

Alvin Plantinga hat sich über S. folgendermaßen geäußert: „Richard Swinburne [...] over the past thirty years or so, has fashioned the most sophisticated and highly developed natural theology the world has so far seen“ (in: *The Times* vom 21. Juni 2006). S.s Buch bestätigt diese Einschätzung Plantingas voll und ganz. Unter den überaus zahlreichen Veröffentlichungen zur Person Jesu ragt es weit heraus und bietet eine starke Antwort auf die Frage, ob Jesus Gott war. Es gelingt dem Autor, den Leser mit philosophischen und theologischen Fragen zu fesseln und auch komplizierte Sachverhalte mit einer faszinierenden Leichtigkeit zu erklären. S.s Buch ist unbedingt zu empfehlen und sollte einen möglichst großen interessierten Leserkreis finden. M. KNAUF

SPAEMANN, ROBERT: *Das unendliche Gerücht*. Die Frage nach Gott und die Täuschung der Moderne. Stuttgart: Klett-Cotta 2007. 263 S., ISBN 978-3-608-94452-5.

Die vorliegende Publikation, die aus Anlass des 80. Geburtstags von Robert Spaemann (= S.) erschienen ist, enthält Texte, die zwischen 1984 und 2006 entstanden sind. Wie S. betont, sind darunter „Überlegungen [...], die eher der Religionswissenschaft zugeordnet sind, aber auch Vorträge, [...] die sich an Mitchristen wenden“ (9f.) und schließlich „Texte [...], in denen sich der Verfasser auf der Grundlage eines prinzipiell allen Menschen offenstehenden rationalen Diskurses mit dem Nachdenken über Gott an [...] Leser wendet, die zu solchem Nachdenken bereit sind“ (10).

Zur ersten Gruppe von Texten gehören Überlegungen, die sich mit der Frage befassen: ‚Funktionale Religionsbegründung und Religion‘ (92–120) und Ausführungen über das Problem religiöser Identität (121–149), zur zweiten Gruppe eine Betrachtung über die christliche Sicht des Leidens (212–224), zur dritten Gruppe schließlich der Eingangsbeitrag, der sich unter dem Titel ‚Das unsterbliche Gerücht‘ mit der Gottesfrage befasst (11–36), ein Beitrag, der der Frage ‚Gottesbeweise nach Nietzsche‘ nachgeht (37–53), und Überlegungen, die sich mit dem Thema ‚Christentum und Philosophie der Neuzeit‘ beschäftigen (65–91). Wenn der Rez. auch nicht auf alle Beiträge eingehen kann, die in diesen Bd. Eingang gefunden haben, so seien doch zumindest einige Hinweise zu zentralen Themen gegeben, die S. hier behandelt.

Ehe man die Frage der Wahrheit oder Unwahrheit des Gottesgedankens diskutiert, führt Spaemann im Eingangsbeitrag aus, müsse man fragen: Was meint der, der denkt, dass Gott ist? S. beantwortet diese Frage wie folgt: Es handle sich bei der Rede von Gott um eine synthetische, nicht um eine analytische Wahrheit, und zwar gehe es hier „um die wesentliche und notwendige Einheit zweier Prädikate, die empirisch oft getrennt und nur manchmal und in kontingenter Weise zusammen auftreten“, nämlich um „die Einheit der Prädikate ‚mächtig‘ und ‚gut‘“ (17). Zur Erläuterung fügt S. hinzu: „An Gott glauben [...] heißt: Die unbedingte Macht und das schlechthin Gute sind in ihrem Grund und Ursprung eins“, was zweifellos einen „Exzeß der Harmonisierung vom Standpunkt der alltäglichen Empirie“ und einen „Exzeß der Hoffnung“ (18) bedeute. Die Weigerung, die Alternative zu wählen und das Absurde als letztes Wort hinzunehmen, sei „wohl nur zusammen mit Pascals Wort zu haben: ‚Vere tu es Deus absconditus‘“ (18f.). Wenn man Gott als Einheit von Macht und Güte denkt, dann lässt sich – auch das macht S. deutlich – die Theodizeefrage als „Frage nach der Vereinbarkeit der Übel der Welt mit der Güte und Gerechtigkeit Gottes“ (21) nicht vermeiden. S. nennt einige der zahlreichen Antworten auf diese Frage, befindet aber schließlich: „Die einzige Antwort auf die Theodizeefrage, die diese Frage zum Verstummen bringt, gibt das Buch Hiob“ (ebd.).

Im Blick auf die für die gegenwärtige Zivilisation charakteristische Dialektik von Naturalismus und Spiritualismus merkt S. an: Die beherrschende Macht sei derzeit „ein abstraktes, transzendentes Subjekt, genannt ‚die Wissenschaft‘ auf der einen Seite, die anscheinend unabhängig von allen natürlichen, biologischen und psychischen Bedingungen ist“ (33). Dem stehe auf der anderen Seite eine von der Wissenschaft auf „subjektlose Objektivität“ (ebd.) reduzierte Welt gegenüber. Im Kontext eines solchen reduktionistischen Wirklichkeitsverständnisses seien „alle Ideen von personaler Selbstbestimmung Selbstmißverständnisse“ (33f.). Wenn freilich Gott ist, verhalte es sich anders. Dann sei „eine ‚natürliche‘ Erklärung nicht gleichbedeutend mit einer reduktionistischen, weil die Natur selbst sich einer unvordenklichen Freiheit verdankt“ (34). Außer-

dem könnten wir, wenn Gott ist, auch uns selbst als Personen verstehen. Allerdings gibt es nach S. keine Nötigung, an Gott zu glauben. Es bleibe uns immer „die Alternative, auf Verstehen zu verzichten“ und damit „darauf zu verzichten, das, als was wir uns selbst erfahren, in Einklang zu bringen mit dem, was die Wissenschaft über uns sagt“ (ebd.). Wir können m.a.W. in einem Zustand intellektueller Resignation verharren und „Hermeneutik und Naturgeschichte unvermittelt lassen“ (ebd.).

Im zweiten Beitrag vertritt S. die These, dass die Geschäftsgrundlage der klassischen Gottesbeweise nicht mehr gegeben ist. Diese gingen nämlich davon aus, „daß es Wahrheit gibt und daß die Welt verstehbare, dem Denken zugängliche Strukturen besitzt“ (32). Diese Voraussetzung, so zeigt S., werde seit Nietzsche bestritten. Dadurch ergebe sich für die Gottesbeweise eine neue Situation, die dadurch gekennzeichnet ist, „daß wir *uno actu* darüber entscheiden, ob wir ein Absolutes denken, ob wir dieses Absolute als Gott denken, ob wir so etwas wie eine nicht auf uns relative Wahrheit anerkennen; und schließlich, ob wir uns für berechtigt halten, uns selbst als wahrheitsfähige Wesen, und das heißt: als Personen zu betrachten“ (45). Deutlich ist in diesem Fall: Wir haben keinen archimedischen Punkt mehr, „von dem aus wir, von Gewißheit zu Gewißheit fortschreitend, schließlich bei der Affirmation der Existenz Gottes ankommen“ (ebd.). Gottesbeweise können *rebus sic stantibus* laut S. „nur den Charakter von *argumenta ad hominem* haben“ (48). Sie haben nurmehr holistischen Charakter, zeigen sie doch „die wechselseitige Abhängigkeit der Überzeugung vom Dasein Gottes und von der Wahrheitsfähigkeit [...] des Menschen auf und suchen gleichzeitig nach der Zustimmung für beides“ (33).

Das Argument für die Existenz Gottes, das S. skizziert, setzt bei der Frage an: „Welchen Sinn hat es zu sagen: Wenn alles bewußte Leben im Kosmos verschwunden sein wird, bleibt dennoch die Tatsache, daß einmal ein tiefes Glück empfunden oder daß ein Kind zu Tode gequält wurde? Was sollen wir unter diesem ‚Bleiben‘ denken?“ (51). Die Antwort, die S. darauf gibt lautet: „... [E]in Gewesensein behaupten, das von allem Bewußtsein endlicher Personen unabhängig ist, kann nur heißen, die Existenz Gottes behaupten. Wenn wir auf die Annahme eines definitiven Aufgehobenseins aller Ereignisse der Welt in einem göttlichen Innen verzichten, müssen wir die Wirklichkeit entwirklichen. Wir müßten den absurden Gedanken akzeptieren, daß das, was jetzt ist, einmal nicht mehr gewesen sein wird“ (51 f.). Es ist für S. zwar keine Frage: Derzeit gibt es diese Tendenz zu einer totalen Virtualisierung der Wirklichkeit, die das Dasein Gottes entbehrlieh macht. Wenn wir aber das Wirkliche als wirklich denken wollen, dann müssen wir Gott denken. Nietzsche ist in diesem Zusammenhang für S. lehrreich, weil er „wie kein anderer vor ihm die Konsequenzen des Atheismus durchdacht“ (52) hat und nicht den Weg der Lebensverneinung, sondern den Weg der Lebensbejahung gehen wollte. Als katastrophalste Konsequenz des Atheismus erschien es Nietzsche, wie S. betont, „daß der Mensch das Woraufhin seiner Selbsttranszendenz verliert“ (ebd.), besteht doch das christliche Liebesgebot gerade darin, den anderen zu lieben um Gottes willen. Nietzsche wollte diesen Verlust durch die Idee des Übermenschen kompensieren, weil er deutlich sah: Andernfalls werden die ‚letzten‘ Menschen die Szene beherrschen, die nur noch mit der Manipulation ihrer eigenen Lustzustände beschäftigt sind. Faktisch hat sich Nietzsches heroischer Nihilismus nach S. nicht durchgesetzt. Vielmehr hat der „banale Nihilismus des letzten Menschen“ (53), der nichts anderes kennt als seine subjektiven Zustände, und der dazu führt, dass der Mensch faktisch auf den Status eines geschickten Tiers regrediert, nach wie vor seine Fürsprecher, wie das Beispiel Rorty zeigt.

Zum Verhältnis von Christentum und Philosophie merkt S. an: „Die Antike war durch ein Konkurrenzverhältnis von Christentum und Philosophie gekennzeichnet, das Mittelalter durch ein hierarchisches Verhältnis von Theologie und Philosophie, die Neuzeit durch den Versuch, den christlichen Glauben in Philosophie zu integrieren und auf Philosophie zu reduzieren“ (90 f.). Die Zukunft scheint S. dagegen „durch ein Nebeneinander bestimmt zu sein, eine Bemühung von Theologie und Philosophie um gemeinsame Themen, ohne daß diese Bemühungen durch eine methodische Vorentscheidung koordiniert werden“ (91). S. verteidigt diese postmoderne Sicht des Verhältnisses beider Größen mit dem Hinweis: Wenn auch der Postmoderne ein „nicht vorprogrammiertes Nebeneinander kontingenter Bemühungen“ eigen sei, so müsse dieses Nebeneinander nicht notwendig die „Form des Irrationalismus und des Chaos haben“, da es diesen Be-

mühungen „auf verschiedene Weise immer um Wahrheit“ (ebd.) gehe. Generell gilt für S.: Der christliche Glaube versteht sich zwar als letzte Wahrheit, erklärt uns aber nicht alle Rätsel der Welt. „... [D]ie Philosophie kann diesen Glauben nicht integrieren und authentisch interpretieren“, bleibt aber dann „offen für ihn, wenn sie ihrerseits darauf verzichtet, ein abgeschlossenes System der Weltdeutung zu liefern“ (ebd.).

Im Zusammenhang seiner Überlegungen zum Verhältnis von Christum und Neuzeit äußert sich S. auch zu seinen theologischen Präferenzen. Zu Karl Rahners theologischem Ansatz bemerkt er: Rahners transzendentaler Ansatz stehe noch „in der Tradition der Verwandlung von Wahrheiten der Offenbarung in philosophischen Apriorismus“ (89). Hier entwerfe die Philosophie noch „gewissermaßen a priori ein Schema dessen, was Gott, wenn er zu uns spricht, würde sagen müssen“, und dieses Schema werde dann „durch die Faktizität der Offenbarung nur noch ausgefüllt“ (ebd.). Solche Versuche, Theologie zu treiben, scheinen S. „eher der Vergangenheit anzugehören“ (ebd.), während von Balthasars Entwurf einer theologischen Ästhetik s. E. von aktuellem Interesse ist. Auch hier handelt es sich zwar um den Versuch, das heilsgeschichtliche Offenbarungsgeschehen verstehend anzueignen, aber dieses Verstehen ist, wie S. betont, „nicht von der Art eines philosophischen Apriorismus, sondern eher mit dem Verstehen eines Kunstwerks vergleichbar“ (90). Als Beispiel führt er hier Mozarts Jupitersymphonie an. Wer sich diese verstehend angeeignet habe, der begreife sie zweifellos in ihrer inneren Notwendigkeit, aber diese Notwendigkeit sei „eine nachträgliche, sozusagen eine aposteriorische Notwendigkeit“, eine Notwendigkeit also, die die Kontingenz nicht aufhebt. Als Kronzeuge für ein Denken, das den Versuch unternimmt, die aposteriorische Notwendigkeit zu denken, führt S. Schelling mit seinem Entwurf einer positiven Philosophie an.

Gegen eine funktionale Religionsdeutung macht S. geltend, dass die Relativierung des Absoluten gleichbedeutend mit dessen Abschaffung ist. Freilich muss er einräumen, dass das Verhältnis des Menschen zum Absoluten selbst nicht absolut ist. Daher ist es s. E. auch legitim, Religionssoziologie zu treiben. Allerdings setze die Religionssoziologie die religiöse Dimension bereits als unableitbar voraus und habe es „nur mit deren historisch-gesellschaftlichen Konkretisierungen zu tun“ (106). Was aber diese Dimension selbst betrifft, so hält S. es mit dem japanischen Religionsphilosophen Nishitani. Für ihn kommt eine funktionale Rekonstruktion dieser Dimension nicht in Frage. Die Frage, wozu die Religion gut ist, unterschlägt nämlich, „daß es sich bei Religion – im Sinne des Buddhismus ebenso wie des Christentums – um eine fundamentale Veränderung des menschlichen Lebenshorizontes handelt“ (ebd.). Der Frage: ‚Wozu Religion?‘ begegnet Nishitani daher mit der Gegenfrage: ‚Wozu existieren wir?‘ und erschließt auf diese Weise nach S. erst den Sinn von Religion. Die Frage: ‚Warum brauchen wir Religion?‘ blockiert dagegen, wie Nishitani sich ausdrückt, „von Anfang an den Weg zu einer Antwort“, weil sie den Weg blockiert, „auf dem wir uns selbst zur Frage werden“ (ebd.). S. resümiert: Religion sei „eine Verwandlung der Perspektive, *innerhalb* derer die Frage nach Funktionen erst ihren Sinn erhält“ (107). Der paulinische Satz, dass der geistliche Mensch alles beurteile, aber selbst von niemandem beurteilt werde, müsse in diesem Sinne verstanden werden. Religion sei „mit diesem Anspruch so eng verbunden, daß man ihn nicht in Frage stellen kann“ (ebd.).

S. geht auch auf die Deutung der Religion als Kontingenzbewältigungspraxis ein. Einerseits, so meint er, könne sich eine solche Deutung auf unbezweifelbare Tatbestände stützen. Denn es gehöre in der Tat zum Proprium der Religion, „den Menschen auf irgendeine Weise mit dem So-und-nicht-anders-Sein dessen, was ist und geschieht, ins Reine zu bringen“ (109). Andererseits könne eine solche Religionsdeutung aber nicht für sich in Anspruch nehmen, „die Religion besser zu verstehen, als diese sich selbst versteht, oder gar ihr Selbstverständnis adäquat zu reformulieren“ (ebd.). Problematisch ist diese Deutung vor allem deshalb, weil die Religion in puncto Kontingenzbewältigungspraxis einen mächtigen Konkurrenten in der Wissenschaft hat. Daher ist ein Religionsverständnis, das das zentrale Moment von Religion in der Kontingenzbewältigung sieht, nach S. zu unspezifisch, denn „Religion bewältigt Kontingenz in einem der Wissenschaft gegenläufigen Sinne“ (166). S. macht das wie folgt deutlich: Die Kontingenzbewältigung im Bereich der Wissenschaft geschehe durch „Zurückführung des Unbekann-

ten aufs Bekannte, des Neuen aufs Alte, der Tatsachen auf Gesetze und elementare Tatsachen“ (109). Freilich sei das Resultat der Wissenschaft nicht die Aufhebung, sondern lediglich die „Verschiebung von Kontingenz in den Bereich [...] immer früherer und elementarerer Anfangs- und Randbedingungen“ (110). Denn sie komme nicht an den Punkt, „die faktische Welt nur aus Gesetzen abzuleiten“ (167). „Daß ‚die Welt im Ganzen‘ ist, wie sie ist“, sei nämlich „kein möglicher Gegenstand wissenschaftlicher Erklärung“ (110). Sich zu diesem Sein der Welt im Ganzen selbst noch einmal als zu einem kontingenten Faktum zu verhalten, das mache hingegen das Wesen von Religion aus. Das Proprium gerade der Schöpfungsreligionen besteht nach S. darin, dass sie die Kontingenzerfahrung in der Weise steigern, dass sie das So-und-nicht-anders-Sein der Welt zum Thema machen. Die Welt als kontingentes Faktum zu sehen setzt aber bereits, wie S. weiter zeigt, „die Antizipation eines Sinnes [...] voraus, der dieses Faktum übergreift“ (111). Für S. ist es schwer zu sehen, „welche ‚innerweltliche Funktion‘ diese Transzendenz der Welt als Ganzes haben sollte, außer jener, in der Welt selbst deren Sinn zu vergegenwärtigen“ (ebd.). Freilich stellt dies bereits eine religiöse Antwort dar, da sie voraussetzt, dass es mit den Tatsachen der Welt nicht getan ist. Dies zu sehen bedeute, wie Wittgenstein nach S. zu Recht betont, „an einen Gott glauben“.

In seinen Ausführungen zum Sinn des Christseins plädiert S. für ein Christentum ohne Abstriche. Deutlich wird das etwa in seinen Ausführungen zum christlichen Sinn des Leidens. Echtes Leiden, so heißt es hier, sei das, was unseren Willen durchkreuze. Die christliche Lehre vom Sinn des Leidens lähme daher keine Aktivität, keine politische Reform und keine Verbesserung der Möglichkeiten der Medizin. Wohl aber vermittele sie „ein Verhältnis zu dem, was gegen unseren Willen und gegen unsere Bemühung geschieht“ (223). Sie lehre nämlich, „die Wirklichkeit auch noch dort zu bejahen und Gott auch dort noch zu danken, wo wir scheitern“ (ebd.). Denn die letzte Sinnerfüllung allen menschlichen Lebens liege in der Danksagung. Auch ein Leben der vollen Entfaltung aller schöpferischen Kräfte des Menschen bleibe dem Gesetz des Todes und der Vergänglichkeit unterworfen, wenn der Mensch seine schöpferischen Kräfte nicht als Geschenk und Aufgabe verstehe, „Gott in der Welt darzustellen“ (ebd.). S. erinnert hier an das Hochgebet der Messe, wo es heißt: ‚Wir danken dir, dass du uns berufen hast, vor dir zu stehen und dir zu dienen‘ bzw. ‚Wir danken dir für deine große Herrlichkeit‘. Wenn der Mensch zu solchem Dank für sein Dasein in der Welt nicht bereit ist, dann ist das, wie S. unter Berufung auf Paulus sagt, die Ursünde und damit auch der Grund allen Leidens. Denn „[d]as Universum, das sich nicht in seinem höchsten Geschöpf, dem Menschen, zu seinem Ursprung zurückwendet, verliert seine Transparenz“ (ebd.). Das „Durchscheinen der Herrlichkeit Gottes“ verschwindet, und die Wesen der Welt „werden füreinander zu harten, undurchsichtigen Gegenständen“ (223 f.), die sich gegeneinander kehren.

Bei der Behandlung der Gottesfrage und der Gottesbeweisproblematik durch S. fällt auf, dass neuere Entwicklungen im Bereich der analytischen Religionsphilosophie nicht berücksichtigt sind, die, wie die Veröffentlichungen von W. Löffler und A. Kreiner zeigen, auch im deutschen Sprachraum mittlerweile rezipiert und diskutiert werden und in deren Focus nicht die Frage liegt, wie sich ein Reden von Gott nach Nietzsche noch begründen lässt. Allerdings sollte man an eine Sammlung kürzerer und längerer Texte, die zu unterschiedlichen Gelegenheiten veröffentlicht wurden, nicht zu strenge Maßstäbe anlegen. Positiv zu vermerken ist auf jeden Fall: Die vorliegende Textsammlung bringt dem Leser eine ganze Reihe von Facetten des Werks eines Denkers nahe, der sich als Anwalt eines entschieden gelebten Christentums in der deutschen philosophischen Szene einen Namen gemacht hat und dem, da es in dieser Szene nicht allzu viele Anwälte dieser Art gibt, für sein Engagement zweifellos Dank und Anerkennung gebührt.

H.-L. OLLIG S. J

KLUGHEIT. Herausgegeben von *Wolfgang Kersting*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2005. 357 S., ISBN 3-934730-89-2.

Der vorliegende Bd. ist nach Auskunft seines Herausgebers nicht nur an der „konzeptuellen Leistungsfähigkeit des Klugheitsbegriffs interessiert“ (11), sondern beabsichtigt zudem eine „Rehabilitierung der Klugheit“, um die „zuhauf anzutreffenden epistemo-