

umfaßt, heißt ICH BIN: ICH (Der-Ich-war-und-Sein-werde)BIN (530). – Die Anmerkungen bringen das Gesagte in vielfältige Beziehungen zur einschlägigen Literatur. Hinderlich ist hier wie in den anderen Beiträgen die Trennung von Text und Anmerkungen.

W. Brugger S. J.

Religion als Problem der Aufklärung. Eine Bilanz aus der religionstheoretischen Forschung. Hrsg. *Trutz Rendtorff*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1980. 257 S.

Schon der Titel dieses Sammelbandes enthält ein Programm: Er kehrt die übliche Fragestellung um und betrachtet die Religion als ungelöstes Problem für die Aufklärung, denn „weder ist Religion in dem uns bekannten machtvollen Einflußbereich neuerzeitlicher Aufklärung verschwunden noch ist es gelungen, Religion in die Wirklichkeitserklärungen der der Aufklärung verpflichteten Wissenschaften aufzuheben“ (7). Die Vielfalt der Teilnehmer an dem hier dokumentierten Kolloquium sichert eine umfassende Behandlung des thematisierten Problems.

Den Einsatz bilden Überlegungen zur Phänomenologie der Religion bzw. zur Religionswissenschaft. Dabei dürfte *A. Vergote* den wohl informativsten Beitrag beige-steuert haben, in dem er „neue Perspektiven in den Religionswissenschaften“ umfassend darstellt (36–51). Ein äußerst interessanter Disput findet seinen Niederschlag im umfangreichen II. Teil, der die Frage „Religion – Produkt des Menschen?“ zum Gegenstand hat und in der Behandlung dieses Problems soziologische wie theologische Religionstheorie zur Sprache bringt. Sehr anregend, gelegentlich allerdings (trotz seines beachtlichen Umfangs!) allzu aphoristisch geraten sind die Überlegungen *G. Sauters*, der sich der „Sinnfrage“ in religionstheoretischer wie theologischer Hinsicht annimmt (69–106). Die dabei angebrachten Differenzierungen des vielschichtigen Sinnbegriffs gehören zum Besten, was dieser Band zu bieten hat. Mit unvermittelter Härte skizziert sodann *G. Dux* in einer wissenssoziologischen Kritik den historischen Stand der Religion bzw. deren „Ende“ (107–129). Sein eher subjektivistisches Schema, das Religion letztlich als Produkt und vergegenständlichte Projektion menschlichen Handelns versteht und so als überholt bezeichnet, findet in verschiedenen anschließenden Äußerungen deutliche Kritik. Klärend und ordnend, kompetent wertend und zugleich in sympathischer Weise um Verständnis bemüht zeigt sich der (leider sehr kurze) Diskussionsbeitrag *W. Pannenberg*s (151–157). – Ein III. Teil problematisiert die „Religion ‚nach‘ der Aufklärung“. *H. Lübke* orientiert sich an N. Luhmanns Funktionsbestimmung der Religion als „Kontingenzbewältigungspraxis“, welche sich als ebenso „aufklärungsresistent“ wie „säkularisierungsresistent“ zeige (175 u. ö.; insgesamt 165–184). In einem engagierten Beitrag präzisiert *T. Rendtorff* schließlich die (im Thema deutlich angesprochene) Infragestellung der Aufklärung selbst durch das sich durchhaltende Phänomen der Religion: „Religion nach der Aufklärung macht auf den kontingenten und insofern begrenzbaren Charakter von Aufklärung selbst aufmerksam und kann insofern dazu beitragen, unseren Begriff von Aufklärung zu erhellen. In diesem Sinne ist es nützlich, Aufklärung selbst als ein Ereignis innerhalb der Religionsgeschichte des Christentums zu begreifen.“ (201; insgesamt 185–201). Die hier ansatzweise geforderte, jedoch kaum geleistete „Aufklärung über die Aufklärung“ führt *G. Rohrmoser* in seiner Besinnung auf die Zusammenhänge von Politik und Religion am Ende der Aufklärung ein wenig weiter (202–217). Den Beschluß bilden zwei programmatische Beiträge über die schwierige Erforschung der Religion als „empirisches Datum“ von *A. Vergote* und *G. Schmidchen*. – So wertvoll die einzelnen Beiträge dieses Bandes auch im einzelnen sein mögen, so legt man das Buch doch insgesamt recht unbefriedigt zur Seite. Die zuvor von Rendtorff und Rohrmoser angesprochene und im Thema formulierte Rückfrage der Religion nach Struktur und Würdigung von Aufklärung ist nur ansatzweise geleistet. Dabei wird man zugleich bemängeln müssen, daß sowohl „Religion“ als auch „Aufklärung“ nur unzureichend in den einzelnen Beiträgen geklärt und umschrieben werden, zumal man auf Schritt und Tritt spürt, daß in dieser Hinsicht mit sehr unterschiedlichen Konzepten gearbeitet wird. Das kann kaum verwundern, da zugleich ein gewisses historisches Defizit bemerkbar wird; weithin präsent ist die Religionskritik des 19. Jh.s, weniger aber die originelle (und mit späteren Zeiten nicht unbedingt vergleichbare bzw. vereinbare) Fragestellung der frühen Aufklärung im 18. und beginnenden 19. Jh. Wenigstens ein Beitrag hätte sich dieses bedrängenden Problems annehmen müssen,

um so auch ein historisches Profil der Frage zu gewinnen. Der Gerechtigkeit halber muß man freilich einräumen, daß vor allem Rohrmoser und Lübke sich um einige historische Reminiszenzen mühen. Vielleicht könnte es einem weiteren Kolloquium auf ähnlich hohem Niveau vorbehalten sein, die hier oft nur angerissenen Fragen noch weiter zu vertiefen und in mehr geschichtlicher Perspektive zu erörtern. A. Schilson

Breton, Stanislaus, *Unicité et Monothéisme* (Cogitatio Fidei 106). Paris: du cerf 1981. 168 S.

B.'s rethinking of the relation between monotheism and unicity builds upon the perennial philosophical problem of the one and the many. At the end of a dialectic, influenced by Hegel and Marx, emerges a Plotinian world view in which unicity and monotheism lose their traditional Christian meanings.

The initial chapter, following Frege, sees unicity as a concept of second level, or, ultimately, an affirmation of the existence of a first level concept, or essence. In such a conceptual context not only does the notion of perfection not involve necessarily a unique existence but also uniqueness always implies the existence of the contrary by which it is defined. In the second chapter B. defines religious thought as fundamentally relational, or functional; the unique God guarantees the uniqueness of His chosen people who find their "need of security" (51) fulfilled in Him. The third chapter traces the development of Biblical monotheism from Moses to the prophets. The experience of slavery forced Moses to appeal to the God of his forefathers for liberation, thus transforming a God of nature into a God of liberation: "the being of God is only the conclusion of His ought-to-be." (62) He provides the unexpected hope to unite and galvanize a people. The prophets universalized this vision, seeing God's care for justice extended beyond a particular people. They did not see far enough since they limited the insight to the privilege of the Jews. B. nevertheless prefers this moral insight to philosophical monotheism whose transcendent use of concepts does not escape from man's immanence. The fourth chapter focuses on the mediation of Jesus Christ in the Passion, which is the nothingness of the human and divine forms, and in the Resurrection, which causes the existence of the mediator in a transfigured human-divine condition. Christianity has traditionally assigned a unique, absolute value to Christ's mediation, even if such uniqueness is rationally justifiable only with difficulty. For „ab-solute" means a separation from others, hence is defined by others who question its exclusivity. Moreover, since Christ is unique in terms of His function, Christology must be functional, not primarily ontological. Thus the path is opened to relativizing the historical Christ through B.'s interpretation of the resurrection as the passage from a carnal, historical substance to a universal function, as Jesus' "becoming Christ". The empty tomb reveals the nothingness from which the elevation to universal significance arises, a return to the *ex nihilo* of creation, where the weakness and power of God are revealed, a nothingness capable of accepting all forms. Thus many writings can be inspired and many mediators discovered in a universal history. Thus faith need not be tied to any historical proof of Jesus' existence but allows the believer the play of his imagination to concretize faith in one or various symbols of universal mediation. Only such a pneumatic freedom prevents the idolatry of a unique image.

In the fifth chapter monotheism's alleged superiority over polytheism is criticized. The religions of manifestation (polytheism) complement the religions of revelation (monotheism). Reality, or Life, seems to consist in a fertile dialectic between the two. This perpetual circle of reciprocal becoming is grounded in some original Heraclitean "fire" beyond representations of the personal Unique. The perennial religious schema involves a procession-creation and a return-conversion that comprises the unity of all religion, "the simultaneous becoming of the one in the many and the many in the one" (147). Within this vision Christian becoming involves the cross as the sign of the recognition of one's nothingness, an intuition granted in suffering, which opens the soul to the fullness of form represented by the resurrection. Ultimately the "circulation without end" (136) between cross and resurrection, nothingness and being, is grounded in "the christic" (once called Christ), the metahistorical and metapsychological depth of becoming. A concluding chapter urges Christians to accept their uniqueness as one religion alongside many complements and to adopt humility in dealing with other religions.