

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-

wegen, weil nur mit seiner Hilfe »eine exemplarische Restitution kosmologischen Denkens« zu leisten sei (290). Gegen Freiheit als bloß geschichtlichen Werden-Dürfens falle in alternativer Weise der Akzent auf »Freiheit als Verharren-Dürfen« (293). Eigens wird festgehalten, es sei dies keine transzendente, sondern eine metaphysische Position. So erweist sich Freiheit zuletzt als »Zuwendung zur ganzen, schön geordneten Fülle des Seins« (294), als »Unmittelbarkeit zur Ewigkeit«, ein »Freisein auf Gott hin«, das zugleich mit größter »Begeisterung und Intensität des Lebens verbunden ist«. In diesem Sinne, so schließt der Vf., gebe Picos Denken »Anlaß vollständiger zu denken« (295).

Ausdrücklich hebt der Vf. hervor, gegen die ungleichgewichtige, in den Vorwurf des Synkretismus auslaufende Deutung von E. Monnerjahn (Giovanni Pico della Mirandola. Ein Beitrag zur philosophischen Theologie des italienischen Humanismus, Wiesbaden 1960) nunmehr, aufgrund einer zureichenden Hermeneutik, den ganzen Pico (totus Pico) unverzerrt ins Blickfeld zu rücken (301, Anm. 5). – Die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit diesem Anspruch wäre erleichtert, wenn die Studie auch einen biographisch-werkgeschichtlichen Teil enthielte. Daß ein Sachregister fehlt, ist besonders gravierend, da es, neben dem Text, auch die reichen, über gut 150 Seiten sich erstreckenden Anmerkungen zu erschließen hätte.

Hans Peter Balmer, Augsburg

*Kehrer, Günter, Einführung in die Religionssoziologie, Wissenschaftl. Buchgesellschaft, Darmstadt 1988, VI und 192 S.*

Das Verhältnis zwischen (Religions-)Soziologie und katholischer Theologie ist belastet: Zum einen ist die Soziologie insgesamt ein »Kind« der Aufklärung und der Neuzeit, mit denen katholische Theologie ihre ganz eigenen Probleme hat. Zum anderen ist die Religionssoziologie wesentlich auch als Religionskritik entstanden. Wo sich die Soziologie als Religionssoziologie der Religion oder dem Christentum und den Kirchen als Gegenstand zugewendet hat, da wurde von theologischer Seite in der Regel mindestens der Vorwurf der Unangemessenheit und Äußerlichkeit der Methode laut, wenn nicht gar der Verdacht der Relativierung und Zersetzung geäußert. Seit freilich neuere religionssoziologische Theorien, ob sie nun mikrosoziologisch beim Individuum und seinem Handeln ansetzen (etwa Peter Berger oder Thomas Luckmann) oder makrosoziologisch

bei der Gesellschaft (Niklas Luhmann), der Religion einen zentralen und unveräußerlichen Platz im »Garten des Menschlichen« zuweisen, ist die Religionssoziologie auch für Theologen zum gefragten Gesprächspartner geworden.

Vielleicht ist es ähnlichen Gedanken zuzuschreiben, daß die Wissenschaftliche Buchgesellschaft, die in Günter Kehrer einen kompetenten Autor gefunden hat, ihre »Einführung in die Religionssoziologie« einer Reihe zur Einführung in die Theologie und ihre Disziplinen zugeordnet hat. Dabei ist dieses Buch ein ganz und gar soziologisches, wie eben Religionssoziologie richtig verstanden Soziologie ist, und nicht vorrangig eine theologische Hilfswissenschaft (Pastoral- oder Kirchensoziologie), wie die Einordnung des Bandes suggerieren könnte.

Dankenswerterweise stellt dies der Autor in seiner Grundlegung der Religionssoziologie als wissenschaftlicher Disziplin sofort klar (S. 1–11). Sodann berührt der Band alle Themenbereiche, die heute in der modernen Religionssoziologie diskutiert werden: Die Frage der soziologischen Definition von Religion, die Bedeutung der Religion für die Integration der Gesellschaft einerseits und den sozialen Wandel andererseits, die vielschichtigen Beziehungen zwischen Religion und Gesellschaft bzw. deren Teilkomplexe Politik, Wirtschaft, soziale Schichtung und Familie, die verschiedenen Organisationsformen von Religion (etwa die Dichotomie Kirche-Sekte) und ihre Herausbildung. Der Band schließt mit einigen Überlegungen zur Evolution und Zukunft der Religion.

Im Unterschied zu manchen ähnlichen Einführungen beginnt dieser Band nicht mit langwierigen wissenschaftsgeschichtlichen Abhandlungen. Die »Klassiker« der Religionssoziologie werden den jeweiligen Themenbereich zugeordnet: So ist Emile Durkheim dem Kapitel über die Bedeutung der Religion für die Integration und Stabilisierung von Gesellschaften zugeordnet (S. 31ff), Max Weber wird als der große Theoretiker der Beziehung zwischen Religion und sozialem Wandel vorgestellt (S. 42ff). Es wird dann auch jeweils gezeigt, wie die Denkansätze der »Klassiker« jeweils in den neueren Theorien weiterwirken bzw. modifiziert werden. Deutlich wird dabei der »Paradigmenwechsel«, der sich innerhalb zweier Generationen von Religionssoziologen (zw. 1890 und 1950) vollzogen hat: Eben jener bereits angesprochene Wandel, der die Religion nicht mehr als Ausdruck einer rückständigen geistigen Verfaßtheit betrachtet, sondern in ihr sogar das »Herzstück« einer Gesellschaft sehen will (vgl. S. 39/40). Ebenso deutlich wird eine Erwei-