

a modlitwy i inne treści katechizmowe ułatwiają ich przypomnienie. Ciekawym rozwiązaniem jest również propozycja zamieszczenia na okładkach poszczególnych klas zdjęć katedr – w klasie V zdjęcie katedry łomżyńskiej.

Nową i bardzo interesującą propozycją dydaktyczną jest połączenie w *Zeszycie ucznia* trzech zazwyczaj odrębnych części: zeszytu do samodzielnej pracy (do prowadzenia notatek), zeszytu ćwiczeń oraz kart samooceny związanych z przeżywaniem roku liturgicznego. Dzięki temu uczeń prowadzi tylko jeden zeszyt. Katecheta, znając potrzeby i możliwości uczniów, może dobierać im niektóre ćwiczenia do wykonania podczas lekcji religii w szkole, inne jako pracę domową, a niektóre z nich może nawet pozostawić tylko dla uczniów chętnych, jako pracę nieobowiązkową.

Należy docenić pracę redaktorów i autorów pakietu, którzy stosując wiele nowych rozwiązań, pamiętali, iż fundamentem pracy wychowawczej jest miłość, realizm i stała współpraca katechety z katechizowanymi oraz ich rodzicami. Dzięki pakietowi katecheta może łatwiej troszczyć się o uczniów, a jednocześnie stawiać im konsekwentne, jasne i konkretne wymagania. Ufam, iż pakiet edukacyjny *Bóg mnie kocha* zainteresuje katechetów i rodziców, a uczniów pobudzi do kontaktu z Jezusem Chrystusem i do osobowego działania, by stawać się do Niego podobnym.

Ks. Stanisław Dziekoński, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

Norbert Feinendegen, *Denk-Weg zu Christus. C.S. Lewis als kritischer Denker der Moderne*, Regensburg 2008, 616 S., ISBN 978-3-7917-2146-0.

Die bei K.-H. Menke erstellte und von J. Splett mitbegleitete Dissertation über Clive Staples Lewis (1898–1963) ist in mehrfacher Hinsicht ein begrüßenswerter Beitrag zur theologischen Grundlagendiskussion der Gegenwart. Feinendegen (=F.) spürt im Schrifttum des englischen Literaten, Literaturwissenschaftlers und philosophisch-theologisch engagierten Denkers „Lewis“ (=L.) dessen „philosophischen Grundansatz“ auf, um seinen Denkweg unter systematischen Gesichtspunkten als Zeugnis eines unermüdlichen Ringens um einen einsichtig vermittelten (vernünftig „begründeten“) Glauben zu erschließen. In den um sich greifenden empiristischen Theorieansätzen seiner Zeit sah sich L. mit einer Rationalitätsauffassung konfrontiert, die er wegen ihrer Tendenz zur Auflösung des Menschen als elementare Herausforderung im *Vernunftdisput* selber erkannte und annahm. Indem F. seine Aufmerksamkeit durchgängig auf diese Konfrontationsspitze richtet, gewinnt seine Studie auch in den gegenwärtigen Auseinandersetzungen mit einer zunehmend technologisch determinierten Wissenswelt eine hohe Aktualität. Gesichtspunkte

einer prinzipiellen Denkorientierung kommen in den Blick, die auch der Theologie heute zu einem kritisch geschärften Methodenbewusstsein im Diskurs um eine humane Rationalität verhelfen könnten. Der „Denk-Weg zu Christus“ lässt zudem einen *Logos* der Glaubensbegründung erkennen, der um seine Verwurzelung in lebensgeschichtlichen Erfahrungen weiß und nach universaler Bewahrheitung strebt. Nebstbei vermag die Untersuchung auch eine sporadisch schon in Gang gekommene *Wirkungsgeschichte* L.'s im deutschsprachigen Raum (H.U. v. Balthasar, J. Ratzinger, Ch. Schönborn, J. Splett u.a.) deutlicher ins Licht zu rücken.

Das 1. von insgesamt 5 Kapiteln ist hauptsächlich *erkenntnistheoretischen* Fragen gewidmet („Reason: Unverzichtbarkeit und Begrenztheit des Vernunftgebrauchs“: 27–121). Ohne die Legitimität empirischer Erklärungsansprüche in der Ausdehnung auf den Vollzug des (geistigen) Erkennens selber zu bestreiten, muss eine ausschließlich im Modell der „Naturkausalität“ operierende Erkenntnistheorie zur Destruktion jedweden Wahrheitsanspruchs führen (41). Die spezifische Eigenart eines Denkens, das immer anderes als sich selber meint und sich auf der Basis der logischen Grund-Folge-Relation schlussfolgernd zur „Erkenntnis des Universums“ zu erheben vermag, bleibt einer empirischen Verifikation zuletzt entzogen (28). Auch wenn sich z.B. die Evolutionstheorie vom naturwissenschaftlichen Standpunkt her zugegebenermaßen als die heute „beste Theorie zur Erklärung“ der Entstehung vom organischen Leben bis zur Entwicklung des Menschen (52) empfiehlt, vermag sie in ihrer Beschreibung der Veränderung von „komplexen quantitativen Phänomenen“ nicht die Entstehung von „*qualitativ* Neuem (und damit von Selbstbewusstsein und Denken)“ einsichtig zu machen (54). Obwohl L. noch nicht um die quasi mythische Totalität der technischen Rationalität wusste, prophezeite er bereits einem Denken im Bann des nztl. Erfahrungs- bzw. Realitätsbegriffs die „Abschaffung des Menschen“ selber (112).

Desgleichen wirft auch der *Sollensanspruch* in ethischer Hinsicht ein empirisch unlösbares Fundierungsproblem moralischer Urteile auf. Die trotz gravierender Unterschiede in der Begründung von ethischen Normen „nicht zu leugnende große Übereinstimmungen in der faktischen Ausfaltung der Moral“ (61) zeugt von einer Ursprünglichkeit der „praktischen Vernunft“, die L. mit dem Terminus „Tao“ (Konfuzius) kennzeichnet: „Es gibt nur eine Quelle ethischen Sollens, der alle ethischen Prinzipien entnommen sind, nämlich die rationale Einsicht in das Wesen des Guten in den Maximen des *Tao*“ (180). Auch göttliche Ansprüche oder „Gebote“ können nur im Einklang mit dem Tao und nicht in einem „alternativen Verhältnis“ zu ihm Verbindlichkeit beanspruchen. Das Dilemma der bekannten Eutyphron-Frage, ob Gott das Gute will, weil es gut ist, oder gut nur ist, weil Gott es will, kann mit der Einsicht in die Vernünftigkeit des „Tao“ als Ausdruck göttlicher Gutheit überwunden werden. Der 32-jährige L. hat in der Abkehr von seiner eigenen atheistischen Anfangsphase auch in der Theodizeefrage und dem daraus sich nährenden Atheismus immer deutlicher erkannt, dass in den leidvollen Widersprüchen und Bosheitserfahrungen der Geschichte nur die Anerkennung einer

„geistigen Realität“ dem „Anschein der Sinnlosigkeit der Welt“ zu widersprechen vermag (90).

Im 2. Kapitel („Experience I: Überlegungen zu einer Theorie der Erfahrung“: 122–201) wendet sich F. dem auch theologisch relevanten Erfahrungsbegriff L.'s selber zu. In der unhintergehbaren Gewissheit des Selbstbewusstseins gewinnen die darin fundierten Wirklichkeitserfahrungen einen *originären* Rang. Das *erfahrende* Bewusstsein „von innen heraus“ („looking *along*“) muss dem empirischen Blick der Introspektion („looking *at*“) und seinen begrifflichen Objektivierungsmöglichkeiten entzogen bleiben. Dem Vollzugswissen korrespondiert vielmehr die „Imagination“ mit ihrer „In-Eins-Bildung“ als Organ konkreter Wirklichkeitserfassung. In dem *Vermögen* der „Einheit in Verschiedenheit“ (154) liegt „ein Erkennen des Ähnlichen im Unähnlichen angelegt, ohne dass die Unterschiedlichkeit ignoriert werden müsste“ (155). Die sprachphilosophischen Konsequenzen hat L. in seinen Auseinandersetzungen mit sprachanalytischen Theorien und dem Neopositivismus des „Wiener Kreises“ entwickelt. Er konnte zunehmend die Bedeutsamkeit der Sprache in ihrem ursprünglichen Rang als „Weltvermittlung“ erkennen und vermochte sie in ihrer unaufgebbaren *Metaphorik* als Voraussetzung für das Denken selber zu würdigen. Statt bloß eine „vorübergehende Hilfe“ in der Verdeutlichung einer vorweg erkannten Wahrheit zu sein, gilt ihm die Metapher als Medium einer lebendig-konkreten Wirklichkeitserschließung in der unreflektierten Unmittelbarkeit des sprachlichen Meines von Gemeintem, das immer Singuläres und Allgemeines (181) vereint.

Das 3. Kapitel („Experience II: Die Erfahrung einer geistigen Sinndimension der Wirklichkeit“: 202–347) steht schon im Übergang zur Frage nach der Wirklichkeit selber mit ihren Konstitutionsproblemen. Um das bewusstseinsweiternde Neue zu verdeutlichen, erörtert F. vor allem die elementare Erfahrung von „Joy“ als ursprüngliche Transzendenzerfahrung. Gemeint ist ein „Gefühl der Sehnsucht“, das in seiner irdischen Unstillbarkeit auch von einer Art „Schmerz oder Trauer“ begleitet bleibt und in dieser Erfahrungsqualität zur originären „Präsenz“ des in der Immanenz nicht aufgehenden Göttlichen wird. Bei aller motivlichen Nähe zum „ontologischen Gottesbeweis“ unterscheidet sich die Evidenz dieser Transzendenzerfahrung von der Sicherheit eines schlussfolgernden Beweises, weil sie den Menschen ganzheitlicher beansprucht und ins Spiel bringt. Transzendenz ist erst in dieser Immanenz – und nicht in bloßer Reflexionsgestalt – der konkrete (personale) Gott religiöser Andacht und Gebete.

Was schließlich F. im Begriff der „Transposition“ von L. her einführt, gewinnt die Bedeutung eines quasi „dialektischen“ Verstehensschlüssel der objektiven Wirklichkeit in ihren Sinndimensionen. Ihm zufolge kann sich in der Frage nach den sinnkonstitutiven Voraussetzungen erfahrener Wirklichkeit ein höheres Prinzip im Medium einer empirisch zugänglichen Realität zur Erscheinung bringen und den eigentlichen Sinn dieser Erscheinung fundieren: Geist *in* Natur, Gott *in* Welt, Heilshandeln Gottes *in* der Geschichte, Christus *in* menschlicher Erscheinung usw.

Auf der ganzen Linie ist demnach mit empirisch fassbaren Bedingungen für das In-Erscheinung-Treten geistiger Wirklichkeiten zu rechnen, die in dieser Erscheinungshaftigkeit einem bloß empirischen Zugriff entzogen bleiben. Die empirische Annäherung vermag „immer nur *nachträglich* die physischen Begleitumstände und Folgeerscheinungen des eigenen ‚Enjoyment‘“ (275) zu erfassen und Zuordnungen im Bereich sinnlicher Realitäten vorzunehmen.

Mit Hilfe dieses „Verstehensschlüssel“ wird nicht nur die Möglichkeit einer Entstehung von qualitativ Neuem in der Natur denkbar, sondern auch die Eigenart der im geistigen Selbstbewusstsein verwurzelten Aussagen über die Natur und deren im Kausalschema nicht fassbaren Sinn. In diesem Zusammenhang kommt F. auch auf den „analogen“ Charakter in der Rede von der freien Schöpfung Gottes zu sprechen.

Das 4. Kapitel („Authority I: Die Frage nach einem Sinnzusammenhang von Zeit und Geschichte“: 346–461) erörtert auf dem Boden und in Konsequenz des bisher Entwickelten die Frage nach dem Sinn von Zeit und Geschichte. Auch hier gilt: Weil sich nur im Vollzug des „Enjoyment“ und nicht in Umgehung dieses „subjekthaften“ Moments tiefere Sinnzusammenhänge der Geschichte erschließen können (352–368), ist jeder Versuch einer von dieser Erfahrungsbasis absehbenden „Philosophie der Geschichte“ zum Scheitern verurteilt. Die Vergewisserung dieses „subjekthaften“ Moments hat auch Konsequenzen für die Diskussion um Sinn und Grenzen des theoretischen Geschichtsbewusstseins der wissenschaftlichen „Historie“ für eine Theologie der Heilsgeschichte. Denn ein unkritischer Gebrauch der „historisch-kritischen Methode“ in der biblischen Exegese muss schon aus methodischen Gründen dazu führen, dass auch für die Vergangenheit der – typisch neuzeitlichen – Begriff von Faktizität oder historischer Realität unterstellt wird, der den heilsgeschichtlichen Sinn geschichtlicher Ereignisse in eine die Realität bloß (anders) deutende Subjektivität („Interpretament“) zu verlegen zwingt. „Entmythologisierungsprogramme“ bleiben einem Realitätsbegriff verpflichtet, der als maßgebliche Basis einer Geschichtsdeutung die „Vergangenheit“ im Gesamttraum imaginativer Wirklichkeiterschlossenheit verfehlen muss. Das „Transpositionsprinzip“ hingegen erfordert die Revision dieser Trennung von „Faktum“ und „Bedeutung“ und gibt den *konkreten* Sinn geschichtlicher Ereignisse zu verstehen.

Die abschließende Frage nach der philosophischen Möglichkeit von „Wundern“ (413–461) eröffnet die Perspektive für das 5. Kapitel („Authority II: Die Inkarnation als zentrale Sinnoffenbarung der Weltgeschichte“: 462–582). F. ist viel daran gelegen, vor allem zwei theologisch zentrale Motive im Denken L.'s aufzugreifen und zu erörtern. Es ist zum einen der Gedanke von der Inkarnation als „historisch gewordener Mythos“ (476–500) und zum anderen „Christi Stellvertretung als das zentrale Ereignis der Weltgeschichte“ (500–574).

Nur als ein historisch real gewordener Mythos konnte Christus den im Mythos geahnten Sinn aller Wirklichkeit enthüllen. Ohne die „sinnerschließende Kraft“ des Mythischen (als *praeparatio evangelica*) droht die Inkarnation zu einem of-

fenbarungspositivistischen Datum zu verkommen, das nicht mehr als Sinngebung der ganzen Wirklichkeit verstehbar wäre.

Christologisch vollzieht sich der Herabstieg Gottes, seine Entäußerung im Sohn als Auf- und Hineinnahme einer menschlichen Natur in den sich inkarnierenden Logos selber. So wird erklärlich, dass der menschliche Wille Jesu in eigener Freiheit dem Willen Gottes zu entsprechen vermochte. Was Menschen zutiefst im Sollen-sanspruch als „Tao“ erfahren, spiegelt etwas von „jener göttlichen Wirklichkeit, die in ihrer ganzen Fülle erst in Christus offenbar werden sollte“ (509): die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe (510).

Andererseits setzt auch der Stellvertretungsgedanke (545) die Menschheit in dieser Ursprungsverbundenheit voraus, die einem an der Naturkausalität orientierten Denken verborgen bleibt. Die Menschwerdung Gottes steht „in einer *realen Verbindung* mit dem Leben aller Menschen, die jemals gelebt haben oder noch leben werden“ (570). Erst aufgrund dieses Zusammenhangs kann sie in ihrer Singularität als universale, als unwiderruflich-definitive Sinngebung der Geschichte erfahrbar und tradierbar werden. Abschließend resümiert F. in nachvollziehbarer Schlüssigkeit: „Eine Auseinandersetzung mit dem Denken von Lewis kann daher dazu beitragen, gegenüber allen gegenwärtigen Bestreitungen der Möglichkeit eines Aufscheinens des Absoluten in Zeit und Geschichte die Vernünftigkeit des christlichen Bekenntnisses zu einem in einer einzigen, konkreten historischen Person inkarnierten Gott aufzuzeigen“ (580).

F. hat mit seiner ebenso textnahen wie problemorientierten Studie eine beachtliche Leistung erbracht. In klar strukturierten Schritten erhebt sich der Gedanke zu christologischen Grundaussagen, deren *Sinn* sich nur im Horizont einer universalen Philosophie des Wirklichen erschließen lassen. In der Suche nach einer „Sinngebung“ der Wirklichkeit im Ganzen bleibt dieser „Denk-Weg zu Christus“ von vornherein auf eine „Universalität“ hin angelegt, die sich partikularen Verstehensansätzen entwindet und Kriterien für den Wahrheitserweis christlichen Glaubens formulierbar macht. Als fundamentale Basis des Erweises fungiert ein „imaginativer“ Wirklichkeitszugang, der jeden empiristischen Theorieanspruch sprengt und ein entsprechendes Vernunftkonzept erzwingt. Die Frage legt sich nahe, ob von hier aus nicht auch erhellende Aufschlüsse über den kognitiven Rang der „Erzählung“ und einer narrativen Wahrheiterschließung zu erwarten wären, die den bei uns weithin verstummten Diskurs über das Verhältnis zwischen Narration und begrifflicher Argumentationssprache mit neuen Impulsen beleben könnten. Müssen narrative Wahrheiterschließung und begriffliche Sinnreflexion einander nicht in wechselseitiger Priorität fordern, weil nur der Begriff im Sinne einer („dialektischen“) Voraussetzungsreflexion („Transposition“) den narrativ eröffneten und tradierten – und jeder Theologie vorausgesetzten – Sinn zu erschließen, zu schützen und zu stützen vermag?

Jedenfalls hat sich F. mit seiner Studie überzeugend im fundamentaltheologischen Grundlagendiskurs der Gegenwart positioniert, indem er den im Klischee eines Literaten und Literaturwissenschaftlers „Lewis“ zumeist verborgenen „kriti-

schen Denker der Moderne” zu entdecken vermochte, dessen Denkanstöße in Zeiten eines um sich greifenden Naturalismus wohl ihr Unabgeholtenes haben dürften.

Johann Reikerstorfer, Universität Wien

Markus Vogt, *Prinzip Nachhaltigkeit. Ein Entwurf aus theologisch-ethischer Perspektive* („Hochschulschriften zur Nachhaltigkeit” 39), Oekonom Verlag, München 2009, 555 S., ISBN 978-3-86581-091-5.

This book of the Munich scholar of social ethics Markus Vogt is a milestone: By theologically and ethically reflecting on sustainability, it interlinks theology of creation, fundamental ethics and applied ethics; it conducts the dialogue between theology and science; and it develops concrete, ethically justified strategies of action for some of the most pressing political challenges of our time.

In the first section Vogt gives a detailed introduction to question and method of his study. Here already central keywords are found: The first subsection describes the need to establish sustainability as a new social principle.

The two subsequent subchapters, „The signs of the times‘ as a theological and ethical challenge” and the examination of the question of the development opportunities of the Church’s ethical competence in the midst of a pluralistic society are among the best that was published about these topics for a long time. Shaped by Vogt’s decades of experience in various important advisory bodies in matters of Church-State policy, they are to be recommended as required reading for all those who are professionally or on a voluntary basis active at the interface between society, politics and church.

The second section on the one hand describes in detail the conceptual history of the guiding principle ‚sustainability‘, and on the other hand it illustrates the initial infiltration into the church discourse on environment and development and then the increasing influence of this model. Framed by these historical ascertainments Vogt develops seven so-called „ethical policy cores” of sustainability, including the approach of ‚environmental capital‘ with its debate about strong and weak sustainability, the implications of „social sustainability”, and – due to his rejection of the traditional three-pillar concept – the attempt to define sustainability as „cross-sectional task”.

Thus, the field is prepared for the following two core sections on the ecological dimension of sustainability – drafted as a discussion between theology of creation and science (Section 3) – and its socio-economic dimension with the central question after the establishment of intergenerational and global justice (section 4). The former gives a report on the various views on nature held in the discussion of