

RAHNER KARL/DARLAP ADOLF, *Sacramentum Mundi*. Theologisches Lexikon für die Praxis. IV. Bd. Qumran bis Zukunft. Register, Autorenverzeichnis. (Sp. 1458, 33 S.) Herder, Freiburg 1969. Ln. DM 98.—. SCHNITZLER THEODOR, *Neue Liturgie und Altardienst mit Ergänzungen zum Handbuch für Sakristane*. (95.) Winfried-Werk, Augsburg 1969, Kart. lam. DM 3.80.

SCHRODI ALFONS, *Gottes Wort im Kirchenjahr* 1970. 1. Bd. Advent bis Aschermittwoch. (192.) Echter, Würzburg 1969. Kart. DM 10.—.

VORGRIMLER HERBERT / VANDER GUCHT ROBERT, *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert*. Perspektiven, Strömungen, Motive in der christlichen und nichtchristlichen Welt. Bd. II. (453.) Herder, Freiburg 1969. Ln. DM 56.— (Subskr.).

## BUCHBESPRECHUNGEN

### PHILOSOPHIE

MADER JOHANN, *Fichte, Feuerbach, Marx. Leib, Dialog, Gesellschaft*. (206.) Herder, Wien 1968. Kart. S 98.—, DM/sfr 15.80.

Um in sachlichen Überlegungen auf die Bedeutsamkeit der Untersuchung Maders hinzuweisen, soll ein kurzer Überblick über die Ergebnisse versucht werden, der sowohl eine einführende Orientierung über den Gesamt-Duktus als auch eine Zusammenfassung für den am praktischen Ergebnis Interessierten sein kann.

Das Grundproblem ist der Mensch in seinem Bezug zum Sein. In der neuzeitlichen Philosophie erhielt dieses Problem durch Descartes eine ganz bestimmte Akzentuierung: „Als Fundament der neuzeitlichen Philosophie wird also von R. Descartes das Ich gedacht als dasjenige, das sich als dieses Fundament selbst über den Gang der an allem zweifelnden Selbstvergewisserung setzt, und dies so, daß es sich in der Untersuchung von seinem Leibe als reines Selbstbewußtsein und im Gegensatz zu Gott als unendlichem Denken als endliches Denken zum unerschütterlichen Fundament der Philosophie macht, als dieses weiß und will“ (17). In dieser Tradition steht die Problematik des Ich als Fundament der Philosophie auch bei J. G. Fichte und L. Feuerbach; allerdings stellt sich diesen bei der Frage der Begründung der Philosophie im Ich auch die Frage nach der Leiblichkeit und Dialogizität des Ich. Die Antwort Fichtes hinsichtlich des Ich-Du führt zu keiner der Ich-Du-Beziehung entsprechenden Aussage, denn „das Ich weiß nur von sich selbst und erschließt den Anderen, das Du, als das andere Ich erst auf Grund der Erfahrung im Leben mit dem Anderen“ (78). Jedoch gelangt Fichte auf einem anderen Weg zu einem für die Fortführung des Denkens sehr wesentlichen Gedanken: „Wird das Du nicht als wesensbestimmend für die Ichheit des Ich gedacht,

dann muß das Denken notwendig über das Ich hinausgehen zu einem jedwedes Ich umfassenden Ganzen, einer ‚gemeinschaftlich geistigen Quelle, einem ‚unendlichen Willen‘“ (81). Damit wird ein gesellschaftlich-soziales Element als Wesenskonstitutiv eingeführt, das später in naturalistischer Verwandlung wieder hervorgehoben wird. Mit dem „unendlichen Willen“ wird schließlich Gott als (onto-)theologisches Element in die Begründung des Menschen eingeführt. Da in solcher Abhängigkeit die Freiheit des Menschen in Frage gestellt ist, wird der darauf aufbauende Atheismus die Gestalt der Befreiung des Menschen annehmen, die den Menschen zu sich selbst kommen läßt.

Damit sind jene zwei wesentlichen Punkte aufgezeigt, bei denen die feuerbach-marxische Verwandlung ansetzen wird; zwei weitere Perspektiven sind noch zu ergänzen: Die eine betrifft die Funktion philosophischen Denkens ganz allgemein und findet sich ebenfalls schon bei Fichte, da er „den Gedanken der Selbstverwirklichung des Menschen in der Geschichte der Menschheit durch sich selbst kraft des Praktischwerdens der Philosophie formuliert“ (28). Die andere ergibt sich aus dem Problem des Leibes, dem bei Feuerbach zentrale Bedeutung zukommt und woraus die Notwendigkeit „sinnlichen, ökonomischen und politischen Handelns“ (138) resultiert. Mit dieser Konsequenz ist der Standort einer neuen Philosophie erreicht, die im Gegensatz zur alten Ontotheologik ihre erste Verwirklichung in der Religionskritik sieht, so daß „der theoretische Atheismus zum notwendigen Postulat der Selbstverwirklichung des Menschen als eines sinnlichen konkreten Wesens“ (176) wird.

Diese ganz groben Linien machen die Reichhaltigkeit dieses Buches sichtbar, das nicht nur historisches Interesse hat, wenn auch dadurch der revolutionäre Bruch vom Idealismus zum Materialismus im 19. Jh. durch die Ausleuchtung der wesentlichen Vorgeschichte deutlicher wird; vielmehr hilft es auch zum Verständnis des gegenwärtigen Materialismus und Kommunismus, ist also auch für den Theologen aktuell.

ILLIES JOACHIM, *Wissenschaft als Heilserswartung*. Der Mensch zwischen Furcht und Hoffnung. (Bd. 84 der Stundenbücher.) (133.) Fricke-V., Hamburg 1969, Kart. DM 3.80.

Der Autor, der zu den profilierten Naturwissenschaftern Deutschlands zählt, legt in essayartigen Betrachtungen sein Augenmerk darauf, was hinter der die Gegenwart kennzeichnenden Wissenschaftlichkeit liegt. Ernst und selbstkritisch stellt er den Menschen vor jene Entscheidung, von der die Zukunft abhängt: „An welches Bild des Menschen der einzelne zu glauben gewillt ist (Glauben im strengen Sinne von: für die eigene Existenz verbindlich anerkennen). ‚Ebenbild Gottes‘ oder ‚nackter Affe‘ sind zwei Möglichkeiten

solchen Glaubens, jede mit tiefen Konsequenzen bis in die moralische Alltagsentscheidung hinein" (131).

VERWEYEN HANSJÜRGEN, *Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes. Zur transzendentalen Frage nach der Möglichkeit von Offenbarung. (Themen und Thesen der Theologie.)* (236.) Patmos, Düsseldorf 1969, Ln. DM 38.—.

Nachdem es lange gedauert hatte, bis sich die kath. Theologie mit der Transzentalphilosophie auseinandersetzte, kommt es heute im theologischen Raum zu ablehnender Kritik. Es scheint, daß Zögern und Ablehnung aus ein und derselben Wurzel stammen: Es ist das sachlich bedingte Mißtrauen der Theologie gegenüber der Philosophie, das aus der Inkongruenz beider kommt, da es der Theologie um ein individuelles und personales Absolutes geht, indem die Philosophie im allgemeinen bleibt. Zögern wie Ablehnung stehen im Gegensatz: jenes befürchtete einen Subjektivismus, diese fürchtet einen Objektivismus; übersehen wird beide Male das eigentliche Anliegen: mit philosophischen Mitteln nach den Möglichkeitsbedingungen dessen zu fragen, was die Theologie Offenbarung nennt. Im Nachweis muß diese Differenz erhalten bleiben, die den Ausgangspunkt bestimmt, und so wird der philosophische Nachweis immer hinter der theologischen Wirklichkeit zurückbleiben; aber gerade in diesem Zurückbleiben wird dem philosophischen Anliegen Rechnung getragen werden. In dieser Spannung wird sich jede weitere transzentalphilosophische Begründung der Offenbarung bewegen müssen, so daß die Kritik des Bisherigen nur um der Ergänzung und Verdeutlichung willen geschehen kann, oder konkret: die Ansätze Maréchals, Rahners, Coreths usw. sind zwar noch keine endgültigen Lösungen, aber Ansätze, hinter die nicht mehr zurückgegangen werden darf. Dieser Aspekt scheint uns bei der Kritik Maréchals, Rahners, Coreths, die im 1. Teil stellvertretend für die ganze Schule durchgeführt wird, zu wenig deutlich.

Im 2. Teil wird die Abkünftigkeit des Zweifels (Descartes), des Urteils (Maréchal, Lotz) und der Frage (Coreth) „gegenüber einer vorausgesetzten ursprünglicheren Weise der Offenbarkeit des begegnenden anderen“ aufgegriffen und angeregt. Geführt von den Gedanken G. Siewerths wird gesagt: „Jene ursprüngliche Offenbarkeit des begegnenden anderen, die als Grund der Möglichkeit den bisher betrachteten Denkvollzügen vorausliegt, dürfte am ehesten in dem Akt des Geistes zu suchen sein, der in der deutschen Sprache mit dem Wort ‚Staunen‘ bezeichnet wird und den die Griechen zum Ursprungsort der Philosophie erklärt haben“ (164 f.). Im Staunen geschieht der „Einblick in die Identität des begegnenden

anderen mit seinem absoluten und unendlichen Grund“ (181). Auf derselben Linie liegt dann auch das Erfahren der Offenbarung und „im Rahmen einer systematisch entfalteten Philosophie der Offenbarung wären von hierher nun die einzelnen Momente ausführlich darzustellen, die im Staunen notwendig enthalten sind, soll aus ihm wirklich hinreichend die Möglichkeit christlicher Offenbarung aufgewiesen werden können“ (198).

Sicherlich ist damit ein in der Erfahrung der Offenbarung wesentliches Element aufgezeigt, wenngleich 1. nur der Nachweis erbracht ist, daß eine andersgeartete Erfahrung möglich ist, was aber die in der sonstigen transzentalphilosophischen Untersuchung implizierte Wahrheitsfrage nicht stellt und auch nicht beantwortet und 2. — trotz gegenteiliger Behauptung des Autors — die Überlegungen das Ontologische nicht erreichen, sondern im Anthropologischen bleiben, und schließlich 3. die hermeneutische Frage, wieso es zu dieser theologischen Deutung kommt, außer Sicht bleibt. Da der Autor der Transzentaltheologie Ontologisierung vorwirft, wäre es nicht ungerecht, von einer Anthropologisierung zu sprechen. Diese kritische Bemerkung soll aber nicht das wesentliche Ergebnis verstellen: Die Andersartigkeit der Offenbarung impliziert auf der Seite des Subjektes jene ursprüngliche Einheit von Denken und Wollen, die dem Staunen eignet.

MÖLLER JOSEPH, *Glauben und Denken im Widerspruch? Philosophische Fragen an die Theologie der Gegenwart.* (136.) Wewel, München 1969. Ln. DM 12.50.

Der Autor begibt sich in das gemeinsame Zwischen der modernen Hermeneutik, das Philosophie und Theologie umgreift. „Unser Verstehen von Offenbarung bedingt nicht nur den Weg auf die Offenbarung hin, sondern zugleich eine Analyse unseres Verstehens“ (10). Die Theologie muß „Ernst mit der Erkenntnis machen, daß unsere Aussagen Interpretationen sind und daß wir einem hermeneutischen Zirkel nicht entfliehen können“ (11). Daneben hebt M. auch die fundamentaltheologische Frage hervor, die immer schon eine hermeneutische einschloß: „wieso kann die Theologie überhaupt etwas auslegen, was die Philosophie nicht kann, da der Horizont menschlicher Auslegung auch nicht durch göttliche Offenbarung überbietbar zu sein scheint?“ (25). Damit verbindet M. jene beiden Strömungen, die zur modernen Fragestellung über das Verhältnis von Theologie und Philosophie führten: diese kommt nicht einfach nur von Heidegger her, sondern ist auch die Weiterführung der theologisch-philosophischen Problematik des 19. Jahrhunderts.

Die Verbindung beider Ansätze zeigt sich auch in der Gottesfrage: „wenn im mensch-