

zynischen Parolen christlichen Humors. Kierkegaard kommt zu Wort, für den der Humor die Grenzscheide zwischen ethischer und christlich-religiöser Sphäre ist; und es wird faktisch wie grundsätzlich deutlich, daß die Bibel, erst recht das NT, nicht humoristisch ist, daß Jesus jenseits des Humors steht. Der Humor kennt eben Grenzen, nach unten durch jede Art von Ideologie, nach oben in der Existenz des vollkommenen Heiligen, der ungebrochen glaubt und absolut liebt, in einer Herzensheiterkeit und einem letzten Ernst, die mehr sind als Schmerz und Größe des Humors. In der Tat ist zwischen einer philosophischen Hinaufsteigerung des Humors und dem Selbstverständnis des wahren Humoristen zu unterscheiden.

Teil III: Humor und Ethos, zeigt den Wert des Humors gerade in seiner Begrenztheit. (Er kann ja nicht einmal als Zweittugend unmittelbar Gegenstand eines kategorischen Imperativs sein, sondern nur so, daß die Schaffung günstiger Bedingungen für ihn gefordert wird.) Aus der Fülle hier möglicher Fragen wählt L. vier: das Verhältnis zu den „göttlichen Tugenden“ und zur christlichen Freiheit (jene wie diese nicht dogmatisch, sondern psychologisch betrachtet). Die Angefochtenheit des Glaubenden und das stete Ungenügen aller privaten wie amtlichen Glaubensaussagen rufen nach dem Humor, am Theodizeeproblem findet er andererseits seine innere Grenze. Die Hoffnung erst blickt über diese hinaus, und angesichts der Diskrepanz zwischen dem, was ist, und dem, was sie hofft, entfaltet sich die Gelassenheit christlichen Humors. Humor ist auch, so sehr die reine Liebe jenseits seiner steht, ein Element in deren konkretem Ethos, im Ringen zwischen Selbstbehauptung und Teilnahme. Ohne Liebe gibt es ihn nicht. Darum auch ist Humor ein Garant der Menschlichkeit im Kampf gegen Schranken und Tabus christlicher Freiheit. – Von der Fülle treffender Einzelbeobachtungen und anregender Lesefrüchte kann dies Referat naturgemäß keinen Eindruck geben. Der rezensierende „Philosoph“ (selbst eine humoristische Existenz) darf bedauern, daß dieser Breite ein gewisses Maß an Vertiefung geopfert worden ist, daß nicht nur die Frage des Verhältnisses von Subjektivität und Objektivität „ohne philosophische Ambitionen“ verhandelt wird (48). So stört beispielsweise ein recht vager Gebrauch der Termini optimistisch, Optimismus, pessimistisch ... Pessimismus ist keineswegs einfach das Betroffensein von Leid und Übel in der Welt (136). Vor allem die Sammelreferate von I 1 und II 2 hätten dann wohl gewinnen können, ebenso die Stellungnahmen zu den (tiefen)psychologischen Thesen. Was kann überhaupt in der hier gewählten Beschränkung „Anthropologie“ bedeuten? Auf der anderen Seite ist Selbstbegrenzung, Not, Notwendigkeit und Recht jeden Autors, und bes. der Untertitel des Buchs gibt sie in aller wünschenswerten Deutlichkeit an. Gerade der Philosoph also wird sich hier vor humorloser Konsequenzmacherei warnen lassen. Zumindest soll er sich der Frage stellen, inwieweit diese Beschränkung eben diesem Thema nicht tatsächlich eher entspricht, zumal wenn sie nun ihrerseits so entsprechend gelassen und offen vorgenommen und durchgeführt wird wie in diesem Buch. Es verdient Leser, auf die es so „abfährt“, daß sie – wenn schon nicht statt, dann wenigstens vor jeder Krittelei – sich bedanken für das, was sie daraus gelernt haben: über den unerlernbaren Humor, über die Bodenbereitung seiner und hoffentlich doch auch etwas an solcher Bodenbereitung: wenn wirklich nicht an Humor selbst, dann doch vielleicht an neuem Mut zu ihm.

J. S p l e t t

Moretti, Mario, *Dualismo greco e antropologica cristiana* (Methodos, 5). Gr. 8° (209 S.) L'Aquila 1972, Japadre.

Wie schon der Titel andeutet, greift der Verf. hier ein sehr heikles Thema an. Er geht in drei Schritten voran, die die drei Teile des Buches bilden. Im ersten Kap. will M. sein Anliegen, die Überwindung überlieferter Dualismen in eine christliche Anthropologie, geistesgeschichtlich belegen. Er resümiert kurz die verschiedenen Anpassungsversuche von einigen großen Theologen unseres Jahrhunderts (Barth, Bultmann, Bonhoeffer, Tillich und Cullmann); mit einer gewissen Breite berichtet er dann über die Dehellenisierung im Sinne von Dewart. M. beschließt diesen 1. Tl. mit der Darstellung der drei „Bedingungen für die Dehellenisierung: Historisierung des Denkens, Humanisierung des Denkens und Rehellenisierung desselben“. – Das zweite Kap. bildet den Kern der vorliegenden Arbeit und behandelt unter der

Überschrift „Anthropologischer Dualismus und Problematik“ einige Beispiele dualistischer Systeme der Philosophiegeschichte und des Sprachgebrauches. Nach einer knappen Diskussion über die cartesianischen Begriffe der *res extensa* und *res cogitans*, folgt eine ziemlich ausführliche Auseinandersetzung mit dem Hellenismus, der sich nach Meinung des Verf. im Grundsätzlichen mit der großen Alternative Plato – Aristoteles identifiziert. M. beschränkt sich hauptsächlich auf den Dualismus des Menschenwesens, d. h. auf die berühmte Frage des Verhältnisses zwischen Seele und Leib. Platos Lehre charakterisiert er immer wieder als „problematisch“ (mindestens 15mal); und auch bei Aristoteles (bes. in *De Anima*) betont er die Nuancierung seiner Aussagen und eine letzte Zurückhaltung in der Frage: Was geschieht nach dem Tod? Abschließend stellt M. die Lehre des Thomas v. Aquin vor und qualifiziert sie am Ende als „einen der wertvollsten Versuche, die wesenhafte Einheit des Menschen auszudrücken“ (S. 142). – Im 3. Tl. behandelt M. das Thema systematisch. Er ist dabei auf der Suche nach einer Formulierung des Leib-Seele-Problems, die den Instanzen der heutigen kulturellen Welt Rechnung trägt. Nach einem Überblick über biologische Neuigkeiten (Chauchard) gibt M. einige Züge alt- und neutestamentlicher Anthropologie (stützend auf Mork) wieder. Letztere erscheint dem Verf. eindeutig (mit Ausnahmen bei den Weisheitsbüchern) von einer einheitlichen Auffassung des Menschen geprägt. Immer klarer entwickelt sich die Idee, daß die echte Frage für M. die nunmehr klassische Alternative ist: Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten. Es geht also hauptsächlich um die Bestimmung dessen, was im Tod geschieht, und die angemessene Aufrechterhaltung der beiden (auch nach M.) nicht zu verkennenden Aspekte des menschlichen Seins. In einer Ausdrucksweise, die weit von Heidegger, Boros, Rahner, Tresmontant u. a., nicht zuletzt von der Scholastik beeinflusst ist, bezeichnet M. den Tod als „Ort der Möglichkeiten des Existenten (dynamis tou somatos)“. Der zweite Schritt der (möglichen) Verwirklichung des Daseins ist die Auferstehung, vom Verf. als „Aktualisierung und Vollkommenheit des Existenten (entelechia tou somatos)“ verstanden. Diese Überzeugung, die offenbar von der Hl. Schrift herkommt und zur Schrift führt, wird mit den Meinungen einiger Forscher (Daniélou, Kolping, Metropolit J. Hazim, Cullmann, Tresmontant) verglichen. Hier häuft M. verschiedene Aussagen, deren Ort mal exegetisch, mal philosophisch, mal theologisch ist, den u. E. die nötige Einheit und Stringenz fehlt. – Wir haben den Eindruck, der Verf. setze zu viel Fleisch ans Feuer. Wir müssen weiterhin gestehen, daß die thomanische Lehre von Leib und Seele uns noch einwandfrei erscheint, selbstverständlich im Rahmen eines Systems, das heute weithin als vergessen und unvertretbar gilt. – Die vorliegende Studie ist nicht ohne Werte und wird positiv als Anregung zu verschiedenartigen Erinnerungen zu benutzen sein. Im allgemeinen aber ist sie unter verschiedenen Gesichtspunkten unbefriedigend. Zwar findet man wiederholt das Eingeständnis ausgedrückt, M. sei gezwungen, tiefere Analyse oder Darstellungen wegen der Kürze zu vermeiden. In der Tat würde eine fachmännische Behandlung aller vom Verf. angeschnittenen Themen vielleicht einige Bände verlangen. Aber, wenn das zur Methode wird, bleibt beim Leser das Gefühl einer Betrachtung, die nie wirklich zur Sache kommt. Übrigens wird der Fachmann viele Aussagen als mindestens fragwürdig empfinden, zum Beispiel: die Diskussion über *De Anima* III c. 5, 430 a 10-ss sieht praktisch von textkritischen Fragen und der erheblichen Debatte der Forscher völlig ab. Was Thomas angeht, fehlt ständig seine primär theologische Einstellung (*intellectus fidei*); auch die Wahl der zugrundeliegenden Bibliographie gibt den Eindruck der Zufälligkeit (bes. was Exegese und Theologie angeht) wieder. Nicht immer ist es klar, was einfach wiedergegebene und was geteilte Meinung ist (z. B. meint M. wirklich, daß die Abstraktionsfähigkeit des Menschen von der größeren Komplikation des Gehirns abhängt [144]? oder, daß das Bewußtsein die *differentia specifica* des Menschen sei?). Weitere Beispiele: „basar“ begegnet man im AT 273-, nicht 266mal (S. 148); im Rahmen der biblischen Anthropologie wird der häufigste Wortstamm (*leb*) einfach übersehen; die Anm. 46, S. 153 ist zu naiv; daß Jesus nur einmal von Auferstehung spreche (181), sollte ein Versehen sein, usw. – Auch vom strukturellen Standpunkt aus ließen sich viele Unstimmigkeiten vermerken. Zwei Hinweise: im Grunde taucht die in der christlichen Tradition so wichtige Verbindung zwischen Erbsünde und Tod nie auf; bei jeder Betonung der Personalisierung von Wirklichkeiten wie Leib, Tod u. ä.

spürt man doch den Mangel an eine kosmologische und wissenschaftsphilosophische Betrachtung.
C. Marucci, S. J.

Schäfer, Philipp, *Kirche und Vernunft*. Die Kirche in der katholischen Theologie der Aufklärungszeit (Münchener TheolStudn, system. Abt. 42). 8° XI u. 290 u. XVI S.) München 1974, Hueber.

Über die katholische Glaubenswissenschaft im 18. Jh. ist bislang wenig gearbeitet worden. Als Theologie der Aufklärung und des wachsenden Rationalismus findet sie ja selten Anklang in der heutigen Zeit. Zudem fehlen in ihr die überragenden Persönlichkeiten, die den Mittelpunkt in der Darstellung einnehmen könnten. Hier setzt nun die vorliegende Arbeit ein (Habilitationsschrift an der kath.-theol. Fakultät von München).

Eine lange Reihe von Autoren kommt zu Wort. Damit der Stoff nicht ins Uferlose wache, hat der Verf. eine Einschränkung in bezug auf die Ekklesiologie vorgenommen. Die Anordnung ist nicht die chronologische, sondern die systematische, die sich bei der Lehre von der Kirche notwendig aufdrängt. Das mag seine Vorzüge haben, erschwert indes das Entstehen eines vollständigen Bildes bei dem jeweils besprochenen Autor, weil er u. U. mehrmals vorgestellt werden muß. Meistens referiert der Verf. bloß die einzelnen Ansichten, ohne allzuviel Wert auf Verbindungslinien und eine allenfalls vorhandene Abhängigkeit von den zeitgenössischen Theologen des Protestantismus zu legen.

Die ganze Arbeit gliedert sich in sechs große Abschnitte: 1. Die Kirche in der Einheit von Vernunft und Glaube (11–37), 2. Die Kirche als Vertretung der Autorität der Offenbarung (38–80), 3. Der Protest der aufgeklärten Vernunft gegen die Autorität der Kirche (81–102), 4. Die Kirche im Spannungsfeld von Vernunft und Glaube (103–151), 5. Die Kirche in der Kritik am Rationalismus (153–205), 6. Die Kirche als Vermittlerin der christlichen Lehre und Darstellung des Heiles (207–268). Es steht also, wie es bei der Aufklärungstheologie nicht anders erwartet werden kann, die Hinführung zum Glauben im Mittelpunkt, und dementsprechend beanspruchen die fundamentaltheologischen Fragen das überwiegende Interesse. Sch. macht hierfür den Einfluß Bellarmins verantwortlich, aber es klingt etwas übertrieben, wenn er von dem Kontroverstheologen behauptet: „In der Übernahme seines Begriffs von der Kirche wurde der Zusammenhang, in dem er diesen Begriff bildete, meist nicht mehr beachtet. Zum andern wurde die Scholastik bei den Jesuiten in einer in molinistischer (?) Richtung gehender Interpretation aufgenommen. Auch die Fragen um die ‚analysis fidei‘, die den Zugang zur Wirklichkeit des Glaubens vom Subjekt oder besser vom Ichbewußtsein her sucht, wurden mit dieser spanischen (?) Scholastik übernommen. So erhielt die Jesuitenscholastik einen rationalistischen Zug, der sich in der polemischen Herausstellung des ‚lumen naturale‘ und der ‚natura pura‘ gegenüber den Jansenisten noch verstärkte“ (269 f.; mit Berufung auf K. Eschweiler, Die zwei Wege der neueren Theologie [Augsburg 1926]). Hier hätte stärker herausgestellt werden sollen, daß fast die gesamte Theologie der Vorzeit keinen eigentlich dogmatischen Kirchentraktat besaß.

Die sicher vorliegende Lücke sieht der Verf. erst einigermaßen bemerkt und ausgefüllt bei E. Klüpfel, P. B. Zimmer, M. Dobmayr, F. Oberthür und U. Peutingger. Zumal Klüpfel ist hier maßgebend: „In der Erlösungslehre kommt er nochmals auf die Kirche zu sprechen. Nach der Darstellung der Sünde und ihrer Folgen berichtet der zweite Teil der Dogmatik über die Verheißungen des Erlösers. Dann wird Christus als der Messias erwiesen . . . Dieses (sein) Amt ist eines, kann aber sinnvoll in die drei Ämter des Propheten, des Priesters und Königs unterschieden werden. In der Gliederung dieses dreifachen Amtes wird der Stoff der ganzen Christologie und der Erlösungslehre vorgelegt . . . König ist Christus als Gott über das ganze Reich der Schöpfung und als Mittler zwischen Gott und den Menschen im Reich der Gnade. Das Königtum Christi wird dann aber in der Vollmacht und der Autorität gesehen, in der Christus als Haupt der Kirche bestellt ist, die er sich in seinem Blut erworben hat . . . Durch diese Gliederung der Dogmatik und die Einordnung der Kirche zwischen die Erlösungslehre und die Gnaden- und Sakramentenlehre erscheint die Kirche als Instrument, durch das der erhöhte Herr sein