

kannt wird, da ist alles erlaubt. Das hat der russische Schriftsteller Dostojewski bereits im 19. Jahrhundert geschrieben, und der französische Philosoph Sartre hat es in unserer Zeit wiederholt. Ohne Gott gibt es nur noch eine sogenannte »Konsens-Ethik«, d. h. was die Mehrheit tut oder beschließt, das gilt als moralisch gut. Mit Hilfe der Massenmedien lassen sich heute solche Mehrheiten durch geschickte Meinungsmacher schnell erstellen, wenn man die schweigende Mehrheit außer acht läßt.

Der Glaube an den wahren Gott ist aller Erfahrung nach die unentbehrliche Grundlage einer menschenwürdigen Gegenwart und Zukunft. Eine allgemeine Rückbesinnung auf diese Tatsache tut not. Wir leben zwar nicht mehr unter einer politischen Diktatur, aber zunehmend macht sich die geistige Diktatur des Konsums und des Egoismus bemerkbar. Was Nietzsche bereits im 19. Jahrhundert voraussagte, erfahren wir immer deutlicher: Ohne den Glauben an Gott wird es in der menschlichen Gesellschaft zunehmend kälter, und die Orientierungslosigkeit nimmt zu. Unter Jugendlichen macht sich zudem die Hoffnungslosigkeit breit. Denn Hoffnung lebt aus dem Glauben. Beide aber, der Glaube wie auch die Hoffnung, müssen sich in einer tatkräftigen Liebe bewähren. Das war die Grundlage für die humane Kultur Europas, und sie muß es weiterhin bleiben. »Europa muß« – wie es Papst Johannes Paul

II. einmal sagte – »seine christliche Seele wiederfinden!«

Im ersten wie auch im zweiten Band vermerkt der Verfasser im Vorwort dankbar, daß die Gespräche mit seinen wissenschaftlichen Mitarbeitern und Assistenten – zu denen zählte früher auch der jetzige Professor in Chur, Dr. Hubert Dobiosch – wertvolle Anregungen erbrachten.

Der dritte Band, der bereits in Bearbeitung ist, soll dem Problem der Wahrheit gewidmet sein, dem Schutz des menschlichen Lebens sowie auch der Geschlechtlichkeit, vor allem in Ehe und Familie. Er wird 1998 im EOS Verlag erscheinen.

Wir haben es hier mit einem der interessantesten Lehrbücher der Moralthologie nach dem Konzil zu tun. Nicht ein theologisches Gutdünken bzw. wissenschaftliche Hypothesen wären dem Leser geboten, sondern *die Lehre der Kirche* im Klartext, und zwar auf den neuesten Stand gebracht. Gerade in diesem Band kommen – entsprechend dem Untertitel – die drei wesentlichen christlichen Grundhaltungen zum Tragen, d. h. jene der Hoffnung, die stets *weiter* sieht, der Liebe, die *tiefer* geht, und des Glaubens, der *anders* sieht.

Ein lesenswertes Lehrbuch, nicht nur für Theologiestudenten, sondern für alle, denen es heute im Alltagsleben an einer klaren Sicht des christlichen Handelns und somit auch einer entschiedenen Nachfolge Christi gelegen ist.

Bischof Alfons Nossol, Oppein

Religionsphilosophie

Schulz, Michael: *Sein und Trinität. Systematische Erörterungen zur Religionsphilosophie* G. W. F. Hegels im ontologiegeschichtlichen Rückblick auf J. Duns Scotus und I. Kant und die Hegel-Rezeption in der Seinsauslegung und Trinitätstheologie bei W. Pannenberg, E. Jüngel, K. Rahner und H. U. v. Balthasar (Münch. Theol. Stud., Syst. Abt. 53), St. Ottilien 1997, 1037 S.

»Untrennbar miteinander verknüpft sind Ontologie und christliche Gottes- und Trinitätslehre« (1): Mit dieser These beginnt die von G. L. Müller betreute und von der Universität München angenommene Dissertation. Die sehr umfangreiche Arbeit will den wechselseitigen Zusammenhang von Metaphysik und christlicher Gotteslehre durch Diskussion bedeutender Entwürfe zu Ontologie und Trinitätstheologie erschließen. Dabei soll deutlich werden, daß Ontologie, verstanden als Seinsauslegung, für christliche Theologie in begründungstheoretischer Hinsicht unerläßlich ist.

Daß Trinitätstheologie und -philosophie ein bestimmtes Seinsverständnis implizieren, zeigen

Denkansätze unterschiedlicher Epochen. Sie zu bearbeiten fordert neben breitem Quellenstudium auch die Durchsicht zahlreicher Sekundärliteratur. Den Auftakt der Studie bildet die wirkungsgeschichtliche Untersuchung der Ontologie und Trinitätstheologie des Joh. Duns Scotus. Dieser vertrat in Absetzung von der Analogielehre des Thomas v. Aquin die Vorstellung von der *Univocität* des Begriffs »Seiend«. Verbunden mit dieser Sicht ist die scotische Auffassung von der nur begrenzten Reichweite des philosophischen Weges. Schulz weist auf, daß die Gedanken des Franziskaners entgegen seiner Absicht über eine verzweigte Entwicklung zur Leugnung der theoretischen Gotteserkenntnis durch I. Kant führten. Unter dem Einfluß von dessen Metaphysikkritik und im Rückgriff auf Duns Scotus habe G. W. F. Hegel die Ontologie neu begründet. Für diesen steht das Sein als dialektische Widerspruchseinheit in einem notwendigen Prozeß von Werden und Vergehen: Das Sein ist immer schon in Nichts übergegangen; es *ist*, indem es *wird*. Hegels Seinsverständnis, das Schulz zu-

sammen mit dessen Religionsphilosophie im zweiten Teil seiner Arbeit bedenkt, stellte die Theologie in ihrem Bemühen um eine metaphysische Grundlegung vor eine neue Herausforderung. Denn die unbegreifbare Fülle und Freiheit des Absoluten wird im Hegelschen System nicht gewahrt. An seine Stelle muß – so Schulz – christliche Theologie eine Ontologie der Positivität des Seins setzen, d. h. das »Endliche muß mit philosophischen Mitteln als ein Gleich-nis des Unendlichen ansichtig gemacht werden« (3), soll die wissenschaftstheoretische Grundlegung der Theologie gelingen.

Der dritte Teil der Studie befaßt sich mit der Gottes- und Trinitätslehre von W. Pannenberg, E. Jünger, K. Rahner und H. U. v. Balthasar. Schulz erkennt in ihnen Vertreter solcher »philosophisch, ontologisch und begründungstheoretisch engagierten Entwürfe« (7), die sich der kritischen Auseinandersetzung mit Hegel und Kant verdanken. Bei allen Unterschieden im einzelnen wird eine Korrespondenz von Pannenburgs Geschichtsphilosophie mit dem religionsphilosophischen Anliegen Rahners ausgemacht. Ebenso bestehe eine Parallele zwischen Jüngers Abwendung von philosophischer Theologie sowie Religionsphilosophie und Balthasars *theozentrischer* Theologie, die gemäß dem Grundsatz, man könne Gott nur durch Gott erkennen, gegenüber einem transzendentalphilosophischen Vorverständnis der Offenbarung skeptisch sei. Für die beiden Letztgenannten zeigt Schulz, daß auch sie nicht ohne philosophische Theologie auskommen. Deutlichster Beleg hierfür sei bei Jünger dessen philosophische Phänomenologie der Liebe. Der Barth-Schüler verfolge zwar das Ziel, sich in seiner Theologie allein von dem gnädigen Deus crucifixus leiten zu lassen; gleichzeitig jedoch gestehe er zu, die Vernunft könnte zu einem Rahmenbegriff von Gott gelangen, wenn auch die Gefahr groß sei, den weltjenseitigen, gerechten Gott der Philosophen und nicht den nahen Gott des christlichen Glaubens zu finden. Auch für Balthasar schließt die Warnung vor einer anthropologischen oder kosmologischen Reduktion der Offenbarung eine unausgesprochene oder ausdrückliche Beschäftigung mit deren philosophischen und anthropologischen Voraussetzungen nicht aus. Schulz legt dar, daß die von dem Schweizer Theologen im Rahmen seiner am Objekt orientierten Ontologie betonte *Seinempfängnis* sich mit der Vorstellung eines transzendentalphilosophischen Vorgriffs auf das Sein vermitteln läßt: Indem dem Subjekt im Empfangen von individuellem Sein der Seinshorizont aufgeht, erkennt es sich als endliches Sein, das im Mitsein mit anderem und anderen auf das Sein überhaupt verwiesen ist.

Die Abhandlung von Schulz bleibt nicht bei der Diskussion von verschiedenen, in Vergangenheit

und Gegenwart vorgelegten Entwürfen zur Seinsauslegung stehen. Vielmehr versucht vor allem der vierte Teil, die Erträge der analytischen Untersuchung auszuwerten und weiterzuführen. Dies geschieht auf der Grundlage einer transzendental umgestalteten Ontologie unter Integration einer vorgängigen, vor allem intersubjektiv vermittelten *conceptio entis*. Die Überlegungen kreisen um die Stichworte der Seinsbestimmtheit des Denkens und der philosophischen Gotteserkenntnis sowie um den Begriff der absoluten Religion der Menschwerdung Gottes. Abgerundet wird der systematische Teil durch eine Vertiefung der aufgeworfenen trinitätstheologischen Themen. Hier werden das trinitarische Verständnis von Stellvertretung sowie die Offenbarungsidentität von immanenter und ökonomischer Trinität erörtert; den Abschluß bildet eine Reflexion des trinitätstheologischen Person- und Wesensbegriffs.

Sein Buch sieht Schulz in das Bestreben eingereiht, entgegen der Trinitätsvergessenheit unserer Tage den Glauben an den dreifaltigen Gott wieder mehr als das unterscheidende Charakteristikum des christlichen Bekenntnisses herauszustellen. Von dieser Einsicht seien die diskutierten Theologen ebenso wie Hegels Trinitätsphilosophie geleitet. Es fällt auf, daß Schulz mit Pannenberg, Jünger, Rahner und Balthasar exponierte zeitgenössische Vertreter eines geschichtstheologischen Denkens auswählt und deren Ansätze nach dem zugrundeliegenden Seinsverständnis befragt. Ihre Tragweite wird daran gemessen, wieweit die philosophische Vermittlung des Glaubens an den in Jesus Christus menschengewordenen Gott gelingt, steht diese doch – so Schulz – im Dienst »der Verifikation der Offenbarung und damit eben der Bewahrheitung der Theologie als Wissenschaft« (824) und verliert ohne philosophische Verankerung die Rede von einer trinitarischen Selbstmitteilung Gottes im Kontext der Moderne ihre Plausibilität.

Mit seiner Dissertation bekräftigt Schulz die gegenwärtig zu beobachtende Tendenz, nach einer Periode verstärkt heilsgeschichtlicher Orientierung wieder mehr die Bedeutung metaphysisch-seinschaftlichen Denkens für die Theologie herauszustellen und fruchtbar zu machen. Er läßt keinen Zweifel daran, daß in dem von der Vernunft gesuchten Aufstieg zu Gott der Mensch nicht Maß der Offenbarung werden darf. Das »muß und kann ... begründet werden, und zwar von Gott her und vom Menschen her: Gott ist in seiner Gottheit in jeder Hinsicht unbedingte; der Mensch ist in seinem unendlichen Streben dynamisiert auf einen in jeder Hinsicht unbedingten und freien und nur so wahrhaft unendlichen Gott« (824). Dem Autor gilt die vertiefende Rückfrage, ob dieser Hinweis genügt,

die Reichweite des philosophischen Arguments zu markieren. Inwiefern muß der skizzierte Weg zum dreifaltigen Gott heilsgeschichtlich konkretisiert, existentiell weiter erschlossen und doxologisch gefaßt werden?

Dorothee Kaes, Vallendar

Schadel, Erwin: Musik als Trinitätssymbol. Einführung in die harmonikale Metaphysik, erschienen als Band 8 der Reihe Schriften zur Triadik und Ontodynamik. Hg. v. Heinrich Beck und Erwin Schadel, Frankfurt – Berlin – Bern – New York – Paris – Wien 1995, DM 118,00.

Erwin Schadel hat ein mutiges Buch geschrieben. Schon im Vorfeld des Erscheinens hat er sich den Unmut (vgl. S. 19) von Vertretern der »neuen Musik« zugezogen. Nach Erscheinen des Buches – so darf man voraussagen – wird es ihm mit Vertretern relativistischer Philosophiekonzepte nicht besser ergehen, hat Schadel doch gegen das – von O. Marquard sogenannte »Reinheitsgebot von 1781« verstoßen, nach dem »wissenschaftliche oder wahre Philosophie« nur noch im Sinne des kantischen Kritizismus gebraut werden dürfe.

Trotz 395 Seiten Text, einem sehr differenzierten Stichwortverzeichnis und einer umfangreichen Literaturrecherche kommt keine Langeweile beim Lesen auf. Denn der Leser befindet sich immer mitten in einer spannenden Auseinandersetzung zwischen dem rebellischen Autor und seinen etablierten Gegnern. Der sowohl in Musiktheorie, Musikgeschichte wie auch in Philosophiegeschichte und -systematik gleichermaßen kompetente Autor wehrt sich tapfer mit enormem wissenschaftlichen und dokumentarischen Fleiß wie David gegen einen übermächtigen Goliath, in Gestalt des mainstream in Musikwissenschaft und Philosophie. Dabei legt er so oft seine Finger in offene Wunden des Gegners, deckt Blößen auf und enthüllt schlechte Konklusionen als billige Konventionen, daß der Gegner reagieren muß, sofern es ihm nicht gelingt, das Werk totzuschweigen. Daß letzteres nicht geschieht, dazu will der Verfasser dieser Zeilen beitragen.

Allerdings verlangt die Tüchtigkeit des Autors auch einen tüchtigen Leser. Schadel belohnt diese Tüchtigkeit jedoch mit witzigen Metaphern und scharfsinnigen Argumenten, die auch dem Laien – sei er dies musikologisch oder philosophisch – die Augen öffnen für Phrasen und Hohlheiten, die nur deshalb geglaubt werden, weil vermeintliche wissenschaftliche Autoritäten, oder rein rechnerisch Majoritäten, dahinterstehen. Darüber hinaus findet man bei Schadel eine Fundgrube von nachdenk-

lichen Äußerungen seiner großen philosophischen und musikologischen Gegner wie Kant oder Schöenberg, die unter den Ungereimtheiten ihrer Lebenswerke litten, die aber von ihren Epigonen unkritisch gefeiert werden (z. B. S. 15, Anm. 17, S. 40).

Schon in den umfangreichen Vorbemerkungen (50 Seiten!), die zeigen, daß Schadel keine bloß auf Musiktheorie begrenzte Arbeit vorlegt, sondern auch in die gegenwärtige philosophische Diskussion eingereift, wird das Anstößige und damit zugleich Mutige sichtbar. Den Unmut der die »neue Musik« vertretenden Musiktheoretiker zieht Schadels These auf sich, daß Musik einen objektiven Grund hat und nicht beliebige Setzung ist. Musik ist für Schadel an Tonalität und Harmonie gebunden, Atonalität und Harmonieverweigerung zerstört sie. Mit Bezug auf die »neue Musik« schreibt Schadel: »Von schwebender Beliebigkeit durchnichtet, präsentiert sie sich in einer überreizten Klanglichkeit, in welcher vor lauter Salz die Suppe nicht mehr zu schmecken ist. Trägt sie damit aber nicht tatsächlich auch zur »akustischen Umweltzerstörung« bei ...?« (S. 23).

Unter dem Vorwand, Kunst zu sein, ist diese Form von Musik eine musikologische (die Feder sträubt sich »musikalisch« zu schreiben) Neuaufgabe des Märchens von des Kaisers neuen Kleidern. Niemand wagt es zu sagen, daß diese Musik eher klingt, als würden sich die Musiker mit ihren Instrumenten prügeln, als daß sie darauf spielen. Man fürchtet das Verdikt musikwissenschaftlicher Autoritäten, ein Kunstbanause zu sein, oder den Vorwurf, von Musik nichts zu verstehen. Nur ein Kind wagt es im Märchen zu sagen, daß der Kaiser nackt sei. Parallel dazu sollte es zu denken geben, daß Versuche mit Ungeborenen zeigen (wahrscheinlich würden Versuche mit Kindern überhaupt das gleiche zeigen), daß diese positiv auf tonale und harmonikale Musik reagieren. Und wenn eines dieser Kinder sprechen könnte, würde vielleicht erkennbar, daß so mancher neuer Musiker nackt wie der Kaiser im Märchen dastünde, und allen gingen die Augen auf, daß die neue Musik nicht Musik ist, sondern mit Instrumenten erzeugter Lärm.

In einer Fülle von Beispielen aus der Musikgeschichte einerseits und scharfsinnigen Argumenten andererseits zeigt Schadel schon in den Vorbemerkungen, daß diese wahre Natur der neuen Musik bisweilen wenigstens geahnt wird. So spricht Leonard Bernstein einmal von der »qualvollen Sehnsucht nach Tonalität« (S. 25) der atonalen Musik. An anderer Stelle bringt Schadel ein entlarvendendes Beispiel: »Anders als in tonaler Musik sind »wahre« und »falsche« Töne nicht mehr zu unterscheiden – nicht einmal vom Komponisten