

zu werden“ (78–91). Der letztere Gedanke B.s könnte in Bezug auf die zeitgenössischen Entwicklungen nicht aktueller und treffender sein; denn wenn eine Gesellschaft alle ihre Gestaltungsmöglichkeiten anwendet bzw. umsetzt, beispielsweise bezüglich der „Sicherheit der Bürger“, dann wird eine Gemeinschaft der Freien in eine Sicherheitsgemeinschaft transformiert, was stufenweise zur Aufhebung der konstitutiven Elemente der Gesellschaft und letztlich zu ihrem Untergang führen muss.

Betrachtet man den im Vergleich zu den anderen Teilen umfangreichsten Teil E, so lässt sich hier B.s Anliegen entdecken: die systematische und ausführliche Darstellung der unterschiedlichen, im Laufe der Geschichte entstandenen Gesellschaftstheorien. Im methodischen Vorgehen und in inhaltlicher Auseinandersetzung werden im ersten Schritt jeweils charakteristische Schwerpunkte einer bestimmten Theorie analysiert; im zweiten Schritt werden die konstitutiven Elemente von B.s Definition der Gesellschaft („Wechselwirkung, Wir-Bewusstsein, Erinnerung, Hierarchien, Spannungen, Überforderungen“) angewendet und mit jeweiligen theoretischen Ergebnissen verglichen. Die diskutierten Modelle lassen sich in vier methodisch-inhaltliche Klassen einordnen: 1) klassisch-philosophische Konzepte (Platon, Aristoteles und T. Hobbes), 2) sozial-empirische, auf der Idee der Entwicklung aufbauende Modelle (K. Marx, F. Engels und H. Spencer), 3) soziologische Konzepte (A. Comte, F. Tönnies, E. Durkheim, G. Simmel und M. Weber) und 4) system-kommunikative Konzepte (N. Luhmann und J. Habermas) (111–277). Stellvertretend für alle Modelle soll an dieser Stelle aus dem klassisch-philosophischen Konzept die Theorie Aristoteles, erwähnt werden (126–136). Zwei Merkmale zeichnen nach B. das von Aristoteles noch einheitlich gedachte „Staat-Gesellschaft“-Modell aus: die Anthropologie und die Teleologie. Die anthropologische Dimension besagt, dass zum einen ein Verlangen des Menschen nach Fortpflanzung besteht, obwohl er erst durch die Sprache (d. h. die „Kommunikationsfähigkeit“) und die Fähigkeit, Gesetzen zu gehorchen (d. h. die „Gerechtigkeitsvermögen“), zum „Menschen“ wird. Zum anderen gibt es Unterschiede zwischen den Menschen, sei es zwischen Mann und Frau bzw. Eltern und Kindern, sei es zwischen Freien und Sklaven, aufgrund derer auch die drei Herrschaftsarten abgeleitet werden. Die teleologische Sichtweise bringt ein anderes wesentliches Moment zum Ausdruck, nämlich das zielgerichtete Streben des Menschen, indem er nach einem Gut, nach dem Glück strebt. Dies kann aber nicht individuell, sondern nur in einer Gemeinschaft verwirklicht werden. Diese Gemeinschaft kann weder eine Familie noch ein Dorf, sondern nur eine öffentlich-politische Gemeinschaft, d. h. die Polis, sein. Vergleicht man nun das aristotelische Gesellschaftskonzept mit B.s Definition, so stellt man den subtilen Unterschied und den anderen Ansatz B.s fest: Für Aristoteles ist „die Polisgemeinschaft ‚zunächst um des bloßen Lebens willen entstanden, dann aber um des vollkommenen Lebens willen‘ (Pol. I 2, 1252b, 28f.).“ Dagegen behauptet B., „dass die Gesellschaft ‚von Natur aus‘ immer schon das vollkommene Leben will“ (135).

In einem abschließenden Teil F fasst B. prägnant die zentralen Aussagen der einzelnen Kap. unter dem Motto „Was festzuhalten ist“ zusammen. B.s philosophische Thematisierung der Gesellschaft wird durch die zahlreichen Beispiele aus der Literatur auf einmalige Weise erweitert. Indem auf die Klassiker der Weltliteratur Bezug genommen wird, können die narrativen, die menschliche Existenz kennzeichnenden und im Prinzip zeitlosen Dimensionen im Gedächtnis vergegenwärtigt werden, die auf den Leser inspirierend wirken und zum Reflektieren über die gesellschaftliche Wirklichkeit anregen.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass B. mit seiner *Sozialphilosophie* ein gelungenes Werk präsentiert, das neue und originelle Ansätze bzw. Thesen zur Philosophie des gesellschaftlichen Lebens aufstellt und in seiner analytischen Präzision gleichzeitig als eine Diagnose des Menschen gelesen werden kann. Dieses Buch ist nachdrücklich zu empfehlen.

J. PERCIC S. J.

MÜLLER, KLAUS, *Glauben – Fragen – Denken. Band III. Selbstbeziehung und Gottesfrage*. Münster: Aschendorff 2010. 785 S., ISBN 978-3-402-00422-7.

Das Vorwort zu diesem dritten Bd. der Lehrbuch-Trilogie von Klaus Müller (= M.) definiert dessen Zugang und Darstellung der „christlichen Philosophie“ von der einfüh-

renden Bachelor- bis hin zur Spezialisierungsebene im Master- oder Doktorstudium unter dem „Vorzeichen des [...] zentralen Gedankens der Subjektivität“ (XXV). Bd. III knüpft dabei, wie die angefügte Synopse aufzeigt (785), nahtlos an Bd. II an und ergänzt jene drei der zehn im ersten Bd. angerissenen Themen, welche das Vorgängervolumen noch nicht bearbeitet hat, nämlich *Anthropologie* (1–264), *Religionsphilosophie* (265–520) und *Gotteslehre* (521–771). Auch dieser Bd. enthält ein Personenregister (773–784).

Die bereits die ersten beiden Bde. einleitende erkenntnistheoretische Ausgangsfrage nach der schwierigen Verhältnisbestimmung von Theologie und Philosophie begegnet auch am Beginn dieses dritten Bds. (3–6), wird aber umgehend im Sinne des ersten Teils anthropologisch zugespitzt. Dabei wird zunächst einerseits jenen Ansätzen nachgegangen, die oft fälschlicherweise als Anthropologie ausgegeben werden; sodann werden Ansätze präsentiert, welche die Anthropologie direkt verunmöglichen (7–31). Für M. widerlegt die Unhintergebarkeit von Subjektivität die heideggerische Unmöglichkeit von Anthropologie. Heidegger formuliert damit den prinzipiellen Einwand, dass Selbstbeschreibung im Letzten notwendigerweise sich selbst verfehlt. Doch M. wendet das Argument gegen sich selbst, denn dieser Ansatz kann nicht die Tatsache des Selbstbewusstseins erklären: Dieses ist nicht reflexiv aufweisbar, sondern setzt „Präreflexivität“ voraus – womit M. den Ausgangspunkt der Anthropologie definiert (18–21). Nachdem der Begriff bereits im 16. Jhd. konstatiert werden kann, bildet sich die Disziplin jedoch nicht vor dem 18. Jhd. heraus. Kants *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* kann als Initialzündung gelten (33). Weiterhin sind es die für die moderne Fortschrittsidee ernüchternden Ereignisse des Terrors nach der Französischen Revolution und im Ersten Weltkrieg, welche zur Weiterbildung der anthropologischen Frage führen. Nach dieser Hinführung leuchtet M. die Anthropologie mit den Positionen Schelers (auch im Verhältnis zu Rahner), Plessner und Gehlen aus (35–48), um dann an Marquard, Gehlen selbst und Gadamer sofort und unmissverständlich die Frage zu stellen, ob „aber Anthropologien konsistent sind, die außer Acht lassen, dass es dem Menschen trotz hartnäckigster diesbezüglicher Versuche nicht gelingt, alles, was er über sich zu sagen vermag, ausschließlich in der Sprache auszudrücken, mit der er über Objekte spricht?“ (51). Damit müsse eine Anthropologie „systematisch gesehen Kant und Hegel nahe“ stehen (52).

Doch diese gilt es, zunächst in ein dreifaches, stets mit Heidegger seinen Ausgang nehmendes „Kontrastprogramm[]“ einzuordnen, nämlich den Existenzialismus Jaspers' und Sartres, die naturphilosophische Metaphysik Jonas' und „bestimmte Formen katholischen Philosophierens“ (52f.; 55–95). Gerade Letzteren, deren Vertreter „beinahe ausnahmslos [...] in Gestalt von Rede- und Schreibverboten, Versetzungen und angebotenen Exkommunikationen lehramtlich unter Druck“ kamen (78; 536) und deren Erlungenschaften vor allem durch die deutschsprachige Maréchal-Schule in die „anthropologische[] Wende der Theologie“ einfließen (87), ging es um die Vermittlung von Tradition und Moderne, vom Denken des Thomas und den nachkantischen Entwicklungen, insbesondere von Sein und Erkenntnis in der heideggerischen „Gelichtetheit“ (88). Während aber Guardini, Pieper und von Balthasar schließlich an der sich zur Postmoderne fortentwickelnden Moderne resignieren und in eine reaktionäre Haltung zurückfallen, findet M. bei Rahner den entscheidenden Hinweis, dass die Theologie die Auseinandersetzung mit der Moderne nachholen müsse und nicht den Fehler begehen dürfe, in der Postmoderne eine fatale Allianz gegen die nie geliebte Moderne zu finden (92–95). Eben diese Perspektive sucht M. in den folgenden Kap. *Subjektivität: Vorbereitungen und avantgardistischer Durchbruch* (97–135) und *Subjektivität systematisch* (137–172) anzuzeigen.

Die Sicht der christlichen Philosophie auf die Anthropologie vermag dabei – mit Kobusch, auf den M. explizit als Gewährsmann rekurriert – darzulegen, dass bereits seit den Kirchenvätern eine „Metaphysik [...] des ‚inneren Menschen‘“ (Kobusch, zit. 97) ausgearbeitet worden ist, die sich, wie M. hinzufügt, vor allem in der Mystik konkretisiert. Neben Eckhart, Seuse und Tauler wird dabei der Strang der „Frauenmystik“ als „ein wichtiger Durchbruch der Dimension der Subjektivität“ interpretiert (97–109). Dieser mystischen Linie stellt M. die zweite, alternative Tradition der „Deutschen Mystik“ an die Seite, die eben weniger als „Mystik“ bezeichnet werden sollte denn vielmehr

als „Avantgarde einer philosophischen Denkform, die das Verhältnis von Endlichem und Unendlichem, von Gott und Mensch neu auf den Begriff zu bringen sucht“, und damit zugleich als „dialektisch“ oder „spekulativ“ definiert wird (110). So deckt M. im Intellektbegriff Dietrichs von Freiberg „eine ausgesprochen moderne, nachgerade kantische Drift“ auf (112) und bestätigt dessen – dabei keinesfalls bereits als ‚systematisch‘ zu bezeichnende – „Modernität“ (119, 113) in weiteren Zeugnissen seiner Zeit, insbesondere bei Meister Eckhart (114–120). Dieser Intellektbegriff Dietrichs wird dann bei Eckhart verschärft (120–135), wobei M. die flasche These, Gott werde hier durch das Ich ersetzt, umkehrt: Die eckhartsche Gottunmittelbarkeit lege eher das Gegenteil nahe – eine These, die auf Nikolaus von Kues und Johann Gottlieb Fichte erweitert wird (134f.). Diese subjektivitätstheoretischen Wurzeln werden dann im folgenden Kap. mit Hegel systematisch reflektiert. Dabei werden die Termini „Subjekt“ und „Person“ zunächst begriffsanalytisch und begriffsgeschichtlich dargelegt (137–149). Dies führt auf die Problematik der „Ichperspektive der menschlichen Selbstbeschreibung“, die das herkömmliche „begriffliche Instrumentar“ sprengt und gerade in der „schöpferischste[n] Epoche der okzidentalen Philosophie“ – neben der sokratischen – die idealistischen Konzeptionen von Selbstbewusstsein hervorgebracht hat (147; 372): allen voran die Überwindung der Bildmetapher zur Erfassung von Selbstbewusstsein durch den Gedanken eines Aktes, „der von Wesen und von vornherein sich selbst gelichtet ist, nicht erst gelichtet *wird*, sondern sich selbst durchsichtig ist“ (148). Für die begriffliche Relation zwischen „Subjekt“ und „Person“ schlägt M. daraufhin vor: „Sofern sich der Mensch in der Ichperspektive beschreibt, ist er Subjekt; sofern er sich in der Beobachterperspektive beschreibt, ist er Person“ (149). Mit dieser Sprachregelung ist Müller bei Dieter Henrich angelangt, mit dem er dessen Begriff „selbstbewusster Subjektivität“ nachgeht (150–163). Diese öffnet sich gerade über den in der Neuzeit deformierten Teil beschließenden Kap. *Körperlichkeit* (173–210), *Geschichte und Natur* (211–240) und natürlich *Das Leib-Seele Problem* (241–264). Diese Themen werden dabei nicht nur in ihren systematischen und historischen Dimensionen entfaltet, sondern auch anhand aktueller Herausforderungen dekliniert. Im Leibkap. finden sich beispielsweise Überlegungen zur „Cyberattacke auf den Leib“ (197–210): So sei in der Cyberszene der Aufstehungsgedanke im Gegensatz zum Inkarnationsgedanken kein Problem, sofern dessen Theoretiker „die von ihnen beschriebenen Phänomene betont mit dem Index des Immateriellen auszeichnen und dazu Begriffe wie ‚Erlösung‘ oder ‚Reinheit‘ konnotieren“ (202). So thematisiert M. vor allem die aus der medialen und von „Verhübschungsästhetik“ geprägten Spätmoderne erwachsenden Herausforderungen an die Inkarnationsbotschaft des Christentums (206f.), auf die nicht zuletzt die Auftritte des von Krankheit gezeichneten Papstes Johannes Paul II. „authentisch“ und „würdig“ die entsprechende Antwort gegeben haben. Gleichzeitig betont M. die Wichtigkeit, die Inkarnation auch auf die notwendige entsprechende Gegendynamik des „Fleisch wird Wort [des Verkündigten]“ zu öffnen (209).

Auch das Kap. *Geschichte und Natur* präsentiert die Darstellungskunst M.s, historische und systematische Themenanalyse, aktuelle Relevanz und virtuosens Gesamtüberblick in eine gefällig zu lesende Einheit zu bringen. Historie wird hier mit dem Fortschrittsbegriff zusammengebracht: In dieser Perspektive werden die verschiedenen Geschichtsmodelle präsentiert (211–214). Dabei gelingt es dem Autor etwa, im Begriff der „poetischen Imagination“ Lessing und den zeitgenössischen Historiographen Hayden White zusammenzubringen (216f.): Geschichte als das Ergebnis „bestimmter Formgebungsakte“ (Lessing, zit. 216) bzw. „poetisch-ästhetischen“ Umgangs mit der Vergangenheit (218). Im Zusammenhang des Anthropologiearguments fällt ein besonderes Augenmerk auf Schelling, der die Natur als die bewusste Voraussetzung für alles Bewusstwerden thematisiert, die aber durchaus selbstbezüglich und mithin Subjekt ist (226f.). Dies zieht natürlich den Pantheismusvorwurf auf Schelling, den M. allerdings als ungerechtfertigt herausstellt (229). Während aber Odo Marquard Schopenhauer in Schelling hineinliest und bei beiden bereits die Tendenz des freudischen Todestriebes herausstellt, ruft M. einen anderen Zeugen auf, nämlich den zum Katholizismus konvertierten Juden Alfred Döblin (235–239), demzufolge die Einzeldinge in einem holisti-

schen System stehen und beseelt sind, weswegen auch das Ganze Geist und Sinn sein muss. Diese Konzeption findet sich weiterhin bei Thomas Nagel (240) und verweist von selbst, um gänzlich durchdacht werden zu können, auf das *Leib-Seele-Problem*. Dieses wird von seiner gnostischen Herausforderung an das Christentum und dessen mit dem Datum der Bibel durchaus in Kontrast stehenden platonisierenden Antwort geprägt (243–245). Der Dualismus kehrt bei Descartes wieder und liegt dessen Interaktionismus bzw. auch den entsprechenden nachcartesianischen Systemen zugrunde: Ein roter Faden zieht sich damit von der cartesianischen Zirbeldrüse zur Mikrolokalisierungshypothese Eccles' (246–251). Jenseits der dualistischen Systeme analysiert M. die drei Alternativen: vermittelte Einheit, Reduktion auf Geist und Reduktion auf Leib (251–259). Schließlich werden verschiedene Dimensionen der „Rückkehr des Mentalen“ erörtert, wobei das Panpsychismus-Element wieder aufgenommen wird (260–264). Konzeptionen solcher Art würden dabei heute gerade von theologischer Warte aus vertreten werden können, wobei dies – wie M. ehrlicher Weise sofort bemerkt – „nur um den Preis ihrerseits radikaler Revisionen in der theologischen Theorie- und Begriffsbildung möglich ist“ (264), was aber unmittelbar zum religionsphilosophischen Teil des Buches überleitet.

Der zweite Teil mit dem Titel *Religionsphilosophie* konstatiert in der Hinführung die neue Aktualität dieses Themas und nimmt wichtige systematische Begriffsklärungen und epistemologische Abgrenzungen vor (267–279). Wie bereits im Anthropologie-Kap., so steht auch hier ein kantisches Werk am Beginn: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* von 1790. Zwei Jahre später begegnet der Begriff bei einem aufgeklärten Jesuiten, allerdings in apologetischer Absicht (281). Und in diesem geistesgeschichtlichen Klima stellt sich dann auch die Ausgangsfrage, ob die aufklärerische Anthropozentrik überhaupt noch Platz für Religion lässt (285). Mit Rahner wird dabei der dialektische Weg aus dem Dilemma zwischen Deismus und Pantheismus gewiesen (284f.). Doch setzt eine ausgewogene Antwort zunächst eine ausführliche Auseinandersetzung mit den sechs die Aufklärung und Neuzeit auslösenden Momenten, mit den grundlegenden Motiven sowie mit den Folgen für den Religionsbegriff voraus (287–300). In diesem Zusammenhang fällt der Blick auf ein weiteres Exempel der typisch müllerschen Dekonstruktion einer falschen Moderne-Lektüre: Die Ringparabel Lessings analysierend, weist der Autor nach, dass es keineswegs deren Intention sei, „Religion auf Vernunft zu reduzieren“ (294). Im Gegenteil seien bei Lessing augustini-sche Motive am Werk; weiterhin unterstreicht er den „Potentialis“, mit dem Lessing seine These formuliert, der Mensch „könnte aus sich haben, was ihm nur geschwinder und leichter die Offenbarung schenkt“ (296). Damit schließe dieser jedoch eine „faktische Notwendigkeit von Offenbarung“ nicht aus. Insgesamt könne Lessings *Nathan* „als klassisches Zeugnis dafür gelten, wie sich Gottergebenheit und eine auf Verstehen verpflichtete Vernunft ineinander verfügen“ (299). Ebenso wird Kant weniger in seinem skeptischen Gottesbegriff vorgestellt als vielmehr mit seiner treffenden Atheismuskritik: Er habe „der einzigen atheistischen These, die wirklich stichhaltig sein könnte, nämlich dass die Gottesidee als solche widersprüchlich sei, [...] gerade durch seine Gottesbeweiskritik den Boden entzogen“ (305). Und mit seiner Gotteslehre in Gestalt einer „(philosophischen) Moraltheologie“ lege er den Grundstein dafür, dass – dem neuzeitlichen Anspruch zufolge – religiöse Lehre „subjektive Religion“ werde (307). Überhaupt könne festgehalten werden, dass die „binnenreligiösen, vor allem die innerbiblischen Aufklärungsformen [...] den griechischen an Intensität in nichts nach[stehen]“: So stehe einerseits das Alte Testament „unter aufklärerischen Vorzeichen“ und das Neue Testament, andererseits, bringe zum Ausdruck, dass „Religion irreduzibel mehr ist als nur Moral“ (411).

Diese These wird im folgenden Kap. *Religionskritische Avantgarde* (311–346) vertieft. Detailliert werden religionskritische Aufklärungsbewegungen im antiken Griechenland, im Judentum, im Neuen Testament und im Islam untersucht, wobei bezüglich des Neuen Testaments vor allem die Radikalisierung von Transzendenz und Immanenz, die Verinwendung des Religiösen und der „mystische[] Überschuss über das Moralisch-Sittliche“ (342) herausgestellt werden. Letztere These ist dabei dem biserschen Standpunkt sehr nahe, ohne ihn eigens zu erwähnen; wohl wird aber der gemeinsame Gewährsmann Robert Musil genannt. Der *Pantheismussstreit* (347–410) wird sodann

sehr ausführlich und detailliert in seiner historischen, systematischen, kontextuellen und aktualisierenden Perspektive abgehandelt. Dabei besticht vor allem die monistische Kant-Interpretation: „Kant denkt aus intrinsischen [...] Gründen die Vollendung seiner Metaphysik monistisch [...]. Freiheit und Monismus sind kein Widerspruch. Vielmehr ist der Monismus das Geheimnis jedes Theismus, der einen wirklichen Weltbezug impliziert“ (395). Insofern der Pantheismusstreit bereits anlässlich der Rezension des ersten M.-Bds. besprochen wurde, sei hier nur auf die spezifischen Argumente des dritten Bds. verwiesen: Heine wird als Einzelexistenz dargestellt, in der sich die Konfrontation zwischen All-Einheit und biblischem Theismus biographisch austrägt (398–401). Des Weiteren sei das rahnersche Motiv des proportionalen Anwachsens von Gottes Selbstmitteilung und Eigenstand der Geschöpfe nur monistisch erklärbar; zudem neige Rahner insbesondere in den Momenten von „Sorge, Not und Tod“ (405) zum Monismus hin (402–405). Da auch das Thema Religionskritik bereits im ersten Bd. grundlegend dargelegt wurde, nutzt M. die Gelegenheit der Spezialisierung im dritten Bd., um näher auf Locke und Hume einzugehen (415–430). Er wundert sich zudem über die Hartnäckigkeit materialistischer Widerlegungen von Religion, die seit Newton, Planck, Einstein und von Heisenberg eigentlich keinen Rückhalt mehr finden dürften (Mill, Spencer; 431–435).

Die Darstellung des jacobischen Religionsbegriffs (438–442) führt hernach zur Reflexion über Religion „aus dem Kontrast zu Vernunft und Moral“, die sich natürlich auf Schleiermacher gründet (443–448). Wenn Schleiermacher dabei auf der Individualität von Religion als Position zwischen dem Ganzen und dem Teil, dem Universum und dem Endlichen beharrt, wird darin wiederum die Selbstbewusstseinsthematik offenbar: „Gott ist kein Gegenstand des Wissens, aber im Selbstentzogene[n] des Subjekts präsent“ (447). Daraus ergeben sich neue, spezifisch moderne Transformationen im Religionsbegriff, die Müller an der fiktiven Debatte Schleiermachers mit Rosmini aufzeigt (449–457). Letzterer, ein „im deutschen Sprachraum zu Unrecht unbekannt Gebliebene[r]“ (449), sei kein Geringerer als „das katholische Pendant zu den großen deutschen Idealisten“ (454). Durch sein philosophisches Grundkonzept der *idea dell'essere* gelinge es ihm, gleichzeitig Einheit zu denken, ohne dem Pantheismus zu verfallen. So sieht M. auch bei Rosmini jenen „Zug auf All-Einheit“ vorliegen – All-Einheit, die er bereits bei Schleiermacher ausgemacht hat. Gerade in der Gegenüberstellung von Rosmini und Hegel wird schließlich die fehlende systematische Pertinenz des in jener Zeit abundant erhobenen Pantheismusvorwurfs deutlich: „Es nimmt sich ja fast aus wie ein Treppenwitz des Geistes: Was der Roveretaner [Rosmini] Hegel am meisten ankreidete, musste er selbst sich von Gegnern bis hin zur posthumen Indizierung gefallen lassen. Und Hegel wiederum hatte sich zuvor bereits gegen eben diesen Anwurf [...] zu wehren“ (457; 460f.). Hierbei wird wiederum deutlich, dass die klassische Denkform, die dem Subjekt-Objekt-Gegensatz verhaftet bleibt, gerade die grundlegenden Elemente des Selbst- und Weltverhältnisses nicht ausleuchten kann. Dies führt M. zu dem bereits im zweiten Bd. eingeführten Begriff der „selbstbezügliche[n] Andersheit“ (458).

Der Autor präsentiert im Anschluss und kontrastierend zu den vorhergehenden Ansätzen Rudolf Otto, Husserl, Scheler und schließlich Kierkegaard, die „Religion als Apriori“ bzw. „als Intentionalität“ behandeln, dabei aber den religionsphilosophisch-kritischen Standpunkt unterlaufen (462–477). Indem sie aber „zum Denken der Moderne kein Verhältnis fanden bzw. gar nicht finden wollten und wollen“ (476), tragen sie eigentlich nicht zur Religionsphilosophie bei, sondern weisen eher auf die *Verzweigungen gegenwärtiger Religionsphilosophie* in den derzeitigen religionsphilosophischen Ansätzen hin (479–509): Diesen schickt M. die Feststellung voraus, dass die „Motive in der reflexiven Auseinandersetzung mit Religion [...] über alle Epochen im Wesentlichen die gleichen geblieben [sind] – bis heute“ (479). Das wird vor allem an den Aspekten der Verinwendigung, der Aufklärungen, der Verdachtshermeneutiken und der Rettenden Relecture deutlich (479f.). Auch die Darstellung der gegenwärtigen Ansätze verweist auf Abhandlungen in den vorhergehenden Bdn. und beschränkt sich daher hier auf zwei Typen: den transzendentalen Ansatz (482–501) und die Religionsphänomenologie (502–509). Überlegungen zur *Selbstdeutung im Konflikt* (511–520) beschließen diesen zweiten Teil, indem sie nochmals die subjekttheoretische Basis der Religionsphilosophie

deutlich machen. Als aktuelle Referenz beinhaltet dieses Kap. eine religionsphilosophische Reflexion über jene Weltreligion, die dem Christentum zeitlich folgte und als „Korrektur zu weitgehender Bemühung pluralontologisch orientierter Religion um Integration ihrer monismus-ontologischen Alternative, um die sie als Form der Selbstverständigung bewussten Lebens unausweichlich weiß, zu verstehen“ sei (517). Damit sei der Islam der „Stachel“ im untergründigen Monismus des Christentums, jenes „Provokanteste seiner eigenen Wahrheit [i. e. des Christentums]“ (518f.).

Der dritte Teil des vorliegenden Bds. und mithin das abschließende Argument der Lehrbuch-Trilogie ist die *Gotteslehre*. Dabei sei zu beachten, dass „Gott im Denken“ natürlich keine jüdisch-christliche ‚Erfindung‘ sei; selbst der Atheismus sei keine Widerlegung (523f.). Dennoch präsentiert M. einen geschichtlichen Abriss des „Krisenbewusstseins“ des Gottesgedankens (526–530). Das erste Kap. handelt sodann vom *Status philosophischer Theologie* (531–544), worin es zunächst um die Grundfrage der „Theologia naturalis“ und ihrer problematischen antihegelschen Stoßrichtung geht. Dabei wird kontrastierend insbesondere die Lebensphilosophie Bergsons dargelegt (533–536), in welcher der *élan vital* zur „Ausdrucksform der Liebe Gottes“ werde, jener Kraft, die hinter diesem ein monistisches Einswerden mit Gott besage (534f.). Auch hier gelingt es der Methode M.s, die „positivismus- und empirismuskritische[]“ Aussage-Intention Bergsons gegen ein vorschnelles Abtun dessen Ansatzes als „romantisch“, „schwärmerisch“, „ekstatisch“ oder „mystisch“ – kurzum: ‚modernistisch‘ – positiv und mithin konstruktiv herauszustellen (535). Andererseits war es der Antimodernismus, der die natürliche Theologie als „lehramtlich eingeforderten Vernunftoptimismus“ definierte (536). Demgegenüber sprach allerdings Karl Barth ein „theologisches Verdikt“ aus (538). Doch auch von philosophischer Seite wurde ein solches Verdikt geäußert: im Gefolge Kants und insbesondere dann durch Heidegger und Nietzsche (539–544). Wie sich die theologische Kritik Barths gegen die lehramtliche Definition natürlicher Theologie wendet, so der philosophische Einwand Kants, Heideggers und Nietzsches gegen das metaphysische Paradigma von „Aristoteles bis Schelling“ (544), das auf den verbleibenden, gut 200 Seiten thematisiert wird (545–771). Man hätte allerdings die müllersche Methode schlecht verstanden – bzw. die Lektüre der Lehrbuch-Trilogie wäre gänzlich umsonst gewesen –, erwartete man in diesem Schlussteil eine klassisch-zurückhaltende Aufbereitung des Themas. Im Gegenteil, gerade wie M. dieses Finale gestaltet, ist einmal mehr Bestätigung seiner Methode und Herangehensweise, die bezüglich der Gottesfrage in der folgenden Aussage zusammengefasst erscheint: „Gerade wer Metaphysik für möglich hält und also (unter anderem) ein metaphysisches Kausalitätsprinzip anerkennt, wird auf jene Konzeptionen der klassischen Moderne verwiesen, die selbst aus der konsequenten Fortschreibung der neuzeitlichen Kritik der alten Metaphysik durch Kant hervorgegangen sind“ (559). Die müllersche Methode artikuliert sich im Schlussteil in den folgenden Schritten: Grundlegung des aristotelischen Gottesbegriffs (545–558) – moderne Fernwirkungen bei Kant, Fichte und Andeutung der nachkantischen Konsequenzen (558f.) – Bereitstellung der notwendigen Basis der „herkömmlichen Metaphysik“, insbesondere in der doppelten theologischen Variante zwischen Neoplatonismus und Christentum (559–595) – vernunftkritische Auseinandersetzungen im Mittelalter (597–631) – Überleitungen des Spätmittelalters und der Renaissance bis Descartes und Pascal (633–662) – kantische Kritik, inklusive deren monistische Intuitionen (663–695) – die Linie Spinoza-Hegel (697–714) – aktuelle Debatte und Relevanz, hier Prozessphilosophie und gegenwärtige wissenschaftliche Bedeutung der klassischen Gottesfrage (715–771). Gerade im letzteren Aspekt verleiht M. klassischen Autoren wie Cusanus und Eckhart eine neue und ungeahnte Aktualität, spiegelt sie an vergessenen oder beiseite geschobenen Denkern wie Krause, Tyrrell oder von Hügel, und bettet das Argument in einen bislang als tabu geltenden Denkstrom, den des Panentheismus, ein. Als Gewährsmänner dieser Synthese dienen etwa Lessing, Jacobi, Schelling und Hegel, aber vor allem die Vertreter des nachidealistischen „Spekulativen Theismus“ (750) I. H. Fichte und Weißer, wobei von katholischer Seite auf einige „begrenzte[]“ Pendant hingewiesen wird: Thanner, Drey, Kuhn, Staudenmaier und Günther (752). Doch stellen diese nur die Vordenker für ein aktuell diskutiertes Programm dar, das im Folgenden – nicht ohne Rekurs auf Thomas von Aquin (756) – dis-

kutiert wird (756–771). Dieses panentheistische Modell habe dabei den doppelten Argumentationswert, einerseits „den Gedanken der Entwicklung und Geschichtlichkeit angemessen in Formen der Welt- und Selbstbeschreibung“ einbeziehen zu können, andererseits aber auch den philosophisch-theologischen Diskurs für die existenzphilosophischen Momente menschlicher Erfahrung wie Leid und Liebe zu öffnen (761–763). Die spannenden aktuellen Analysen gerade des Erfahrungsbegriffs in der panentheistischen Perspektive werden anhand von Timothy Sprigge nachvollzogen (763–767), wobei bezeichnenderweise gerade die bereits seit längerem thematisierten Schwächen des klassischen Begriffs des Absoluten aufgewiesen werden: Schöpfertum, höchste moralische Vollkommenheit und schließlich Allwissenheit bzw. Allkontrolle (767 f.). Dieses Ergebnis wird jedoch keineswegs in die Ablehnung des Untersuchungsansatzes Sprigges überführt, sondern produktiv dahingehend interpretiert, dass sich gerade die drei Merkmale in der Theodizeefrage verdichten: „Die Probe darauf, ob die Überlegungen eines solchen absoluten Idealismus, wie Sprigge sie bietet, eine christlich imprägnierte Religionsphilosophie zustimmungsfähig erachten kann, ist natürlich das Problem des Bösen“ (768). M. jedenfalls erkennt hierin positive „Anschlüsse [...], die sich als Liebe offenbarende ‚Vernunft des Weltalls‘, von der Joseph Ratzinger zu sprechen pflegt, zu denken“ (770). Dazu müssten die Ergebnisse dieser Analyse Sprigges freilich christologisch erweitert und weitergedacht werden. Jedenfalls stelle sich dessen Ansatz nicht der „Dimension des Personalen“ entgegen und müsse daher als „markante[r] Motivations-schub“ gewürdigt werden, „das Projekt einer Panentheo-Logie in Angriff zu nehmen, die nach den Standards heutiger Moderne-Forschung die Gottesfrage aus einer Neubestimmung auf das Verhältnis von Idealismus und Christentum reformuliert und zu beantworten vermag“ (770 f.).

Dieses Schlussresümee ist allerdings eher das eines hochspezialisierten Fachbuchs und nicht eines herkömmlichen Handbuchs. Da jedoch während unserer Besprechungen der Lehrbuch-Trilogie immer wieder auf die hohe didaktische Kompetenz und die kompetente Vermittlung des indispensable Grundwissens verwiesen wurde, kann dieses Resümee nur positiv gedeutet werden: Neben allen erfüllten Kriterien eines Handbuchs bietet M. gleichzeitig einen Einblick in die aktuelle Forschung, legt seinen eigenen Beitrag dar und formuliert konkret neue Forschungsperspektiven. Damit macht er deutlich, dass Studium und Lehre nicht reines Faktenvermitteln bedeutet, sondern einen lebendigen Einblick in die Forschung, die aktuellen Diskussionen und auch die Darlegung vorhandener Desiderate beinhalten sollte.

Was M. mit seinen drei Bdn. darüber hinaus – nicht nur auf das Studium und die Lehre, sondern auch auf die Forschung ausgerichtet – vermitteln will, ist die Notwendigkeit der folgenden Einsicht: „Was die Aufklärung und die Sattelzeit umtrieb, hart nach wie vor angemessener Antwort. Nur dass die Glaubwürdigkeit einer solchen Antwort mittlerweile gegen das Gewicht einer Jahrhunderte langen Verweigerung erkämpft werden muss“ (413). Das Problem der heutigen Theologie und christlichen Philosophie bestehe also darin, dass durch die Diskussionsverweigerung mit der Moderne die wichtigsten religionsphilosophischen Motive, wie sie im Christentum selbst angelegt sind, in der Neuzeit aus ihrem ursprünglichen „Verbund“ herausgelöst wurden und somit „begannen, als Kristallisationskerne selbstständiger religions- oder kulturkritischer Denksysteme eine Art Eigenleben zu führen“ (414). Dies habe im Laufe der Zeit zu einer „kritische[n] Masse“ geführt, welche heute die Theologie nicht mehr kontrollieren kann und die ihr somit gefährlich wird. Daher empfiehlt M. die Auseinandersetzung mit der Moderne der heutigen Theologie dringend an. Wiewohl dies keine leichte Aufgabe ist, bietet seine Lehrbuch-Trilogie eine systematisch aufbereitete Übersicht über das gesamte Themenfeld und stellt daher auch für die aktuelle theologisch-philosophische Diskussion ein indispensables Hilfsmittel dar.

Mit diesen Eindrücken schließt sich eine 2055-seitige Lese-Erfahrung, die in keinem Moment Anzeichen dafür zeigte, langweilig werden zu können. Dies verdankt sich insbesondere den vielen Querverweisen, der Herstellung von historischen und systematischen Verknüpfungen innerhalb der abendländischen Philosophie und Theologie sowie dem steten Bezug auf Gegenwartsprobleme. Darüber hinaus lockert der hin und wieder saloppe Stil, welcher aber niemals ableitet, sondern das sprachlich hohe Niveau stets

hält, die Abhandlung in willkommener Weise auf. Inhaltlich wie methodisch gelingt M. damit die Meisterleistung, die Leser auf über 2000 Seiten über eine doch sehr spezifische und fachlich anspruchsvolle Thematik zu fesseln. Dass dabei der Autor seine eigene Position deutlich zum Ausdruck bringt, sie aber stets klar abgrenzt und getrennt vom Lehrinhalt darstellt sowie sie darüber hinaus frei zur Diskussion stellt, sind weitere Merkmale der intellektuellen wie fachlichen Qualität dieser Lehrbuch-Trilogie.

M. KRIENKE

2. Historische Theologie

FIEDROWICZ, MICHAEL, *Theologie der Kirchenväter: Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion*. Freiburg i. Br. [u. a.]: Herder 2007. 448 S., ISBN 3-451-29293-9.

Der Trierer Kirchenhistoriker Michael Fiedrowicz (= F.) stellt in seinem Buch die Frage nach nichts Geringerem als dem Wesen(tlichen) in den Schriften der Vätern, nach ihrem Verständnis von Theologie, „den Grundlagen und Methoden ihrer Glaubensreflexion“ (14). Dieser systematische Ansatz unterscheidet die Arbeit von einer reinen Theologiegeschichte; F. fragt nach der Wahrheitsfrage der Kirchenväter als dem *consensus patrum*, der Harmonie innerhalb der patristischen Theologien (14f.). Der Ort für diese Überlegungen der Väter ist die Kirche als „die einzig adäquate Hermeneutik, der eigentliche Ort des Verstehens jener Texte“; daher stellt F. seiner Untersuchung voran, ob eine Distanzierung von den Vätern innerhalb der theologischen Fächern nicht auch als Relativierung der Wahrheitsfrage gesehen werden könne (16).

Die Legitimität einer Theologie als Glaubensreflexion war dabei am Beginn der Väterzeit selbstverständlich: Zu groß schien bereits Paulus die Gefahr einer Spaltung und zu stark die Vorbehalte etwa eines Irenäus von Lyon gegen die gnostischen Tendenzen einer „soteriologisch qualifizierten Suche“ (21f.). Innerhalb des Raums der Kirche jedoch, so derselbe Irenäus auf der anderen Seite, sei das theologische Forschen legitim, da das Prinzip der Rationalität in die Welt als Schöpfung Gottes eingeschrieben sei: Ziel dieser Suche „war der reflektierte Glaube“ (26f.). Die „Legitimität einer Glaubensreflexion“ (18–43) begann dann aber über die Auseinandersetzung mit der Gnosis und führte bis hin zu den Anfängen einer „wissenschaftlichen Theologie“ (30) bei Origenes. Der Ausgangspunkt dieser „Theologie“ waren die kirchlichen Bekenntnissätze (32), ihr Anliegen von der Ausprägung bei Hilarius von Poitiers bis hin zu Augustinus, den Glaubensakt als Tätigkeit des Intellekts/der „natürlichen Vernunft“ darzustellen (36). So erweist sich für F. der Versuch der Durchdringung des Glaubens bei Augustinus als wegweisend für das „Programm einer fides quaerens intellectum“ der Frühscholastik (38). In ihrer „Orientierung am Ursprung: das Prinzip der Überlieferung“ (44–96), und am Vorbild Paulus hatte die Glaubensreflexion das Ziel der „Sicherung des einmal erangenen Offenbarungswortes“ (48), also den stetigen Aufweis einer geschichtlichen Kontinuität der Überlieferung in der Kirche im Sinne einer „kontinuierliche[n] Rückbindung an den verpflichtenden Anfang“ (56). Trotz der Notwendigkeit der Reflexion besaß die Wahrung des überlieferten Glaubensgutes in Schrift und Tradition Vorrang (92–96; 72–80) – ein Punkt, auf den F. auch in späteren Großkap. immer wieder ausführlich zurückkommen wird, etwa in der Diskussion des schriftfremden *homousios* („Glaubensregel und Glaubensbekenntnis: Norm und Ausdruck theologischer Reflexion“: 188–236, besonders 221–230). Diese „Richtschnur der Schrift“ (97–187) stellte sich in der Theologie der Väter als ein „innerer“ Zugang zur Schrift dar, als ein „zutiefst geistliches Geschehen“ (101) sowie zugleich als der Versuch, die „Intention der göttlichen Offenbarung im Schriftwort“ mit Hilfe einer „mehrdimensionalen Schriftauslegung“ zu erfassen (128–131). Dabei verschweigt F. weder zeitgenössische Kritik an einer Maßlosigkeit der Methode (139–141) noch unterlässt er einen Hinweis auf das Fragliche des Konzepts von einer Selbstinterpretation der Schrift (vgl. 180, Anm. 218). Zugleich widmet er der Allegorese einen großen Abschnitt seiner Untersuchung (143–171): Vertikale Allegorese und eine Allegorese als rhetorische Form münden nicht nur in ein