

Zur Günther-Forschung

Eine Buchkritik

Deutsche Publikationen, die sich mit dem Wiener Theologen und Philosophen Anton Günther beschäftigen, wissen vielfach nichts von den Forschungsergebnissen des Wiener fundamentaltheologischen Instituts¹. Sie stützen sich meist auf die Darstellung P. Wenzels², die alte Klischeevorstellungen über Günther unkritisch übernimmt („Der Glaube könne aus der Wissenschaft geschöpft werden“ — „Die Güntherianer hätten sich nicht an den Lehren der Kirche orientiert“, ja sogar das Wort „Häresie“ wird in den Mund genommen u. a. m.). Neuerdings würdigt man bisherige Leistungen auf diesem Gebiet herab, um sich selbst als Wegbereiter präsentieren zu können, bzw. das Unzureichende der eigenen Arbeit zu rechtfertigen³. So vermißt C. Engling⁴ auch nach den Arbeiten von J. Pritz eine „Interpretation der sehr eigenwilligen Philosophie Günthers“, eine „historisch-systematische Arbeit über Günther“ (132), und P. Hünemann⁵ beklagt trotz der Fortschritte in der Aufarbeitung der Theologie des 19. Jh. die noch immer erheblichen Forschungslücken. „Dazu gehört u. a. die Theologie der Güntherschule. Zwar sind einige informative Publikationen erschienen, die Aufarbeitung der systematischen, philosophischen und theologischen Ansätze A. Günthers und seiner Freunde bzw. Schüler ist aber noch weitgehend ein Desiderat.“ Genau hier habe die Dissertation von Engling über den Güntherianer I. N. Ehrlich ihren Platz.

¹ Nach J. Nadler und A. Dempf, die vor allem literaturgeschichtliches bzw. philosophiegeschichtliches Interesse an Günther zeigten und auch diesbezügliche Dissertationen anregten, war es in theologischer Hinsicht der am 17. Dezember 1977 allzu früh verstorbene Vorstand des Instituts für Fundamentaltheologie in Wien Prof. J. Pritz, der eine Fülle von Arbeiten über die Wiener theol. Schule betreut und immer wieder nach einer gerechteren Beurteilung Günthers verlangt hat. An selbständigen Arbeiten seien u. a. hier genannt: K. Beck, *Offenbarung und Glaube bei A. Günther*, Wien 1967; E. Blaha, *Der Güntherianer und Nachfolger J. S. Dreys in Tübingen* Jac. Zukrigl (in Arbeit); J. Dollinger, *Vergleich der Ehelehre in den deutschsprachigen Gesamtdarstellungen der kath. Moraltheologie des 19. Jhs. mit der C. Werners*, theol. Diss. Wien 1974 (ungedr.); Chr. Mann, *Der Philosophiehistoriker Vinzenz A. Knauer (1828–1894), eine Einführung in sein Leben und Werk*, theol. Diss. Wien 1973 (ungedr.); E. Mann, *Das „Zweite Ich“ A. Günthers: J. H. Pabst, Wien 1970; ders., Erbe als Auftrag. Zur Theologie und Geistesgeschichte des 19. Jhs. Fs. f. J. Pritz*, Wien 1973; J. Pritz, *Glauben und Wissen bei A. Günther*, Wien 1963; ders., *Mensch als Mitte. Leben und Werk C. Werners I*, Wien 1968; ders., *Wegweisung zur Theologie*, Wien 1971; J. Reikerstorfer, *Offenbarer Ursprung. Eine Interpretation der Anthropologie C. Werners*, Wien 1971; ders., *Die zweite Reflexion*, phil. Diss. Wien 1975 (ungedr.); ders., *Kritik der Offenbarung. Die „Idee“ als system-theoretisches Grundprinzip einer Offenbarungstheologie: A. Günther in Begegnung mit J. S. Drey*, theol. Habil. Wien 1977 (ungedr.); N. Severinski, *Kirche und Staat bei A. Günther*, theol. Diss. Wien 1968 (ungedr.); H. Klinger, *Urzustand, Sündenfall und Erbsünde bei A. Günther*, theol. Diss. Wien 1964 (ungedr.); S. Schramm, *Carl Werner als Moraltheologe*, theol. Diss. Wien 1973 (ungedr.) etc.

² P. Wenzel, *Das wissenschaftliche Anliegen des Güntherianismus*, Essen 1960.

³ Eine umfangreichere Arbeit „A. Günther im Urteil des 20. Jahrhunderts“ steht vor dem Abschluß. Sie zeigt anhand der neueren und neuesten Darstellungen und Stellungnahmen, wie die Vor-Urteile des vorigen Jahrhunderts meist ungeprüft übernommen werden. E. Winter und P. Wenzel haben mit ihren Monographien ein gerüttelt Maß an Schuld daran auf sich geladen.

⁴ Clemens Engling, *Die Bedeutung der Theologie für philosophische Theoriebildung und gesellschaftliche Praxis. Historisch-systematische Untersuchungen zum Werk Johann Nepomuk Ehrlichs (1810–1864)*. (Studien zur Theologie und Geistesgeschichte im 19. Jh., Bd. 20) (340.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1977. Kart. DM 74.—.

⁵ In ThRv 1977, 408.

Es fragt sich nun, ob Engling tatsächlich auf Anhieb das geschafft hat, was andere in zwei Jahrzehnten intensiver Beschäftigung nicht erreicht haben sollen. Da mit dem Wort „sine ira et studio“ ohnedies meist Schindluder getrieben wird, darf es getrost auch in diesem Zusammenhang zitiert werden. Und damit zur Sache, d. h. zu Englings Buch.

Eine Methode, Wirklichkeit zu erfassen, ist die sog. analytische, eine andere die synthetische, wobei unbestritten sein sollte, daß Analysieren nicht Zertrümmern eines Gegenstandes und mikroskopische Untersuchung der einzelnen Splitter bedeuten kann. Gerade hier aber liegt die Schwäche dieses Buches, in dem die Einheit der Persönlichkeit Ehrlichs und die klare Methodik in seinen Schriften verlorengegangen ist. In mühsamer Arbeit hat E. viele Details zum Leben Ehrlichs zusammengetragen, weiß aber in seinem Bestreben nach Vollständigkeit nicht zwischen Wesentlichem und Unwesentlichem zu unterscheiden. Das gilt vor allem für das Ausmaß, in dem er Ehrlichs Tagebücher herangezogen hat. Ein Beispiel: E. rätselt – nach einer Bemerkung, daß dies mit Recht im Dunkeln bleiben dürfe (41) – des langen und breiten herum, ob die im Tagebuch diskret angedeuteten Jugendsünden Ehrlichs als „geschlechtliche Verfehlungen“ gedeutet werden können. Anhand von R. Guardinis Schrift „Vom Sinn der Schwermut“ und mit Hilfe der Psychoanalyse will er Ehrlich noch weiter „zerlegen“. Hier mit Gründlichkeit vorgehen zu wollen, halte ich für verfehlt, zumal die Bloßlegung derart intimer Dinge zum Verständnis seiner Philosophie und Theologie nichts beiträgt⁹.

Daß und in welcher Weise auch Ehrlichs von einem Grundgedanken beherrschtes Gesamtwerk „analysiert“, d. h. zerhackt wurde, zeigt sich in den drei Hauptteilen der Arbeit, die das Bemühen des Bearbeiters zeigen, das ihm als „Vielerlei“ Begegnete nun seinerseits (erstmalig?) zu ordnen, zu gliedern, ja sogar zu vervollständigen (98 f). Schließlich muß die verwirrende Verquickung von „monographischer“ Darstellung (16) – E. dürfte „historisch-biographisch“ gemeint haben – und „systematischer“ Darstellung kritisiert werden. Viele der in den einführenden (biographischen) Teil gehörende Details stehen in der den drei Hauptteilen jeweils vorangestellten „Problemgeschichtlichen Einführung“, um so den „historisch-systematischen Zusammenhang“ der Gedanken Ehrlichs deutlich werden zu lassen. Da die systematische Komponente dabei jedoch arg zu wünschen übrig läßt, wie zu zeigen sein wird, kommen die historischen Daten (vielfach gestützt auf das Tagebuch) um ihren Bezugspunkt.

Man wird die Dissertation leichter verstehen, wenn man die Methode beachtet, die dahinter steht. Vf. war es offenbar zu simpel, der geistigen Entwicklung Ehrlichs unvoreingenommen zu folgen und dabei die Linie festzuhalten, der sie folgt, ohne Gefahr zu laufen, seine Gedankengänge und Anliegen mißzuverstehen oder fehlzuinterpretieren. Vf. statuiert von vorneherein (!) eine „Spitze“ dieser Entwicklung, eine „Vollendung“ (in der Grundlegung einer theologischen Theorie in der „Fundamentaltheologie“) und beurteilt von diesem Standpunkt aus frühere Aussagen und Werke („defizient“); er will in jedem Abschnitt seiner Schrift jener „begrifflich-systematischen Spitze des Gedankenganges“ (15) voll Rechnung tragen; er stellt eine „These“ auf und möchte sodann mit Hilfe von Zitaten aus Ehrlichs Werken „immer wieder ihre Stimmigkeit erweisen“ (15). Daß er dabei schließlich zum „Ergebnis“ gelangt, „daß sich die (= seine?) theologische Fragestellung bewährt hat“ (272), überrascht dann freilich nicht... Vf. nennt diese seine Methode eine „dem vordergründigen Blick entgegengesetzt zum historischen Werden und Reifen

⁹ Daß Engling sogar darandenkt, nach dem ohnehin mit zu vielen Nebensächlichkeiten belasteten Auszug im Anhang seiner Schrift neuerlich das gesamte Tagebuch zu veröffentlichen (284), ist unverständlich.

Ehrlichs zu verlaufen scheinende" (131), die seiner Arbeit angemessener sei.

Wie kommt – und diese Frage stellt sich hier mit aller Schärfe – Vf. dazu, die theologische Fragestellung Ehrlichs, wie sie sich in der „Fundamentaltheologie“ findet, als „begrifflich-systematische Spitze seines Gedankenganges“ (15) zu bezeichnen? Eine Methode, die Ehrlich selbst Phase für Phase zu Wort kommen läßt und nicht nachträglich „Belege“ (15) sucht, kommt zu folgendem Ergebnis: In fast allen Werken geht es um den einen Grundgedanken einer Vermittlung von Idee und Wirklichkeit, sei es des Menschen als Individuum und als Glied der Gesellschaft, sei es der Religion und der Offenbarung, wiewohl sich eine geistige Entwicklung (von Jacobi über Günther zu Staudenmaier u. Drey) in der Beantwortung dieser Grundfrage feststellen läßt. Der vom Vf. gewählte Ansatz in der „theologischen Phase“ und damit bei der „Fundamentaltheologie“ Ehrlichs war denkbar ungeeignet, da gerade dieses Werk den Grundgedanken eher verdeckt und – in einem Untreuerwerden der Gütherschen „Idee“ wie auch damit der eigenen Vergangenheit – einen Kompromiß zwischen eigentlich Gewolltem und angesichts des kirchlichen Urteils oftten Gesagtem darstellt⁷.

Wenn Vf. meint, die Günthersche Theorie des Selbst- und Gottesbewußtseins sei bei Ehrlich „zur Grundlage der Fundierung von Theologie“ (in der „Fundamentaltheologie“) geworden (63), wenn er meint, Ehrlich habe den Rat (ja die Beschworung!) Günthers bezüglich der Anlage der „Fundamentaltheologie“ betragt, so ist das gerade Gegenteil der Fall. Nicht zuletzt in dieser Meinungsverschiedenheit lag ja dann auch der Grund für das jahrelange Abreißen der Verbindung zwischen beiden, die Beratung Ehrlichs durch C. Werner und Günthers Bemerkung zu diesem, daß er Ehrlich ob dieser Meinungsverschiedenheiten nicht gram sei.

Weil Vf. mit der von ihm gewählten Methode zu diesem Grundgedanken einer Vermittlung von Idee und Wirklichkeit nicht vorstieß, konnte er auch Ehrlichs geistigen Entwicklungsgang in eine „philosophische“, „sozialtheoretische“ und „theologische“ Phase (15) zerstückeln, zu Unrecht, da eine solche Trennung Ehrlichs Intention nach einer Vermittlung jener Gegensätze (Glauben – Wissen, Theologie – Philosophie) einfach widerspricht. Genau falsch zitiert Vf. (156), wenn er als Ziel Ehrlichs nennt: „den Gegensatz von Glauben und Wissen zu vermitteln“ und nicht das Wort „vermitteln“, sondern jenes des „Gegensatzes“ durch Kursivdruck hervorhebt. Wo Ehrlichs „Weg vom Philosophen zum Theologen“ (145 ff) aufgezeigt werden soll, handelt Vf. lediglich von dessen Verhältnis zu Günther in den Jahren 1840–1856, berichtet über die Auseinandersetzungen Günthers mit Hegel, Herbart und mit seinen eigenen Kritikern, und in welcher Weise Ehrlich sich daran beteiligt und nicht beteiligt habe – wo hier ein „Weg vom Philosophen zum Theologen“ erkennbar sein soll, bleibt unklar.

Was schließlich die Gegenüberstellung von „Philosophie und Sozialphilosophie“ betrifft, so hat Ehrlich sich mit dem Thema „Gesellschaft“ unstreitig ausgiebiger befaßt, aber im Rahmen seines philosophisch-theologischen Bemühens, innerhalb dessen es doch nur einen Teilbereich darstellt. Hier wurde offenbar eine moderne Fragestellung an ihn herangetragen. Übrigens geht die „Konzeption einer Sozialtheorie“ (244 ff) an dem von Ehrlich Gesagtem glatt vorbei, wenn sie „das positive Christentum als Prinzip der Gesellschaft“ bezeichnet. Hier wurde Ehrlichs Buch „Über das christliche Prinzip der Gesellschaft“, d. h. „die christliche Lehre über das Gesellschaftsprinzip“ (so Ehrlich 10) falsch verstanden. Daß die Ausdrücke „positives Christentum“ und „Prinzip der Gesellschaft“ bei Ehrlich in einem Satz

⁷ Vgl. meine Arbeit „Idee und Wirklichkeit der Offenbarung. Methode und Aufbau der Fundamentaltheologie des Güntherianers J. N. Ehrlich“, Wien 1977.

vorkommen, wie Vf. vermerkt (245), ist doch wirklich zu wenig Grund für eine solche Schlußfolgerung. Demgemäß hängen auch dann die übrigen Ausführungen des dritten Hauptteiles in der Luft.

Engling hat vieles in seiner Dissertation zusammen- und an die geistigen Gestalten des 19. Jh. herangetragen, wo man eigene Beschäftigung mit ihnen und eigenes, darauf basierendes Urteil erwarten würde. Das zeigt sich nicht zuletzt in der Art der Heranziehung der Sekundärliteratur. Vf. übernimmt vielfach Urteile anderer⁸ in Fragen, die niemand so eingehend überlegt haben kann wie er selbst; so etwa die doch bei Gott nicht nebensächliche Feststellung, Ehrlichs „Fundamentaltheologie“ stehe zu Dreys und Staudenmaiers Arbeiten „im nächsten Verhältnis“ (63). Dagegen kann mit Grund nichts gesagt werden, nur ist es zu wenig für eine Arbeit, die Wert darauf legt, systematisch genannt zu werden, und „historisch-systematische Zusammenhänge“ aufzeigen will. Man sucht vergebens nach Anhaltspunkten in Englings Schrift, die dieses Urteil C. Werners erhärten könnten. Zu Günther hat Vf. ein zwiespältiges Verhältnis: Einerseits beweist er eine Unkenntnis seiner Schriften, wenn er Ehrlich als „den legitimen Interpreten“ Günthers hinstellt (13), wenn er undifferenziert vom „Denken der Wiener Schule“ (273) spricht, wenn er allgemein lieber alle Schüler lieber als Günther selbst zitiert⁹; andererseits aber maßt er sich Urteile darüber an, was in der Günther-Forschung geleistet und nicht geleistet worden sei, was Günthers eigentliche Intention gewesen sei, daß er sie nicht durchgeführt habe usw.

Zusammenfassend muß festgestellt werden, daß Englings Dissertation weit davon entfernt ist, das Lob, das sie sich selbst spendet, und den Tadel, den sie anderen erteilt, auch nur annähernd zu rechtfertigen.

⁸ Z. B. von C. Werner, E. Winter, A. Dempf, P. Wenzel u. a.

⁹ Als Beispiel sei der Abschnitt über die „Christliche Philosophie“ bei Günther angeführt (138–144), wo J. E. Veith, E. Melzer, C. Werner, E. Winter, J. N. Ehrlich, P. Knoodt, J. Pritz, L. Trebisch (in dieser Reihenfolge) die Hauptbelegstellen liefern und Günther selbst nur zur „Garnierung“ des Ganzen herangezogen wird.