

Vertreter dieser religionsphilosophischen Richtung, verwarfte sich zwar dagegen, als Antirealist bezeichnet zu werden und reklamierte eine dritte Position jenseits von Realismus und Antirealismus für sich, aber I. gelingt es zu zeigen, dass Phillips die beiden grundlegenden realistischen Thesen der Kognitivität eines wichtigen Kernbestands religiöser Sprache und die Unabhängigkeit der Wahrheit religiöser Aussagen von menschlichen Erkenntnispraktiken bzw. epistemischer Rechtfertigung leugnet und daher zu Recht als Vertreter eines religiösen Antirealismus bezeichnet werden kann. I. wendet gegen Phillips ein, dass eine Theorie, die dem religiösen Phänomen gerecht werden will, nicht nur nicht notwendig antirealistisch sein muss, sondern dass im Gegenteil antirealistische Konzeptionen, wie zum Beispiel antirealistische Wahrheitstheorien, zusätzliche (auch religionsphilosophische) Probleme schaffen.

Thema der Kap. 5 und 6 ist die globale philosophische Ablehnung der dritten respektive vierten realistischen These. Im fünften Kap. kritisiert I. einen globalen Konstruktivismus, der die Unabhängigkeit der Welt von menschlichen Beschreibungen leugnet. Das sechste Kap. analysiert und kritisiert Kants Argumente für den transzendentalen Idealismus, der die Basis des epistemischen Antirealismus (Ablehnung der vierten These) von John Hick und Gordon Kaufman bildet, die in den beiden folgenden Kap. behandelt werden. Nach I. führt die oft hinter der Leugnung der vierten These stehende Angst vor anthropomorphen Gotteskonzeptionen zu antirealistisch-apophantischen Positionen, die im Höchstmaß anthropomorph sind. Postmoderne Kritik an der dritten und vierten Realismusthese, die um das Dreierschema „Gewalt, Unterbrechung und Geschenk“ kreist und die These radikaler Äquivalenz religiöser Sprache stehen im Mittelpunkt des zehnten und elften Kap.s. I.s Plädoyer für den religiös-spirituellen Wert des theologischen Realismus beschließt diese anregende Publikation, die nicht zuletzt die entscheidende Rolle Kants für den theologischen Antirealismus deutlich macht.

Die vorliegende Arbeit zeichnet sich neben ihrer klaren Sprache und differenzierten Argumentation vor allem dadurch aus, dass I. immer wieder auf die Motive antirealistischer Positionen eingeht und zeigt, dass die hinter ihnen stehenden Befürchtungen unberechtigt sind bzw. dass berechtigte Befürchtungen nicht notwendig zu einer antirealistischen Position führen. Dies ist ein deutlicher Fortschritt gegenüber der bisherigen Strategie theologischer Realisten, die es oft bei einer Kritik des Antirealismus bewenden ließen, ohne dessen Anliegen aufzugreifen.

„The Realist Hope“ ist ein wichtiges Buch zum theologischen Antirealismus, dem nicht nur aus dem Bereich der Religionsphilosophie, sondern auch gerade aus der systematischen Theologie viele Leserinnen und Leser zu wünschen sind. O. J. WIERTZ

MÜLLER, MATHIAS, *Theologie im Transzensus*. Die Wissenschaftslehre als Grundlagentheorie einer transzendentalen Fundamentaltheologie in Johann Gottlieb Fichtes „Principien der Gottes- Sitten- und Rechtslehre“ von 1805 (Fichte Studien Supplementa; 25). Amsterdam: Editions Rodopi 2010. 457 S., ISBN 978-90-420-3125-8.

Die vorliegende Arbeit versteht sich als Beitrag zu einer philosophischen „Grundlagentheorie“ (2), die zugleich Fundierung der Theologie sein will, und dies im Anschluss an J. G. Fichte, für den sich die Philosophie so darstellt, dass sie „in sich“ zur Theologie wird (4). In der Tat wird von Fichte der theologische Kerngehalt „Offenbarung“ nicht nur herangezogen und bedacht, sondern philosophisch entwickelt und begründet (10f.), so dass man bei ihm auf ein Projekt stößt, das „in die Mitte dessen zielt, was ursprünglich der Grundauftrag der Fundamentaltheologie selber war“: die „demonstratio religiosa“, „christiana“, und „catholica“ (8f.).

Das erste Kap. ist überschrieben: „Das Desiderat der Rechtfertigung einer transzendentalen Grundlagentheologie für die Fundamentaltheologie im Kontext von Wissenschaftstheorien der Theologie“ (15). Theologie kann, so der Autor (= M.), nicht eine Zusammenfügung heterogener Bereiche sein. Es muss in ihr so etwas geben wie einen „archimedischen Punkt“ (16), von dem her ihre Einheit als Wissenschaft deutlich wird. In Absetzung von Modellen der Theologie, die von einem privilegierten Glaubensakt ausgehen („theologische Modelle“, 32–36.) und solchen, die in Anlehnung an die Postmoderne nur eine lockere Verbindung pluraler Zugangsweisen vertreten („integrative Mo-

delle“ (51), sind für Müller nur die eigentlich „theologischen“ Konzepte interessant, da sie eine einheitliche Begründung der Theologie wenigstens anzielen. Bemerkenswert sei W. Pannenberg mit seinem Gedanken eines „hypothetischen“ Gottesbegriffs (40–43), aussichtsreicher allerdings H. Peukert, der die handlungstheoretische Wissenschaftsbegründung für die Theologie fruchtbar zu machen suchte (43–49), sowie H. Verweyen, der dieses Unternehmen mit der Transzendentalphilosophie Fichtes verband (49 ff.). Dieser Verbindung ist die Auszeichnung der „Subjektivität“ als unhintergehbare Instanz aller Grundlegungen zu verdanken, des Weiteren der Nachweis des Widerspruchs der Inanspruchnahme der Subjektivität für den Verzicht auf Begründung des Glaubens, weil es sich dabei immer um eine „begründende Verabschiedung einer Begründung des Glaubens“ handelt (56). Was aber ist zum Vorwurf der Subjektlastigkeit der Transzendentalphilosophie zu sagen? Erschöpft sich der von ihr aufgewiesene Raum des Intelligiblen nicht doch im Subjekt? Das heißt: Ist der Bezug von Denken und Sein von ihr angemessen gedacht? Für die anvisierte Fundamentaltheologie heißt dies, ob die „Dichotomie [...] von Glaube als Subjekt oder Objekt letztlich zu beheben“ ist (56). An Rahners „Hörer des Wortes“ wird bemängelt, dass dort die Transzendentalität zu rasch „im Letztbegründungssinn ontologisiert wird“ (57) – eine Vermittlungsschwäche, die sich analog im „Grundkurs“ am Verhältnis zum Offenbarungswort zeige (58 f.). Auch bei Verweyen bemerkt der Autor ein entsprechendes Defizit, wenn dieser sich auf eine transzendente Kriteriologie dafür beschränkt, „ob – und gegebenenfalls welche Art von – Offenbarung [also ein ‚Heteronomes‘] als für meine Freiheit verbindlich bejaht werden kann“. Der Autor dazu: „Ich habe große Schwierigkeiten zu verstehen, wie man Fichte so auslegen kann“ (78). In der an D. Henrichs Subjekt-Philosophie orientierten Fichte-Auslegung von K. Müller wird hingegen überzeugender die „Verwiesenheit des Subjekts auf [...] ein ‚extra eum‘“ herausgearbeitet (86), die sich aber mit Fichte noch entschiedener einheitlich transzendental explizieren ließe. Th. Pröpfer verstärkt den bezüglich aller genannten Autoren angesprochenen Vorbehalt mit den Worten: „Transzendentalphilosophie verbürgt die Wirklichkeit nicht, deren Möglichkeit und Sinn sie prüft und erschließt“ (90). Der Autor will hiergegen Fichtes Einheitskonzeption stark machen.

Das zweite Kap. ist Fichtes „Wissenschaftslehre“ (= WL) gewidmet. Sie will „vollendete Transzendentalphilosophie“ sein (110). M. versteht sie als Darstellung eines „Transszensus“, d. h. einer (Selbst-)Einholung des Geistes nach den dieser Reflexion „zugrundeliegenden Möglichkeitsbedingungen“ (108), um in diesem „Rück-, Hindurch- und Überstieg“ zu einem „Sachverhalt“ zu gelangen, „der sich als unabweisbar erkennen und erfahren lässt“ (111). In Absetzung von Kant bedeutet Fichtes Vollendung der Transzendentalphilosophie ihre Befreiung aus der Subjektbeschränkung, da sie die Reflexion einer unhintergehbaren Subjekt-Objekt-Einheit sein muss. Ein äußeres Ansich ist dann nicht mehr zu denken, und doch bleibt dieses Ansich Gegenstand. Diese grundlegend gegenständliche (Selbst-)Gewissheit ist „Leben“, welches sich erfährt, er-lebt und sich so zum „Phänomen“ wird (112). Sie kann deshalb „Transzendentalereignis“ genannt werden (115). Von diesem aus als dem (gesuchten und gefundenen) „archimedischen Punkt“ (91) sind Fichtes Entwürfe zur WL zu lesen. Die reflexive Unhintergebarkeit jenes „Punktes“ ist durch keine (linear verstandene) „Letztbegründung“ zu erreichen. Diese wäre antinomisch, ebenso wie eine „letzte“ axiomatische Voraus-Setzung (137). Ganz konsequent entfaltet deshalb Fichte seine Lehre vom „absoluten Ich“ (WL 1794) als der ursprünglichen, sich selbst vermittelnden Subjekt-Objekt-Einheit hin zum Gedanken des „absoluten Wissens“ bzw. der „intellektuellen Anschauung“ (WL 1801) und der „absoluten Wahrheit“ (WL 1804) (146–165).

Nun widmet sich der Autor der noch wenig erschlossenen Vorlesung von 1805, den „Prinzipien der Gottes- Sitten- und Rechtslehre“ (165–291). Ich kann die detaillierte Analyse dieses schwierigen, arg skizzenhaften und sprachlich höchst sperrigen Textes nicht im Einzelnen wiedergeben, auch nicht die mathematischen Modelle, mit denen der Autor den Argumentationsverlauf darzustellen versucht (ob sie für den Leser immer hilfreich sind, mag dahingestellt bleiben). Es kommt mir auf die wichtigen Gedankenschritte an, die im Übrigen in den vorangehenden Entwürfen der WL bereits vorgezeichnet sind. Fichte gibt sich sofort ins Zentrum: „Nun haben wir [...] zu ste-

hen u. auszugehen vom Wissen: drum vom unmittelbaren Daseyn Gottes selber“ (191). Dieses „Daseyn“ entspricht dem in sich gründenden Wissen, in welchem immer schon zu stehen man sich gleich anfangs bewusst werden muss. Dieses radikale „in sich“ entspricht dem klassisch metaphysischen Gottesbegriff „Gott, Göttliches [...] bedeutet bei uns, was es im ächten Christentum [...] bedeutet hat, das absolute, Ens a se, per se“ (193). Das Weitere wird überhaupt als Gotteslehre entfaltet, und zwar bis zum Ende der Vorlesung. Sitten- und Rechtslehre werden nur beiläufig behandelt. Der Grund dafür ist ein systematischer. Jene beiden Bereiche sind nach Fichte in der Gotteslehre grundgelegt: „In der Gotteslehre, scientifisch, in der Religiosität, im Leben, verschwindet alle Sitten, oder Rechtslehre als absolutes durchaus. Sie umfaßt und verschlingt, in sich alles“ (194). Es folgt die weitere Entfaltung. Insofern unser Wissen kein „Außen“ haben kann, ist es absolutes Wissen und d. h. Wissen des Absoluten. Dessen ursprüngliche Präsenz ist sein Gegebensein oder Er-leben. Dieser Bezug setzt uns also in eine Differenz zu ihm. So ist es ein „extra nos“, zugleich aber unser Apriori, d. h. die Tiefe unserer Subjektivität. Der „Hiatus“, der uns stets von ihm trennt, ist von ihm selbst umfasst. Das „als“ im „Einsehen der absoluten Einheit“ (199) bezeichnet ebendiese Differenz-Einheit. Wir sind insofern „Bild des Absoluten“ (ebd.). Mit dem Gedanken der „Erscheinung“ des Absoluten in uns als „Bild“ ist auch der seiner „Offenbarung“ mitgedacht, „das Ereignis des Entgegenkommens des Absoluten“ (246). Wir sehen, wie sich die Umriss einer Fundamentaltheologie abzeichnen. Jenes Erscheinen muss vom Adressaten angenommen werden und richtet sich als „Sollen“ an ihn (251). Dieses Sollen ist sittlicher Anspruch, besagt aber auch, dass es selbst sein soll. Da sich das Absolute in ihm zeigt, soll auch sein Sich-Zeigen sein: „es soll schlechthin zum Daseyn Gottes kommen“ (253). Der Mensch erfährt hiermit die tiefste Rechtfertigung seiner Existenz, und diese ist als solche Grund von Recht und Moral. Ohne diesen Sollens-Aspekt wäre jede Philosophie „tod“ (254). Vielmehr gilt von dem nun gefundenen theoretisch-praktischen Einheitspunkt: „Das Wissen in seiner Einen, wesentlichen u. unwandelbaren Einheit ist gefunden, und läßt sich definieren: es ist das absolute Soll des Soll als Soll“ (258). Dieses Sollen konstituiert den gesamten Kosmos und gibt seiner Struktur einen einheitlichen Sinn: „Der kategorische Imperativ oder die sittl. Welt soll selbst seyn absolute seyn; aber er kann nicht sein, wenn nicht die Wahrnehmung oder die sinnl. Welt ist: darum, darum aber allein soll diese gleichfalls sein“ (263). Der Kosmos, in den wir de facto eingebettet sind, ist also im Grunde „teleologisch“ zu begreifen, wenn auch nicht im Sinne einer empirisch gewonnenen „Physikotheologie“ (264). Telos ist eine Zielbestimmung und impliziert Bewegung, Dynamik. Das „Sollen“ hat es mit dem „Noch-Nicht“ zu tun und trägt damit der Unvollkommenheit des Kosmos Rechnung. Die Äußerung des Absoluten darin ist ihm aber nicht einfach äußerlich. Wenn es sich selbst im Noch-Nicht zeigt, dann ist dieses auf absolute Weise auch in ihm, und zwar dann als denkbar radikalstes Noch-Nicht, d. h. als das Nichts reiner schöpferischer Potenzialität. Fichtes Rede vom „Nichts“ scheint dies zu meinen (266ff.) und deutet damit auch auf eine apagogische Erschließung der Einheit von Sein und Nichts hin. Denn das Sein, dessen Notwendigkeit gerade aus der Unmöglichkeit des Nichts zu erweisen ist (267), enthüllt sich als das ebenso radikale wie einzig mögliche Nichts reiner Potenzialität. Es liegt nahe, an Cusanus zu denken und seinen Gottesbegriff des „posse ipsum“, oder auch an Hegels Einheit von Sein und Nichts. Schließlich findet Fichte im Gedanken der Äußerung des Absoluten auch die Grundlegung einer Pluralität der Subjekte. Denn die Äußerung des Absoluten ist sein Schritt in die Pluralität, in die Pluralität der sich in Gegenseitigkeit erfassenden einzelnen Äußerungen, in die „Totalität von Stralen“ (279), die vom einen Licht des Absoluten ausgehen.

Das dritte Kap. wertet diese Konzeption theologisch aus. In ihrer Geschlossenheit scheint sie sich als eine Fundamentaltheologie zu empfehlen, die gewisse im ersten Kap. bemängelte Brüche und nicht eingeholte Argumentationssprünge der Theologie vermeidet. Rein philosophisch ergeben sich bei Fichte theologische Kerninhalte, und zwar „Gott“, aber auch „Offenbarung“ und „Glaube“ (man denke nur an das dritte Buch der „Bestimmung des Menschen“, wo die höchste Gewissheit „Glaube“ genannt wird), Inhalte, die man in der Philosophie nicht anzutreffen gewohnt ist und deren Herleitung ihr meist streitig gemacht wird. Ich meine, man kann dem Autor in seiner fun-

damentaltheologischen Auslegung Fichtes weitgehend folgen, sogar bis hin zu einer Grundlegung der Ekklesiologie als der Gemeinschaft derer, die ein der WL entsprechendes Bewusstsein haben und leben. Schwierigkeit muss dem Leser jedoch die Fundierung der Christologie in der WL bereiten. Denn eine Ableitung der geschichtlich einmaligen Person des Jesus von Nazareth aus der WL kann es nicht geben, da Kontingenz als solche nicht ableitbar ist (wie Fichte übrigens selbst zugibt). Auch der Rückgriff auf die „Anweisung zum seligen Leben“ reicht hier nicht aus. Jesu Einheit mit Gott wird dort beschrieben als „tiefste Erkenntnis“ „von der absoluten Identität der Menschheit mit der Gottheit“. Dies sei Ziel des Menschen überhaupt, nämlich: „die Einsicht, in die absolute Einheit des menschlichen Daseyns mit dem Göttlichen, die tiefste Erkenntnis, welche der Mensch erschwingen kann“ (396). Das alles ist vollkommen richtig, reicht aber nicht an das heran, was Rahner „transzendente Christologie“ nennt. Denn es fehlt bei Fichte die Würdigung der Kontingenz der Offenbarung in Jesus. Deren wesensmäßige Unableitbarkeit kann aber transzendentallogisch durchaus eingesehen werden, und zwar als die denkbar radikalste Entäußerung des Absoluten, wie dies bei Rahner m. E. zu finden ist. In einem solchen „Transszensus“ erst würde sich die WL erfüllen, ohne sich selbst aufgeben zu müssen.

J. SCHMIDT S. J.

BLONDEL, MAURICE, *Geschichte und Dogma*. Herausgegeben und eingeleitet von *Albert Raffelt*. Übersetzt und kommentiert von *Hansjürgen Verweyen*. Regensburg: Pustet 2011. 165 S., ISBN 978-3-7917-2321-1.

Im Vorwort sprechen Herausgeber (= R.) und Übersetzer (= V.) an, dass „mit der 2009 endlich erfolgten Veröffentlichung des 1955 von der Münchener Theologischen Fakultät zurückgewiesenen Teils der Habilitationsschrift Josef Ratzingers“ samt dem dort von Bonaventura her gewonnenen Traditionsbegriff auch die Stunde für ein angemessenes Verständnis von Blondels (= B.s) bahnbrechendem Werk gekommen sein sollte. Darum, gestützt auch auf Kongresse und Sammelbde. zum „Centenaire“ der Schrift 2004, die Neuübersetzung aus dem sperrigen Original in ein zugängliches Deutsch, erschlossen durch Einleitung, über einhundert Fußnoten und einen zusätzlichen Kommentar (121–159).

In seiner Einleitung skizziert R. den Weg B.s zu einer neuen „Apologetik“, stellt Loisy vor und gibt einen Überblick vom konkreten Kontext der Schrift über ihre damalige Wirkung bis zu ihrer Rezeption in Deutschland, zuletzt im Zusammenhang mit der „kanonischen“ Exegese. – In der Tat geht es, auf einem Höhepunkt der Modernismuskrise, um die Erarbeitung einer angemessenen Fundamentaltheologie angesichts der Konfrontation von neuscholastisch gelehrter Dogmatik und sich etablierender historisch-kritischer Exegese. Das Problem sieht B. darin, dass sich hier zwei Parteien gegenüberstehen, die beide in ihrer Kritik am Gegner im Recht sind. Er bezeichnet sie mit den von ihm geprägten Namen Extrinsezismus und Historismus. Im ersten Fall sucht man ein äußerliches *Kriterium*, das „ein mehr oder minder beliebiges Phänomen als Wunder oder übernatürlich erscheinen lässt“, um es nun als Etikett „am Eingang zum Wachturm des Dogmas zu plakativieren“ (33). Demgegenüber will der Historismus das Dogma wissenschaftlich aus den historischen Fakten selbst erschließen. Hier weist V.s Kommentar (125) auf eine folgenreiche Doppeldeutigkeit von „histoire“ und „fait“ hin, die B. nicht thematisiert: Während „Geschichte“, verwandt mit „Geschehen“ und „Geschick“, einen objektiven Ereigniszusammenhang meint, geht „histoire“ auf „historein“ = forschen zurück. „Fait“ ist demgemäß ein interpretiertes Ereignis, ohne ein eigenes Wort für das mitbehauptete Geschehen als solches („Tatsache, Faktum, Fakt“ hinwieder antworten bereits auf eine Infragestellung). *Faits chrétiens* aber sind nicht objektivierbar, schon gar nicht das zentrale „caro factum est“. – Weniger zurückhaltend als den Extrinsezismus der amtlichen Verkündigung kritisiert B. den Historismus, gehandicap indes dadurch, dass er die exegetischen Methoden bei Weitem nicht so gut kannte wie die naturwissenschaftlichen, mit denen er sich in „L'Action“ auseinandergesetzt hat. Er moniert philosophische Irrtümer wie die Vernachlässigung des Wandels im (Selbst-)Verständnis der Wissenschaft(en) vom aristotelischen Realismus zum Phänomenalismus der Neuzeit. Inhaltlich erhebt sich die Frage nach der von J. Weiß eingeführten