

werden kann, der jetzt und hier entscheiden muß, als Schrankenwärter, als Fahrdienstleiter, als Personalchef, als Unterhändler für Lohnfragen, als Politiker in Verhandlungen über einen Vertrag. Der fünfte ist, daß man die „Religion“ der Gleichgültigen oder „Ungläubigen“ entweder überhaupt nicht oder nur beiläufig erwähnt und übersieht, daß der Glaube an Gott keineswegs selbstverständlich ist und die Nichtreligiösen beträchtlich das Geschick der Menschheit und jedes einzelnen mitbestimmen, oft sogar mehr, als es die Gläubigen (im Sinne der Religion) tun.

Dennoch und gerade deswegen ist das Buch von ROSENKRANZ verdienstlich, welches das Christentum in der Sicht der Weltreligionen, diese in der Sicht des Christentums und die Möglichkeiten des Dialogs zwischen den beiden Partnern darstellt. R. spricht von dem „Verlangen nach Einheit“ (7), von dem „Eigenwesen und Eigenwuchs der Religionen“ (48), von der Neubesinnung auf die Weltreligionen „unter den katholischen und evangelischen Theologen“ (198); aber auch davon, daß „im Totalitätsanspruch die Kraft christlichen Glaubens lebt“ (143), daß „der Kern [des Christentums] der Wille Gottes ist, der die Welt durch Christus mit sich versöhnt hat“ (51).

Als Grundlage eines Gespräches betrachtet er „das gemeinsam Menschliche“ (121). Religion befaßt sich mit „der Grundsituation des menschlichen Daseins“ (292) und ist „die Reaktion auf Freud und Leid“ (223); sie darf „nicht willkürlich ausschließen“ (49).

Wenn auch Thomas von Aquin viel galt und gilt, so steht doch die Kirche nicht „unter seiner Lehrautorität“ (202). Calvins *Institutio* wird einmal als Auslegung (158), ein andermal als Unterrichtung (160) übersetzt. Wenn der Widerspruch als Kriterium gilt, dürfte das auch nicht von der Bibel ausgeschlossen werden (143).

Darin hat ROSENKRANZ recht, und daran mangelt es: „Begegnung der Religionen ereignet sich in den Begegnungen von Menschen“ (283), und die müssen „wahrhaftig und glaubwürdig sein“ (50).

Münster (14. 1. 1968)

Anton Antweiler

Schlette, Heinz Robert: *Christen als Humanisten.* (Theologische Fragen heute, 11) Hueber/München 1967; 153 S., DM 5,80. Lef

Der Titel des Büchleins ist in bewußtem Gegensatz zur traditionellen Formel „Christlicher Humanismus“ gewählt. Vf. will damit ausdrücken — und das ist seine These — daß es letztlich nicht verschiedene Humanismen gibt, einen christlichen, einen marxistischen usw., daß vielmehr in unserem modernen Verständnis der Christ an dem *einen* Humanismus teilhat wie er sich heute allenthalben anbahnt. Der Christ unterscheidet sich von anderen Menschen nicht durch seinen Humanismus, sondern allein durch seinen Glauben.

Dieser gemeinsame Humanismus wird nicht wissenschaftlich definiert sondern praktisch umschrieben. Er umfaßt die „Auskunft über Wesen, Bestimmung, Sinn, Ziel, kurz gesagt über das Wozu des Menschen“ (118), und die konkrete Ordnung „worin sich die Menschen gemäß ihrem Wozu konkret und geschichtlich realisieren“ (119).

Das Thema wird in sechs Kapiteln entwickelt: Einleitend wird gefragt was Vaticanum II mit der Formel von der „Geburt eines neuen Humanismus“ (*Gaudium et Spes* n. 55) meint (Kp. 1). Die Antwort muß in dem Verständnis des Säkularismus gesucht werden. Männer wie Guardini haben zwar die positive

Deutung des Säkularismus als das Mündig-Werden des Menschen angebahnt, haben aber doch große Gefahren gesehen, und einen Humanismus, der nicht von der Offenbarung her bestimmt ist, abgelehnt. Der Autor anerkennt das pastorale Anliegen solcher Bewertungen, glaubt aber, mit J. Metz, daß echter Säkularismus nur da vorhanden ist, wo der Mensch in seiner Freiheit und Weltlichkeit ohne Rückhalt anerkannt wird (Kp. 2). Der Einfluß des Säkularismus auf die Religionen besteht in ihrer Humanisierung, in der Verwirklichung des „um des Menschen willen“ (Kp. 3). Philosophisch gesehen, muß der moderne, universale Humanismus jede Festlegung vermeiden. Er besteht nicht in der Annahme eines neuen geschlossenen Systems (etwa des marxistischen Atheismus) an Stelle eines anderen (des christlichen Theismus). Er besteht vielmehr in der Wende zu den konkreten Zielen, von Theologie zu Anthropologie, die sich mit menschlichen Ordnungen befaßt, von Metaphysik zu Politik, die sich im konkreten Vollzug des menschlichen Zusammenseins bewährt. Sie akzeptiert „eine Lage, in der fundamentale Wahrheiten abwesend sind“ (112), einen philosophischen Agnostizismus, der aber den Freiheitsraum für die konkreten Auslegungen des Menschen, der Gesellschaft, und der Geschichte offen läßt, der die Bedrückung durch jedes totalitäre System fernhält, und die Möglichkeit schöpferischen Handelns unbegrenzt frei gibt (Kp. 4 und 5). In dieser Offenheit findet der Christ die Möglichkeit, seine Deutung des Menschen und der Geschichte aus dem Glauben zu konkretisieren. Dieser Glaube aber ist nicht philosophisch begründet, da ja Philosophie wesentlich agnostisch bleibt, wird aber von der Philosophie her keineswegs ausgeschlossen. Glaube stützt sich nicht auf wissenschaftliche Argumente, sondern auf Indizienbeweise, mit denen er sich auch vor der säkularen Vernunft zu rechtfertigen vermag (Kp. 6).

Das Kernproblem des Buches ist also die Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Glaube. Dabei sucht der Autor den Eigenbereich des Glaubens nicht nur abzugrenzen, sondern auch wohl zu begründen. Trotzdem bleibt die Frage ob hier nicht eine zu scharfe Grenzlinie gezogen wird, so daß der Mensch und seine Welt in zwei Hälften zerfallen. Philosophie als solche endet im Agnostizismus, und der positiv bestimmbare Raum des ‚Humanismus‘ wird nur praktisch von den anerkannten Postulaten des modernen Humanismus (Friede, Freiheit, Gerechtigkeit, Toleranz Kooperation usw., 124) ausgefüllt, wobei die weiteren Fragen über das Wesen des Menschen von der Philosophie übergangen werden, weil „diese Fragen nicht mehr fragbar erscheinen“ (125). Damit aber ist der Mensch selbst, so wie er sich findet und philosophierend über sich reflektiert, ohne Sinn. Kann man das wirklich sagen? So sehr man sich vor einem „geschlossenen Weltbild“ der Philosophie, oder vor allzu vereinfachenden Gottesbeweisen hüten muß, so kann doch der Mensch nicht auf eine Ontologie verzichten — d. h. auf eine Erhellung seines Seins das ihm aus der philosophischen Reflexion kommen muß.

Es ist deutlich, daß die hier aufgeworfenen Fragen für die Begegnung mit der nicht-christlichen Welt von Bedeutung sind. Wir begegnen dem modernen Menschen in aller Welt auf der säkularen Ebene. Er erwartet nicht nur ein persönliches Glaubenszeugnis, sondern auch ein genuines Verständnis der menschlichen Existenz mit Leitprinzipien für den Aufbau der neuen Gesellschaft. Wie soll die Ordnung in der kommenden Welt aufgebaut werden? Man kann von einem modernen Menschen keineswegs die Annahme eines ‚christlichen Weltbildes‘ erwarten. Er sucht Ordnungen die vom Menschen her verständlich sind, die nicht nur pragmatisch sind, sondern vom Wesen des Menschen her erhellt

werden können. Es ist nicht genug, wenn man nur die praktischen Postulate von Freiheit, Friede usw. vorträgt, denn gerade jeder dieser Begriffe findet wieder in den konkreten Ideologien die gegensätzlichen Deutungen. Ein agnostischer Humanismus kann hier keine befriedigende Antwort geben.

Mit diesen kritischen Bemerkungen sei aber keineswegs der Wert des Buches mit seinen scharfsinnigen Fragestellungen und Analysen herabgemindert.

Poona

J. Neuner S.J.

Schlette, Heinz Robert: *Philosophie — Theologie — Ideologie*. Erläuterung und Differenzen. Bachem/Köln 1968; 105 S., DM 8,80. vld

Kardinal NEWMAN sagte in einer seiner Oxforder Universitätspredigten, eine philosophische Geisteshaltung sei ein Ersterfordernis des Evangeliums. Was mit dieser zunächst etwas befremdlichen Aussage gemeint sein könnte, kann die kleine Schrift von SCHLETTE in etwa klären.

Nach einer einleitenden Betrachtung über die Rolle der Philosophie im Kraftfeld der Theologie, vor allem als christliche Philosophie, kommt Vf. auf die stets mehr oder weniger agnostische Aporie der Metaphysik zu sprechen, vor welcher nur ein (meist uneingestandenes) Vorwissen rette, nur sei dies eben nicht mehr rein philosophisch, sondern ein Resultat der geschichtlich gegebenen Interaktion von Philosophie und Theologie. Diese Geschichte gilt es kennenzulernen, um die Situation gerade des heutigen Verhältnisses der beiden Disziplinen zu verstehen. Nach der Kantschen Kritik, die weder in der Identifizierung von Philosophie und Christentum bei Hegel noch im Sprung Kierkegaards aus der Philosophie in den Glauben ausgeglichen werde, erkennt SCHLETTE die heutige philosophische Lage in der Aporie des *Sisyphos* von ALBERT CAMUS, den „man sich glücklich vorzustellen hat“. Aus dieser stoischen Heiterkeit, aber auch Ausweglosigkeit ergebe sich jenseits jeder zwingenden metaphysischen Lösung die echte Freiheit des Menschen, aus welcher der Glaubende immer schon gewählt hat und eben darin auf der Seite der Theologie steht.

In einem zweiten Abschnitt spricht SCHLETTE zum Problem der Ideologie in philosophischer Sicht: ohne daß der Begriff genau gefaßt werden könnte, soll das Problem als solches angegangen werden. Nach einer sehr interessanten Problem- und Begriffsgeschichte, in der selbstverständlich Marx eine zentrale Stelle einnimmt, zeigt Vf., wie unter Ideologie immer ein unkritisch übernommenes Ideengebäude gemeint ist, von welchem dann Denken und Sein des Menschen abhängt, und von welchem es sich zu befreien gelte. Jedoch kann der Mensch das? Philosophie kann Ideologie als besondere Form von Glauben wohl kritisch begutachten, und sie soll es auch, aber letzte Entscheide über ihren Wert stehen ihr offenbar nicht zu — oder hofft SCHLETTE doch darauf (66), obwohl er weiß, daß auch Philosophie von einem Vorverständnis ausgeht?

Ist das Christentum und seine Theologie Ideologie? So lautet die im dritten Abschnitt gestellte Frage. Theologie als wissenschaftliche Reflexion über den Glauben scheint zunächst von selbst frei von Ideologiegefahr. Aber sie ist als echte Theologie eben doch engagierte Reflexion und steht so im Bereich des Glaubens selber, also im Bereich der Ideologiefrage, was für einen Marxisten natürlich außer Diskussion steht: Theologie ist Ideologie im Dienst der Ausbeutung der Besitzlosen durch die Besitzenden; aber auch der Positivismus, der im Grund nur wissenschaftlich verifizierbare Urteile als berechtigt annimmt, wird Wert-