

nach einer plausiblen Aufhebung dieses Gegensatzes ruft: Wissenschaftlichkeit und Parteilichkeit“ (34). S. legt ausführlich dar, wie man sich die Aufhebung dieses Gegensatzes zu einer notwendigen Einheit zurechtdreht. Weiter ist die Rede von der Kritik der „bürgerlichen“ und „revisionistischen“ Philosophie, von der Aneignung des philosophischen Erbes, der marxistisch-leninistischen Wissenschaftstheorie und den kulturellen und politischen Funktionen der Philosophie. „Das Prinzip der Parteilichkeit, für das die politische Partei die Richtlinienkompetenz hat, zwingt die Philosophie, sich in dem offiziellen Raum zu bewegen, der durch die Interessen der Staats- und Parteikader bestimmt ist“ (43). Anerkannt wird allerdings, daß im Bereich der geschichtlichen Forschung ernstzunehmende Arbeit geleistet wird. Die „Philosophiegeschichte stimuliert das eigene philosophische Denken, und die philosophiegeschichtliche Interpretation läßt manches sagen oder auch durch den so interpretierten sagen, was man direkt nicht als Produkt des eigenen Denkens hätte präsentieren dürfen“, namentlich wenn solche Diskussionen nur denen zugänglich sind, die das moderne Gelehrtenlatein lesen können (43).

J. de Vries S. J.

Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Enzyklopädische Bibliothek in 30 Teilbänden. Hrsg. Franz Böckle, Franz-Xaver Kaufmann, Karl Rahner, Bernhard Welte in Verbindung mit Robert Scherer. Freiburg: Herder 1980 ff. Band 1: 136 S., Band 11: 136 S., Band 21: 143 S.

Unter Mitwirkung zahlreicher, international anerkannter Wissenschaftler sind im Herder-Verlag die ersten Bände der Enzyklopädie: „Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft“ erschienen. Es ist nicht allein die interdisziplinäre Wahl der über 100 Mitarbeiter, sondern auch die Art der Ausarbeitung und gut verständliche Form der Darstellung der Einzelbeiträge, die dieser erst Ende 1982 vollständig vorliegenden Bibliothek besondere Aufmerksamkeit zuteil werden läßt. Abweichend vom Verfahren einer lexikalischen Ordnung und Präsentation des Themenstoffs wählten die Herausgeber das in Deutschland seltenere Modell der Enzyklopädie. Orientiert am großen Vorbild der ab 1751 unter der Leitung von D'Alembert und Diderot in Frankreich erschienenen „Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers“ stehen die keineswegs auf Vollständigkeit und abschlußhafte Definitionen bedachten Beiträge und Essays in einem umfassenden Gespräch untereinander, das der Leser durch ein eingearbeitetes Verweissystem gut nachvollziehen kann. Dieser Dialog ist dem Leben des Christen in einer durch Säkularisierung, technische Rationalität und einen heraufgezogenen Nihilismus bestimmten Welt gewidmet und kann als eine Fortsetzung des Gesprächs auf der Ebene der Wissenschaften verstanden werden, das mit dem II. Vatikanischen Konzil in der katholischen Kirche aufgebrochen ist. So bildet denn auch die theologische Verarbeitung der Herausforderung der europäischen Aufklärung das, in vielen Einzelthemen variierte, Grundthema der „Enzyklopädischen Bibliothek“.

Der Frage nach dem Verhältnis von Religion und Aufklärung geht insbesondere der Band 21 der Reihe nach. Hier erörtert der Tübinger Fundamentaltheologe Max Seckler den klassischen Streitfall, der historisch zur wechselseitigen Abgrenzung und Feindschaft von Kirche und aufgeklärtem Bürgertum geführt hatte (28–54). Gemeint ist das Verhältnis von „Aufklärung und Offenbarung“, das nicht zuletzt durch schwerwiegende Selbstmißverständnisse auf beiden Seiten belastet war. Seckler erblickt in der innertheologischen Überwindung des extrinsezistischen Verständnisses der Übernatürlichkeit des Offenbarungsgeschehens – im II. Vatikanum auch kirchenamtlich vollzogen – die entscheidende Wende in dieser Auseinandersetzung. Dem kirchlicherseits gewandelten Offenbarungsverständnis zufolge „teilt Gott sich selbst (Seipsum) mit“ (57). Damit geht es „um eine Sinnfigur von Offenbarung, in welcher diese nicht mehr als autoritäre Mitteilung von Willensdekreten oder als Kundgabe übernatürlicher Lehren erscheint, sondern als Selbstmitteilung Gottes zur Teilhabe und Gemeinschaft, als Nahkommen der alles und alle erlösenden und richtenden Wirklichkeit Gottes“ (58). Dieses interpersonale Offenbarungsverständnis ist geeignet, den „Sachbereich“ theologischer Aussagen gegen den „Geltungsbereich“ vernünftiger Kritik abzugrenzen, ohne diese unsachgemäß zurückzuweisen. Mit Blick auf das „Solvère rationes“ des Thomas von Aquin fordert Seckler die Theologie auf, die gegen die Offenbarung eingebrachten Einwände argumentativ auf deren eigenem Feld zurückzuweisen, „nicht indem sie die Sache der Offenbarung rational zwingend demonstriert, sondern indem sie sich auf Ar-

gumente jedweder Art, die gegen die Sache des Glaubens sprechen, argumentativ einläßt“ (69).

Während Seckler so das ein wenig zu harmlose Bild einer einträchtigen Korrelation und Vermittlung von Aufklärung und christlicher Botschaft entwirft, berücksichtigt andere Beiträge stärker die innere Dialektik der Aufklärung, zu der sich das Christentum in einer kaum aufhebbaren Spannung, sowohl argumentativ als auch institutionell-sozial, befindet. Ansätze hierzu bieten die Überlegungen der Politikwissenschaftler *Iring Fetscher* unter dem Titel „Ordnung und Freiheit“ (8–39) und *Gesinde Schwan* unter der Überschrift „Partizipation“ (44–78) im 11. Band der o. g. Bibliothek. In diesen beiden Aufsätzen wird – unter sozialwissenschaftlichem Aspekt – die „unvernünftige Form“ der aufgeklärt-bürgerlichen Vernunft demonstriert, die aus dem biblisch-christlichen Impuls einer sozialen Veränderung einer folgenreichen Korrektur unterworfen werden muß (37; 76). Auch die Überlegungen *Henri Bouillards*, Fundamentaltheologe in Paris, im 1. Band reflektieren diese Differenz, wenn er den „radikalen Unterschied“ (121) zwischen dem philosophischen und christlichen Transzendenzbegriff entwickelt. Sein dem Thema „Transzendenz und Gott des Glaubens“ (88–131) gewidmeter Beitrag arbeitet in einer überzeugenden Weise die sachliche Kontinuität zwischen der platonischen Philosophie und der vom christlichen Zeugnis sich emanzipierenden neuzeitlichen Metaphysik seit der Aufklärung heraus. Daß die Tradition der philosophischen Reflexion des Absoluten, gleich ob in der Figur der Idee des Guten, des Über-Einen, des Seins, der spekulativen Idee oder des Sinns gefaßt, nicht als die „natürliche“ Grundlage des christlichen Redens von Gott, nicht als „natürliche Theologie“ in Frage kommen kann, zeigen sehr eindringlich die philosophischen Tendenzen der späten Neuzeit. Bouillard erörtert in diesem Zusammenhang die philosophischen Entwürfe von Eric Weil in Frankreich und von Karl Jaspers, Martin Heidegger und Walter Schulz in Deutschland (92–105). Im Prozeß der europäischen Aufklärung erkennt die christliche Theologie Bouillard zufolge zunehmend die Unmöglichkeit, sich künftig noch eine unmittelbare Hilfe von seiten der metaphysischen Philosophie zu erwarten, da diese nicht länger „den Gott Abrahams“ oder „den Gott der Philosophen“ (Pascal) in Betracht zieht. Die Distanz zur philosophisch-aufgeklärten Vernünftigkeit markiert sein Begriff von „theogonaler Erfahrung“ (124), mittels deren sich der christliche Glaube sein eigenständiges Konstitutions- und Existenzmedium artikuliert. Aus der Tradition des christlichen und, wie der „Dialog“ betitelt Beitrag von *Emmanuel Levinas* zeigt (64–85), auch aus der des jüdischen Sprechens von Gott als von einer heilsgeschichtlich handelnden Person entnimmt Bouillard die entscheidenden Argumente, mit Hilfe derer er die christliche Theologie letztlich einer philosophischen Rede vom Absoluten entgegensetzt.

Deutlicher noch als die bisher genannten Beiträge formulieren die Überlegungen von *Richard Schaeffler* eine Kritik an der Aufklärung, die aus einer vernünftigen Einsicht in deren innere Aporetik entspringt. So reflektiert der in Bochum lehrende Philosoph in seiner begriffsgeschichtlich verfahrenen Untersuchung zum Verhältnis von „Kritik und Anerkennung“ im Band 21 den geistesgeschichtlich bemerkenswerten Umstand, daß die alten Zuordnungen: autonom-kritische Vernunft hier und religiös motivierte, affirmative Anerkennung dort ihre frühere Plausibilität verloren haben. Ein neuer Dogmatismus und die Gefahr des Skeptizismus bedrohen das Programm der Aufklärung von innen, so daß die Notwendigkeit einer immanenten Selbstkorrektur der „Kritik“ und ihres Verhältnisses zur „Anerkennung“ unabweisbar erscheint (115–125). Schaeffler bedient sich hierbei in fruchtbarer Weise des Kantischen Programms einer immanenten Kritik der aufklärerischen Vernunft, die ihre Grenzen überschreitend auch ihre innere Kohärenz und Begründbarkeit verliert. Sie wird notwendigerweise dogmatisch und verirrt sich in den unaufgeklärten Widerspruch zwischen ihrem theoretischen und praktischen Gebrauch. Aus dieser Aporie kann sie sich Kant zufolge nur befreien, wenn sie sich bewußt in den Zusammenhang der christlichen Hoffnungs- und Gnadenlehre stellt. „Es ist eben diese Anerkennung einer ungeschuldeten Gnade, durch die Kants Kritik von jeder Ideologisierung bewahrt blieb, die die übrigen Formen der emanzipatorischen Kritik immer wieder korrumpiert und das Wechselspiel von Dogmatismus und Skeptizismus wiederhergestellt hat“ (126). Schaeffler erblickt in dem aus dem NT entwickelten theologischen Verständnis von „Stellvertretung“ und „Partizipation“ (130) diejenige gesuchte Möglichkeit zu der, schon von Kant zumindest postulierten, Korrektur an den Einseitigkeiten des aufklärerischen Programms. Auf diese Weise will Schaeffler die „Kritik“ unter der Gestalt der Teilhabe am Kreuz Christi und

die „Anerkennung“ unter dem Vorbehalt der göttlichen Gerechtigkeit im jüngsten Gericht zu „Wege(n) für eine Praxis der Hoffnung – jenseits des Zwanges zur ideologieträchtigen Selbstgerechtigkeit oder zu jener skeptischen Verzweiflung“ (137) werden lassen. „Eben damit aber leistet diese christliche Weise von Kritik und Anerkennung einen spezifischen Beitrag zur Überwindung der gegenwärtigen („zweiten“) Krisis der Kritik“ (137).

Diese in ihrem Interesse, in ihrer Thematik und ihrem Problembewußtsein unterschiedenen Beiträge spiegeln einerseits die geistige Offenheit dieses wissenschaftlichen Forums wider, in dessen Dialog andererseits auch das einheitliche Konzept eines erneuerten Christentums sichtbar wird. Es bleibt freilich kritisch anzumerken, daß in den Beiträgen der Enzyklopädie die historisch-praktische Basis der angesprochenen Fragenkreise und das Desiderat einer sozialgeschichtlichen Zuordnung der neuzeitlichen Identitätsproblematik des Christentums und der Kirche weithin ausgeblendet bleiben. So fehlen bei der hier besprochenen Thematik der Aufklärung z. B. Diskussionen ihres europäisch-bürgerlichen Charakters und ihrer technisch-quantifizierenden Rationalität – und dies ganze 36 Jahre nach dem ersten Erscheinen der „Dialektik der Aufklärung“ von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno!

M. Lutz - Bachmann

### 3. Metaphysik. Gottesfrage

Brugger, Walter, *Summe einer philosophischen Gotteslehre*. München: Johannes Berchmans 1979. 583 S.

Dieses Werk will, wie es im Vorwort heißt, „die Gesamtheit der in dieser Disziplin erörterten Probleme darlegen und einer Lösung zuführen“ (25). Zunächst könnte man meinen, das Ziel sei zu hoch gesteckt; denn wie sollte es möglich sein, selbst in einem Buch von 447 Textseiten, die Gesamtheit der in der Geschichte der Philosophie aufgetauchten Probleme hinsichtlich der Gottesfrage zu bewältigen? Trotzdem ist dem Verfasser zu bescheinigen, daß er sein Versprechen gehalten hat. Um keine Enttäuschungen zu erleben, muß man allerdings wissen, was hier mit dem Ausdruck „diese Disziplin“ gemeint ist. Das vorliegende Werk folgt im Aufbau und weitgehend auch im Gedankengang der vom Verfasser 1964 in zweiter Auflage lateinisch veröffentlichten „Theologia naturalis“, es steht also in der Tradition der scholastisch-neuscholastischen Traktate. Das heißt aber, es ist ein Teil einer umfassenden Systematik, es setzt die allgemeine Ontologie und eine die Möglichkeit der Metaphysik begründende Erkenntnislehre voraus (vgl. 33). Dagegen ist nichts einzuwenden. Insofern es verschiedene philosophische Disziplinen gibt, ist eine Arbeitsteilung unter ihnen selbstverständlich und auch sinnvoll. Nicht ganz unproblematisch wird freilich die Sache, wenn (wie es hier der Fall ist) eine solche philosophische Gotteslehre als Einzeldarstellung erscheint. Von ihrem Selbstverständnis her kann sie sich nicht mit Fragen der allgemeinen Seinslehre und noch weniger mit erkenntnistheoretischen Fragen in der nötigen Ausführlichkeit auseinandersetzen. Sie muß sich mit kurzen Hinweisen und gedrängten Zusammenfassungen begnügen. Für den, der in der gesamten scholastischen Systematik gut zu Hause ist und sie auch bejaht, bedeutet das natürlich keine Schwierigkeit. Für alle anderen ergeben sich daraus jedoch Probleme, da bekanntlich die wichtigen Entscheidungen in bezug auf die philosophische Gotteserkenntnis ausnahmslos bereits in der Erkenntnislehre fallen. Die erklärte Absicht des Verf. ist zwar, für alle zu schreiben, also auch „für Menschen, die nicht an Gott glauben, die von seiner Nichtexistenz überzeugt sind, die der Frage seiner Erkennbarkeit gegenüber skeptisch eingestellt sind, die aus wissenschaftstheoretischen Gründen schon die Frage nach Gott für unzulässig halten“ (27). Doch dürfte das Werk von seiner ursprünglichen Konzeption her, da es eben nur einen Teil eines Gesamtsystems darbietet, tatsächlich nur jene ansprechen, die mit dem scholastischen Gedankengut vertraut sind. Dies muß man von Anfang an im Auge behalten, sonst besteht die Gefahr, daß man mit falschen Erwartungen an das Werk herangeht und ihm deshalb nicht gerecht wird. – Die Einteilung des Werkes ist klar und übersichtlich. In der Einleitung bestimmt der Verf. seinen Standpunkt und gibt, wie schon angedeutet wurde, seine Voraussetzungen an, indem er nach einer historischen Rückschau die Frage nach der Möglichkeit und der Methode der philosophischen Gotteslehre aufgreift und ihre Beziehungen zu anderen Wissenschaften erläutert. Die Ab-