

**Idealismus und natürliche Theologie**, hg. v. Margit Wasmaier-Sailer / Benedikt Paul Göcke. – Freiburg i. Br. / München: Alber 2011. 281 S. (Scientia & Religio, 10), geb. € 39,00 ISBN: 978-3-495-48458-6

Der vorliegende Band dokumentiert dreizehn Beiträge einer Tagung zur Religionsphilosophie des Deutschen Idealismus, die 2009 im Rahmen des Münsteraner Exzellenzclusters „Religion und Politik“ durchgeführt wurde. In ihrem Vorwort geben die Hg. das explizit systematische und nicht bloß historische Interesse zu erkennen, mit dem sich die Tagung ihrem Gegenstand genähert hat: Es soll darum gehen, „den Deutschen Idealismus in seiner Tragfähigkeit und Relevanz für die gegenwärtige natürliche Theologie zu befragen“ (7), um ihn angesichts der aktuellen Herausforderungen durch Säkularisierungsdiskurse und naturalistische Erklärungsmodelle des Religiösen als „Inspiration“ für die philosophische Rede über Gott „wieder[z]ugewinnen“.

Für Klaus Müller bedeutet religionsphilosophische Idealismusrezeption nicht die einfache Repristinierung eines derjenigen „Systeme“, deren universaler Anspruch allzu offensichtlich gescheitert ist. Er interessiert sich v.a. für die pantheistische Grundströmung des idealistischen Geistmonismus, die in der religionsphilosophischen Debatte der Gegenwart bei Prozesstheologen wie Charles Hartshorne von Neuem zur Geltung gebracht wird (29–48).

Zwei Beiträge sind der „Ethiktheologie“ Kants gewidmet. Während Rudolf Langthaler sie als theodizeesensible „negative Theologie“ vorstellt (49–80), sieht Saskia Wendel die Aktualität des Ansatzes in dessen glaubensepistemologischer Kernaussage ebenso wie in der mit ihm verbundenen Bejahung menschlicher Autonomie und Interiorisierung der Gottesbeziehung (81–103). W. ist überzeugt: Mit Kant und seiner Religionsphilosophie kann man dem „neuen Atheismus“ ebenso begegnen wie religiöser Intoleranz und Freiheitsfurcht, mit Kant ist „ein wichtiger Stichwortgeber [sic!] für eine erstphilosophische Glaubensverantwortung“ (101) à la Verweyen gefunden. Ob die von W. stark betonte Abkehr von einem „instruktionstheoretischen“ Offenbarungsverständnis im Zweiten Vatikanum als hinreichendes Argument dafür dienen kann, „Kants Zuordnung von Religion und Glaube zur praktischen Vernunft“ (99) als Systemelement in einer schulmäßig entfaltenen katholischen Fundamentaltheologie zu akzeptieren, darf aber bezweifelt werden.

Peter Rohs beschreibt „Idealismus und natürliche Theologie in Fichtes Philosophie“ (104–121), indem er den ursprünglichen Fichte'schen Ansatz detailliert mit der Vorgabe Kants vergleicht und anschließend die Veränderungen benennt, die Fichte nach der teils scharfen Kritik an seiner frühen Religionsphilosophie in nachfolgenden Schriften vorgenommen hat. „Gott wird nun identifiziert mit dem vorgängigen Sein, also nicht mehr verstanden als moralische Weltordnung im Sinne des ethiktheologischen Minimums“, worin „eine weitgehende Rückkehr zu traditionellen neuplatonischen Konzepten“ gesehen werden kann (115). Die Eignung dieses Entwurfs als Basis für eine natürliche Theologie bezweifelt R. (120f).

Die lebenslange Suche Hegels nach der Einheit in der Vernunft, so weist Josef Schmidt in einem Gang durch dessen Werk auf (122–134), hat ihn zur absoluten Idee von Gott als dem „Grund unseres Wissens“ geführt – und zur Würdigung des Christentums als der absoluten Offenbarungsreligion.

Malte Dominik Krüger macht bei Schelling ein Konzept natürlicher Theologie aus, das in der Spannung zwischen dem Aufweis der Möglichkeit des Gottesgedankens und dem Verweis auf die Notwendigkeit eines Anerkennungsaktes menschlicher Freiheit für das Ergreifen seiner Wirklichkeit auch für evangelische Theologen nachvollziehbar sein kann (135–146).

In seiner Beschäftigung mit dem lange unterschätzten Karl Leonhard Reinhold (147–159) plädiert Alessandro Lazzari mit Rückgriff auf die Interpretation Hermann Timms dafür, die Originalität des Wiener Ex-Jesuiten v.a. in dessen Religionsphilosophie aufzusuchen. Während Reinhold Kants Philosophie als unübertroffene „Wiederherstellung der Einheit zwischen Religion (Christentum) und Moral“ (149) und als Lösung der Diskussionen um die Beweisbarkeit der Existenz Gottes gewürdigt hat, geht der bekennende Freimaurer eigene Wege mit der Idee, „ausgehend vom Kantischen Kritizismus könne es in Wirklichkeit zur Gründung einer sittlich-religiösen Gemeinschaft von Gleichgesinnten kommen“ (159).

Margit Wasmaier-Sailers Beitrag (160–180) möchte im Gottesbegriff Johann Michael Sailers neben platonischen und johanneischen Grundzügen zugleich eine explizite Prägung durch Kants ethiktheologisches Denken ausmachen. Überzeugende Belege dafür bleibt sie schuldig, denn was an den aus Sailers Werk aufgeführten Stellen über Gott als Gesetzgeber, gerechten Vergelter, Garanten der Glückseligkeit etc. zu lesen ist, wiederholt nur allgegenwärtige Topoi der traditionellen Gotteslehre. Viel klarer hätte Sailers kritische Auseinandersetzung mit Kant in der theoretischen Philosophie aufgezeigt werden können.

Die diesbzgl. Ergebnisse der Sailerforschung kommen leider ebenso wenig zur Sprache wie der Einfluss, den Jacobi auf Sailers Religionsphilosophie ausgeübt hat. Gewiss richtig ist die am Ende gewonnene Einsicht, dass Sailer das Gute schlechthin mit Gott identifiziert – also unter dem „höchsten Gut“ (*in sich wie für uns*) primär *Gott selbst* (vgl. etwa Sailer, GL I [SW 4], 302) und nicht bloß die Übereinstimmung von Glückswürdigkeit und Glückseligkeit des Menschen versteht, als deren Garant Gott bei Kant vorwiegend bedeutsam bleibt. Dieser Punkt, der für jede theologische Kant-Rezeption zentral ist, hätte klarer herausgestellt werden können. In der vorliegenden Gestalt erscheint der Anspruch des Beitrags, Sailer als überzeugenden Vermittler von „Autonomie und Heteronomie“ und als ernstzunehmende Stimme in der aktuellen Säkularisierungsdebatte zu empfehlen, als allzu ambitioniert.

Mit Karl Christian Friedrich Krause lässt *Benedikt Paul Göcke* einen idealistischen Denker der zweiten Reihe zu Wort kommen (181–200). Krause sucht das Urprinzip der Erkenntnis in der (unbegrifflichen) Schau des Ich. Diesem fehlt allerdings jene „Unendlichkeit“, die notwendig wäre, um darin das „ganze Sachprinzip der Wissenschaft“ ausmachen zu können (189). Erst wenn Gott als das Subjekt und Objekt der Erkenntnis mitgedacht wird, ist der gesuchte transzendente Sach- und Erkenntnisgrund erreicht. Es resultiert ein Pantheismus, der die endliche Welt als erkannt und seiend im unendlichen Gott versteht.

Mit pan(en)theistischem Denken steht Schleiermachers Gottesbegriff, dem sich *Christof Ellsiepen* zuwendet (201–212), insofern in Verbindung, als seine Wurzeln in der Auseinandersetzung mit Spinoza liegen. Später hat Schleiermacher betont, dass Gott im religiösen Bewusstsein nur ungegenständlich präsent ist, nämlich als jene Einheit, die das von Gegensätzen geprägte Weltbewusstsein ermöglicht.

*Joris Geldhof* stellt Franz von Baader als „Befürworter einer romantischen Metaphysik“ vor (213–237). Auf der Basis seiner Kritik rationalistischer wie pantheistischer Gottesvorstellungen hat er einen genuin christlichen, konkret: soteriologisch fokussierten Weg zu Gott gesucht. Dieser steht in enger Beziehung zu seiner vom *imago Dei*-Gedanken geprägten Anthropologie und zu einem organologischen Weltbegriff, in dem echte Transformation der Natur durch die Übermatur – fast in einem „thomistischen“ Sinn (231) – denkbar wird. Hinsichtlich der Rezipierbarkeit des Baaderschen Denkens in der postmodernen Gegenwart kommt G. zu einem vorsichtig positiven Urteil (235ff).

Für Hölderlin, der durch *Johann Kreuzer* gewürdigt wird (238–257), bestimmt die „Sprachbedürftigkeit des Geistes“ in seinem unmittelbaren Gegenüber zum Göttlichen „Religion“ und „natürliche Theologie“ (vgl. 246). Von der idealistischen Hoffnung, diese Sphäre im Denken zu erreichen, hat Hölderlin sich nach 1800 zunehmend abgewandt; im „Sprachfindungsprozess“ (254) der Dichtung und in den von ihr angestoßenen Verständigungsvorgängen allein scheint ihm die Rede vom Unsagbaren noch einen Platz zu finden.

Abschließend bejaht *Daniel Came* eine soteriologische Perspektive im Werk Arthur Schopenhauers, der gewöhnlich als pessimistischer Nihilist interpretiert wird (258–274). Da man auch diese „optimistische“ Schopenhauer-Deutung kaum als Spielart „natürlicher Theologie“ bezeichnen wird, nimmt Cames Beitrag nicht nur durch die englische Sprachfassung eine gewisse Sonderstellung gegenüber den anderen Texten des Bandes ein.

Die Stärke der vorliegenden Aufsatzsammlung liegt darin, dass sie die Frage nach dem Absoluten als verborgene innere Mitte der idealistischen Denkbemühungen im Gefolge Kants vielfarbig ausleuchtet. Ausführlichere Vergleiche der unterschiedlichen Ansätze sind in knappen Beiträgen eines Symposiums realistischweise ebenso wenig zu erwarten wie umfassende forschungs- und rezeptionsgeschichtliche Einordnungen. Unter den behandelten Denkern vermisst man auf jeden Fall die theologisch höchst einflussreichen Jacobi und Hamann. Insgesamt erreicht der Sammelband sein im Vorwort formuliertes Ziel, indem er zentrale Grundideen idealistischer Theoriekonzepte aufscheinen lässt, an deren religionsphilosophischer Relevanz auch heute nicht zu zweifeln ist. Dazu gehört an erster Stelle der Verweis des explizit-begrifflichen Erkennens und der endlichen Freiheitssetzung auf einen uns vorausliegend entzogenen, unbedingten Grund. Aber weist dieser absolute Horizont, der uns im geistigen Selbstvollzug transzendental eröffnet ist, auf die transzendente Realität dieses Absoluten oder bloß auf das immanente Unendlichkeitsstreben unserer Vernunft und Freiheit? Im Licht dieser alten Frage wird auch zukünftig darüber zu diskutieren sein, ob der Idealismus in religionsphilosophischer Hinsicht entscheidend über Kants ethiktheologische Postulatorik hinausgekommen ist und wie weit es „einer idealistischen Profilierung von Theologie“ tatsächlich gelingen kann, „Perspektiven für eine natürliche Theologie von heute zu gewinnen“ (28).