

die psychische Genese (eher empirisch), 2. über die Zurückführung des Logischen auf diese – grundsätzlich? (Oder sollen wir sie etwa als für N. nützliche Setzungen zur Kenntnis nehmen, mit und zu welchem Interesse?) Ähnlich S. 202, wo N. gegen Bollnow verteidigt wird: er biete unabgeschwächt extreme Desillusionierung; wieder ohne jede Metareflexion dieses Anspruchs – und seines Verhältnisses zum allgemeinen Argwohn, von dem man sich selber ausnimmt. – In den kritischen Schlußandeutungen schließlich wird gesagt, man müsse Interpretation vielleicht doch nicht als Machtwille deuten, und gefragt, könne es „– um die philosophische Redeweise zur Theologie hin aufzusprengen – nicht so etwas wie Heil geben?“ (210). Rückfrage meinerseits: Wieso muß dies schon ein „Aufsprengen zur Theologie“ besagen statt bloß ein genuin *philosophisches* Gewilltsein zur Wahrheit, das Hermeneutik eben nicht auf die Entlarvungs-Attitüde borniert? F. meint, die inhaltlichen Einwände könnten nur wirken, wenn man in methodischer Hinsicht Nietzsches Denken angemessen bleibe, also seinerseits interpretiere. Fällt F. hiermit nicht (außer man nähme die Anweisung trivial) hinter seine eigenen hermeneutischen Standards zurück? Denn woher ließen Inhalt und Methode sich derart auseinanderdividieren? Argumentation habe sich „in interpretativer Weise“ zu entfalten. Was heißt das? Anders als „verstehend“ kann in der Tat niemand ernstzunehmenderweise argumentieren, nicht bloß Nietzsche gegenüber; aber argumentiert man noch mit oder gegen Nietzsche, wenn man seine psycholog(ist)ische Perspektive prinzipieller Ablehnung eines An-sich akzeptiert? Dabei gilt es zu sehen, daß auch bei „Durchvollzug“ seines Perspektivismus man nicht aus ihm herauskommt, daß auch ein „sich vollbringender Skeptizismus“ (Hegel) nicht zu jener Haltung gelangt, der darum zu tun ist, „der Wahrheit die Ehre zu geben“. Angemessen scheint mir aber eine inhaltliche Übereinstimmung mit Nietzsche: die, daß in der Tat Theorie und Methodik in einer ursprünglicheren Entscheidung (er sagt häufig „Glaube“) gründen, nicht also neutral und urteilsenthaltend rein objektiv angewandt werden können. Dieser „Glaube“ bestimmt das Vor- und Grundverständnis von Auslegung: als Machtzugriff oder vernehmende Antwort. J. Splett

Katholizismus und philosophische Strömungen in Deutschland. Hrsg. *Albrecht Langner* (Beiträge zur Katholizismusforschung, Reihe B: Abhandlungen). Paderborn: Schöningh 1982, 190 S.

Der Band enthält 6 Referate eines Symposions des Arbeitskreises „Deutscher Katholizismus im 19. u. 20. Jahrhundert“ und dazu den Diskussionsbericht des Hrsg.s Das 1. Referat von *K. Krenn* handelt über Katholizismus und den deutschen Idealismus. Im ganzen sei der Einfluß des deutschen Idealismus auf katholische Theologen im 19. Jh. gering. G. Hermes sei von Kant und Fichte beeinflusst in seiner Auffassung vom Zweifel und vom rein vernunfthaften Denken als Weg zum Glauben (17). A. Günther meinte mit Hilfe der kartesischen Philosophie und der Dialektik Hegels die Glaubenswahrheiten ganz durch die Vernunft erfassen zu können (18), unterwarf sich aber später der Verurteilung durch Pius IX. (18). J. A. Möhler machte sich nur Teilaspekte der idealistischen Philosophie zu eigen (20f.). – Es folgt der Beitrag *J. Meurers* über „Katholizismus und naturwissenschaftliche Strömungen im 19. u. 20. Jh.“ (27–42). Im 19. Jh. wurden die Naturwissenschaften von kirchlicher Seite meist geringgeschätzt, die Naturwissenschaftler galten weithin irrigerweise als zumeist atheistisch. Um die Jahrhundertwende mehrten sich allerdings die Attacken der Naturwissenschaft und „der Anspruch, religiöse Positionen durch wissenschaftliche Erkenntnisse endgültig ... zu ersetzen“ (37). Die schroffe Ablehnung der Entwicklungslehre, namentlich in ihrer Anwendung auf den Menschen, trug mit Schuld daran. Papst Pius XII. „konnte, zwar mit sehr großer Mühe und nur nach langen internen Verhandlungen ... eine Stellungnahme zur Evolutionslehre abergerungen werden“, die eine Entstehung des menschlichen Körpers durch biologische Entwicklung nicht ausschließt (38). „Das heutige Gegenüber von Naturwissenschaft und Kirche ist ein tieferes Bedenken der Wissenschaft sowohl wie des Glaubens“ (39). Die heutigen Spezialwissenschaften lassen „die Wirklichkeit in einer Großartigkeit erscheinen, wie es die kühnsten Träume der Vergangenheit nicht geträumt haben (und) zum bewundernden ‚Stauen‘ zurückkehren. Und der höchste Ausdruck dieses Stauens ... findet sich in dem alten Gedanken: ‚Ich bete an die Macht der Liebe‘, die gleiche Liebe, ‚die da die Sonne rollt und andern Sterne‘“ (Dante) (41f.). – Das 3. Referat, von

L. Scheffczyk, hat den Titel: „Wirkungen des Modernismus auf Theologie und Kirche“ (43–58). Er stellt die Frage, ob mit Recht behauptet werde, in Deutschland habe es keinen Modernismus gegeben (43). Daran sei richtig, daß die Ursprungsländer des Modernismus Frankreich und Italien sind und daß im beginnenden 20. Jh. bei dem starken Nationalbewußtsein der Deutschen ausländische Gedanken nicht viel Beachtung fanden (44). Trotzdem fehlte es in Deutschland nicht völlig an Anhängern Loisy; Sch. nennt nach Gislens Buch „Der Modernismus“ (1912) 4 Namen (49). Großen oder wenigstens nachhaltigen Einfluß scheinen sie aber nicht gehabt zu haben. Jedenfalls hat z. B. Hermann Dieckmann, dessen Vorlesungen ich 1924/25 gehört habe, in diesen nach seinem Tod 1930 veröffentlichten Vorlesungen „De revelatione christiana“ nur einen von den vier auch nur als „adversarius“ erwähnt und auch das nur als letzten in einer Reihe von Buchtiteln. Wichtig ist, was Sch. betont, daß, wenn „Modernismus“ eine Häresie meint, keineswegs alle Bestrebungen nach Reformen als Modernismus bezeichnet werden können (50); sonst müßte man schließlich selbst das Konzil des Modernismus bezichtigen.

Das folgende Referat von N. Trippen handelt ebenfalls vom Modernismus, freilich unter einem anderen Gesichtspunkt: „Gesellschaftliche und politische Auswirkungen der Modernismuskrise in Deutschland“ (59–103). Aber wie konnte die Modernismus-Enzyklika, die doch Fragen des katholischen Glaubens behandelt, ein Politicum werden? Sie ist es jedenfalls geworden, in den Jahren 1907 bis 1914, d. h. vom Erlaß der Enzyklika bis zum Beginn des ersten Weltkriegs und dem Tod Pius' X. So sehr geht es hier um politische Angelegenheiten, daß die Einteilung nach Staaten geschieht: die Auswirkungen der päpstlichen Maßnahmen in Preußen (67–68), in Bayern (86–95), in Baden und Württemberg (95–102). Nicht, als ob die Regierungen den Streit vom Zaun gebrochen hätten. Sie wollten durchaus den Frieden mit der Kirche, schon im eigenen Interesse. Es waren vielmehr „wochenlange Diskussionen in der liberalen Presse“, die zu „Parlamentsdebatten im Reichstag und in fast allen deutschen Länderparlamenten“ führten (60, vgl. 69). Die Enzyklika bedeutete für ihre Gegner das Ende aller theologischen Wissenschaft. T. berichtet über das Hin und Her der Streitigkeiten und Verhandlungen bis in viele Einzelheiten hinein. Sein Endurteil lautet: „Der Modernismus wurde unterdrückt, nicht theologisch bewältigt“ (103). – Das 5. Referat ist das von E. Biser mit dem Titel: „Glaube in dürftiger Zeit“ (105–118). Diese Dürftigkeit sieht B. nicht in einem „Schwund an Glaubenskraft“, sondern im „gestörten Verhältnis zu den zeitgegebenen Bedingungen des Glaubens“ (105), in dem „Rückzug aus der Zeitkultur“ (106). Erfolge, aber auch Versäumnisse und Mißgriffe in den Bemühungen um eine christliche Kultur werden berichtet; allerdings kommt dabei die Theologie mehr zur Sprache als die Philosophie. – Um so mehr geht es wieder um Philosophie in dem letzten und längsten Referat des noch wenig bekannten Fribourgers P.-P. Müller-Schmid: Phänomenologie und Existentialismus im Kontext des christlichen Denkens (119–165). Nach einer Darlegung der Phänomenologie Husserls, die schließlich wieder „den Weg zurück zur Kantischen Transzendentalphilosophie suchen sollte“ (126), verweist M.-S. auf Schellers materiale Wertethik, „die gerade auch im katholischen Bereich, insbesondere im Hinblick auf die Auseinandersetzung mit dem traditionellen Naturrechtsdenken, eine gewichtige Rolle spielt“ (127). Hingewiesen wird auf D. v. Hildebrand und J. Hessen (128). Auch die Auffassung, der Pflichtcharakter des sittlich Guten sei schon im ethischen Wert impliziert, stammt von der Wertethik. Das sind konkrete Angaben im Sinn des Buchtittels; allerdings sind solche auch bei M.-S. selten. Nach einem kurzen Abschnitt über Heideggers existentielle Ontologie (131–135) folgen 30 Seiten über die Existenzphilosophie K. Jaspers' und den christlichen Existentialismus. M.-S. zeigt mit großem Scharfsinn, daß die Existenzphilosophie Jaspers' im ganzen nicht geeignet ist für eine katholische Theologie. Einerseits ist für Jaspers die Gewißheit vom Sein Gottes Voraussetzung (143), nicht Ergebnis der Philosophie, andererseits wird die Philosophie dem Glauben gegenüber doch zur letzten Instanz erklärt (46). Es gibt keine religiös bevorzugte Offenbarung (145). – Gewiß haben wir hier das Urteil eines Katholiken über eine „philosophische Strömung“. Aber war das Thema der Tagung so gemeint?

Sehr dankenswert ist der zusammenfassende „Diskussionsbericht“ des Herausgebers A. Langner (167–184), in dem noch manche Einzelheiten zum Thema der Tagung zur Sprache kommen. Im Abschnitt über den deutschen Idealismus wird darauf hingewiesen, daß es auch einen Einfluß katholischer Autoren (Adam Müller, Görres)

auf den Idealismus gebe. Dann kommt auch die Haltung der protestantischen Theologie zum deutschen Idealismus zur Sprache: einerseits scharfe Ablehnung auf orthodox-protestantischer Seite, andererseits bedenkliche Abhängigkeit des liberalen Protestantismus. – Mit Recht wird auch von verschiedener Seite die neuscholastische Philosophie in ihrem Einfluß auf das katholische Leben besprochen, die in den Referaten nicht erwähnt wird. Einerseits wird sie gelobt; sie habe viel zur rechten Haltung im Modernismusstreit und besonders auch auf gesellschafts-ethischem Gebiet beigetragen (174). Andererseits wird ihr „apologetischer Grundzug“, ihre „apologetische Verengung“ getadelt, die zu einer „geistig-kulturellen Gettoisierung“ geführt habe. – Auf den letzten Seiten wird im Grunde die Frage gestellt: Wozu brauchen wir überhaupt noch Philosophie? Müssen wir uns nicht auf ein radikales Geltenlassen des Glaubens allein zurückziehen? Genügt nicht statt der Philosophie eine pragmatisch-praktische Welt- und Zeitwendung? Es ist klar, daß solche Fragen nicht im Rahmen einer Buchbesprechung gelöst werden können. J. de Vries S. J.

3. Erkenntnistheorie, Metaphysik, Anthropologie usw.

Keller, Albert, *Allgemeine Erkenntnistheorie* (Grundkurs der Philosophie 2). Stuttgart: Kohlhammer 1982. 184 S.

Nach einleitenden Darlegungen über den Sinn von Frage überhaupt und von „Was-ist-Frage“ im besonderen (1–37) stellt K. die Frage „Was ist Erkenntnistheorie?“ (38), wobei das Wort ‚Erkenntnis‘ im weitesten Sinn verstanden wird und ‚Theorie‘ bzw. ‚Wissenschaft‘ definiert wird als „allgemein rechtfertigbares System von Ausdrücken, das dazu dient, Erkenntnisse über einen bestimmten Sachbereich unter einer bestimmten Rücksicht zu ordnen“ (40). Auf die Frage „Wozu Erkenntnistheorie?“ antwortet K.: um „die entscheidungsverantwortende Vernunft reflexiv zu untersuchen“ (73). Es folgt ein Überblick über die Geschichte der Erkenntnistheorie (73–103).

Nach dieser ausführlichen Darlegung der Fragestellung folgen 4 Kap. „erkenntnistheoretischer Antworten“. Das 1. Kap. gilt dem Begriff „Wahrheit“. Mit größter Sorgfalt um genaue Erklärung der heutigen philosophischen Fachsprache werden die verschiedenen Wahrheitstheorien und Sinngebungen der Wörter ‚wahr‘ und ‚Wahrheit‘ dargelegt (104–125). Das 2. Kap. erweist die Möglichkeit einer Wahrheitserkenntnis, die nicht abhängig ist von unbeweisbaren Voraussetzungen. Der Anschein des Gegenteils kommt daher, daß logische Voraussetzung und seinhafte Vorbedingung nicht hinreichend unterschieden werden. Es folgen scharfsinnige Bemerkungen über „Einklammerung alles dessen, was nicht erscheint“, und über das „was als Erscheinendes bleibt“. Das 3. Kap. behandelt die Wahrheitserkenntnis in Tatsachenbeobachtungen, Washeitszusammenhängen (Wenn-dann-Sätzen) und metaphysischer Erkenntnis, die allerdings mehr besagt als „unanschauliche geometrische Systeme“, wie etwa die Relativitätstheorie, sondern den Bereich, der über alles Erfahrbare hinausreicht, ja alles Seiende umfaßt. Das 4. Kap. ist überschrieben: Gewißheit ohne Wahrheitserkenntnis; der befremdliche Titel wird durch den Satz erklärt: „In den meisten Fällen – ohne das wäre ein menschliches Leben und Zusammenleben unmöglich – werden Behauptungen aufgestellt, ohne daß deren Wahrheit im geschilderten anspruchsvollen Sinn erkannt werden könnte, da in ihnen mehr behauptet wird, als erscheint“ (159). In den „nicht abschließenden Schlußbemerkungen“ gesteht der Verf., daß „mit den vorgelegten Überlegungen keineswegs alle wichtigen erkenntnistheoretischen Fragen behandelt sind“, fügt aber hinzu: „Dennoch scheint mit dem Anliegen eines ‚Grundkurses Philosophie‘ ... insofern entsprochen zu sein, als sie eine Grundlage liefern, von der aus sich die Vielzahl noch anstehender Probleme in erkenntnistheoretischer Hinsicht klären lassen“ (170). – Ein störender Druckfehler: S. 154 Z. 6 v. u.: statt entscheidbaren lies unentscheidbaren. J. de Vries S. J.

Kutschera, Franz von, *Grundfragen der Erkenntnistheorie* (de Gruyter Studienbuch). Berlin: de Gruyter 1982. XVII/546 S.

Im Vorwort kennzeichnet der Verf. die Absicht des Buches mit den Worten: „ein