

Kulminationspunkt des endlichen Seins darstellen. Gleichzeitig ist dies aber kein abgeschlossener Punkt, sondern er weist aufgrund der Transzendenz des Seins über sich hinaus, auf die absolut-personale Begründung dieser drei Formen in der Vollkommenheit des göttlichen Seins, das sich nicht in drei abstrakten Formen, sondern in der Fülle der Lebendigkeit der göttlichen Personen vollzieht. In dieser triadischen Konzeption vermag Rosmini die besondere Stellung der moralischen Form herauszustellen. Indem S. dieses *proprium* des Rosminischen Denkens im letzten Kap. nachvollzieht (Kap. 6), knüpft er an die aktuelle Tendenz in der Rosmini-Interpretation an, das eigentlich Neue des Rosminischen Ansatzes in der ontologischen Begründung der Moralität in der gleichnamigen ontologischen Form zu erkennen: Diese „hebt“ die Spannung von Idealität und Realität, von Objektivität und Subjektivität, nicht in einer die ontologische Positivität nivellierenden Identifikation auf, sondern versöhnt diesen Gegensatz in einer dritten Form, die das „Band“ zwischen beiden darstellt und somit die Dimension der Versöhnung und der Liebe ontologisch begründet. Darin liegt die rosminische Stoßkraft gegen die idealistische Dialektik und die Mitte seines „christlichen Denkens“, das die Kulmination des Seins nicht in einer abstrakten Wahrheit, sondern in der subsistenten Liebe, die aus dem liebenden Vollzug des göttlichen Seins entspringt, erkennt.

Der Autor zeigt sowohl in der Analyse des rosminischen Originals als auch in der kritischen Diskussion seine profunde Einarbeitung in diese Thematik. Das wachsende Interesse an der Rosminischen Anthropologie perzipierend und dieses aufgreifend, formuliert er mit seinem Werk grundlegende Prinzipien zur Erforschung dieses Gegenstandes, welche für die weitere Forschung von fundamentaler Bedeutung sein werden. Sich mit allzu pointierten Aussagen und allzu persönlicher Kritik zurückhaltend, ist es als Grundlagenwerk auf der ganzen Linie überzeugend. Es ist ein wertvoller Beitrag sowohl für die italienische Fachdiskussion, kann aber auch dem italienischkundigen Interessierten hierzulande einen guten Einstieg in die Rosminische Anthropologie vermitteln.

M. KRIENKE

GREISCH, JEAN, *Le Buisson Ardent et les lumières de la Raison. L'invention de la philosophie de la religion*. Paris: Les Éditions du Cerf. Tome I: Héritages et héritiers du XIXe siècle. 2002, 626 S., ISBN 2-204-068578; Tome II: Les approches phénoménologiques et analytiques. 2002, 555 S., ISBN 2-204-07103-X; Tome III: Vers un paradigme herméneutique. 2004, 1025 S., ISBN 2-204-07335-0.

Greisch (= G.), kürzlich emeritierter Professor für Philosophie am Institut Catholique in Paris, bietet in diesem groß angelegten, nun abgeschlossenen Werk eine umfassende Darstellung der (bisherigen) Religionsphilosophie. Diese ist ihm eine relativ junge Wissenschaft, die noch dabei ist, sich zu suchen. Ihre Geburtsstunde ist das Ende des 18. Jhdts.; Sigismund von Storchenau SJ verwendet als erster ihren Namen; ihr eigentlicher Beginn sei im Kontext des Pan- und Atheismusstreits zu suchen. Der Gegenstand der Religionsphilosophie ist das Phänomen der Religion in der Totalität ihrer Manifestationen (Glaubensthesen, Riten, Moralen, Formen der Innerlichkeit und der Autorität). Absicht der Religionsphilosophie ist es, die Religion zu „denken“. Näherhin umschreibt G. die Aufgabe der Religionsphilosophie so: Es gilt, „den Sinn der positiven Religionen zu erhellen, statt aus freien Stücken einen Begriff der Religion zu konstruieren“, wie das die Aufklärung versucht. Die Religionsphilosophie ist – das macht eines ihrer Probleme aus – trotz gewisser Überschneidungen, zu *unterscheiden* einerseits von der philosophischen Theologie, andererseits von der *philosophie religieuse* (I, 25–44). Eine philosophische Theologie gehört zur Philosophie selbst, schon bei Heraklit, klar dann bei den Metaphysikern Platon (der das Wort *theologia* eingeführt hat) und Aristoteles, bis heute, in den Versuchen, den Impuls der Metaphysik zu erneuern. Eine Theorie der konkreten Religion wird da aber kaum gegeben. – Die *philosophie religieuse* wiederum ist das Werk von religiös suchenden Menschen, die die innere Rationalität des Gefundenen philosophisch verstehen wollen. Als Beispiele nennt G. die „Konvertiten-Philosophie“ von Augustin, Pascal, Newman, Blondel, S. Weil, E. Stein usw. Daß die Religionsphilosophie am Ende des 18. Jhdts. entstehen konnte und mußte, zeigt G. (I, 44–53) vor allem durch den Hinweis auf drei, von H. Lübbe herausgehobene Ergebnisse der Aufklärung: die

Trennung von Wissenschaft und Religion, die Säkularisierung der Politik und die Historisierung der Kultur. Dahinter kann man nicht zurück. G. sieht diese Linie dadurch fortgesetzt, daß empirische Religionswissenschaft, Religionsphilosophie und Theologie heute nicht mehr unabhängig voneinander arbeiten können, sondern aufeinander in einer Art von Dreiecksgespräch verwiesen sind. Die Frage, die ihn dabei bewegt, ist im Titel des Werkes angedeutet: Zweifellos ist das Licht, das vom „brennenden Dornbusch“ (als dem Symbol des geöffneten „Namens“ und der Religion) ausgeht, ein anderes als „die Lichter“ (im Plural!), die der Vernunft natürlicherweise eigen sind. Doch was ergibt sich daraus? Müssen die beiden Lichter sich gegenseitig ausschließen, so daß das Licht der Offenbarung dasjenige der Vernunft zunichte macht oder, umgekehrt, dieses unfähig ist, sich jenem zu öffnen? Oder können sie sich gegenseitig ergänzen, zumal dann, wenn man beachtet, daß in der verborgenen Mitte jeder großen Philosophie ein Feuer gehütet wird?

Im Corpus seines dreibändigen Werkes behandelt G. „Les grands paradigmes de la raison et leurs incidences sur la philosophie de la religion“. Er unterscheidet fünf solcher Paradigmen: I. die spekulative Vernunft; II. die ‚kritische‘ Vernunft; III. die phänomenologische Forschung; IV. die analytisch-sprachphilosophische Analyse; V. das hermeneutische Verstehen. – Im ersten Bd. seines Werkes stellt G. die Paradigmen der spekulativen und der kritischen Vernunft dar, die im 19. Jhd. ausgearbeitet wurden. Unter dem Titel der spekulativen Vernunft werden vorgestellt die Religionsphilosophien von Schleiermacher, Hegel, Schelling, Rosenzweig und K. Rahner. Die Vertreter der ‚kritischen‘ Vernunft präsentiert G. in zwei Sektionen: A. Das Erbe des Kantischen Kritizismus (Kant; Cohen; Troeltsch; Tillich und Duméry); B. Die ‚anthropologische‘ Kritik der Religion (Feuerbach; Nietzsche und Bloch). – Der zweite Bd. behandelt wiederum zwei „Paradigmen“, nämlich „Les approches phénoménologiques et analytiques“. Husserl und seine Schule einerseits und Wittgenstein und seine Schüler kommen hier zur Sprache.

Dies alles ist Vorbereitung für den jüngst erschienenen dritten Bd., der den Titel trägt „Vers un paradigme herméneutique“. Der Titel deutet an, daß der Weg dorthin noch lange ist. Hatten die anderen Autoren je auf ihre Weise die Religion, die sie kannten, interpretiert, so wächst nun das Bewußtsein, daß dieses Interpretieren selbst interpretations- und orientierungsbedürftig ist. Gewiß kann man, um sich zu helfen, auf eine lange Tradition der Interpretationskunst zurückgreifen, über die G. einleitend einen reich dokumentierten Überblick gibt. Aber deren philosophische Durchdringung, zumal im Gegenüber zu einer so komplexen, erhabenen und vieldeutigen Sache, wie die Religion es ist, ist etwas anderes und besonders Delikates. G. stellt die ersten Schritte einer hermeneutischen Philosophie bei Dilthey und Gadamer vor, nicht ohne die Frage nach der versteckten Gegenwart des Religiösen bei diesen Autoren zu stellen, ausgehend von seiner Hypothese, daß die Philosophie der Geschichtlichkeit, die Theorie des Verstehens und die Religionsphilosophie, die gleichzeitig entstanden sind, untergründig ein gemeinsames Schicksal haben. Von dort aus wirft G., um die Überlegenheit der hermeneutischen Vernunft zu zeigen, einen Blick zurück auf die vier anderen Vernunftausprägungen, denen er in den zwei ersten Bdn. in einer wahren Sisyphusarbeit Gerechtigkeit widerfahren ließ. Zur seitlichen Beleuchtung des Paradigmas dient ein Blick auf drei gleichzeitige, ebenfalls ins Religiöse mündende, aber eben nicht hermeneutische Philosophien: die des „Lebens“ (Henri Bergson), die der „Reflexion“ (Jean Naber) und die der „Existenz“ (Karl Jaspers). Als derzeit fruchtbarste Zeugnisse einer hermeneutischen Philosophie der Religion präsentiert G. Heidegger und Ricœur, ausführlich und mit spürbarer Sympathie, besonders mit dem letzteren, weil anschlussfähigsten.

G. interpretiert sehr viele deutsche Philosophen. Dafür wird ihm das französischsprachige Publikum, für das er in erster Linie schreibt, dankbar sein. Doch über diesen lokalen Dienst hinaus hat G. eine imposante sachliche Leistung vollbracht, die der Aufmerksamkeit der internationalen *philosophic community* wert ist. Er sieht sich freilich nach seinem Weg durch Höhen und Wüsten erst am Rand des gelobten Landes einer Religionsphilosophie, die es gestattet, die aktuellen Fragen der Religion und ihres Platzes in unseren heutigen Gesellschaften adäquat zu stellen und evtl. zu beantworten. Möge er um so mehr Lust und Kraft haben, seine Forschungen in dieser systematischen Absicht fortzuführen!

G. HAEFFNER S. J.