

diesem Zusammenhang auf das parallel zu Kaspers Buch erschienene Werk von J. Splett, Die Trinitätslehre G.W.F. Hegels (Symposium Bd. 20, Freiburg - München 1965), hingewiesen, ebenfalls ein wertvoller Beitrag zur neueren katholischen Forschung über den Deutschen Idealismus; der dritte Teil erörtert, was wir heute, im Anschluß an Karl Rahner, kategoriale Heilsgeschichte nennen oder aber allgemeine und spezielle Heilsgeschichte und was in der Sprache Schellings heißt: „Christologische Vermittlung der Geschichte“ (287-421). Zuletzt bringt Kasper einen Vergleich zwischen der „Denkform bei Schelling und in der katholischen Theologie“ (423-439), indem er auf so wichtige und viel diskutierte Begriffe wie Analogie, Dialektik und Geschichtlichkeit eingeht, aber auch die Frage aufnimmt, als was man das Denken des späten Schelling denn überhaupt ansehen soll, — als Philosophie, Theosophie, Theologie, Mystik?

Es ist dem Rezensenten, der kein Schelling-Experte ist, unmöglich, auf die Fülle der historischen und sachlichen Probleme hinzuweisen, die Kasper ausbreitet. Es versteht sich, daß er immer wieder philosophie- und theologiehistorische Durchblicke geben muß, nicht zu reden von Kant und Hegel, die in besonderer Weise als Gesprächspartner präsent sind; Negative und Positive Philosophie, Philosophie der Offenbarung, der Mythen-Begriff, Dialektik und Identität, das Problem der Zeit, Notwendigkeit und Freiheit, die Kenosis Gottes in Jesus Christus, das Dämonische: Zu diesen und noch vielen anderen Themen des Schellingschen Denkens gibt Kasper aus schier unerschöpflicher Kenntnis seiner Quelle und der Literatur fundierte Interpretationen. Wie sehr Schelling ein christlicher Denker ist, ja im Grunde mehr Theologe als Philosoph, ein „theologischer Philosoph“ oder ein „philosophischer Theologe“ (um mit G. Söhngen zu sprechen) — und jedenfalls nicht ein philosophischer Philosoph, was methodisch gesehen uns heute auch als Nachteil erscheinen kann —, das drängt sich dem nachdenkenden Verstehen deutlich auf, wenn man Schellings Erörterung des Bösen resp. der Freiheit etwa mit derjenigen Plotins vergleicht. Aber ist Plotin „philosophischer“, ist er nicht auf seine Weise ebenfalls ein „theologischer Philosoph“? Und kann die Frage nach Wesen und Ursprung des Bösen sowie nach der Theo- und Kosmodizee, welche Probleme uns gerade in dieser Zeit in erneutem Maße interessieren, überhaupt jemals streng und ausschließlich philosophisch reflektiert werden? Wenn die Antwort negativ lauten muß — nach Plotin ebenso wie nach Augustinus, Thomas, Leibniz, Hegel, Schelling, Teilhard —, was ergibt sich dann für die Bestimmung von Möglichkeit, Sinn und Nutzen der Philosophie, ja der menschlichen ratio und eines auf dieser sich gründenden,

kommunikativen Humanismus überhaupt? Jedweder Leser dieses Werkes von Kasper wird zu einer Vielzahl von Problemen und Fragen angeregt sein; jeder aber dürfte mit besonderem Gewinn seine Schelling-Kenntnis entweder grundgelegt oder erweitert finden. Gerade wegen der stofflichen Fülle des Bandes wäre es nützlich gewesen, ihm ein Sach- und Namensregister beizugeben, aber man weiß ja, daß derlei Angelegenheiten oft nicht zu Lasten des Autors gehen. Das Werk wird dennoch seine vielfachen guten Dienste leisten, zum Nach- und Weiterdenken anleiten, und es kann speziell auch die Frage auftreten lassen, ob und in welcher Weise die Theologie unseres Jahrhunderts über die Position des späten Schelling hinausgelangt ist. Kasper selbst stellt diese Frage in seiner Schlußbetrachtung; er erklärt, Schelling habe das idealistische Denken zu Ende gedacht, die Grenzen des Denkens „noch vor Kierkegaard erfahren“ (!), die Unabdingbarkeit der Freiheit erkannt und zugleich auch die Bedeutsamkeit von Dialog und Sprache; dadurch habe Schelling bereits den Sinn für Geschichte und für das lebendige Wort der Verkündigung wieder freigelegt. Aber es gilt auch zu bedenken: „Alles Erkennen und Vernehmen setzt eine letzte umgreifende Identität von Subjekt und Objekt, von Wahrheit und Sein voraus. Hier erhält das idealistische Denken Schellings Recht gegen eine radikale Vergeschichtlichung“ (438). Diese Hinweise können zeigen, daß Kasper mit seiner Untersuchung über den späten Schelling nicht nur zur Historie des sog. Deutschen Idealismus einen ergänzenden Beitrag geliefert, sondern darüber hinaus einen Zugang zu den beherrschenden Themen der gegenwärtigen Theologie und Philosophie eröffnet hat, mag auch die gegenwärtige Fragestellung insgesamt durch die unerbittliche Präzision der historisch-exegetischen und der kritisch-philosophischen Methoden gegenüber der Zeit Schellings erheblich verschärft sein.

Bonn

Heinz Robert Schlette

FEIEREIS KONRAD, *Die Umprägung der natürlichen Theologie in Religionsphilosophie. Ein Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts.* (Erfurter Theologische Studien, Band 18.) (XIX und 253.) St.-Benno-Verlag, Leipzig 1965. Kartonierte DM 18.—.

Die Arbeit bewegt sich auf einem Gebiet, das der theologischen Erschließung noch viel Neuland bietet: das „unbekannte achtzehnte Jahrhundert“. In diesem Zeitraum werden jene Ideen vorbereitet, die durch die Systeme der „Großen“, etwa eines Kant, Lessing, Herder und auch Sailer, die Geisteswelt und die geistigen Kämpfe des neunzehnten Jahrhunderts bestimmten. Da die allgemeine Bildung einer Zeit nicht nur von den überragenden Persönlichkeiten geformt wird, son-

dern oft mehr von solchen Magistern, die von Berufs wegen dafür verantwortlich sind (4), machte sich F. die Mühe, in subtilen Untersuchungen den einzelnen Autoren nachzugehen. Das Ergebnis ist eine mit Scharfsinn und historischer Zuverlässigkeit gearbeitete Quellenuntersuchung. Schon das Literaturverzeichnis macht deutlich, wie stark der Schwerpunkt der Arbeit auf dem Quellenmaterial liegt. 186 Bänden aus dem 17. und 18. Jahrhundert stehen 77 Werke der Sekundärliteratur gegenüber.

Der Weg zur Religionsphilosophie als eigener Disziplin führte über zwei Vorbedingungen; erstens die Verselbständigung der natürlichen Gotteslehre gegenüber der Offenbarungstheologie, zweitens die Trennung der natürlichen Theologie von der Metaphysik (1. Kapitel, 5–31). Die Anfänge dieser Bestrebungen reichen bis tief ins Mittelalter. Den ersten Schritt vollzog bereits Thomas von Aquin (5), der allerdings sowohl an der Einheit der Metaphysik festhielt als auch die „res divinae“ als eigentlichen Gegenstand der Offenbarungstheologie erklärte. Erst die *Theologia naturalis* des Raimund von Sabunde († nach 1436) räumte der philosophischen Gotteserkenntnis „eine bisher nicht bekannte Vorzugstellung ein“, so daß sie fast zu einem für alle Menschen möglichen Weg der Gotteserkenntnis und damit ihres Heiles wurde. In diesem Werk wurden Gedanken vorweggenommen, die in der Aufklärung zur vollen Auswirkung kamen (6–10). Religionsphilosophische Themen gewannen bei Nikolaus Cusanus entscheidenden Einfluß, besonders in den Schriften *De pace fidei* (1453) und *Cribratio Alkoran* (etwa 1462) (10–14). Mag auch der Cusaner als Glaubender und als Theologe tief im Denken des Mittelalters verwurzelt gewesen sein, von der Methode her rückte er das religionsphilosophische Anliegen so stark in den Gesichtskreis seines Denkens, daß er damit seiner Zeit weit voraus war; „zwischen Cusanus und Leibniz gibt es keine nennenswerte religionsphilosophische Schrift eines deutschen Gelehrten“ (13). Der entscheidende Anstoß zur Herauslösung der natürlichen Theologie aus der Metaphysik ging von dem spanischen Jesuiten Benedictus Pererius († 1610) aus, der mit diesem Gedanken auf die deutsche Schulphilosophie des 17. Jahrhunderts einwirkte, wo sich die Selbstständigkeit der natürlichen Theologie auch in den Lehrbüchern durchsetzte (16). Dagegen hielt Franz Suarez († 1617) in seinen *Disputationes metaphysicae* an der Einheit von Metaphysik und natürlicher Theologie fest. Die Geschlossenheit seines philosophischen Systems beruht geradezu darauf (16–18).

Die deutsche protestantische Schulphilosophie war in der Anerkennung einer selbstständigen natürlichen Theologie zunächst gespalten. Die reformierte Richtung, angeführt

von Rodolphus Goclenius (Rudolf Göckel † 1628) folgte dem von Pererius vertretenen Prinzip einer Trennung der natürlichen Theologie von der Metaphysik, die lutherische Richtung schloß sich zunächst Suarez an. Ihr hervorragendster Vertreter war Christoph Scheibler in Gießen († 1653). Doch schon bei diesem Autor vollzog sich ein gewisser Wandel. „1621 gab er eine eigene *Theologia naturalis* heraus und förderte auf diese Weise ebenfalls die Verselbständigung dieser Disziplin“ (19). Erst recht verhielten sich die übrigen Vertreter der lutherischen Richtung ablehnend gegenüber der einheitlichen Verbindung von Metaphysik und natürlicher Theologie, wie sie von Suarez gefordert und von Scheibler noch grundsätzlich bejaht wurde (20). Der eigentliche Einbruch der Aufklärung in die Theologie vollzog sich jedoch unter dem überragenden Einfluß von Leibniz und Christian Wolff (21–31), die nicht nur zahlreiche religionsphilosophische Fragen in ihre Werke aufnahmen, sondern durch die aufklärerische Tendenz ihres gesamten Denkens die selbstständige Entfaltung einer natürlichen Theologie begünstigten. Ihre „Schüler“ Baumgarten († 1762), Carlov († 1768) und Canz († 1753) verschafften diesem Denken Eingang in die systematische protestantische Theologie.

Im zweiten Kapitel wird die „Neologie“ und ihr Einfluß auf die Entstehung der Religionsphilosophie dargestellt (32–67). Dieses Kapitel ist m. E. das wichtigste und interessanteste der ganzen Arbeit. In den Vertretern der Neologie, zu denen Professoren wie Ernesti (Leipzig, † 1781), Semler (Halle, † 1791), Töllner (Frankfurt/O., † 1774), sowie führende Männer der Kirche wie Spalding (Berlin, † 1804) und Jerusalem (Braunschweig, † 1789) gehörten, kam die Aufklärung in breitem Strom in die protestantische Gläubigkeit. Gerade die Seelsorgsgeistlichkeit nahm die Ideen dieser Männer bereitwilligst auf. Das Kapitel ist darum so wertvoll, weil in ihm die philosophischen Wurzeln der Neologie an Hand der Werke der einzelnen Neologen selbst aufgezeigt werden. Tatsächlich wurde in dieser neuen Theologie das eigentlich theologische Interesse überdeckt und abgelöst durch ein philosophisches, was schließlich auch in der Bezeichnung dieser Richtung als Neologie zum Ausdruck kommt. Der Begriff hat mit dem der Theologie nur noch den äußeren Klang gemeinsam, mögen sich die Neologen selbst auch als Christen, vielleicht als bessere im Vergleich zu ihren konservativen Mitchristen, gefühlt haben.

Drittes und viertes Kapitel führen uns in die geistigen Kämpfe zwischen den hervorragendsten Vertretern der deutschen Aufklärung und ihren Gegnern. Die Frage nach dem Verhältnis der Religionsphilosophie zur Offenbarungstheologie ist für die Denker

des 18. Jahrhunderts nicht von methodischer, sondern von grundsätzlicher Art. Dabei schöpft F. unermüdlich aus den Quellen selbst, so daß für den Leser ein lebendiges Bild von der Krise entsteht, in die vor allem die protestantische Theologie unter den Angriffen der Aufklärungsphilosophen geriet und die in Lessings Kritik an Bibel und christlichem Glauben ihren Höhepunkt erreichte. Was die Neologen innerhalb der Theologie unternahmen, nämlich eine philosophische Kritik an der orthodoxen protestantischen Theologie, das setzten die Philosophen und Schriftsteller vom Boden der Philosophie aus gegen die Theologie in Bewegung. Baumgarten († 1762) und G. F. Meier († 1777) steuerten zwar in ihrem Denken auf eine selbständige natürliche Theologie zu, die durch ihre philosophische Begründung als geeigneter Ersatz für das dogmatische Christentum erscheinen mußte. Sie vermieden jedoch, den Gegensatz grundsätzlich und offen darzustellen, um einen Konflikt mit den christlichen Kirchen zu vermeiden (76). Hermann Samuel Reimarus († 1768) vollzog diesen Schritt bis zur letzten Folgerung. Die radikale Ablehnung der Offenbarungstheologie und ihre Ablösung durch eine Vernunftreligion vertrat Reimarus nicht erst in der „Schutzschrift“ (Wolfenbütteler Fragmente), sondern bereits in seiner schon 1754 veröffentlichten Schrift: „Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion . . .“, die wegen ihrer Brauchbarkeit zur Widerlegung des französischen Atheismus von den protestantischen Theologen beifällig aufgenommen wurde. Auch literarhistorische Gründe sprechen dafür, daß die gleiche Kampfstellung gegen den Offenbarungsglauben das ganze literarische Werk des Reimarus beherrscht. Die erste Fassung der Schutzschrift dürfte bereits 1744, also vor den „Vornehmsten Wahrheiten“, vorgelegen haben. Ein besonderer Abschnitt ist dem religionsphilosophischen Denken Mendelssohns gewidmet, der in einer eigenartigen Vermittlerrolle strenge Treue zum jüdischen Gesetz mit aufgeklärtem Deismus verband (84–100). Lessing bildete schließlich den Höhepunkt und Abschluß dieser Entwicklung. Durch ihn erhalten die religionsphilosophischen Ideen der Aufklärer ihre literarische Ausformung. Im Unterschied zu Wieland machte Lessing wenigstens den Versuch, auch der katholischen Kirche gerecht zu werden (110). Lessing schlug die Brücke zu Hamann und Herder, indem er die rein rationale Konstruktion einer natürlichen Theologie verwarf und darauf bestand, auch das Moment der subjektiven Erfahrung heranzuziehen (103 f.). Die Gegner der deutschen Aufklärung, von denen der Verfasser Hamann († 1788) und Herder († 1803) behandelt, haben das Verdienst, daß die Religionsphilosophie nicht zu einer ausschließlich rationalistischen, theolo-

giefeindlichen Disziplin wurde. Gerade Hamann trug in seiner von der Leidenschaft der Überzeugung glühenden Sprache entscheidend dazu bei, daß die Religion aus der rein vernunftgläubigen Sicht gerückt und als Phänomen des ganzen Menschen gesehen wurde (119). Mit dieser Erkenntnis war er seiner Zeit weit voraus. „Für die Entstehung der Religionsphilosophie als einer eigenständigen Wissenschaft war es wichtig, daß durch Hamann eine Möglichkeit aufgezeigt wurde, die Religion als Phänomen eigener Art, ohne die bisher für selbstverständlich gehaltene Unterwerfung unter die Vernunft, zu begreifen und darzustellen.“ „Herder ging auf dem von Hamann erschlossenen Weg weiter. Er suchte nicht nur eine neue Theologie aufzubauen, sondern setzte sich auch für eine vom Rationalismus unabhängige Behandlung der Religion ein, deren Berechtigung und Eigenwert er – ebenso wie vor ihm Hamann – bejahte und sicher gestellt sehen wollte“ (112). Es gehört zur Tragik seines Lebens und Wirkens, daß er von dieser Aufgabe immer mehr abkam, je mehr er sich in seinen späteren Lebensjahren von der christlichen Theologie abwandte (136). Trotzdem bleibt es auch sein Verdienst, daß die Religionsphilosophie um die Jahrhundertwende nicht unter dem ausschließlichen Einfluß von Kant und seinen Jüngern blieb (137).

Im fünften Kapitel (139–151) zeigt uns der Verfasser den Beitrag Kants an der Ausbildung der Religionsphilosophie zu einer eigenständigen Wissenschaft. Zwei Ergebnisse können festgestellt werden. Kant hat zweifellos ein entscheidendes Verdienst daran, daß die religionsphilosophischen Problemstellungen, die er aus seiner Zeit übernahm, eine wissenschaftliche Beantwortung erfuhren. Er fordert dafür eine eigene Universitätsdisziplin. Allerdings gab er diesem Beginnen eine so stark kritische Note, daß die Religionsphilosophie geradezu als eine Kritik des Offenbarungsglaubens und der Offenbarungstheologie auftrat (151). Kants Einfluß blieb für lange Zeit bestimmd, sowohl durch seine Anhänger auf den philosophischen Lehrstühlen, wie durch die rationalistischen Theologen des Protestantismus, die sich an Kant orientierten. Von den Kantianern behandelt der Verfasser besonders Haydenreich, Pölitz und Jakob, von den Theologen den Kreis um den Helmstedter Professor Henke. Beide Richtungen, Philosophen wie Theologen, vollziehen im letzten Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts den Übergang von der philosophischen Religionslehre zur eigentlichen Religionsphilosophie (6. Kapitel, 152–183). Dabei zeigte sich, daß diese Entwicklung nicht nur von den Tendenzen des Rationalismus und der Aufklärung vorangetrieben wurde, sondern daß auch ein Problem dahinter stand, das sich wohl aus der zunehmenden Kommunikation

der Menschheit ergab, nämlich die Tatsache der vielen Religionen und ihr Verhältnis zu der einen Wahrheit und zur christlichen Offenbarung. Es ging nicht mehr an, die heidnischen Religionen insgesamt als Blendwerk abzutun. Übrigends darf diese Form christlicher Apologetik keineswegs als die einzige oder allgemeingültige angesehen werden, was schon die apologetische Methode eines Klemens von Alexandrien im Gegensatz etwa zum apologetischen Rigorismus des Tertullian veranschaulicht. Im Zusammenhang mit der Anerkennung des Wahren und Guten in anderen Bekenntnissen und Religionen ergibt sich die grundsätzliche Frage nach dem Phänomen „Religion“ überhaupt. So war es natürlich, daß sich auch die katholischen Theologen den religionsphilosophischen Fragen zuwandten.

Feiereis gibt uns im siebenten (und letzten) Kapitel einen Einblick in die „Behandlung religionsphilosophischer Probleme in der katholischen Literatur der Aufklärung“ (184 bis 241). Durch den überragenden Einfluß derjenigen Philosophen und Theologen, die der Aufklärung und dem Rationalismus huldigten, vollzog sich die Ausbildung der Religionsphilosophie zur eigenständigen Disziplin im Gegensatz zur Offenbarungstheologie. Dadurch ergab sich für die katholischen Theologen die Notwendigkeit, religionsphilosophische Probleme in apologetischer Weise zu behandeln. Dies geschah nicht zum Vorteil der Religionsphilosophie, weil sie dabei in den untergeordneten Dienst der Apologetik trat. Wir begegnen dieser Form religionsphilosophischer Apologie in der kontroverstheologischen Literatur des 18. Jahrhunderts (186–199). Jedoch setzte sehr bald eine vertiefte Bearbeitung der Probleme durch katholische Fachgelehrte ein (199–225). Unter ihnen spielte der Benediktinerabt von St. Blasien, Martin Gerbert († 1793) eine hervorragende Rolle. Diesen katholischen Theologen ist gemeinsam der philosophische Ansatzpunkt, den sie unter Abkehr von der Scholastik in der Philosophie des Christian Wolff nahmen. Man strebt bewußt nach neuen Methoden. Der Wiener Dogmatiker Petrus Maria Gazzaniga († 1799) forderte dies zur Abwehr der Angriffe der Ungläubigen, die mit den „unnützen Streitfragen der Scholastiker“ nicht zu vergleichen sind (207). Immer stärker wird die Erkenntnis, daß auch von der katholischen Theologie her eine eigene religionsphilosophische Disziplin gefordert werden muß. Den entscheidenden Schritt vollzieht Siegmund von Storchenu († 1797 in Wien), der auch den Namen „Religionsphilosophie“ zuerst geprägt und in die Fachsprache eingeführt hat. Ihm ist nicht nur eine mit der Offenbarungstheologie vereinbare und übereinstimmende Religionsphilosophie zu verdanken. Storchenu trat auch – wohl unter dem Einfluß Hamanns – einer Überbetonung

der Verstandeserkenntnis durch die Aufklärung entgegen, der er den Grundsatz entgegenhält: „Die Philosophie ist nicht die letzte Bestimmung des Menschen“ (231). So stellte er die Religion in die Mitte der menschlichen Existenz. Religionsphilosophie und Theologie werden aus dem An-sich einer theoretischen Wissenschaft gerückt und in ihrer Bedeutung für die Gesamtbildung des gläubigen Menschen gesehen. Damit hat Storchenu dem großen Sailer vorgearbeitet, dem „das große Verdienst zuzusprechen ist, die Ideen von Kant, Hamann, Herder, Jacobi und Lavater in einer Form für die katholische Wissenschaft fruchtbar gemacht zu haben, welche das Glaubensgut unangetastet ließ“ (240).

Dieser Überblick dürfte deutlich gemacht haben, wie in der mit Akribie aus den Quellen erarbeiteten Spezialstudie des jungen Gelehrten zugleich ein Stück entscheidungsvoller Zeit- und Philosophiegeschichte an uns vorüberzieht. Man möchte dem Verfasser nur wünschen, daß ihm auch weiterhin die Möglichkeit zur Fortsetzung seiner Forschungsarbeit gegeben werde.

Erfurt

Fritz Hoffmann

BORDONI MARCELLO, *Il tempo, Valore filosofico e mistero teologico* (Corona Lateranensis 6.) (360.) Libreria editrice della Pontificia Università Lateranense, Roma 1965. Kart.

Unter den Problemen, die wir um so mehr zu lösen suchen, je mehr sie uns entfliehen, gibt es heute wohl größere für uns, als es gerade das Problem der Zeit und der Ewigkeit ist. „Was ist also die Zeit?“, so fragte sich auch Augustinus, „Wenn niemand mich fragt, weiß ich es; wenn ich es dem Frügenden erklären möchte, weiß ich es nicht.“ Zeit und Ewigkeit sind in der Tat die zwei Grenzen, in denen sich notwendigerweise die tiefsten Probleme kreuzen. Sie bilden den unbegrenzten und ungeheuren Horizont, in dem auf verschiedenem Niveau der menschliche Geist sich bewegt in der Geschichte des einzelnen wie der ganzen Menschheit.

Von der Zeit haben wir wohl eine unmittelbare Erfahrung, insoferne wir die Abfolge des Geschehens, sowohl der endlichen Dinge, die uns umgeben, als auch unserer geistigen Tätigkeiten, wahrnehmen. Wenn wir uns jedoch auf diese Zeit besinnen wollen, von der wir doch eine unmittelbare Erfahrung haben, scheint es, als ob sie uns entfliehen wolle. Wie kann die Zeit existieren, fragen wir uns, wenn die Teile, die sie bilden, die Vergangenheit und die Zukunft, nicht existieren? Und wenn die Gegenwart, die ihre einzige Wirklichkeit zu sein scheint, dem Einfangen durch unsere Erkenntnis zu entfliehen scheint? Wenn wir sie festhalten wollen, ist sie schon nicht mehr da; wenn wir ihr auch nur die geringste