

den: V. H. zeigt sehr schön das Wechselspiel von a priori/a posteriori, den Charakter der „Notwendigkeit“, den der Blondelsche Determinismus beansprucht etc. Im faktischen Vollzug der Analysen Blondels ist aber ein wesentlich empirisches bzw. hermeneutisches Element enthalten, das den Zeitindex dieses Werkes ausmacht: Eine Sachinterpretation müßte daher auch zur Sachkritik führen; dies wäre an verschiedensten Punkten möglich (als beliebiges Beispiel aus der Sozialphilosophie etwa die Idee des „Vaterlandes“: *L'Action*, 261 ff.), u. E. auch bei der Idee der Offenbarung, die in der Blondelschen Analyse des Glaubensaktes vorausgesetzt ist. An solchen Punkten hat u. E. auch die historische Analyse systematische Relevanz. – Doch sind dies Fragestellungen, die aus der selbstgewählten Perspektive des Buches von v. H. ausbrechen und eher ein weiteres Forschungsprogramm anzeigen. Zunächst einmal ist aber festzuhalten, daß mit dieser Studie endlich ein deutschsprachiger Kommentar zur *Action Blondels* vorliegt, der eine zuverlässige Deutung der komplexen Struktur dieses Werkes bietet, die Intention des Blondelschen Philosophierens exakt herausarbeitet, in den entscheidenden Kontroversen weiterführende Vorschläge macht und so als Pflichtlektüre für jedes Blondelstudium gelten darf.

A. RAFFELT

JANSSENS, BEN, *Metaphysisches Denken und heilsgeschichtliche Offenbarung. Ihre Korrespondenz im Systemversuch Herman Schells* (Europäische Hochschulschriften XXIII, 125). Frankfurt/Bern/Cirencester: Lang 1980. 413 S.

Vorliegende Dissertation behandelt das Gesamtwerk des Würzburger Theologen H. Schell (1850–1906), indem sie sich von dem Grundanliegen Schells (i. f. Sch.) leiten läßt, metaphysische, vernünftige Ideen und heilsgeschichtlich bestimmten Glauben zu vermitteln. Der I. Teil rekonstruiert die formalen Strukturen des philosophisch-theologischen Denkens von Sch. (29–92). J. zeigt, wie sich Sch.s Gnoseologie „aus der inneren Erfahrung in die Außenwelt“ hinein entwickelt, ferner, daß seine Kosmologie von der Vernünftigkeit bzw. Harmonie des Weltganzen ausgeht und ein strenges Kausalprinzip postuliert, daß darüberhinaus seine Ontologie dynamisch-aktualistisch ist und ermöglicht, Gott als Selbstursache zu bestimmen und schließlich, daß Sch.s natürliche Theologie das Übernatürliche als das Natürlichste für jeden Geist versteht. „Die Metaphysik des Gott-Welt-Verhältnisses“ (II. Teil, 93–198) wird bei Sch. getragen vom teleologischen Konzept der selbstverwirklichenden Vervollkommnung von Welt und Mensch zu gottebenbildlicher Vollkommenheit. J. zeichnet Sch.s Grundgedanken hierzu in allen Einzelheiten nach: da die Schöpfung das denk- und willensmächtige Wirken des unendlich vollkommenen selbstursächlichen Geistes ist, entwickelt sie sich im Menschen, dem Abbild des absoluten Geistes, auf die weltimmanente Verwirklichung des Guten und Wahren hin, zielt sie als Ganze darauf ab, die Urwahrheit Gottes und seine personale Güte im konkreten Dasein jedes Wesens vollständig zu manifestieren. Derartige Schöpfungsgeschichte ist Heilsgeschichte dank der Offenbarung (III. Teil, *Die heilsgeschichtliche Offenbarung*“, 199–371). Wie J. verdeutlicht, sind Sch.s religionsgeschichtliche und theologische Positionen derart, daß sie das Heilswerk als die wahre Explikation und Potenzierung dessen ansehen, was schon im Schöpfungswerk gegeben war. „Struktur und Dynamik der Welt erhalten ihre Sinn-Mitte im menschlichen Geist. Daher kann auch die Vollgestalt des offenbaren Heilswirken Gottes erst erzielt werden mittels der Frage nach dem Effekt der Heilstat auf den menschlichen Geist. Die Offenbarung bedeutet für den Menschen eine höhere Wahrheits- und Kraftfülle, die die inneren Anlagen des Geistes restlos zu befriedigen vermag; die übernatürliche Weisheit und Heiligkeit erfüllen die geistige Dynamik des Strebens nach Wahrheit und Vollkommenheit“ (381). In seiner weiteren Darstellung der Theologie Sch.s hält sich J. an das Denkschema Sch.s, das in erster Instanz die philosophischen Ideen bestätigt, sie sodann aber in einer Konkretisierung des Universalen durch den christlichen Glauben bzw. die Offenbarung grundsätzlich überbietet und dann eine gestufte Korrespondenz nachweist. Da das Heilsgeschehen nach Sch. christozentrisch ist, ist Theologie in erster Linie Christologie. Demgemäß thematisiert J. ausschließlich die Aussagen Sch.s zu Person und Wirken Jesu Christi auf dem religionsgeschichtlichen Hintergrund des Alten Bundes.

In allen drei Teilen des Buches wird eher referiert denn diskutiert. Dies allerdings überaus gründlich, sorgfältig und umfassend. Kritik an Sch. und Bezüge zur aktuellen Theologie wie zur Theologiegeschichte sind in die Anmerkungen verlegt (vgl. z. B. Anm. 29, S. 47 und Anm. 2, S. 221). Die philosophiegeschichtlichen Wurzeln Sch.s werden erstaunlich wenig behandelt, obwohl J. versucht, die Aktualität Sch.s zu betonen. Dazu sei aber angemerkt, daß das Hauptproblem der Theologie heute in bezug auf ihre gesellschaftliche Relevanz nicht mehr, wie zu Zeiten Sch.s, die Konfrontation mit moderner Wissenschaft ist, sondern die Notwendigkeit eines konkreten Beitrags, im Sinne von aufgezeigten Handlungsalternativen, zum Überleben des Ganzen angesichts atomarer und ökologischer Bedrohung. Aktuell ist nur Sch.s Grundhaltung, die Bedeutung des christlichen Glaubens für den Existenzvollzug des Menschen zu klären sowie den Menschen immer wieder in die „innere Seite der Mysterien“ (36) der Differenz-Einheit von Gott, Mensch und Welt einzuführen.

F. T. GOTTWALD

BRÄNDLE, WERNER, *Rettung des Hoffnungslosen. Die theologischen Implikationen der Philosophie Theodor W. Adornos* (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 47). Göttingen/Zürich: Vandenhoeck & Ruprecht 1984. 332 S.

Die Intention der Arbeit B.'s – sie wurde 1980 von der evangelisch-theologischen Fakultät in Münster als Dissertation angenommen – ist es nicht, in Adornos (i. f. A.) Philosophie theologische Gehalte nachweisen zu wollen oder eine Apologie des christlichen Glaubens ihr gegenüber zu versuchen. Vielmehr wird gefragt, ob die Struktur seines Denkens auf die Möglichkeit eines der „Sache“ angemesseneren theologischen Sprechens verweist. Daher wird in einem 1. Kap. die „Denkpraxis Negativer Dialektik“ dargestellt (30–104; die Seitenangaben im Inhaltsverzeichnis wie auch sämtliche Querverweise in den Fußnoten sind ausnahmslos falsch!). Grundlegend ist dabei die Kategorie „Auschwitz“, die bei A. als Chiffre für den katastrophischen Verlauf der Geschichte steht. Auschwitz als Rückfall in die Barbarei zeigt an, daß die Gesellschaft sich nicht zum Besseren fortbewegt. Damit wird die Möglichkeit einer positiven philosophischen Synthese hinfällig. Denken ist an das Ausgestoßene und Erniedrigte in der Geschichte verwiesen. Indem Philosophie ihren Blick auf es richtet, wird sie des durch die gesellschaftliche Totalität Verdrängten, Ausgeschlossenen an ihm gewahr. Dies kann ihr nach A. gelingen, wenn sie ihre Begriffe in immer neue Konstellationen bringt, um so möglichst nahe an den Gegenstand und sein Verflochtensein mit anderem heranzurücken. In solchen Konstellationen entsteht das, was A. 1934 in einem Brief an Walter Benjamin als „inverse Theologie“ bezeichnet hat. In einem 2. Kap. (105–170) versucht B., solche „invers-theologischen“ Intentionen A.s zu rekonstruieren. Zentral ist dabei vor allem die „Idee der Naturgeschichte“: Das geschichtlich bestimmte Sein ist als ein zugleich naturhaftes zu begreifen, und am scheinbar rein Naturhaften ist sein geschichtliches Moment zu entschlüsseln. Dadurch wird eine Ontologisierung sowohl von Natur als auch von Geschichte vermieden. Statt dessen tritt die Vergänglichkeit des „Naturgeschichtlichen“ hervor: seine Hinfälligkeit, aber auch die Möglichkeit seines Anderseins. Aus der Perspektive des Leidenden scheint so die Idee einer universalen Versöhnung und Erlösung auf, einer „Rettung des Hoffnungslosen“, ohne daß Philosophie sich positiv darauf berufen könnte. In dieser Konstellation von Natur und Geschichte bei A. sieht B. dessen „inverse Theologie“: Der Schatten „verweist ‚invers‘ aufs Licht“ (136). B. findet hier bei A. ein „religiöses Motiv“ (52, 28, 150) in Anlehnung an die jüdische Messias Hoffnung (52, 134); es bleibe vom Christlichen aber streng unterschieden, weil es nicht „im Glauben als schon geschehenes erfahrbar“ sei (118). – In einem 3. Kap. (171–297) unternimmt B. den reizvollen Versuch, drei moderne theologische Entwürfe mit A.s „Denkpraxis“ zu konfrontieren: Tillichs theologische Anthropologie, Moltmanns Theologie der Hoffnung und Jüngels Gotteslehre. B. kommt dabei zu dem Ergebnis, daß alle drei die Spannung zwischen Glauben und Wissen durch ihre Begriffssysteme auflösen und die Theologie damit der naturbeherrschenden Vernunft dienstbar machen; dadurch werde die Wahrnehmung des „Naturgeschichtlichen“ und der in ihm aufscheinenden Hoffnung auf Erlösung als ausstehender verhindert. Theologie hätte daher nach B. von A. vor allem zu lernen,