

SUDBRACK JOSEF, *Beten ist menschlich*. (Herderbücherei 465) (256.) Freiburg 1973. Kart. lam. DM 5.90, sfr 7.70, S 45.50.

TRAUTWEIN DIETER, *Lernprozeß Gottesdienst*. Ein Arbeitsbuch mit besonderer Berücksichtigung der „Gottesdienste in neuer Gestalt“. (XX u. 370.) Pfeiffer, München 1972. Kart. lam. DM 28.—.

WEBER GÜNTHER, *Ist Menschsein möglich?* (Auers Arbeitshefte 3) (32.) Donauwörth 1973. DM 3.80.

WEISSMAHR BÉLA, *Gottes Wirken in der Welt*. Ein Diskussionsbeitrag zur Frage der Evolution und des Wunders. (Frankf. Theol. Stud. Bd. 15) (X u. 198.) Knecht, Frankfurt/M. 1973. Kart. lam. DM 29.—.

WOLFF HANS WALTER, *Anthropologie des Alten Testaments*. (364.) Kaiser, München 1973. Ln. DM 34.50.

WOLFF H. W. / RENDTORFF R. / PANNENBERG W., *Gerhard von Rad*. Seine Bedeutung für die Theologie. (58.) Kaiser, München 1973. Kart. lam. DM 6.50.

HERAUSGEBER

BETZ OTTO, *Ich glaube mit meinem Leben*. (168.) (Pfeiffer-Werkbücher 111) München 1972. Kart. lam. DM 13.80.

CHABROL CLAUDE / MARIN LOUIS, *Erzählende Semiotik nach Berichten der Bibel*. (211.) Kösel, München 1973. Kart. lam. DM 35.—.

FISCHER HUBERT, *Biblische Unterweisung*. Handbuch zur Auswahlbibel „Reich Gottes“, Bd. I (324.) 2. Aufl. 1964; Bd. II (376.) 2. Aufl. 1968; Bd. III (356.) 1970; Bd. IV (304.) 1973. Kösel, München. Ln. Gesamtpreis DM 148.—.

FORSTER KARL, *Befragte Katholiken — Zur Zukunft von Glaube und Kirche*. Auswertungen und Kommentare zu den Umfragen für die gemeinsame Synode der Bischöfe in der Bundesrepublik Deutschland. (276.) Herder, Freiburg 1973. Kart. lam. DM 26.50.

KELM WOLFGANG, *Faß ohne Boden?* Beiträge zum Obdachlosenproblem. Aus der Arbeit der Förderergemeinschaft „Kinder in Not“. (199.) Jugenddienst / Hammer, Wuppertal 1973. Kart. lam. DM 12.80.

KOHLENBERGER HELMUT K., *Sola ratione*. Anselm-Studien. (FS f. F. S. Schmitt OSB) (236.) Fromann-Holzboog, Stuttgart 1970. Ln. DM 58.—.

LEON-DUFOUR XAVIER, *Exegese im Methodenkonflikt*. Zwischen Geschichte und Struktur. (266.) Kösel, München 1973. Kart. lam. DM 35.—.

ÖSTERREICHISCHES PASTORALINSTITUT, *Öffentlichkeitsarbeit der Pfarrgemein-*

de. System — Methoden — Praxis. (175.) Herder, Wien 1973. Kart. lam. DM 13.50, S 88.—.

PONTIFICIO ATENEO SALESIANO- *Problemi attuali di Teologia*. Puntualizzazione critica e prospettive! (Biblioteca di scienze religiose 7) (96.) PAS-V., Zürich 1973.

RAHNER KARL, *Ist Gott noch gefragt?* Zur Funktionslosigkeit des Gottesglaubens. (144.) Patmos Paperback, Düsseldorf 1973. Kart. lam. DM 14.80.

ROHNER PETER, *Mitmenschlichkeit — eine Illusion?* Die Weltreligionen im Blick zur Gemeinschaft. (158.) (Experiment Christentum, hg. v. Sartory/Betz Nr. 13) Pfeiffer, München 1973. Kart. lam. DM 14.80.

SAUER RALPH, *Die Frage nach Gott und Jesus in Theologie und Unterricht*. (Die Vorträge des religionspädagogischen Kurses 1972 im Cassianum Donauwörth) (117.) Auer, Donauwörth 1973. Kart. lam. DM 12.80.

SAUER RALPH, *Wer ist Gott — wo ist Gott?* Die Gottesfrage in der religionspädagogischen Praxis. (208.) Pfeiffer, München 1973. Kart. lam. DM 22.—.

TÜRK HANS JOACHIM, *Autorität*. (Grünwald-Materialbücher 5) (320.) Mainz 1973. Snolin DM 26.—.

BUCHBESPRECHUNGEN

PHILOSOPHIE

DEMME KLAUS, *Sein und Gebot*. Die Bedeutsamkeit des transzendentalphilosophischen Denkansatzes in der Scholastik der Gegenwart für den formalen Aufriß der Fundamentalmoral. (XVII u. 254.) Schöningh, Paderborn 1971. Kart. DM 30.—.

Verfasser geht aus von der Frage nach dem methodischen Aufbauprinzip der Moralthologie und will einen Beitrag leisten zur Überwindung der metaphysischen Unsicherheit in den moralthologischen Arbeiten. Vor allem will er sich der Frage nach der theologischen Konzeption der Naturrechtslehre und dem inhaltlichen Proprium christlicher Sittlichkeit stellen (5).

Im 1. Hauptteil geht es um phil. Darlegung des transzendentalen Denkansatzes, um eine eigene und erweiternde Interpretation der Transzendentalphilosophie (= TPh) mit einer — und das ist das verdienstvolle Neue — transzendentalen Begründung der sittlichen Entscheidung.

Im 2. Hauptteil entwirft der Verfasser seine eigene und gegenüber der Rahnerschen Konzeption einer transzendentalen Theologie weiterführende Theologie der Offenbarung und der Geschichte (I); wendet sich dem methodischen Aufbauprinzip der Moralthologie zu (II), um schließlich die Bedeutsam-

keit des Moralprinzips für den formalen Aufriß der Fundamentalmoral zu prüfen (III).

1) Im 1. Teil setzt D. *wertvolle neue Akzente* für das leichtere Eindringen in die ungeheure Reflexivität des transzendentalmethodischen Denkens. Dankbar ist man für die wiederholte Feststellung, die transzendente Methode (TM) bewege sich im „ordo perfectionis“ und nicht im „ordo generationis“ unserer Erkenntnis (37). In der „Entstehungsordnung“ geht die Erkenntnis vom Vielen zum Einen und vom Sinnlichen zum Geistigen, in der „Vollendungsordnung“ unserer Erkenntnis hingegen reflektieren wir vom Einen zum Vielen und vom Geistigen zum Sinnlichen, von Gott hin zur Kreatur (ebd.). In diesem Sinne handle es sich bei der TM eigentlich nur um die „singemäße Anwendung der Akt-Potenz-Lehre auf den Erkenntnisvollzug“ (37), sofern das scholastische Axiom „Actus est prior potentia“ gilt. Diese methodische Umkehr der Denkrichtung muß jeder, der die TPh verstehen will, unbedingt beachten.

Desgleichen muß man dankbar sein für die klare Feststellung, daß die TM eine Ergänzung durch die objektiv-intentionale Methode fordert (44). Nur hätte man hier eine intensivere methodische Reflexion erwartet, da gerade diese Frage für die Ethik von entscheidender Bedeutung ist. D. ist der Ansicht, daß die TM eine vertiefte Erkenntnis der sittlichen Entscheidung leisten kann (56). Kann sie *nur* das, oder findet sie den Weg auch in die Spezialethik? Muß man bei Formulierung und Sicherung einer konkreten Norm auf die objektiv-intentionale Methode umsteigen? Kann man auf die so gefundene Norm die transzendente Reduktion als „Gegenprobe“ kritisch anwenden? Wenn nicht, ist dann die TM nicht doch nur eine Art metaphysisch-theologische „Hintergrund-erhellung“ für ethische Grundphänomene wie Freiheit, Entscheidung, Gesetz usw., die zur kritischen Sicherung der Gültigkeit konkreter Normen unanwendbar bleibt? In nuce sichert sich D. insofern ab, als er beide Denkmethoden ineinander verschränkt. Er spricht von einem metaphysischen Anfang des Begreifens in einem „Vorgriff“ auf das Sein (54), in dem sich ein „transzendentaler Inblick“ vollzieht, der dann die Begriffe erzeugt. Der Inblick selbst könnte u.U. auch als „Intuition“ bezeichnet werden (ebd.). Damit meint also D. doch auch, daß am Anfang alles Erkennens eine Art Erfahrung des Seins steht, ohne daß er den Begriff „Erfahrung“ verwendet. „Am metaphysischen Anfang des Erkennens steht das Begreifen des Seins; am genetischen Anfang indes das Begreifen des Seienden. Der eine Anfang ist im anderen jeweils mitenthalten“ ... (54).

Das ganze Methodenproblem stellt sich bei dem TPh auch in der Begrifflichkeit des

„transzendental-kategorial“. U.E. fehlt bisher eine überzeugende Untersuchung, wie sich der unthematise transzendente Ausgriff unseres Geistes auf das Sein in eine *wahre* kategoriale Einzelerkenntnis vermittelt und auslegt. M.a.W.: Wie kann ich erkennen, daß diese meine kategoriale Erkenntnis, die ich (abstraktiv oder sonstwie) glaube erworben zu haben, *wahr* ist und wie kann ich sie als *wahr* in einer transzendentalen Reduktion sichern? Umgelegt auf die Frage der Freiheit heißt es bei D.: „Das Sein, insofern es gut ist, wird in einem transzendentalen Freiheitsakt erstrebt“ (57). Die transzendente Freiheit wird in der Folge als „Wesensfreiheit“ charakterisiert. Dann: „Wahlfreiheit ist die kategoriale Auslegungs- und Verwirklichungsform von Wesensfreiheit“ (58). Aber auf welche Weise weiß ich, daß diese meine konkrete (kategoriale) moralische Entscheidung tatsächlich meiner „Wesensfreiheit“ entspricht? Es kann doch wohl nur eine gute und richtige moralische Wahlentscheidung die Entscheidung meines Wesens für das Gute „auslegen“ und „verwirklichen“?

Ähnlich stellt sich das Problem bei K. Rahner: Wenn jeder Mensch seit je von Gottes Erbarmen ein „übernatürliches Existential“ besitzt (das ja im echten Sinne einen transzendentalen Vorgriff auf das Heil darstellt), woher weiß ich dann, ob nun die christliche oder die buddhistische kategoriale Auslegung und Verwirklichung dieses Existentials wahr und richtig ist? Beide liegen ja geschichtlich vor. Sind sie damit, daß sie geschehen sind, schon authentische Auslegung des übernatürlichen Existentials? Wenn keine Kriterien zur Unterscheidung von wahrer und falscher Vermittlung geboten werden, bleiben beide gleich richtig. Das würde nichts anderes heißen, als „verum quia factum“, was einem geschichtlichen Positivismus gleichkäme. Ebenso hat D. nicht aufgezeigt, nach welchen Kriterien man erkennen kann, daß sich einem Menschen hic et nunc *diese* und keine andere kategoriale und satzhaft-prädikative Norm (man denke etwa an: „Sei jetzt nicht feige!“) zwingend auferlegt.

Der eigentlich neue und erweiternde Akzent dieser Arbeit scheint m.E. darin zu liegen, daß sie eine beachtliche und diskussionswürdige Extrapolation des formalen Denkmodells der TPh auf die Geschichte versucht. Dabei wird nicht eigentlich gefragt, was Geschichte sei, sondern festgestellt, daß der Mensch in der Wesensfreiheit transzendental zur endgeschichtlichen Vollendung erschlossen ist. Die kategorielle sittliche Entscheidung in der Gegenwart vermag nur im „vorgreifenden Ausgriff auf das Ende“ zu gelingen (63). „Darum muß sie als eine Antizipation der Endentscheidung im Medium geschichtlicher Unvollendung angesehen werden“ (ebd.). Das heißt dann, daß jede geschichtliche Entscheidung auf einer

unvollkommenen ethischen Erkenntnis des sittlichen Gesetzes beruht und daß der Geschichtsprozeß an der „erkenntnistheftischen Thematisierung“ (64) des sittlichen Gesetzes arbeitet. Man hätte nun vermutet, daß sich D. somit für eine „dynamische Ethik“ im Sinne einer immer vollkommeneren Erkenntnis des sittlichen Gesetzes im Laufe der Geschichte entscheidet. Er relativiert aber diesen Ansatz, indem er ihn nochmals in die Spannung zwischen Erfüllungs- und Zielgebot hineinstellt. Dem Erfüllungsgebot gelingt es, das unaufgebbare Wesen des Menschen im Hier und Jetzt begrifflich zu fixieren. In welchem Ausmaß, wird nicht gesagt (73). Im Zielgebot aber *erfährt* die Freiheit „ihre begrifflich nicht mehr faßbare Ausgriffs-Intensität“ (73) auf das Sein. Ziel- und Erfüllungsgebot stehen in „analoger Übereinkunft“ (88), wenn wir es recht verstanden haben, in dem Sinne, als die Allgemeinheit der Norm die Überallgemeinheit des Seins, die in der Situation unmittelbar erfaßt wird, vermittelnd zur Geltung bringt (95). Die endgeschichtliche Vollendung wird demnach als ein sittliches *Mehr* (magis) in der Situation unmittelbar erfaßt. Ob mit diesem in der Situation gegebenen zielhaften Anruf nach einem sittlichen „Mehr“ nicht eine Art Gotteserfahrung behauptet wird?

2) Im 2. Teil geht D. daran, *die gewonnenen Erkenntnisse theologisch fruchtbar zu machen*. Das hat seine Schwierigkeiten. Denn Gott offenbart sich in einer geschichtlichen Person. Die Erkenntnis des Einzelseienden ist möglich, weil dem Geist ontologice prius Erschlossenheit des Seins eignet. Der Glaubensakt aber hat eine transzendente Relation zu einem geschichtlichen Ereignis, das zunächst kategorial einzelhaft zu sein scheint und jedenfalls konkret ist, nämlich die Menschwerdung. Sinngemäß muß D. sagen, daß der einzelne Glaubensakt nur möglich ist, weil dem Glaubenden eine Erschlossenheit des Christusereignisses eignet. Nun ist zwar die Menschwerdung ein geschichtlich konkretes Ereignis, dennoch aber eignet ihm die überkategoriale Fülle schlechthin, denn in der Person Christi ist die göttliche Seinsfülle. Inkarnation ist eben das In-Erscheinung-Treten der göttlichen Seinsfülle in der Person Christi (148). So ist also doch im konkreten geschichtlichen Christus die gesamte überkategoriale Seinsfülle und Heilswirklichkeit Gottes gegeben. Wie ist das näher zu erklären?

Hier greift D. auf die „klassische“ Person- und Geistphilosophie zurück. Einer Person eignet kein spezifischer Gehalt. „Personalität konstituiert sich vielmehr durch überspezifische Seinserschlossenheit“ (203). Sie ist „quodammodo omnia“, wie Thomas v. A. von der Seele sagt. „Person ist der subsistierende Deutungsakt des Seins“ (ebd.). Damit bleibt die nur irgendwie analoge Objektivierbar-

keit des Seins gewahrt, ebenso trägt man der Tatsache Rechnung, daß Gott für unsere Erkenntnis Objektcharakter nur in einem analogen Sinne zukommen kann. Auch die Göttlichkeit der Person Christi kann so nicht Objekt im adäquaten Sinne sein, schon weil sich Person als „überspezifische Seinserschlossenheit“ eben dem begreifenden, objektivierenden Zugriff entzieht (200 f.). So hat in einem echten Sinne die unthematische Gotterschlossenheit allen Erkennens in der Person Jesu Christi ihre zeichenhafte geschichtliche Explikation gefunden (201). (Es ist schade, daß diese spekulativ faszinierende Personphilosophie und Christologie nicht durch die augustinische Spekulation über den „Christus totus“ ergänzt und somit stärker mit der Ekklesiologie verbunden wird.)

Da aber durch den Glauben die eschatologische Vollendung der Geschichte in die Gegenwart hineinsteht (241), ist es der Ausgriff auf die eschatologische Heilsvollendung, die die konkrete Heilsentscheidung des Menschen und die moralische Erkenntnis erst ermöglicht. D. spricht diese Reduktion als „transgeschichtlich“ (199) an: Die Möglichkeitsbedingung der geschichtlichen Heilsentscheidung und der moralischen Erkenntnis ist der im Glauben enthaltene Vorgriff auf die eschatologische Vollendung (195). Insofern nun im Glauben (und in seinem Gefolge in Hoffnung und Liebe) alle Wirklichkeit durch einen geschichtstranszendierenden Akt erschlossen ist, ist das Moralprinzip „der in Glaube, Hoffnung und Liebe vollkommen zu sich erschlossene wie sich erschließende Mensch“ (188). Das Moralprinzip wird hier nicht eigentlich satzhaft formuliert. Es wird formuliert als der transzendente Wahrheitsvollzug (172), als der „vorprädikative Grund“ (189), aus dem in dauernder kritischer Rückfrage die objektive prädikative moralische Einzelwahrheit entspringt. „Vor dem Hintergrund eines solchen Moralprinzips wird die Moraltheologie elastisch genug, um jede progressive Änderung des moralischen Bewußtseins im Laufe der Menschheitsgeschichte methodisch nicht nur nachfolgend zu bewältigen, sondern in schöpferischer Entfaltung selbst letztgültig zu setzen“ (189). Für die TPH ist die „echte Überholung begrifflich formulierter Wahrheiten“ (211) im Grunde kein Problem.

Seinem Entwurf entsprechend hat sich D. ganz der Rahnerschen radikalen Interpretation des augustinischen „Crede ut intelligas“ verschrieben. Bei Rahner gibt es keine abgrenzbare reine Philosophie mehr, sondern nur noch eine transzendente Fragestellung in einer nahtlosen Einheit von Metaphysik und Offenbarung, Anthropologie und Theologie. D. verankert diese Einheit in der metaphysischen Analogizität von Sein und Gnade. Sein ist immer Sein im Vollzug. „Gnade ist personale Vollzugswirklichkeit“ (176), sofern

sie von der Person frei übernommen wird. Insofern beiden Wirklichkeiten Vollzugscharakter eignet, sind beide eine Einheit und entspricht beiden im Geist des Menschen eine unthematische Vollzugseinsicht (183). Diese geht hinter die Begriffe. Die Begriffspaare Person und Gesetz, Gnade und Natur, Liebe und Vernunft sind mittels phil. oder theol. Abstraktion aus dieser Einheit gewonnen (183). Damit sind die Weichen gestellt für die Interpretation des Wesens des ntl Gesetzes und des Naturrechts. Die „lex Christi“ und die „lex naturalis“ sind keine zwei nebeneinanderstehende und in sich selbst Sinn habende Gesetzmäßigkeiten. Da der Glaube als Akt der Offenbarungsannahme die Deutung der Gesamtwirklichkeit für sich beansprucht und die phil. Deutung der Wirklichkeit in sich einbegreift, hat auch das Naturrecht nur Funktion *innerhalb* der ntl Weisung (227).

Das Naturrecht behält im Denken D. einen hohen Rang und das infolge seines zwar nicht ausgesprochenen, aber doch latent vorhandenen Axioms über das Verhältnis von Natur und Gnade. Gnade als personale Vollzugswirklichkeit muß sich im naturalen Sein vermitteln. „Da der Glaubensakt, ungeachtet seiner Gnadenhaftigkeit, in seiner formalen Struktur immer ein Verstehensakt, wenn auch einmaliger Art, bleibt, muß Entsprechendes auch für das ntl Gesetz gelten. Das will besagen: Es bleibt in seiner formalen Struktur notwendig dem sittlichen Naturgesetz verhaftet. Es vermag überhaupt nur über dieses und in dessen Medium erkannt wie erfüllt zu werden. Somit übt das Naturrecht im Blick auf das Gesetz Christi eine echte geschichtliche Vermittlungsfunktion aus“. „Doch ist mit dieser Feststellung die vorhandene Aussagemöglichkeit noch keineswegs erschöpft. Sie verlangt vielmehr nach ihrer Ausweitung in der Behauptung, daß Gesetz Christi und sittliches Naturgesetz auch inhaltlich identisch sind. Näherhin: die Umsetzung der Glaubensentscheidung in eine sittliche Entscheidung bringt ihr keine spezifisch neuen Gehalte bei, die nicht immer schon in der „lex naturalis“ unthematisch mit-erkannt wurden“ (227 f). Daraus folgt, daß der naturrechtliche Erkenntnisvollzug das aufnehmende Medium des Glaubensvollzugs wird und als solches diesen mit sich selbst identifiziert. Allerdings sind dann Natur und Naturrecht nicht als durch Abstraktion aller heilsgeschichtlichen Bestimmtheit gewonnene Restgrößen zu verstehen. Das hat für die sittliche Erkenntnisfindung zur Folge, daß man nicht einfach nur die „Natur der Sache“ untersuchen darf, sondern immer auch die satzhafte Offenbarung miterheben muß (229).

Aus der transzendentalen Grundkonzeption ergeben sich nun auch Einschränkungen in Bezug auf die Erkenntnis der absoluten und

metaphysischen Natur des Menschen. Da der Glaubende sich immer von dem Vorgriff auf die eschatologische Vollendung her geschichtlich erschließt, steht er in einer dauernden Erkenntnisgeschichte, auch in der Moral. Er ist nicht fähig, alle geschichtlichen Bedingtheiten seines Erkenntnisaktes reflex vollkommen im Griff zu haben (235). Dazu kommt, „daß sich menschliche Natur einer adäquaten Verobjektivierung entzieht. Sie ist sich selbst niemals als Gegenstand vorfindlich, sie ist sich indes immer im erkennenden Vollzug ihrer selbst befindlich... Natur ist also nicht primär als Gegenstandswirklichkeit, sondern vielmehr als personal freiheitliche Vollzugswirklichkeit zu verstehen (226). Daraus ergibt sich, daß es genügt, die eigene Geschichtsunterworfenheit so weit zu transzendieren, daß situationsgerechte Einsichten möglich werden, ... Ein funktionsfähiges Naturrecht bedarf keiner höher geschraubten Ansprüche. Die genannte Begrenztheit ist darum keineswegs ein Argument gegen naturrechtliche Beweisführung innerhalb der Moralthologie; sie wehrt nur unangemessene erkenntnistheologische Erwartungen ab“ (235).

Später kennzeichnet D. diese bedeutsame erkenntnistheologische Grundtatsache als „kontinuierliche Krise des Naturrechts von seinem setzenden Grund her“ (239), der eschatologischen Vollendung nämlich, auf die hin sich Geschichte bewegt. „In der naturrechtlichen Ordnung tritt der Glaubenseinsicht keine gleichsam äußerliche Fremdgröße gegenüber“, vielmehr wird in ihr der Glaube mit dem Grund seines eigenen Verstehens konfrontiert. Somit tritt der Glaube in der „lex Christi“ durch das Naturrecht in seine eigene geschichtliche Unvollendung ein, jedoch in der Hoffnung auf Vollendung. Es ist darum auch nicht eigentlich das Naturrecht, dem Geschichtsmächtigkeit zugesprochen werden muß, sondern es ist das Gesetz Christi selbst, das sich im Medium des Naturrechts seinen geschichtlichen Ausdruck verschafft und deshalb im eigentlichen und ursprünglichen Sinne als geschichtsmächtig bezeichnet werden muß“ (239).

3) Ist der transzendente Denkansatz richtig, so ergibt sich, daß die Moral nicht nur akzidentell, sondern essentiell eine „*dynamische Moral*“ genannt werden muß. D. läßt aber offen, durch welche auslösenden Faktoren diese Dynamik (Erweiterung, Änderung und Neuartikulierung ethischer Normen) sich vollzieht. Die Geschichte der Moral scheint auszuweisen, daß sich die Dynamik durch neue Einsichten ergab, die neuen Einsichten aber ihrerseits hauptsächlich durch empirisch induktive Methoden erarbeitet wurden. Uns will scheinen, daß nach D. der transzendente Denkansatz die wesentlichen Phänomene der Fundamentelethik interpretiert und ihre spekulative Legitimität bestätigt oder auf-

hebt, während die objektintendierende Methode die eigentliche Dynamik bewirkt. M.a. W.: Die TM stellt spekulativ sicher, ob das Phänomen einer gewissen Wandlung moralischer Normen metaphysisch legitimiert werden kann oder nicht, während die objektiv-intentionale Methode durch neue Erkenntnisse die Wandlung moralischer Normen und damit die Dynamik der Moral herbeiführt. Demgegenüber sei auf K. Rahner verwiesen, der meint, man könne durch die transzendente Reduktion des menschlichen Selbstverständnisses das Wesen des Menschen artikulieren und in allgemein- und immergültigen normativen Prinzipien festhalten. Die heutigen Transzendentalphilosophen sollten sich zu dieser Frage äußern. Ein Beispiel kann die Bedeutung der Frage erhellen: Ist es möglich, aus unserem unreflexen Bewußtsein, daß wir soziale und leibliche Wesen sind, durch eine transzendente Reduktion etwa zum grundlegenden (freilich „formalen“) ethischen Satz „Jedem das Seine“ zu kommen?

Es besteht kein Zweifel, daß die TPH trotz der aufgezeigten Mängel eine hohe „empirische Tauglichkeit“ besitzt, wenn auch auf einen Vergleich mit anderen Entwürfen der Metaphysik, die im geistigen Raum christlichen Denkens von heute vorhanden sind, nicht eingegangen werden kann. Steht man der TPH als „potentieller Käufer“ gegenüber, so schreckt einem leider zunächst ihre „Verpackung“ ab, nämlich der Mangel an „Lesbarkeit“ ihrer Sprache. Wenn auch die Reduktion als solche ungemein diffizil ist, sollte doch der Versuch unternommen werden, eine Sprache zu sprechen, die so unmittelbar verstehbar ist, wie etwa die des „kritischen Rationalismus“ oder der „Frankfurter Schule“.

Linz

Georg Wildmann

GRABNER-HAIDER ANTON / LÜTHI KURT (Hg), *Der befreite Eros*. Ein Dialog zwischen Künstlern, Kritikern und Theologen (212). Grünewald, Mainz 1972. Snolin DM 19.80.

Kunstwerke, die die Wirklichkeit des Erotischen gestalten, werden oft moralisierend bewertet und mit ideologischen Schlagwörtern beurteilt. Von diesem Phänomen, das im Raume von Kirche und Gesellschaft immer wieder festzustellen ist — wie Lüthi in der Einleitung sagt —, geht dieses Buch aus. Die Erotik soll von den verschiedenen traditionellen Hemmnissen befreit werden. Das ist das Grundanliegen des Werkes. Der Arbeitstitel, unter dem die 12 Autoren aufgeführt wurden, ihre Beiträge zu leisten, lautet: Das erotische Thema in Kunst, Literatur und Film.

Eine Unterscheidung zwischen erotischer Kunst und Pornographie wird versucht. Kurt Marti: Die Grenze zwischen Pornographie

und erotischer Literatur ist nicht leicht zu ziehen. Als Pornographie würde ich eine Literatur mit Warencharakter bezeichnen, die die Sprache nur als Verpackungsmaterial und also lieblos behandelt. In der erotischen Literatur wird versucht, zum erotischen Thema ein adäquates sprachliches Verhältnis zu finden. Lüthi im Anschluß an Henry Miller: Das erotisch lustvolle Spiel bzw. der künstlerische Prozeß schlägt dort in abzulehnende Möglichkeiten um, wo das freie Spiel und der Spielraum der Freiheit abgelöst wird von Manipulation und vom Ausgeliefertsein an bloße Abläufe. Solche Manipulation und solche Abläufe führen zu falschen Abhängigkeiten und zu Regressionen, die den Reifeprozess des Menschen in Frage stellen.

Urs Etter grenzt die Erotik in neueren Filmen deutlich ab von den Produktionen der sogenannten Sexwelle.

Die theologisch interessantesten Fragen wirft Lüthi auf. Er skizziert die zwei verschiedenen Linien im AT. Eine Linie, in der es eine positive Erfahrung des Eros gibt und die andere, in der sich Israels Glaube dualistischen Einflüssen geöffnet hat. In der Betrachtung Jesu wird die Frage Heinrich Bölls aufgenommen, ob es aufgrund der Haltungen Jesu die Möglichkeit einer „Theologie der Zärtlichkeiten Maria Magdalenas“ gibt. Die widersprüchlichen Gestaltungen des Problems der Erotik im Laufe der Kirchengeschichte führt Lüthi darauf zurück, daß schon der Ursprung des christlichen Glaubens von Aussagen und Gegen Aussagen bestimmt war. Ort einer erotischen Kultur ist die theologische Anthropologie. Lüthi warnt aber im Vorwort jene Rezensenten, die sofort mit dem Klischee vom bloßen Humanismus argumentieren möchten. Offen bleibt die eigentlich theologische Frage, die Lüthi so stellt: Können heute Gottesvorstellungen eine erotische Färbung bekommen, könnten patriarchalische Gottesbilder ersetzt werden durch Gottesvorstellungen, die einen mann-weiblichen Ausgleich unterstützen?

Die Heimholung des Eros in den christlichen Raum nennt die Einleitung ein anspruchsvolles Ziel. Die im Buch gesammelten Beiträge werden als Vorstudien, Skizzen, Einfälle, Wortmeldungen und Essays deklariert. Damit ist der Stellenwert festgelegt. Wer die Aufsätze so beschneiden wie sie gemeint sind, annehmen kann und wer keine Angst hat, daß durch kritisches Nachdenken eine Welt einstürzt, wird das Buch mit Vergnügen und intellektuellem Gewinn genießen können.

KRANZ GISBERT, *Liebe und Erkenntnis*, Ein Versuch. (141.) Pustet, München 1972. Kart.lam. DM 14.80.

Ein philosophisches Essay mit geistreichen Aussagen über Lieben, über Erkennen und über das Verhältnis von Lieben und Erken-