

BUCHBESPRECHUNGEN

PHILOSOPHIE

KUNZ ERHARD, *Christentum ohne Gott?* (151.) Knecht, Frankfurt a. M. 1971. Paperback DM 12.80.

Bisher dachten sich die Dogmatiker meist „jenseits“ der Gottesfrage, wenngleich sie als Theologen von Gott sprachen. Eine rasche Wandlung vollzog sich. Nicht die Frage nach den Gottesbeweisen, sondern die Frage nach Gott ist es, die interessiert. E. Kunz, Dogmatiker an der Frankfurter SJ-Hochschule Sankt Georgen, denkt ebenfalls so. Das Büchlein, das aus Einzelvorträgen — meist Akademie-vorträgen — entstand, behandelt: 1. Problematik der Gotteserkenntnis (11–44). Das den Gottesbeweisen vorgängige Weltbild ist fraglich geworden. Gott war aber Funktion dieses Weltbildes. Die hermeneutische Besinnung stellt die „Redlichkeit“ des Beweisganges in Frage. Im Sinne des aufkommenden Nihilismus — bei K. noch nicht bewußt thematisiert — stellt sich der Autor auf eben diesen negativen Standpunkt: „Vielleicht ist der Atheismus doch wahr!“ (26). Andererseits impliziert diese Aussage auch das entgegengesetzte Vielleicht. Nicht die Kraft der Argumente entscheidet weiter, sondern der „Vollzug der Gotteserkenntnis in Glaube — Hoffnung — Liebe“ (34).

2. Gotteserkenntnis in menschlicher Erfahrung (45–66). Gott ist kein Gegenstand der Erfahrung, aber er wird in allem und hinter allem sichtbar im Sinne von „offenbar“.

3. Unser Sprechen von Gott (67–100) ist immer ein Sprechen mit Gott.

4. Atheistisches Christentum? (101–151). Hier geschieht eine Auseinandersetzung und Hinterfragung der Gedanken D. Sölles. „Gott bezeichnet bei ihr nicht den Terminus einer Beziehung, in der der Mensch mit seinen Vollzügen steht und die den Menschen, seine Vollzüge und seine Erfahrungswelt übersteigt. Gott meint vielmehr die Realität bestimmter menschlicher Vollzüge oder einen Aspekt an diesen Vollzügen selbst“ (123). Somit geht es bei D. Sölle nur um den Bereich der Praxis, der aber gerade wegen der Ablehnung metaphysischer Hinterfragung ideologisch verkürzt wird. Die Gottesfrage verlagert sich auf die Frage nach Religion überhaupt, dies aber in einer Zeit und im Namen eines „religionslosen Christentums“. Besonders sei noch hingewiesen auf das mehrmalige Anklängen des religionsphänomenologischen Verhältnisses der Dankbarkeit. Daraus könnte sich eine neue Definition des Glaubens ergeben.

Verständlich, klar, aktuell und informativ.

LOTZ JOHANNES B., *Die drei Stufen der Liebe. Eros — Philia — Agape.* (241.) Knecht, Frankfurt a. M. 1971. Linson DM 19.80.

Kennzeichen moderner Philosophie kann es sein, daß sie existentiell um Wesensfragen des Menschen ringt. Die Zeit sophistischer Begriffsspekulation ist vorbei, wenngleich man gerade oft darin die Vollendung der Philosophie sah und mandmal noch sehen will. Wer jemals in München Plakate mit Vortragsankündigungen von „Pater Lotz“ sah, weiß den Autor des vorliegenden Buches einzuordnen. Wer will, kann diese Art der Philosophie als „Erbauungsliteratur“ abtun, aber er möge dann über eine zunehmende „Entgeistigung“ der Welt nicht erstaunt sein. Damit sind wir beim Kernproblem des Buches: jene innere Wesenskraft des Menschen aufzuzeigen, um die es in allem geht. „Die Stufen der Liebe“ werden dabei nicht voneinander abgehoben, sondern in ihrer inneren Verbundenheit phänomenologisch und normativ dargestellt. Der Ansatz dazu ist im Unterschied zu Lotz' früherem Werk „Ich — Du — Wir“ nicht es-haft transzendentalphilosophisch, sondern du-haft personologisch.

Im 1. Teil wird das Problem sachlich entwickelt: Eros, Philia und Agape. Im 2. Teil kommen Eros und Philia bei Platon, Aristoteles und Augustinus zur Darstellung. (Im Literaturverzeichnis vermissen wir allerdings: V. Nolte, Augustins Freundschaftsideal in seinen Briefen, Würzburg 1939. E. Raitz von Frentz, Drei Typen der Liebe: Schol. 6 [1931].)

Die gesellschaftliche Relevanz, nach der heute gefragt werden muß, liegt 1. in der Hervorhebung des Geistigen (wer will, möge dies wieder als zölibatär-jesuitisch abtun) und 2. in der Hervorhebung des Personologischen. Es ist ein Buch, das der Reifung des Menschen dient. „Was ich in diesem kleinen Buch niederlege, hat mich lange bewegt, ist aus der Erfahrung, dem Nachdenken und dem Studium vieler Jahre erwachsen und deshalb auf besondere Weise ‚ein Stück von mir‘.“ (Vorwort.) — Herzlichen Dank dafür!

FRIELINGS DORF KARL, *Auf dem Weg zu einem neuen Gottesverständnis.* Die Gotteslehre des J. B. Hirschler als Antwort auf das säkularisierte Denken der Aufklärungszeit. (Frankfurter Theologische Studien 6.) (XI. u. 194.) Knecht, Frankfurt a. M. 1970. Paperback DM 29.—.

Auf dem Hintergrund der in der Aufklärungszeit entstandenen Katechismen, die F. sehr ausführlich untersucht hat, hebt sich Hirschlers Gottesbegriff als biblisch und fortschrittlich ab. Allerdings fehlte diesem Theologen noch die spekulative Tiefe, der als Pastoraltheologe Ideen vertrat, die heute nicht nur als progressiv und modern gelten und gelten würden, sondern sogar von amtlich-kirchlicher Seite praktiziert und empfohlen werden (z. B. Liturgiereform, eigene Form des Kindergottesdienstes, synodaler

Vorgang, Mitverantwortung der Laien usw.). Dieses Fehlen vermindert keineswegs die Verdienstlichkeit Hirschers, zumal man fast sagen könnte, daß er einen Zweifrontenkrieg zu führen hatte: gegen die Aufklärungstheologie einerseits (= Theologie ohne Gott) und gegen das kirchliche Offizium andererseits (= Theologie in der Rechtllichkeit).

Dies zum Hintergrund des Buches, das im 1. Teil das Gottesverständnis in den katechetischen Schriften der Aufklärungszeit und im 2. Teil das Gottesverständnis Hirschers entwickelt. Während diese beiden Teile mehr historisch orientiert sind, verfolgen die beiden folgenden mehr systematisches Interesse: 3. Teil – Die theologischen Grundstrukturen des Hirscherschen Gottesverständnisses. 4. Teil – Die Aktualität des Hirscherschen Gottesverständnisses. Zentralbegriff für diese Systematik ist dabei die „Christo-trinitarität“; damit unterscheidet sich Hirschers Gottesverständnis nicht nur grundlegend von dem der Aufklärung und wird damit nicht nur der Bibel gerecht, sondern ermöglicht auch einen Ausgleich („Versöhnung“ 175) von Anthropozentrik und Theozentrik, ohne allerdings jene Tiefe zu erreichen, die allein dem zeitgenössischen Deutschen Idealismus angemessen gewesen wäre. Bezüglich der Christologie bleibt Hirscher ganz im Traditionellen, d. h. Wiederholung der Glaubensformeln; es gibt noch keine Anzeichen eines nachmetaphysischen und nachidealistischen Verständnisses. F. sieht dieses „Aufder-Strecke-Bleiben“ Hirschers nicht.

Das Buch ist exakt gearbeitet, wenn man sich auch manchmal ausführlichere Zitate aus den Werken Hirschers erwartete; es ist gut lesbar und klar gegliedert. Der Verlag verdient Anerkennung für das ansprechende Äußere.

REIKERSTORFER JOHANN, *Offenbarer Ursprung*. Eine Interpretation der Anthropologie Carl Werners. (Wiener Beiträge zur Theologie XXXII.) (167.) Herder, Wien 1971. Brosch. S 94.—, DM 15.20.

Die Bedeutung der österreichischen Theologenschule des 19. Jhs., zu der neben dem Wiener A. Günther vornehmlich der St. Pöltner C. Werner zählt, wird gerade in unserer Zeit angesichts der spekulativen und praktischen Probleme gegenwärtigen theologischen Denkens und neuzeitlichen Religionsvollzuges immer deutlicher. Damit ist der Ort vorliegender Arbeit angegeben, die eine „Interpretation“ (damit spekulativer Vollzug) der Anthropologie C. Werners vorlegt. Der Ton liegt dabei offensichtlich auf Interpretation: Dies zeigt sich nicht zuletzt auch darin, daß Hinweise auf wesentliche Schlüsselstellen die Zitate ersetzen; dafür wird der eigene Spekulationsweg oftmals herausgestellt. Die Methode selbst ist phänomenolo-

gischer Art, wobei durch ein permanentes Einkreisen des zu Bedenkenden die Sache selbst aufleuchtet. Daraus erklären sich auch Wiederholungen und Vorgriffe.

Zu den Kapiteln im einzelnen:

1. Der Unterschied des menschlichen Erkennens (17–69). Im Gefolge der Güntherschen Philosophie unterscheidet Werner Natur- und Geisterkenntnis, die jedoch nicht als Potenzen im Sinne der Psychologie zu verstehen sind, sondern Seinsvollzüge des im Sein wesenden und dieses offenbarenden menschlichen Seins sind. R. hebt den Unterschied mit Hilfe von „Veräußerung“ (= Naturerkenntnis) und „Verinnerung“ (= Geisterkenntnis) hervor. Kennzeichen der Naturerkenntnis sind die sinnliche und die begriffliche Struktur, sie bezieht sich „immer und überall auf eine sinnlich wahrnehmbare Objektivität“ (Werner, Grundlinien der Philosophie 86, zit. 31). Naturerkenntnis ist somit Feststellung des Gegebenen. Demgegenüber ist die Geisterkenntnis anderer Art. R. bezeichnet sie als „Erkennen in der Verinnerung“. Als elementare Bestimmung dieses Erkennens wird „unterscheidendes Beziehen“ (33) genannt. Allerdings wird dies nicht in ein „Grunddenken“ vorgetrieben (vgl. Grundlinien der Philosophie S. 32, 33, 54, 58, 80 und 137), sondern in Abhebung und Negierung von subjektivistischer und objektivistischer Denkweise bestimmt. Das Ende des Kapitels, wo Werners „Realidealismus“ und „ideale Synthesis“ behandelt wird, dringt ins Eigentliche der Geisterkenntnis vor.

2. Die Einheit des menschlichen Erkennens (71–124). Hier geht es um das Aufzeigen jener Einheit, die aller Unterscheidung vorausliegend diese erst ermöglicht. Die Synthese ist ursprünglich, die Unterscheidung ist abstrakt; es geht also um die im Phänomen gegebene dialektische Einheit. In diesem Bereich erschließt sich die selbstdenkerische Weiterentfaltung Werners der von Günther und Baader philosophiegeschichtlich abhängigen Anthropologie.

Anfänglich scheint Werner tatsächlich auch noch an eine „nachträgliche Zusammenstückung zweier selbständiger Substanzen“ (76) gedacht zu haben, wenn er in den „Grundlinien der Philosophie“ den Menschen als „Synthese“ oder „organische Verbindung von Natur und Geist“ bezeichnete. Es ergeben sich jedoch schon gewisse Anzeichen (in erster Linie material zu verstehen) der Ursprungseinheit, u. zw. von seiten der Natur in der „vollständigen zweiten Setzung“, die der menschliche „Leib“ ist und von seiten des Geistes in der notwendigen Dualität von Ich- und Nicht-Ich-Erkenntnis, woraus erhellt, daß die geistige Erkenntnis „nicht mehr einfach mit dem Selbstbewußtsein, worin ein Seiendes (Ich) um sich selbst weiß, identisch sein kann“ (86). Was R. als zweite Anzeige der Ursprungseinheit anführt, könnte ebenso