

Sprache der neueren Zeit gebräuchlichen Aussage von den »Zeichen der Zeit«. Stärke und Schwächen, Wahrheitsgehalt und Grenzen dieser Grundpositionen werden in gründlicher Weise bedacht.

Nach der Erarbeitung der geistesgeschichtlichen, theologischen und hermeneutischen Grundlagen kann sich Vf. der inhaltlichen Fundierung des Prinzips der »iusta terrenarum rerum autonomia« in zentralen Themenkomplexen der Pastoralkonstitution als dem Kernstück seiner Untersuchung widmen. Die großen Themenkomplexe, in denen das Prinzip der iusta autonomia urteilsbildend und weisend wirksam wird, sind für ihn der Weltbegriff, das Menschenbild und der Geschichtsbegriff der Konstitution. In diesen für menschliche Existenz und deren Verständnis entscheidenden Bereiche wird die »Relationalität« verdeutlicht, die im Begriff der iusta autonomia gegeben ist. Vf. spricht zwar gelegentlich auch von »legitimer«, »rechter« und »sachlicher« Autonomie, im deutschen Text der Pastoralkonstitution n. 36 (De iusta rerum terrenarum autonomia) wird von der »richtigen« Autonomie der irdischen Wirklichkeiten gesprochen, jedoch hat sich im deutschen Sprachgebrauch der Begriff der »relativen« Autonomie durchgesetzt. Vf. bedient sich ebenfalls der Ausdrucksweise der »relativen Autonomie«, weil im Kontext der Gedankenführung der Pastoralkonstitution die Relationalität für den Begriff der Autonomie unverzichtbar und wesentlich ist. In sorgfältigen Analysen des Textes wie des Geistes der Konzilsdokumente erarbeitet Vf. den »Weltbegriff« des Konzils und den Weltauftrag der Kirche unter dem Kriterium der iusta autonomia, das »Menschenbild« in seiner Relationalität zu Welt und Mitmensch und den »Geschichtsbegriff«, wobei in besonderer Weise die Problematik der Differenz zwischen »irdischem Fortschritt« und dem »ewigen Heil« unter dem

Gesichtspunkt der iusta autonomia geklärt wird.

Wenn auch in diesen Ausführungen Überschneidungen unvermeidbar sind, da die Themen Welt, Mensch und Geschichte sich zuinnerst bedingen, so ist doch dem Vf. eine systematische Analyse der Gegebenheiten und Probleme gelungen, die eine wertvolle und unverzichtbare Bereicherung und Ergänzung der Literatur über das Verhältnis von Kirche und Welt, Mensch und Geschichte angesichts des modernen Freiheits- und Autonomiebewußtseins darstellt.

Vf. ergänzt seine Untersuchung mit einem Ausblick auf »Weiterführende Fragestellungen: Das Prinzip 'iusta terrenarum rerum autonomia' als Kriterium für die modernen Problemfelder 'Säkularismus' und 'Pluralismus'« (232–240). Die kurzen Darlegungen können, wie Vf. sagt, nur ein Versuch sein, die Phänomene Säkularismus und Pluralismus unter dem Gesichtspunkt der »relativen Autonomie« in ihrer Problematik und Begrenzung anzudeuten. Vielleicht wäre anstelle dieser Ausführungen ein Hinweis interessant gewesen, ob und in welcher Weise die Forderung der iusta autonomia in nachkonziliären kirchlichen Dokumenten Beachtung und Würdigung gefunden hat.

Neben dem umfangreichen Literaturverzeichnis (241–269) und einem Personenregister (270f.) wäre, da Vf. auf ein Sachverzeichnis verzichtet hat, eine Zusammenstellung der Abschnitte der Pastoralkonstitution wünschenswert gewesen, die in der Arbeit Berücksichtigung und Erklärung gefunden haben.

Die umfassende Kenntnis und Auswertung der Literatur, die sorgfältige Analyse der Konzilstexte, die klare Sprache und Gedankenführung sowie die Zeitgemäßheit der Fragestellung und ihre gründliche Beantwortung verleihen der Untersuchung einen hohen Wert.

*Jochim Giers, München*

## Philosophie

*Scheffczyk, Leo, »Unsterblichkeit« bei Thomas von Aquin auf dem Hintergrund der neueren Diskussion. Bayerische Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse, Sitzungsberichte, Jahrgang 1989, Heft 4, München 1989, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. In Kommission bei der C.H. Beck'schen Verlagsbuchhandlung, München 1989, 51 S.*

Der vorliegende Sitzungsbericht ist eine sorgfältige Untersuchung über ein wichtiges Thema. Bereits die Vielzahl der Literaturangaben dürfte einen nicht unbeträchtlichen Anstoß zur For-

schung geben. Es ist verwunderlich, so S., daß Autoren wie K. Rahner und J.-B. Metz sich kritisch über die Lehre der Unsterblichkeit der Seele bei Thomas äußern, obwohl sie seine Auffassung der Einheit des Menschen positiv werten. Rahner bestimmt das Materielle als Moment am Geist; die Materie ist nichts anderes als »eingegrenzter, gewissermaßen gefrorener Geist-Sein-Akt« (18). Der Tod wird nicht mehr als Trennung von Leib und Seele gesehen, sondern als ein Geschehen, das das ganze Sein des Menschen betrifft. Im Tod wird die Seele all-kosmisch, so daß der Leib an der Unsterblichkeit beteiligt ist.

S. erwähnt auch die Auffassung einiger protestantischer Autoren, die die Lehre des Fortlebens der Seele durch den Auferstehungsglauben ersetzen (die sog. Theorie des Ganztodes), während einige katholische Theologen dagegen die Meinung einer Auferstehung im Tode vertreten: durch eine tätige Vollendung findet die Leiblichkeit ihre endgültige Gestalt (24–25).

Im 3. Abschnitt seines Referates gibt S. eine knappe Darstellung der Lehre des Thomas: von zentraler Bedeutung ist die Stellung des Menschen zwischen zwei Welten. In diesem Zusammenhang erwähnt S. den Beweis aus der Sehnsucht ewig zu leben, um dann in einer Fußnote (s. 34) zu bemerken: »Der durchschlagende Beweis sei aus der Selbsterfahrung der Erkenntnis abzuleiten«. Es folgt ein Überblick über die Aussagen des Thomas zum Tod als dem an sich größten Übel: Es fehlt jeder Anflug einer *theologia gloriae*, und der Zustand der überdauernden Geistseele ist durchaus defizient. Die Seele behält ihre Beziehung zum Leibe und ihre Sehnsucht nach einer Wiedervereinigung.

Im 4. Teil seiner Darstellung betont S., daß die Seelenlehre des Thomas in der heutigen Diskussion durchaus Beachtung verdient, weil sie eine Vermittlung zwischen einander gegensätzlichen Auffassungen gibt. Thomas lehrt eine defiziente Weiterexistenz nach dem Tode, begründet in der Geistigkeit der Seele, die aber von der gnadenhaften Auferstehung ergänzt werden muß.

Das Referat bringt in dankenswerter Weise Klarheit in einem umstrittenen Punkt und dürfte so eine wichtige Hilfe sein, um bessere Wege in der Eschatologie zu gehen. Es weist auch auf den überragenden Wahrheitsgehalt der thomasischen Synthese hin. Indirekt liefert die Untersuchung den Beweis, daß nur philosophische Auffassungen, die den wirklichen Strukturen der Dinge entsprechen, in der Dogmatik angewandt werden dürfen. Es wäre daher wünschenswert gewesen, die Beweise des Thomas für die Immaterialität der Seele, die die Grundlage dafür bilden, daß die Seele selbst das Sein besitzt und inkorruptibel ist, breiter auszuführen. *L. J. Elders, Rolduc*

*Kreiml, Josef, Die Wirklichkeit Gottes. Eine Untersuchung über die Metaphysik und die Religionsphilosophie des späten Schelling (Theorie und Forschung, Bd. 71; Philosophie und Theologie, Bd. 7) Regensburg 1989, 259 S., kart.*

Die Untersuchung, 1989 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Regensburg als Dissertation angenommen, unternimmt den Versuch, die Gottesfrage als den systemati-

schen Einheits- und Konvergenzpunkt der Spätphilosophie Schellings – unter der vom Vf. präzisiert die von Schellings Sohn in SW Bd. XI–XIV veröffentlichten Vorlesungszyklen »Philosophie der Mythologie« und »Philosophie der Offenbarung« verstanden werden – herauszustellen (1 f.; vgl. auch die knappe und zusammenfassende Vorstellung seiner Überlegungen in: Forum Katholische Theologie, [1] 1990, 72–79).

Schelling realisiert dieses Anliegen nach Kreiml – so eine Grundthese der Arbeit – durch einen zweifachen philosophischen Ansatz, dessen Denkwege sich ergänzen und bedingen: Der philosophische »Erweis der Wirklichkeit Gottes« (2) wird vom späten Schelling durch eine metaphysische Gotteslehre, die in einer originellen Umkehrung des traditionellen ontologischen Gottesbeweises kulminiert, einerseits und eine geschichtsphilosophisch und anthropologisch begründete Religionsphilosophie andererseits erbracht.

Dementsprechend gliedert sich die Untersuchung, die sich als »kritisch-spekulative Aneignung der Spätphilosophie« (6f) versteht, klar in zwei Teile: Die Auseinandersetzung mit Schellings onto-theo-logischer Gotteslehre (Teil A, 13–125) und seiner (Kant- und Idealismus-kritischen) Religionsphilosophie (Teil B, 126–251). Dieses Konzept des späten Schelling als wichtigen philosophischen Beitrag, der für die systematische Theologie fruchtbar gemacht werden kann (6), aufzuzeigen, ist das erklärte Anliegen des Vf. – ein Anliegen, das trotz der fast uferlosen Literatur zur Spätphilosophie und der bekannten Arbeiten von Fuhrmanns, Schulz, Kasper, und Tilliettes ein bleibendes und noch immer uneingelöstes Desiderat darstellt.

Schellings metaphysische Gotteslehre gründet sich – wie der Vf. im ersten Teil seiner Untersuchung durch textgetreue Interpretationen speziell der ersten beiden Bücher der »Philosophie der Offenbarung« (SW Bd. XIII) aufzeigt, auf die fundamentalontologische Unterscheidung zwischen Begriff und (unvordenklicher) Wirklichkeit, zwischen *quid sit* und *quod sit* im Sinne der aristotelischen Metaphysik (16).

Mit Hilfe dieser Unterscheidung gewinne Schelling einen wirklich transzendenten Begriff des Absoluten, in dem das Wesen vom Sein – als der reinen Aktualität, der »ontologische Priorität« zukommt (15), unterschieden werden kann.

Allein auf diese Weise wird es möglich, den Gottesbegriff der (negativen) Vernunftphilosophie (16–30), die immer nur den Begriff oder das Wesen der Gottheit erreichen kann, positiv zu überschreiten auf das Absolute hin, das »wahrer Anfang« (XIII,258) sein kann, d. h. hin zum wirk-