

aus Sicht von G. Pöltner (vgl. 119–135) die Irreduzibilität des Offenbarungswissens auf Grund der damit einhergehenden Unterbelichtung seines vernunftkritischen Charakters unterlaufen zu werden. Eine Zuspitzung der Frage auf das theoretisch Erkennbare lässt keinen Raum für das sich selbst frei Eröffnende der Selbstmitteilung Gottes (vgl. 134). Vor diesem Hintergrund gewinnt auch der Begriff der Gotteshörschaft in Meister Eckhards Architektonik der Vernunft (vgl. M. Roesner, 136–152), die jede Heterogenität von historischen Glaubenswahrheiten und natürlicher Vernunft strikt zurückweist (vgl. 140), seine spezifische Schärfe (vgl. 142; 144 u. 149). Diese „extrem vernunftbetonte, auf Autonomie des Menschen abzielende Deutung des Christentums“ (152) steht der Kantischen Vernunftreligion nur auf den ersten Blick nahe. Bei genauerer Betrachtung erweist sich der gelassene Mensch aufgrund seiner Fähigkeit, die verschiedenen Weisen des Wahrheitsvollzuges zu integrieren, auch als der philosophisch konsequenter. Die bei Pascal aufbrechende Spannung zwischen Geschichte und Exegese sowie die Debatten zwischen Leibniz und Bayle markieren zwei weitere Etappen auf dem Weg von einem frühneuzeitlichen Denken hin zur kritischen Religionsphilosophie.

F. Ricken (vgl. 189–202) rekonstruiert das Verhältnis von Offenbarung und Vernunftglaube anhand des Kantischen Bildes zweier konzentrischer Kreise als „vielfach differenziertes Verhältnis von Mittel und Zweck“ (189). Wenn Kant in der Religionsschrift auf die Einigkeit von Vernunft und Schrift abzielt, so ist der Offenbarungsglaube als Mittel der natürlichen Religion zu deuten. Er ermöglicht ihr nicht nur, in der sichtbaren Kirche konkrete Gestalt zu gewinnen, sondern verleiht darüber hinaus dem „Vernunftglauben Faßlichkeit, Ausbreitung und Beharrlichkeit“ (201). Die Bibel wäre demnach als probates Mittel einer dynamischen Einübung in den Vernunftglauben (vgl. 202) zu lesen, wobei der Prozess einer kritischen Aneignung der Offenbarung durch die Vernunft für Kant unabgeschlossen bliebe. Angesichts der Erschütterung der *theologia naturalis* im Gefolge des Erdbebens von Lissabon versucht J. G. Hartmann die Tiefen der Kantischen Labyrinth des Denkens zu durchbrechen und über die existenzielle Erfahrung der eigenen Sterblichkeit bzw. der Unverfügbarkeit des Todes zu einer durchaus modern anmutenden christlichen Anthropologie vorzustoßen (vgl. Th. Brose, 203–218). Der Appell an den inneren Menschen und damit die authentische, praktische und existenzielle Dimension des Glaubens steht auch bei Spaldings Bemühungen um ein modernitätsfähiges Christentum im Fokus des Interesses (vgl. L. A. Macor, 377–395). Dabei wäre mit B. Dörflinger (vgl. 219–230) bei aller Kritik an der Vernunftreligion doch daran zu erinnern, dass Kant selbst in der *Kritik der Urteilskraft* auf drei legitime religiöse Gefühle – Dankbarkeit, Gehorsam und Demut – verweist (vgl. 224–226).

Mit seinem Verweis auf die kritisch-reflektierende Selbstbegrenzung der praktischen Vernunft (vgl. 240) bringt R. Langthaler (= L.) einen neuen Aspekt in die Debatte ein (vgl. 232–276). Im Kontext der späten *Preissschrift* (1791) kann der biblische *fides*-Glaube im Sinne eines Vertrauens auf die Verheißung des moralischen Gesetzes ausgelegt werden (vgl. 232–234). L. versucht in seiner Rekonstruktion der Kantischen Argumentation, die Würdigung des besonderen Rangs des Christentums als historischem Glaubensart (vgl. 260–269) ebenso wie die im reflektierenden Glauben als moralischem Glauben inbegriffene Notwendigkeit einer differenzierten Betrachtung der Dynamik der Hoffnungsfrage (vgl. 242–248) zur Geltung zu bringen. Offenbarung lässt sich im Anschluss an Kants ästhetisch-reflektierende Urteilskraft in religionsphilosophischer Perspektive auch als profilierter Symbolisierungsprozess ausdeuten (vgl. Th. Hanke, 277–296). Wie eine negative Theologie und ein Analogiedenken im Kontext der Restriktionen eines transzendentalen Idealismus mit Blick auf das klassische Analogiedenken von Thomas zu verstehen wäre und welche Folgerungen sich daraus für die jeweilige Gotteskonzeption ergeben, ist Gegenstand eines spannenden Beitrags von R. Schneider (vgl. 297–317). Dass Kants kritische Religionsphilosophie nicht überall freundlich aufgenommen wurde, zeigt die durchwachsene Rezeptionsgeschichte im Raum der Orthodoxie. So wird Kant etwa von A. K. Sudakow (vgl. 328–347) vorgehalten, die religiöse Erfahrung (vgl. 344 f.) und damit auch die letztlich entscheidende Frage nach der Besserung des Herzens (vgl. 338) auszuklammern – weshalb sie in einen für die lateinische Kultur typischen kritischen Nihilismus mit einem starken Hang zum Atheismus ver falle (vgl. 328; 346).

Mit Blick auf die nachkantische Bearbeitung des Themas lassen sich keine einheitlichen Linien ausmachen. Die Bandbreite reicht von Schellings vielschichtiger und durchaus kontrovers diskutierter Philosophie der Offenbarung (vgl. G. Strummiello, 399–420) über Heideggers frühe Überlegungen zum spannungsreichen Verhältnis von Offenbarungsglauben und rationaler Ontologie (vgl. F.-W. v. Herrmann, 463–473) bis hin zu Ricœurs radikal hermeneutischer Religionsphilosophie ohne Absolutes (vgl. J. Sirovátka, 504–521). Mit seiner *philosophie d'action* hat M. Blondel einen originellen Ansatz von metaphysischer Sprengkraft entwickelt, dessen Nachhall bis in jüngere lehramtliche Dokumente – wie etwa *Fides et Ratio* (1998) – hinein zu vernehmen ist (vgl. P. Reifenberg, 442–462). Die dort entfaltete Immanenzmethode geht von einem explizit laikalen Standpunkt aus. Sie vermittelt zwischen Vernunft und Glaube (vgl. 455–457) und versucht, darin auch den Anforderungen einer Logik der *action* bzw. des konkreten Lebens (vgl. 454 f.; 461 f.) gerecht zu werden. Die von Levinas inspirierte Denkbewegung von der Ethik hin zur Exegese, die den Sinnüberschuss biblischer Texte in einem ganzheitlichen Verständnis eines hörenden Lesens (vgl. 502 f.) praktisch fruchtbar zu machen versucht, könnte nach R. Dausner (vgl. 482–503) kreative Impulse für eine fundamentaltheologisch unterfütterte Bibelhermeneutik liefern – was insbesondere mit Blick auf das Verständnis von Offenbarung, Inspiration und Humanität sowie hinsichtlich ihres vielschichtigen, ja vielstimmigen Zusammenklanges konkret auszuarbeiten wäre (vgl. 495–501).

Die in diesem Band versammelten Beiträge machen in eindrucksvoller Weise bewusst, wie intensiv sich Philosophen bis in unsere Gegenwart hinein auf die Frage der Religion und insbesondere den christlichen Offenbarungsglauben eingelassen haben. Ihr Ringen ist von höchst unterschiedlichen kulturellen Kontexten geprägt und eröffnet eine große Bandbreite von Lösungsansätzen. Zugleich erinnern die Autorinnen und Autoren an eine lange, nicht immer konfliktfreie und dennoch fruchtbare Tradition der christlichen Glaubensreflexion, die aktiv auf die Herausforderungen ihres jeweiligen kulturell-geistigen Umfeldes zugeht und den Dialog sucht oder sich gegebenenfalls auf eine Konfrontation mit ihren Kritikern einlässt. In einem weithin säkularen und pluralen Umfeld scheinen diese Kompetenzen, die nicht ohne entsprechende philosophische Bildung zu haben sind, weithin in Vergessenheit zu geraten oder gar aus einer ambivalenten Sehnsucht nach Authentizität bzw. Radikalität, die etwas naiv und einseitig auf das christliche Zeugnis rekurriert, vernachlässigt zu werden. Insofern ist dieser Band auch eine Mahnung, neben den spirituell-praktischen auch die philosophisch-kritischen Ressourcen der theologischen Tradition für die Glaubensvermittlung zu nutzen – nicht zuletzt deshalb, weil die menschliche Vernunft selbst eine Gabe Gottes ist.

P. SCHROFFNER SJ

BULGAKOV, SERGIJ, *Philosophie der Wirtschaft*. Die Welt als Wirtschaftsgeschehen (Moskau 1912). Aus dem Russischen von Katharina A. Breckner und Anita Schlüchter. Herausgegeben von Barbara Hallensleben und Regula M. Zwahlen (Sergij Bulgakov: Werke; Band 1 / Epiphania; Band 5). Münster: Aschendorff 2014. 388 S., ISBN 978-3-402-12030-9.

In der Philosophiegeschichte haben verschiedene Begebenheiten Anlass für ein philosophisches Staunen gegeben, das dann zur Ausarbeitung großer Werke geführt hat: das denkende Selbstbewusstsein, die Verzweiflung oder auch die Begegnung mit dem Anderen. Bei dem russischen Ökonomen und Theologen Sergij Bulgakov (= B.) hat die alltägliche Tatsache, dass Menschen wirtschaften und wirtschaften müssen, dies geleistet und ihn zu Anfang des 20. Jhdts. zur Ausarbeitung einer „Philosophie der Wirtschaft“ veranlasst.

Für heutige Zeitgenossen ist dies zunächst ein ungewöhnliches Unterfangen. Die Wirtschaftstheorie ist weitgehend mit formal-mathematischen, empirischen oder institutionellen Fragen beschäftigt, während die philosophische Befassung mit der Wirtschaft sich weitgehend auf das Feld der Wirtschaftsethik beschränkt. Für Niklas Luhmann ist Wirtschaft beispielsweise in rein formaler Perspektive dasjenige soziale System, bei dem Handlungen sich vorrangig an den Zahlungsfolgen orientieren, etwa bei Transaktionen auf Märkten oder in Unternehmen durch die Zahlung von

**Löhnen.** In der neoklassischen Ökonomie ist wirtschaftliches Handeln all dasjenige Handeln, welches danach strebt, mit möglichst geringem Aufwand eine möglichst große Bandbreite an ??? oder einen möglichst großen Nutzen zu erzielen. Angesichts von Wirtschaftskrisen und der Klimakatastrophe sorgt diese rein formale Befassung mit Wirtschaft in breiten Teilen der Bevölkerung zunehmend für Unbehagen. Dies war sicherlich auch ein Grund für das Institut für Ökumenische Studien der Universität Fribourg/Schweiz und das Ostkirchliche Institut Regensburg, B.s „Philosophie der Wirtschaft“ über 100 Jahre nach seinem Erscheinen erstmalig auf Deutsch herauszugeben.

Ob dies jenseits des historischen Interesses ein lohnendes Unterfangen ist, hat letztlich die Leserschaft zu entscheiden. Der Verf. dieser Rez. ist skeptisch. Tatsächlich führt B.s philosophische Zugangsweise zunächst zu einer wesentlich gehaltvolleren Auffassung von Wirtschaft. „Die Wirtschaft ist also der Kampf der Menschheit mit den elementaren Kräften der Natur und hat das Ziel, das Leben zu verteidigen und auszuweiten, die Natur zu unterwerfen und zu vermenschlichen, sie in einen potentiell menschlichen Organismus umzuwandeln.“ (37)

Um diesen Gedanken nachvollziehen zu können, ist allerdings tief in die philosophischen und ökonomischen Diskurse im Russland des späten 19. Jhdts. einzutauchen. B.s Anliegen ist es, eine Philosophie der Wirtschaft zu erstellen, die zum einen dem ökonomischen Materialismus eine tragfähige philosophische Grundlage gibt, und die zum anderen auch für christliches Gedankengut anschlussfähig ist. Dazu allerdings grenzt er sich umständlich von zwei Polen ab, die uns heute eher fremd sind: Auf der einen Seite drohe ein vulgärer Materialismus bzw. „Ökonomismus“ (6), der sich naiv vor jeglichen grundlegenden (Seins-)Fragen verschließt. Auf der anderen Seite verführe ein lebensferner und damit lebensfeindlicher Idealismus im Gefolge von Kant und Hegel dazu, von substantiellen Antworten abzusehen und sich in der „Geschlossenheit der Philosophie eines vermeintlich absoluten Geistes“ (11) einzunisten. Die Lösung sieht B. in der Naturphilosophie Schellings. Dessen Ontologismus erlaube es, die Objektivität der Natur für das menschliche Handeln genauso wie den wirtschaftlichen Akt als kreatürliches und kreatives Handeln ernst zu nehmen. Durch sein Handeln schreibe der Mensch dem Mechanismus der Natur eine Teleologie ein. Der Prozess, der gemeinhin Unterwerfung der Natur genannt werde, zeige sich damit als fortschreitende Umwandlung der Natur in einen gestalteten Zielmechanismus (43). Die Natur sei nach Schelling der bewusste Geist, in der sich der Geist (der Menschheit) schrittweise verwirkliche. In Marxscher Perspektive findet B. schließlich nicht nur in der Kunst jene Tätigkeit, die kreative Entwürfe von Wirklichkeit hervorbringt und damit Ideen verobjektiviert, sondern ebenfalls und wesentlich häufiger in der Arbeit. Diese stelle die alltägliche und lebendige Verbindung zwischen Subjekt und Objekt dar, in der sich die menschliche Realität in der Außenwelt verobjektiviere und dadurch diese Welt vermenschliche (79–85).

Besonders vorteilhaft hat auf Bulgakov offenbar die Anschlussfähigkeit von Schelling zur christlichen Lehre gewirkt. Denn Schelling habe „in der philosophischen Sprache seiner Zeit eine der grundlegenden Wahrheiten des Christentums ausgedrückt: Das Christentum [...] hebt die Entgegensetzung von Fleisch und Geist auf in seiner Lehre vom Menschen als fleischgewordenem Geist, als lebendiger Einheit beider.“ (53–54) Wichtig hierbei ist, dass das einzig wirkliche Subjekt der Wirtschaft nicht der einzelne Mensch, sondern die Menschheit ist (91). Sie schreibt im Vollzug des Wirtschaftsprozesses der Natur und dem Weltgeschehen ein von ihr selbst noch unvollständig erkanntes Ideal ein: die Liebe, die die Vereinzelung überwindet und zur Harmonie aktiver Individuen führt (105). „Auf dem Weg der Wirtschaft erkennt die Natur sich selbst im Menschen.“ (106) Erst vor dem Hintergrund dieser Teleologie wird die eingangs angeführte Definition von Wirtschaft verständlich: Die Verteidigung und Ausweitung des Lebens durch die wirtschaftliche Tätigkeit des Menschen führt idealiter, jedoch nicht zwangsläufig, zu einer „paradiesischen Wirtschaft“. Die menschliche Wirtschaftstätigkeit ist ihrem Wesen nach ein Abbild der göttlichen Schöpfung. Freilich steht diesem Ziel (noch) der Sündenfall des Menschen entgegen, der die Subjekt-Objekt-Spaltung im Bewusstsein der Menschen erklärt und auf den B. die wirtschaftliche Not und die Zwänge des Daseins zurückführt (123).

Was aber ist nun mit der Aufnahme des Vermittlungsgedankens von Chalcedon, des Sündenfalls und der durch Schelling geklärten Marxschen Bestimmung von Wirtschaft gewonnen? Für den steinbruchartigen Exegeten bietet sich hier eine reiche Halde von Eindrücken, die gegen den jeweils in der Kritik stehenden Mainstream in Anschlag gebracht werden könnte: Wachstumskritiker könnte die Idealisierung natürlicher Phänomene ansprechen; Befürworter nachholender Entwicklung im Süden des Planeten werden hingegen ebenfalls fündig in einer euphorischen Bejahung der Verwandlung der Natur durch die Wirtschaft; Kritiker des Neoliberalismus schließlich könnten eine philosophische Wissenschaftskritik am rein formalen Denken mancher Wirtschaftstheorien entdecken etc. Doch für den systematisch interessierten Leser machen genau diese widerspruchsvollen Gedanken den Ertrag des Buches fraglich.

Im beigelegten und zur Begleitlektüre empfohlenen Sammelband, in dem sich zu jedem Kapitel namhafte Ökonomen und Philosophen äußern, bemerkt *Anne Reichold* in einem der lesenswertesten Beiträge: „Die Mischung aus transzendent-religiöser Letztbegründung und Reflexionen über Wirtschaft als lebendige Tätigkeit der Transformation des Erstarten zum Lebendigen führt bei der Leserin 2013 zu einem immer wiederkehrenden Oszillieren zwischen widersprüchlichen Eindrücken.“ (Begleitheft: 52)

Mit Reichold (Begleitheft: 57–60) können folgende Kritikpunkte angeführt werden: Erstens verschließt sich der Kern von B.s Denken einem unvoreingenommenen Verstehen. Letztlich stellt für ihn Schelling lediglich das Sprungbrett dar, um von ökonomischen und philosophischen Gedankenspielen zu den metaphysischen Mysterien vorzustoßen. „Über der Natur liegt eine tote Maske der Dinghaftigkeit, der Fremdheit, der Undurchdringlichkeit für den Menschen. Nur wenige Auserwählte sind in das Geheimnis eingeweiht [...]. Doch auch ihnen eröffnet sich diese Einsicht nur in Augenblicken poetischer Erleuchtung.“ (36) Selbst Heideggers Denken ist transparenter und diskursöffener als B.s Ansatz, der beansprucht, die „Grundfragen des philosophischen und wissenschaftlichen Denkens unter neuem Aspekt und von neuen Seiten her [vorzulegen]“ (261).

Zweitens öffnet B.s Kritik an den mechanistischen Theorien der Ökonomie einen Raum für kreatives Handeln in Bezug auf eine Natur, die nicht mehr nur als Ressource, sondern zugleich auch als Lebensraum begriffen wird. Doch statt diesen Raum handlungs- und kommunikationstheoretisch zu erschließen, negiert B. die Autonomie des Menschen und identifiziert ausschließlich die Menschheit als Subjekt von Wirtschaft. Wiederum geht es ihm letztlich ausschließlich um Metaphysik. Damit zusammenhängend ist drittens der Schelling-Marx-Zugang so umfassend, dass B. jegliche menschliche Tätigkeit als Wirtschaft begreifen muss. Damit wird aber die in sozialtheoretischer und ökonomischer Perspektive wirklich relevante Frage nach den Regulationsmöglichkeiten von wirtschaftlichem Handeln zur Seite gewischt. Denn wenn alles Wirtschaft ist, dann sind auch Recht und Politik lediglich unbedeutende und unwirksame Epiphänomene.

Viertens schließlich gehen bei B. die christliche Heilsökonomie und die materialistische Ökonomie eine verwirrende Synthese ein. Wenn Wirtschaft der Weg ist, auf dem sich die Menschheit vom Sündenfall befreien und die Natur so umgestalten kann, dass Not und Ausbeutung überwunden werden, dann wohnt ihr eine teleologische Komponente inne, die eine extreme Nähe zur Erlösung im paulinischen Sinne aufweist. Dann nämlich kommt die Schöpfung zu sich selbst, die „bis zum heutigen Tag seufzt und in Geburtswehen liegt“ (Röm 8,22).

Ein solcher Gedanke könnte auch in der Tradition der politischen Theologie à la Metz oder der Befreiungstheologie formuliert und in das vielstimmige Konzert des zivilgesellschaftlichen Spektrums als Kritik an der herrschenden Wirtschaftsweise eingebracht werden. Doch B.s Bestreben ist weniger das Schmieden von Allianzen mit ähnlich Gesinnten, sondern vielmehr der vereinnahmende Aufweis von Wahrheit, auch in der Wirtschaft. Vermutlich wäre ersteres von einem Denker des beginnenden 20. Jhdts. zu viel verlangt. Aber vielleicht liegt darin ein gewisser Ertrag der Lektüre – nämlich sich ermuntert zu fühlen, voraussetzungsfreier auch religiöse Gedanken zu verflüssigen und in den zivilgesellschaftlichen und politischen Diskurs einspeisen, wenn es um die zukunftsfähige Gestaltung von Wirtschaft geht. Ob freilich das Erscheinen von B.s Buch in deutscher Sprache ausreichend Anlass ist, zu einem philosophischen Staunen über Wirtschaft in diesem Sinne zu inspirieren, sei dahingestellt.

W.-G. REICHERT

10-08-2016

# THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040-5655

[www.theologie-und-philosophie.de](http://www.theologie-und-philosophie.de)

*91. Jahrgang · Heft 2 · 2016*

## ABHANDLUNGEN

*Dieter Böhler SJ*

Wer verkaufte Josef? Zur Exegese-geschichte von Gen 37,25–30 161

*Stephan Herzberg*

Das Lehrstück von den in sich schlechten Handlungen bei Aristoteles 196

*Jörg Splett*

BILD – WORT – BILD 215

*Christoph Nebgen / Veit Straßner*

Erinnerungsorte des Christentums. Ein Analyse-vorschlag 230



*Herder Freiburg · Basel · Wien*