

VERNUNFTRELIGION UND OFFENBARUNGSGLAUBE. Zur Erörterung einer seit Kant verschärften Problematik. Herausgegeben von *Norbert Fischer* und *Jakub Sirovátko* (Forschungen zur Europäischen Geistesgeschichte; 16). Freiburg i. Br.: Herder 2015. XIII/570 S., ISBN 978-3-451-34198-4.

Das auf Kant zurückgehende Bild zweier konzentrischer Kreise mag zwar das Verhältnis von Vernunftreligion und Offenbarungsglaube nicht in allem befriedigend klären können; dennoch lassen sich darin zentrale Elemente einer für das abendländische Denken grundlegenden Fragestellung bündeln. Trotz der historischen Anlage des Bandes, die Kants Fragestellung in einen breiteren Diskussionszusammenhang rückt, verfolgen die Herausgeber ein im Kern systematisches Interesse. Angesichts des Wegfallens lehramtlicher Maßgaben und der Vielfalt philosophischer Strömungen sehen sie eine christliche Theologie in der Pflicht, sich erneut ihrer nicht immer friktionsfreien, dabei aber durchaus fruchtbaren Begegnungen mit der griechischen Metaphysik ebenso wie mit deren postmoderner Kritik zu vergewissern (vgl. 3–4). Nur eine Theologie, die sich auf diesen schwierigen Dialog einlässt und ihn als Lernort begreift, darf hoffen, den christlichen Glauben auf eine für moderne Menschen verständliche und gehaltvolle Weise präsentieren zu können.

In seiner Hinführung (vgl. 5–34) macht *N. Fischer* (= F.) darauf aufmerksam, wie zentral die Fragen nach Gott, Freiheit und Unsterblichkeit in den Augen Kants für unseren Lebensvollzug sind. Sie sind für dessen Konzeption menschlicher Verantwortung ebenso bestimmend wie für den Endzweck unseres Seins und Handelns, ohne deshalb die von Kant positiv ins Spiel gebrachte theologische Trias von Glaube / Gnade / Schrift allein auf die Autorität des ersteren gründen zu dürfen (vgl. 13). Offenbarung müsste im Gegenteil „unserer endlichen Vernunft und Freiheit [...] Platz lassen“ (6), führt das Denken aber gerade darin unweigerlich in die grundlegende Spannung von Offenbarungsglaube und Vernunftreligion hinein. Selbst die heute vielbeschworene Menschenwürde hat – ebenso wie die Autonomie – tiefere Wurzeln (vgl. 8; 30), die erst „in der geschichtlichen Begegnung mit Anderen als ‚Personen‘“ (11), die nach Kant als Zweck an sich selbst bestimmt werden, fassbar und einsichtig werden (vgl. 31). Wenn Moral unweigerlich zur Religion führen soll, hätten auch Dankbarkeit und vernehmendes Hören in einer Philosophie als Weisheitslehre – die klar von philodoxer Autarkie zu unterscheiden ist – entsprechend berücksichtigt zu werden (vgl. 28). Über diesen Umweg ließen sich die Marginalisierung der Theologie und die Ausklammerung der Gottesfrage, die als geistige Signatur der Gegenwart gelten können, konstruktiv aufbrechen (vgl. 30). In seinem zweiten Beitrag (vgl. 52–83) knüpft F. an Augustins *Confessiones* als exemplarisches Grundlagenwerk für einen vernunftgeleiteten Weg zum Glauben an. Er treibt die Grundfrage, wie sich das faktische Leben bejahen ließe (vgl. 55; 63), über die für Eckharts Denken zentrale Figur der Gottesgeburt in der Seele (vgl. 63) bis hin zu Kants mehrstufigem Ringen (vgl. 73 f.) um die Wahrheit des christlichen Glaubens an den lebendigen Gott voran – wobei das Verhältnis der Seele zu Gott (vgl. 61) bei allen drei Denkern im Zentrum steht (vgl. 63). Der wenig beachtete und von F. kommentierte Abschnitt über Offenbarung (vgl. 35–51) aus den *Vorlesungen über die philosophische Religionslehre* (1783/84) rundet den an Kant orientierten Problemauftritt ab.

Mit Blick auf die Antike wäre zum einen auf das Verhältnis von Mythos und Logos (vgl. *M. Forscher*, 87–102) in der nur schwer systematisierbaren kosmologischen Theologie der Stoa und ihren Hymnen als Ausdruck der Gottesbeziehung des Menschen zu verweisen. Zum anderen ist an das fruchtbare Zusammenspiel von Philosophie und Exegese, wie sie insbesondere von Origenes in seiner Widerlegung des Celsus meisterhaft praktiziert wird, zu erinnern (vgl. *L. Schwienhorst-Schönberger*, 103–116). Nur wenn die Schriftauslegung selbst rationalen Prinzipien entspricht, wird sich auch die Vernünftigkeit des christlichen Glaubens erweisen lassen (vgl. 105). Aus diesem Grund wäre auch jede allegorische Schriftauslegung erst im Kontext eines geduldigen, um Einsicht ringenden Lesens (vgl. 113) und aufmerksamen Fragens nach dem tieferen, sozusagen pädagogischen Sinn des biblischen Textes für uns (vgl. 116) zu verstehen.

Wo das Verhältnis von Glaube und Vernunft nach dem klassischen Modell des Aquinaten als Verhältnis der Anfangsgründe zweier Wissenschaften bestimmt wird, droht

aus Sicht von *G. Pöltner* (vgl. 119–135) die Irreduzibilität des Offenbarungswissens auf Grund der damit einhergehenden Unterbelichtung seines vernunftkritischen Charakters unterlaufen zu werden. Eine Zuspitzung der Frage auf das theoretisch Erkennbare lässt keinen Raum für das sich selbst frei Eröffnende der Selbstmitteilung Gottes (vgl. 134). Vor diesem Hintergrund gewinnt auch der Begriff der Gottessohnschaft in Meister Eckhardts Architektonik der Vernunft (vgl. *M. Roesner*, 136–152), die jede Heterogenität von historischen Glaubenswahrheiten und natürlicher Vernunft strikt zurückweist (vgl. 140), seine spezifische Schärfe (vgl. 142; 144 u. 149). Diese „extrem vernunftbetonte, auf Autonomie des Menschen abzielende Deutung des Christentums“ (152) steht der Kantischen Vernunftreligion nur auf den ersten Blick nahe. Bei genauerer Betrachtung erweist sich der gelassene Mensch aufgrund seiner Fähigkeit, die verschiedenen Weisen des Wahrheitsvollzuges zu integrieren, auch als der philosophisch konsequentere. Die bei Pascal aufbrechende Spannung zwischen Geschichte und Exegese sowie die Debatten zwischen Leibniz und Bayle markieren zwei weitere Etappen auf dem Weg von einem frühneuzeitlichen Denken hin zur kritischen Religionsphilosophie.

*F. Ricken* (vgl. 189–202) rekonstruiert das Verhältnis von Offenbarung und Vernunftglaube anhand des Kantischen Bildes zweier konzentrischer Kreise als „vielfach differenziertes Verhältnis von Mittel und Zweck“ (189). Wenn Kant in der Religionschrift auf die Einigkeit von Vernunft und Schrift abzielt, so ist der Offenbarungsglaube als Mittel der natürlichen Religion zu deuten. Er ermöglicht ihr nicht nur, in der sichtbaren Kirche konkrete Gestalt zu gewinnen, sondern verleiht darüber hinaus dem „Vernunftglauben Faßlichkeit, Ausbreitung und Beharrlichkeit“ (201). Die Bibel wäre demnach als probates Mittel einer dynamischen Einübung in den Vernunftglauben (vgl. 202) zu lesen, wobei der Prozess einer kritischen Aneignung der Offenbarung durch die Vernunft für Kant unabgeschlossen bliebe. Angesichts der Erschütterung der *theologia naturalis* im Gefolge des Erdbebens von Lissabon versucht *J. G. Hartmann* die Tiefen der Kantischen Labyrinth des Denkens zu durchbrechen und über die existenzielle Erfahrung der eigenen Sterblichkeit bzw. der Unverfügbarkeit des Todes zu einer durchaus modern anmutenden christlichen Anthropologie vorzustoßen (vgl. *Th. Brose*, 203–218). Der Appell an den inneren Menschen und damit die authentische, praktische und existenzielle Dimension des Glaubens steht auch bei Spaldings Bemühungen um ein modernitätsfähiges Christentum im Fokus des Interesses (vgl. *L. A. Macor*, 377–395). Dabei wäre mit *B. Dörflinger* (vgl. 219–230) bei aller Kritik an der Vernunftreligion doch daran zu erinnern, dass Kant selbst in der *Kritik der Urteilskraft* auf drei legitime religiöse Gefühle – Dankbarkeit, Gehorsam und Demut – verweist (vgl. 224–226).

Mit seinem Verweis auf die kritisch-reflektierende Selbstbegrenzung der praktischen Vernunft (vgl. 240) bringt *R. Langthaler* (= L.) einen neuen Aspekt in die Debatte ein (vgl. 232–276). Im Kontext der späten *Preisschrift* (1791) kann der biblische *fides*-Glaube im Sinne eines Vertrauens auf die Verheißung des moralischen Gesetzes ausgelegt werden (vgl. 232–234). L. versucht in seiner Rekonstruktion der Kantischen Argumentation, die Würdigung des besonderen Rangs des Christentums als historischer Glaubensart (vgl. 260–269) ebenso wie die im reflektierenden Glauben als moralischem Glauben unbegriffene Notwendigkeit einer differenzierten Betrachtung der Dynamik der Hoffnungsfrage (vgl. 242–248) zur Geltung zu bringen. Offenbarung lässt sich im Anschluss an Kants ästhetisch-reflektierende Urteilskraft in religionsphilosophischer Perspektive auch als profilierter Symbolisierungsprozess ausdeuten (vgl. *Th. Hanke*, 277–296). Wie eine negative Theologie und ein Analogiedenken im Kontext der Restriktionen eines transzendentalen Idealismus mit Blick auf das klassische Analogiedenken von Thomas zu verstehen wäre und welche Folgerungen sich daraus für die jeweilige Gotteskonzeption ergeben, ist Gegenstand eines spannenden Beitrags von *R. Schneider* (vgl. 297–317). Dass Kants kritische Religionsphilosophie nicht überall freundlich aufgenommen wurde, zeigt die durchwachsene Rezeptionsgeschichte im Raum der Orthodoxie. So wird Kant etwa von *A. K. Sudakow* (vgl. 328–347) vorgehalten, die religiöse Erfahrung (vgl. 344 f.) und damit auch die letztlich entscheidende Frage nach der Besserung des Herzens (vgl. 338) auszuklammern – weshalb sie in einen für die lateinische Kultur typischen kritischen Nihilismus mit einem starken Hang zum Atheismus verfallende (vgl. 328; 346).

Mit Blick auf die nachkantische Bearbeitung des Themas lassen sich keine einheitlichen Linien ausmachen. Die Bandbreite reicht von Schellings vielschichtiger und durchaus kontrovers diskutierter Philosophie der Offenbarung (vgl. *G. Strummiello*, 399–420) über Heideggers frühe Überlegungen zum spannungsreichen Verhältnis von Offenbarungsglauben und rationaler Ontologie (vgl. *F.-W. v. Herrmann*, 463–473) bis hin zu Ricœurs radikal hermeneutischer Religionsphilosophie ohne Absolutes (vgl. *J. Sirovátka*, 504–521). Mit seiner *philosophie d'action* hat M. Blondel einen originellen Ansatz von metaphysischer Sprengkraft entwickelt, dessen Nachhall bis in jüngere lehramtliche Dokumente – wie etwa *Fides et Ratio* (1998) – hinein zu vernehmen ist (vgl. *P. Reifenberg*, 442–462). Die dort entfaltete Immanenzmethode geht von einem explizit laikalen Standpunkt aus. Sie vermittelt zwischen Vernunft und Glaube (vgl. 455–457) und versucht, darin auch den Anforderungen einer Logik der *action* bzw. des konkreten Lebens (vgl. 454 f.; 461 f.) gerecht zu werden. Die von Levinas inspirierte Denkbewegung von der Ethik hin zur Exegese, die den Sinnüberschuss biblischer Texte in einem ganzheitlichen Verständnis eines hörenden Lesens (vgl. 502 f.) praktisch fruchtbar zu machen versucht, könnte nach *R. Dausner* (vgl. 482–503) kreative Impulse für eine fundamentaltheologisch unterfütterte Bibelhermeneutik liefern – was insbesondere mit Blick auf das Verständnis von Offenbarung, Inspiration und Humanität sowie hinsichtlich ihres vielschichtigen, ja vielstimmigen Zusammenklanges konkret auszuarbeiten wäre (vgl. 495–501).

Die in diesem Band versammelten Beiträge machen in eindrucksvoller Weise bewusst, wie intensiv sich Philosophen bis in unsere Gegenwart hinein auf die Frage der Religion und insbesondere den christlichen Offenbarungsglauben eingelassen haben. Ihr Ringen ist von höchst unterschiedlichen kulturellen Kontexten geprägt und eröffnet eine große Bandbreite von Lösungsansätzen. Zugleich erinnern die Autorinnen und Autoren an eine lange, nicht immer konfliktfreie und dennoch fruchtbare Tradition der christlichen Glaubensreflexion, die aktiv auf die Herausforderungen ihres jeweiligen kulturell-geistigen Umfeldes zugeht und den Dialog sucht oder sich gegebenenfalls auf eine Konfrontation mit ihren Kritikern einlässt. In einem weithin säkularen und pluralen Umfeld scheinen diese Kompetenzen, die nicht ohne entsprechende philosophische Bildung zu haben sind, weithin in Vergessenheit zu geraten oder gar aus einer ambivalenten Sehnsucht nach Authentizität bzw. Radikalität, die etwas naiv und einseitig auf das christliche Zeugnis rekurriert, vernachlässigt zu werden. Insofern ist dieser Band auch eine Mahnung, neben den spirituell-praktischen auch die philosophisch-kritischen Ressourcen der theologischen Tradition für die Glaubensvermittlung zu nutzen – nicht zuletzt deshalb, weil die menschliche Vernunft selbst eine Gabe Gottes ist. P. SCHROFNER SJ

BULGAKOV, SERGIJ, *Philosophie der Wirtschaft*. Die Welt als Wirtschaftsgeschehen (Moskau 1912). Aus dem Russischen von Katharina A. Breckner und Anita Schlüchter. Herausgegeben von Barbara Hallensleben und Regula M. Zwahlen (Sergij Bulgakov: Werke; Band 1 / Epiphania; Band 5). Münster: Aschendorff 2014. 388 S., ISBN 978–3–402–12030–9.

In der Philosophiegeschichte haben verschiedene Begebenheiten Anlass für ein philosophisches Staunen gegeben, das dann zur Ausarbeitung großer Werke geführt hat: das denkende Selbstbewusstsein, die Verzweigung oder auch die Begegnung mit dem Anderen. Bei dem russischen Ökonomen und Theologen Sergij Bulgakov (= B.) hat die alltägliche Tatsache, dass Menschen wirtschaften und wirtschaften müssen, dies geleistet und ihn zu Anfang des 20. Jhdts. zur Ausarbeitung einer „Philosophie der Wirtschaft“ veranlasst.

Für heutige Zeitgenossen ist dies zunächst ein ungewöhnliches Unterfangen. Die Wirtschaftstheorie ist weitgehend mit formal-mathematischen, empirischen oder institutionellen Fragen beschäftigt, während die philosophische Befassung mit der Wirtschaft sich weitgehend auf das Feld der Wirtschaftsethik beschränkt. Für Niklas Luhmann ist Wirtschaft beispielsweise in rein formaler Perspektive dasjenige soziale System, bei dem Handlungen sich vorrangig an den Zahlungsfolgen orientieren, etwa bei Transaktionen auf Märkten oder in Unternehmen durch die Zahlung von