

sprünglichen Phänomen des Schönen“. Nicht ohne Vorverständnis, aber so, dass eben dieses philosophisch befragt werden muss. Am Phänomen erfragt sind weder wechselnde Vorstellungen noch Kriterien noch eine unveränderliche „ominöse Entität hinter dem Schönen“, sondern das ihm eigene „Sein“ des Schönen als sein Sich-Zeigen, Anwesen, Gegeben-sein (221). Erfahrung sodann hat hier den Charakter des Widerfahrnisses, der Entbergung von ihm selbst her, was entsprechende Offenheit verlangt und (anders als Experimente) Jemeinigkeit; sie gibt schließlich zu denken, ruft nach Auslegung ihrer selbst. Dabei ist es wichtig, die ästhetische Deutung zu überwinden, die das Schöne dem sinnlichen Erkenntnisvermögen zuordnet, auf den Zustand des Subjekts abhebt und sich in der Dichotomie von Natur- und Kunstschönem, Sein und Schein bewegt. Dazu hilft schon ein Blick in den Wortgebrauch. Das Wort ‚schön‘ „drängt sich jedes Mal auf, wenn eine Sache ihre ureigenste Möglichkeit erreicht“ (233) – und lässt sich hier nur selten durch Wörter aus dem ästhetischen Feld ersetzen (Begegnung, Fest, Gespräch heißen schön [und der Rez. erlaubt sich einzufügen: dieses Buch], aber nicht zierlich, hübsch, dekorativ ...).

„14. Strukturmomente der ursprünglichen Erfahrung mit Schöner.“ Schönheit ist eine besondere Erscheinungsweise von Sein, nicht die Eigenschaft eines Seienden, sondern die Erfahrung seiner Präsenz. Und diese Präsenz ereignet sich als unser Gewahren (das ist mit der klassischen Identität von *cognoscens et cognitum in actu* gemeint): Schönheit ist eine Gestalt von „Vollzugsidentität“ (241 f.) Darin werden nicht bloß das Präsenze und der Gewahrende in ihrer Präsenz präsent, sondern auch dies Präsentsein – und nochmals das Sich-Geben dieser Einheitsfülle selbst: Dem Staunen geht das Sein auf. Der Sammlung schenkt sich das Wunder des „Es gibt“. Und dem entspricht der Dank. Diese Dankbarkeit ist namenlos; sie meint nicht jemanden (?), sondern gilt „dem Sein-können selbst“, das sich so als Gegeben-Sein zeigt. P. schließt mit dem Satz (254): „Wer dessen inne geworden ist, kann noch danken für das Dankenkönnen.“ J. SPLETT

WARD, KEITH, *Divine Action*. Examining God's role in an open and emergent universe. Philadelphia: Templeton Foundation Press 2007. XI/286 S., ISBN 978-1-59947-130-3.

Die Veröffentlichung stellt die leicht überarbeitete Fassung der erstmals 1990 publizierten Monographie des Verf.s dar. Ihre Leitthematik zählt zu „den zentralsten und schwierigsten“ Fragen einer rational verantworteten christlichen Gottesrede: Was heißt „Handeln Gottes“ (vii)? Das Werk verteidigt ein „stark supranaturalistisches Gottesverständnis“, wonach Gott den Kosmos erschaffen habe, in diesen eingreife, Wunder wirke, Gebetsanliegen erhöre und in Jesus von Nazareth eine menschliche Natur angenommen habe als „philosophisch kohärent und gänzlich mit den Erkenntnissen der modernen Wissenschaft kompatibel“ (vii). Dieses Vorhaben entfaltet Ward (= W.) in 14 Kap., in denen er sich mit Gottes notwendiger Existenzweise und den Schöpfungsmotiven, der Theodizeefrage, der Vorsehungslehre, der Bittgebets- und Wunderproblematik, dem jüdisch-christlichen Offenbarungsverständnis, der Inkarnation, der Religions- und der eschatologischen Zukunft des Kosmos befasst.

Im ersten Kap. (1–17) werden mit der Erfolgsgeschichte der Wissenschaften in der Neuzeit, dem Szientismus und logischen Positivismus, der Theodizeeproblematik und der historisch-kritischen Exegese einige Gründe für die geschwundene gesellschaftliche Plausibilität der Annahme eines innerweltlichen Handelns Gottes benannt. Für das christliche Verständnis des Handelns Gottes sei die Voraussetzung, Gott existiere notwendig in allen möglichen Welten, konstitutiv (9). W. geißelt die These, Gottes Existenz könne einst enden (*thesis of total contingency*) als „Abgrund der Vernunft“ (*abyss of reason*), die sich fatal auf die spirituelle Geborgenheit der Menschen auswirke (16).

Das zweite Kap. (18–37) ist der Schöpfungsthematik gewidmet. Gott werde schöpferisch tätig, um neue Wert-Arten und Lebewesen, die für Werte empfänglich seien, hervorzubringen und in Beziehung zu ihnen zu treten. Indem Gott über Bewusstsein verfügende Lebewesen erschaffe, erlange er Kenntnis davon, wie es sich etwa für einen Menschen anfühle, Freude und Schmerz zu empfinden (26). Die Welt sei einerseits Produkt der freien göttlichen Kreativität, andererseits sei sie bestimmt durch mehrere Notwendigkeiten, die aus Gottes Wesen resultieren (36). Auf diese nur durch Offenbarung

bekannten Strukturprinzipien der Welt sowie eine modifizierte Variante des anthropischen Prinzips beruft sich W. bei seinem Lösungsvorschlag der (theoretischen) Theodizeeproblematik im dritten (38–56) und vierten Kap. (57–73). Auf dem Hintergrund der *free will defence* verteidigt er die These, Gott könne nur auf Kosten der Entstehung bewussten Lebens bzw. der Anthropogenese, eine bessere als die faktisch existierende Welt erschaffen (68).

Gegenstand des fünften Kap.s (74–102) bilden wissenschaftstheoretische Überlegungen zu Methode und Geltungsbereich der Naturwissenschaften. Aufgrund der methodischen Eigenart der Naturwissenschaften gehören für W. einzigartige, anomale Phänomene *per definitionem* nicht zum naturwissenschaftlichen Untersuchungsbereich (93). Nicht quantifizierbare Größen, wie Gott oder die Handlungen freier Akteure, können daher nicht Gegenstand naturwissenschaftlicher Theoriebildung sein (82). Unter Verweis auf die Quantentheorie und die Unmöglichkeit, den Standpunkt eines allwissenden Beobachters einzunehmen, der um alle kausal relevanten Faktoren eines Systems weiß (99), spricht sich der Verf. gegen die Annahme eines kausal geschlossenen, völlig determinierten Kosmos (*closed system view*) aus und plädiert für eine Vielfalt komplementärer Erklärungsmodelle der Wirklichkeit (100). Da jedes wissenschaftliche Modell mit Idealisierungen, Abstraktionen und Vereinfachungen operiere (98) und daher stets nur einen Teilaspekt der Wirklichkeit berücksichtige, dürfen weder der Physiker noch der Theologe den Anspruch erheben, „to tell the whole truth about absolutely everything“ (101).

Mit den Einschränkungen (*constraints*) des göttlichen Handlungsspielraums in der Welt liegt der zentrale Gegenstand des sechsten (103–118) und siebten (119–133) Kap.s vor. Gott sei erstens nicht in der Lage, schlechthin alles zu vollbringen; vielmehr stehe ihm eine endliche Anzahl möglicher Aktionen zur Auswahl. Zweitens unterliege Gott nicht nur in Bezug auf die Art, sondern auch auf die Häufigkeit seiner Interventionen Begrenzungen. Um die stochastische Struktur des Naturgeschehens zu wahren, dürfe Gott das Wahrscheinliche öfter, das Unwahrscheinliche nur selten realisieren. Drittens sei Gottes Interventionsmöglichkeit durch die Grundoption bestimmte Werte, allen voran Liebe und Gotteserkenntnis, unter seinen Geschöpfen zu realisieren bzw. zu fördern und viertens durch die spezifische Weise, wie diese unter Achtung der menschlichen Freiheit aktualisiert werden sollen, eine Grenze gesetzt (123).

Das achte Kap. (134–153) widmet sich der Vorsehungslehre. Gottes providentielles Engagement zielen auf die Stärkung der (Gottes-)Liebe und die Eindämmung des Hasses (*hatred*) unter den Menschen (137). Gott wirke dazu sowohl auf extra-, wie intramentaler Ebene, indem er die Welt auf sich und sein Schöpfungsziel hin transparent werden lasse und die Menschen für seine Gegenwart sensibilisiere (139).

Im neunten Kap. verteidigt (154–169) W. die Sinnhaftigkeit der Praxis des Bittgebets gegenüber dem philosophischen Einwand, ein allwissender, allmächtiger und vollkommen guter Gott werde, sofern er dazu in der Lage sei und die Gewährung des Erbetenen die Welt verbessere, diesen Zustand auch unabhängig von Gebetsbitten realisieren. Am Vorwurf, das Bittgebet sei wirkungs- und sinnlos, beanstandet der Verf. sowohl die Annahme, Gott tue unabhängig von menschlichen Bitten stets das jeweils Beste, wie auch die Ansicht, Gott bedürfe der Gebete der Menschen nicht, da er um ihre Anliegen immer schon wisse (159).

Im zehnten Kap. (170–189) befasst sich W. mit der Wunderthematik. Im Anschluss an Thomas von Aquin, der das Wunder als ein Ereignis *supra ordinem naturae* bestimmt, charakterisiert der Verf. Wunder als Vorkommnisse, die „außerhalb der Möglichkeiten einer Struktur“ (170) bzw. „außerhalb der Möglichkeit einer physikalisch gesetzmäßigen Erklärung“ liegen (172). Das Wunder dürfe nicht nur unter dem Aspekt der göttlichen Wirkursächlichkeit, sondern müsse darüber hinaus auf seine offenbarende Funktion hin in den Blick genommen werden. Wunder offenbaren „den wahren Ursprung, das Fundament und das Ziel der physikalischen Ordnung“ (177), indem sie „die innere Natur und die endgültige Bestimmung der Materie“ offenlegen (179).

Das elfte Kap. (190–210) greift die im zehnten Kap. aufgeworfene Frage auf, wo dem Menschen unter den vielfältigen religiösen Traditionen und spirituellen Erfahrungen eine authentische Selbstoffenbarung Gottes begegne (189). Durch die Akzentuierung,

dass Gott auf „öffentliche, moralische und soziale Weise zugunsten der Transformation der physikalischen Welt“ tätig sei (193), rage das biblische Verständnis des Handelns Gottes unter den religiösen Traditionen hervor. John Hicks Versuch, das Ärgernis der Partikularität des Christusereignisses im Rahmen einer pluralistischen Religionstheologie zu beheben (197–201), weist W. als „inkohärent“ zurück (198). Aus zwei Gründen habe Gott sich nicht auch anderswo durch eine Inkarnation geoffenbart: Erstens sei Gottes Selbstoffenbarung von der Empfänglichkeit seiner Adressaten abhängig und bedürfe einer behutsamen Vorbereitung (202). Zweitens seien bei Weitem „nicht alle Menschen bereit und willig, Gott zu lieben und seinen Willen zu tun“ (202). Viele würden aufgrund ihres „verzerrten Blicks“ dazu neigen, Gottes Selbstkundgabe entweder als „beängstigende Gewalt“ zu deuten, vor der sie in Furcht erzittern oder diese despotisch zur Unterjochung ihrer Mitmenschen missbrauchten (203). Gottes „disclosure“ richte sich daher in erster Linie an „heilige Menschen“, die von den schädlichsten Einflüssen ihrer Kultur frei seien (203). Obwohl Gott immer und überall am Werk sei, hätten nur die israelitischen Propheten in einer Gesellschaft gelebt, die über „die begrifflichen Ressourcen und das Interesse“ verfügt habe, die Geschichte im Licht des Handelns Gottes zu interpretieren (204f.). W. würdigt den Beitrag, den viele religiöse Traditionen zum spirituellen Erbe der Menschheit leisten. Wegen „ihrer wahrheitsgetreueren, adäquateren Konzeption des einen Gottes“ weist er der biblischen Tradition eine Sonderstellung zu (210).

Im zwölften Kap. (211–230) erläutert und verteidigt W. die christliche Inkarnationslehre. Er greift dazu auf Thomas Morris' Unterscheidung von „being merely human“ und „being fully human“ zurück. Jesus Christus verfüge zwar über alle wesentlichen Eigenschaften der menschlichen Natur; dennoch sei er nicht bloß ein Mensch, d.h. *merely human*. Da ihm göttliche Eigenschaften zukämen, sei er im Gegensatz zur restlichen Menschheit *fully human* (219). Für „die Plausibilität einer einzigen Inkarnation Gottes in der Geschichte“ argumentiert der Verf. unter Verweis auf das christliche Sühneverständnis (*atonement*): Das Erlösungswerk müsse sich „nur ein Mal in der Weltgeschichte“ ereignen, um das Heil für alle Zeiten zu „gewinnen“ (221).

Im 13. Kap. (231–252) werden zwei Fragestellungen behandelt. Zum einen: Ist es vernünftig, höchst umstrittenen historischen Zeugnissen im Glauben zuzustimmen? Zum anderen: Inwieweit steht die christliche Inkarnationslehre in Einklang mit dem Neuen Testament? (232) In einem ersten Schritt spricht sich W. dafür aus, dass die Einnahme eines Standpunktes auch dann gerechtfertigt sein könne, wenn keine „vollständige theoretische Gewissheit“ dessen Richtigkeit garantiere (233). Im alltäglichen Leben müsse der Mensch ebenso wie bei der Glaubensentscheidung oftmals ein „entschiedenes Engagement“ auf der Basis höchst umstrittener Gründe treffen (233). Die Beweislast, die Unzulässigkeit der Glaubenzustimmung zu erweisen, liege beim Kritiker (240). In einem zweiten Schritt versucht der Verf. nachzuweisen, dass die drei wesentlichen Momente der christlichen Inkarnationslehre – Jesus ist „wahrhaft ein Mensch“, der „das göttliche Wesen“ auf „einzigartige Weise manifestiert“ (245) – im biblischen Zeugnis Rückhalt haben. Im abschließenden 14. Kap. (253–270) setzt sich W. erneut mit der Frage auseinander, welche religiöse Tradition dem Menschen eine glaubwürdige und verlässliche Lebensorientierung bietet (257). Er entwickelt dazu Minimal Kriterien, denen religiöse Lehrer genügen müssen, um den Anspruch auf Erleuchtung für sich reklamieren zu dürfen. Um als religiöse Autorität gelten zu können, müsse der Erleuchtete u. a. ein von Egoismus und Vorurteilen freies, durch liebevolle Achtsamkeit gekennzeichnetes Leben in Einklang mit dem Göttlichen führen. Des Weiteren dürfe er sich weder durch erlittenes Leid noch durch drohende Todesgefahr davon abbringen lassen, seine Mitmenschen zu Gott zu führen (259).

Ein Literaturverzeichnis und ein Register schließen die Untersuchung ab. Mit dieser liegt ein lesenswerter Versuch vor, den Glauben an das Handeln Gottes in der Welt als „rationale, kohärente und intelligible“ Überzeugung auszuweisen (xi). Wie der Verf. überzeugend herausarbeitet, kann und darf die Rede von einem besonderen Handeln Gottes in der Welt nicht durch den Verweis auf das naturwissenschaftliche Weltbild als naiv und unmodern abqualifiziert werden. Eine Bereicherung für die aktuelle *divine action debate* stellen die verschiedenen Typen des Handelns Gottes dar, die W. unter-

scheidet (etwa 53, 138f., 190). Darüber hinaus gehen von der Untersuchung wertvolle Anregungen für die theologische Erkenntnislehre aus. Wie jede Erkenntnis, so sei auch die Gotteserkenntnis „abhängig von einer geeigneten Schulung, den Umständen und Fähigkeiten“ des Erkenntnissubjekts (230). Menschen, die religiös sozialisiert seien und sich durch ein reges geistliches Leben auszeichnen, befinden sich in Bezug auf die Erkenntnis Gottes „in a better position“ (230) als ihre a-religiösen Zeitgenossen. Erkenntnistheoretischer Natur sind auch W.s Erläuterungen zur Wunderthematik. Diese lassen sich als Diskussionsbeitrag zu der von H. U. von Balthasar aufgeworfenen Frage nach der „objektiven Evidenz der Offenbarungsgestalt“ interpretieren. Für den Verf. wird Gottes Handeln in der Welt „im Glauben“ erfasst (236). Da die Wunder sich durch eine revelatorische Dimension auszeichnen und zum Engagement für die Sache Gottes aufordern, könnten sie nur von denen als Selbsterschließung Gottes gedeutet werden, die bereit seien, ihr Leben vom Willen Gottes formen zu lassen: „Miracles [...] spring from faith and they speak to faith“ (182). Bildet das Bekenntnis, wie im Anschluss an W. formuliert werden kann, *de facto* die Bedingung der Möglichkeit von Offenbarungserkenntnis? Lobend hervorzuheben ist W.s Überwindung eines einseitig von der göttlichen Wirkursächlichkeit her konzipierten Wunderkonzepts durch die Berücksichtigung der Zeichenfunktion bzw. der *religious significance* (R. Swinburne) des Wunders (177). Die Rede von Wundern hat, wie der Verf. zu Recht betont, nicht auf unerklärliche Phänomene beschränkt zu werden. Sie ist vielmehr überall dort angemessen, wo ein Ereignis „einen entscheidenden Hinweis auf das Wesen, [...] die Mittel zur Erlangung“ und den Urheber jener Vollendung gibt, die der Schöpfung und den Menschen verheißen ist (181). Die Untersuchung wirft des Weiteren die wichtige Frage auf, worin Gottes Schöpfungsabsicht besteht. Zielt Gottes Handeln darauf ab, die Lebensqualität jedes einzelnen Geschöpfes zu maximieren? Oder beschränken sich Gottes Interventionen, wie der Verf. meint, auf die Förderung von Liebe und (Gottes-)Erkenntnis unter den Menschen (143)? Ist W. beizupflichten, dass es sich bei Wundern *per definitionem* um äußerst rare Phänomene handeln muss? Denn Wunder hätten nicht die Funktion, das Leid in der Welt zu beheben, sondern sollen Gottes Schöpfungsabsicht offenbaren und verwirklichen (183). Diskutabel ist W.s Lösungsvorschlag der theoretischen Theodizeeproblematik. Um die Stabilität des Gesamtsystems nicht zu gefährden, könne Gott nicht alle Geschöpfe vor jeglichem Leid bewahren. Er werde daher jenen Geschöpfen beistehen, denen eine potenziell wichtigere Rolle bei der Umsetzung seines heilsgeschichtlichen Plans zukomme (152). Diese Annahme kann jedoch nur schwer vereinbart werden mit der jüdisch-christlichen Überzeugung, wonach jeder einzelne Mensch in den Augen Gottes teuer und wertvoll ist (Jes 43, 4). Problematisch ist auch der Verweis des Verf.s auf die Notwendigkeiten, denen Gott aufgrund seines Wesens unterliegt (73f.) bzw. auf die Systemzwänge, denen Gott nicht zuwiderhandelt, um sein Schöpfungsziel nicht zu desavouieren. Da dem Menschen die Einsicht in diese Notwendigkeiten verwehrt sei (145), weist W.s Argumentation Züge einer Immunisierungsstrategie auf. C. J. AMOR

LEIDHOLD, WOLFGANG, *Gottes Gegenwart*. Zur Logik der religiösen Erfahrung, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2008. 192 S., ISBN 978-3-534-21046-6.

In den von Martin Buber herausgegebenen *Erzählungen der Chassidim* fragt der Rabbi Schneur Salman von Ljadi († 1813) in den Tagen vor seinem Sterben seinen Enkel, ob er etwas sehe, nur um darauf dem erstaunten, stumm Bleibenden zu bekennen: „Ich sehe nur noch das göttliche Nichts, das die Welt belebt.“ Diese kleine Anekdote führt den Leser direkt ins Zentrum der Religion. Dabei geht es aber nicht nur um deren zentralen Gegenstand, sondern auch um die Weise, wie dem Menschen überhaupt eine Kenntnis davon zuteil wird: Wenn sich dem Rabbi nämlich die göttliche Wesenheit scheinbar in der Wahrnehmung eines nicht Erfahrbaren (im Sehen des „Nichts“) offenbart, dann vermittelt die paradoxe Formulierung hier klar die besondere Qualität der Erfahrung eines Gegenübers, dessen Existenz jede gängige Erfahrungskategorie übersteigt – und es stellt sich die Frage nach der Art einer Erfahrung, wodurch dem Menschen überhaupt zuerst ein verlässliches Zeugnis vom Dasein dieses Wesens zuteil werden kann. Mit dem Blick auf ihre fundamentale Bedeutung für die Religion, ihren Wahrheitsanspruch und ihr