

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-

lehnten allgemeinen) Religion ist. Es gibt keine Gotteserkenntnis durch die natürliche Vernunft, da der Glaube der einzige Grund der Gotteserkenntnis ist. Es gibt keine Gotteserkenntnis durch die Schöpfung, da Jesus Christus der einzige Offenbarer Gottes ist. Es bleiben vielfältige Fragen an K. Barth, etwa: „Muß man nicht ... rationale Gründe zur Bewahrheitung des Glaubens haben, damit man nicht einem völlig irrationalen Subjektivismus verfällt?“ (134). Oder: „Darf man die Schöpfung nur als statischen Rahmen oder passiven Reflektor des Gnadenhandelns Gottes sehen oder ist sie nicht selbst ein besonderes Werk und eine lebendige Geschichte der Liebe Gottes?“ (135). Der zweite Hauptteil des Buches beschreibt zunächst die katholische Neubesinnung zum Problem der natürlichen Theologie (140–255). Dabei werden vier Theologen vorgestellt: Romano Guardinis Stellungnahme (143–169) zu wesentlichen Sachfragen der natürlichen Theologie kann aus zwei Grundthesen entfaltet werden: 1. Die biblische Offenbarung ist personale Begegnung Gottes mit dem Menschen. 2. Die religiöse Erfahrung und das Denken können der Gotteserkenntnis des Glaubens einen Dienst erweisen. „Guardinis formaler Grundansatz beim biblischen Ursprung und die daraus entwickelte Denkform in personalgeschichtlichen Kategorien baut eine Brücke zur Grundorientierung evangelischer Theologie“ (167f.). Gottlieb Söhngen (169–197) versuchte, die *Einheit* von natürlicher und übernatürlicher Theologie aufzuweisen. Für die Beziehung von Vernunft und Glaube erarbeitete er eine *inklusive* Lösung, die den Vorrang des Glaubens sichert. „Vom Kriterium des biblischen Zeugnisses aus greift Söhngen konstruktive Anliegen evangelischer Theologie auf und modifiziert Denkschemata der in der katholischen Theologie vorherrschenden Neuscholastik“ (195). Bei Karl Rahner (197–230) ist von Bedeutung, daß Natur und Gnade in einer Einheit gesehen werden und daß Vernunft und Glaube sich gegenseitig bedingen. – Gleich hier eine kritische Bemerkung: Von Rahner wird gesagt, er sei ein „transzendentaler Theologe“, er habe eine „transzendente Methode“, es bestehe bei ihm ein „transzendentaler Grundansatz“ usw. Das Wort bzw. der Begriff „transzendental“ kommt auf den 34 Seiten über 80mal vor. Demgegenüber meint der Rez., der Begriff „transzendental“ verwirre in bezug auf Rahner mehr, als daß er kläre. „Transzendental“ kann schon vor Kant sehr vieldeutig gebraucht werden. Auch nach Kant („Ich nenne alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen ... beschäftigt“) ist dieser Begriff nicht univok, weil es verschiedene Erkenntnisarten gibt. Und schließlich verwendet Rahner (vgl. die im vorliegenden Buch erwähnte Arbeit von Puntel; außerdem Rahners späte, sog. transzendente Christologie) den Begriff in vielerlei Bedeutungen. Summa summarum: Man sollte in bezug auf Rahner den Begriff „transzendental“ entweder vermeiden oder jeweils genau angeben, was man an der entsprechenden Stelle darunter verstehen will. – „In der Frage der Arten der Gotteserkenntnis bringt Rahner gegenüber der neuscholastischen natürlichen Theologie das reformatorische *sola gratia* zur Geltung: Es besteht eine innere Einheit zwischen der speziellen Gotteserkenntnis durch die Wortoffenbarung und der allgemeinen Gotteserkenntnis durch die Transzendentalität des Menschen, weil auch die allgemeine Gotteserkenntnis durch die Gnade Gottes gewirkt ist“ (229f.). Eugen Biser (231–255) nimmt wichtige Anliegen Barths und reformatorischer Theologie auf, da er faktisch die natürliche Theologie überwindet und eine christozentrische Offenbarungstheologie vertritt. Er möchte den abstrakten Glaubensbegriff der Neuscholastik übersteigen, indem er den Glauben als Verstehen betrachtet, das sich personal und dialogisch ereignet. – Auch hier eine kleine Aussetzung: Auf den 25 Seiten, die Biser gewidmet sind, kommt das Wort „Hermeneutik“ bzw. „hermeneutisch“ ca. 70mal vor. Eine erdrückende Monomanie! – Der zweite Teil des zweiten Hauptteils des vorliegenden Buches beschreibt die evangelische Neubesinnung zum Problem der natürlichen Theologie (256–375). Emil Brunner (256–284) war zunächst Mitbegründer der dialektischen Theologie und enger Freund Barths. Sobald er jedoch den Versuch unternahm, eine natürliche Theologie aufzubauen, kam es zu einer zeitlebens andauernden Feindschaft zwischen ihm und Barth. Für Brunner entspricht der Offenbarung eine Ansprechbarkeit des Menschen. „Die Gotteserkenntnis geschieht im Totalakt des Glaubens, bei dem die Vernunft eine instrumentale Funktion ausübt“ (258). Auch für Paul Althaus (285–316) ist der Mensch durch seine bleibende Bestim-

mung zur Gemeinschaft mit Gott wesensmäßig offen für eine zweifache Weise von Offenbarung und Heilsoffenbarung. Zwar vollzieht sich die Gotteserkenntnis allein durch den Glauben als ganzheitliche Begegnung mit Gott, aber innerhalb dieses Glaubens haben Vernunft und (natürliche) Erfahrung des Menschen eine wichtige positive Bedeutung. Paul Tillich (316–345) versucht einen sog. dritten Weg zu gehen zwischen dem exklusiven Supranaturalismus der Theologie Karl Barths und dem dualistischen Natur-Übernatur-Schema der katholischen Theologie. Wolfhart Pannenberg (346–375) wendet sich u. a. gegen zwei Hauptschwächen in der Position von Karl Barth: gegen dessen Supranaturalismus und gegen dessen Irrationalismus. Positiv entwickelt Pannenberg ein theologisches System, in dem die universalgeschichtliche Offenbarung und die rationale Bewährung des Glaubens ihren Platz haben. Im dritten Hauptteil des Buches werden die Grundprobleme der natürlichen Theologie in einer *systematischen Zusammenschau* behandelt. Inhaltlich geht es um die Universalität der Erkennbarkeit Gottes (380–445) und um die Relevanz der Vernunft für den Glauben (446–493). Die entscheidenden Gründe für die Universalität des Gottesgedankens werden schon in der Bibel angeführt. Kr. analysiert (aus dem AT) die Schöpfungspsalmen, die prophetische Verkündigung und die Weisheitsliteratur. Im NT stützt er sich auf Röm 1, 18–23; Röm 2, 12–16; Apg 14, 15–17; Apg 17, 22–31; Joh 1, 3–5 u. 1, 9–11. Was die Relevanz der Vernunft für den Glauben betrifft, so läßt sie sich in zwei Sätzen zusammenfassen (vgl. 477): Der Gottesglaube darf nicht nur behauptet, er muß auch bewahrheitet werden. Freilich gilt auch: Der Gottesglaube soll bewahrheitet, aber nicht bewiesen werden. Damit schließt das instruktive, übrigens auch sehr preisgünstige (DM 54,-) Buch. Zum Schluß noch drei kleine Aussetzungen: 1. Das Literaturverzeichnis ist nach den drei Hauptteilen getrennt angefertigt. Das hat zur Folge, daß manche Werke zwei- oder gar dreimal aufgeführt werden müssen. Und es hat ebenfalls zur (leidigen) Folge, daß man immer erst in allen drei Verzeichnissen nachsehen muß, wenn man bestimmte Arbeiten sucht. 2. Das Personenregister ist (in bezug auf die Nachnamen) alphabetisch angelegt. Da aber die Vornamen vorangestellt werden, entsteht eine gewisse Verwirrung. 3. Das Inhaltsverzeichnis ist zwar sehr ausführlich, es ersetzt aber doch nicht ein Sachregister, das bei einer zweiten Auflage beigelegt werden sollte.

R. SEBOTT S. J.

SWINBURNE, RICHARD, *Die Existenz Gottes* (Universal-Bibliothek 8434 [6]) Stuttgart: Reclam 1987, 414 S.

Die dt. Ausgabe von R. S., *The Existence of God* (Oxford: Clarendon 1979) entspricht laut Vorwort mit Ausnahme einiger leichterer Kürzungen (in den ersten vier Kapiteln) dem englischen Original. Dessen Rez. in ThPh 56 (1979) 155 f. braucht also betr. der Information über den Inhalt nicht ergänzt zu werden, und die kritischen Bemerkungen dazu bleiben wohl noch sachdienlich. Allenfalls möchte man nachtragen, daß S. die gerade im angloamerikanischen Raum seit längerem lebhaft und auch polemisch geführten Diskussionen über Naturwissenschaft und Gottesfrage, bes. über den Begriff der „Schöpfung“ und den (Unbegriff) der „Selbstschöpfung“ nicht berücksichtigt. Freilich hat er auch noch nicht die sprachanalytischen Versuche auf diesem Gebiet einbezogen (vgl. obige Rez. 156). Aus der vielfältigen Kritik an seinem Buch erwähnt er im Vorwort nur die Stellungnahme von John Leslie Mackie, *The Miracle of Theism. Arguments for and against the Existence of God* (Oxford: Clarendon 1982). Dazu vgl. die Rez. von W. Brugger S. J. in ThPh 58 (1983) 457 f.; sie stellt den wesentlichen Einwand metaphysischen Denkens gegen die an der naturwissenschaftlichen Methode orientierten Religionsphilosophien prägnant heraus. Allein es wird z. B. die Schwierigkeit Mackies (gegenüber S.), Bewirken der Existenz der Welt durch Gott „aus bloßem Willen“ sei unverständlich, vielleicht unterschätzt; man müßte m. E. zumindest zeigen können, ein Widerspruchsbeweis sei unmöglich.

H. OGIERMANN S. J.