

Besprechungen

Brunner, A., *Glaube und Erkenntnis. Philosophisch-theologische Darlegung.* kl. 8^o (233 S.) München 1951, Kösel. DM 8.50.

Es ist bislang noch kaum versucht worden, die wichtigen Erkenntnisse über die Eigenart des personalen Seins und die diesem Sein entsprechenden Erkenntnisweisen, welche vor allem durch Dilthey und Scheler erschlossen worden sind, in der Theologie fruchtbar zu machen. Diesen Versuch unternimmt das vorliegende Buch. Es führt damit die in den früheren Werken (Erkenntnistheorie [Köln 1948], Der Stufenbau der Welt [München-Kempten 1950], La Personne incarnée [Paris 1947]) begonnene Grundlegung eines christlichen Personalismus weiter und erprobt ihre „Standfestigkeit“ gegenüber dem theologischen Zentralproblem des Glaubens.

Im *ersten Teil* untersucht B. den „natürlichen Glauben“. Die Analyse zeigt, wie wir uns ständig verhalten, indem wir uns von anderen Menschen Wissen um Wirklichkeiten mitteilen lassen, von denen wir keine eigene Anschauung besitzen. Doch glauben wir nicht ohne Grund. Wir bauen auf die Zuverlässigkeit dessen, dem wir glauben. Ihrer aber werden wir nur dadurch sicher, daß wir durch die Gegenständigkeit des Leibes und der Rede des anderen hindurch ungegenständig seine Person verstehen. Diese „Glaubenserkenntnis“, die — als anerkennende Erkenntnis der Person des anderen — den Glauben (insofern man darunter die Annahme der Welt dieser anderen Person versteht) erst ermöglicht, ist das, was B. hauptsächlich interessiert. Sie ist eigentlich das Primäre im komplexen Gefüge des Glaubensaktes und nicht nur etwas Vorbereitendes. B. zeigt, daß sie ungegenständliche, unmittelbare „Schau“ ist, daß sie deshalb auch immer nur zu einem kleinen Teil ausdrücklich sein kann, daß sie schließlich nicht durch eine exakte Beweisführung weitergegeben werden kann (nach der Art, wie man mathematische oder ähnliche Erkenntnisse weitergibt), sondern nur jedem einzelnen Menschen aus der Konvergenz verschiedenster, im lebendigen Umgang erworbener Erkenntnisse heraus aufleuchtet (13—49). — Dieser Glaube ist nicht eine Art von Erkenntnissen neben anderen, sondern er ist das ursprüngliche und umfassende Phänomen der menschlichen Erkenntnis, in dem alle anderen Weisen des Erkennens als Komponenten enthalten sind; aus ihm können sie sich dann als seine defizienten Modi ausgliedern (82—108). — Das übergeordnete Phänomen, von dem der Glaube der erkenntnishafte Sonderfall ist, heißt „Vertretung“. Vertretung bedeutet freies Handeln einer Person im Sinne einer anderen Person und für sie. Der, dem ich etwas glaube, ist mein Vertreter in bezug auf die Erkenntnis einer Wirklichkeit. Je höher das Sein dieser Wirklichkeit ist, desto unentbehrlicher wird die Vertretung des Glaubens (50—70). — Die Ethik des Mitteilens und Glaubens ist ein Sonderfall der Ethik des Schenkens und Empfangens. Der entscheidende Vorgang ist dabei die gegenseitige Anerkennung des Personseins des anderen in der Liebe (71—81). Ohne die Haltung der Bereitschaft zur Anerkennung des anderen als Person kommt die „Schau“, welche die Glaubenserkenntnis ausmacht, überhaupt nicht zustande (126 u. ö.). — Damit hat B. den „natürlichen Glauben“ umschrieben. Das letzte Kapitel des 1. Teiles zeigt ergänzend auf, daß jene Grunderkenntnis eines Menschen, welche man seine „Weltanschauung“ nennt, sowie die natürliche Gotteserkenntnis eine dem Glauben verwandte Struktur aufweisen. Man hat also ein gewisses Recht, von einem Menschen, der auf Grund natürlicher Erkenntnis vom Dasein Gottes überzeugt ist, zu sagen, er „glaube“ an Gott, und seine Weltanschauung seinen „Glauben“ zu nennen (109—129).

Auf Grund dieser Voruntersuchungen entwickelt der *zweite Teil* den Begriff des „christlichen Glaubens“. Der Selbstbesitz des Menschen ist stets durch den Leib gebrochen. Der Selbstbesitz Gottes dagegen ist rein, und so ist ihm vollste Offenbarung möglich, ohne alle Nötigung, in reiner Initiative und Huld (131 bis 141). Der Mensch ist darauf angelegt, andere Personen durch den Leib hindurch zu verstehen, in dem sie erscheinen. Deshalb ist ihm die natürliche Gottes-

erkenntnis so schwierig. In Christus hat sich nun Gott dem Menschen geoffenbart, indem er Mensch wurde. So kann Gott im Gottmenschen durch eine Leiblichkeit hindurch, also menschlich, verstanden werden. An der Gegenständlichkeit Jesu leuchtet dem Menschen übermenschliches Personsein und damit doppelt ungegenständliche göttliche Personalität auf. Nur wenn er das anerkennt, wird die Gestalt Christi für ihn verständlich (142—161). Aus dem Munde Christi übernimmt er dann alles Heilsbedeutsame, das Gott ihm offenbart. Christlicher Glaube gründet also auf dem Aufleuchten der göttlichen Tiefe in der Gestalt Christi; das ist hier die „Glaubenserkenntnis“. Sie ist nur möglich bei gleichzeitiger absoluter Hingabe an den menschengewordenen Gott. Sie führt dazu, die ganze Wirklichkeit mit dem Blick Christi zu sehen, aus der Mitte Christi heraus zu leben. Der Glaube ist also Teilhabe an der Schau Christi (162—172). Das Aufleuchten der göttlichen Tiefe der Gestalt Christi ist eine sichere Erkenntnis. Sie ist geknüpft an die Gegenständlichkeit Christi, d. h. an das, was man „*praeambula fidei*“ nennt. Diese sind nicht Prämissen, aus denen die Schau mit logischem Zwang folgte, sondern Bedingungen, die zu ihr hinführen und z. T. als Elemente in sie als eine höhere Ganzheit eintreten. Deshalb sind sie auswechselbar, können sogar teilweise fehlen. — Eine andere Bedingung der Schau ist die freie Einnahme der richtigen Haltung zu Christus. Fehlt die Bereitschaft dazu, dann wird die Schau verhindert. Nicht weil Christus dann nicht Gott wäre, sondern weil personale Einsichten notwendig an entsprechende Einstellungen geknüpft sind. So ist der Glaube zugleich frei und gewiß (173—182). — Der Glaube an Christus ist somit an seine „Gegenwart“ geknüpft. Nachdem er nicht mehr auf Erden wandelt, wird diese Gegenwart nicht nur durch Schriften hergestellt, sondern vor allem durch die Kirche. Die Christen als Glieder seines mystischen Leibes leben ja aus der Mitte Christi heraus, und so werden auch sie dem Zeitgenossen verständlich, wenn er durch sie Christus als Gott erkennt. Also kann jede Zeit Christus unmittelbar begegnen und an ihn glauben (183—194). — In den drei letzten Kapiteln spricht B. über Sicherheit und Wagnis des Glaubens (195—204), über den Gottesbegriff, der sich aus der Tatsache der christlichen Offenbarung ergibt (205—212) und über das Verhältnis des Glaubens zur Wissenschaft, über Dogmenentwicklung und christliche Theologie (213—233). Wir müssen uns aus Raumgründen mit diesem Hinweis begnügen.

Das Buch ist seinem Absehen nach eine Auseinandersetzung mit den heute gängigen, letztlich von Kant herkommenden Auffassungen des Glaubens (Glaube als Postulat, als Gefühl, als unsichere Erkenntnis, als irrationale Vorentscheidung und als Vorentwurf). Das geht aber nicht ab, ohne daß auch die üblichen innerkatholischen Interpretationen des Glaubens berührt werden. Ihnen gegenüber betont B. mit Recht, daß sie das personale Moment des Glaubens zu wenig in den Griff bekommen. Ebenso zwingt B. zu einer neuen Überprüfung der Rolle der „*praeambula fidei*“ beim Zustandekommen des konkreten Glaubensaktes. Es wäre sicher eine zu bequeme Ausflucht, wollte man sich einer ernsthaften Auseinandersetzung mit den Ergebnissen des Buches mit dem Hinweis entziehen, daß die Theologie in ihren Glaubensanalysen das gleiche, wenn auch in anderen Worten bringe. Jedenfalls ist schwer zu sehen, was dort der für die Untersuchung B.s so wesentlichen Unterscheidung zwischen „gegenständlichem“ und „ungegenständlichem“ Erkennen entspricht. Freilich ist zuzugeben, daß die Tatsache, daß die eigentlichen Diskussionspartner für B. außerhalb des Lagers der katholischen Theologie stehen, und daß er von dorthier auch seine Begrifflichkeit genommen hat, die Auseinandersetzung mit ihm schwierig macht. Mißverständnisse werden somit kaum zu vermeiden sein.

So könnte es sein, daß B.s Analyse des Glaubens (als *scientia testimonialis*) unter den Verdacht gerät, der für die Glaubenspräambeln geforderten Gewißheit nicht zu genügen. Tatsächlich bleibt aber die Sicherheit, wie er sie für seine Glaubenserkenntnis beansprucht, keineswegs hinter der moralischen Gewißheit zurück, mit der man sich gemeinhin begnügt, sondern geht darüber hinaus; man muß sich nur auf die andere Perspektive und Terminologie seines Fragens einstellen. — Wenn B. im 2. Teil bei der Analyse des Glaubens an Christus sich bemüht, einen

Weg einzuschlagen, der das volle und zentrale Phänomen, die Offenbarung Gottes in Christus, ernst nimmt und die einmalige Struktur des auf Christus zielenden Glaubens (im Unterschied etwa des Glaubens an die Verkündigung der Propheten) herausarbeitet, wird man ihm gerne zustimmen. Freilich gerät er damit auch vor Fragen, deren Lösung nicht leicht ist. Was ist — um nur eine herauszugreifen — damit gemeint, wenn gesagt wird, man müsse, um Christus „etwas“ glauben zu können, ihn schon vorgängig als göttliche Person erschaut haben? Das könnte den Eindruck erwecken, als gehöre die Gegenwart Gottes in Christus, somit das Inkarnationsgeheimnis, nicht zu den Gegenständen des Glaubens. Das kann aber unmöglich seine Meinung sein, da er den strikten Geheimnischarakter der Inkarnation ausdrücklich betont (162). Die Lösung dieser Aporie dürfte im Sinne B.s wohl darin zu suchen sein, daß die Erfassung der Gottheit Christi der Annahme seiner Botschaft nur metaphysisch-logisch vorausgeht; zeitlich herrscht hier unbedingte Gleichzeitigkeit. Mit der anerkennenden Erkenntnis der Gottheit Christi ist auch bereits seine gottmenschliche Welt als ganze gläubig als unfehlbar wahr angenommen. Was noch folgen kann, ist eine größere Ausdrücklichkeit der Einzelheiten des Inhaltes. Dies unauflösbare Ineinander der beiden Momente im konkreten Glaubensakt ist in der scholastischen Glaubensanalyse zugunsten einer schärferen Abhebung und Abgrenzung „überwunden“ — aber ob nicht gerade darin die ihr anhaftende Verkürzung des personalen Aspektes, von der oben die Rede war, wurzelt? — Noch eine Bemerkung sei gestattet. B. hat sich weniger angelegen sein lassen, seine Analyse des christlichen Glaubens aus der Heiligen Schrift zu erhärten. Aber es ist nicht zu übersehen, wie sehr er am johanneischen Glaubensverständnis ausgerichtet ist. Jedenfalls will es uns scheinen, daß man am ehesten vom Glaubensbegriff des vierten Evangeliums her zum Verständnis dessen gelangen kann, worum es B. hier geht, wie seine Analysen umgekehrt auch helfen können, das so schwierige Problem durchsichtiger zu machen, was Johannes unter „Glauben“ verstanden hat.

So ließe sich noch manche Frage stellen, für die in dem Buch die Lösung wohl angedeutet, aber bei dem knappen Raum nicht durchgeführt ist. Es wäre nur zu wünschen, wenn die von B. gegebenen Anregungen zu einem fruchtbaren Dialog zwischen Theologie und christlicher Philosophie führten. Beide Teile würden daraus reichen Gewinn ziehen können.

H. B a c h t S. J.

S o r e t h, M., *Der platonische Dialog Hippias Maior* (Zetemata, 6). gr. 8^o (64 S.) München 1953, Beck. DM 6.50.

Der Größere Hippias, in dem es nach Art der Jugenddialoge um die Definition des Schönen geht, wird im Gegensatz zum Altertum, welches seine Echtheit nicht bezweifelte, seit Schleiermacher und Ast von namhaften Vertretern der Platonphilologie, denen u. a. Pohlenz und Wilamowitz angehören, als unecht verworfen (1-4: Einleitung). Allerdings sind auch die Befürworter der Echtheit an Zahl und Einfluß nicht minder stark (1). Mit dem Problem der Echtheit setzt sich diese Dissertation (Vorwort) auseinander. Da man der Sprache des Dialoges, was Kenner, wie Vahlen und Wilamowitz, auch eingestehen, nichts Fremdartiges anmerkt, muß vom Inhalte (4) aus eine Entscheidung über die Echtheit gesucht werden. Im Anschluß an den Gang des klar gegliederten Gespräches untersucht der Verf. die für die Echtheitsfrage wichtigen Texte. Dabei setzt er sich mit den von den Gegnern der Echtheit vorgetragenen Bedenken auseinander und betrachtet dann den Dialog „unabhängig von den vorgebrachten Einzelbeanstandungen im Verhältnis zu platonischen Dialogen, die einen Vergleich mit ihm nahelegen, d. h. zum Phaidon und zum Euthyphron“ (63).

Eine Art der Zweifel an der Echtheit beruht „auf einer bestimmten Gesamtaufassung Platons“ (63). So glaubt z. B. Pohlenz, gestützt auf einen Aufsatz W. Jaegers (Ursprung und Kreislauf des philosophischen Lebensideals, Berlin 1928), in der Einleitung des Dialoges (4-12; 281 a 1 — 286 c 2) werde das Bild der Sieben Weisen (281 c 3-8) in einer für die Frühdialoge, denen der lebenszugewandte