

Auflösung der Figuren in dem von ihm erwähnten Kriminalroman von Beate Sauer (31) könnte der erwähnte Frankfurter Sozialethiker zweckdienliche Hinweise geben. Der Beitrag des Münsteraner Sozialwissenschaftlers *Hans-Richard Reuter* befaßt sich nach einer hilfreichen Differenzierung des Globalisierungsverständnisses im Ausgang von Kants Konzeption des öffentlichen Menschenrechts mit der Menschenrechtspolitik und betont ihre zivile Logik. Die modernen Menschenrechtsforderungen entstammen jedoch nicht erst den Revolutionen des 18. Jhdts. (49), sondern tauchen der Sache und dem Begriff nach schon im 16. Jhd. bei Bartolomé de las Casas auf, und zwar als Forderung politischer Freiheit der Indianer Amerikas gegenüber der Versklavungspolitik der Kolonialmächte. Der in Brasilien tätige belgische Theologe *José Comblin* betrachtet aus der Perspektive Lateinamerikas die „Globalisierungsideologie“ (62), der sich in engem Schulterschuß mit den Regierungen auch die Katholische Kirche unter Führung von Kardinalstaatssekretär Angelo Sodano angeschlossen habe mit dem Ziel der „Wiedereroberung der Macht“ (86). Abhilfe erwartet der in polemischer Rhetorik verfaßte Beitrag von einem „starken Staat“ und einer Rückkehr der Kirche zur „Option für die Armen“ (90, 94). Das Buch endet mit dem Beitrag des argentinischen Bibelwissenschaftlers *Severino Croatto*, der im Zusammenhang des „Jubeljahres“ eine Sozialinterpretation prophetischer Texte (Jes 58 und 61) vorlegt. Insgesamt bietet der schmale Bd. ein breites Spektrum exegetischer, sozialetischer, rechtlicher und befreiungstheologischer Überlegungen, die jeweils für sich genommen bedenkenswerte Anregungen enthalten, deren innerer Zusammenhang jedoch nicht ausdrücklich hergestellt, sondern durch das Stichwort der Globalisierung nur angedeutet wird. Im Vorwort betont *Giancarlo Collet*, Missionswissenschaftler in Münster und Organisator der Tagung, daß Globalisierung neben den bedrohlichen Aspekten „auch die Chance des Zusammenlebens aller Menschen eröffnen“ könnte (3); doch darüber erfährt man leider kaum etwas. M. SIEVERNICH S. J.

CHESNEAU DU MARSAIS, CÉSAR, *Die wahre Religion oder die Religionsprüfung*. Übersetzt und kommentiert von *Johann Lorenz Schmidt* [Examen de la religion, deutsch] (Freidenker der europäischen Aufklärung, Abt. 1; Band 6). Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2003. LXI/38/288 S./Ill., ISBN 3-7728-1616-9.

Nachdem Winfried Schröder bereits in einer umfangreichen Monographie die Bedeutung der klandestinen Religionskritik des 18. Jhdts. für die Ausformung des Atheismus beschrieben hatte („Ursprünge des Atheismus. Untersuchungen zur Metaphysik- und Religionskritik des 17. und 18. Jahrhunderts“, Stuttgart-Bad Cannstatt 1998), erschien nun in der von ihm herausgegebenen Reihe „*Freidenker der europäischen Aufklärung*“ Du Marsais’ berühmtes Pamphlet gegen die (christliche) Religion, das sich als Einführung in Materialismus und Deismus versteht. Der photomechanische Nachdruck ist von der deutschen Übersetzung aus dem Jahre 1747 genommen und macht ein Hauptwerk der religionskritischen Untergrundliteratur der französischen Aufklärung endlich wieder zugänglich. Das anonyme französische Original ist wohl um 1705 entstanden und wird nach einer Bemerkung Voltaires sowie kürzlich angestellten literarkritischen Analysen Du Marsais (gest. 1756) zugeschrieben. Bis ins 19. Jhd. wurde die Autorschaft bei so unterschiedlichen Denkern wie Voltaire, d’Holbach oder Friedrich II. von Preußen vermutet. Die umfangreiche Einleitung von Gianluca Mori (VII-LV) erschließt den Text und seine Geschichte.

Das Werk gliedert sich in vier Hauptabschnitte. Der erste umfaßt zwei Kap., in denen die theologischen und philosophischen Prinzipien Du Marsais’ entfaltet werden, die er im Verlauf der nächsten Kap. auf die Dogmen des christlichen Glaubens anwendet. Hier ist der Autor ganz von Malebranche und Descartes inspiriert und huldigt dem Rationalismus. Wenn Gott sich also der Offenbarung bediente, hätte er sie in die Vernunft gelegt, weil diese des Menschen vornehmstes Erkenntnisorgan sei. Eine über die Vernunft hinausgehende Offenbarung sei aber widersprüchlich – ebenso: warum Gott nicht gleich den Menschen mit diesen übernatürlichen Wahrheiten durch die Vernunft begabt habe. Dies schlägt eine Brücke zur analytischen Religionsphilosophie des 20. Jhdts.: Denn auf diesen Einwand, den auch J. Mackie vorgetragen hat, erwidert R. Swinburne, Gott stehe in einer notwendigen, „epistemischen Distanz“ zur Welt, so daß seine Exi-

stanz nicht „zu offensichtlich“ sein könne. Der zeitgenössische Übersetzer und Kommentator von Du Marsais argumentiert auf ähnliche Weise: Der Mensch wäre nicht mehr Mensch, wenn er die übernatürlichen Wahrheiten durch die Vernunft erkennen könne. Im übrigen sind aber die Argumentationsstile des 18. und 20. Jhdts. nicht allzuweit voneinander entfernt, aber bisher nie genauer verglichen worden.

Positive Religion versteht Du Marsais folglich als Einbildung der menschlichen Phantasie. Interessant sind auch Du Marsais' Bemerkungen zur Theodizee. Hier ist er ganz auf der Linie Malebranches und Spinozas: Der Schmerz sei kein Übel, sondern ein Hilfsmittel zur Orientierung in der Welt; darüber hinaus werden aber alle Übel einzig der menschlichen Einbildung zugeschrieben (193–196). Das neunte Kapitel (223–255: „Von der Nichtigkeit des besonderen Gottesdienstes“) bildet den radikalen Höhepunkt des Werkes, da hier der freie Wille des Menschen gelehrt und Gottes Macht auf die Systemerhaltung der Natur reduziert wird. Es handelt sich also um eine kompakte Einführung in die Gedankenwelt des Deismus, dem die Widerlegung der *providentia specialis* bzw. *specialissima*, d. h. des besonderen Eingreifens Gottes in der Welt etwa durch ein Wunder, ein besonderes Anliegen war. Du Marsais' Konsequenz reicht aber darüber hinaus: Denn sein Determinismus führt dazu, daß der Mensch gegenüber dem Tier kein Privileg der Existenz mehr besitzt, er ist bloße Materie ohne unsterbliche Geistseele (200–207). Aus der Verneinung der Willensfreiheit folgt schließlich auch die Leugnung der Sünde, die ja Freiheit voraussetzt. Wenn aber Gott alles nur perfekt schaffen kann, der Mensch in seinem Handeln Gottes Vollkommenheit nicht beschädigen kann (vgl. 187–195; 235–242), braucht er von Gott auch keine Strafen zu befürchten; dann kann (!) es keine Religion im Sinne einer Offenbarung geben, die zum Gottesdienst und damit zu einem Versöhnungsdienst an ihm aufruft, weil dies Gott rein anthropomorphistisch deuten würde (225). Nur eine immanente Rechtspolitik, d. h. Abschreckung durch gesetzlich verordnete Gewalt, kann die Respektierung des Anderen erzwingen; der Mensch könne nur den Menschen, nie aber Gott beleidigen. So etwa schreibt er etwa über den Räuber: „Menschen können ihn bestrafen, sie können ihn als ein böses Glied von der Verbindung der Gesellschaft absondern, der Schöpfer aber, der ihn erschaffen hat, findet nichts Strafbares an ihm“ (228). Das zehnte und elfte Kap. führt die Unvereinbarkeit der christlichen Moral mit der Natur des Menschen vor Augen: „Die christliche Religion ist gleichsam das Grab der Vernunft: sie verhindert uns, daß wir in denen Wissenschaften weitergehen können, und nehmen gefangen alle Vernunft unter dem Gehorsam Christi (2 Kor 10, 5). Die Religion will uns also bloß in dieser Welt unglücklich machen, unter dem Scheinguten eines andern Lebens, das sie uns verheißet: Wer ein wahrer Christ seyn will, der muß dumm und unwissend seyn, blindlings glauben, allem Vergnügen absagen, Leute scheuen, Reichthümer verachten, einsam in einer Wüsten leben, sich von Eltern und Freunden trennen [...] in Summa alles thun, was dem Lauf der Natur entgegen ist“ (271). Was er als konkurrierende Kontrastfolie entwirft, ist das moralische Leitbild des „Ehrenmannes“. Entgegen den meisten Religionskritikern sieht er allerdings in den Religionen keinerlei systemerhaltende Wirkung bezüglich des Staates, sondern lehrt ihre Unbrauchbarkeit (256–271). Im elften Kap. entwickelt er bündig die Idee eines höchsten Wesens und einer rationalen Moral, die – wie Du Marsais auch zugibt – mit der goldenen Regel identisch ist (279).

Die Rezeption des Werkes im Deutschland der Aufklärung war außerordentlich rasch und weitreichend. Doch weniger die lutherische oder calvinistische Orthodoxie holten zur Widerlegung des Pamphlets aus, als die vom Wolffschen Rationalismus inspirierte Philosophie, weil sie befürchten mußte, ebenfalls als „atheistisch“ abgestempelt zu werden (XXVIII), da sie das Grundanliegen des Werkes, die Propagierung einer allen Menschen zugänglichen und faßbaren natürlichen Religion, die von historischem Ballast befreit war, teilte. Neben Reimarus kannte auch Lessing die Schrift Du Marsais', und auch S. Baumgarten setzte sich mit ihr auseinander. Während Du Marsais' Lektüre sich auf wenige französische Autoren beschränkte (Malebranche, Sygne, Fontenelle; daneben wohl Spinoza), zeigt der deutsche Übersetzer der Schrift von 1747 eine stupende Belesenheit der gesamten deutschsprachigen Geisteswelt, der antiken Autoren, der französischen Aufklärung und der englischsprachigen Philosophie. Seine umfangreichen Fußnoten, die das Werk erst lesenswert machen, da die religionskritischen Argumente ja

hinlänglich bekannt sind, widerlegen in sprachlich und logisch gewandter Manier viele der radikalen Äußerungen, versuchen aber in vielen Fällen auch vorsichtig zu vermitteln. Er steht, wie die Einleitung von Mori zeigt, zwischen dem deistischen Rationalismus und dem blinden Fideismus seiner Zeit. Er teilt durchaus die Kritik an kirchlicher Liturgie, Institution und Moral, stellt aber auch eindeutig seinen Glauben an eine personale Trinität unter Beweis, stellt sich auf die Seite einer gemäßigten pietistischen Innerlichkeit, ohne die Religion auf rationale Moral zu reduzieren (XLIII). Eine kleine geistesgeschichtliche Sensation ist folglich dann auch die vollauf begründete Zuschreibung an Johann Lorenz Schmidt (1702–1749), da seine „Wertheimer Bibel“ gleichermaßen den Beginn der radikalen, „historisch-kritischen“ Bibelkritik bildet und Reimarus erst inspiriert hat, wie Schmidt-Biggemann in „Theodizee und Tatsachen“ herausgearbeitet hat (vgl. auch Paul Spalding: „Seize the Book, Jail the Author. Johann Lorenz Schmidt and the Censorship in Eighteenth-Century Germany“, West Lafayette 1998). Seine Theologie läßt den Menschen aber nicht wie Du Marsais zum Tier werden, sondern weist auf seine Not hin, Objekt der Offenbarung zu sein, um der existentiellen Not der Verlorenheit zu entkommen (LIII). Schmidt hatte stets die Freiheit des Geistes in Religionsachen propagiert und bereits Spinoza und Tindal übersetzt – er meinte, man müsse die Texte des radikalen Deismus zum Diskurs stellen, allerdings reichlich kommentiert.

Somit sind im vorliegenden Bd. wahrlich zwei Freidenker vereint: zum einen Du Marsais in seiner radikalen Kritik der Religion, v. a. des Christentums, und Schmidt, der freidenkerisch diese Schrift der Diskussion stellen will, um der Theologie die Möglichkeit zu bieten, ihre Argumente zu schärfen und zu verbessern. Das Zusammenspiel beider macht dieses Werk nicht nur zu einer philosophie- und theologiegeschichtlich interessanten Lektüre, sondern auch zu einem bemerkenswerten Dialog zwischen Deismus und Theismus.

U. L. LEHNER

SCHÖPSDAU, WALTER, *Wie der Glaube zum Tun kommt – Wege ethischer Argumentation im evangelisch-katholischen Dialog und in der Zusammenarbeit der Kirchen* (Bensheimer Hefte; 112). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2004. 176 S., ISBN 3-525-87195-3.

Der Autor ist Wissenschaftlicher Referent für Moral- und Pastoraltheologie am Konfessionskundlichen Institut des Evangelischen Bundes in Bensheim. Er hält es für ein ermutigendes Zeichen, daß die getrennten Kirchen in vielen ethischen Fragen gemeinsam sprechen können; dennoch dürfe dies nicht dazu führen, „daß um eines gesellschaftspolitisch wünschenswerten Konsenses willen theologische Differenzen eingeebnet und abweichende ethische Positionen kirchenoffiziell nicht in den gesellschaftlichen Diskurs eingebracht werden“ (7). In einem ersten Teil (9–70) behandelt er zunächst die theologischen Voraussetzungen katholischer Moraltheologie und evangelischer Ethik und dann die Entwicklung innerhalb der katholischen Moraltheologie bis zum Zweiten Vatikanum. In einem Exkurs geht es um das Verhältnis von Moraltheologie und Soziallehre, Individual- und Sozialethik; schließlich werden die sich seit dem Zweiten Vatikanum anbahnenden Berührungen zwischen katholischer und evangelischer Ethik sowie die erneuten Abgrenzungen seitens des katholischen Lehramts dargestellt. In Teil II (71–113) werden Beispiele der Kooperation der Kirchen in ethischen Fragen vorgestellt, und schließlich geht es in Teil III (114–160) um Chancen und Schwierigkeiten bzw. um offene Fragen. Es schließen sich ein Glossar und fünf Seiten Literaturhinweise an. Der entscheidende Beitrag evangelischer Theologie zur Ethik besteht in der Rechtfertigungslehre, welche die Ethik von soteriologischer Überforderung befreit: Das Heil ist nicht Ziel der guten Werke, sondern ihre Voraussetzung. Umstritten bleibt aber das Verhältnis von Gesetz und Evangelium. Zumindest in lutherischer Sicht ist ein „status confessionis“ in ethischen Fragen nicht mit der Rechtfertigungslehre vereinbar (12). Die Entwicklung in der katholischen Theologie beginne mit einer getrennten Behandlung von Geboten und Sünde in der Moral, der Gnade in der Dogmatik und des Vollkommenheitsstrebens in der Aszetik und gehe zur Einsicht in deren Zusammengehörigkeit im Lichte eines Verständnisses von Offenbarung als göttliche Selbstmitteilung über, wie sie