

eigne eine Bewegtheit, die wesentlicher Bestandteil seiner Überwesentlichkeit (so lautet die neuplatonisch inspirierte Wesensbestimmung Gottes) sei (165) und die Verbindung zum Schöpfungsgedanken erlaube. Gemeinsam mit Werner Beierwaltes behauptet der Verf. die historische Verbindung bzw. Entsprechung zwischen der *oppositio oppositorum* des Eriugena und dem cusanischen *non-aliud* (170), doch werde der Selbstbezug des Absoluten von Eriugena nicht trinitarisch ausformuliert (172). In dem Anliegen, die „Gefahr des Pantheismus“ abzuwehren, und in der Strategie, „die spezifische ‚Differenz‘ des Absoluten gegenüber seinen Derivaten als absolute In-Differenz“ zu denken, „durch die das Absolute sich weder von seinen Derivaten entfernt noch mit ihnen identifiziert“, also in der Konzeption des negativen Selbstbezugs des Absoluten, träfen sich jedoch Eriugena und Cusanus (179). Dass sich der Letztere trotzdem nie ausdrücklich auf seinen angeblichen Vordenker beruft, erklärt der Verf. im zusammenfassenden fünften Teil – „Konklusion“ (190–201) – damit, dass es Cusanus, seiner gesicherten Stellung zum Trotz, nicht opportun erschienen sei, „einen seiner zentralsten und wichtigsten Gedanken in aller Deutlichkeit auf einen verurteilten Ketzer zurückzuführen“ (199, Anm. 675).

Rohstocks Arbeit besticht durch eine klare Sprache, stringente Gedankenführung und hilfreiche Textbelege. Beiden Anliegen, die Aussagen des Cusanus selbst zu erhellen und die historische Quelle des Nicht-Anderen aufzufindig zu machen, leistet er Genüge. Gerade der zweite Teil der Monographie, dessen Lektüre besonders lohnt, verlangt (und verdient) die volle Konzentration des Lesers. Den sehr positiven Eindruck mindern wenige Schönheitsfehler nicht: Der mehrfach zitierte Autor „Kampitz“ heißt in Wahrheit Peter Kampits (15, 17, 20, 22 f.). Dass Cusanus die ‚platonischen‘ Ideen aus seiner Konzeption völlig ausschließt, wie der Verf. behauptet (92), möchte ich mit Blick auf die Überlegungen in der *Directio speculantis* 10,38 f. in Frage stellen. Die Rede vom „trinitarischen Christengott“ (127) erscheint mir unnötig despektierlich, obwohl sie vermutlich nicht so gemeint ist. Inwiefern die Trinität gerade „im Rückgriff auf das Johannes-Evangelium“ von Eriugena als untrennbare Einheit verstanden wird, ohne Vielheit und Differenz von sich auszuschließen (147), ist mir nicht ohne Weiteres klar. Und schließlich ist ein vom Verf. hergestellter Bezug innerhalb eines Lévinas-Zitats (200, Anm. 678) schon allein aus grammatikalischen Gründen verkehrt. Die genannten winzigen Mängel sind freilich mit Blick auf die sonst hervorragende Qualität der Monographie, welche die Cusanus-Forschung zweifelsohne bereichert, zu vernachlässigen. Das Buch leitet an, mit dem scharfsinnigen Kardinal des 15. Jhdts. Gott göttlich zu denken bzw. das Absolute absolut sein zu lassen und darüber hinaus Gottes Bezug zum Nicht-Göttlichen in den Blick zu nehmen.

J. STOFFERS SJ

BIBELHERMENEUTIK UND DOGMATISCHE THEOLOGIE NACH KANT. Herausgegeben von Harald Matern / Alexander Heit / Enno Edzard Popkes (Dogmatik in der Moderne; 14). Tübingen: Mohr Siebeck 2016. VIII/390 S., ISBN 978-3-16-153781-3.

Die Auseinandersetzung mit dem Werk Immanuel Kants hat die deutschsprachige protestantische Theologie – anders als die katholische, die erst in der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts Kant wieder neu für sich entdeckt hat – nachhaltig geprägt. Dennoch konnte sich im Spannungsfeld von affirmativ-kritischer Rezeption und fundamentaler Opposition zu einer moralisch grundierten Religionstheorie keine einheitliche Position herauskristallisieren. Die von F. Wagner diagnostizierte „Krise des Schriftprinzips“ (3) scheint das Unbehagen, das mit dem Namen Kant verbunden ist, noch zusätzlich zu verschärfen. Obwohl biblische Spuren das gesamte kantische Werk durchziehen, ist deshalb nicht von vornherein ausgemacht, wie das Verhältnis von reiner moralischer und historischer Religion adäquat bestimmt werden kann. Lässt sich die Bedeutung der Bibel tatsächlich auf ihre Funktion als „kritisches Widerlager der Philosophie bzw. als deren paradigmatisches Vollzugsfeld der Kritik“ (8) beschränken oder zielt der rechte Umgang mit biblischen Texten nicht vielmehr auf eine Verhältnisbestimmung von Philosophie, Religion und Politik ab, die den Stellenwert des Historischen, des Lebensweltlichen und des Motivationalen sowie die damit verbundenen Übergänge – etwa von der Einsicht zum konkreten Handeln – entsprechend zu würdigen vermag? Auf dem Hintergrund eines knappen historischen Abrisses unterschiedlicher Positionen (vgl. 9–15) versuchen die

Beiträge des vorliegenden Sammelbandes in drei Teilen die bibelhermeneutische Theorie und Praxis bei Kant zu erschließen (vgl. 33–104), Kants Umgang mit biblischen Motiven bzw. Motivkomplexen und mit deren theologischen Systematisierungen zu verdeutlichen (vgl. 105–273) sowie drittens die Rezeptionsgeschichte der kantischen Bibelhermeneutik und Religionsphilosophie in der modernen Exegese und systematischen Theologie kritisch auszuwerten (vgl. 275–365).

Kants bibelhermeneutisches Programm muss nach *H. Kauhaus* (35–54) ebenso wie die davon nochmals zu unterscheidende konkrete Auslegungspraxis, die „in der Nähe allegorischer Schriftauslegung verorte[t]“ (46) werden kann, im Religionsbegriff (vgl. 35 f.) grundgelegt werden. Eine theologische Rezeption und kritische Diskussion der Prinzipien einer philosophischen, auf die praktische Vernunft gestützten Auslegung (vgl. 44 f.; 49) darf die historisch-philologischen Methoden der Schriftgelehrsamkeit (vgl. 46–48) und ihren spezifischen Beitrag zur Beförderung der Moral (vgl. 52) dennoch nicht einfach übergehen. Aufgrund ihrer systematischen, praktischen und erkenntnistheoretischen Schwächen (vgl. 51 f.) bleibt eine historisch-kritische Bibelexegese der philosophischen Auslegung, die erstere rahmen, steuern und begrenzen soll, ohne sie darin ersetzen zu können, aber grundsätzlich untergeordnet. Diese Hierarchisierung hindert Kant aber keineswegs daran, sein philosophisches Programm der Bibelexegese mit Verweis auf biblische Belegstellen, die auch von theologischen Lesern als autoritativ anerkannt werden, zu stützen (vgl. 54). Der Alttestamentler *K. Schmid* (55–68) thematisiert Kants Umgang mit der Bibel vor dem Hintergrund moderner Exegese und fordert mehr Sensibilität für die Eigenständigkeit biblischer Texte, für ihren Kontext, für die Gattung und für die konkrete Erzähldynamik ein (vgl. 60). Obwohl Kant selbst einer „moralischen Kanonreinigung“ keineswegs das Wort redet, kann doch zugleich am Beispiel der Bindung Isaaks (Gen 22) verdeutlicht werden, worin die Grenzen einer der praktischen Vernunft verpflichteten Bibelinterpretation liegen; sie unterschätzt die Komplexität des Lebens und die Kraft der Interpretation (vgl. 68). *M. Petzoldt* (69–90) analysiert Kants Beitrag zur Bibelhermeneutik unter sprechakttheoretischen Gesichtspunkten. Der historische Vierschritt vom Schriftprinzip der Reformatoren über Kant und Schleiermacher bis hin zu gegenwärtigen Debatten lotet die „Verlagerungen des Gewichts der Bibel als Heilige Schrift bei der Begründung theologischer Erkenntnis“ (76) aus. Die dabei auftretenden Brüche werden im Sinne einer komplexen fundamentaltheologischen Fragestellung (vgl. 69) gebündelt und auf eine Weise reformuliert, die helfen soll, die Krise des reformatorischen Schriftprinzips im Kontext einer von historischer Kritik und Pluralität geprägten Moderne zu durchbrechen. Dabei erhält nicht nur die Tradition neben der Schrift (vgl. 85 f.) ihr eigenes Recht, auch die Bezugnahme auf die Person Jesu (vgl. 89) wird zu einem wichtigen Interpretationsschlüssel. *P. Bühler* (91–104) erarbeitet in einem rezeptionshermeneutisch angelegten Gespräch Ricœurs mit Kant die „ethischen und religionsphilosophischen Implikationen für die Identitätsthematik [...] am Schnittpunkt von Philosophie und Theologie“ (91).

Die Beiträge zu biblischen und dogmatischen Motiven bei Kant eröffnen ein breites Feld, das von der Rechtfertigungslehre über die Ekklesiologie, die Frage nach Kants Verhältnis zu Judentum und Islam sowie die Christologie bis hin zur Eschatologie reicht. Kants transzendentalphilosophische Rekonstruktion des Rechtfertigungsgedankens ist nach *A. Heit* (107–128) vor dem Hintergrund des radikal Bösen und der damit einhergehenden „faktischen Unmöglichkeit der Realisierung des sittlichen Ideals unter den Bedingungen des geschichtlichen Lebens“ (20; vgl. 107; 113; 115) zu lesen. Rechtfertigung wäre im Sinne eines religiösen Postulats mit eschatologischer Signatur (vgl. 118) zu begreifen, wobei Kants Interesse an den damit verbundenen gnadentheologischen Implikationen rein moraltheoretischer Natur bleibt und auf die Stärkung der Hoffnung als Voraussetzung jeder sittlichen Besserung abzielt (vgl. 122; 124). *Ch. Axt-Piscalar* (129–152) kommt in ihrer systematisch-kritischen Rekonstruktion „der positiven, genauer der konstitutiven Funktion der Ekklesiologie für die Vernunftreligion“ (130) zu dem Schluss, dass der sichtbaren Kirche als *instrumentum* trotz aller Kritik angesichts des Bösen eine unverzichtbare, weil vom Staat zugleich klar unterschiedene Rolle zur Beförderung des Guten im Blick auf ein Reich der Zwecke zukommen muss (vgl. 132 f.; 135 f.; 150) – auch wenn Kants religionsphilosophische Kirchenlehre streng genommen nur strukturelle und

keine inhaltlich qualifizierten Parallelen zu einer protestantisch-theologischen Ekklesiologie aufweist (vgl. 151). Dass Kant durchaus eine gewisse Sensibilität für kulturell unterschiedliche Formen der geschichtlichen Realisierung der einen Vernunftreligion (vgl. 155) und damit für den Eigensinn von spezifischen Symbolwelten (vgl. 159) attestiert werden kann, versucht *A. v. Scheliba* (153–171) in seinem Beitrag mit Blick auf Judentum und Islam zu zeigen. Die konstatierte Vielfalt der Glaubensformen und die angezielte Ökumene führen allerdings zu Spannungen, die im transitorischen Charakter der einzelnen Religionen und ihrer Kraft zur Vergeistigung deutlich zum Austrag kommen. Damit stehen alle Religionen vor der Herausforderung, einen kritischen Mittelweg zwischen „einer buchstabenverhafteten Statutarik einerseits und einem jakobinischen Rationalismus andererseits“ (171) zu finden. Eine angemessene Rekonstruktion der kantischen Christologie muss nach *H. Matern* (173–220) den breiteren Kontext der theoretischen und der praktischen Kritik, die im Gottesbegriff zusammengeführt werden können, berücksichtigen (vgl. 173–176). Über Probleme im selektiven Umgang mit der Bibel (vgl. 193–195) hinaus ergibt sich im Spannungsfeld der Charakterisierung von Jesus als Vorbild und Urbild (vgl. 177–179; 184) eine grundlegende Ambivalenz, die in der Frage nach der „Möglichkeit der geschichtlichen Realisierung einer Idee als eines Ideals, das zugleich als historisches Individuum vorstellig werden können soll“ (24; vgl. 191–193), zum Austrag kommt – eine Spannung, die auch in den Kontroversen zwischen W. Herrmann und H. Cohen (vgl. 196–218) nachwirkt. Um eine allzu äußerliche, allein an einschlägige Passagen der Religionsschrift angelehnte Rekonstruktion (vgl. 221 f.; 254) zu vermeiden, greift *J. Ch. Janowski* (221–273) in ihrem breit angelegten Beitrag zu biblischen Spuren und Motiven der Eschatologie Kants auf die grundlegende Frage *Was darf ich hoffen?* und damit auf die kritische Philosophie insgesamt zurück (vgl. 224; 251 f.). Der kantischen Eschatologie kommt ihrer Einschätzung nach dabei insofern eine Schlüsselrolle zu, als sie Kants anthropologisches und moral- bzw. sozialphilosophisches Denken über die Figur des Menschen als Selbstzweck und über die Konzeption des Reiches Gottes prägt (vgl. 223 f.). Eine kritische Analyse ausgewählter explizit biblischer Motive – Reich Gottes, christologisch-eschatologisches Perfektum, präsentische und futurische Eschatologie – rundet den Beitrag ab.

Die Frage nach der Rezeption Kants in der modernen historisch-kritischen Exegese und systematischen Theologie führt uns mit *H. Matern* (277–306) in einem ersten Schritt zu Schleiermacher und Ritschl, die in ihrer jeweils „spezifische[n] Anverwandlung [...] kantischen Gedankenguts für die theologische Moderne“ (25; vgl. 278; 292 f.; 306) schulbildend gewirkt haben. Schleiermachers Originalität liegt zum einen in der „Betonung des Historisch-Individuellen als immer schon realisierter Vernunft“ (291) und zum anderen in seiner an Kant anknüpfenden subjektivitätstheoretischen Grundlegung der Religion, die deren moraltheoretische Implikationen auf eine Theorie religiöser Individualität hin überschreitet. Schleiermachers Schriftverständnis, das zunächst im „Zusammenspiel [...] einer ästhetisch formulierten Theorie religiöser Subjektivität mit einer Theorie der Geschichte entwickelt wird“ (279), mündet in weiterer Folge in eine philosophisch fundierte Hermeneutik (vgl. 284). Das willenstheoretische Religionsverständnis bei Ritschl führt demgegenüber zu einer „Bibelhermeneutik als geschichtstheoretischer Re-Moralisierung der Religionstheorie“ (26; vgl. 297 f.), die als durch Schleiermacher mehrfach gebrochene Wiederaneignung kantischer hermeneutischer Prinzipien gedeutet werden kann. *E. E. Popkes* (vgl. 307–324) thematisiert in seinem Beitrag anhand einiger Beobachtungen zu E. G. H. Paulus, F. Lücke und J. Weiß die Bedeutung Kants für die Entwicklungsgeschichte der historisch-kritischen Exegese und gelangt dabei zur Einsicht, dass die Adaptation der kantischen Religionsphilosophie zu großen Teilen transformativ, indirekt und ebenso affirmativ wie kritisch verläuft (vgl. 308). Auch bei Bultmann können nach *Ch. Landmesser* (325–341) Spuren kantischer Bibelhermeneutik, die über den Marburger Neukantianismus vermittelt sind, aufgewiesen werden (vgl. 325). Als zentrale Gemeinsamkeiten lassen sich neben der Wertschätzung der Bibel (vgl. 330), eine vernunftgeleitete, moralisch-religiöse Interpretation und die damit einhergehende Aufwertung des Subjektes (vgl. 331), eine kritische Grundhaltung (vgl. 339 f.) und die Forderung nach lebenspraktischer Relevanz (vgl. 339 f.) ausmachen. Dennoch kann die beiden gemeinsame Leitfrage nach der Wahrheit die Differenzen zwischen einer vernunft-

geleiteten Moralität (Kant) und einer existentialen Daseinshermeneutik (Bultmann) nicht überbrücken (vgl. 29; 340 f.). In einem abschließenden Beitrag diskutiert *G. Pfeleiderer* (343–365) den Überbietungsgestus anti-kantianischer Tendenzen theologischer bzw. biblischer Ethik (vgl. 346 f.), die wesentlich von einem theozentrischen Anti-Individualismus sowie durch die beiden Leitkategorien des Leibes und der Handlung geprägt sind (vgl. 348) – wie exemplarisch an Barth (vgl. 345; 362), Bonhoeffer (vgl. 347; 363 f.) und der neustamentlichen Ethik Schrages (vgl. 364 f.) gezeigt werden kann.

Die Beiträge des vorliegenden Bandes unterziehen Kants religionsphilosophische Bibellektüre und das darauf aufbauende Programm einer philosophischen Theologie einer ebenso systematischen wie kritischen Lektüre. Entlang einer intensiven Auseinandersetzung mit historischen, rezeptionsgeschichtlichen und gegenwartsbezogenen Gesichtspunkten der Kant-Rezeption in der deutschsprachigen protestantischen Theologie entsteht ein facettenreiches und differenziertes Bild, das neue, in manchem unerwartete Perspektiven auf das Werk Kants jenseits von moralphilosophischer Verengung und theologischer Kritik eröffnet. Parallel dazu wird auch die für die protestantische Theologie seit jeher grundlegende Frage nach Stellung und Methodik der Bibelauslegung unter verschiedenen Blickwinkeln verhandelt und einer kritischen Bewertung unterzogen, die nicht nur historisch informative, sondern darüber hinaus ökumenisch durchaus interessante und im Kontext einer säkularen Gesellschaft herausfordernde Einsichten bereithält.

P. SCHROFFNER SJ

MÖLLENBECK, THOMAS / WALD, BERTHOLD (HGG.), *Wahrheit und Selbstüberschreitung*. C. S. Lewis und Josef Pieper über den Menschen. Paderborn: Schöningh 2011. 221 S., ISBN 978-3-506-77157-5.

MÖLLENBECK, THOMAS / WALD, BERTHOLD (HGG.), *Liebe und Glück*. Annäherungen mit C. S. Lewis und Josef Pieper. Paderborn: Schöningh 2012. 230 S., ISBN 978-3-506-77666-2.

MÖLLENBECK, THOMAS / WALD, BERTHOLD (HGG.), *Gott – Mensch – Natur*. Zum Urgrund der Moral mit Josef Pieper und C. S. Lewis. Paderborn: Schöningh 2014. 217 S., ISBN 978-3-506-77975-5.

MÖLLENBECK, THOMAS / WALD, BERTHOLD (HGG.), *Tod und Unsterblichkeit*. Erkundungen mit Josef Pieper und C. S. Lewis. Paderborn: Schöningh 2015. 222 S., ISBN 978-3-506-77983-0.

In vier Bänden publizieren die Herausgeber *Thomas Möllenbeck* und *Berthold Wald* die Ergebnisse einer vierjährigen Tagungsreihe zum Verhältnis der beiden christlichen Denker C. S. Lewis und Josef Pieper, die in insgesamt 36 Beiträgen von 19 verschiedenen Autoren um die thematischen Schwerpunkte Erkenntnistheorie und Metaphysik, Theologische und Philosophische Ethik sowie Anthropologie kreisen. Durch die gegenseitige Verschränkung dieser Disziplinen kommt die synthetisch-integrative Typologie des Denkens Lewis' und Piepers zum Ausdruck. Weiterhin wird ein bislang unveröffentlichter Brief von C. S. Lewis und ein kaum bekannter Text von Pieper einem breiten Publikum zugänglich gemacht. Aus Anlass des Abschlusses dieser Reihe im Jahr 2015 soll hier ein Gesamtüberblick über dieses ausgesprochen artikulierte Gemeinschaftswerk gegeben werden.

Im ersten der vier Bände, in dem es um Wahrheit und deren Erkenntnis geht, legt zunächst *Norbert Feindeggen* die Lewissche These dar, dass in der Moderne der Wunsch der Naturbeherrschung an die Stelle der vormodernen Haltungen von Ausgleich, Selbstbeschränkung und Harmonie getreten sei (36 f.), was jedoch dazu führte, den Bereich des als „Natur“ bezeichneten und definierten Seins immer weiter auszuweiten, um stets mehr Sein naturwissenschaftlich analysierbar zu machen (37). Dabei sei jedoch insofern eine bestimmte Grenze überschritten worden, als der Mensch selbst zur bloßen Natur erklärt wurde, was zu seiner „Abschaffung“ geführt habe (38). Dadurch wird aber auch die Macht über Menschen möglich, bis hin in die Dimensionen moderner Technik hinein (39). Die einzige Möglichkeit, dieser Tendenz Einhalt zu gebieten, bestehe darin, es dem Menschen vor Augen zu halten, wie er sich auf „Rohmaterial“ reduziert (Lewis, zit. 40). So führt das wissenschaftliche „Durchschauen“ von allem dazu, dass die Welt