

getreten. Göttliche Allmacht wurde den Menschen kraft ihrer kollektiven Vereinigung auf einer neuen, befreiten gesellschaftlichen Ebene zugeschrieben. Während der 1920er-Jahre experimentierten extreme Vertreter wie Alexander Bogdanow im Labor mit der Maßgabe, psychophysiologische Änderungen und Eingriffe am konkreten Menschen vorzunehmen. Alexej Gastew, einer der Autoren der Proletkult-Bewegung, verstieg sich sogar zu Mischformen von Mensch und Maschine, um eine neue Form kollektiver Lebensform aufzuzeigen. Der Mythos von der Unsterblichkeit schien zur Realität werden zu können.

Dass die Utopie eines menschlichen Sozialismus schließlich scheiterte, liegt nach T. darin begründet, dass bereits Lenin und vor allem Stalin das Utopische zu Gunsten einer pragmatischen Machtpolitik beschnitten und verdrängt hatten. Der „Neue Mensch“ war als Mittel zum Zweck propagiert, der lediglich in instrumentalisierter Form auftrat: „Wie schon das Christentum vor ihm hatte auch der russische Kommunismus im Zuge seiner staatlichen Etablierung und Institutionalisierung das in seiner revolutionären Frühzeit so wichtige Hoffnungsziel eines ‚Neuen Menschen‘ nach und nach relativiert, revidiert und schließlich ad acta gelegt und vergessen.“

Eine Besinnung auf Begriff und geistliche Praxis von „Vergöttlichung“ (*theosis*) hätten missverständliche Schlussfolgerungen verhindern können. Seit dem Sündenfall war der Mensch davor gewarnt, sich mit Gott gleichzusetzen (1. Mose 3,5). Eine anzustrebende „Vergöttlichung“ nach orthodoxem Verständnis darf nicht etwa mit „Vergottung“ verwechselt werden. Die durch göttliche Gnade bewirkte Teilhabe an der Herrlichkeit und Güte Gottes bezieht sich nicht auf das Wesen Gottes selbst. Die unüberbrückbare Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf wird nicht angerührt, der Mensch bleibt Mensch, während er zugleich von Gott durchdrungen wird.

Nach eigenem Bekunden war T. zufällig auf die Idee des „Neuen Menschen“ gestoßen. Aus seiner anfänglichen Faszination entstand schließlich die vorliegende Promotion, von der zweifellos eine ganze Fülle von Anregungen und Denkanstößen ausgeht. Zu den Vorzügen dieser Arbeit gehört die souveräne Verzahnung fachübergreifender Bereiche aus der Geschichtswissenschaft, der Landeskunde, der Philosophie und nicht zuletzt der Theologie.

Angesichts dieses ausgebreiteten Wissens fällt T.s abschließendes Resümee etwas ab. Sein Ausblick endet mit der Frage nach der Zukunft der Idee vom „Neuen Menschen“ und enttäuscht mit einer konstruiert wirkenden Gegenüberstellung: „Waren die Hoffnungen der vergangenen Jahrtausende nur abergläubische Gespinste einer noch unaufgeklärten Vernunft, die jetzt verwirklicht und am Ziel ist? Sollte das konkurrierende Individuum vernünftiger sein als eine integrierte Menschheit? Wir bezweifeln es.“ V. STREBEL

WILLIAMS, BERNARD, *Essays and Reviews 1959–2002*. Foreword by Michael Wood. Princeton: Princeton University Press 2014. XVII/435 S., ISBN 978-0-691-15985-0.

Bernard Williams (1929–2003) war Fellow von All Souls, Oxford; er hatte einen Lehrstuhl für Philosophie in Londo mbridge, Oxford und Berkeley, und er bezog oft Stellung zu Fragen, die eine breitere Öffentlichkeit betreffen. Eine kurze Rezension des vorliegenden Bandes, der 71 Texte in der chronologischen Reihenfolge ihres Erscheinens umfasst, muss sich darauf beschränken, anhand ausgewählter Beispiele auf die Breite der Thematik, den eindringenden Blick und die Klarheit der Argumentation hinzuweisen.

„The Theological Appearance of the Church of England“ (1960, Prism). Williams (= W.) betont, dass es sich um die Sicht eines Außenstehenden handelt; er sei nicht Mitglied einer Kirche. Die Schwierigkeit einer Auseinandersetzung liege darin, dass *die* anglikanische Position sich nicht identifizieren lasse. Dagegen gebe es in der Kirche von Rom ein Verfahren, um die wesentlichen Inhalte des Glaubens von lokalen Variationen zu unterscheiden. Einen weiteren Unterschied sieht W. darin, dass der durchschnittliche katholische Priester eine bessere theologische Ausbildung habe als der durchschnittliche anglikanische Kleriker. Viele Anglikaner betonten, die Theologie sei irrelevant; worauf es ankomme, seien die soziale Arbeit und der moralische Einfluss. Dagegen gibt W. zu bedenken: „there is no point in this social work without a Christian significance, and there will be no Christian significance without a theology“ (19). – „Two Faces of Science“ (1963, Vortrag BBC) fragt: Wer gilt in intellektuellen Kreisen als gebildet? Wer Dante oder Tizian oder Goethe oder Beethoven kennt. Man blamiert sich jedoch nicht,

wenn man zeigt, dass man keine Ahnung hat von Galileo, Newton, Mendel oder der Molekularbiologie. "This state of affairs is certainly absurd" (49). W. fordert: Wer Naturwissenschaftler ausbildet, muss ihnen klarmachen, dass die Naturwissenschaft nicht der Schlüssel zur Zukunft der Gesellschaft ist; wer die anderen ausbildet, muss ihnen klarmachen, dass ohne eine gewisse Kenntnis von und Sympathie mit den Naturwissenschaften niemand die Zukunft der Gesellschaft verstehen wird. – "Has 'God' a Meaning?" (1968, Question) setzt sich auseinander mit der Antwort von John A.T. Robinson in "Honest to God" auf die Religionskritik des Logischen Positivismus der 20er und 30er Jahre des 20. Jhdts. Zu leugnen, dass Gott existiert, so Robinson im Anschluss an Paul Tillich, ist zu leugnen, dass das Leben Tiefe hat. Wenn das Wort ‚Gott‘ eine Bedeutung hat, so erwidert W., dann muss es etwas geben, das falsch ist und das man nicht glauben kann. Nach Tillich repräsentiert das Wort Gott "merely some human aspiration". Daraus folgt für W.: "Then there is nothing to be false, nothing to disbelieve. But when that is so, there is nothing to be true, nothing to believe, either" (75).

"The Logic of Abortion" (1977, Vortrag BBC). Das kürzeste moralische Argument gegen die Abtreibung lautet: "abortion is, simply, murder. [...] murder is the deliberate killing of an innocent human being" (146). W. teilt die Gegner dieses Arguments in zwei Lager. (a) Das Tötungsverbot wird akzeptiert, und die entscheidende Frage ist eine Frage der Definition: Auf welche Klasse trifft dieses Verbot zu? Gehört der Fötus zu dieser Klasse? (b) Man geht nicht von einem solchen Verbot aus, sondern man fragt ausschließlich nach den Folgen der Handlung. Betrachten wir zunächst das Lager (a). Was ist ein human being? Ein voll entwickelter, lebensfähiger Mensch? Diese Definition hätte eine sehr weite Tötungserlaubnis zur Folge. Oder ist der Embryo ein Mensch, weil er aufgrund seiner Zeugung ein Individuum ist, das zur Spezies Mensch gehört? Diese einleuchtende Antwort lehnt W. mit einem verschwommenen Einwand ab. "In this second, rigidly negative version, the argument is using one undoubted biological fact [...] to do all the work, while many will feel that their problem starts from that fact and cannot simply resolved by referring to it" (147 f.). Unter das Tötungsverbot, so eine andere mögliche Antwort, fallen nicht Menschen, sondern Personen. Hier ist W.s Einwänden zuzustimmen. "The ‚person‘ approach to abortion presents, perhaps more than any other, the danger of the slippery slope" (148). Wenn der Fötus keine Person ist, dann ist es auch das neugeborene Baby nicht. Fasst man den Begriff der Person entsprechend anspruchsvoll, dann sind auch kleine Kinder und senile Greise keine Personen. Zum Lager (b): Die Frage nach den Folgen dürfe sich nicht auf den engeren Gesichtskreis der betroffenen Personen beschränken; sie müsse vielmehr lauten: In welche Art von Gesellschaft passt eine weite und liberale Praxis der Abtreibung? Welche Einstellungen zur Geburt und zum Töten müsste man junge Menschen lehren, wenn sie ohne Bedenken in einer solchen Gesellschaft leben sollten? In der gegenwärtigen Situation seien solche weitergehenden Fragen charakteristisch für die Gegner einer liberalen Abtreibungspraxis; sie sagen als deren Folge eine Gesellschaft voraus, die gegenüber dem menschlichen Leben und menschlichen Werten gleichgültig ist. Die Frage müsse gestellt werden, aber, so W.s wenig überzeugende Antwort, "I do not see why the answer to it has to be hostile to a liberal abortion policy" (151).

J. L. Mackie, "The Miracle of Theism. Arguments for and against the Existence of God" (1983, Times Literary Supplement). Mackie kritisiert die traditionellen Beweise für die Existenz Gottes, und W. fragt, welche Bedeutung diese Argumente heute für die Religion haben. Wer heute zur Religion finde, habe einen Begriff von dem, was Religion bedeute, der dem Geist dieser Beweise fremd sei. W. verweist auf die Religionskritik von Feuerbach, Marx und Freud. Sobald man die Religion, wie Mackie es mit Recht tut, als ein rein menschliches Phänomen sehe, müsse man fragen, welches menschliche Phänomen sie sei und welche der von der Religionskritik gegebenen Erklärungen wahr ist. "In particular, it is a crucial question whether the account of religion that one eventually has is one that represents its content [...] as something alien to humanity and its needs [...], or rather sees it as expressing needs that will have to be expressed in some form when the belief in God has disappeared" (199). Am Ende von Mackies erfolgreicher Destruktion stehe ein Paradox: "It is only if religion is true that the most interesting question is about its truth. If it is false, the most interesting question about it is [...] the content of what it actually tells us about humanity" (200). – "What Hope for the Humanities?"

(1986, Raymond Priestley Lecture). Die geisteswissenschaftlichen Fakultäten im UK leiden unter einer mangelnden Moral, unter mangelndem Nachwuchs und unter ständiger Kürzung ihrer finanziellen Mittel. W. diskutiert verschiedene Verteidigungsstrategien; er selbst betont die Bedeutung für die Gesellschaftskritik. Er verweist auf das Gemälde von Gauguin ‚Woher kommen wir? Was sind wir? Wohin gehen wir?‘ Damit seien die letzten Fragen der Geisteswissenschaften formuliert. Die Gesellschaft brauche eine Antwort auf diese Fragen, denn nur so könne sie sehen, in welcher Richtung ihre Entwicklung gehen muss. – “Sources of the Self. The Making of Modern Identity, by Charles Taylor” (1990, New York Review of Books). Taylor fragt nach unserer moralischen Identität, und deren Quellen nachzugehen bedeutet auch, ihre Geschichte zurückzuverfolgen. Bei aller Kritik an der Moderne sei Taylor “a world away from the denunciations of modern thought and the calamitous effects of liberal Enlightenment [...] his aim throughout is to suggest that we have more moral resources than we have thought, and to help us to understand [...] how we might better make use of them” (303). W. verweist auf die unterschiedliche Bewertung der Aufklärung durch Taylor und MacIntyre; er stimmt Taylor zu. Taylor habe jedoch den Gedanken Nietzsches nicht ernst genug genommen, dass, wenn es nicht nur keinen Gott sondern keinerlei metaphysische Ordnung gebe, unser Selbstverständnis vor einer völlig neuen Herausforderung stehe.

“Political Liberalism, by John Rawls” (1993, London Review of Books). W. zeichnet mit klaren Linien Rawls’ Entwicklung von “A Theory of Justice” (1971) zu “Political Liberalism” (1993). Es sei der eindrucksvolle Weg von einer universalen moralischen Theorie der sozialen und ökonomischen Gerechtigkeit zu einer politischen Theorie des modernen liberalen Staats mit seinem Pluralismus und seiner Toleranz. W.s abschließende Fragen lauten: Wie viel Raum lässt Rawls’ Liberalismus tatsächlich für radikal verschiedene moralische Konzeptionen des Menschen und der Gesellschaft? Welchen Platz findet in dem späteren Werk die für das frühere charakteristische (im Unterschiedsprinzip formulierte) Forderung nach einer grundlegenden Umverteilung des Vorteils? – “Why Philosophy needs history” (2002, London Review of Books). Nietzsches Vorwurf, der Mangel an historischem Sinn sei ein erblicher Defekt der Philosophen, müsse auch heute erhoben werden. “Indeed, a lot of philosophy is more blankly non-historical now than it has ever been. In the so-called analytical tradition in particular this takes the form of trying to make philosophy sound like an extension of science” (405). Die meisten Naturwissenschaftler seien nicht der Meinung, dass die Geschichte ihrer Wissenschaft für ihre Tätigkeit von Nutzen sei. Was dagegen für die Philosophie von Bedeutung ist, sei weniger ihre eigene Geschichte als vielmehr die Geschichte der Begriffe, die sie zu klären versuche, z. B. der Begriffe Freiheit und Gerechtigkeit. Philosophische Analyse ohne Geschichte bringe uns auf den Gedanken, diese für unser Denken so zentralen Begriffe müssten immer existiert haben. Die Naturwissenschaft folge der methodischen Forderung des Reduktionismus und motiviert deshalb nicht zum Verständnis von Geschichte. Ein historisch verarmter Stil der Philosophie, der sich an dieser Methode orientiert, stehe dem im Wege, was Aufgabe der Philosophie sei: “[...] our understanding who we are, what our concepts are, what we are up to, since there is no way of our understanding these things without a hold on our history” (412).
F. RICKEN SJ

2. Biblische und Historische Theologie

SCHMITZ, BARBARA / ENGEL, HELMUT, *Judit* (Herders theologischer Kommentar zum Alten Testament). Freiburg i. Br.: Herder 2014. 429 S., ISBN 978–3–451–26820–5.

Wer sich mit pointierten Hypothesen zu einem biblischen Buch zu Wort meldet, zumal in Grundsatzfragen, bei dem ist es spannend zu beobachten, ob sich diese Annahmen auch in allen Teilen des Buches durchhalten lassen. B. Schmitz und H. Engel haben sich dieser Nagelprobe unterzogen. Die Würzburger Alttestamentlerin bezieht schon seit gut zehn Jahren und in zahlreichen Publikationen Stellung zu Fragen des Juditbuchs, und H. Engel hatte schon vor über zwei Jahrzehnten maßgeblich in die Diskussion um das