

Religionsphilosophische und fundamentaltheologische Grundfragen

Dieter Lange

ULRICH BARTH, Gott als Projekt der Vernunft. Mohr Siebeck, Tübingen 2005, XII + 518 S. – WOLFGANG BÖHME (Hg.), Evolution und Gottesglaube. Ein Lese- und Arbeitsbuch zum Gespräch zwischen Naturwissenschaft und Theologie. Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen 1988, 405 S. – VINCENT BRÜMMER, The Model of Love. A Study in Philosophical Theology. Cambridge Univ. Press 1998, XII + 249 S. – VINCENT BRÜMMER (Hg.), Interpreting the Universe as Creation. A Dialogue of Science and Religion. (Studies in Philos. Theology 4). Kok Pharos Publ. House, Kampen NL 1991, VII + 148 S. – BERNHARD CASPER, Das Ereignis des Betens. Grundlinien einer Hermeneutik des religiösen Geschehens (Phänomenologie I. Texte, Bd.3). Verlag Karl Alber, Freiburg / München 1998, 173 S. – PETER DABROCK, Antwortender Glaube und Vernunft. Zum Ansatz evangelischer Fundamentaltheologie (Forum Systematik 5). Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart u.a. 2000, 400 S. – INGOLF U. DALFERTH, Die Wirklichkeit des Möglichen. Hermeneutische Religionsphilosophie. Mohr Siebeck, Tübingen 2003, XV + 578 S. – KLAUS DETHLOFF / RUDOLF LANGTHALER / HERTA NAGL-DOCEKAL / FRIEDRICH WOLFRAM (Hgg.), Orte der Religion im philosophischen Diskurs der Gegenwart (Schriften der Österreichischen Gesellschaft für Religionsphilosophie 5). Paretra Verlag, Berlin 2004, 400 S. – MARKUS ENDERS (Hg.), Jahrbuch für Religionsphilosophie. Verlag Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 2002ff. – GEORG ESSEN / MAGNUS STRIET (Hgg.), Kant und die Theologie. Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt 2005, 348 S. – THOMAS FÖSSEL, Gott – Begriff und Geheimnis. Hansjürgen Verweyens Fundamentaltheologie und die ihr inhärente Kritik an der Philosophie und Theologie Karl Rahners (IThS 70). Tyrolia Verlag, Innsbruck/Wien 2004, 1024 S. – GÜNTER FRANK, Die Vernunft des Gottesgedankens. Religionsphilosophische Studien zur frühen Neuzeit (Quaestiones 13). Frommann und Holzboog, Stuttgart 2003, 409 S. – ALBERT FRANZ / WOLFGANG BAUM / KARSTEN KREUTZER (Hgg.), Lexikon philosophischer Grundbegriffe der Theologie (mit CD ROM). Herder Verlag, Freiburg u.a. 2003, 520 S. – RUDOLF HERMANN, Religionsphilosophie (Gesammelte und nachgelassene Werke 5), hg. von H. ASSEL. Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen 1995, 344 S. – FRIEDRICH HERMANNI, Das Böse und die Theodizee. Eine philosophisch-theologische Grundlegung. Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2002, 361 S. – ANDREAS KLEIN, »Die Wahrheit ist irgendwo da drinnen...« Zur theologischen Relevanz (radikal-)konstruktivistischer Ansätze unter besonderer Berücksichtigung neurobiologischer Fragestellungen. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2003, 565 S. – ULRICH H.J. KÖRTNER/ANDREAS KLEIN (Hgg.), Die Wirklichkeit des Geistes. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2006, VI + 169 S. – HENNING KÖSSLER, Die Überwindung der Selbstbefangenheit. Eine Religionsanthropologie (RWTS 10). Georg Olms Verlag, Hildesheim u.a. 2001, XI + 234 S. – RAINER KOLTERMANN (Hg.), Universum – Mensch – Gott. Der Mensch vor den Fragen der

Zeit. Verlag Styria, Graz u.a. 1997, 411 S. – KARL HINRICH MANZKE, Ewigkeit und Zeitlichkeit. Aspekte für eine theologische Deutung der Zeit (FSÖTh 63). Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen 1992, 541 S. – KLAUS MÜLLER, Gottes Dasein denken. Eine philosophische Gotteslehre für heute. Verlag Franz Pustet, Regensburg 2001, 182 S. – FRIEDO RICKEN, Religionsphilosophie (Grundkurs Philosophie 17 = UB 401). Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 2003, 376 S. – ULRICH SCHMID, Russische Religionsphilosophen des 20. Jahrhunderts. Herder, Freiburg/Basel/Wien 2003, 310 S. – JOSEF SCHMIDT, Philosophische Theologie (Grundkurs Philosophie 5 = UB 349). Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 2003, 303 S. – HORST SEIDL, Über das Verhältnis von Philosophie und Religion. Beiträge zur Religionsphilosophie (Philosophische Texte und Studien 69). Georg Olms Verlag, Hildesheim/Zürich/New York 2003, XV + 340 S. – HANSJÜRGEN VERWEYEN, Philosophie und Theologie. Vom Mythos zum Logos zum Mythos. Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt 2005, 400 S.

Ein Nachschlagewerk soll am Anfang stehen. An guten theologischen und philosophischen Lexika herrscht zur Zeit kein Mangel. Dennoch kann das philosophische Spezialwörterbuch, das ALBERT FRANZ, WOLFGANG BAUM und KARSTEN KREUTZER für den Gebrauch des (katholischen) Theologen konzipiert haben, durchaus nützlich sein. Der These der Hgg., dass eine philosophische Grundlegung für Theologen unerlässlich sei, ist auch von protestantischer Seite zuzustimmen. Das Lexikon behandelt Begriffe, die den Hgg. unverzichtbar erscheinen, ohne Anspruch auf Vollständigkeit und ohne eines der bekannten großen Nachschlagewerke ersetzen zu wollen, in einer angesichts des geringen Umfangs bemerkenswerten Vielseitigkeit, die von scholastischen Begriffen wie *actus purus* oder *quidditas* bis zur Relativitätstheorie und zur feministischen Philosophie reicht. Die Autoren vertreten durchaus unterschiedliche Ansätze, doch ist der Charakter des Buches trotz des einen protestantischen Autors (Christian Schwarke, Art. Bioethik, Korrelation, Menschenwürde), den die Dresdner Hgg. an ihrer Universität für das Unternehmen gewonnen haben, eindeutig katholisch. Das zeigen etwa Stichworte wie Fideismus u.ä.

Die Artikel beginnen mit einer etymologischen Worterklärung, bieten dann eine Begriffsgeschichte und erörtern zum Schluss die theologische Relevanz. Querverweise und am Schluss ein Verzeichnis aller Stichworte (auch solcher, denen kein eigener Artikel gewidmet ist), ein Personenregister mit Lebensdaten, ein ausführliches Literaturverzeichnis sowie ein Mitarbeiterverzeichnis erhöhen den Gebrauchswert. Die letztgenannte Liste vermerkt leider nicht, wer welche Artikel geschrieben hat, doch sind alle Artikel namentlich gezeichnet. Die Darstellungsweise ist im Allgemeinen klar und informativ, allerdings durch den Umfang bedingt außerordentlich knapp, so dass zwar der Fachmann ein brauchbares Gerüst an die Hand bekommt, der Zweck einer ersten Orientierung aber oft nur sehr bedingt erreicht wird. Das ist indessen wohl der Preis, der für die Handlichkeit eines solchen Buches gezahlt werden muss.

aber den dritten Schritt eines interdisziplinären Dialogs nicht mehr vollzogen habe (362). Als ob es nicht – trotz Lichtelehre! – zur Pointe des barth'schen Ansatzes gehörte, einen solchen »Dialog« prinzipiell zu verweigern!

Dieser positionellen Unsicherheit korrespondiert – das ist der zweite Grund – ein streckenweise doktrinärer Charakter der Ausführungen. So wird ohne weitere Diskussion konstatiert, das Wort Gottes sei nur als Zuspruch zu denken (300.302), und die Fundamentalunterscheidung von Gesetz und Evangelium bei Ebeling und Dalferth wird grob missverstehend als dualistisch abgetan (137.170). Dass die Fundamentaltheologie biblisch begründet sein müsse, wird ohne Rücksicht auf die Probleme historischer Kritik schlicht festgestellt (75); eine innere Differenzierung solcher Begründung wird mit dem Totschlagargument der »Fülle« des biblischen Zeugnisses von vornherein abgewehrt (318). So könnte man fortfahren: An entscheidenden Stellen, an denen eine Fundamentaltheologie schlechterdings genötigt ist zu argumentieren, wenn anders sie denn wirklich eine »Schwellenwissenschaft« sein soll, wird man mit bloßen Behauptungen abgespeist.

Der dritte Grund für eine gewisse Unlust, die mich beim Lesen befallen hat, ist der deutsche Stil des Buches. Es wimmelt nur so von Wortungeheuern wie »Systematizität« (26), »lateraler Transpartikularisierungsimpuls« (32 u.ö.); »Polyperspektivität« (52); »invitatorisch« (81), »hierarchologisch« (103) »antagonisieren« (134), »selbstkonstruktionshermeneutisch« (261). Wer auf diese Weise die Gesprächslage zur »interlokutionären Situation« aufbläst (26), der wird sich nicht wundern dürfen, wenn viele potenzielle Leser in diesem gestelzten Sprachgestus einen handgreiflichen Widerspruch zu der in der Arbeit als fundamentaltheologische Aufgabe ständig propagierten »Kommunikabilisierung« und »Plausibilisierung« sehen werden, womit dann die Diskussion beendet wäre, bevor sie überhaupt begonnen hätte.

An Versehen (von Druckfehlern abgesehen) sind mir aufgefallen: S. 29 »insofern ... weil«; S. 38 ist »common sense« fälschlich im Sinne von *communis opinio* verwendet; S. 46 »in die Jahre ... abgefasst«; S. 83 Anselms Bestimmung des Gottesbegriffs als »aliquid quo nihil maius cogitari possit« ist gleich zweimal zu dem Unsinn »aliquid quo nihil cogitari nequit« verballhornt worden.

Gleichsam am entgegengesetzten Pol der theologischen Landschaft setzt die Dissertation von ANDREAS KLEIN »Die Wahrheit ist irgendwo da drinnen...?« ein. Auch hier geht es – ohne dass der Begriff fällt – um Fundamentaltheologie, aber so, dass K. den von Theologie und Schulphilosophie bislang noch wenig bearbeiteten radikalen Konstruktivismus theologisch fruchtbar machen will, wobei er auch die Neurobiologie, insbesondere die Arbeiten Gerhard Roths, positiv einbezieht. Diese Wiener Dissertation, bei

Ulrich Körtner geschrieben, aber deutlich auch noch die Schulung bei Falk Wagner verratend, zeichnet sich durch stupende Belesenheit (65 S. eng gedrucktes Literaturverzeichnis!) und klare Argumentation aus, ist freilich (z.T. durch die Fülle des Materials bedingt) nicht frei von Wiederholungen und untermauert den Text mit vielen oft sehr langen Anmerkungen, was teilweise etwas störend wirkt. Die sprachliche Gestalt war für diesen Rezensenten ebenso gewöhnungsbedürftig wie bei dem Werk von Dabrock. Zwei willkürlich herausgegriffene Beispiele: »multi-oder polyfaktorales Konstrukt« (152); »interpretationskonstruktionistisch« (154). Offenbar gehört so etwas heute zum Standard bei Dissertationen.

Aber von solchen mehr äußerlichen Mängeln abgesehen handelt es sich um eine durchaus beachtliche Arbeit. Sie behandelt zuerst die philosophische Problematik, der auch der neurobiologische Teil angegliedert ist – zu Recht, weil es in der gegenwärtigen Debatte auf diesem Gebiet ja immer auch um das philosophische Leib-Seele-Problem geht. Der zweite Teil erörtert sodann die theologische Relevanz des Konstruktivismus anhand ausgewählter Positionen, insbesondere Roija Friedrich Weidhas, Ingolf U. Dalferth und Johannes Fischer, und skizziert zum Schluss K.s eigene Sicht.

Der radikale Konstruktivismus radikalisiert Kants transzendenten Vorbehalt (201–236) in der Weise, dass er ihn ins Empirische übersetzt (234), die Vernunft prinzipiell pluralistisch verfasst sein lässt und damit jede Hoffnung auf eine Letztbegründung begräbt (208). Er ist – ein wenig missverständlich formuliert – eine »Beobachtertheorie« (60–82), womit jedoch nicht die neutrale Distanz im Sinne der klassischen Naturwissenschaft, sondern die unhintergehbare Eingebundenheit des Subjekts in den Beobachtungsprozess gemeint ist (63f.). Unterscheidungen wie Erscheinung und Ding an sich und Begriffe wie »die« Wahrheit oder »die« Wirklichkeit fallen damit als sinnlos dahin. Die Korrespondenztheorie der Wahrheit muss einem »pragmatic turn« (Rorty) Platz machen: Das Ziel der Erkenntnis ist nicht ein ontologisches, sondern ein operationales, nämlich Orientierung zum Zweck erfolgreichen Handelns (34f.79), die wegen der pluralistischen Verfasstheit aller Erkenntnis überdies stets diskursiv korrigierbar sein muss (115), ohne sich jemals ihres blinden Flecks entledigen zu können (gegen Habermas, 120). Zwar ist dieser Sachverhalt auf der Ebene der Unmittelbarkeit, der alltäglichen Lebenswirklichkeit, nicht zu durchschauen, aber auf der Beobachtungsebene zweiter Ordnung wird er unausweichlich aufgedeckt. Auch hier bleibt Erkenntnis konstruktive, interessegeleitete Setzung (73).

Die moderne Neurobiologie versucht dies mittels der Beschreibung des Gehirns als eines in sich geschlossenen, selbstorganisierenden Systems empirisch zu zeigen. K. referiert hier wie auch sonst außerordentlich fair. Er nimmt die Position Roths gegen den Vorwurf des Positivismus und des Reduktionismus in Schutz, auch wenn er am Ende konzidiert, dass Roths Programmbegriff eines »nichtreduktiven Physikalismus« ein hölzernes Eisen sei (362). Hier wäre man neugierig gewesen auf eine differenziertere Stellungnahme.

Mit diesen Ausführungen, die bereits deutlich den Willen einer positiven Aufnahme konstruktivistischer Konzepte zeigen, ist die Richtung der Auseinandersetzung mit den exemplarisch ausgewählten theologischen Entwürfen vorgezeichnet. Sie lässt sich am besten an dem Kapitel über Dalferth veranschaulichen. K. würdigt anhand der »Kombinatorischen Theologie« zunächst Dalferths Reaktion auf die pluralistische Situation des modernen Geistes, die klare Erkenntnis, dass wir alle Wirklichkeit nie als solche, sondern immer nur in Gestalt von Deutungen haben, was dann auch für den Gottesbegriff gelten müsse, sowie seine Theorie der verschiedenen, nicht aufeinander reduzierbaren Typen von Rationalität. Doch dann diagnostiziert er einen gedanklichen Bruch im Übergang zum letzten Teil des Buches, wo auf einmal ein gegen den Pluralismus offenbar immuner Offenbarungstheologischer Standpunkt eingenommen und damit für die Theologie ein Sonderstatus in der Welt der Wissenschaft beansprucht wird (413.418.449 u.ö.). Ich halte diese Diagnose für korrekt (vgl. meine Rez. von Dalferths Buch, ThR 65 [2000] 87f.). Doch wäre immerhin zu fragen, welche möglicherweise berechtigten Interessen zu diesem merkwürdigen Bruch bei einem so scharfsinnigen Denker geführt haben. Damit brechen zugleich die Fragen auf, die an K. selbst zu stellen sind.

Die erste Frage betrifft die fast bedingungslose Aufnahme des konstruktivistischen Ansatzes im philosophischen Bereich. Umgreift die reine Intentionalität bzw. Konstruktivität alles Erkennens und Urteilens tatsächlich auch jede Passivität so radikal, dass diese selbst *nichts anderes* als ein Konstrukt ist (188)? Oder anders gefragt: müsste nicht die Einsicht in den prinzipiell konstruktiven Charakter des Erkennens auch auf die konstruktivistische These selbst angewendet werden? K. hat das Problem, das sich hier stellt, durchaus gesehen. Er versucht ihm zu begegnen, indem er dem »naiven Realismus« der Ebene des unmittelbaren Handelns attestiert, er sei gegenüber der zweiten Ebene, auf der dann ihre unausweichliche und prinzipielle Konstruktivität enthüllt wird, nicht defizient, erweise vielmehr sein Recht durch sein erfolgreiches Funktionieren (479f.). Doch ist das unter konstruktivistischen Prämissen eine bloße Behauptung. Müsste man nicht doch das Widerfahren von Wirklichkeit in der Erfahrung von der darin zugleich erfolgenden Deutung unterscheiden und ihr sachlich vorausgehen lassen, statt Erfahrung und Deutung einfach gleichzusetzen (so 433)? Eine zweite mögliche Strategie wird von K. damit angedeutet, dass der praktische Erfolg in Gestalt der erfolgreichen Lebensorientierung kein »erschöpfendes« Kriterium sei, dass vielmehr externe Bewertungskriterien hinzutreten müssten (479). Das ist eine höchst überraschende Auskunft, denn für solche zusätzlichen Kriterien hat das Konzept K.s, soweit er es hier skizziert hat, überhaupt keinen Raum gelassen.

Die zweite Frage betrifft die theologischen Konsequenzen. K. kann zwar für sich in Anspruch nehmen, die traditionelle Religionskritik entschärft zu haben, insofern nicht nur der Gottesbegriff, sondern überhaupt alle Wirklichkeit »fiktional« ist, womit zugleich der Aberglaube eben jener Religionskritik an die unbezweifelbare Tatsächlichkeit der Weltwirklichkeit erledigt wäre. (477 f.). Der Preis für diesen Erfolg ist freilich,

dass Gott von der Weltwirklichkeit nicht mehr prinzipiell zu unterscheiden, also auch nicht mehr der mich »unbedingt Angehende« ist. Das steht so freilich ausdrücklich nur in einer Anm.: K. will mit Hilfe des Liebesgedankens die »asymmetrische Abhängigkeitsrelation« des Menschen zu Gott durch »liebend anerkennende Verhältnisse«, wie es scheint im Sinne einer gleichberechtigten Gegenseitigkeit, ersetzen (433, Anm. 84). Die Entschärfung der Religionskritik scheint hier also mit dem sang- und klanglosen Verlust der Religion bezahlt zu werden. Genau hier dürfte der letzte Grund dafür zu suchen sein, dass Dalferth und andere an dieser Stelle von Offenbarung bzw. vom Heiligen Geist sprechen. Man muss nicht der Tradition der Dialektischen Theologie folgen, auch nicht den genannten Theologen kritiklos zustimmen, um diesen Einspruch berechtigt zu finden.

Trotz dieser Einwände verdient die rückhaltlose Art, mit der sich K. der Herausforderung des Konstruktivismus gestellt hat, volle Anerkennung. Seine Untersuchung stellt zweifellos eine Bereicherung der Debatte über die anstehenden Probleme dar; dass er diese vollends gelöst hätte, hat auch K. nicht beansprucht.

Hier lässt sich gleich ein kleiner Sammelband anschließen, der sich ebenfalls der Herausforderung durch die Neurowissenschaften stellen will: Die Wirklichkeit des Geistes, hg. von ULRICH H.J. KÖRTNER und dem eben genannten ANDREAS KLEIN. In seiner Einführung beschreibt Körtner kurz das Programm des Buches und charakterisiert sodann das Profil der folgenden Beiträge, die auf eine Tagung der Rudolf-Bultmann-Gesellschaft für Hermeneutische Theologie zurückgehen. Körtner selbst nimmt eine vermittelnde Position ein: Auf der einen Seite hält er den Religionsbegriff der Neurowissenschaften für unzureichend, auf der anderen Seite kann aber auch die Subjektivitätstheorie die Wirklichkeit des Geistes nicht angemessen beschreiben (3.6). Das auch bei diesem Thema beliebte apologetische Operieren mit einer Erklärungslücke ebenso wie das *mixtum compositum* einer »Neurotheologie« lehnt er mit Recht als unbrauchbar ab. Es bleibt ein »komplementäres« Verhältnis der Wirklichkeit des Geistes zu den modernen empirischen Ergebnissen (10). Leider führt K. nicht genauer aus, wie er das verstanden wissen will – aber das ist vielleicht auch nicht die Aufgabe einer Einführung.

Auf den Beitrag von A. Klein (19–64) brauche ich hier nicht näher einzugehen, weil er, mit gewissen Abwandlungen und Präzisierungen, Hauptgedanken seiner Dissertation präsentiert. U. Körtner bemängelt in seiner Kurzdarstellung mit wohlwollendem understatement, dass Klein die Bestimmung des Verhältnisses von Transzendenz und Immanenz »offen« lasse (12) und trifft damit den neuralgischen Punkt.

Der Magdeburger Philosoph Michael Panen versucht die Kompatibilität von elektromagnetischer Determination durch Vorgänge im Gehirn und Freiheit des menschlichen Willens zu erweisen. Seine Lösung lautet, die Naturgesetze beschrieben nur Regelmäßigkeit, keine Determination des Geschehens bis ins letzte Detail hinein. Determination finde ständig statt, es komme nur darauf an, ob sie durch physikalische Vor-

gänge oder durch die freie Willensbestimmung des Menschen erfolge (78.84). Ich gestehe, das geht mir etwas zu schnell. Zu viele Fragen bleiben offen, insbesondere wenn Pauen in einem Atemzug damit auf das Verhältnis von Gottes Allmacht und menschlicher Freiheit zu sprechen kommt, das für ihn offenbar auf genau der gleichen Ebene liegt (78). Hier wird, wie häufiger in dieser Diskussion, die *metabasis eis allo genus* schlicht übersehen.

Matthias Petzoldt spannt mit seinem Aufsatz »Gehirn – Geist – Heiliger Geist« die ganze Weite der zwischen den Neurowissenschaften und der Theologie bestehenden Problemfelder auf. Er versucht die von Körtner angedeutete Komplementarität durch die Gegenüberstellung der Perspektiven der 3. Person (Empirie) und der ersten Person näher zu bestimmen (98). Dabei legt er großen Wert darauf, dass Geist mehr sei als Bewusstsein und Intentionalität; auch Kommunikation gehöre konstitutiv dazu, und in diesem Sinn hätten auch Tiere Geist (102f.).

Über die letzte Behauptung soll hier nicht gestritten werden. Hier wäre eine ausführliche Debatte fällig, wie denn Geist und Seele zu unterscheiden seien; Petzoldts These erinnert ja an die Diskussion über die Behauptung Descartes', Tiere hätten keine Seele.

Das spezifisch Menschliche des Geistes sieht Petzoldt in der Kommunikation von Sinn. Diese basiert auf Codierungsleistungen des Gehirns, geht aber nicht darin auf (104f.108), obwohl man sich hüten sollte, das Gehirn reduktionistisch als lediglich physische Größe anzusehen: es sei vielmehr »der Knotenpunkt für die Ganzheitlichkeit des Menschen« (122). Leider wird nicht recht deutlich, wie sich diese These zu der ganz ähnlich lautenden auf der folgenden Seite verhält, der menschliche Geist »steht für die Ganzheitlichkeit des Menschen«. – Spricht man nun vom Heiligen Geist, so ist das wie alle Rede von Gott metaphorische Rede – eine Konsequenz, die leider nicht oft in dieser Deutlichkeit zu lesen ist. Hier legt Petzoldt Gewicht auf die Doppelbestimmung des Verhältnisses zum menschlichen Geist als Differenz und Entsprechung (121), freilich ohne dies näher auszuführen (abgesehen von der Abweisung der Vorstellung eines göttlichen Funkens im Menschen, 120). Vor allem aber sei die Wirkung des Geistes Gottes auf den Menschen niemals bloß auf den Intellekt, sondern stets auf den ganzen Menschen zu beziehen, weshalb denn auch die Tatsache, dass sein Wirken »von neurophysiologischen Vorgängen begleitet« werde (124), der Theologie keine Kopfschmerzen bereiten müsse.

Der Neutestamentler *Christoph Landmesser* bietet unter dem Titel »Der Geist und die christliche Existenz« eine schöne exegetische Analyse der Kap. 8–11 des Römerbriefes. Die christliche Existenz sei im Geist durch Christus extern bestimmt (132f.137), aber so, dass dabei das Weltverhältnis des Menschen unweigerlich eingeschlossen sei (146). Kriterium für das Letztere seien die *charismata*, die freilich mehrdeutig seien, das Bekenntnis zum Kyrios sowie die *oikodome* (149.151f.). Diese auf den ersten Blick recht traditionell anmutende Abhandlung ist die einzige in diesem Band, die sich nicht direkt auf die Hirnforschung bezieht. Vermutlich ist der starke Akzent auf der externen Bestimmtheit des Christseins als indirekte Auseinandersetzung mit ihr gemeint. Man würde sich aber wünschen, dass Landmesser sich an dieser Stelle etwas mehr aus seiner Reserve hätte locken lassen.

Der letzte Aufsatz stammt von dem praktischen Theologen *Christoph Schneider-Harpprecht* über »Verleiblichung des Geistes« (153–166). Er geht von innertheologischen Impulsen in dieser Richtung aus wie den Berneuchenern, Rudolf Bohren, der empirischen Wende in der praktischen Theologie. Seine Kritik an allen diesen Konzepten lautet, sie dächten die Verleiblichung »nicht genügend als Geistgeschehen«; nur

ein pneumatologischer Ansatz könne dem ganzen Menschen gerecht werden (154) – leider ohne Begründung. Es folgt eine scharfe Auseinandersetzung mit dem phänomenologisch-esoterischen Denken von Manfred Josuttis (157–159), das der Autor unumwunden als Holzweg bezeichnet. Dagegen fordert er, sich auf die seriösen Neurowissenschaften gerade als Theologe wirklich einzulassen (154), zumal der dort vertretene Konstruktivismus eine schärfere Bestimmung des Verhältnisses von göttlichem und menschlichem Geist erlaube (155). Wie die allerdings aussehen soll, wird aus dem Aufsatz nicht klar. Einerseits soll gelten: »Die Erfahrung des Heiligen Geistes, die Gottesbeziehung, sind (sic!) Wirklichkeitskonstrukte des Gehirns ...« Andererseits heißt es fast unmittelbar darauf: »Die Rede vom Geist als einer vom Menschen unabhängigen Wirklichkeit und Macht setzt den Glauben voraus, in dem der menschliche Geist die Grenze, die das Gehirn seiner Erkenntnis setzt, transzendiert und sich zu dem ganz Anderen verhält, das ihm von sich aus nicht zugänglich ist« (165). Wie geht das zusammen? Auf solcher m.E. recht schwankenden Grundlage soll dann eine Geisttheologie zwischen Fundamentalismus und individualistischem Synkretismus errichtet werden, die auch in der Lage sein soll, dem sozialen Gestaltungsauftrag gerecht zu werden (166). Der Aufsatz endet mit einem un abgeschlossenen Satz (166). Dieses drucktechnische Versehen ist vielleicht unfreiwillig kennzeichnend für den ganzen Band, der zeigt, dass die Debatte über die Neurowissenschaften, wiewohl sie bereits einige durchaus interessante Wortmeldungen hervorgebracht hat, doch noch sehr in den Anfängen steckt.

Die Münchner Dissertation von *KARL HINRICH MANZKE* über Ewigkeit und Zeitlichkeit, bei Wolfhart Pannenberg geschrieben, hat sich ein gewichtiges Thema vorgenommen. Das Corpus der Arbeit hat zwei klar voneinander abgegrenzte Hauptteile. »Die von der Relation zur Ewigkeit »befreite« Zeit« (I) bei Immanuel Kant und Martin Heidegger (mit einem Einschub über dessen Rezeption durch Rudolf Bultmann) auf der einen, und ausgewählte Repräsentanten einer christlichen Lehre von der Zeit auf der anderen Seite, unterteilt in einen Abschnitt über Augustin (II) und die modernen theologischen Zeit-Theorien von Karl Heim, Paul Tillich und Karl Barth (III). Dem schickt M. eine ausführliche Einleitung voraus (15–54), die neben methodischen Vorbemerkungen (50–54) Skizzen der Positionen von Gerhard Ebeling und (noch einmal!) Heim, Paul Althaus und Emil Brunner enthält. Diese Skizzen führen, um es gleich zu sagen, auf Grund ihrer Knappheit zu keinem brauchbaren Ergebnis. So wird Ebeling unterstellt, die Ewigkeitserfahrung als Worterfahrung nicht geschichtlich vermittelt und sie auf das punctum mathematicum des Gewissens reduziert zu haben (29. 44) – M. hat die Arbeiten Ebelings zum Phänomen der Tradition nicht herangezogen. Zum Verständnis von Paul Althaus' Eschatologie wäre ein Vergleich zwischen der »axiologischen« Eschatologie in der 1. und Rückkehr zur kirchlichen Normalfassung in der 4. Aufl. der »Letzten Dinge« erforderlich gewesen, der ebenfalls fehlt. Diese Einleitung, deren Funktion außer einem (oh-

Sonderdruck aus:

THEOLOGISCHE RUNDSCHAU

72. Jahrgang Heft 4 November 2007

Unter Mitwirkung von

**Thomas Kaufmann · Ulrich H.J. Körtner
Michael Meyer-Blanck · Hermann Spieckermann**

herausgegeben von
Andreas Lindemann

Aus dem Inhalt

Jens Schröter

Actaforschung seit 1982.

III. Die Apostelgeschichte als Geschichtswerk

Dietz Lange

Religionsphilosophische und fundamentaltheologische
Grundfragen

Martin Honecker

Neue Literatur zu Ethik und Sozialethik (II)

Melanie Köhlmoos

Drei neue Bücher zur Methodik alttestamentlicher Exegese



Mohr Siebeck

Dieser Sonderdruck ist im Buchhandel nicht erhältlich

*Neuklondene
U.C.*