

celona), eine gute Einführung in das kirchliche Archiv- und Bibliothekswesen in Spanien überhaupt. – Insgesamt ein nützliches, wertvolles Handbuch! KL. REINHARDT

3. Systematische Theologie

ZOCHE, HERMANN-JOSEF, *Zwischen Pantheismus und Theopanismus*. Zur Grundlegung und Struktur der kreatürlichen und gnadenhaften Gottesbeziehung des Menschen nach der Analogielehre Erich Przywaras. Theologische Dr.-Dissertation an der Universität Augsburg. Msk-Druck 1985. 303 S.

Przywara macht es seinen Interpreten nicht leicht. Sein Grundgedanke der *analogia entis* scheint bei der Konkretion auf Einzelfragen zu unterschiedlichen Resultaten zu führen; andererseits dürften gerade hier noch Hilfen zu erschließen sein, eher als bezüglich der imponierenden Breite und Promptheit seiner Auseinandersetzung mit den Zeitgenossen. Freilich ist seine Methodik zu beachten: etymologisch (besonders bei – zusammengesetzten – Termini), synthetisch (Konzentration auf ein „System“ „objektiver Kernstellen“ der Autoren), historisch (zeitkritisch vor synthetisch gewonnenem geschichtsphilosophischem und -theologischem Horizont). Z. stellt zunächst P.s Auseinandersetzungen im Vorfeld der *Analogia Entis* dar. Das Gegenüber ist Kant mit seiner Wende zum Subjekt; darum wird auch Maréchal kritisiert und vor allem die Phänomenologie (Husserl, Scheler, Heidegger), die bei allem Antikantianismus doch die Methode des Absehens von der Realität zu einem Prinzip gemacht hat. Die positive Antwort versucht, ohne Namensnennung, das Hauptwerk von 1932 (den Terminus hat P. [Téran-Dutari] seinen suarezianischen Lehrbüchern entnommen). – Z. stellt den Stoff, in Fortführung von E. Stein und U. Kühn, um. Danach wird in der ersten Teilanalogie die Analogie gegenüber Logik (Identität) und Dialektik (Widerspruch) im Widerspruchs-Satz begründet (§§ 5 u. 6, 1–6). Thema der zweiten Teilanalogie ist die Metaphysik, sich hinaufstufend zum „In-Über“ von philosophischer und theologischer Metaphysik: Analogie als „teilnehmendes Über-hinaus-bezogen-sein“ (§§ 1–4). Aus der Analogsetzung dieser innergeschöpflichen Verhältnisse zum Gott-Mensch-Verhältnis folgt die „resultierende Analogie“ der Korrespondenz zwischen Natur und Übernatur. P. unterscheidet die formale Gotteslehre mit Akzentuierung des Über von der das In betonenden materialen. Z. disputiert hier vor allem gegen Téran-Dutari, der diese aus jener aufsteigen sieht, also gegen dessen (Rahnersches) Transzendentaldenken. Aber vielleicht denkt er hier „zu ‚theologisch‘“? So auch in seiner wiederholten Kritik an P.s Vernachlässigung der Heilsgeschichte (ein struktureller philosophischer Entwurf muß sie – auch wenn es Barth mißfällt – nicht einbeziehen)? Beirrt hier einmal mehr die Äquivokazität von „Theologie“? – Die Geschichte kommt dann in den Kriegspredigten zum Alten und Neuen Bund in den Blick. Z. stellt wieder die verschachtelten In-Über-Bezüge bei P. dar; er referiert Puntels Kritik an dieser „grenzenlosen Formelfreudigkeit“ und verteidigt P. durch den Hinweis auf geplante zweite Werkteile, vor allem eine – dann unterbliebene – Gesamtzusammenfassung seiner Sicht. Doch ob die nicht noch formaler (soweit möglich) ausgefallen wäre?

Die antitranszendente Stoßrichtung sammelt sich in der Unterscheidung zwischen der „durch Christus geschaffenen Möglichkeit einer Erhöhung der Natur durch die Übernatur“ (245) und deren faktischer Setzung, die Téran-Dutari in Christus gegeben sieht. Rez. stimmt Z. zu: Kreuz und Natur darf man nicht gleichsetzen; aber andererseits ist mit Christi Kreuz und Auferstehung mehr als bloße Möglichkeit gegeben. Tut hier Z. nicht des Guten zu wenig? So auch mit der These, die Naturbeziehung sei eigentlich keine Gottesbeziehung, weil nicht dialogisch (252)? Wo bleibt hier der Wortcharakter der Schöpfung? (Ich verweise auf W. Kern in MySal 2, 464 ff bzw., falls er als „befangen“ gelten sollte, auf seine Gewährsleute: von den Vätern bis Guardini.) Im übrigen hätte man auch bei Einbezug der Erlösung diese von Erhöhung zu unterscheiden. Ist das Koordinatenkreuz eine wirkliche Lösung des Zwei-Stockwerke-Problems? (Mag der Gott-Mensch-Bezug senkrecht sein, inwiefern ist der Bewußtseins-Sein-Be-

zug waagrecht? Und wenn man beide nicht – pantheistisch oder theopanistisch – identifizieren darf, ist es nicht gleichermaßen unerlaubt, sie derart [Rahnerisch gesprochen] „kategorial“ zu unterscheiden?) Glückt hier de Lubac nicht deshalb eine Lösung, weil er geschichtlich-dialogisch denkt (zeigen sich also daran nicht doch unübersehbare Grenzen eines strukturalen Redens von „Übernatur“)? – Nach de Lubac kommt Z. mit Recht auf die geistliche Auslegung der *analogia entis* zu sprechen; denn was formal fragwürdig bleibt, wird darin furchtbar, in ignatianischer Spiritualität, im In-Über von „liebender Furcht“ und „fürchtender Liebe“ (Augustinus, In Ps 118, 22.6). Auf Einzel-erklärungen der Arbeit und Detaildiskussionen muß diese Anzeige verzichten. Wichtig die wiederholte Betonung, *analogia entis* sei ein Struktur-Prinzip (*principium quod*), nicht eins der Ableitung (*ex quo*). Dankenswert der Hinweis, daß das Fehlen des „*tanta*“ in Przywaras geliebtem Lateranense-Text DS 806 gegenüber den früheren Denzinger-Ausgaben nicht eine Korrektur darstellt, sondern nach Quellenlage schlicht ein Druckfehler sein muß.

J. SPLETT

NEUHAUS, GERD, *Atheismus oder anonymes Christentum?* Ein Versuch transzendentaler Hermeneutik des Gottesglaubens in Auseinandersetzung mit Feuerbach, Marx, Horkheimer und Benjamin. Annweiler: Plöger 1985. 149 S.

Mit seiner Theorie vom *anonymen* Christentum hat Karl Rahner die Frage zur Diskussion gestellt, inwieweit der Bezug zu dem im christlichen Glauben gemeinten Gott implizit auch dort gegeben sein kann, wo man sich explizit atheistisch versteht. Die hermeneutische Fruchtbarkeit dieser Theorie möchte in kritischer Nähe zu Rahner N. in seiner 1985 erschienenen Studie unter Beweis stellen. Der Verf. gliedert sie in zwei Teile: der 1. Teil liefert „Vorüberlegungen zu einer transzendentalen Hermeneutik des Gottesglaubens“ auf der Basis der Rahnerschen Theorie, der 2. Teil bringt die Durchführung des Konzeptes in der Auseinandersetzung mit Feuerbach, Marx, Horkheimer und Benjamin.

Im 1. Teil der Arbeit reflektiert der Verf. zunächst auf den Begriff des anonymen Christentums und faßt dieses als „vortheoretische Annahme ... des in Jesus Christus offenbaren Gottes“ (11). Transzendente Hermeneutik ist dann der Versuch, die zunächst verborgenen „Sinnimplikationen des menschlichen Daseinsentwurfs phänomenologisch zu entschlüsseln, um von hier aus die expliziten Äußerungsformen des religiösen Bewußtseins ... verstehbar zu machen“ (10). Dieses Vorhaben wird im folgenden, in der Konfrontation mit verschiedenen Einwänden schärfer konturiert. Während recht ausführlich auf theologische Kritik eingegangen wird, fällt die Auseinandersetzung mit wissenschaftstheoretischen Bestreitungen der Rede von Gott etwas summarisch und willkürlich aus. – Der 2. Teil der Arbeit ist dem Versuch gewidmet, eine transzendente Hermeneutik jener Spielart der Religionskritik zu leisten, die der Verf. durch die o. g. Denker repräsentiert sieht. Daß die Interpretation von Feuerbach über Marx zu Horkheimer und Benjamin fortschreitet, soll dabei in der internen Entwicklungslogik jenes Denkens selbst begründet sein. Dem Verf. zufolge führt nämlich die fortschreitende Tilgung idealistischer Restbestände dort mit Horkheimer und Benjamin zum logischen Endpunkt des Versuchs, die absolute Würde des Individuums ohne den Gottesbegriff auszusagen: der Verzweiflung. Im Denken der beiden Letzgenannten werden sodann Ansätze namhaft gemacht (Horkheimers Sehnsucht nach dem „ganz Anderen“, Benjamins Andeutung eines Begriffs der „Theologie“), in denen sich die Unterstellung der Möglichkeit von Erlösung als transzendente Bedingung ihrer Erkenntnisbemühungen zeigt. In einem letzten Gedankengang bedenkt der Verf. abschließend den „doppelten Richtungssinn“ solcher Hermeneutik, den er darin gegeben sieht, daß die Reflexion atheistischer Denkformen gleichermaßen kritische Selbstreflexion des Glaubens ist. – Obgleich dem Verf. daran gelegen ist, eine vorschnelle theologische Vereinnahmung der behandelten Denker zu vermeiden (9–19) und er dies auch durch eine zurückhaltende Sprache deutlich macht, bleibt die Frage, inwieweit sich transzendente Überlegungen solcher Art nicht unvermeidlich zu einem Metadiskurs stilisieren müssen, in dem das Andere gerade nicht mehr als solches zur Geltung kommt. Zudem ist fraglich, ob sich dem Anliegen der jeweiligen Denker in der vorlie-