paderborn: Schöningh 2013. 160 S., ISBN 978-3-506-77638-9.

Wie die Herausgeber in der Einleitung betonen, möchte der vorliegende Sammelband im Gegensatz zu anderen Publikationen, die anlässlich verschiedener Jubiläen zum Werk Spletts erschienen sind, „[...] Spletts Dienst an der Wahrheit erhellten als *Philosophie für die Theologie*“ (13; Hervorh. im Original). Einleitend gibt H.-G. Nissing einen Überblick über Spletts „[...] immenses philosophische Oeuvre [...]“ (16), das bis Ende 2012 30 Bücher, 781 Artikel, Aufsätze und Beiträge sowie 500 Rezensionen umfasst. Anschließend untersucht H. *Zaborowski* unter dem Titel „Die Erfahrung Gottes nachdenken“ Aufgabe und Anspruch von Jörg Spletts Theo-Anthropologie. Er hebt hier ab auf den zeitgeschichtlichen Kontext, in dem Spletts Denken steht. Gekennzeichnet ist dieser Kontext ihm zufolge „[...] durch die philosophischen Herausforderungen von Marxismus, (neuem) Atheismus, religiöser Indifferenz und die Krise des katholischen [christlichen] Glaubens einerseits sowie durch eine Neuorientierung der katholischen Theologie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil andererseits [...]“ (14). Splett vollzieht nach *Zaborowski* die für die Theologie des 20. Jahrhundert charakteristische Wende zum Menschen und seiner Freiheit, ohne dabei freilich Theozentrik und Anthropozentrik gegeneinander auszuspielen. Ihm verdankt auch eine Philosophie, die sich

nicht als ausdrücklich christlich versteht, zwei Fragen, einmal die Frage, ob sich „die Rede von Religion so leicht von der Rede vom Heiligen und damit von der Rede von Gott trennen“ lasse, und „zum anderen [...] die Frage, ob nicht auch die Gotteserfahrung – als Erfahrung auch des Denkens! – philosophisch weit ernster zu nehmen wäre, als es weitläufig geschieht“ (66; im Original mit Hervorh.).

Interesse verdienen gewiss die Überlegungen von *Th. Schärfl* zu der Frage, was Jörg Splett der analytischen Philosophie ins Stammbuch schreiben würde im Hinblick auf die Kriterien einer vernünftigen Selbstvergewisserung des Glaubens, den Gottesbegriff sowie die Evidenz der Glaubensbegründung. Dass Splett die Frühphase der analytischen Philosophie kritisch betrachtet, ist keine Frage, hält er doch im Gegensatz zu der frühen Ablehnung jeder Metaphysik in der analytischen Philosophie an der metaphysischen Grundierung der Rede von Gott fest, die s. E. legitim bleibt, wenn sie auf der Linie der klassischen Analogienlehre bedenkt, dass zwischen unserem Reden von Gott und Gott selbst notwendig ein Unterschied besteht. Allerdings haben sich auch im Bereich der analytischen Philosophie mittlerweile Änderungen ergeben. Denn auf der sehr weiträumigen Diskussionsplattform der analytischen Religionsphilosophie findet sich, wie *Schärfl* betont, mittlerweile eine prorationale, prometaphysische und protheistische Einstellung. Konkret denkt er hier an Autoren wie Richard Swinburne, Alwin Plantinga, Eleonore Stump, William Hasker, Brian Leftow und William Craig, bei denen wir das Bekenntnis zu einem Philosophieren finden, „das vom Christentum her kommt und auf das christliche Weltbild hin denkt, ohne dabei auch nur einen Millimeter auf dem Terrain denkerischer Klarheit, methodischer Ernsthaftigkeit und argumentativer Dialogbereitschaft zu verlieren“ (69f.). *Schärfl* betont, ohne Zweifel teile Splett „mit den christlichen analytischen Religionsphilosophen [...] nicht nur die Überzeugung, dass ein offenes als christlich ausgewiesenes Philosophieren in seiner Standpunktbestimmung redlicher ist als eine nur in einer unglaublichen Künstlichkeit erzeugte (angebliche) Neutralität [...]“ (71). Wie die eben genannten Autoren aus dem Bereich der analytischen Religionsphilosophie würde auch Splett sein eigenes religionsphilosophisches „Denken als Ringen um die philosophischen Grundfragen der (christlichen) Theologie verstehen, das sich letztlich von der Schönheit des Dogmas inspiriert weiß, ohne dabei im Suchen und Fragen, in der Arbeit des Begriffes und in der Streitkultur des Argumentierens seine eigene Autonomie aufgeben zu müssen“ (ebd.). Das Anregungspotential des Splettschen Denkens verdeutlicht *Schärfl* an der Lehre von den Eigenschaften Gottes. Ihm zufolge hing an der Eingangstür zu den Debatten über dieses Thema lange Zeit ein Schild, das besagte, „dass man Gott getrost als Person verstehen dürfe, die unkörperlich, dafür aber allmächtig, ewig (wenigstens im Sinne von immerwährend), gütig (wenigstens im Sinne einer Quelle moralischer Inspirationen), allwissend (wenigstens im Blick auf Vergangenheit und Gegenwart) und allgegenwärtig sei“ (78). Eine Konsequenz dieses Gottesbildes war und ist nach *Schärfl*, „dass analytische Religionsphilosophen der Neigung nicht in ausreichendem Maße widerstehen können, Gott wie einen (eminent interessanten) Super-Gegenstand unter anderen Gegenständen zu betrachten“ (78f.) und auf ihn die gleichen metaphysischen, ethischen oder epistemischen Kategorien anzuwenden, die für endliche Dinge gelten. Mittlerweile gibt es aber auch im analytischen Lager bei P. Moser, P. Forrest und J. Bishop Absetzbewegungen von einer solchen Sicht der Dinge. Man bewegt sich weg „[...] von einem abstrakten Gott, der in der Statik seiner überweltlichen Eigenschaften eine metaphysisch bedrohliche Superiorität ausstrahlt [...]“, hin „zu einem Gott [...], der essentiell Liebe ist und deshalb das unbedingte Gute verkörpert [...]“ (81). Diese Perspektivenänderung ist durchaus in Spletts Sinn. Er könnte die Initiative der eben genannten Theologen aufgreifen und sie dazu anregen, im metaphysischen Begriff bereits den trinitarischen Gott zu suchen. Der trinitarische Gott wäre dann der eigentlich konkrete Gott, wohingegen der klassisch metaphysische Gott eine legitime, wenn auch gefährdete Abstraktion darstellt. Werden die Abstraktionen des angeblich metaphysischen und mit Mitteln der Metaphysik nicht anders erreichbaren Gottesbegriffes mit einem denkerischen Vorausgriff auf einen konkreten Gott verbunden, dann lassen sich nach *Schärfls* Meinung die abstrakten Gottesprädikate mit neuem Leben erfüllen. In diesem Fall wird „aus der Allmacht Gottes [...] die radikale Verdanktheit von Welt, aus der Allwissenheit Gottes [...] die Verheißung endgültigen Sinns“ und „aus der Ewigkeit Gottes [...] die

Gewissheit geschenkter Zukunft“, weiterhin wird „aus der Unveränderlichkeit Gottes und seines Willens [...] seine Treue“ und „aus der Substantialität Gottes die Relation des Gründens des Endlichen im Unendlichen“ (82).

Kritisch setzt sich *Peter Hofmann* mit der gegenwärtigen Konjunktur negativer Theologie im Bereich des fundamentaltheologischen Denkens auseinander, bei dem s. E. das Proprium der Theologie als Rede von Gott auf der Strecke bleibt. Er möchte damit keineswegs das unverzichtbare Recht und die Pflicht zur *via negativa* bestreiten, hält es aber für erforderlich, dass diese als Korrelat in eine positive und biblisch fundierte Theologie eingebunden bleibt, die sich auf der *via eminentiae* bewegt. Weiterhin klagt er auch eine angemessene Theologie der Religionen ein. „Soll die faktische Pluralität der Religionen nicht nur respektiert, sondern prinzipiell anerkannt werden, so bliebe“ nach Hofmann „nur ein Pluralismus, der keine Einzigartigkeiten und keine Ausschließlichkeiten, kurz: kein unhintergebares positives Datum des Heils und der Geschichte kennen darf“ (91). Bleibt heute nur, so fragt Hofmann, „die Alternative von aporetischer Theologie und einer ‚protzenden‘ Gottesrede, die unangefochten bloß positive Sätze produziert, aber eigentlich nichts zu sagen hat?“ (93). Weiterhin fragt er, ob sich in diesem Gegenüber theologisch die scheinbare Alternative von diffuser Religiosität und elitärem Fundamentalismus spiegle, meint aber, zwischen dieser aktuell populären Konstellation müsste doch eine *via media* zu beschreiten sein. Jörg Splett kommt nach Hofmann das Verdienst zu, sich entschieden dafür eingesetzt zu haben. Philosophie und Theologie werden von ihm „[...] nicht als illegitime Konkurrenten, sondern als natürliche *cooperatores veritatis* sichtbar, weil es ihnen vor allem um Gott geht“ (14; vgl. 105).

*Michael Schneider* steuert zu dem Sammelband Überlegungen bei, die Spletts Bemühungen um die Grundlegung einer Anthropologie – nach den Worten der Herausgeber – „kontextualisieren [...] mit den dogmatischen Entwürfen einer theologischen Anthropologie und deren christologischen Ansätzen bei Rudolf Bultmann, Emil Brunner, Karl Barth, Karl Rahner und Joseph Ratzinger“ (15). Als besonderes Kennzeichen Spletts wird von *Schneider* herausgestellt, dass dieser „die Notwendigkeit eines Verzichts auf jegliche funktionale Bestimmung der Gottesrede durch ihre Bedeutung für den Menschen sichtbar gemacht“ (15) habe. Konkret bedeutet das: „Gott darf nicht zum Adjektiv der Rede vom Menschen und zum Mittel seiner Selbstverwirklichung werden – auf dass sich das göttliche Geheimnis von sich her schenken kann“ (15). Im Mittelpunkt von *Schneiders* Überlegungen steht der Gedanke der Zustimmung zur Welt. Diese kann der Mensch, wie er betont, „nicht allein aus sich heraus leisten, vielmehr findet er sie längst schon vor in der göttliche Zustimmung zur Welt“ (131). Was vielleicht bei manchen Zeitgenossen „als ‚römische Direktive‘ zur ‚Entweltlichung‘ Ärgernis hervorgerufen hat“, erweist sich für *Schneider* in seinen anthropo-theologischen Überlegungen als „Grundvollzug des Glaubens“, der „im Nachvollzug der göttlichen Zustimmung zur Welt“ (131) geschieht. Das wirft natürlich die Frage auf, ob diese Welt überhaupt für Gott zu etwas nütze ist und ob er ihrer überhaupt bedarf. In einer trinitarischen Überlegung zeigt *Schneider*, „[...] wie sehr das Leitwort einer Zustimmung zur Welt nach einer rechten Verortung der dritten Person des Heiligen Geistes im innergöttlichen Gespräch der Liebe verlangt“ (131). Diese Antwort verbleibt für ihn nicht im Bereich spekulativer Begrifflichkeit, sondern findet ihre unmittelbare Konkretisierung mit dem Eintritt Gottes in die Welt. „Der geliebte Sohn des Vaters ist“ nämlich „Gottes ‚letztes Wort‘ als unüberbietbar bleibende Zustimmung zur Welt, welche am Ende der Zeiten durch das Wirken des Heiligen Geistes zu ihrer Vollendung geführt wird“ (132). Erst dann werden nach *Schneider* „die Bezüge von Anthropologie und Theologie wahrhaft offenkundig sein, für die der Begriff einer Anthropotheologie ein erster Hinweis ist [...]“. Dieser ist freilich „[...] beglaubigt in den Mysterien des Lebens Jesu“, in denen sich wahrhaft zeigt, „dass der Mensch von Gott – um Gottes willen – Gott selbst erhält“ (132).

In einem abschließenden Beitrag, der überschrieben ist mit „Gedenken. Erbe und Anstöße“ geht *Jörg Splett* auf die Lehrer ein, die ihn maßgeblich geprägt haben, und nennt im Einzelnen August Brunner, Romano Guardini, Clive Staples Lewis, Simone Weil, Richard von Sankt Viktor, Nicolaus Cusanus, Erich Przywara, Blaise Pascal, Sören Kierkegaard und Emmanuel Levinas.

H.-L. OLLIG SJ