

BESPRECHUNGEN

Philosophie

CORETH, Emerich: *Gott im philosophischen Denken*. Stuttgart: Kohlhammer 2001. 303 S. Kart. 39,80 DM.

Ist die Frage nach Gott eine philosophische, also im Raum allgemeinverbindlicher Vernunft zu erörternde Frage? Oder gehört sie dem Bereich privater weltanschaulicher Überzeugung an, der sich dem wissenschaftlichen Diskurs entzieht? Emerich Coreth zeigt, daß diese Frage das abendländische Denken seit seinen Anfängen begleitet hat, und er nimmt den Leser auf einen langen Gang durch die Geistesgeschichte mit.

Am Anfang stand der Schritt vom „Mythos“ zum „Logos“ im sechsten vorchristlichen Jahrhundert in Griechenland. Er war geleitet von einer Frage, die sich schon in den religiösen Traditionen stellte, nämlich der nach der „Arché“, dem letzten Ursprung der Welt. Doch wollte man sie nicht mehr narrativ, in Form mythischer Geschichten beantworten, sondern allgemeinzugänglich, das heißt vernünftig (19 ff.). „Natur“, „Sein“, „Denken“ sind die Begriffe, die nun für die letzte „Arché“ stehen. Ist damit die Religion aufgelöst? Bei Xenophanes (34 ff.) zeigt sich, daß auf diesem Weg eine Läuterung und Erneuerung des religiösen Bewußtseins gesucht wurde. Gleiches gilt von Sokrates und Platon, für die das „Gute“, und von Aristoteles, für den ein jenseitiger Beweger göttlicher Weltgrund ist.

Mit diesen Philosophien trat das junge Christentum in einen fruchtbaren Dialog und konnte in ihnen weitgehend Verbündete erkennen im Kampf gegen Polytheismus und Aberglaube und in der begründeten Verkündigung des einen, nämlich des biblischen Gottes. Zu nennen sind hier Namen wie Clemens von Alexandrien, Origenes und Augustinus (72 ff.). Dabei war besonders der Neuplatonismus mit seiner Lehre vom göttlich Ur-Einen als allgemeiner Arché (60 ff.) von großem Einfluß auf das Mittelalter und seine Mystik (94 ff.), aber auch darüber hinaus auf das Denken der Neuzeit.

Thomas von Aquin faßt im 13. Jahrhundert die bisherige philosophische Gotteslehre in den klassischen „fünf Wegen“ der Gotteserkenntnis zusammen (108 ff.).

Gegen ein verbreitetes Vorurteil zeigt Coreth, daß in der Neuzeit das Programm einer philosophischen Gotteslehre durchaus lebendig blieb. Für Descartes, den Begründer der neuzeitlichen Philosophie, eröffnet sich über die Ich-Gewißheit des „Cogito ergo sum“ erst eigentlich die Gotteserkenntnis (vgl. 138).

Diese Art von rationaler Gotteserkenntnis findet sich, wenn auch mit jeweils eigenem Akzent versehen, bei Spinoza ebenso wie bei Leibniz und in dessen Schule (148 ff.). Der religionskritischen Tendenz des englischen Empirismus tritt Kant entgegen (180 ff.). Einerseits trägt er dem empiristischen Anliegen dadurch Rechnung, daß er die theoretische Erkenntnis auf das sinnlich Erfahrbare begrenzt. Andererseits legt er innerhalb der praktisch-ethischen Vollzüge des Geistes einen Ort frei für eine vernünftige Begründung des Glaubens an Gott: Denn im Gewissen erfährt der Mensch einen unbedingten, kategorisch gebietenden Anspruch, mit ihm aber auch die Hoffnung, daß er auf diesem Weg zu seiner menschlichen Erfüllung, zu seinem Glück gelangt.

Garant dieser Hoffnung kann aber nur jene gütige Allmacht sein, welche die Religion Gott nennt. So ist nach Kant die Existenz Gottes rein theoretisch nicht zu beweisen, denn sie ist kein theoretisch-empirisches Problem. Aber sie ist eine vernünftige Annahme, ohne die sich unsere Freiheit in ihrem unbedingten Beanspruchte sein nicht umfassend verstehen kann. Die Systeme des deutschen Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) bauen auf diesem Grundgedanken Kants auf (191 ff.), sehen aber in der praktisch ethischen Gewißheit wieder deutlicher eine theoretische Erkenntnis enthalten, wenn sich diese auch von der normalen Objekterkenntnis unterscheidet.

Das 19. Jahrhundert ist freilich auch das Jahr-

hundert der großen atheistischen Systeme, etwa eines Schopenhauer, Feuerbach, Nietzsche und Marx (218, 229 ff.). Durch ein dekadent gewordenes Christentum herausgefordert, ist ihnen ein relatives Recht auf jeden Fall einzuräumen. Aber, so läßt sich mit Coreth fragen, ist der von ihnen bekämpfte Gott wirklich der des authentischen Gottesglaubens?

Außerdem zeigt es sich, daß auch diese Denker auf ein Absolutes in ihren Lehren zurückgreifen, nur tritt es unter anderen Namen auf, wie der „Wille“, die „Gattung“, das „Leben“ oder die „Gesellschaft“. Doch erlauben denn diese Bestimmungen solche Verabsolutierung und Vergöttlichung? Gerade in der Zeit der großen Religionskritiken kommt es aber zu neuen Aufbrüchen christlicher Philosophie (244 ff.). Deren Vertreter sind zum Teil vom Idealismus inspiriert, wie Krause, Möhler, Staudenmaier (245 ff.).

Andere suchen, gemäß der Enzyklika „Aeterni patris“ von Papst Leo XIII (1879), die mittelalterliche Tradition zu verlebendigen, wie es in der katholischen Neuscholastik geschieht (248 ff.). Aus ihr ist im 20. Jahrhundert eine Richtung hervorgegangen, in der die kantisch-idealistische Transzendentalphilosophie verarbeitet wurde. An erster Stelle ist hier der belgische Jesuit Joseph Maréchal (251 f.) zu nennen, von dem katholische Denker wie Karl Rahner, Johann B. Lotz, Bela Weissmahr und andere, nicht zuletzt auch Coreth selbst, inspiriert wurden.

Aus dem Geist dieser Schule ist das Schlußkapitel verfaßt, das den eigenen Ansatz des Autors zur Beantwortung der Gottesfrage vorstellt. Im Zentrum steht die Frage nach dem Sinn. So unvermeidlich sie sich dem Menschen stellt, so unausweichlich antwortet er auf sie in der einen oder anderen Weise. Denn als geistiges Wesen, das auf den Zusammenhang der Wirklichkeit überhaupt ausgerichtet ist, kann der Mensch eine Lösung des Sinnproblems nur aus diesem letzten Horizont heraus erwarten. Die möglichen Lösungen müssen sich dann aber auch an dem von ihm selbst geforderten Maßstab messen lassen (vgl. 263).

Der religiöse Glaube hat solchen Lösungen gegenüber eine kritische und aufklärerische Funktion. Er ist aber dabei auf eine Vermittlung

durch die Philosophie angewiesen. Denn diese stellt Argumente dafür bereit, daß jenem Unbedingten, auf das der Mensch unaufhebbar bezogen ist, kein Bedingtes und Eingeschränktes, sondern nur der Gottesbegriff der theistischen Religionen zu entsprechen vermag.

Aus dem großen Umfang des von diesem Buch ausgebreiteten Materials konnten in dieser Besprechung nur einige Hauptlinien herausgehoben werden. Der Leser erfährt, daß es aus einer „Arbeit von rund 50 Jahren“ hervorgegangen ist (6), und er glaubt es auch deswegen gern, weil er die klare, verständliche Sprache eines erfahrenen akademischen Lehrers darin findet. Es ist ein schönes Buch – beeinträchtigt allenfalls durch ein paar unschöne Druckfehler; ein Buch, das sowohl dem Fachgelehrten als hilfreiches Kompendium dienen wird, wie es auch für eine breitere, akademisch gebildete und an der Thematik interessierte Leserschaft geeignet ist.

Josef Schmidt SJ

HÖFFE, Otfried: *Kleine Weltgeschichte der Philosophie*. Mit 180 Abb. München: Beck 2001. 332 S. Gb. 48,- DM.

Das geschichtliche Bewußtsein unserer Zeit erweckt auch in der Philosophie eine zunehmende Anzahl von Darstellungen ihrer ganzen Geschichte, so verschieden sie in Art und Wert sind: von vielbändigen wissenschaftlichen Werken bis zu knappen Abrissen in Taschenbüchern. Das neue, schön gestaltete Werk O. Höffes will die gesamte Geschichte der Philosophie möglichst klar verständlich vorführen; der Text wird durch reiches, zumeist farbiges Bildmaterial auflockert und ergänzt.

Das Bestreben, die ganze Geschichte des Denkens zu umfassen, zeigt sich schon darin, daß nach der griechischen Philosophie von den Vorsokratikern über Platon und Aristoteles bis zum spätantiken Neuplatonismus auch das Denken in Indien und China einbezogen wird, und daß auch das christliche Denken von Augustinus bis Bernhard von Clairvaux gewürdigt wird. Im Vorfeld der abendländischen Aristotelesrezeption geht Höffe auf die islamische und jüdische Philosophie des Mittelalters ein, sodann knapp, aber objektiv auf die Hoch-