

schichtlichkeit der Vernunft verbindet. – Die abendländische Vernunft ist als geschichtlich gewordene von kontingenter Gestalt. Dennoch besitzt sie – für uns als rationale und historische Wesen – unbedingt verpflichtenden Charakter. Dieser Spannung kann Sch. zufolge nur eine offen konzipierte Theorie der Rationalität gerecht werden. Seine Vorträge und Abhandlungen wollen nur eine erste „tastende Exposition“ (7) der Problemlage bieten, in der sich die gegenwärtige Selbstvergewisserung der Vernunft befindet. Sie markieren jedoch bereits jetzt die entscheidenden Eckpunkte der noch zu entfaltenden Rationalitätstheorie. Darüber hinaus geben sie wertvolle Impulse und Orientierungen im gegenwärtigen philosophischen Streit über Ende oder Fortschreibung des Projekts der Aufklärung. Drei kleinere Streitschriften schließen diesen Band ab. Engagiert mischt sich Sch. hier in das Handgemenge des philosophischen Alltagsbetriebs ein. Er attackiert geradezu genüsslich dessen Moden (so den wissenschaftstheoretischen Anarchismus Paul Feyerabends, 263 ff.), kritisiert die sterile Philologisierung der philosophischen Klassiker (279 ff.) und versucht sich mit sanfter Ironie an einem Sittengemälde heutiger akademischer Jugend (285 ff.). Sch. beherrscht die Kunst des Streitens, ein weiteres Indiz dafür, wie sehr ihm bei aller Einsicht in die Geschichtlichkeit der Vernunft an der Rationalität der Geschichte, an der vernünftigen Einrichtung unserer Gegenwart gelegen ist. TH. M. SCHMIDT

LÜBBE, HERMANN, *Religion nach der Aufklärung*. Graz: Styria 1986. 338 S.

Einleitend stellt L. zunächst ein Mißverständnis richtig, das die Titelformulierung nahelegt. Seine Untersuchung will keiner Verabschiedung der Aufklärung das Wort reden, sondern lediglich eine Positionsbestimmung von Religion geben unter den Bedingungen erfolgter Aufklärung. In den beiden ersten Kapiteln seines Buches geht L. dem Problem nach, welche Wirkungen die Aufklärung auf die religiöse Kultur hat. Eine erste wichtige Einsicht ist in diesem Zusammenhang: „Der kulturelle Geltungsverlust wissenschaftlicher Weltbilder läßt die Geltung religiöser und konfessioneller Wahrheitsansprüche, soweit diese sich, nach der Aufklärung, aus ihrer Bindung an wissenschaftliche Weltbilder gelöst haben, unberührt“ (75). L. bringt zur Illustration dieser These folgendes Beispiel: „Das Bekenntnis, Gott habe die Welt geschaffen, treibt heute niemanden mehr in die Isolation gegen die Geltungsansprüche einer durch Wissenschaft geprägten Hochkultur, sobald man begriffen hat, daß der Sinn dieses Bekenntnisses gegenüber dem Sinn ... der Urknallhypothese indifferent ist“ (ebd.). Diese Indifferenz, in der unsere Lebensorientierungen vom Fortschritt und Wechsel methodologisch-forschungspraktischer Annahmen in bezug auf das, was der Fall ist, abgekoppelt sind, macht den religionskritisch-aufklärerischen Gestus, der für viele Wissenschaftler im späten 19. Jahrhundert kulturspezifisch war, nach L.s Meinung heute antiquiert. Als ebenso antiquiert erweist sich freilich auch „ein biblizistische(r) Fundamentalismus, der sich darauf versteift, Schöpfungslehre und Evolutionstheorie als sich ausschließende Alternativen zu behandeln“ (ebd.). – Eine zweite Wirkung des Aufklärungsprozesses für die religiöse Kultur besteht L. zufolge darin, daß religiöses Bekenntnis und Bürgerrechte entkoppelt werden. Das hat nicht notwendig die Trennung von Kirche und Staat zur Folge, aber es bedeutet in jedem Falle verfassungsrechtlich gewährleistete Freiheit der Religion. Dissidenten, Apostaten und Atheisten, die noch zu Zeiten der Frühaufklärung bestenfalls eine Randgruppenkulturexistenz genossen, werden „in den Status von Inhabern subjektiver, d.h. einklagbarer Rechte versetzt“ (11). – Bezüge bestehen selbstverständlich auch zwischen dem Aufklärungsprozess und dem Prozeß der Säkularisierung, für den nach L. der Bedeutungsschwund religiöser Institutionen als Instanzen sozialer Kontrolle wesentlich ist. L. ist auch hier nicht um Beispiele verlegen. Als Indizien für Säkularisierungsvorgänge nennt er u. a. „das religiöse Verstummen von Traueranzeigen, den Verlust öffentlich manifester Kultur staatlich sanktionierter kirchlicher Feiertage, die mobilitätsbedingt zunehmende Indifferenz der Partnerwahl gegenüber Konfessionsunterschieden, die Bekenntnisschärfe der Sonntagsworte von Pfarrern im Fernsehen, die progressive Unschau der Sightseeing-Touristen im Dom, die curriculare Entkanonisierung von Bibel- und Gesangbuchkenntnissen“ (ebd.). – Schließlich weist er angesichts der Tatsache, daß die

Kultur der Aufklärung „eine sich selbst uneingeschränkt historisierende Kultur“ (12) ist, darauf hin, daß auch Religionen und Konfessionen in diese Kultur des historischen Bewußtseins längst uneingeschränkt einbezogen seien. Beleg dafür ist etwa der Historismus der historischen und philologischen Disziplinen an den theologischen Fakultäten. Wichtiger für den religiösen Vollzug des einzelnen ist noch „die Erfahrung historischer Kontingenz in den jeweils eigenen religiösen und konfessionellen Zugehörigkeitsverhältnissen“ (13), welche sich nach L.s Meinung nur historisch erklären läßt. Konkret: „Nichts als lange Geschichten erklären, wieso man, als ‚Autochthone‘, in Paderborn römisch-katholisch, in verkehrstechnisch nahen Hannover lutherisch, in Emden hingegen reformiert ist“ (125). – Im ganzen zeitigt der Aufklärungsprozeß zweifellos eine „Abschwächung der Geltung der Religionen und Konfessionen im Lebenszusammenhang moderner Zivilisation“ (14). Gleichwohl kann von einem Absterben der Religion als Folge des Aufklärungsprozesses keine Rede sein. L. stellt die Frage: „Wieso blieben die entsprechenden Erwartungen bis heute stets enttäuscht? Liegt es etwa daran, daß die Aufklärung nur unvollendet ist und die historischen Bedingungen noch nicht komplett beieinander sind, unter denen die Religion funktionslos geworden sein würde?“ (ebd.). Seine Antwort: Genau das Gegenteil ist der Fall. „Nicht die Religion hat sich als Illusion erwiesen, sondern die Religionstheorie, die sie als solche behandelt“ (ebd.). Illusionär ist also die Erwartung, „daß der kulturelle und soziale Fortschritt uns einmal in Lebensumstände versetzen könnte, in denen wir auf Leistungen religiöser Kultur nicht mehr angewiesen sein würden“ (ebd.). Denn was von solchem Fortschritt gänzlich unberührt bleibt, ist das Phänomen der Daseinskontingenz, das L. etwa festmacht an der Tatsache, „daß wir jetzt leben und nicht Zeitgenossen früherer Epochen sind, daß wir hier und nicht in anderen Weltgegenden zu Hause sind, daß, was der Fall ist, sich so und nicht anders verhält, . . . daß . . . überhaupt etwas ist und nicht vielmehr nichts“ (15). Diesem Phänomen der Kontingenz und seinen Implikationen ist das dritte Kapitel von L.s Untersuchung gewidmet. Wichtig ist für L. vor allem die Einsicht: Handlungssintranszendente Daseinskontingenz läßt sich nicht wegarbeiten. „Keine Revolution emanzipiert uns von ihr“ (16). Unsere technische Könnerschaft richtet hier nichts aus, und politisierbar ist hier auch nichts. Folglich bleibt nichts als Religion übrig, um „sich zum Unverfügbaren in Beziehung zu setzen“ (ebd.). Nicht daß durch Religion am Ende doch das Unverfügbare verfügbar gemacht werden könnte, aber gleichwohl ändert sich etwas durch den religiösen Vollzug. Er bringt uns nämlich in ein Verhältnis zum Unverfügbaren, und zwar in das Verhältnis seiner Anerkennung und dadurch ändert sich unser Selbstverhältnis. Das Dasein kommt nämlich via Religion in ein Verhältnis der Übereinstimmung mit seinen unverfügbaren Bedingungen. – Gegen eine solche Sicht von Religion als „Kultur der Anerkennung unverfügbarer Daseinskontingenz“ (ebd.) kann allerdings eingewandt werden: daß sie zu wenig das Proprium der Religion zur Sprache bringe. L. hält diesen Einwand aber nicht für triftig. Seine Intention als Philosoph sieht er weder in einer ‚Hermeneutik frommer Texte‘ noch in deren theologischer Reflexion oder gar in deren Verortung in konfessionsgeschichtlichen Zusammenhängen. Worum es ihm vielmehr einzig geht, ist, „diejenigen Nötigkeitsbedingungen religiöser Kultur zu isolieren, die uns erkennen lassen, wieso die Erwartung, Aufklärung als kognitiver, kultureller und politischer Prozeß werde dermaleinst diese Nötigkeitsbedingungen und mit ihnen die Religion zum Verschwinden bringen, nicht nur eine faktisch unerfüllt gebliebene, vielmehr widersinnige Erwartung war“ (ebd.). Sowohl die Marxsche Religionskritik, die davon ausging, „die progressive Verwandlung kultureller Lebensvoraussetzungen in Resultate unserer eigenen Arbeit werde über kurz oder lang den Schöpfungsglauben als gegenstandslos absterben lassen“ (16) ließ sich bekanntlich von einer solchen Erwartung leiten wie auch die Freudsche Religionskritik, die in den Frommen nur Leute sehen konnte, „die auf einen Grundbesitz auf dem Mond spekulieren anstatt hier Hand anzulegen“ (17). Freilich läßt sich gegen die Bestimmung der Religion als Kontingenzbewältigungspraxis geltend machen, das Wesen der Religion werde gerade verfehlt, wenn sie von der Funktion her definiert wird, die sie für das Leben erfüllt. L. setzt sich im vierten Kapitel seines Buches ausführlich mit diesem Funktionalismuseinwand auseinander. Zunächst einmal räumt er ein, daß die funktionalistische Religionstheorie Religion in der Tat auf

eine Funktion beziehe, nämlich Menschen in Übereinstimmung mit der Unverfügbarkeit ihres Lebens zu bringen, doch fügt er gleich hinzu, damit sei keineswegs „die Insinuation verbunden, diese Funktion sei es nun, um deren Erfüllung es sich bei der Religion eigentlich handle – im Unterschied . . . zu allem, worauf sich Religionen in ihrem Selbstverständnis beziehen“ (226). Konkret: „der Funktionalist sagt nicht, der Christ sei in ‚alteuropäischer‘ Naivität in der Meinung befangen, sein Glaube gebiete ihm Gottesliebe, während wir, inzwischen aufgeklärt, wissen, worum es sich hierbei in Wahrheit handelt, nämlich um ‚Kontingenzbewältigung‘. Die Meinung ist vielmehr die, daß, was religiös sich in der Erfüllung des Gebots der Gottesliebe vollzieht, in funktionaler Betrachtung mit der Annahme dessen, wovon wir in unserem Leben unverfügbar abhängig sind, identisch ist“ (ebd.). Des weiteren betont L., die gegebene Charakteristik der Religion bedeute nicht, „das . . . die Großideologien unseres Jahrhunderts in der ihnen politisch angedienten Funktion, die Religion, als vermeintlich veraltete Lebensorientierung, abzulösen, ihrerseits als Religionen, nämlich als Ersatzreligionen anerkannt werden müßten“ (17). Denn, näher besehen, werde in diesen Großideologien nicht die Anerkennung der Daseinskontingenz kultiviert, sondern deren „Transformation in einen politisch erfüllbaren Geschichtssinn“ (18). Schließlich befaßt sich L. auch mit dem Problem ‚funktionalistische Religionstheorie und Wahrheitsfrage‘. Hier gibt er zu bedenken, die funktionalistische Religionstheorie behandle Religionen zwar als funktionsäquivalente und damit als austauschbare Größen, die freilich nicht austauschbar sind gegen andere nicht-religiöse Kulturelemente, sondern „nur gegen solches, was seinerseits religiösen Status hat“ (242). – In einem abschließenden fünften Kapitel geht es L. darum, deutlich zu machen, daß die Religion über ihre säkular, d. h. nicht-religiös nicht erfüllbare Lebensfunktion hinaus noch andere Lebenszwecke fördert. Auch hier wartet er mit einer Fülle von Beispielen auf. Denn er ist davon überzeugt: „Es gibt gar keine Lebenskultur, die nicht von Prämissen religiöser Orientierung mitbestimmt wäre – von unserer Wahrheitsfähigkeit in Politik, Recht oder Wissenschaft über die öffentliche Verpflichtung zur Hilfe in Fällen organisationsunfähiger . . . menschlicher Not bis hin zur Wirksamkeit des Verbots, die Zuerkennung von Menschen- und Bürgerrechten nach Graden der Übereinstimmung zu bemessen, die zwischen den Menschen, wie sie nun einmal . . . sind, und unseren Idealen, wie Menschen sein sollten, bestehen oder . . . nicht bestehen mag“ (18). – Dieser Rekurs auf Elemente der Kulturreligion soll also verdeutlichen, „daß die Religion, ohne deren Kritik der Aufklärungsprozeß nicht zu denken ist, nach der Aufklärung zu den Bedingungen ihrer Erhaltung gehört“ (ebd.). Soviel in groben Zügen der Gang von L.s Untersuchung, die der These von dem Absterben der Religion, die auch heute noch nicht verstummt ist, selbst wenn sie in der Regel nicht mehr so entschieden vorgetragen wird wie im 19. Jahrhundert, energisch entgegentritt. Nicht unproblematisch erscheint freilich, wie L. Religion faßt. Bezeichnend ist etwa, wenn er in bezug auf Freigeister, die auch in extremen Lebenslagen für das Wort ‚Gott‘ keine sinnvolle Verwendung sehen, aber sich für solche Situationen gleichwohl wappnen müssen, bemerkt: „Mit stoischer Gelassenheit werden sie, hoffentlich, alles zu nehmen wissen – Kurven wie Lebensperipeten. Funktionen der ‚Kontingenzbewältigung‘ lassen sich schließlich auch so erfüllen, das heißt, auch in ihrem Lebenszusammenhang kommt, in Übereinstimmung mit der anthropologischen Universalität ihrer Funktion, Religion vor, nur eben nicht ‚hochkulturell‘, vielmehr institutionenfern, privat, rituell eher verarmt, inhaltlich aber vielleicht doch durch Schopenhauer-Lektüre oder durch Schätzung der Betrachtungen Senecas ‚De brevitate vitae‘ reich gehalten“ (244). Bezeichnend ist sicher auch, wenn L. statt von Religion des öfteren von religiöser Kultur redet, bei der nochmals verschiedene Niveaus zu unterscheiden sind, oder wenn er keine Schwierigkeit hat zuzugeben, der funktionale Religionsbegriff sei gegenüber den Unterschieden von Religion und Pseudoreligion bzw. Religion und Aberglauben indifferent, und lediglich einschränkend hinzufügt, allerdings müsse zwischen lebensförderlichen und destruktiven Formen der Erfüllung religiöser Lebensformen unterschieden werden. Faktisch macht L. im Kontext der modernen Kultur eine Leerstelle für Religion aus, die wie die eben zitierten Beispiele zeigen, in sehr verschiedener Weise weltanschaulich besetzt werden kann, eine trennscharfe Bestimmung des Religiösen liefert er dagegen

nicht. Insofern läßt sich, was L. gegen R. Ottos Bestimmung des Religiösen als des Heiligen geltend macht, daß es sich hier nämlich um eine unspezifische, d. h. nicht trennscharfe Bestimmung des Religiösen handle (vgl. 239f.,) auch gegen seine eigene Bestimmung von Religion als Kontingenzbewältigungspraxis geltend machen. Verständlich wird L.s Bestimmung freilich auf dem Hintergrund seines Neokonservativismus. Ein Denken, das sich zur Aufgabe gemacht hat, Konzepte radikaler politischer gesellschaftlicher Veränderung in die Schranken zu weisen, indem es auf Grenzen der Machbarkeit verweist, muß in der Religion einen natürlichen Bundesgenossen sehen, denn auch diese konfrontiert ja den Menschen mit unaufhebbarer Faktizität und ermöglicht ihm gleichzeitig, sinnvoll mit einer solchen Erfahrung zu leben. Für den homo religiosus dürfte freilich die L.sche Perspektive: die Religion als Bundesgenosse des Neokonservativismus nicht zentral sein. Ihm geht es zwangsläufig in erster Linie um die Sache selbst und nicht darum, wozu besagte Sache gut ist. Von daher kann für ihn auch die funktionalistische Religionstheorie, für die L. sich mit allem ihm zu Gebote stehenden Scharfsinn stark macht, philosophisch nicht das letzte Wort zum Thema Religion sein, sondern er wird einen phänomenologischen Zugang zum Problem der Religion nach wie vor für angemessener halten, selbst wenn ein solcher Versuch, die Sache der Religion selbst philosophisch zur Sprache zu bringen, heute mit vielen methodischen Schwierigkeiten verbunden ist. Trotz der funktionalistischen Engführung von L.s Religionstheorie, Anerkennung verdient auf jeden Fall, daß er sich des Themas Religion so eingehend und mit unverkennbarer Sympathie angenommen hat, denn dies geschieht in der deutschen Gegenwartphilosophie nicht eben oft.

H.-L. OLLIG S. J.

KRAUS, GEORG, *Gotteserkenntnis ohne Offenbarung und Glaube?* Natürliche Theologie als ökumenisches Problem (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien 50). Paderborn: Bonifatius 1987. 554 S.

Die sog. natürliche Theologie wird immer wieder einmal – zusammen mit der Metaphysik! – „abgeschrieben“ und für tot erklärt. Sie lebt aber stets von neuem wieder auf, offenbar weil sie einem inneren Bedürfnis des Menschen entspricht. Das vorliegende Buch, das im SS 1985 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Regensburg als Habilitationsschrift angenommen wurde, hat (nach dem Vorwort und der Einleitung) drei Hauptteile. Im ersten (33–135) geht es um den Gegensatz zwischen Vatikanum I und Karl Barth. Im zweiten (137–375) wird die Neubesinnung bezüglich der natürlichen Theologie in katholischer und evangelischer Theologie vorgestellt. Im dritten (377–493) erarbeitet der Vf. Perspektiven zur Lösung des Problems der natürlichen Theologie. Ein Literaturverzeichnis (495–547) und ein Personenregister (549–554) schließen das ungemein fleißig gearbeitete Buch ab. In der Einleitung (21–32) wird der Begriff der natürlichen Theologie geklärt, es wird die ökumenische Aktualität des Problems der natürlichen Theologie beschrieben, und schließlich geht es um Aufbau, Methode und Intention der vorliegenden Abhandlung. Im 1. Hauptteil wird zunächst die Bejahung der natürlichen Theologie durch das Vatikanum I dargestellt (34–72). Zu Beginn des 19. Jh.s existierte – in der französischen Theologie – ein fideistischer Traditionalismus, der die Kenntnis Gottes *nur* auf den Glauben reduzieren wollte. Demgegenüber betonte – im deutschen Sprachraum – der Semirationalismus, die Inhalte der Offenbarung könnten durch die Vernunft erreicht werden. Das Konzil versuchte nun in seiner *Constitutio dogmatica de fide catholica „Dei Filius“* zu vermitteln. Ausgehend von der doppelten Erkenntnisordnung vertrat es die natürliche Erkennbarkeit Gottes durch die menschliche Vernunft und die Notwendigkeit der übernatürlichen Offenbarung. Zwischen Vernunft und Glaube bestehe kein Widerspruch, sondern die Möglichkeit einer gegenseitigen Hilfe. Es drängt sich freilich die Frage auf: „Ist die Ausgangsbasis (Denkstil und Denkkategorien), ist das Verständnis der Hauptbegriffe (Glaube – Offenbarung, Vernunft – Natur) so geschaffen, daß sie eine echte innere Vermittlung von Glaube und Vernunft ermöglichen?“ (62). Für Karl Barth ist natürliche Theologie nicht möglich (73–135). Es gibt keine Gotteserkenntnis durch ein religiöses Apriori, da die Offenbarung die Aufhebung der (von Barth abge-