

tischen Vernunft und Freiheit für diese maßgeblich wird, bleibt auch hier noch weitgehend ungeklärt. Das ließe sich wohl aus den beiden genannten Axiomen auch nicht ableiten. Zudem macht die Arbeit leider öfter den Eindruck, etwas vor schnell abgeschlossen zu sein, worauf nicht zuletzt die Anzahl lateinischer Fehler hindeutet – etwa im durchgängigen Gebrauch von »actus homini« (7, 18, 187, 212; dabei dürfte hier nicht einmal »actus hominis« stehen, sondern »actus humanus«; vgl. STh I-II 1, 1 co.). Gleichwohl leistet das Werk einen Beitrag zur Bestimmung einer noch wichtigen Quaestio disputanda. Daß diese Frage letztlich dann doch offenbleibt, mag man als eine weitere Gemeinsamkeit mit dem platonischen Dialog ansehen.

Richard Schenk, München

Scheffczyk, Leo (Hrsg.), *Rationalität. Ihre Entwicklung und ihre Grenzen* (Grenzfragen Bd. 16). K. Alber, Freiburg i. Br./München 1989, 500 S.

Mit diesem neuesten Band der Veröffentlichung des Instituts der Görres-Gesellschaft für interdisziplinäre Forschung werden die Referate und Diskussionsbeiträge gleich zweier Jahressitzungen des Instituts (1987 und 1988) ediert. Wie der Hrsg. in seinem Vorwort verdeutlicht, ist die Thematik in der gegenwärtigen, durch eine »Krise der Rationalität« geprägten Geistesituation von besonderer Dringlichkeit. Die Beiträge zeigen »eine Konvergenz in dem Bestreben, angesichts der heute erfahrbaren Grenzen der Rationalität nicht die Option für das Gegenteil zu treffen und dem Sog des Irrationalismus zu verfallen. Aufgabe und Ziel... liegen nicht in der Verdächtigung der ratio, sondern in der Kritik einer verengten... Rationalität, die ihre Fähigkeit als 'vernehmende Vernunft' nicht mehr einsetzt und so den Zugang zum Ganzen nicht mehr offenhält« (10).

Die fünf Referate des ersten Teils (11–225) haben zum speziellen Thema die »Rationalität – ihre Entwicklung«. Der Anthropologe K. J. Narr (Münster) zeigt anhand dreier »Primitivvölker«, daß Rationalität immer schon in und neben dem Mythos existierte, aber in einer Weise, die noch entwicklungsbedürftig war (13–44). Der einmaligen Entfaltung der Rationalität im Griechenland des 6. und 5. Jh. vor Christus mißt er epochale, weltweite Bedeutung zu. Da diese letztgenannte These in den heutigen Kulturwissenschaften und in einer an das Enthellenisierungsprogramm gewöhnten Theologie keine unangefochtene Akzeptanz mehr findet, kann es nicht überraschen, daß

sie in der Diskussion noch einmal zur Sprache kam (220f.). »Die Ontogenese der kindlichen Rationalität« (45–81), einschließlich der Entwicklung moralischer und religiöser Vernunft, zeichnet der inzwischen verstorbene Fribourger Psychologe J.-J. Eisenring mit Hilfe der Forschungen Piagets über unterschiedliche Phasen des Wachstums nach. Daß selbst Zahlenvorstellungen einer geschichtlichen Entwicklung unterliegen, verdeutlicht B. Artmann (Darmstadt) in seinem Beitrag über »Aspekte des Zahlbegriffs in der Geschichte der Mathematik« (83–118). Die Griechen seien auf diesem Gebiet hinter den Babyloniern zurückgeblieben, und selbst die mathematischen Fortschritte der Neuzeit seien ohne den (am Ende doch rationaleren) Verzicht auf allzu rigorose griechische Stringenz methodologischer Art nicht denkbar. Der rationale Nachweis des Inkommensurablen und der irrationalen Zahlen durch die Pythagoreer hätte in der Diskussion noch auf ihre Bedeutung für die Erkenntnis von Grenzen spekulativer Welterkenntnis und praktischer Morallehre fruchtbar geprüft werden können. Der von Methodenpluralität gekennzeichnete Beitrag des Bonner Astrophysikers H. J. Fahr, »Zum Wachsen der Rationalität im physikalischen Naturverständnis« (119–165), weist auf die nicht streng beweisbaren Voraussetzungen rationalistischer Physik hin. Die immanenten Grenzen dieser Physik sowie alternative Betrachtungsweisen jenseits ihrer werden diskutiert. Der Fortschritt physikalischer Rationalität liege in der Fähigkeit, einen immer größeren Phänomenbereich mit immer weniger Grundprinzipien zu erklären. In einer erweiterten Fassung seines Vortrags über »Wandlungen des Vernunftbegriffs in der Geschichte des europäischen Denkens« (167–203) zeigt der Bonner Philosoph H. M. Baumgartner anhand der Unterscheidung von Vernunft und Verstand (oder »Intellectus und Ratio«, jener Unterscheidung also, die auch zu Beginn des zweiten Teiles des Bandes [229–252] von G. Cottier [Genf/Fribourg] ausgehend von Thomas von Aquin noch einmal vertieft wird), daß die Philosophie schon lange dabei ist, die in ihr aufkommenden Extreme der Über- und Unterschätzung der Vernunft zu überwinden. Erreichte dieser Ausgleichsversuch mit I. Kant einen vorläufigen Höhepunkt, so wurden die bei Kant noch vorhandenen Aporien zur Quelle nachkantischer Philosophie. Das Scheitern idealistischer Kantkritik öffnete den Weg für die weitergehende Depotenenzierung der Vernunft, die im Grunde auch ein Merkmal heutigen Philosophierens (exemplifiziert hier anhand von K. O. Apel) bleibe. Diese Tendenz entlarve – so Verf. – manchen postmo-

deren Protest gegen den angeblich grassierenden Vernunftabsolutismus als längst antiquiert; sie dürfe aber andererseits die Theologie nicht von der Wahrheitsfrage dispensieren – etwa, indem die theologische Vernunft auf eine bloße kommunikative Konsensfähigkeit in Geschichte und Gegenwart reduziert wird.

Nach einer Zusammenfassung der Generaldiskussion zu Teil I durch M. J. Heuts (205–225) und dem oben genannten Beitrag von Cottier setzt der zweite Teil des Bandes (229–485: Rationalität – ihre Grenzen) mit einem Beitrag des Bonner Fundamentaltheologen H. Waldenfels ein: »Mythos und christlicher Logos« (253–288). Hier werden P. Koslowski, H. U. von Balthasar und vor allem R. Spaemann exemplarisch als Beispiele eines Versuchs der »Remythologisierung« im Sinne einer Vertretung esoterischer Ansichten, insbesondere der Reinkarnationslehre, dargestellt; doch bleibt der Autor die Beweise für seine recht massiven Vorwürfe schuldig. Entgegen der Rede vom »Reinkarnationsglauben bei Spaemann, Koslowski, Kriele und anderen« (468; vgl. 288), hat Koslowski in der einzigen Schrift, die der Verfasser zitiert (nämlich Koslowskis Vorwort als Mitherausgeber eines Werkes über *Moderne oder Postmoderne*, Civitas-Resultate, Bd. 10, Weinheim 1986, hrsg. mit R. Löw und R. Spaemann), das Thema Reinkarnation nicht einmal angeschnitten. Die einzige Kritik, die der Autor an dem zunächst als »hellsichtig« bezeichneten Vorwort Koslowskis äußert (272), ist, daß dieses die aus fernöstlicher Religiosität herkommenden Probleme eben *nicht* berücksichtige; solche Fragen haben allerdings auch kaum zu seinem Thema gehört. Um so erstaunlicher ist es aber, daß Koslowski später unvermittelt und ohne weitere Begründung mit dem Reinkarnationsglauben in Verbindung gebracht wird. Zum Beleg für den gegen Balthasar und Spaemann gerichteten Vorwurf einer »Remythisierung« bezieht sich der Referent einzig und allein auf Balthasars Einführung (hier irrtümlich Edition genannt) zu der von Spaemann mitherausgegebenen Tarotdeutung des zum Katholizismus konvertierten Anthroposophen V. Tomberg (*Die großen Arcana des Tarot. Meditationen*. Basel 1983) und auf Spaemanns eigene Einleitung zu einem Sammelband weiterer Texte desselben Autors: »*Lazarus, komm heraus*«. *Vier Schriften von Valentin Tomberg* (Basel 1985). Im Referat wird außer diesen sehr kurzen Einleitungen keine einzige Schrift der inkriminierten Autoren angeführt, abgesehen von Spaemanns Beitrag zu dem oben erwähnten, von Koslowski mitherausgegebenen Band; dort ist allerdings von Reinkarnation überhaupt keine Re-

de, sehr wohl aber vom prinzipiellen Vorrang der Einsicht in die »Einmaligkeit jedes Menschen« vor der Idee »der Ähnlichkeit und Wiederholbarkeit von allem« (36). Keine Erwähnung findet beim Autor die ausdrückliche Feststellung Balthasars, er könne nicht alles »billigend nachvollziehen«, was Tomberg schreibt (IX), der den gesuchten »Mittelweg christlicher Weisheit« insbesondere dort verfehle, wo er »die Lehre von der Reinkarnation als wenigstens christlich erwägenswert hinstellt« (XV; vgl. Balthasars Aufsatz »Seelenwanderung«, in: *Homo creatus est. Skizzen zur Theologie V*, Einsiedeln 1986, 103–120). Der Rat Spaemanns zum Lazarusbuch, der Leser solle sich bei Tombergs ehe privaten Reflexionen zur Reinkarnation nicht allzu lange aufhalten, wird zwar im Referat zitiert, jedoch weiterhin nicht gewichtet. Ebenso wenig seine Aussage, die Reinkarnationstheorie sei für das Lazarusbuch selbst nur eine flüchtig behandelte Nebensache und kein Schlüsselthema, am wenigsten aber Gegenstand eines argumentativen Überzeugungsversuchs. Spaemann stellt Tombergs Ausführungen zu diesem Thema auf eine Stufe mit dessen Anspruch auf visionäre Gegenwart bei der Auferweckung des Lazarus: in beiden Fällen solle sich der Leser die Freiheit nehmen, jenseits dieser befremdlichen Eigentümlichkeiten des Autors doch noch in seinem Buch nach Wertvollem Ausschau zu halten. Das alles wären nun schon merkwürdige Auskünfte, hätte diese Einleitung tatsächlich eine Neubelebung des Reinkarnationsglaubens zum Ziel. Wo in der Einführung Spaemanns eine aufmerksame Lektüre empfohlen wurde, wird im Referat von Waldenfels eine Identifizierung (bzw. eine »Infizierung«) mit dem dort zu Lesenden unterstellt: eine Logik, die es Christen ebenfalls verbieten müßte, etwa die Schriften Platons zu empfehlen oder zu edieren. Letztlich werden hier qualifizierte Leseempfehlungen zu einem Remythisierungsprogramm hochstilisiert. Wie zielstrebig dies geschieht, lassen Inhalt und Stil des Schlusssatzes der diesbezüglichen Ausführungen erkennen, in denen Waldenfels moniert, es werde deutlich, »wieweit der außerchristlich-synkretistische Einfluß selbst Menschen infiziert, die sich sonst als Hüter der Wahrheit des Christentums zu präsentieren wissen« (274). Und dazu seine Anmerkung: »Es entbehrt nicht einer gewissen Pikanterie, daß J. Ratzinger seine jüngste Aufsatzsammlung... R. Spaemann... gewidmet hat« (Anm. 32).

Ungleich fundierter ist der folgende Beitrag des Bonner Philosophen L. Honnefelder: »Wissenschaftliche Rationalität und Theologie« (289–314). Sein Nachweis wirkt überzeugend,

daß drei Optionen zur Verhältnisbestimmung zwischen Theologie und Wissenschaft ungangbar seien: die Absorbierung aller philosophischen Wahrheiten durch einen biblisch zentrierten Glauben; die dialektische Feststellung einer schroffen Widersprüchlichkeit von Glauben und Wissenschaft; sowie die aufgrund sprachphilosophischer oder hermeneutischer Theorien erfolgende Exemtionierung der Theologie von jedem deskriptiv-kognitiven Wahrheitsanspruch. Ob allerdings die erste Option, welche sich nach dem Verfasser von der frühchristlichen Apologetik bis zu Bonaventura und zum Neo-Augustinismus des 13. Jh. erstreckte, tatsächlich mit dem Wort »Gnosis« glücklich bezeichnet ist, mag fraglich erscheinen, muß man doch historisch feststellen, daß diese Selbstbezeichnung frühchristlicher Theologie in dem Maße an Popularität verlor, als auch die heterodoxe Gnosis auf diesen Titel für den entgegengesetzten Versuch verzichtete, den biblischen Glauben durch außerbiblische, »philosophische« Einsichten »aufzuheben«. Jene durch die allgemeine Erfahrung vorausgesetzte »Antizipation einer Sinntotalität«, die hier als gemeinsame Basis von Theologie und Wissenschaft bzw. Philosophie (zu deren noch zu klärendem Unterschied vgl. 310) vorgeschlagen wurde, fand in der Diskussion insofern allgemeine Zustimmung, als die dezidierte Verneinung solcher Antizipation (»das Ganze ist die Unwahrheit«, Reduzierung der Wissenschaft auf je spezielle Arten der Weltbeherrschung) schließlich doch zur Selbstauflösung der Wissenschaft mit ihrem Anspruch auf Kommunikabilität und Weltorientierung führen müßte. Im Anschluß an die Diskussion (474 ff.) wäre zu prüfen, ob solche Antizipation vielleicht besser (wenn freilich auch allgemeiner) als »postulatorisch« zu bezeichnen wäre: zwischen der bloß regulativen Feststellung einer prinzipiellen Denkbarkeit der Sinntotalität einerseits und ihrer positiv begriffenen Wirklichkeit andererseits. Während nach Kant regulative Ideen nie als Wirklichkeiten bejaht werden dürfen, ohne dadurch ihren legitimen Sinn schon verloren zu haben, bezieht sich die Antizipation einer Sinntotalität als ungesicherte Hoffnung auf etwas, dessen Wirklichkeit allein die eigene Wahrheitssuche von einer letzten, aber nach wie vor denkbaren Vergeblichkeit bewahren könnte. Dagegen stellt Kant in der KrV (A 509/B 537) zu Recht fest, daß die aus dem regulativen Prinzip notwendig zu denkende Totalität eben »nicht antizipiert, was im Objekt vor allem (erdachten) Regressus (in infinitum) an sich gegeben ist«. Ob nun allerdings

solche, der Erfahrung zugrundeliegende Antizipation einer Sinntotalität auch noch der Forderung nach Überprüfbarkeit der Theologie genügen könnte, bleibt fraglich. Denn als postulativ oder gar als bloß regulativ bleibt die letzte Berechtigung der allgemeinen Antizipation einer Sinntotalität selbst kaum überprüfbar, während die Frage nach einer spezifischen Überprüfbarkeit theologischer Aussagen im Vergleich zu denen anderer Wissenschaften noch nicht angesprochen wird. Wie der Vergleich zwischen den *praeambula fidei* und dem Kontrollierbarkeitspostulat (402) vermuten läßt, wird mit dem Hinweis auf die Notwendigkeit und Grenze der Begründbarkeit jeder Wissenschaft der Blick erst frei für die eigentliche Frage nach Möglichkeit und Grenze einer spezifischen Kontrollierbarkeit der Theologie. Selbst der Nachweis, daß die von der Theologie gestellten Fragen oft auch notwendige, durch die allgemeine Erfahrung schon immer implizierte Fragen sind, erlaubt noch keine Überprüfung ihrer Antworten. Daß die Theologie mit ihrem unverzichtbaren Wahrheitsanspruch sich selbst unausweichlich vor jene spezifische Begründungsbedürftigkeit stellt, welche sie nur schwerlich einzulösen vermag (»ebenso unaufgebar wie unabschließbar«: 313), deutet aber den zuzetzt die Sonderstellung der Theologie unter den Wissenschaften an und weist zugleich auf ihre Sache als Glaubenswissenschaft hin.

R. Schulte (Wien) sah das Ergebnis bisheriger »Prozeßtheologie« (315–375) weniger in einer schon geglückten Erneuerung christlicher Theologie als vielmehr in der Bestimmung ihrer gegenwärtigen Aufgaben. Der eigene Beitrag des Hrsg. untersucht »Die Rolle der Ratio im Glauben und in der Theologie« (377–410). Wie schon der historische Rückblick zeigt, ist die Theologie von Anfang an und selbst bei zunehmender Unterscheidung von Glauben und Philosophie doch stets bemüht, die rationale und kognitive Dimension des Glaubens festzuhalten. Die Schwierigkeit, irrationale Elemente aus den brauchbaren Theorien verschiedener Wissenschaftsgebiete ganz herauszuhalten, ist Thema des Beitrags von H. Schipperges (Heidelberg): »Strömungen des Irrationalismus im Paradigmawandel der Wissenschaftsgeschichte« (411–447). Um »Rationalität und Irrationalität in der Naturwissenschaft der Gegenwart« ging es auch im Vortrag des inzwischen verstorbenen Wiener Astronoms, Joseph Meurers (449–466).

*Richard Schenk, München*