

Kessler, Michael, *Kritik aller Offenbarungen. Untersuchungen zu einem Forschungsprogramm Johann Gottlieb Fichtes und zur Entstehung und Wirkung seines »Versuchs« von 1792* (Tübinger theologische Studien, Bd. 26), Matthias-Grüne-wald-Verlag, Mainz 1986, 429 S., Kt.

Ziel der vorliegenden, bei Max Seckler angefertigten Dissertation ist es, Aussageleistung und Grenzen eines Werkes zu untersuchen, das »in den größeren Zusammenhang neuzeitlicher offenbarungstheoretischer Reflexion gehört und zugleich als eine Programmschrift der Offenbarungskritik der Aufklärungszeit« (98) gelten kann.

Es erweist sich als methodisch sinnvoll, daß Kessler sein einleitendes Kap. (11–99) mit Bemerkungen zur offenbarungstheoretischen Problematik in der gegenwärtigen Theologie eröffnet. Dabei versteht er die Konstitution »Dei Verbum« des Zweiten Vatikanischen Konzils mit ihrer theozentrischen Radikalisierung der Sache nach als eine Spätwirkung der Offenbarungskritik der Aufklärung. Das zentrale Stück des ersten Kapitels bildet eine Untersuchung des Fichteschen Offenbarungsdenkens von der vorkantischen Periode bis zum Spätwerk. Als Ergebnis ist dabei festzuhalten, daß Fichte erst in der Sittenlehre von 1812 zu einer systematischen Klärung des Offenbarungsproblems kommt. Der Vf. weist überzeugend auf, daß Fichte im »Versuch einer Kritik aller Offenbarung« von 1792/93 den Offenbarungsbegriff als religionsphänomenologische und religionsgeschichtliche Kategorie versteht. Dabei gehöre Offenbarung zu den auf die *conditio humana* Bezug nehmenden Darstellungsmitteln der Moralität. In der Spätphase von 1794–1814 gewinnt Fichte zunehmend die Dimension des Personalen im religiösen Akt. Gott erscheint als Sinn-Ende alles Geschaffenen, als Geheimnis der Welt. In dieser Zeit tritt gegenüber den informationstheoretischen Konnotaten des Offenbarungsbegriffs die Lebensbedeutung von Offenbarung in den Vordergrund. Sinn der Geschichte ist es, daß im Menschen in der Form der Freiheit das Bild Gottes vollkommen zur Erscheinung kommt.

Im zweiten Kap. wird versucht, die spezifische Denkform der Fichteschen Philosophie vom Problemhorizont der Aufklärung her einsichtig zu machen. Dabei tragen die in extenso dargelegten Details nicht immer dazu bei, den Argumentationsgang der Arbeit zu profilieren. Sie führen eher zu einem unnötigen quantitativen Anschwellen der Studie. In diesem Kapitel verbleibt Kessler auf der Ebene eines Überblickes über die geistesgeschichtliche Gestalt der Aufklärung, wo-

bei nur längst bekannte Ergebnisse vorgetragen werden. Gewinnbringend für den systematischen Gang der Untersuchung sind in diesem Kapitel v. a. die Überlegungen zur Religionsphilosophie der Aufklärung (164–171). Dabei rekonstruiert der Vf. in überzeugender Weise die Postulate der Vernunftreligion und weist den Deismus mit seiner Kritik am Positiven der Offenbarungsreligion als den »Grundzug der Religionsphilosophie der Aufklärung« auf. Kessler kann gute Gründe anführen für seine These, daß es der Religionsphilosophie dieser Zeit nicht um die Destruktion der positiven Religion, sondern um die Bewahrheitung des christlichen Offenbarungsglaubens geht. Leitender Gesichtspunkt dieses Versuches der Bewahrheitung ist dabei die »Bestimmung des Menschen«.

Die im zentralen dritten Kap. (172–253) vorgelegte Untersuchung von Fichtes philosophischer Theorie der Offenbarung zeigt, daß wir es beim Offenbarungsbegriff mit einem Reflexionsbegriff zu tun haben, der die Bedingung der Möglichkeit zu einer bestimmten Erfahrung darstellt. Fichte versteht Offenbarungskritik als Frage nach der Wahrheit des Offenbarungsglaubens. Dabei geht es um die Frage, unter welchen Bedingungen überhaupt die Vernunft den Begriff Offenbarung erzeugen könne. Das Eigentümliche der Fichteschen Offenbarungskritik besteht – wie Kessler einsichtig zu machen versteht – darin, daß sie zugleich die Grenzen der Offenbarungskritik zu bestimmen sucht.

Im nächsten Schritt (Kap. 4) soll Fichtes »Versuch« als »systematischer Höhe- und Wendepunkt der Offenbarungskritik der Aufklärungszeit« ausgewiesen werden. Schon Reinhold habe eine Besinnung auf das Wesen der positiven Religion angestrengt und als Ziel die Reinigung und Wiederherstellung der Religion verfolgt. Für Fichte, der in seinem Frühwerk um das Problem der Begründung sittlich-religiöser Überzeugung ringt, erweist sich der Offenbarungsglaube als »eine bestimmte Form der ... Entfaltung eines mit dem Menschsein des Menschen ursprünglich gegebenen und von diesem nicht abzulösenden religiösen Sinnes« (306). Der Begriff einer Offenbarung im weitesten Sinn ist eine Kategorie der Selbsterfassung des religiösen Subjektes in anthropologisch, geschichtlich und sozial bedingten Konstellationen der Wirklichkeit. Der Vf. markiert sehr deutlich, daß beim späteren Fichte die Aneignung der inneren Wahrheit Gottes durch den Menschen als das wahre Sein des Menschen erscheint. D. h. die Wirklichkeit Gottes ist zu verstehen als Wahrheitsgrund der Menschwerdung des Menschen, wobei umgekehrt das

Menschsein als Darstellung des Göttlichen im anderen seiner selbst zu begreifen ist (vgl. 313).

Im abschließenden Kap. (321–406) entfaltet Kessler die unmittelbare Wirkung des Fichteschen Programmes auf die philosophischen Zeitgenossen. Für den systematisch interessierten Leser der Studie bringt dieses breit referierte Echo, das Fichte mit seinem Erstlingswerk in den wichtigsten philosophischen Zeitschriften auslöst, kaum einen Gewinn. Ergiebiger ist dann schon die Untersuchung des Einflusses, den Fichte auf drei exemplarisch ausgewählte Zeitgenossen (Niethammer, Eckermann, Schleiermacher) ausübt. Dabei repräsentiert Schleiermacher das Stadium einer eigenständigen Fortführung des Fichteschen Programmes. Während es Fichte in der Offenbarungskritik darum geht, den Geltungsbereich eines bestimmten Sprachgebrauches und die Vernunftmäßigkeit des Offenbarungsglaubens im Sinne einer soziohistorischen Gegebenheit zu untersuchen, legt Schleiermacher sein Augenmerk auf die Profilierung der Eigenständigkeit der Religion.

Abschließend ist zu bemerken, daß Kesslers Untersuchung viel zu sehr darauf bedacht ist, die Breitenwirkung des Fichteschen Versuches zu dokumentieren. Es wäre viel überzeugender gewesen, sich bei der Untersuchung der Wirkung Fichtes auf wenige bedeutende Autoren zu beschränken. Wie Kessler selbst einmal anmerkt (vgl. 97), hätte es einen großen systematischen Gewinn eingebracht, hier auch die Religionsphilosophie Schellings einzubeziehen (vgl. J. Kreiml, *Die Wirklichkeit Gottes. Eine Untersuchung über die Metaphysik und die Religionsphilosophie des späten Schelling*, Regensburg 1989, 110–251). Insgesamt ist festzustellen, daß es einige Mühe kostet, aus der Fülle der bei Kessler vorgelegten Details das systematisch Relevante des Fichteschen Entwurfes treffend herauszupräparieren.

*Josef Kreiml, Regensburg*

*Reinhardt, Heinrich, Freiheit zu Gott. Der Grundgedanke des Systematikers Giovanni Pico della Mirandola (1463–1494), VCH Acta humaniora, Weinheim 1989; X, 469 S., geb.*

Die Untersuchung, 1986 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Regensburg als Habilitationsschrift angenommen, möchte Pico als einen Systematiker eigenen neuen Typs darstellen. Als 'Systemkern' wird der Begriff der pax angesetzt. Er wird als Freiheitskonzept rekonstruiert und zur synthesis universalis im spezifisch theologischen Sinn erklärt. Eine erste Durchsicht ergibt, daß Freiheit zu definieren ist

»als der Transcensus der Vernunft (ratio) hin auf den sie umfassenden, fordernden und letztlich vollendenden Intellekt« (118). Als Ursprung aller Zweckhaftigkeit hat die Freiheit selbst keinen Zweck, wohl aber »die Tendenz, sich selbst in der Gottesschau aufzulösen und Frieden zu haben von allem Wollen, Erkennen und Tun« (143f.). Der Vf. sieht also in Picos Werk weniger einen Voluntarismus als vielmehr »eine besonders reine Form von 'Introversionsmystik'« (150). Doch Weltabkehr und Unmittelbarkeit zu Christus ist eher »der Anfang eines tief beunruhigten Haders mit Gott« als »eines total beruhigten 'Seins in Christus'«. Darin kommt die Erforschung der Freiheit »in ihre letzte Krise« (151). An Hiob wird exemplifiziert, wie das menschliche Leiden, entschieden antistoisch, seine Würde hat, indem es befreit zur »Teilhabe an der suprarationalen Wahrheit des göttlichen Gottes« (157). In diesem Zusammenhang äußert der Vf., und zwar in nachdrücklicher Kritik an Karl Rahner, es sei einzig Pico, der bis heute einen auf der Anthropologie basierenden geschlossenen Ansatz der Theologie vorlege (159). Näherhin wird dies begrüßt als »ein nachahmenswertes Modell für heilsgeschichtliches Denken«, und es wird ausdrücklich »die Umorganisierung der Theologie nach dem Vorbild Picos« empfohlen (169). Picos Denken erscheint so als ein intellectus quaerens fidem.

Es schließen sich, im Zweiten Kapitel, Quellenuntersuchungen an, die sich auf Picos Platonismus, Averroismus und Thomismus erstrecken. Demnach vertritt Pico in entschiedener Distanz zum Averroismus eine auf Seinsmystik hinauslaufende platonisch-neuplatonische Ontologie, eine Vorliebe für Paulus, Maximus Confessor, Augustinus, Heinrich von Gent als Denker einer expliziten Unmittelbarkeit des menschlichen Intellekts und Willens hin zu Gott sowie schließlich Konformität mit Thomas von Aquin. Was sich so ergibt, ist dem Vf. zufolge »eine alles menschliche Wissen in sich aufnehmende und relativierende mystische Theologie« (238).

Die in Kapitel 3 vorgenommene Rekonstruktion von Picos System bezieht sich auf Gotteslehre und Ontologie, Schöpfungslehre, Gnoseologie sowie Eschatologie. Als »ein voluntaristisch-quietistisches System auf platonischer und paulinisch-naheschatologischer Grundlage« wird Picos »Theologie der Freiheit« als Komplement und Korrektiv von bedeutender Aktualität begrüßt. Als konsequent sapientiales Denken führe Picos Modell von überzogener Geschlichkeit weg, wehre drohender Regionalisierung und stehe im Dienst weltweiter Universalisierung der Botschaft Christi (283). Unersetzlich sei Pico vor allem des-