

Aufsätze und Bücher

1. Philosophische Gesamtdarstellungen.

Erkenntnislehre und Metaphysik. Religions- und Kulturphilosophie.

Proceedings of the American Catholic Philosophical Association. Vol. 37: Philosophy in a Pluralistic Society. gr. 8^o (270 S.). Vol. 39: Philosophy and the Arts. gr. 8^o (267 S.) Washington 1963 u. 1965, Catholic University of America. 3.50 u. 4.— \$. — Die Berichte der alljährlichen Tagungen der American Catholic Philosophical Association geben einen ausgezeichneten Einblick in das Arbeiten und Ringen der katholischen Philosophen im heutigen Amerika. Das Thema der Tagung von 1963 war: „Philosophie in einer pluralistischen Gesellschaft“. Sehr beachtenswert ist hier vor allem die „Presidential Address“ von *Donald Gallagher* (Boston) mit ihrem Rückblick auf die letzten Jahrzehnte und ihren programmatischen Äußerungen über die Aufgaben der Gegenwart. Interessant ist, daß G. auch für Amerika ein wachsendes Unbehagen an Namen wie „Neucholastik“ oder „Neuthomismus“ bezeugt; G. weist darauf hin, daß sogar Maritain die Frage erörtert, ob es nicht besser wäre, auch den Namen „Thomismus“ aufzugeben; Thomas selbst hätte diese Bezeichnung ohne Zweifel mißfallen (3). Weiter beklagt G., daß die Philosophie im katholischen amerikanischen Raum vielfach in wenig lebendigem Schulbetrieb aufgegangen sei (6 12 f.), eine Klage, die sich auch andere zu eigen machen (vgl. z. B. 85). Als Aufgaben der Philosophie in der pluralistischen amerikanischen Gesellschaft nennt G. die Klärung des Verhältnisses von Philosophie und Einzelwissenschaft und von Philosophie und religiöser Erfahrung, ferner die Philosophie der Erziehung, vor allem aber die zentralen philosophischen Themen. Eine bloße Anpassung des Alten an die neuen Aufgaben genüge nicht mehr, eine Neubesinnung sei notwendig. In einem gewissen Gegensatz dazu setzt sich *Rocco E. Porreco* von der Georgetown University, wenigstens für den philosophischen Grundunterricht (undergraduate courses), für ein schulmäßiges Lehren mit Berücksichtigung anderer Meinungen nur als zu widerlegender „adversarii“ ein (153—159); er meint sogar, der Lehrer solle eventuelle eigene Zweifel zumeist den Schülern nicht vorlegen (157); wenn das heißen soll, er solle trotz eigener Zweifel die Lehre etwa des „Textbuches“ den Schülern vortragen, so kann es wohl keinen sichereren Weg geben, das Vertrauen der Schüler und alle Glaubwürdigkeit bei ihnen zu verlieren. — Der 39. Band ist hauptsächlich dem Verhältnis von Philosophie und Kunst gewidmet, das in vier Hauptvorträgen behandelt wird. In den Sektionen kommen aber auch Fragen der Naturphilosophie, der Metaphysik, Logik, Psychologie und Ethik zur Sprache. Eine eigene Sektion behandelte die Fragen der Geburtenbeschränkung (166—183), wobei schroff entgegengesetzte Auffassungen zu Wort kommen. Besonders hingewiesen sei auf die drei Vorträge der 8. Sektion, die sich mit der „Philosophie im Priesterseminar“ befassen (234—252). *Robert F. Harvanek S. J.* betont zwar die Bedeutung einer selbständigen Philosophie für die Theologie und das Verständnis der gegenwärtigen Welt und auch die Notwendigkeit einer entsprechend langen Zeit zur Erlangung eines philosophischen Habitus, andererseits aber meint er, christliche Philosophie setze auch ihrerseits Theologie voraus; darum empfiehlt er im Sinn der bekannten Vorschläge von K. Rahner Gleichzeitigkeit von Theologie und Philosophie in der Ausbildung der Priester. (Das zur Zeit der Tagung noch nicht vorliegende Konzilsdekret, das einen theologischen Einführungskurs in das Mysterium Christi vor den philosophischen Studien anordnet, hat H. bei seinen Erwägungen nicht berücksichtigt.) *William T. Magee* (Winona, Minn.) widerspricht H. entschieden. In die Theologie integriert, verliere die Philosophie die Berührung mit den Strömungen der Gegenwart, und das sei doch ihre wichtigste Aufgabe. Es sei sehr zweifelhaft, ob eine gleichsam nur nebenbei studierte Philosophie zu einem

für das Leben wirksamen Studium der grundlegenden Fragen des Menschen werden könne. Darüber hinaus scheint ihm die Abgeschlossenheit des Seminars für ein lebendiges Studium der Philosophie überhaupt ungeeignet. Darum schlägt er vor, die Priesteramtskandidaten sollten, anstatt nach zwei Jahren College ins Seminar überzuwechseln, mit den Laienstudenten zusammen die ganzen vier Jahre College machen und dort im Zusammenhang mit den weltlichen, humanistischen Fächern Philosophie studieren. *Benedict M. Ashley O.P.* wäre an sich ebenfalls für diese Lösung, aber bei dem jetzigen unbefriedigenden Zustand der „liberal education“ an den Colleges, auch den katholischen Colleges, komme dabei die Philosophie entschieden zu kurz. Im übrigen ist A. für eine Eingliederung der Theologie in die Universität. „Das ist besser für die Theologie und besser für die Universität“ (249). Bemerkenswert ist auch die Aufgeschlossenheit A.s für die Notwendigkeit einer neuen Synthese: „Thomismus“ ist ihm „ein großer, gut ausgewogener und noch immer lebendiger Versuch des katholischen Denkens, die Werte der abendländischen Kultur unter dem Licht des Evangeliums zu assimilieren, und ein Ausgangspunkt für eine neue Synthese, die auf einer breiteren, ja weltweiten Grundlage zu erstellen Aufgabe unserer Zeit ist“ (252).

J. de Vries, S. J.

Rollins, C. D. (Hrsg.), *Knowledge and Experience. Fifteen Papers.* 80 (132 S.) Pittsburgh 1963, University of Pittsburgh Press. 3.—\$. — Das Buch enthält den Bericht über eine Tagung, die im April 1962 in Oberlin (Ohio) stattgefunden hat. Die Beiträge beschäftigen sich mit zwei teilweise sich überschneidenden Themen: Erkenntnis und Erfahrung; die Methode, in der die Themen behandelt werden, ist die „analytische“, vorzüglich im Sinn des späten Wittgenstein. — Der erste Vortrag von *G. J. Warnock* verteidigt die Übereinstimmungstheorie der Wahrheit in der „gereinigten Auffassung“ (purified version) *J. L. Austins* gegen Einwände von *P. F. Strawson*. *A. N. Prior* versucht, einige Sophismata *Buridans* zu klären. In dem ersten der drei Symposia prüft *John R. Searle* die Auffassung *R. M. Hare's* in seinem Buch „The Language of Morals“, die erste Funktion des Wortes ‚gut‘ sei, etwas zu empfehlen. Er zeigt scharfsinnig, daß damit, daß man feststellt: „Etwas als gut bezeichnen, heißt, es empfehlen“, die Bedeutung des Wortes ‚gut‘ nicht zurückgeführt werden kann auf den Akt des Sprechens, den man ‚empfehlen‘ nennt. Im zweiten Symposion untersucht *Newton Garver* den Gebrauch des Wortes ‚Kriterium‘ beim späten Wittgenstein. In dem Hauptvortrag des dritten Symposiums will *H.-N. Castañeda* die Möglichkeit einer „privaten Sprache“ im Sinne Wittgensteins verteidigen, während *V. C. Chappell* der Meinung ist, *Castañeda* mißverstehe Wittgenstein. — So ist dieser Bericht ein Musterbeispiel für die Art des „Philosophierens“ in der amerikanischen analytischen Schule. Gewiß sind es keine weltbewegenden Probleme, die hier behandelt werden; viel Scharfsinn wird auf Fragen verwendet, die dem europäischen Philosophen höchstens dem Vorfeld der Philosophie anzugehören scheinen. Es soll damit nicht geleugnet werden, daß solche sprachlichen Klarstellungen nützlich sind.

J. de Vries, S. J.

Brandenstein (Frhr. v.), *Béla*, Wahrheit und Wirklichkeit. gr. 80 (279 S.) Meisenheim am Glan 1965, Hain. 29.—DM. — Es handelt sich um eine (die zweite) Sammlung von Vorträgen und Aufsätzen, von denen der größere Teil bereits in den verschiedensten Zeitschriften und Festschriften erschienen ist. Der Gesamttitel gibt nur eine Andeutung des Inhalts; alle Einzelthemen konvergieren allerdings sozusagen in der Frage nach Möglichkeit und Wirklichkeit von philosophischer Wahrheit, also von Philosophie und letztlich Metaphysik. Selbst der weit ausgreifende und sich beinahe in allzu Fachliches verlierende Aufsatz über das Problem der unendlichen Mengen (101—146), zu dem der Rez. sich übrigens nicht äußern kann, hat die philosophische Wahrheitsproblematik zum Hintergrund. Sehr oft bezieht sich der Verf. und verweist er auf seine philosophischen Veröffentlichungen, bes. auch auf „Der Aufbau des Seins“ (1950). Er scheut sich andererseits auch nicht, dort und anderswo Ausgeführtes zu referieren, wie er auch gewisse Wiederholungen innerhalb des vorliegenden Bandes nicht vermeidet, so etwa bez. der Kritik an Kants Urteilstheorie (17 184 249). Die alles tragende und überall spürbare Grundhaltung des Verf., sein „Idealrealismus“ (vgl. dazu bes.

150 f.), bewahrt ihn vor Einseitigkeiten in der Beurteilung anderer — obwohl seine Kritik oft genug nicht gerade zimperlich ist, so vornehmlich seine Kritik Kants, Hegels, Heideggers. Sein origineller Ansatz in der Metaphysik kommt ebenfalls zur Sprache (92 f.), bedeutet aber für die Auseinandersetzung mit anderen Systemen, soweit zu sehen, nicht soviel wie die erkenntnistheoretische Grundposition. Zu diesem metaphysischen Ansatz vgl. die Rezension Schol 40 (1965) 571 f. — Auch der Logiker wird im vorliegenden Bande reiche Anregung finden; die Aufsätze über den kontradiktorischen Gegensatz, über „Determinatio est negatio“, über den Grund der Zufallswahrscheinlichkeit und viele Abschnitte innerhalb der übrigen Beiträge, wie z. B. in den Partien über den Satz vom ausgeschlossenen Dritten (83), geben Proben scharfsinniger Analyse. Freilich möchte es dem Rez. scheinen, daß da und dort ein bißchen zu laut triumphiert wird, wenigstens dem äußeren Eindruck nach. Immerhin findet man hier Untersuchungen zu Kants transzendentaler Dialektik (191 ff.), die einem fortlaufenden Kommentar gleichkommen, und eine Auseinandersetzung mit Hegels Dialektik (242 ff., vgl. 89), die der Aufmerksamkeit der Hegelkenner nicht entgehen sollte. Wohlthuend und erfrischend wirkt die Skepsis des Verf. gegenüber Heideggers Präntentionen; es scheint, als wolle er in dieser Sache noch nicht das letzte Wort sprechen, verwarft sich aber gegen die absichtsvolle Dunkelheit und gequälte Sprache in dessen Verlautbarungen (vgl. 89 149 u. ö.) und übt bei aller Anerkennung der originalen Leistung (z. B.: Heideggers kleine Schrift über „Platons Lehre von der Wahrheit“ wiege schwerer als das umfangliche Buch von Jaspers über die Wahrheit) sachliche Kritik an den vorgetragenen Thesen (63 f., 89). — Manches andere hinwiederum bleibt nicht ganz durchsichtig, weil er sich, wie bereits gesagt, zur näheren Begründung seiner Ansicht sehr oft auf seine übrigen Schriften beruft. Wer sich in ihnen auskennt, dürfte in den hier gesammelten Stücken vielfache Ergänzung und Bestätigung eines Denkens finden, das in unserer Zeit ziemlich selten geworden ist: es ist metaphysisch, somit systematisch, und zugleich in einem nicht alltäglichen Umfang historisch-kritisch.

H. O g i e r m a n n, S. J.

Gadamer, Hans-Georg, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. gr. 8^o (XXIX u. 524 S.) 2. Aufl. Tübingen 1965, Mohr. Br. 36.— DM; Ln. 42.— DM. — Das Buch ist im Umkreis der heutigen Hermeneutik-Diskussion zu einem der stärksten Bezugspunkte geworden. Seine wichtigste These, nämlich die „Geschichtlichkeit des Verstehens“ mit ihrem Grundproblem der „Applikation“ des zu verstehenden Textes auf die konkrete Frage-Situation des Verstehenden, was eine Analyse des „wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins“ bedingt, wird anscheinend weitgehend wenigstens als heuristisches Prinzip aller Hermeneutik akzeptiert. Was dazu bei der Rezension der 1. Aufl. gesagt wurde (Schol 36 [1961] 403 f.), braucht nicht wiederholt zu werden. Der Verf. bemüht sich in der Vorrede zur 2. Aufl. nun darum, seine Grundidee Mißverständnissen von seiten der Kritik gegenüber zu verdeutlichen; einiges aus der als Anhang beigegebenen Abhandlung „Hermeneutik und Historismus“ (477—512) dient derselben Absicht. Im Rahmen dieser Anzeige der 2. Aufl. wird es genügen, auf einige der betreffenden Formulierungen aufmerksam zu machen. Der eigentliche Anspruch des Buches sei ein eminent philosophischer: „Nicht, was wir tun, nicht, was wir tun sollten, sondern was über unser Willen und Tun hinaus mit uns geschieht, steht in Frage“ (XIV). Das klingt gut heideggerisch, und die nachfolgenden Ausführungen bezeugen immer wieder, wie bewußt G. auf Heideggers Denken zurückgreift. Ganz ausdrücklich bereits im Ansatz, in der Frage nach der Möglichkeit von Verstehen: es sei nicht eine unter den Verhaltensweisen der Subjektivität, sondern „die Seinsweise des Daseins selber“ (XVI); es sei niemals das Verhalten eines Subjekts zu einem gegebenen Objekt, sondern „zur Wirkungsgeschichte“, und das heiße, es gehöre „zum Sein dessen, was verstanden wird“ (XVII). „Applikation ist ein Moment des Verstehens selber“ (XVIII). Diese These will schlechthin gelten, schließe also „keine historische Bedingtheit ein“, obwohl es ein solches hermeneutisches Bewußtsein nur unter bestimmten geschichtlichen Bedingungen „geben könne“ (XIX). „Metaphysische“ Folgerungen (so etwa wohl diejenige, die „Sein“ über die Korrelativität von Sein und Mensch [Sprache] hinausdenkt) bleiben jenseits der

skizzierten Grundhaltung; G. findet Kants „Kritik der reinen Vernunft“ verbindlich und Aussagen, die über das Zeitliche und Geschichtliche hinausgehen möchten, philosophisch unmöglich (XXII). Aus dem Aufsatz „Hermeneutik und Historismus“ springt gleich zu Beginn die Rückbindung der Problematik an *Diltheys* Fragestellung ins Auge: Dilthey sucht die Überwindung der (neukantianischen) erkenntnistheoretischen Verengung dessen, was Hermeneutik heißen muß, durch die Einsicht, daß der Historiker seinem Gegenstand nicht einfach gegenübersteht, sondern „von der gleichen Bewegung geschichtlichen Lebens getragen wird“, der (werttheoretische) Neukantianismus habe „der Verwobenheit der geschichtlichen Erkenntnis in das geschichtliche Geschehen“ selbst nicht ihr Recht gegeben (478). Übrigens bringt genannte Abhandlung hochinteressante Bemerkungen zur Auseinandersetzung mit einschlägiger Literatur. — Das Problem allerdings, das der Titel des Werkes im Auge hat, wird, soweit zu sehen, nicht wieder aufgeführt. Der Rez. möchte bei seiner Auffassung bleiben, daß „Methode“ von Wissenschaft unablösbar sei, daß der Sinn von Methode nicht praktisch doch auf die spezifische (zum Teil auch schon dort fragwürdig gewordene) Haltung der *Naturwissenschaften* hinausgespielt werden dürfe, daß selbst der Bereich einer allgemeinen Reflexion auf Methode seiner eigenen Methode bewußt und so selbst Wissenschaft sein könne.

H. Ogiermann, S. J.

Grayeff, Felix, Versuch über das Denken. gr. 8^o (VII u. 106 S.) Hamburg 1966, F. Meiner, 16.— DM. — G. geht davon aus, daß die überlieferte, auf Aristoteles zurückgehende Logik für das heutige wissenschaftliche und philosophische Denken tatsächlich nicht mehr das methodische Rüstzeug abgibt. Darum will er versuchen, die Formen des Denkens herauszuarbeiten, die dem heutigen Denken wirklich zugrunde liegen. Dies scheinen ihm die Formen zu sein, die er als „ursprüngliche Vorstellungen, synnoetische Verbindungen und synnoetische Systeme“ bezeichnet. Unter „ursprünglicher Vorstellung“ versteht er das, was jemandem gegenwärtig ist, wenn er mit einem Wort einen Gegenstand bezeichnet. Es ist nicht eine bildhafte Vorstellung, wie mit Berufung auf Külpe und Karl Bühler (7 Anm.) gesagt wird, aber auch nicht ein „Begriff“ im Sinn der traditionellen Logik, d. h. nicht eine Gegenstandsvorstellung; denn der Gegenstand ändere sich, die Vorstellung aber bleibe unverändert (8). Die Vorstellung ist allerdings auf den (realen) Gegenstand gerichtet, weist auf ihn hin (9). Ursprüngliche Vorstellungen könne man nicht analysieren, sondern nur im Hinblick auf den Gegenstand neue Vorstellungen bilden und hinzufügen. Das synnoetische Vorstellen ist etwas von dieser Art von Verknüpfung von Vorstellungen wesentlich Verschiedenes. Der wesentliche Unterschied scheint zu sein, daß die Synnoesis vom Gegenstand unabhängig ist. Die Verbindung existiert einzig in meinem Bewußtsein (19). Diese Synnoesis ist der Urakt des Denkens, ihr Ergebnis ist ein Gedanke. Gedanken sind weder wahr noch falsch (20), es entspricht ihnen kein Gegenstand (59). Wohl aber werden sie von uns auf Gegenstände angewandt; wir bestimmen durch sie Gegenstände. Dadurch entsteht ein „synnoetisches System“ (23). Ein „System“ ist es, weil zum Gegenstand eine Vielheit von Vorstellungen gehört und auf alle diese die gleiche synnoetische Vorstellung angewandt wird. An den Beispielen der Lehre Darwins von der Entstehung der Arten und des Raumbegriffes Kants erläutert G. diesen Begriff des synnoetischen Systems (31—34). In dem sich anschließenden Abschnitt „Folgerungen“ (44—60) geht es zunächst um die Funktion der Worte: Sie gehen ursprünglich nicht auf Gegenstände, sondern auf Vorstellungen und Gedanken; nur wenn man sich von der Voraussetzung befreie, daß Worte sich auf Gegenstände richten, werde die Sprache zu einem nützlichen Werkzeug (49); dann aber bedarf man keiner künstlichen, logistischen Sprache, sondern die natürliche Sprache genügt. Weiter wird ausgeführt, daß das Nach-Denken der Gedanken anderer das beste Mittel sei, die Regeln des Denkens zu entdecken. Da das Denken den Anspruch der Wahrheit nicht erheben kann, ist das Kriterium seiner Geltung nur die Wahrhaftigkeit, d. h. die Genauigkeit des Vorstellens und die Einheit des Gedankens (59), welche die Widerspruchslosigkeit einschließt (26). Im 2. Teil (63—103) unterzieht G. von den Ergebnissen des 1. Teils her die überlieferten logischen Formen (das Allgemeine und Besondere, Sätze, Schlüsse, Negation, Terminus des Aristoteles, Syllogismus, Begriff) einer scharfen Kritik. Man

kann sich denken, daß all das nicht viel Gnade findet. „Es folgt, daß kein im logischen Sinn allgemeiner Satz für das Gegebene gültig sein kann“ (66). „Ein auf dem Denken beruhender Satz kann niemals eine gegebene (objektive) Ordnung ausdrücken“ (67). Die sich auf den Schluß beziehenden „Lehrsätze“ dürfen „nicht als ein unentbehrlicher Teil der Einen ausschließlichen Logik gelten“ (74). „So wenig wie es einander entgegengesetzte Vorstellungen oder Gegenstände gibt, so wenig gibt es einander widersprechende Gedanken“ (76). — Im Rahmen einer kurzen Besprechung ist es unmöglich, zu allen Problemen, die das Buch aufwirft, Stellung zu nehmen. Die Grundfrage dürfte sein: Sind für das heutige wissenschaftliche Arbeiten tatsächlich, wie G. annimmt, die Denkformen grundlegend, die hier beschrieben werden? Entspricht es z. B. der allgemeinen Auffassung der Wissenschaften, daß Gedanken weder wahr noch falsch sind und daß allgemeine Sätze nie für die reale Welt Geltung haben? Warum erwartet dann jeder Naturwissenschaftler, daß er auf Grund von Naturgesetzen Voraussagen über zukünftige Ereignisse machen kann, und warum treffen diese Voraussagen tatsächlich weithin ein (eine Erfahrung, ohne die jede Technik ein Probieren auf gut Glück wäre)?

J. de Vries, S. J.

Tamás, György, Die wissenschaftliche Definition (Studia philosophica Academiae scientiarum Hungaricae, 5). gr. 8^o (169 S.) Budapest 1964, Akadémiai Kiadó. 16.40 DM. — T. beklagt die Mängel der überlieferten Lehre von der Definition. Die formallogische Lehre von der Definition sei unzureichend. Sie bedürfe der Ergänzung durch eine „dialektische Logik“; diese könne aber nur als materialistische dialektische Logik fruchtbar sein. Das Buch will ein Beitrag zur konkreten Ausarbeitung dieser schon so oft geforderten Logik sein. — Sicher ist der Gedanke nicht schlecht, die Eigenart einer dialektischen Logik, welche die formale Logik im hegelschen Sinn „aufheben“ soll, zunächst einmal an einem konkreten Kapitel der Logik aufzuzeigen; und man ist gespannt auf die Ausführung dieses Programms; man wird dann allerdings enttäuscht. Mit Recht wird zwar betont, die wichtigste Aufgabe der Definition sei die „Realdefinition“, „die auf die Erschließung des Wesens des gegebenen Gegenstandes abzielt“ (69). Diese Definition muß nun aber in der dialektischen Logik nach T. die „inneren Widersprüche“ des Gegenstandes abbilden, die sogleich auftreten, wenn der Gegenstand nicht nur in seinem ruhenden Sein, sondern in seinem Entstehen und seiner Entwicklung betrachtet wird. Ausdrücklich wird gesagt, daß es sich dabei um Widersprüche unter ein und derselben Rücksicht handelt, und der polnische Marxist Adam Schaff wird getadelt, weil er „bedauerlicherweise“ solche Widersprüche (die allein echte Widersprüche sind!) ausschalten will (94). Die „dialektische Definition“ wird schließlich so bestimmt: „Die nächste Gattung ist jener Gegenstand, aus dem das zu Definierende im Verlauf der Entwicklung unmittelbar entstanden ist. Der Artunterschied hingegen ist die Gesamtheit jener wesentlichen Merkmale, die den zu definierenden Gegenstand von jenem unterscheiden, aus dem er entstanden ist“ (130). So ist z. B. der Begriff ‚Tier‘ die nächste Gattung für ‚Mensch‘, und es ergibt sich die Definition: „Der Mensch ist ein Tier, das Arbeit verrichtet, in Gesellschaften lebt, denkt und spricht.“ Das heißt aber: Er ist die Einheit von Tier und Nicht-Tier. Der artbildende Unterschied widerspricht dem Gattungsbegriff, und doch soll diese Definition logisch richtig sein. Aber wenn der Mensch wegen seines Denkens usw. jetzt nicht mehr ‚Tier‘ ist, kann er dann noch einfachhin als ‚Tier‘ definiert werden? Doch wohl höchstens als ein Wesen, dessen Vorfahren ‚Tiere‘ waren — dann aber steckt in der Definition kein Widerspruch mehr (wohl aber wird so der Satz, der Mensch habe sich aus dem Tierreich entwickelt, eine leere Tautologie!). Oder man versteht ‚Tier‘ im Sinne des lateinischen ‚animal‘ als ‚Sinnenwesen‘, ein Begriff, der die Vernunftbegabtheit zwar nicht besagt, aber auch nicht ausschließt, und auch so wird der Widerspruch vermieden. Die „dialektische Definition“ scheint also auf einem ungenauen Denken zu beruhen. Diese Ungenauigkeit, dieser Mangel an Sauberkeit des Denkens macht sich in dem Buch immer wieder geltend, und das ist für eine Logik mehr als für jede andere Wissenschaft verderblich. So kann man nicht sagen, daß es dem Verf. gelungen ist, die dialektische Logik als eine gültige Art der Logik zu erweisen. Auch in den sonst

dankenswerten geschichtlichen Durchblicken finden sich zuweilen seltsame Fehlurteile, so etwa, wenn es heißt: „Materialistische Nominalisten waren z. B. Duns Scotus (!), Occam, idealistische hingegen Petrus Hispanus oder Petrus Aureolus“ (57).
J. de Vries, S. J.

Richter, Vladimir, Untersuchungen zur operativen Logik der Gegenwart. kl. 8^o (93 S.) Freiburg - München 1965, Alber. 12.80 DM. — „Es ist eigentlich merkwürdig, daß ein Logiker um die Mitte des 20sten Jahrhunderts seine Auffassung von Logik als ‚operativ‘ bezeichnen muß, als ob es nicht ein Pleonasmus wäre“, meint R. zu P. Lorenzens Logik (55) (gemeint ist vermutlich u. a. Lorenzen, Einführung in die operative Logik und Mathematik, Berlin 1955). In der Wahl seines Titels macht sich R. — wenigstens auf den ersten Blick — desselben Pleonasmus schuldig. Operative Logik hat es mit Handlungen, nicht mit Gegenständen zu tun. Das wußte schon Aristoteles, als er die Logik als τέχνη und nicht als επιστήμη charakterisierte. Im Mittelalter scheinen die Nominalisten den Ars-Charakter der Logik gegen die Realisten verteidigt zu haben. Letztere neigten wenigstens teilweise dazu, die Logik zu den ‚scientiae‘ zu rechnen. Dieser „Streit“ sollte bis in das 20. Jahrhundert hinein nicht verstummen. „Demnach ist in der Logik oder Mathematik Realist jener, der diese Wissenschaften als Lehren von logischen oder mathematischen Gegenständen auffaßt (ontologische Auffassung der Logik), Operationalist jener, der diese als ‚Lehren‘ (im Sinne von τέχνη) über die Handlungen auffaßt (operative Auffassung von Logik)“ (11). — In drei Kapiteln legt R. bedeutendere Modelle solcher operativen Logiken der Gegenwart vor. Er beginnt mit einer Darstellung der Logik L. Wittgensteins in seinem Tractatus logico-philosophicus (London 1922), die er vielleicht allzu scharf gegen die „ontologischen“ Logiken G. Freges und B. Russels abhebt. Das zweite Kapitel verspricht, den Leser von L. E. J. Brouwers Intuitionismus zu Wittgensteins Spätwerk zu führen. Dabei kommt jedoch die Darstellung der Spätwerke Wittgensteins etwas zu kurz. Ganz das gleiche gilt auch für das dritte Kapitel, das der Verf. „Operative Logik von Lorenzen“ überschrieb. Diese Überschrift ist etwas irreführend, da R. sich hier keineswegs ausschließlich mit der operativen Logik von Paul Lorenzen beschäftigt, sondern einen recht ausgedehnten Exkurs zur Logik A. A. Markovs einschleibt. Das Kapitel hätte sehr gewonnen, wenn die Logik Lorenzens etwas ausführlicher dargestellt worden wäre. Dem Verf. kam es jedoch nur darauf an, den operativen Charakter dieser Logik darzustellen. Und das ist ihm gelungen. R. L a y, S. J.

P i a g e t, J e a n, Sagesse et illusions de la philosophie. 8^o (287 S.) Paris 1965, Presses Universitaires. 12.— F. — In diesem Buch schreibt sich der bekannte Genfer Psychologe und Wissenschaftstheoretiker seinen Groll gegen die Philosophie und die Philosophen vom Herzen. Nicht als ob er eine die Wissenschaften übersteigende Philosophie überhaupt ablehnen wollte. Er erkennt sie vielmehr als menschlich unentbehrlich an. Sie erhält sogar den hohen Namen „Weisheit“. Als solche ist sie eine vernünftige Stellungnahme zur Gesamtheit des Realen (57), eine überlegte Synthese aller Werte (coordination raisonnée de toutes les valeurs: 159). Auf entschiedenste aber wird abgelehnt, daß sie (beweisbare, verifizierbare) „Erkenntnis“ über die Grenzen der Wissenschaften hinaus gibt. Wenn sie höhere Erkenntnisse verspricht, so wird sie zur Täuschung. Sonst müßten die metaphysischen Begründungen alle überzeugen. Die philosophische Reflexion, gebunden an die Persönlichkeit des einzelnen Denkers, hat keine objektiven, intersubjektiven Kriterien der Wahrheit (21). Von „Wahrheit“ im Bereich der Metaphysik kann darum keine Rede sein; sonst würde das Wort ‚Wahrheit‘ völlig doppeldeutig; Wahrheit muß für jedermann verifizierbar sein (111). Im 1. Kap. gibt P. die Geschichte seiner eigenen Abkehr (déconversion) von der Philosophie, der er in seiner Jugend sehr zugetan war. Außer den schon genannten Gründen hat ihm besonders die Einmischung der Philosophen in das Gebiet der Wissenschaften, ihre Meinung, der Philosoph könne auch ohne Kenntnis der Methoden der Wissenschaften überall mitreden, die Philosophie mehr und mehr unglaubwürdig gemacht. Im 2. Kap. wird die eigene Lebenserfahrung durch eine umfassende geschichtliche Betrachtung des Verhältnisses von Philosophie und Wissenschaft ins Allgemeingültige erhoben. Daß

die Philosophie so lange als Erkenntnis galt, hat seinen geschichtlichen Grund darin, daß sie tatsächlich lange mit der Wissenschaft eins war. Das wird an sieben Beispielen erläutert: an Platon, Aristoteles, Descartes, Leibniz, dem englischen Empirismus, Kant und Hegel; bei allen diesen zeigt sich entweder eine Reflexion über eine bereits bestehende und anerkannte Wissenschaft oder eine Vorwegnahme von noch zu konstituierenden Wissenschaften. Demgegenüber sei das Bestreben, eine autonome Philosophie zu begründen, verhältnismäßig jungen Datums (86). Das 3. Kap. mit dem Titel „Das falsche Ideal einer überwissenschaftlichen Erkenntnis“ sucht zu zeigen, daß die Berufung auf eine „Intuition“ als Quelle höherer Erkenntnis eine Täuschung ist. Das wird besonders durch eine Kritik der intuitionistischen Philosophien Bergsons und Husserls begründet. Das 4. Kap. nimmt die Ansprüche der philosophischen Psychologie (Maine de Biran, Bergson, Sartre, Merleau-Ponty) aufs Korn, das 5. Kap. anhand verschiedener Beispiele die Art und Weise, wie die Philosophen Tatsachenfragen angehen. — Sicher wehren sich die Vertreter der Einzelwissenschaften mit Recht gegen Grenzüberschreitungen der Philosophen, und manche Ausführungen P.s mögen für die Philosophen Anlaß zu einer heilsamen Gewissensforschung sein können. Aber schießt nicht auch P. selbst übers Ziel hinaus? Vermutlich beansprucht er für die Ausführungen, die sein Buch selbst enthält, das Prädikat echter „Erkenntnis“. Können sie aber nach den Methoden, die er allein als wissenschaftlich anerkennt, verifiziert werden? Oder sind sie nicht selbst wesentlich anderer Art als einzelwissenschaftliche Gesetze oder Theorien? Wenn es z. B. heißt, jede Erfahrung sei „eine Strukturierung des Realen, bei der das erkenntnistheoretische Subjekt aktiven Anteil hat“ (119), oder, jede Erkenntnis sei „durch vorgegebene Wirkschemaschemata bedingt“ (121), kann dann die in diesen Sätzen enthaltene Erkenntnis selbst wiederum in gleicher Weise bedingt sein? Oder beruht sie auf einer ganz anderen Art von Erkenntnis, nämlich letztlich auf jener „vollkommenen Rückkehr des Geistes zu sich selbst“, die P. für unmöglich erklärt (119)? Ein anderes Beispiel: Hält der Satz, daß Wahrheit Nachprüfbarkeit von seiten aller erfordere (111), selbst dem in ihm aufgestellten Kriterium stand? Jedenfalls wäre das ein „Nachprüfen“ von ganz anderer Art als jene Verifizierung, deren sich die Erfahrungswissenschaften bedienen. Die „Vielstimmigkeit“ der Philosophie ist allerdings für viele das große Ärgernis. Aber, ganz abgesehen davon, daß die Gegensätze oft nur scheinbar sind, beweisen auch wirkliche Meinungsverschiedenheiten keineswegs die Gleichberechtigung bzw. Gleichunberechtigung der entgegengesetzten Meinungen. (Vgl. zu diesem Problem z. B.: Louis De Raeymaeker, Die Einstimmigkeit der Naturwissenschaften und die Vielstimmigkeit der Philosophie: Schol 35 [1960] 27—39.)

J. de Vries, S. J.

Alcorta, José Ignacio de, *El Ser. Pensar Transcendental*. 8^o (315 S.) Madrid 1961, Ediciones FAX. 65.—Pes.; geb. 86.—Pes. — Der Form nach bietet das Buch weniger einen streng rationalen, die einzelnen Thesen schrittweise begründenden Aufbau einer Ontologie, als vielmehr Meditationen, die ihren Gegenstand von allen Seiten umkreisen und ihn in immer neuen Ansätzen zu begreifen suchen. Den Gegenstand bezeichnet A. als „el ser“; man ist geneigt zu übersetzen: „das Sein“; in Wirklichkeit handelt es sich aber viel mehr um das unbestimmt gedachte „Seiende“ (ens), wie sich immer wieder zeigt. A. weiß zwar, daß Heidegger der „ontologischen Differenz“ zwischen Seiendem und Sein größte Bedeutung zuschreibt (117), aber bei ihm selbst tritt diese Differenz völlig zurück. Das „transzendente Denken“, der zweite im Titel genannte Gegenstand des Werkes, meint, wie oft wiederholt wird (z. B. 19 70 79), das Denken des transzendentalen Seins und der aus ihm folgenden transzendentalen Bestimmungen; das Wort „transzendental“ ist also im scholastischen Sinn, nicht in der Bedeutung, die es durch Kant gewonnen hat, gemeint. Das transzendente Denken ist Voraussetzung alles kategorialen Denkens. Es offenbart das Seiende als uneingeschränkt, die Gesamtheit aller Realität umfassend (88—94); die Unendlichkeit des Seienden wird also vor allem als logische Unbegrenztheit des Umfangs des Begriffs „Seiendes“ gesehen. Mit Recht wird gesagt, daß der Begriff des Seienden nicht gleichbedeutend ist mit dem Begriff des „participans esse“, d. h. daß das ‚ens commune‘ nicht bloß das geschöpfliche Seiende meint. Es umfaßt vielmehr in seiner analogen Einheit „alles,

was ist und sein kann“ (269). Die Dialektik dieser Analogie wird in Auseinandersetzung mit Cajetan und Suárez ausführlich dargelegt (252—291). Entsprechend dem zweiten Titel des Buches will A. aber nicht so sehr die überlieferten Thesen der Ontologie des Seienden darlegen als vielmehr die Weise, wie das Seiende erkannt wird. So soll die Möglichkeit der Metaphysik reflex begründet werden. Immer wieder wird betont, daß das Seiende das „Ersterkannte“ (*primum cognitum*) ist. In diesem Zusammenhang wendet sich A. gegen das Mißverständnis der „drei Grade der Abstraktion“, als ob diese ein zeitliches Nacheinander besägen, so daß das Sein nur im Durchgang durch die Abstraktion des Physischen und Mathematischen erreicht würde (140 f.). Das Sein wird weder durch Induktion noch durch Deduktion gewonnen, offenbart sich vielmehr in jedem Urteil. Das Sein ist „die erste Gegenwart der Realität“ (45 f.). Diese Gegenwart wird bestimmt als „Gegenwart der unbestimmten und allgemeinsten Realität, die sich im Sein kundtut“, so daß „die Realität dem Geist ihre Gegenwart als Gegenwart der gesamten und unbestimmten Realität anzeigt“ (46). Hier fragt man sich allerdings: Wie kann das unbestimmte Sein, das doch ein abstrakter Denkinhalt ist, sich als „gegenwärtig“ kundtun? Doch offenbar nur als Denkinhalt, da es als abstraktes kein reales Seiendes ist. Das bloße Denken des Seins genügt aber nicht, um den Idealismus zu überwinden. So greift denn auch A. über das Denken des Seins hinaus auf eine Erfahrung des Seins zurück. Welches ist diese Erfahrung? A. spricht gelegentlich von „gewissen bevorzugten Erfahrungen, vor allem der metaphysischen Erfahrung des Ich“ (156); aber worin besteht noch deren Vorzug, wenn das Sein ebenso unmittelbar aus der sinnlichen Erfahrung gewonnen werden kann? Das scheint aber gesagt zu werden, wenn es heißt: „Wenn wir ein wenig die sinnlichen Hüllen von den sinnlichen Gegebenheiten entfernen, so offenbart sich uns die unvollkommene und unbestimmte Idee des Seins; und alsdann können wir sie betrachten, d. h. anschauen“ (220). Aber können wir heute noch Metaphysik betreiben, als wenn es Descartes, Hume und Kant nie gegeben hätte? Und ist nicht sogar nach Thomas das Ergebnis der „Loslösung des Sinnbildes von den materiellen Bedingungen“ zunächst nur die „quidditas rei sensibilis“, also ein kategoriales Seiendes? A. zitiert allerdings (213) einen angeblichen Thomastext, der diese quidditas irgendwie auf die *ratio entis* zurückführt; aber dieser (so, wie er da steht, kaum verständliche) Text findet sich an der angegebenen Stelle (S. th. 1 q. 5 a. 2) nicht. Der für die Erkenntnis der Wahrheit und damit des Seins entscheidende Thomas-Text *De veritate* q. 1 a. 9 wird nicht bedacht. In ihm scheint ein „transzendentes Denken“ gefordert zu werden, das über das „transzendente Denken“, wie es A. versteht, in der Richtung auf das „transzendente Denken“ Kants hinausgeht, aber auch dieses noch übersteigt. — So drängt das gedankenreiche und metaphysisch tiefe Buch A.s über sich hinaus.

J. de Vries, S. J.

Seiler, Julius, Das Dasein Gottes als Denkaufgabe. Darlegung und Bewertung der Gottesbeweise. gr. 8^o (328 S.) Luzern - Stuttgart 1965, Räber. 28.— Fr/DM. — Der Verf. stellt fest, daß nach J. Mausbachs Werk „Dasein und Wesen Gottes“ (1929/30) auf deutschem Sprachgebiet kein Buch mehr erschienen ist, das das Thema in ausführlicher und umfassender Weise behandelt. Bloße Hand- und Schulbücher zählen nicht, denn sie seien oft genug der Gefahr erlegen, „auf die bescheidene Vorbildung der Hörer und Leser und auf deren begrenzte Aufnahmefähigkeit gebührend Rücksicht nehmen“ zu müssen, was eine bedenkliche Niveaunkenkung zur Folge habe (284 f.). Was anschließend zu den „tieferen Gründen der ange deuteten Schwächen“ gesagt wird (Bindung an Autorität und Schulrichtungen, fehlende Berücksichtigung anderer Wissensgebiete, zumal das „fast vollständige“ Beiseitelassen der naturwissenschaftlichen Forschungen und Ergebnisse in den meisten heutigen Arbeiten über die Gottesbeweise usw.), muß die moderne scholastische Philosophie in den Augen anderer ja geradezu diskreditieren. Schade! — Der Titel des Werkes will nicht so verstanden sein, als bedeuteten die Gottesbeweise nur eine „Denkaufgabe“ (ein Wort, das nach heutigem Sprachgefühl in diesem Zusammenhang m. E. überhaupt fehl am Platze ist); die Frage nach Gott hat noch ganz andere Seiten (315); der gemeinsame letzte Beweggrund sowohl der religiösen als auch der metaphysischen Fragestellung ist „das Verantwortungsbe-

wußtsein des für die Sinnfrage des Lebens reif gewordenen Menschen“ (262); schließlich führen die Gottesbeweise auf die „schöpferische Ursache des Kosmos“, als die sich auch der Gott des religiösen Glaubens ausweist (266). Dem Verf. liegt nun vor allem daran, die Ergebnisse der Naturwissenschaft zum Zuge kommen zu lassen, im Gegensatz zu scholastischen Darstellungen, denen „auch heute noch ausschließlich die vorwissenschaftliche Naturerkenntnis“ zugrunde liege (266). Diese seine Absicht bezieht sich in der Hauptsache auf die Durchführung des teleologischen Beweises (92 ff.), drückt sich aber z. B. auch in der These aus, die naturwissenschaftlichen Befunde seien nicht mehr vereinbar „mit der Ansicht von der Allgemeingültigkeit des Bewegungssatzes bzw. mit gewissen Begründungsversuchen desselben“ (314). Wenn hier das Wörtchen „bzw.“ eine Einschränkung insinuiert, so lassen andere Texte eindeutig durchblicken, daß S. den Bewegungssatz in seiner Allgemeinheit einfachhin nicht gelten läßt (36 ff., bes. 46). Es wäre zu diesem Problem mancherlei zu bemerken; es genüge, darauf hinzuweisen, daß doch wohl noch kein scholastischer Philosoph behauptet hat, jede reale „Veränderung“ besage „Vermehrung der Vollkommenheit“ (vgl. 41) — allerdings läßt sich der Beweis aus der Veränderung, sofern er auf die Potenz/Akt/Struktur zurückgreift, nur auf der Basis der Fälle von „plus entitatis“ denken (vgl. dazu W. Brugger, *Theologia naturalis* [1964] nn. 30 34). Der Verf. bringt nun als „wichtigste“ Gottesbeweise den aus der Daseinskongenz, aus der Zielstrebigkeit der Lebensvorgänge, aus dem Entstehen und der Entwicklung der Arten, den „auf Grund gewisser Heilungswunder“, schließlich den aus dem Dasein sittlich verantwortlicher Wesen. Die Daseinskongenz wird aus Abhängigkeit und Veränderlichkeit als Kriterien von Kongenz erschlossen: das Absolute muß ja auf ein bestimmtes Sosein festgelegt sein, und zwar rein aus sich selbst (vgl. 66). Zum teleologischen Beweis wird eine imponierende Fülle von biologischem Material ausgebreitet; doch worin liegt die „ratio probans“? In einer „geistigen Schau“, die auf „der Vielschichtigkeit und Verschachtelung so zahlreicher ineinandergreifender Vorgänge“ beruht (115), und in wahrscheinlichkeitstheoretischen Überlegungen (ebd.) — die Unwahrscheinlichkeit, „so komplizierte Pläne“ (117) durch den Zufall zu erklären, wird beliebig klein. Interessant ist die Analyse der Heilungswunder als möglicher Grundlage eines Arguments, aber auch die Fassung des Weges aus der Gewissenserfahrung als Kongenzbeweis (189 f.) und dessen Verhältnis zum teleologischen (191 f.). Es werden anschließend umstrittene, anfechtbare und verfehlte Formen des Gottesbeweises durchgegangen, darunter fallen z. B. die Argumente aus dem Glückseligkeitsstreben, aus dem idealen Gelten, aus den „Möglichkeiten“. Andere Beweisgänge, wie etwa der henologische oder selbst die „via quarta“, werden nicht erörtert (obwohl „begrenzte Vollkommenheit“ auch nach S. Daseinskongenz impliziert [vgl. 74]). — Ungemein anregend sind manche Abschnitte aus den „Vorbemerkungen zu den Gottesbeweisen“, dabei bes. auch die Reflexionen über das Kausalprinzip; der Verf. gelangt in diesem Punkte zu keiner endgültigen Position. Ebenso nützlich sind die Darlegungen über die „grundsätzliche Bewertung der Gottesbeweise“ (246 ff.), namentlich die sehr nuancierten, obschon nicht immer ganz überzeugenden Stellungnahmen zu den Fragen nach der Art der Gewißheit der Beweise und nach ihrem formal-logischen Charakter als Beweise. — Das Buch muß und wird, offen oder auch nur in internen Kreisen, zu einem Brennpunkt der Auseinandersetzung um das Thema „Gottesbeweise heute“ werden. Jedenfalls hätte es keinen Sinn, der darin neu aufgerührten Problematik auszuweichen. Jede der angeschnittenen Einzelfragen müßte intensiv diskutiert werden. Vorliegende Besprechung konnte davon nur ein Anfang sein.

H. O g i e r m a n n, S. J.

Leahy, Louis, S. J., *L'Inéfluctable Absolu. Comment poser le problème de Dieu* (Essais pour notre temps, 1). 8^o (173 S.) Bruges - Paris 1964, Desclée de Brouwer. 114.— FB. — Die „natürliche Theologie“ soll nicht, wie in der streng thomistischen Konzeption, als Krönung der allgemeinen Metaphysik aufgefaßt werden, sondern als Krönung der „Wissenschaft vom menschlichen Leben“ (18). Der Gott der Philosophie soll den der „Religion“ darstellen, nicht nur die Rolle der Vollendung einer metaphysischen Weltformel spielen. Der Verf. orientiert sich hier an M. F. Sciacca, den er auf den ersten Seiten ausgiebig zitiert und der das

Vorwort geschrieben hat. Nach weiteren einleitenden Ausführungen über den Ort der philosophischen Gotteslehre beschreibt Teil 1 das „Faktum“ der Religion („le fait religieux“), darauf erörtert Teil 2 die philosophische Deutung, den philosophischen Sinn dieses Faktums. Dabei diskutiert ein Vorspann die drei großen Atheismen unserer Zeit (existenzialistischer, marxistischer, „wissenschaftlicher“ oder empiristisch-positivistischer Atheismus), nachdem naturalistische und psychologische Theorien — mitten drin übrigens auch Hegels Religionsphilosophie — als absolut unzulänglich abgetan sind (69—82). Es folgt ein Abschnitt über die „Realität“ des Gegenstandes der Religion: exponiert werden aber nur die Theorien einer Uroffenbarung, einer eingeborenen Gottesidee und schließlich, in kurzatmiger Knappheit, die des Ursprungs des Gottesgedankens aus einer „naturhaften“ Aktivität des menschlichen Geistes. Letztere Theorie macht der Verf. sich zu eigen (126), allerdings ohne sie des näheren zu begründen. Die Notwendigkeit rationaler Rechtfertigung der Überzeugung von Gottes Existenz ist das Thema des nächsten Kapitels. Die fast allgemeine Verbreitung des „fait religieux“ gilt als Anzeichen seiner Realgeltung, das Argument aus dem „consensus universalis“ reduziert sich auf „une valeur persuasive“; die strenge objektive Gültigkeit der Gottesidee müsse auf formell philosophischem Wege gesichert werden (135). Diese Aufgabe wird jedoch nicht in Angriff genommen, sondern anscheinend einer gesonderten Veröffentlichung vorbehalten. Das letzte Kapitel erläutert die Wichtigkeit einer solchen Untersuchung für das religiöse Bewußtsein selbst. Es betont das Ungenügen rein subjektiver Gottesgewißheit, auch sog. religiöser „Erfahrung“, andererseits die Notwendigkeit, das reflektierende Denken („la pensée rationnelle“) als integrierendes Moment der ganzheitlichen Aktivität, als welche das religiöse Verhalten angesprochen werden muß, anzuerkennen und zum Zuge kommen zu lassen. In einem Anhang wird zum Schluß die kirchliche Lehre von der Möglichkeit einer natürlichen Gotteserkenntnis dargestellt. Zu jedem Kapitel findet der Leser kurze Literaturangaben, sie werden durch eine (selbstverständlich ebenfalls nicht vollständige) Bibliographie (149—155) ergänzt. — Das Büchlein mag sich als Einführung in die religionsphilosophische Problematik für Seminaristen, zumal außerhalb Europas, gut eignen. Immerhin ist es erstaunlich, daß sein Grundanliegen, nämlich die Konzeption der „theologia naturalis“ als Krönung einer Lehre vom Menschen, der Wissenschaft vom menschlichen Leben, nicht eigentlich durchgeführt wird; man hätte genaueren Anschluß an die Bestrebungen der personalistischen oder auch spiritualistischen Philosophie erwartet (irgendwie in der Linie des Denkens eines M. F. Sciacca) oder etwa an die Grundintention eines M. Blondel: erste Andeutungen in dieser Richtung finden sich in der „Introduction“ (36 f.).

H. O g i e r m a n n, S. J.

2. Geschichte der älteren und neueren Philosophie.

Plotini Opera ediderunt Paul Henry et Hans-Rudolf Schwyzer. Tomus I: Porphyrii vita Plotini. Enneades I—III. 8^o (XXVIII u. 382 S.) Oxford 1964, Clarendon. 42.— Sh. — Es ist eine große Freude, das Erscheinen vorstehenden Buches hier anzeigen zu können. Der erste Band des Plotintextes, den Henry und Schwyzer in jahrelanger, gewissenhaftester Arbeit und in mustergültiger Zusammenarbeit geschaffen haben, hat jetzt in einem handlichen, schön ausgestatteten Bändchen der bekannten Oxfordter Klassikertexte eine kleine Ausgabe gefunden und ist damit einem größeren Leserkreis zugänglich gemacht worden. Es handelt sich dabei aber nicht um einen bloßen Abdruck des früheren Textes. Dies beweist das 6 Seiten umfassende Verzeichnis von Stellen, wo die Herausgeber glaubten, neueren Ergebnissen entsprechend Änderungen vornehmen zu müssen. Der textkritische Apparat ist gekürzt; die Angaben der Quellen, aus denen Plotin geschöpft hat, eine sehr willkommene Hilfe für die Deutung, sind vermehrt worden. Den Herausgebern und dem Verlag gebührt aufrichtiger Dank, daß sie uns dieses Werkzeug der Plotinforschung geschenkt haben, und man kann nur wünschen, daß dieser Dank sich in gesteigerter Arbeit und unablässigem Bemühen um die Deutung des so ungewöhnlich schwer verständlichen Textes zeigen möge.

W. K u t s c h, S. J. (†)

Corbin, Henri, *Histoire de la philosophie islamique*. I: Des origines jusqu'à la mort d'Averroës (1198). Avec la collaboration de *Seyyed Hossein Nasr* et *Osman Yabya*. kl. 8^o (438 S.) Paris 1964, Gallimard. — Gesamtdarstellungen der arabisch-islamischen Philosophie sind nicht gerade häufig. Um so freudiger wird man vorstehende Darstellung begrüßen, die einen gründlichen Kenner zum Verfasser hat. Sie umfaßt deren ersten Zeitraum von den Anfängen bis zum Tode des Averroës. Das Buch ist in folgende Abschnitte gegliedert: I. Les sources de la méditation philosophique en islam. II. Le Shi'isme et la philosophie prophétique. III. Le kalam sunnite. IV. Philosophie et sciences de la nature. V. Les philosophes hellénisants. VI. Le soufisme. VII. Sohrawardi et la philosophie de la lumière. VIII. En Andalousie. — Wie dieser Überblick klar zeigt, weicht die Betrachtungsweise Corbins bedeutend von der im Westen bislang gebräuchlichen ab; er hat den Begriff der Philosophie des behandelten Gegenstandes wegen weiter gefaßt. Mit Recht hebt er hervor, er habe kaum Vorgänger hierin gehabt. Im Abendland blieb der Blick zu sehr auf das Erbe des klassischen Altertums gerichtet, dessen Begriffe sich noch lange nicht dem oft so andersgearteten Bereich der islamischen Philosophie anpassen lassen. So war es nur zu berechtigt, das Blickfeld zu erweitern. Zu einzelnen Ausführungen des Buches wäre manches kritisch zu bemerken. Hier sei nur etwas näher auf den Titel des Buches eingegangen. Bekanntlich streitet man darüber, ob wir von arabischer oder islamischer Philosophie reden sollen. Für beide führt man Gründe an, aber keine der Benennungen befriedigt. Man möge hierüber nachlesen, was P. Anawati, *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales* V (1958—59) S. 181 ff. ausgeführt hat. Dieser hat daselbst die bis jetzt beste Bezeichnung gegeben, wie uns dünkt: *Philosophie Médiévale en Terre d'Islam*. Dieser Titel würde auch für das vorliegende Buch passen. Islamische Philosophie besagt, wenn Worte noch einen Sinn haben, jene Philosophie, die aus dem Boden der Gedankenwelt des Islams gewachsen und in ihrem Wesen von dieser geprägt ist. Sie findet sich, soweit wir sehen, doch vor allem in den Werken der muslimischen Theologen; daraus ist sie auch zu schöpfen, ähnlich wie die lateinische Scholastik des Westens aus den Werken der mittelalterlichen Gottesgelehrten erarbeitet wurde, wobei sich ein etwas einseitiges Bild ergeben hat. Die Gefahr solcher Verzeichnung besteht viel weniger für den Osten, da die Vertreter der Eigenständigkeit der Philosophie hier bedeutend entschiedener hervorragten gegenüber den Theologen als die Lehrer an den Artistenfakultäten des Westens. Von der so aufgefaßten islamischen Philosophie sind sicher auszuscheiden die Christen, die vor allem die großen Übersetzer aus dem Griechischen und Syrischen stellten, sodann die Harranier oder Sabier, auch (so scheint uns wenigstens) die hellenisierenden Philosophen, die, nebenbei bemerkt, auch von Theologen des Islams abgelehnt wurden, also manche der in Abschnitt IV, V, VIII erwähnten Namen. Gegen den Ausdruck *Arabische Philosophen*, d. h. Ph., deren Werke in arabischer Sprache abgefaßt sind, wendet sich Corbin S. 6 des Vorwortes mit Recht mit der Begründung, daß dann viele Denker Irans nicht darunter fielen; die Sprache ihrer Werke ist eben das Persische. Daraus braucht „nun nicht zu folgen, daß wir sie in erster Linie als islamische Denker ansehen müssen. Wie Zeller einst sein gewaltiges Werk *Die Philosophie der Griechen* benannt hat, so dürfen wir ohne Zweifel von der *Philosophie der Iranier oder Perser* reden, deren gründliche Darstellung sicher auch einen stattlichen Band füllen würde. Dieses Werk zu schaffen und damit dem Iran den Platz zuzuerkennen, der ihm in der Geschichte des Geisteslebens von Rechts wegen gebührt, scheint uns von den heutigen Gelehrten keiner eher berufen als Corbin!

W. Kutsch, S. J. (†)

Weinberg, Julius R., *A Short History of Medieval Philosophy*. 8^o (VIII u. 304 S.) New Jersey 1964, Princeton. 6.— \$. — Weinberg zeichnet zunächst in der Einführung knapp die Eigenart mittelalterlicher Philosophie und ihre Stellung zur Theologie und bietet dann eine gedrängte Übersicht der wichtigsten platonischen, aristotelischen und neuplatonischen Gedanken, die auf die Ausgestaltung des mittelalterlichen Geisteslebens einen bestimmenden Einfluß ausübten, sowie ihrer Überlieferung. Die geschichtliche Entwicklung zeichnet der Verfasser dann in folgenden Abschnitten: II. St. Augustinus. III. The Mystical Element in

Medieval Thought: Pseudo-Dionysius and John Scotus Eriugena. IV. Anselm and the Beginnings of Scholasticism. V. Abelard and the Problem of Universals. VI. Philosophy in the Islamic Middle Ages. VII. The Philosophy of the Jews in the Middle Ages. VIII. Philosophy in Thirteenth-Century Christendom. IX. St. Thomas Aquinas. X. Duns Scotus. XI. William of Ockham. XII. The Critical Tendencies of the Fourteenth Century. — Es ist ein treffliches Bild, das Weinberg von der mittelalterlichen Philosophie des lateinischen Westens entworfen hat. Gründliche Kenntnisse und ein selbständiges Urteil zeichnen seine Ausführungen aus. Dies gilt indes nicht von seiner wohl zu kurz geratenen Darstellung der islamischen und jüdischen Philosophie, wie der Verfasser es selber erkennen läßt. Zu weiterer Belehrung hierin findet der Leser im Verzeichnis des Schrifttums die wichtigsten Bücher angegeben. Die Auswahl war bei der Reichhaltigkeit des Stoffes nicht leicht, dürfte aber im wesentlichen zutreffend sein. Zur Ergänzung und Abrundung des Bildes sei für eine Neuauflage des Buches empfohlen, neben Augustinus auch Boethius zu bringen. Da man bislang bei der Darstellung der mittelalterlichen Philosophie sich meistens auf die Werke der großen Gottesgelehrten stützte, gewann man ein etwas einseitiges Bild davon. Es sind, wie J. Vennebusch, Ein anonymer Aristoteleskommentar des XIII. Jahrhunderts (1963) S. V., mit Recht betont, die Gelehrten der Artistenfakultäten, wo das ausgesprochen philosophische Denken mehr gepflegt wurde und man sich seiner Eigenständigkeit und seines Eigenwertes bewußt war, mehr zu berücksichtigen. Ein zusammenfassender Überblick über deren bedeutendsten Vertreter im Anschluß an Abaelard wäre sicher angebracht. Vor Thomas von Aquin gehört Albertus Magnus wegen seiner naturwissenschaftlichen Richtung. Schließlich mag man noch die vom Verfasser erwähnten Eckehart und Nicolaus Cusanus hinzufügen samt einem Beitrag über die so sehr vernachlässigte byzantinische Philosophie! W. K u t s c h, S. J. (†)

L e m a y, R i c h a r d, Abu Ma'shar and Latin Aristotelianism in the Twelfth Century. The Recovery of Aristotle's Natural Philosophy through Arabic Astrology. gr. 8^o (XL u. 468 S.) Beirut 1962, American University. — Mannigfaltig waren die Wege, auf denen Aristoteles dem lateinischen Mittelalter bekannt wurde. In das Dunkel, das vor allem über den Anfängen des Eindringens seiner Lehren im XII. Jahrh. liegt, brachten und bringen immer noch neues Licht die Arbeiten, die mit dem großen Unternehmen des *Aristoteles Latinus* zusammenhängen. Vorstehende gründliche Untersuchungen Lemays führen uns auf einen kaum beachteten, etwas abseits liegenden Weg. Es handelt sich dabei vor allem um die Rolle, die der berühmte Sternforscher und Sterndeuter Abu Ma'shar (IX. Jahrh.) mit seinem Hauptwerke Kitāb al-mudkhal al-kabīr ilā 'ilm aḥkām an-nuḡūm = Buch der Einführung in die Wissenschaft der Weissagung aus den Sternen, lateinisch bekannt als *Liber introductorius maior* oder *Introductorium maius*, gespielt hat. Abu Ma'shar hatte in diesem Werke seine Sterndeutung mit naturwissenschaftlichen Lehren des Stagiriten zu stützen gesucht. Dieses Buch wurde von Johannes von Sevilla ins Lateinische übertragen und in abgekürzter Form von Hermann von Carinthia. Aus ihm schöpften naturphilosophische Anschauungen Raimund von Marseille und Wilhelm von Conches. Damit bekannt waren auch Bernhard Silvestris, Thierry von Chartres, Clarembald von Arras, Johannes von Salisbury, Daniel von Morley. So hat Abu Ma'shar nicht wenig beigetragen zur Erweiterung der Kenntnis des Aristoteles im Westen. Das zeigen die gediegenen Untersuchungen Lemays klar. Man darf vielleicht vermuten, daß von hier aus auch ein Anstoß gegeben wurde für die großartige Übersetzertätigkeit der Schriften des Aristoteles selber zu Toledo. Andererseits wirkte sich die Verknüpfung mit der Sterndeuterei wohl nicht günstig aus, da diese ja von jeher abgelehnt wurde und mit ihr dann im Mittelalter auch der Philosoph Aristoteles. — Auf die Ausführungen über die Arbeitsweise der Übersetzer können wir hier nicht näher eingehen, da der arabische Text noch nicht veröffentlicht ist. — Zu S. 57, Anm. 1, sei kurz bemerkt, daß ‚inventum‘ nach unseren Beobachtungen dem arabischen maḡūd = ens, existens, griech. ‚ον‘ entspricht, wuḡūd = existentia. Vgl. Seybold, Chr. Fr., *Glossarium Latino-arabicum* S. 270. Zu ‚anitas‘, S. 57, ist jetzt zu vergleichen M. Th. d'Alverny, *Anniyya-Anitas (Mélanges offerts à Gilson, Paris 1957, S. 59)*. — Zum Schluß sei

hier der Wunsch ausgesprochen, der Verfasser möge diese oft so versteckten Spuren des Eindringens aristotelischer Gedanken in den lateinischen Westen des Mittelalters weiter verfolgen. Mancher noch dunkle Punkt dürfte von hier aus aufgehell werden.

W. K u t s c h, S. J. (†)

Bobik, Joseph, Aquinas on Being and Essence. A Translation and Interpretation. 8^o (XVI u. 286 S.) Notre Dame, Ind. 1965, University of Notre Dame Press. 5.—\$. — Der Band enthält eine englische Übersetzung von *De ente et essentia* und einen ausführlichen Kommentar, der den Text Abschnitt für Abschnitt erklärt. Die Übersetzung ist genau und doch flüssig. Auch der Sinn schwieriger Stellen, der von andern Übersetzern zuweilen verfehlt wird, ist durchweg richtig wiedergegeben (vgl. z. B. S. 222 f. n. 93). Eine Stelle allerdings, die fast in jeder Übersetzung anders gedeutet wird, scheint mir auch hier nicht treffend wiedergegeben zu sein, nämlich der Satz im 5. Kap.: (*formae*) *non efficiuntur intelligibiles in actu, nisi per virtutem substantiae intelligentis, secundum quod recipiuntur in ea et secundum quod aguntur per eam*. B. übersetzt die letzten Worte: according as they are affected by that substance (135, n. 68); das würde etwa heißen: insofern sie eine Einwirkung von dieser Substanz erfahren; das setzt voraus, daß die „*formae intelligibiles*“ schon unabhängig von dieser Einwirkung bestehen; „*aguntur*“ dürfte aber mehr sagen, nämlich, daß die geistige Erkenntnisform von dem Vermögen (*virtus*) der geistigen Substanz schlechthin erwirkt, gebildet wird, nämlich von *dem* Vermögen, dessen Name schon Wirken besagt, vom ‚*intellectus agens*‘. (Dadurch, daß sein Wirken erst *nach* dem ‚Aufnehmen‘ durch den ‚*intellectus possibilis*‘ erwähnt wird, darf man sich nicht irre machen lassen; es ist dies nicht die einzige derartige Ungenauigkeit in dem sprachlich nicht durchgeheilten Text von *De ente et essentia*.) — Wohltuend wirkt die schlichte Sprache, deren sich der Übersetzer befließigt, und der Verzicht auf metaphysisch klingende Wortverenkungen, die ein tieferes Verständnis vortäuschen. Nur darf das nicht zu einer Verarmung des Sinnes führen. Dies dürfte aber der Fall sein, wenn das ‚*esse*‘ des hl. Thomas mit ‚*existence*‘ übersetzt wird. Das Unzureichende dieser Übersetzung wird besonders klar, wenn im 5. Kap. von Gott gesagt wird, er sei ‚*existence alone*‘ oder ‚*subsistent existence*‘ (160, n. 78); hat das überhaupt einen Sinn? Der Einwand liegt nahe: Wie soll man das ‚*esse*‘ anders übersetzen, da ‚*being*‘ bereits für ‚*ens*‘ festgelegt ist? Gilson in seinem Werk ‚*Being and Some Philosophers*“ (Toronto 1949, S. 160 ff.) sagt ‚*to be*‘. — Der Kommentar geht auf einzelne Textschwierigkeiten und auf Fragen philosophiegeschichtlicher Art wenig ein, sondern beschränkt sich auf eine leicht verständliche sachliche Darlegung und Erklärung der Grundgedanken. Der Verf. deutet selbst an, daß von seiner Arbeit an erster Stelle „*serious undergraduates*“ und darum auch Lehrer der Metaphysik für diese Stufe Nutzen haben werden (VIII).

J. de Vries, S. J.

Guilelmi Ockham Expositionis in Libros artis logicae prooemium et expositio in librum Porphyrii De praedicabilibus. Edidit Ernest A. Moody (Franciscan Institute Publications). gr. 8^o (XIX u. 147 S.) New York 1965, The Franciscan Institute, St. Bonaventure University (Paderborn, Schöningh). — Mit dieser Textausgabe liegt der 1. Band der kritischen Gesamtausgabe aller philosophischen und theologischen Werke des Wilhelm von Ockham vor. Der Band enthält den 1. Teil der *Expositio in libros artis logicae*, und zwar das Prooemium und den Kommentar zum Buch des Porphyrius über die Prädikabilien. Ockham beabsichtigte zwar, das ganze mittelalterliche Corpus logicum zu kommentieren, doch er konnte von diesem Vorhaben nur die Kommentare zu Porphyrius, zur Kategorienschrift, zu *De interpretatione* und *De sophisticis elenchis* ausführen. Einen Inkunabeldruck dieser Werke (ohne den Kommentar zu *De sophisticis elenchis*) gab Marcus von Benevento 1496 in Bologna heraus unter dem Titel ‚*Expositio aurea et admodum utilis super artem veterem edita per venerabilem inceptorem fratrem Guilielmum de Ockham, cum quaestionibus Alberti parvi de Saxonia*‘. Der Nachdruck dieser Ausgabe ist unlängst bei Gregg (London 1965) erschienen. Allerdings liegt dem Text dieser Erstausgabe eine sehr schlechte Handschriftentradition

zugrunde. Der neuen kritischen Ausgabe, welche von dem hervorragenden Kenner Ockhams *E. A. Moody* besorgt ist, ging eine jahrelange Arbeit des kritischen Studiums der uns heute bekannten Handschriften voraus. Um diese Arbeit hat sich der leider frühzeitig (1955) verstorbene Initiator dieser kritischen Gesamtausgabe *P. Philotheus Boehner, O. F. M.*, große Verdienste erworben. Seinem Andenken ist darum diese Ausgabe gewidmet. Als primäre Quellen des neuen kritischen Textes wurden zwei Florenzer Handschriften (Firenze, Bibl. Naz. Ms. B. 4. 1618 und Ms. G. 3. 803) gewählt und außerdem als sekundäre Quellen weitere fünf Handschriften (Cod. Vaticanus Pal. lat. 998; Paris, Bibl. nat. Ms. lat. 6431; Assisi, Ms. 670; Los Angeles, Univ. of Calif., Ms. 6; Oxford, Ms. Bodl. Canonic. Misc. 558). Die Handschrift Cod. Vat. Borgh. 151 (aus Versehen auf S. XII und S. XVI als Cod. Vat. Borgh. 150 angeführt), auf die *A. Maier* (Greg 28 [1947] 101 ff.) aufmerksam machte und die eine *Redactio abbreviata* der *Expositio* bis zum Ende des 1. Buches der Interpretatione darstellt, enthält ebenfalls einen sehr guten Text, der den Florenzer Handschriften sehr nahesteht. Die *Expositio in libros artis logicae* schrieb Ockham in Oxford zwischen 1316 und 1323. Sie gehört neben seinen Vorlesungen über die Sentenzen des Petrus Lombardus und der *Ordinatio* zum 1. Buch der Sentenzen zu Ockhams frühesten Werken. Die Bedeutung dieses ersten logischen Werkes wird man schwer überschätzen können. Ockhams Ablehnung des universalen in re, seine Methode der sprachlogischen Analyse (meisterhafte Anwendung der Suppositionslehre) zeigen, daß Ockham nicht nur zu den bedeutendsten Logikern und den besten Interpreten des Aristoteles im Mittelalter gehörte, sondern daß sein Werk gerade im gegenwärtigen Philosophieren, das sich weithin der sprachanalytischen Methode zuwendet, wieder aktuell wird. Auch für unsere Kenntnis des Mittelalters ist diese kritische Ausgabe von grundlegender Bedeutung. Es ist zu wünschen, daß dieses mit großer Sorgfalt begonnene Werk schnell voranschreiten wird.

VI. Richter, S. J.

Suárez, Francisco, Ausgewählte Texte zum Völkerrecht, Lateinischer Text nebst deutscher Übersetzung hrsg. v. *Jos. de Vries, S. J.*, Einleitung v. *Jos. Soder, S. J.*, gr. 8^o (XI u. 214 S.) Tübingen 1965, Mohr. 38.—DM; Ln. 43.—DM. — Als 4. Band der Reihe „Die Klassiker des Völkerrechts in modernen deutschen Übersetzungen“, die von dem verstorbenen Bonner Völkerrechtler *W. Schätzel* herausgegeben wurde, liegt eine Auswahl aus dem Werk von Franz Suárez vor, die seine bedeutendsten Texte zum Völkerrecht zum ersten Mal in deutscher Übersetzung bietet. Sie enthält die grundlegenden Ausführungen von S. über den Begriff des „*ius gentium*“ aus dem Traktat *De legibus*, und zwar in zwei verschiedenen Fassungen: nach einer bisher unveröffentlichten Handschrift der Vorlesungen in Coimbra aus dem Jahr 1601 und nach der ausführlichen Druckausgabe von 1612. Darauf folgt ein Auszug aus der *Defensio fidei catholicae*, in dem der für das Völkerrecht so wichtige Begriff der staatlichen Souveränität entwickelt und gegen eine Überbewertung der päpstlichen Autorität abgegrenzt wird. Zwei Abschnitte aus *De triplici virtute theologica* behandeln schließlich die Regierungsgewalt auch ungläubiger Fürsten und das Kriegsrecht. Den Texten geht eine Einführung aus der Feder von Jos. Soder voraus, die den Gelehrten Suárez, seine wissenschaftliche Arbeit und seine Verdienste um die Entwicklung des Völkerrechts eingehend würdigt. Ein Literaturverzeichnis zur Völkerrechtslehre des S. sowie ein Namen- und Sachverzeichnis sind beigegeben. Dankbar begrüßt man besonders auch die sorgfältigen Anmerkungen, in denen die Zitate des S. verifiziert und weniger bekannte Autoren vorgestellt werden. — Die textverständige und zugleich flüssige Übersetzung macht das Lesen zu einem rechten Vergnügen und bringt einem die Lebensnähe vieler schon vor so langer Zeit entwickelter Gedanken zum Bewußtsein, so besonders bei den scharfsinnigen Untersuchungen zu dem schwierigen Begriff des „*ius gentium*“, wo unter anderem schon klar der biologisch begründete Begriff des Naturrechts als nicht aus sich heraus sittlich bedeutsam zurückgewiesen wird (36 f.). Die Wiedergabe des Wortes „*ius gentium*“ durch das im Deutschen engere „Völkerrecht“ befriedigt allerdings nicht völlig. Ähnliches gilt, wenn für „*ius civile*“ „Bürgerrecht“ (31) oder „bürgerliches Recht“ (71) gebraucht wird (gelegentlich treffender, wenn auch schwerfälliger: „innerstaatliches Recht“ oder „ein-

zelstaatliches Recht“, so 31 u. 77). Vielleicht wären „Recht der Völker“ bzw. „Recht der Bürger“ als unbestimmtere Übersetzungen vorzuziehen gewesen. — Die uneingeschränkte Zustimmung, mit der Soder den Bedeutungswandel des Begriffs „ius gentium“ zum zwischenstaatlichen positiven Recht begrüßt, erscheint ein wenig überschwänglich; allerdings hat Suárez damit diesen Begriff für die Zukunft in einer bestimmten Richtung festgelegt. — Die Abschnitte über das Kriebsrecht lassen mehr den zeitbedingten Hintergrund erkennen. So viele Voraussetzungen für einen gerechten Krieg erscheinen uns heute als problematisch, daß man das Kriebsrecht des S. wohl schwerlich noch allein deshalb als „durchaus modern“ (18) wird bezeichnen können, weil seine naturrechtlichen Grundsätze richtig und einsichtig sind. — Zwei Druckfehler sind an der sonst auch technisch hervorragenden Ausgabe aufgefallen: S. 84, Anm. 5 (statt Paris II lies: Pars II); S. 168, Anm. 15 (statt vensuris lies: censuris). W. Kerber, S. J.

Wilenius, Reijo, *The Social and Political Theory of Francisco Suárez* (Acta Philosophica Fennica, 15). gr. 8^o (129 S.) Helsinki 1963, Societas Philosophica Fennica. 9.—Fmk. — Nach einer Einleitung über die Erneuerung der Scholastik im 16. Jahrhundert und über das Leben, die Werke und die Methode des Suárez legt W. im 1. Teil die Grundbegriffe der Rechts- und Staatsphilosophie des Suárez dar: Gemeinschaft, Recht und Gesetz, Gewohnheitsrecht, Naturrecht, positives Recht und „Völkerrecht“, Staatsgewalt, Staatsformen. Die im Vorwort (5) ausgesprochene Hauptabsicht des Verf. wird vor allem im 2. Teil (75—95) ausgeführt: W. arbeitet hier heraus, wie in der Lehre des Suárez der Demokratie eine Priorität vor der Monarchie und ähnlich dem Gemeineigentum eine Priorität vor dem Privateigentum zukommt. Die Demokratie ist das Ursprüngliche im Sinn der bekannten Lehre vom Volksganzen als dem ersten Träger der Staatsgewalt; das Gemeineigentum ist ursprünglich nicht nur in dem negativen Sinn, daß die Natur keine bestimmte Verteilung der Güter begründet, sondern auch im positiven Sinn einer Bevorzugung des Gemeineigentums. Allerdings verbietet das Naturgesetz nicht den Übergang zur monarchischen Verfassung oder zum Privateigentum. Aber dies sind dann Einrichtungen des positiven Rechtes (bzw. des „Völkerrechtes“), und es bleibt auch dann ein grundlegendes Recht der Gemeinschaft bestehen; im Bereich der Staatsformen bedeutet dies ein Recht des Volksganzen, den zum Tyrannen gewordenen Fürsten abzusetzen, im Bereich des Eigentums ein „dominium altum“ der Gemeinschaft und den Anspruch der Armen auf die „überflüssigen“ Güter der Reichen; der Reiche, der diesen Anspruch mißachtet, werde geradezu „Räuber“ genannt (90). (Hier ist allerdings zu beachten, daß dieses Wort nur in einer Zusammenfassung von Aussprüchen der Kirchenväter steht; daß Suárez es nicht buchstäblich versteht, geht aus De charitate, d. 7 s. 6 n. 2 hervor, wo er leugnet, daß es sich bei der Pflicht zum Almosengeben um eine eigentliche Rechtspflicht handelt.) Nach einem kurzen Abschnitt über die Gewalt des Fürsten folgen noch bedeutsame Ausführungen über die Stellung des Einzelnen in Staat und Gesellschaft. Entgegen einer nicht selten geäußerten Auffassung meint W., Suárez sei noch mehr „anti-individualistisch“ als selbst Thomas. — Im ganzen ist die Interpretation, die W. von der Sozialphilosophie des Suárez gibt, durchaus zuverlässig, wenn auch hie und da die Akzente etwas einseitig gesetzt sind. Daß Suárez *im Gegensatz* zu Thomas die positiven Gesetze nicht durch Schlußfolgerung aus dem Naturgesetz, sondern durch freie Determination zustande kommen läßt (30 64), stimmt nicht; Suárez hat vielmehr in dieser Frage sachlich und terminologisch die Lehre des Aquinaten übernommen (vgl. S. th. 1, 2 q. 95 a. 4). J. de Vries, S. J.

Gemmeke, Elisabeth, *Die Metaphysik des sittlich Guten bei Franz Suarez* (Freiburger Theologische Studien, 84). gr. 8^o (291 S.) Freiburg 1965, Herder. 29.50 DM. — In der Einführung (11—33) versucht die Verf. zuerst eine geistesgeschichtliche Einordnung der Moralphilosophie des Suarez (S.). Als wichtig für ihr Verständnis sieht sie die ignatianische Spiritualität des S. an (20). Dazu kommt das im 16. Jahrhundert neu erwachende Bestreben, die Trennung von Theologie, Moral und Recht zu überwinden. Sodann klärt G. die im folgenden oft vorkommenden,

für S. charakteristischen Begriffe des ‚modus‘ und des ‚objektiven Begriffs‘; letzterer wird bestimmt als „das Objekt selbst, als erkanntes oder erkennbares, das eine intentionale, unveränderliche und bleibende Gegenwart — nicht im Erkenntnisakt, aber — im menschlichen Geist ... erwirbt“ (33). — Der 1. Teil (35—143) behandelt die metaphysischen Grundlagen des sittlich Guten: die Geschöpflichkeit des Menschen, seine Zielbestimmtheit, Personalität und Gemeinschaftsbezogenheit. Fragen nach der ontologischen Eigenart all dieser Bestimmungen, ob sie gedankliche oder reale Beziehungen oder „modi“ usw. sind, nehmen einen breiten Raum ein. Für die Ethik bedeutsamer ist es, daß S. „angesichts des heraufkommenden Säkularismus die menschlichen Gemeinschaften ... in der metaphysischen Bindung an Gott ... zu begründen“ sucht (104). Wichtig ist in diesem Zusammenhang die Lehre des S. über die Gerechtigkeit Gottes (109—115), durch die alles Recht der Geschöpfe letztlich begründet wird; Gottes Gerechtigkeit ist Ordnerin des ganzen Schöpfungswerkes: Gott gibt dem Geschöpf, nicht weil er ihm etwas schuldet, sondern weil es ihm selbst als dem höchsten Gute so geziemt (114). — Der 2. Teil des Werkes (145—244) entfaltet die Lehre des S. über das sittlich Gute selbst. Grundlegend ist das 1. Kap. über die transzendente Gutheit; sie ist weder eine gedankliche noch eine reale Beziehung, sondern die Wesenvollkommenheit zusammen mit der „convenientia“, die eine Fähigkeit (capacitas) oder Neigung (inclinatio) in dem Seienden, dem etwas gut ist, „konnotiert“ (149—155). Das 2. Kap. behandelt das sittliche Sein (esse morale) im allgemeinen. Hier, wie auch schon gelegentlich früher (92), berührt G. mehrmals (161 165 167) die interessante Frage, ob es nach S. eine rein psychische Wahlfreiheit gebe, die für ein sittliches Handeln nicht ausreicht, weil jede Beachtung der Sittennorm fehlt. In *De bonitate et malitia actuum humanorum* 1, 1, 7 scheint S. das als wahrscheinlich zu behaupten; weniger klar ist der Text im selben Werk 8, 2, 6; freilich ergibt sich hier die Schwierigkeit, wie diese Lehre mit der in dem gleichen Werk (9, 3, 10) vorgetragenen Auffassung von der Unmöglichkeit sittlich indifferenter freier Handlungen vereinbar ist; man könnte zur Erklärung darauf hinweisen, daß S. beide Lehren nur als wahrscheinlich vorlegt. Bezüglich der sittlichen Gutheit des Objekts betont S., daß sie an erster Stelle Gott selbst zukomme (205); anderem kommt die objektive sittliche Gutheit zu, insofern es den Menschen auf Gott als das letzte Ziel hinordnet (*De bon.* 2, 2, 14), so daß in jedem sittlich Guten letztlich das höchste Gut intendiert wird (207). Wenn S. also im gleichen Werk (6, 1, 11) die Notwendigkeit einer Intention des letzten Zieles zu leugnen scheint, so ist wohl an eine zum sittlichen Akt hinzugefügte ausdrückliche Intention (eine „*alia relatio operantis*“, wie S. sagt), zu denken. In dem Kap. über das Böse führt die Frage, ob die sittliche Schlechtheit durch den Widerspruch zum Gesetz zustande komme, zu der Unterscheidung eines „indikativen Gesetzes“, d. h. der Einsicht, daß etwas gesollt ist, und des „imperativen Gesetzes“, das allein Gesetz im strengen Sinn ist (261). Diesem eigentlichen Sittengesetz, an dem S. gegen Vazquez festhält, ist der 3. Teil (245—267) gewidmet. Es geht hier um das „ewige Gesetz“ und vor allem um das Naturgesetz. Die Verf. zeigt hier, daß S. das befehlende Gesetz Gottes unter Voraussetzung der Erschaffung freier Geschöpfe für notwendig hält und daß er der menschlichen Vernunft die Kraft zuschreibt, dieses Gebotensein des Guten auch zu erkennen (wobei offenbar zunächst nur an den gottesgläubigen Menschen gedacht wird; wie *jeder* Mensch den „unbedingten Anspruch einer Autorität“ (257) spüren könne, darüber scheint sich S. keine Gedanken gemacht zu haben). G. weist nicht auf den Widerspruch hin, in dem diese Lehre aus *De legibus* zu der einige Seiten vorher (234) erwähnten Auffassung in *De bonitate et malitia* (7, 1, 10) steht; dort heißt es ausdrücklich, es könne durch keinen Vernunftgrund bewiesen werden, daß Gott unter Voraussetzung des Willens, den Menschen zu schaffen, ihm Gesetze und Befehle auferlegen müsse. Sicherlich wird man der Stellungnahme in *De legibus* die größere Bedeutung zuschreiben müssen, da dieses Werk von S. selbst zum Druck vorbereitet wurde, während *De bonitate et malitia* erst aus seinem Nachlaß, anscheinend nach Vorlesungen aus seiner Frühzeit, herausgegeben worden ist. — Jedenfalls zeigen schon diese wenigen Bemerkungen, wie reich an bedeutsamen Fragestellungen und Antworten die gründliche Arbeit der Verf. ist.

J. de Vries, S. J.

Locke, John, Ein Brief über Toleranz. Englisch-deutsch. Übers., eingeleitet und in Anmerkungen erläutert von *Julius Ebbinghaus* (Philosophie et communauté mondiale, 1). 2. Aufl. 8^o (LXIV u. 139 S.) Hamburg 1966, F. Meiner. 12.— DM. — Die 1. Aufl. dieser Ausgabe wurde in Schol 34 (1959) 142 f. gewürdigt; es wurde darauf hingewiesen, daß die ausgezeichnete deutsche Übersetzung an verschiedenen Stellen auf den lateinischen Urtext zurückgreift, um Fehler des englischen Textes, der bereits Übersetzung ist, zu verbessern. In dieser 2. Aufl. ist vor allem der Abschnitt der Einleitung über „die Lehre des Toleranzbriefes“ (XXVII—LXIV) völlig neu geschrieben worden. Als Grund dafür gibt E. die Überschätzung des Toleranzbriefes an, wie sie sich z. B. in dem von *R. Klibansky* geschriebenen Vorwort zu der 1964 in Montréal erschienenen lateinisch-französischen Ausgabe des Briefes zeige. Dieser Überschätzung gegenüber will E. noch deutlicher als in der 1. Aufl. dartun, „daß dieser Brief überhaupt keine Grundlage für Reflexionen bieten kann, die zur Lösung der von L. aufgeworfenen Sachfrage führen können“ (VII). Und zwar meint E., L. habe deshalb keine befriedigende grundsätzliche Lösung geben können, weil er voraussetze, daß es ein auf göttlicher Offenbarung beruhendes Recht der Kirche gebe (XXVII f. LXI). Wer diese Voraussetzung mache und überzeugt sei, daß seine eigene kirchliche Gemeinschaft die von Gott gewollte sei, könne folgerichtig Andersgläubigen nicht das Recht zubilligen, ihre abweichende Religion frei auszuüben. Tatsächlich sei auch L.s Argumentation für die Toleranz gegenüber den Dissenters letztlich nur taktisch-politischer Art; „im Besitze eines Prinzips rechtlicher Vereinigung von Staatsrecht und Kirchenrecht“ sei er eben nicht (L). — E. dürfte darin Recht haben, daß es L. — trotz besten Willens und nicht weniger treffender Teilargumente — noch nicht gelungen ist, die vielschichtige Frage allseits befriedigend aus Prinzipien zu lösen. Bekanntlich sind auch auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil gegen die Religionsfreiheit noch Argumente ähnlich denen von E. unter Voraussetzung der Wahrheit des Christentums für logisch notwendig erachteten ernstlich vorgebracht worden. Das Konzil hat aber ihre logische Strenge als nur scheinbare zurückgewiesen, weil diese Argumente zweierlei nicht berücksichtigen: 1. Daß sehr wohl ein unverschuldeter Irrtum über die Gottgewolltheit einer bestimmten Religionsübung möglich ist und daß der Mensch unter dieser Voraussetzung nach Gottes Willen seinem irrigen Gewissen folgen muß. 2. Daß sogar unter Voraussetzung der Schuldbarkeit des Irrtums es nicht Gottes Wille ist, daß die Kirche oder der „christliche Staat“ den Irrtum mit äußeren Zwangsmaßnahmen unterdrücke. Die Kirche hat den Auftrag, das Evangelium zu predigen, aber nicht, es mit Gewalt durchzusetzen, und auch der menschlichen Autorität hat Gott einen solchen Befehl nicht gegeben, wie schon Pius XII. in seiner bekannten Toleranz-Ansprache vom 6. Dez. 1953 deutlich gesagt hat (vgl. Herder-Korrespondenz 8 [1953/54] 175). Das Konzil schließlich hat diesem Prinzip widersprechende Handlungsweisen früherer Jahrhunderte ausdrücklich als „dem Geist des Evangeliums entgegengesetzt“ bezeichnet (vgl. KNA, Dokumentation, 7. 12. 1965, S. 8, Nr. 12).

J. de Vries, S. J.

Splett, Jörg, Die Trinitätslehre G. W. F. Hegels (Symposion, 20). 8^o (160 S.) Freiburg-München 1965, Alber. 16.— DM. — Der Verf. knüpft ausdrücklich an die kleine Monographie J. Hessens an und versteht seine eigene Schrift als Versuch, das dort aufgestellte Programm zu erfüllen (11). Die 1964 erschienene, das Thema ziemlich ausführlich diskutierende Arbeit von C. Bruaire, Logique et religion chrétienne dans la philosophie de Hegel, hatte noch nicht berücksichtigt werden können; Sp. äußert sich zu ihr in knappen Sätzen (11 Anm. 6). — Es werden in chronologischer Folge die Ausführungen Hegels zur Trinitätsidee, die er als „Angel der Weltgeschichte“ betrachtet, registriert und interpretiert. Dabei entspringt eine in dieser Vollständigkeit und exegetischen Akribie unerreichte Gesamtdarstellung der Trinitätslehre Hegels und zugleich, wie es nicht anders sein kann, ein perspektivisch wesentliches und eingängiges Bild des Hegelschen Denkens überhaupt und seiner Genese. Die ersten 4 Kapitel gliedern in anspruchsloser Form den geschichtlichen Ablauf, Kap. 5 bringt „Punkte zum Gespräch mit Hegel“ (nicht etwa eine eigentliche kritische Auseinandersetzung). Daß die Trinitätsidee für Hegel nur die sich strukturierende Idee der absoluten Vernunft sein könne, d. h.

des Absoluten, wie es in der Vernunft des Menschen (der Menschheit) zu sich selbst komme, darüber herrscht von vornherein Klarheit. Hegel hatte ja bereits in seinen ersten Schriften gefordert, „daß die Vernunft absolut, in sich selbst vollendet ist — daß ihre unendliche Idee nur von sich selbst, rein von fremder Beimischung, geschaffen werden muß“ (15). Von Anfang an ist aber auch ausgemacht, daß die Welt (und der Mensch, die menschliche Vernunft in ihr) nicht einfachhin göttlich sei: „Die Wirklichkeit der Welt ist Verwirklichung göttlicher Möglichkeit und zugleich wirklich nur kraft der einigen Wirklichkeit Gottes, in der diese Möglichkeit (im Logos) beschlossen ist“ (19). Diese Formulierung scheint dem Rez. überaus glücklich und unüberbietbar zu sein; auch die folgenden Analysen führen auf keine präzisere. Um das gleich zu sagen: Sie verdichtet, was der Rez. in seiner Hegelarbeit bei der Diskussion des Zusammenhanges von Gott und Welt (Mensch) gemeint hat; die Kennzeichnung seiner Auffassung als These von „notwendiger Welterschöpfung“ (142) bleibt zu undifferenziert — es hatte nur unterstrichen sein sollen, daß gerade die Vorlesungen Hegels über „Philosophie der Religion“ Gottes Logos (Sohn) sehr bestimmt von der Welt unterscheiden (was auch der Verf. notiert), dabei aber ausreichend hervortreten lassen, daß die „Aktualitätsebene“ Gottes eben nicht die Welt, sondern Gott-in-sich bedeutet, Welt und Menschengestalt dagegen „nur“ die Momente des Sich-selbst-negativ-werdens Gottes (in positiver Selbstaufhebung) bedeuten; damit wird freilich Gott sich seiner selbst *als* Gott erst im Menschen bewußt, in seiner dialektischen Einheit mit dem Menschen. Auch der Verf. vermag nirgendwo anzugeben, wie H. es begründet, daß der ewige Logos Gottes in Welt-Realität umschlagen müsse, als wäre er nicht schon „Realität“ im höchsten Sinne. Das „Sichaufzuopfernwissen“, das an der „Grenze“ des Sichwissens notwendig wird, legitimiert nichts, denn Gottes unendlicher Logos kann keine „Grenzerfahrung“ haben. Doch damit befinden wir uns bereits inmitten einer kritischen Reflexion, die allerdings dem Unbehagen Ausdruck gibt, das bei einer (gerade einer ausgiebigen) Revue von Hegeltexten aufsteigt; daran können gewisse Möglichkeiten, von Hegel zu lernen (aber es wäre andererseits schlimm, wenn der Theologe manches erst von Hegel lernen müßte, wie K. Rahner sagt), nichts ändern. — Der Hegelkenner (und der Fachmann überhaupt) wird von der umsichtigen und feinfühligsten Interpretationskunst des Verf. viel profitieren. Mancherlei, wie die gnostischen Spekulationen um das trinitarische „Dreieck“ oder auch „Viereck“ (27 ff., vgl. 107 ff.), besitzen wahrhaftig höchstens historisches Interesse. Anderes wieder, wie die Auslegung der Hegelschen Dialektik durch die Idee der Trinität (passim), sind überaus wertvoll. Gerade hier offenbart sich die Identität Hegelschen Trinitätsdenkens und Denkens überhaupt. Es gelingt dem Verf., auf diesem Wege zu zeigen, wie sehr es stimmt, wenn man Hegels Anliegen ein eminent theologisches (ganz bewußt gegen die protestantische Theologie seiner Zeit gerichtetes) genannt hat. Es wird auch die Vexierfrage aufgegriffen, ob Hegel den Sinn der „Liebe“ in „Logik“ aufgehen lasse. Wohl hatte er anfangs geschrieben, Geist sei mehr als Liebe, am Ende jedoch Gott immer wieder als Liebe bestimmt, eben auch in seinem „Übergang“ in Welt; das also, was Geist zuinnerst ist, als sich wissende, sich in sich reflektierende Liebe gefaßt (vgl. den Text auf S. 149). — Mit Vorstehendem konnte und sollte nur auf die reiche, vielschichtige Thematik des übrigens wohltuend sachlich, so gar nicht emphatisch geschriebenen Buches hingewiesen werden. Hoffentlich wird die aufgewandte Mühe für den Verf. fruchtbar im Hinblick auf eine eigentliche, wesentliche und harte Auseinandersetzung mit Hegels Dialektik selbst!

H. O g i e r m a n n, S. J.

Saint-Jean, Raymond, S. J., *Genèse de l'Action*. Blondel 1882—1893. 8^o (260 S.) Bruges 1965, Desclée de Brouwer. 285.— FB. — Für die Blondel-Forschung erfüllt das Buch eine wichtige Funktion: Es studiert die der endgültigen Redaktion der „Action“ vorausgehenden Entwürfe, und zwar mit minutiöser Eindringlichkeit. Parallel zu den eigentlichen Entwürfen läuft das noch persönlichere Dokumentarium der „Carnets intimes“; auch sie werden in die Darstellung der Genese des Hauptwerkes einbezogen und bezeugen, wie sehr die philosophische Reflexion Blondels im Grunde „nur“ ein Reflex der religiösen Meditation ist. Von vornherein treten zwei Fakten mit aller Deutlichkeit ins Blickfeld: Blondels

sozusagen eminent apostolische Absicht, dem grassierenden Unglauben seiner Zeit, wesentlich seiner Nation, und zwar der führenden Universitätslehrer, entgegenzuwirken, wie (zweitens) sein wachsendes Bewußtsein, dies nur in der Form genuin philosophischer Analyse tun zu können, d. h. schließlich mit methodischer Strenge. Das „premier brouillon“ arbeitet noch fast ganz unmethodisch, „La dictée“ von 1890 stellt bereits die Methodenfrage (95), in dasselbe Jahr fällt die erste Plan-skizze des Gesamtwerkes, es folgen bis zum April 1891 weitere (134). Im November 1891 beginnt die Niederschrift der „These“, sie wird anfangs Mai 1962 beendet (also innerhalb einer unbegreiflich kurzen Zeit, und dabei bedeutet die endgültige Fassung der Gedanken bei weitem nicht etwa bloß eine Verarbeitung bereits vorliegenden Materials!) und an die Sorbonne eingesandt. — Der Verf. bietet nach der Darstellung der einzelnen Etappen der Entwicklung bis zur ausge-reiften „Action“ immer wieder zusammenfassende, sehr übersichtliche Kurzreferate (86 ff., 111 ff., 164 ff., 216 ff.); der an Einzelheiten interessierte Fachmann sei eigens darauf hingewiesen. Kap. 10 (183 ff.) behandelt den der Sorbonne vorgelegten Text und dessen — im Vergleich zu den Entwürfen — neue Gesichtspunkte und auch terminologische Klärungen. So findet sich die in der „Action“ allgegenwärtige Diferenz von „volonté voulante“ und „volonté voulue“ noch nicht in den Vorarbeiten (189). — Was über alle noch so instruktiven Einzelheiten der Werkgenese hinaus oder auch in ihr selbst am meisten interessiert, betrifft natürlich gewisse Methodenfragen, und es scheint beinahe aussichtslos, darin zu voller Klarheit zu kommen. Der Einblick in die Vorstadien des Werkes ist eher dazu angetan, unsere Verlegenheit zu steigern als zu mindern. Blondel operiert mit einer Technik der Retorsion; aber führt sie (ähnlich läßt sich z. B. im Hinblick auf die transzendente Methode in der Metaphysik fragen) tatsächlich zur Einsicht in (um es einmal möglichst vage auszudrücken) sinnvolle Notwendigkeit (z. B. der Bejahung des Seins in aller Negation) oder nicht doch nur zu einem Nicht-anders-können, also gleichsam zu einer bloßen Faktizität von Notwendigkeit? Und was ist das innerste Motiv der Reflexionsbewegung? Die Logik der „action“ selbst, deren eigenes Gesetz? Denn „la lumière est attachée aux actions“ (126 Anm. 3). Wie werden wir dieses Lichtes gewiß? In einer erfahrenen inneren „Zerrissenheit“, falls wir nicht das Sein bejahen (vgl. 158), in der drängenden „Liebe zum Sein“ (185, vgl. 155, 134), die letztlich doch wieder eher negativ verspürt zu werden scheint: „dans le fond d'inquiétude qu'il ressent en lui, l'homme découvre peu à peu une présence“, die Gegenwart des Seins und am Ende die des „Verbe Médiateur“ (232). Jedenfalls sucht Bl. „une méthode expérimentale“, analog zu derjenigen der experimentellen Wissenschaften überhaupt (95); darum gilt rein theoretische Reflexion nichts; sie würde nur zu einer „abstrakten Lösung“ der Frage führen, während erst die „gelebte“ und vom Philosophen selbst durchexperimentierte Lösung Gewähr für Echtheit bietet (231/232). Denn nach einer sehr eindrucksvollen Formulierung kann man sinnvoll nicht über das diskutieren, was man nicht selbst praktiziert (184).

H. O g i e r m a n n, S. J.

Pugliese, Orlando, Vermittlung und Kehre. Grundzüge des Geschichtsdenkens bei Martin Heidegger (Symposion, 18) 8^o (226 S.) Freiburg/München 1965, Alber. 22. — DM. — Kein Zweifel, daß die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von Geschichtserkenntnis heute bedrängender denn je geworden ist. Philosophisch gesehen, fragt sie zurück nach der Möglichkeit von Geschichte selbst und tiefer nach der alle Geschichte ermöglichenden Seinsstruktur des Menschen, also nach dessen wesenhafter Geschichtlichkeit. Heidegger hat diese Frage in originaler Weise gestellt und über „Sein und Zeit“ hinaus in die entscheidende Phase gerückt: es geht nicht mehr primär um das geschichtliche Sein des Menschen, sondern ursprünglich um das Denken von Geschichtlichkeit des Seins selbst, von dem her erst der Mensch, das Da-Sein, in seine Geschichtlichkeit geworfen, erworfen wird. Der Verf. verfolgt in sehr einläßlichen, dichten und auch anspruchsvollen Analysen den Denkweg Heideggers bis zu dessen (vorläufig) letzter Haltestelle. Ihn bewegt dabei vornehmlich das Anliegen, Heideggers (bereits sprichwörtlich gewordene) „Kehre“ von der existenzialen Phänomenologie (phänomenologischen Hermeneutik) zum eigentlichen „Seinsdenken“ („Andenken“ an das Sein als Sein) plausibel zu

machen. Sie, die Kehre, geschehe gerade aus der inneren Konsequenz der in „Sein und Zeit“ durchgeführten Theorie des Existenzials „Geschichtlichkeit“. Es wird nicht nötig sein, an dieser Stelle darüber zu referieren; P. selbst setzt dabei eine gute Portion Heidegger-Kennntnis voraus, obwohl er andererseits sogar manches aus „Sein und Zeit“ ziemlich eingehend vorführt. Es zeigt sich jedenfalls, daß Heideggers bohrendes Fragen nach dem Sinn des Seins des Daseins, welches Sein er als Sorge, Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit begreift, nicht sozusagen geradlinig in die Thematik des geplanten (und wohl immer schon voraus- und mitgedachten) 3. Abschnittes hineinkontinuuiert werden konnte, in die Wende des Themas „Sein und Zeit“ zu „Zeit und Sein“. Es muß auch P. zugeben, Heideggers Hauptwerk sei daran gescheitert; Heidegger habe in neuer, originaler Intuition (vgl. etwa 138/139) nochmals ansetzen und „unmittelbar“ vom Sein her denken müssen; der phänomenologische Ausgangspunkt wurde aufgegeben (31), die existenzial-analytisch gewonnenen Strukturen sollten auf den nicht-seienden „Grund“ zurückgeführt werden, der sie ermöglicht und den man Sein nennt (34); der transzendente Boden der früheren Untersuchung wurde „zugunsten der rein ontologischen Spekulation“ völlig verlassen (42), damit auch und zutiefst die „ontologische Differenz“ (von Seiend und Sein, schließlich vom „ausgezeichneten“ Seienden, d. h. von Mensch und Sein, also irgendwie von „Existenz“ und Sein) nun in das „verbal verstandene Wesen des Seins“ zurückgenommen — das „Wesende“ des Seins schickt die Differenz zu. Von daher ist die Geschichtlichkeit des Seins-selbst leicht zu erblicken: Sein „gibt sich“ dem Menschen in Differenz zu sich, hält sich also zurück, in Verbergung, und offenbart sich in je-anderer Weise des Erscheinens. Daraus strukturieren sich die je-anderen „epochalen“ (vom Seins-Entzug bestimmten) Phasen der Geschichte. Der Verf. betont, daß die neue Grunderfahrung H.s das Sein also ontologisch geschichtsbildend auffaßt, denn eine Epoche der Geschichte begründet sich eigentlichst durch die eigentümliche Weise, wie das Sein sich zuschickt, zusagt, zu erblicken gibt (oder: je nach dem, was der Mensch als das Wahre, die Wahrheit zu sehen vermag). Daß H. seine neue Grunderfahrung nicht einfachhin selbst wieder phänomenologisch oder sonstwie „methodisch“ auszuweisen in der Lage ist, bedeutet das eminent „Spekulative“ des neuen Denkens, das sich freilich auch nicht als „Lehre“ oder „These“ äußert, vielmehr nur und wesentlich als Frage und Versuch, also „Hypothese“. Er habe aber auch nicht den genauen Übergang in den neuen Denkbereich darzustellen vermocht (vgl. 75 86 106). Wie weit er in seinem neuen „Sagen“ von Nietzsche und noch ursprünglicher von Hölderlin herkommt (vgl. etwa Pöggeler; dazu Schol 39 [1964] 108 f.), interessiert den Verf. anscheinend wenig. Er legt übrigens auch keinen Wert auf „Kritik“ (89), obschon dann und wann eine kritische Bemerkung fällt, die ins Schwarze treffen mag: so wird der „Sprung“ H.s von der Analytik der Je-meinigkeit zur Seinsstruktur des „Daseins“ und von da zum Sinn von Sein-überhaupt skeptisch betrachtet (185, vgl. 48 72). — Vielleicht hätte P. sich bei seinem Thema in sehr schlichter Weise an die diesbezüglichen Andeutungen halten können, die Heidegger selbst in seinem Vorwort-Brief zu W. J. Richardsons Werk macht (s. Schol 40 [1965] 108 ff.). Sie stimmen auch zu der Feststellung Pöggelers, H. habe von Anfang an eine Idee des Seins gesucht, die „Ontisches“ und „Historisches“ umgreift (a. a. O. 33), welche Termini allerdings nur als fernhindeutende genommen werden dürfen. Im übrigen werden sich Fachleute, für die allein u. E. das Buch geschrieben ist, durch die etwas komplizierte Gesamtanlage schon hindurchfinden, vor allem aber auch dankbar sein für die weitläufigen, oft überraschend inkonventionellen Literaturangaben in den Anmerkungen.

H. O g i e r m a n n, S. J.

Fleischer, Helmut, Short Handbook of Communist Ideology, Synopsis of the 'Osnovy marksizma-leninizma' with complete index (Soviética, Veröffentlichungen des Osteuropa-Instituts der Universität Freiburg/Schweiz, hrsg. v. J. M. Bochenski). gr. 8^o (XIV u. 98 S.) Dordrecht 1965, Reidel. 19.75 Fl. — In der Sowjetunion ist 1959 erstmalig, 1963 in überarbeiteter Auflage das Lehrbuch 'Grundlagen des Marxismus-Leninismus' erschienen. Es umfaßt in über 800 Seiten die moderne kommunistische Ideologie in gemeinverständlicher Form. Bereits 1963 hat Fleischer in wörtlichen Zitationen die theoretisch bedeutsamen Sätze zusam-

mengestellt. Das vorliegende Werk ist eine Übersetzung seines für die abstrakte Aussage der Ideologie repräsentativen Werkes aus dem Deutschen. Sein Zweck ist, die kommunistische Lehre für das Studium, besonders das gemeinsame, in Schulen, aufzubereiten und dadurch das Gespräch mit dem Kommunismus einzuleiten. Bei der Kürzung des Lehrbuchs, welches in den Ländern des Sozialismus jeder Jugendliche studieren muß, fallen dem Rotstift zwar keine wesentlichen inhaltlichen Bestimmungen zum Opfer — worin sein bedeutender Vorzug liegt —, aber es fehlt die Aufzählung von Beispielen, das überlegen Polemisierte, die psychologisch wirkende Selbstverständlichkeit erzählender Fülle. Was übrigbleibt, ist ein nüchterner Satz von Thesen, die ohne Kontext fleischlos dürr erscheinen — freilich auch sind. Wer mit Kommunisten oder Menschen aus dem Kommunismus spricht, müßte wissen, welche Art Argumentation, welche pathetischer Zukunftsoptimismus und wissenschaftlicher Anstrich ihm durch den ursprünglichen Blätterwald vermittelt wird. Auch für die Diskussion der Details ist eine Kenntnis der Einzelargumente, der psychologischen und der Analogieschlüsse erforderlich. Man sollte das Kompendium daher nur im Anschluß an die Lektüre des Originals verwenden, wenn man den doppelten Anschaffungspreis des Lehrbuchs durch leichtere Wiederholung und Memorierung aufgewogen hält.

F. M a r t e, S. J.

3. Naturphilosophie.

Aubert, Jean-Marie, Philosophie de la Nature. Propédeutique à la Vision Chrétienne du Monde. 8^o (335 S.) Paris 1965, Beauchesne. 19.50 Fr. — Im Rahmen eines „Cours de Philosophie Thomiste“, dessen übrige Bände größtenteils von R. Vermeaux geschrieben sind, legt A., der schon mit einer Reihe rechtsphilosophischer Veröffentlichungen, aber auch mit einer Studie „Recherche Scientifique et Foi Chrétienne“ hervorgetreten ist, eine Naturphilosophie vor, die bei aller Wahrung der überlieferten Lehre auf eine Begegnung mit dem modernen naturwissenschaftlichen Denken hin angelegt ist. Dementsprechend die Gliederung: I. Die traditionelle Naturauffassung: Aristoteles — Die Natur als Spiegel des Menschen; Thomas v. A. — Die Natur als Werk Gottes. II. Die moderne Naturauffassung: Die mathematisierte Natur des 17.—19. Jahrhunderts; Die Revolution des 20. Jahrhunderts und die hominierte Natur. III. Versuch einer zeitgemäßen Naturphilosophie: Die Aufgabe der Frage an die Welt — dieses Kapitel ist vor allem wissenschaftstheoretischer Natur; Die Aufgabe des Verständnisses der Welt — hier werden die wesentlichen inhaltlichen Thesen der thomistischen Naturphilosophie geboten; Die Aufgabe der Verwandlung der Welt — eine evolutionäre Sicht des Kosmos, des Lebens und vor allem des Menschen in der Welt, die Teilhard de Chardin vielleicht mehr verdankt, als sie zugeben möchte. Diese geistesgeschichtliche Orientierung, zusammen mit einer ehrlich positiven Einschätzung der Naturwissenschaft und dem Mut, gegebenenfalls die Starre des traditionellen Schemas zu durchbrechen (der Hylemorphismus wird z. B. nicht mehr aus der substantiellen Veränderung, sondern aus der Species-Individuum-Relation abgeleitet), stellen sicher ein spezifisches Verdienst des französischen Thomismus dar. Gelegentlich hat man allerdings das Gefühl, als ob die Eleganz der Darstellung und Synthese ein wenig zu rasch über Schwierigkeiten hinweggleite. Von der Relativitätstheorie wird z. B. erklärt, daß sie „weit davon entfernt“ sei, die Annahme einer objektiven, absoluten Gleichzeitigkeit auszuschließen (150); eine genauere Untersuchung würde ergeben, daß die Verbindung von Relativitätstheorie und absoluter Gleichzeitigkeit doch ziemlich problematisch ist. Bei der Frage nach der anorganischen Substanz wird die Substanz vor allem als *Formprinzip* gesehen, und darum ist für A. beispielsweise ein Kristall eine Substanz, weil in ihm eine neue Organisationsform (im Vergleich mit der rein atomaren Ebene) vorliegt, die Ausdruck einer neuen Formidee ist und durch die „etwas Neues“ entsteht, das durch einen „Hiatus“ von der atomaren Ebene geschieden ist (269). Wenn das nach A. für die Annahme eines *substantiellen* Formprinzips genügt, müßte man dann nicht einer Maschine noch viel eher ein substantielles Formprinzip zusprechen,

weil bei ihr doch ein noch viel größerer Organisationsunterschied vorliegt? Eine Maschine besitzt nach A. aber nur ein akzidentelles Formprinzip (244). Der lebende Organismus soll einerseits mehr sein als „eine Form der mechanischen Wechselwirkung materieller Elemente“; er soll aber andererseits kein Lebensprinzip besitzen, das von den Energien der Materie verschieden wäre, sondern eben „eine Organisationsform der Materie“ darstellen (309 f.). Was ist nun genau der Unterschied zwischen „Form der Wechselwirkung“ im Sinn der Maschinentheorie des Lebens und „Organisationsform“?

W. Büchel, S. J.

Fre y, Gerhard, Erkenntnis der Wirklichkeit. Philosophische Folgerungen der modernen Naturwissenschaften. gr. 8^o (179 S., 4 Tafeln) Stuttgart 1965, Kohlhammer. 27.— DM. — Die Frage nach der Wirklichkeit wird von F. ausdrücklich nur im Sinn der Naturwissenschaft gestellt und untersucht, da heute weder eine Metaphysik im klassischen Sinn noch eine Naturphilosophie im Sinn des deutschen Idealismus als möglich erscheine. Das Buch will also eine philosophische Bestandsaufnahme aufgrund der modernen Naturwissenschaft sein. In diesem Sinn werden behandelt: Die methodischen und erkenntnistheoretischen Voraussetzungen; Das naturwissenschaftliche Weltbild des 20. Jahrh.; Relativitätstheorie; Kosmologie; Mikrophysik; Symmetrie; Leben; Evolution; Kybernetik; Natur und Technik. Die Fülle des Stoffes bringt es freilich mit sich, daß gerade bei der philosophischen Interpretation der naturwissenschaftlichen Gegebenheiten manchmal eine genauere Begründung und Diskussion der vorgelegten Auffassungen wünschenswert wäre, als auf dem knappen Raum gegeben werden kann. Als Beispiel die höchst aktuelle Frage, ob eine Maschine Bewußtsein simulieren könne: F. unterscheidet mit Recht eine rein behaviouristische Sicht dieser Frage von einer Betrachtungsweise, die das in der Introspektion gegebene Bewußtsein miteinbezieht. Die zweite Betrachtungsweise wird verkoppelt mit den einschlägigen Problemen, die sich aus den Untersuchungen der mathematischen Logik über formale Sprachen ergeben haben, und es liegt auf der Hand, daß man einen derartigen Problemkreis nicht auf 4 Seiten erschöpfend behandeln kann. F. verweist darum auf sein gleichzeitig erschienenes Buch über Sprache und Bewußtsein. Bezüglich der rein behaviouristischen Betrachtungsweise (1 Seite) erklärt F., daß durch einen kybernetischen Zufallsmechanismus die Verhaltensweise frei entscheidender Organismen niemals „effektiv simuliert“ werden könne; aber die Präzisierung und Begründung dieser etwas apodiktischen Behauptung (fällt z. B. ein Tier „freie“ Entscheidungen?) bleibt unerörtert. Für die Darstellung der naturwissenschaftlichen Gegebenheiten stand der Rat von Fachleuten zur Verfügung; gelegentlich sind kleine Unebenheiten stehengeblieben: Das Olbers'sche Paradoxon kann nicht zugunsten der Annahme eines geschlossenen Weltraums angeführt werden (52), da es in einem geschlossenen Raum ganz ebenso wie in einem offenen auftreten würde. Man kann kaum sagen, daß in der Relativitätstheorie Raum und Zeit durch den Massenbegriff miteinander verbunden seien (55); die Verbindung geschieht vielmehr durch die Lichtgeschwindigkeit, und erst das schon Verbundene erhält von der Masse seine Metrik. Man kann ebenfalls kaum sagen, daß in die Schrödingersche Ψ -Funktion ein subjektiver und ein „objektiver“ Wahrscheinlichkeitsanteil untrennbar verbunden eingehe (93). Gerade weil in die Ψ -Funktion nur die „objektive“ Wahrscheinlichkeit eingeht, mußte die theoretische Physik den umfassenderen Formalismus des „statistischen Operators“ entwickeln, um auch die subjektive Wahrscheinlichkeit zu erfassen, die auch bei der konkreten Durchrechnung etwa von Stoßprozessen sehr wohl von der „objektiven“ Wahrscheinlichkeit unterschieden bleibt.

W. Büchel, S. J.

Wassiliew, Leonid L., Experimentelle Untersuchungen der Mentalsuggestion. Telepathie, telepathische Hypnosen. gr. 8^o (184 S., 12 Abb.) Bern 1965, Francke. 22.50 DM. — Das Buch, eine Übersetzung aus dem Russischen, berichtet über Versuche zur Erforschung der Telepathie, die in den 20er und 30er Jahren auf Anregung des Physiologen W. M. Bechterew unter der Leitung des Verf. im Leningrader Institut für Hirnforschung unter Teilnahme eines größeren Kreises von psychologischen, biologischen und technischen Fachleuten stattfanden. Es sollte

vor allem die vermutete elektromagnetische Natur der telepathischen Übertragung geklärt werden; statt dessen ergab sich, daß eine elektromagnetische Erklärung praktisch ausgeschlossen ist. Eine Reihe anderer Deutungsmöglichkeiten werden dann im Schlußkapitel ohne eindeutiges Ergebnis diskutiert; es wird die Vermutung erwähnt, daß es sich vielleicht um eine Art „psychischer Energie“ oder eine unbekannte physikalische Naturkraft handle; das Problem der Prækognition, das sich ja einer „energetischen“ Interpretation im Sinn des dialektischen Materialismus erst recht widersetzt, wird nur kurz gestreift mit der Erklärung, daß im Augenblick noch keine plausiblen Deutungsmöglichkeiten abzusehen seien. — Das russische Original wurde 1962 von der Leningrader Universität herausgegeben, nachdem schon 1960 am dortigen physiologischen Institut ein Speziallaboratorium für die Erforschung der telepathischen Erscheinungen unter der Leitung des Verf. eingerichtet worden war. Diese Tatsachen dürften zeigen, daß sich die Erkenntnis der Bedeutung der parapsychologischen Phänomene trotz aller weltanschaulichen Gebundenheit immer mehr durchsetzt; daraus ergibt sich aber die Notwendigkeit, bei der fundamentaltheologischen Behandlung des Wunderproblems den parapsychologischen Tatsachenkreis gründlicher und genauer zu diskutieren, als dies gegenwärtig im allgemeinen geschieht.

W. B ü c h e l, S. J.

Conrad-Martius, Hedwig, Schriften zur Philosophie. 3. Bd. gr. 8^o (503 S.) München 1965, Kösel. 45.— DM. — Wir müssen Verlag und Herausgeber (E. Avé-Lallemant) dankbar sein, daß sie nach so kurzer Zeit den abschließenden 3. Band der gesammelten kleineren Schriften von C.-M. vorlegen können. Überblickt man jetzt das ganze Werk, so kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß „die bekannte Unbekannte“ (so nannte Helmut Kuhn die am 15. Februar 1966 verstorbene Philosophin in einer Würdigung in der Süddeutschen Zeitung vom 5./6. 3. 66) mit dem Reichtum und der Tiefe ihrer Gedanken, ihrer immer am Konkreten orientierten, aber mit goetheschen Augen erfaßten philosophischen Schau erst jetzt ihre eigentliche Bedeutung gewinnen wird. H. Kuhn trifft das Wesentliche, wenn er sagt: „Das Erstaunliche, die ungeteilte Zuwendung zur Natur als Wirklichkeit mitten in einer Epoche reflektierter und raffinierter Subjektivität, wird erstaunlicher noch dadurch, daß dies unterschiedene Naturdenken sich mit gleicher Entschiedenheit auf einen supranaturalen Grund stellt. Die Natur vollendet sich im Menschen. Aber als Gesamtordnung und im besonderen Maße durch den Menschen deutet sie hin auf Gott als den schöpferischen Grund alles Seins.“ Der 1. Teil des 3. Bandes setzt die Linien des 2. Bandes fort: war dort die Problematik des Anorganischen und des Lebendigen verfolgt worden, so erfolgt jetzt der Aufstieg zum Menschen (15—222). Schwerpunkte dieses 1. Teiles sind die Themen über die Abstammung des Menschen, über den Leib des Menschen und seine Vorgeschiede, über die menschliche Seele und das Verhältnis von Seele und Leib. Die Ansicht von C.-M. könnte man in folgendem Text (18) zusammengefaßt finden: „Mag die zweifellos bewiesene leibliche Spezialverwandtschaft zwischen Schimpanse und Mensch sowie das tatsächliche fossile Vorhandensein hominider Menschenaffenarten eine abstammungsmäßige Blutsverwandtschaft nahelegen (die im übrigen niemals bewiesen, sondern grundsätzlich nur hypothetisch erschlossen werden kann), so schließt andererseits die Wesensverschiedenheit im grundlegenden Seinsaufbau von Mensch und Tier eine solche abstammungsmäßige Blutsverwandtschaft aus. Sowenig wie etwas zugleich Welle und Korpuskel sein kann, um das berühmte Paradox der Quantenphysik heranzuziehen, so wenig, ja noch unendlich viel weniger kann ein lebendiges Wesen zugleich Tier und Mensch sein. Hier stehen wir vor einem unlösbaren Geheimnis. Wie kommt das fossile Tier zu seiner hominiden, der fossile Mensch zu seiner pithekoiden Gestaltung, wenn doch ein Wesensabgrund zwischen beiden besteht?“ Um dieses anthropologische „Geheimnis“ zu erhellen, hat C.-M. bedeutende Versuche unternommen. Das vor 25 Jahren abgebrochene Werk „Metaphysik des Irdischen“, eine den Gesamtkosmos umspannende kosmologisch-anthropologische Synthese, ist leider nicht erschienen, soll aber — mit Hilfe der Deutschen Forschungsgemeinschaft — von E. Avé-Lallement weitergeführt und zu einem späteren Zeitpunkt veröffentlicht werden. Wesentliche Ansätze zu dieser Synthese bietet der 2. Teil des vorliegenden 3. Bandes der Schriften zur Philosophie

„Geist und Welt“, 225—445). Schwerpunkte dieses Teiles sind die Abhandlungen über Schöpfung und Zeugung (225—248), Licht und Geist, Stoff und Licht (261—294), dann die hier erstmals veröffentlichte Studie „Wirkender und empfangender Geist“ (295—314), ferner der bedeutende Vortrag auf dem 6. Deutschen Kongreß für Philosophie in München „Sinn und Sein“ (403—420). In einer Reihe von Arbeiten gibt sich die Philosophin Rechenschaft über ihren eigenen „phänomenologischen“ Weg und Standpunkt (Über das Wesen des Wesens, Phänomenologie und Spekulation, die transzendente und die ontologische Phänomenologie): ihre „ontologische Phänomenologie“ sucht sowohl Husserl wie Heidegger zu überwinden bzw. deren Anliegen zu erfüllen. Wesenheiten lassen sich nicht durch Ausklammerung der Wirklichkeit gewinnen, sondern nur durch „Schau“ in die volle Realität. Was solche „Schau“ zu leisten vermag, offenbart das beispielhafte Werk der Philosophin „Der Selbstaufbau der Natur“.

A. H a a s, S. J.

O v e r h a g e, P a u l, Die Evolution des Lebendigen. Die Kausalität (Quaestiones Disputatae 26/27). 8^o (280 S.) Freiburg 1965, Herder. 24.— DM. — Dem 1964 erschienenen Band über „Die Evolution des Lebendigen. Das Phänomen“ (Quaest. Disp. 20/21) folgt jetzt die Schilderung der ursächlichen Faktoren, welche die biologische Wissenschaft bisher entdeckt hat, um das ungeheure Phänomen der Stammesgeschichte zu erklären. Auch diesmal hat O. wieder eine umfassende Literaturstudie vorgelegt, die vor allem das englische Sprachgebiet berücksichtigt und dem Leser erschließt. Wie in früheren Veröffentlichungen hat O. es meisterhaft verstanden, die wesentlichen Probleme und ihre Lösungsversuche herauszustellen. Von den fünf Grundfragen, die das Buch behandelt, greift O. zuerst den Problembereich der Mutation heraus (13—58) und bespricht den Mutationsprozeß und den Erbträger (Träger der genetischen Information), die verschiedenen mutativen Vorgänge und auffälligen Mutanten und schließlich die Mutationen als Modelle phylogenetischer Wandlungen. Zum Kapitel über die Gen- und Chromosomenmutationen (23 ff.), in dem O. stark die Strukturmuster-Hypothese Goldschmidts hervorhebt, wäre anzumerken, daß die Frage — wenigstens nach der zur Zeit führenden Monographie von Swanson über Cytologie und Cytogenetik — noch ganz offenbleiben muß: „Die Frage nach der Beziehung zwischen Gen-Mutationen und Chromosomenbrüchen muß also noch offenbleiben. Allerdings spricht die Umkehrbarkeit biochemischer Mutationen in haploiden Zellen von Pilz- oder Bakterienarten stark für die Existenz einer wirklichen intragenesischen Veränderung, trotz der Tatsache, daß auch Mutationen infolge von Positionseffekt revertieren können, wenn der Chromatinumbau wieder rückgängig gemacht wird“ (Swanson 1960, S. 383). Ich habe den Eindruck, daß die Frage durch die Anwendung des Gedankens der Komplementarität (wie in der Atomphysik die Komplementarität von Welle und Korpuskel) einer Lösung nahegebracht werden könnte. — Das 2. Kap. bringt die außerordentlich wichtige Frage der Integration. Hier wird gezeigt, wie mißverständlich das Wort „zufällig“ und „richtungslos“ als Kennzeichen der Mutationen gebraucht werden kann. In Wirklichkeit ist die Variabilität sowohl genetisch-strukturell (59—69) wie korrelativ (70—88) begrenzt. Anschließend wird im 3. Kap. die umfangreiche Literatur über „Selektion“ gesichtet und bewertet (93—147), wobei zuerst der Nachweis, dann der Auslesewert der Merkmale und schließlich der Erklärungswert der Auslese besprochen wird. O. betont mit Recht, daß man die Auslese nicht überschätzen darf und ihre Wirksamkeit auf das rechte Maß bringen muß. Der Organismus selbst (seine organisierende Seinsweise), sein Genotyp vor allem, ist die Quelle für den Aufbau neuer Strukturen. Die beiden Kap. über Speziation (148—199) und Transspeziation (200—264), in denen über Begriff und Definition der Art, Artenstehung, Mikro- und Makroevolution, über Bestand und „Wert“ der Hypothesen über die Transspeziation berichtet wird, beschließen das Werk. — Es hat für uns den doppelten Wert: 1. Informiert es über die heute fast unüberschaubar gewordene Literatur; 2. leitet es den Leser zu einer kritischen Haltung an gegenüber den zahlreichen Extrapolationen, die gerade in der Evolutionsforschung an der Tagesordnung zu sein scheinen. In der 2. Auflage sollte die S. 34 zitierte Arbeit von Ross (1946) auch im Literaturverzeichnis erscheinen.

A. H a a s, S. J.

Hengstenberg, Hans-Eduard, *Mensch und Materie. Zur Problematik Teilhard de Chardins*. 8^o (198 S.) Stuttgart 1965, Kohlhammer. 19.80 DM. — Der Prospekt, den der Verlag dem Werk Hengstenbergs beigelegt hat, möchte einer Beurteilung vorbeugen, die wir jedoch für durchaus berechtigt halten: „Die konstruktive Kritik Teilhards berechtigt aber nicht dazu, Hengstenbergs Werk als ‚Sekundärliteratur‘ zu Teilhard abzustempeln.“ Das Ergebnis seiner Kritik gibt Verf. selbst wie folgt wieder: „Die Stärke Teilhards liegt auf ästhetisch-mystischem Gebiet. Als Weltbildner — im Bereich der Anthropologie und Kosmologie — ist er restlos gescheitert, wenngleich wir auch hier einige wahre Gedankenelemente herauslösen können“ (105). — Es sei zunächst zugestanden, daß der Ausgangspunkt zum Verständnis Teilhards durchaus im Raum des Mystischen zu suchen ist (vgl. „Le Coeur de la Matière“; „Le Christ dans la Matière“). Könnte man aber nicht gerade in der Ausweitung der in tiefer Religiosität begründeten Ansätze hinein in die Zone weltbildrelevanter, naturwissenschaftlicher Thesen die eigentliche „Stärke“ Teilhards sehen? — Das Buch gliedert sich in drei (voneinander recht unabhängige) Teile: 1. Materie und menschlicher Leib (mit dem Versuch einer gegen Teilhard gerichteten „Rehabilitierung der Materie“). 2. Menschliche Person und menschliches Schaffen unter dem Aspekt der Evolution (mit einer Behandlung der „Ethik“ Teilhards und einem Versuch, die Frage nach der Natur der kulturellen Gebilde zu beantworten). 3. Das Evolutionsproblem im Grenzgebiet von Philosophie und Theologie (mit einer Darstellung der „Christologie“ Teilhards und einer Untersuchung der Situation der Religion im „Kampffeld der Schöpfungs- und Evolutionslehre“). — Der erste Teil unternimmt den Versuch einer problemgeschichtlichen Klärung des Materiebegriffs. Der Verf. schreibt darin die Theorie: Materie ist Nichtsein, Plato zu (12). Sollte ihm das Problem der ‚materia Platonis‘, wie es im „Timaeus“ aufgeworfen wird, entgangen sein? Die Lehre: Materie ist Sein (genauer wohl: „Seiendes“) wird als klassische Position von Aristoteles bis hin zu Thomas gekennzeichnet (13). Überhaupt werden in diesen Ausführungen die Materie Teilhards, die Materie des Aquinaten und die Materiebegriffe des Stagiriten zu wenig in ihrer Eigenbedeutung herausgehoben. Auch erscheint der Materiebegriff (*materia prima*) der aristotelischen Physik nicht hinlänglich unterschieden von dem der Metaphysik. — In einem eigenen Exkurs zum Thema „Moderne Physik“ heißt es: „Ein Atom ist, physikalisch gesehen, ein System von Energiestufen im quantenphysikalischen Sinne. Als Materie kann man vom ontologischen Gesichtspunkt aus gewiß die Aufbauelemente des Atoms (Protonen, Elektronen usw.) bezeichnen. Das Atom als solches aber ist nicht Materie, sondern ein materiell Seiendes. Denn die Energiestufen implizieren Ordnung“ (25). Hier wird offenbar übersehen, daß auch ein Elektron schon ein höchst geordnetes Gebilde darstellt, wie die Wellenmechanik aufweist. „Nach der Quantenphysik“, heißt es ferner, „beginnt der Aufbau der materiellen Welt mit ‚Wirkungen‘, Vielfachen des Planckschen h (29).“ Bestimmen aber gerade nicht Bruchteile des Planckschen h das quantenphysikalische Geschehen (vgl. etwa die Unschärfebeziehung)? Auch der Begriff der „Wirkung“ wird unzureichend definiert. Es entsteht der Eindruck, als ob Verf. die „klassische“ Hamilton-Jakobische Theorie (in der die Wirkung eine entscheidende Rolle spielt) mit der Quantenphysik verwechsle. In letzterer spielt sie jedoch nur eine sekundäre Rolle. Die im weiteren Verlauf der Untersuchung sich anschließenden philosophischen Überlegungen verstärken noch den Eindruck einer mehr populärwissenschaftlichen Darstellung der modernen Physik. In ihnen kommt es außerdem gelegentlich zu neuen Begriffsdefinitionen. So wird die scholastische (transzendente) ‚res‘ als „Gegenstand des sachlichen Verhaltens“ gedeutet (53). Ebenso eigenwillig ist die Gegenüberstellung von *actio immanens* und *actio transiens* (für ‚transiens‘), an die sich die Spekulationen über den Menschen als „Antwort-sein“ anknüpfen (152). Zu den Ausführungen im Abschnitt über die „heimatlose Freiheit“ (99) sei angemerkt, daß der Verf. in § 15 von „Comment je vois“ eine Lösung mancher der dort gestellten Fragen finden kann. — Zusammenfassend sei jedoch darauf hingewiesen, daß das Buch — im Gegensatz zu zahlreichen anderen Teilhard-Publikationen — eine Reihe eigenständiger Gedanken entwickelt, die, obwohl sie zumeist auf einer nur halbrichtigen

Schau thomasischer Ideen aufrufen und nur einige vermeintliche „kritische“ Punkte des Teilhardschen Systems berücksichtigen, zu einem tieferen Durchdenken der Theorien Teilhards anregen können.
R. L a y, S. J.

A u e r s p e r g, A l f r e d, Poesie und Forschung. Goethe, Weizsäcker, Teilhard de Chardin. 8^o (IV/84 S.) Stuttgart 1965, Enke. 20.—DM. — Als 18. Heft der „Beiträge aus der allgemeinen Medizin“ legt A. Auersperg, unter Mitarbeit von Therese zu Oettingen-Spielberg, einen sehr reizvollen Beitrag zur Interpretation Teilhard de Chardins vor: Es „wird der Versuch gemacht, die Modellvorstellungen des schöpferischen Kreislaufes der ‚Énergie humaine‘, welche der Paläontologe Teilhard de Chardin in kosmogenetischer Sicht herausgestellt hat, zu den psychophysischen Begriffen der Physiogenese, Physiogenie und Physiologie ins Verhältnis zu setzen, wie sie die Schule Viktor v. Weizsäckers unter dem neurophysiologischen und neuro-physiopathologischen Aspekt auf Grund experimenteller und klinischer Erfahrung aus dem Gestaltkreisansatz entwickelt hat“ (1). Dieser Versuch hat ein wertvolles Ergebnis: Die „Evolution konvergierender Typs“, ein zentrales Moment der Teilhardschen Theorie, wird durch die Experimente v. Weizsäckers naturwissenschaftlich gesichert. Die Methode, nach der sich ein evolutiver Tatbestand nur vom Ergebnis her in Rückschau richtig interpretieren läßt, wird als erlaubt erwiesen. Darin sehen wir die Bedeutung des Beitrages. — Der Verf. versteht jedoch das Ergebnis seiner Untersuchungen anders: Dem Wort Goethes, nach dem „alles Vergängliche nur ein Gleichnis“ des sich in der ursprünglichen Wahrnehmung Offenbarenden sei, „entspricht Teilhards eschatologisch gedeutete christozentrische Kosmogense in überzeugender Weise und findet sich mit der aus Goethes biologischem Ansatz entwickelten Psychophysik der Schule V. v. Weizsäckers in weitgehender Übereinstimmung“ (71). A. sieht eine solche Übereinstimmung etwa in folgender Entsprechung: „Die personale, christozentrische Deutung der kreativen, axialen Energie entspricht der ursprünglichen, Mensch und Tier gemeinsamen religiösen Ordnung, der Teilhabe an einer personalen, vom Anderen her konstellierte Welt“ (71). Diese Religiosität sei realisiert in den Relationen etwa der pervers geprägten Gans Martina zu ihrem K. Lorenz, dem Hund zu seinem Herrn, dem Säugling zu seiner Mutter, dem Mann zu seiner Frau, dem Gläubigen zu seinem Gott (5). „Wir haben aufgezeigt, daß dieses Firmament äußerster Spannweite der Kreatur von der Gans Martina bis zum Christgläubigen tatsächlich den religiösen Rückhalt oder, um mit Teilhard zu sprechen, den ‚Halt von oben‘ gibt“ (73). Die Personalisierung des Tieres (69) ist aber ganz sicher nicht Aussageintention Teilhards. A. stellt das Teilhardsche Anliegen, mit der Allgegenwart des *wirkenden* Gottes in der Schöpfung ernst zu machen, geradezu auf den Kopf, wenn er sagt: „Es war ja das eigentliche Thema dieses Beitrages, den begeisterten, den vergeistigten Neo-Materialismus Teilhards herauszustellen“ (81). Offenkundig wird — unter der Feder des Verf. — Teilhards Entwurf so zu einer Spielart materialistischer Philosophie umgeprägt, die derjenigen ganz ähnlich ist, zu der sich A. selbst bekennt: Wir sind „einer Meinung mit dem dialektischen Materialismus, wie ihn Bloch vertritt, und stehen damit in betontem Gegensatz zum erhaltungsbiologischen Denken des Westens“ (14).
R. L a y, S. J.

4. Ethik, Gesellschaftslehre. Rechts- und Staatsphilosophie.

V a t i c a n II, C o n s t i t u t i o n P a s t o r a l e ‚Gaudium et Spes‘: L'Église dans le Monde de ce Temps. Traduction élaborée par les soins de l'Épiscopat français. Introduction, notes et index analytique par l'Action Populaire. 8^o (388 S.) Paris 1966, Spes. — Noch nicht ganz zwei Monate waren seit der Verabschiedung der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute verflossen, als diese kommentierte französische Übersetzung die Druckerpresse verließ (7. 12. 65 bis 5. 2. 66). Gewiß, die Franzosen hatten insofern einen großen Vorsprung vor uns, als die Entwürfe der Konstitution in französischer Sprache zu Papier gebracht worden waren und auch der Gedankenaustausch im Redaktions-

ausschuß in französischer Sprache stattgefunden hatte. So brauchte der endgültig vom Konzil beschlossene Wortlaut nicht von Anfang bis zu Ende aus dem Lateinischen rückübersetzt zu werden, sondern es genügte, die Änderungen einzuarbeiten und das Ganze auf seine Übereinstimmung mit dem, was die Lateinisten daraus gemacht hatten, noch einmal genau zu überprüfen; so wurde beispielsweise in Tz 72, Abs. 2 ein im Entwurf enthaltenes und sinnerhellendes „ainsi“ gestrichen, weil es im lateinischen Text nicht zum Ausdruck gekommen war. Eine auch nur einigermaßen gleichwertige deutsche Übersetzung herzustellen, wird schwer, vielleicht gar nicht möglich sein; nachdem aber die Franzosen eine unter der Verantwortung ihres Episkopates („par les soins de l'épiscopat français“) erstellte Übersetzung besitzen, wäre dringend zu wünschen, daß die „auf Anregung des deutschen Episkopates“ zu erstellende deutsche Übersetzung nicht allzulange auf sich warten lasse. — In der Einführung (pp. 9—50) berichten die PP der Action populaire ausführlich und sehr aufschlußreich über Vorgeschichte und Entstehung der Constitutio. Statt einer laufenden Kommentierung, die leicht zu bloßer Paraphrase herabsinkt, werden zu denjenigen Stellen, die besondere Aufmerksamkeit verdienen, Erläuterungen in Form von Fußnoten gegeben (192 zum Teil recht ausführliche Fußnoten zu 93 Tz.n der Constitutio). Im einzelnen wird man hie und da einmal anderer Meinung sein können; alles in allem aber sind diese Erläuterungen wirklich gehaltvoll und gehen keiner Schwierigkeit aus dem Wege; man studiert sie immer mit Nutzen. Nichtsdestoweniger sollte man vor allem den Text — tunlichst den allein authentischen lateinischen Text — der Constitutio selbst studieren.

O. v. Nell-Breuning, S. J.

Sandfuchs, Wilhelm, Das Wort der Päpste. 8^o (224 S.) Würzburg 1965, Echter. — Der Band legt eine Sendefolge des Bayerischen Rundfunks im Druck vor. Fachleute berichten über die wichtigsten päpstlichen Enzykliken des hundertjährigen Zeitraums vom Syllabus Pius' IX. (1864) bis zur Enzyklika „Ecclesiam suam“ Pauls VI. (1964). — Ein Autor, *Burkhard Schneider, S. J.*, behandelt zwei Enzykliken, „Quanta cura“, zu der als Anlage der „Syllabus“ beigegeben war, und die Enzyklika Pius' XI. gegen den Nationalsozialismus „Mit brennender Sorge“, über deren Entstehung er allerneueste Aufschlüsse aus dem Vatikanischen Archiv vorlegen kann, die mit Recht höchstes Interesse wecken. — Die Staatsenzykliken Leos XIII. werden von *H. Maier* gemeinsam in einer Sendung behandelt, worin auch „Rerum novarum“ unter staatspolitischer Rücksicht gewürdigt wird. Zum politischen Bereich zählen auch „Die Friedensverlautbarungen Benedikts XV.“ (*J. Bielmeier*) und „Die Rundfunkbotschaften Pius' XII. zu einer neuen Weltordnung“ (*M. v. Galli, S. J.*), unter denen auch die Antrittsenzyklika „Summi Pontificatus“ gewürdigt wird, die in der Tat viel von „Pacem in terris“ vorweggenommen hat. Der Beitrag von *A. Fr. Utz* über „Pacem in terris“ greift wiederum — durchaus mit Recht — nachdrücklich auf die von Leo XIII. geleistete Vorarbeit zurück. — Jeder der drei Sozialenzykliken „Rerum novarum“, „Quadragesimo anno“ und „Mater et magistra“ ist eine eigene Sendung gewidmet. Dabei fällt auf, daß die Abhandlung von *J. David, S. J.*, über „Mater et magistra“ die anderen Beiträge der Sendereihe um die Hälfte an Länge übertrifft, in der verfügbaren Sendezeit also gar nicht ausgestrahlt worden sein kann. Nachdem mein eigener Beitrag über „Quadragesimo anno“ diese Enzyklika bereits recht streng beurteilt hatte, bestand kaum mehr ein Bedürfnis, zwischen ihr und „Mater et magistra“ Differenzen zugunsten letzterer herauszustellen, die obendrein zum Teil gar nicht bestehen. Mit Befriedigung stellt D. fest, wie oft in MM der Begriff des *bonum commune* wiederkehrt, während QA nicht müde werde, sich auf die *iustitia socialis* zu berufen; er übersieht, daß QA (n. 110) die *iustitia socialis* als Verpflichtung auf das *bonum commune* definiert, was besagt, daß beide Redewendungen *synonym* sind. Selbstverständlich kann man fragen, ob ein Grund erkennbar ist, warum QA das eine, MM das andere Synonym bevorzugt. Vielleicht kann man sagen, daß zu der Zeit, als QA erging, der Begriff der *iustitia socialis* nicht nur von integralistischer Seite, sondern auch von maßgeblichen Moraltheologen noch bekämpft wurde, so daß für den Papst Veranlassung gegeben war, sich sehr nachdrücklich zu ihr zu bekennen; aus eben diesem Grunde habe ich seinerzeit QA „die Enzyklika von der

sozialen Gerechtigkeit“ genannt. Ferner findet David, Johannes XXIII. befeißige sich größerer Bescheidenheit als Pius XI., indem er wiederholt daran erinnere, daß seine Aussagen in Anpassung an die verschiedenen Verhältnisse von Ort und Zeit abzuwandeln seien, und darauf hinweise, daß er sozusagen nur „Vorschläge zur Güte mache“. Gewiß trägt diese Sprechweise sehr zu dem sympathischen Eindruck bei, den MM auf den unbefangenen Leser macht, während die autoritative Diktion Pius' XI. als hart empfunden wird; der sachliche Grund der Verschiedenheit liegt aber darin, daß Pius XI. (mit der einzigen Ausnahme von QA, n. 65, wo er sich aber auch darauf beschränkt, eine Mutmaßung zu äußern) in den Grenzen dessen verbleibt, worüber er mit lehramtlicher Autorität etwas aussagen kann, während Johannes XXIII. sich von der Güte seines Herzens dazu drängen läßt, wohlmeinende Ratschläge zu erteilen, so zum Beispiel seinen lieben Bauern (wie ein Kommentator es genannt hat) einen ganzen „Blumenstrauß“ agrartechnischer und agrarpolitischer Ratschläge zu überreichen. Von der einen, allerdings überaus ernst zu nehmenden Mahnung abgesehen, die Bauern müßten, wenn sie staatliche Hilfe in Anspruch nehmen, vor allem selbst alles in ihrer Macht Stehende tun, um sich selber zu helfen, handelt es sich um Ratschläge in Fragen der Zweckmäßigkeit (*quae artis sunt*; QA, n. 41), über die der Papst eine Meinung haben und äußern darf, aber eben *nicht* „tamquam potestatem habens“ sprechen kann. Von dieser Freiheit hat Johannes XXIII. in MM ausgiebig Gebrauch gemacht, ohne doch in den Fehler zu verfallen, lehramtliche Autorität zu beanspruchen, wo sie ihm nicht zusteht. Zutreffend stellt David fest, daß MM eine kräftige Akzentverlagerung, man könnte sogar sagen: Schwerpunktverlagerung vorgenommen hat; zum guten Teil aber bedeutet sie eine *Rückwendung* auf QA. — Unter der Überschrift „Das Lehramt Pius' X.“ behandelt G. Schwaiger im Grunde genommen das ganze Pontifikat dieses Papstes, wobei die beklagenswerten Mißgriffe, die dem Heiligen unterliefen, oder — vielleicht richtiger gesagt — deren Opfer er geworden ist, sehr nüchtern und sachlich erörtert werden. — Auf alle in dieser Sendereihe behandelten Enzykliken kann hier nicht eingegangen werden. Unbedingt muß aber hingewiesen werden auf den die Sammlung abschließenden Beitrag von Bischof Dr. R. Graber von Regensburg über „Ecclesiam suam“. Der bischöfliche Autor schreibt dieser Enzyklika eine ganz außerordentliche, man möchte sagen, eine das Konzil überragende Bedeutung zu (212/213). Bemerkenswert ist der Satz: „Wir danken dem Papst, daß er ... das etwas nebelhafte ‚aggiornamento‘ auf den festen Boden der Hl. Schrift und des Dogmas gestellt und in aller Klarheit Irenismus und Synkretismus mit ihrer Aushöhlung der Wahrheit in Schranken gewiesen hat“ (223). Der Schlußsatz lautet: „Eines ... darf heute schon gesagt werden: sie (d. i. diese Enzyklika) bestimmt jetzt schon die Arbeit der Kirche nach dem Konzil“ (224). — Die Sendereihe und ihre Herausgabe im Druck ist wirklich verdienstvoll.

O. v. Nell-Breuning, S. J.

Gesellschaftspolitik aus christlicher Weltverantwortung. Reden und Aufsätze von Joseph Höffner. Hrsg. von Wilfried Schreiber und Wilhelm Dreier. gr. 8^o (476 S.) Münster i. Westf. 1966, Regensburg. 49.50 DM. — Da der zum bischöflichen Amt erhobene Autor bestimmt keine Zeit mehr finden wird, um seine unveröffentlichten oder an schwer zugänglichen Stellen veröffentlichten Vorträge und Aufsätze zu sammeln, zu sichten und eine Auswahl davon herauszugeben, haben die beiden Herausgeber sich ein wahres Verdienst erworben, indem sie sich statt seiner dieser Mühewaltung unterzogen. — Als im letzten Kriegsjahr Höffners großes Werk „Christentum und Menschenwürde; das Anliegen der spanischen Kolonialetik im Goldenen Zeitalter“ (seine Habilitationsschrift) im Ms. abgeschlossen vorlag, äußerte ein kompetenter Beurteiler, dieses Buch müsse unbedingt auf dem Tisch der — damals als bald bevorstehend erwarteten — Friedenskonferenz liegen; bis jetzt ist es dazu noch nicht gekommen. Aber seither ist auch, wie die diesem Band beigegebene Bibliographie ausweist, von Höffner kein vergleichbares Werk mehr erschienen, dafür aber „Monographien“ und „Aufsätze und Artikel“ über eine große Zahl von Themen, deren Behandlung sich dem Verfasser aufdrängte. Unter diesen Umständen ist die hier vorgelegte Sammlung, die uns endlich wieder einen richtigen „Band“ von Höffner in die

Hand gibt, ganz besonders zu begrüßen. — Obwohl die behandelten Themen sehr disparat sind, ist es den Herausgebern gelungen, sie zu 6 Hauptgruppen zusammenzufassen und so eine durchaus sinnvolle Ordnung hineinzubringen. — Alle Aufsätze und Reden Höffners zeichnen sich aus durch klare Gliederung und Gedankenführung, leichtverständliche und edle Sprache sowie ausgewogenes Urteil. — Als ein Beispiel seiner Behutsamkeit sei angeführt, daß nach ihm die Enzyklika „Quadragesimo anno“ das Subsidiaritätsprinzip „einen obersten sozialphilosophischen Grundsatz“ nennt (331); hätten alle so genau gelesen und wiedergegeben wie er, dann hätte der Lärm über die angebliche Fehlübersetzung, der vorgeworfen wird, dieses Prinzip fälschlich als den obersten sozialphilosophischen Grundsatz bezeichnet zu haben, niemals entstehen können. Um so überraschender ist es allerdings, daß Höffner seinen Beitrag zur Erhard-Festschrift mit den Worten einleitet, der Westen sei „sich darin einig, daß die Institution des Privateigentums das (Hervorhebung von mir!) Fundament der Wirtschaftsordnung einer freien Welt bildet“ (219); hier hätte man von einem so vorsichtig abwägenden Autor eher Formulierungen wie „ein Fundament“ oder „eines der Fundamente“ oder „zu den Fundamenten ... gehört“ erwartet. — Da Höffner von 1949 bis 1962 geistlicher Berater des Bundes katholischer Unternehmer war, liest man seine Ausführungen über den Unternehmer (391 ff.) natürlich mit besonderem Interesse. Wie großen Gewinn hätte das 2. Vatikanische Konzil daraus für seine Darlegungen über die Wirtschaft (Const. past. de Ecclesia in mundo huius temporis, Pars II., Caput III.: de vita oeconomica-sociali) ziehen können, wo es die dynamisch-expansive, also unternehmerische Wirtschaft rühmt, die Funktion des Unternehmers aber nicht in den Griff bekommt. Dem Konzilsvater Höffner war, wie hier zu ersehen, auch die Unterscheidung des soziologischen und des funktionellen Unternehmerbegriffs durchaus geläufig; auch sie ist in der Konzilskonstitution nicht zum Tragen gekommen. — Zu den „Zehn Thesen zur Mitbestimmung“ aus 1949 (440 ff.) lohnt es sich, die 8 Thesen zu vergleichen, die Bischof Höffner zur gleichen Frage auf einer Konferenz in Vechta Anfang 1966 vorgelegt hat (KNA Inf.-Dienst [Inland] Nr. 36, Freitag, 11. Febr. 1966); 1949 hatten wir alle noch nicht klar erkannt, worum es in dieser Frage wirklich geht, und haben seither zugelernt. — Der Band legt alle Reden und Aufsätze unverändert in der ursprünglichen Fassung vor, doch haben die Herausgeber, um dem Leser unnütze Wiederholungen zu ersparen (völlig lassen sie sich in einer Sammlung wie dieser gar nicht vermeiden), Kürzungen vorgenommen. Darin hätten sie m. E. noch ein gutes Stück weiter gehen dürfen; der so eingesparte Raum hätte es ermöglicht, noch den einen oder anderen wertvollen Beitrag aufzunehmen. Querverweisungen sind reichlich angebracht, doch scheint der Redaktion entgangen zu sein, daß der Aufsatz, auf den Seite 289, Anm. 54, verwiesen wird, auf den Seiten 201 ff. abgedruckt steht. — Der Name Las(s)alle wird in einem Aufsatz mit einem, in einem anderen mit zwei ‚s‘ wiedergegeben; das heißt die dokumentarische Treue übertreiben! — Das Montan-Mitbestimmungs-Gesetz wird irrtümlich auf den 10. 4. 1951 datiert (239); das richtige Datum ist 21. 5. 1951. — Ein Vortrag wird in das Jahr 1051 zurückverlegt (183). Ansonsten finden sich nur wenige und glücklicherweise in keinem Fall sinnstörende Druckfehler. — Das Sachregister sähe man gern durch ein Namenregister ergänzt; da das Werk bestimmt weite Verbreitung finden wird, sollte das in dem noch nicht ausgedruckten Teil der Auflage nachgeholt werden. O. v. Nell-Breuning, S. J.

Civitas. Jahrbuch für christliche Gesellschaftsordnung. Hrsg. vom Heinrich-Pesch-Haus, Mannheim. Bd. 4. 8^o (244 S.) Mannheim 1965, Pesch-Haus-Verlag. — Dieser 4. Band reiht sich seinen Vorgängern würdig an und führt die von Anfang an verfolgte Linie folgerecht weiter. Wiederum liegt das Hauptgewicht auf den sonst in der katholischen Soziallehre etwas stiefmütterlich behandelten Problemen des politischen Lebens; wiederum finden die Probleme der Entwicklungsländer besondere und erfreulich sachkundige Behandlung. Beachtenswert ist der Beitrag des Marxismus-Kenners Iring Fetscher über die ideologische Eigenart des chinesischen Kommunismus (63—87). M. Hättich behandelt umsichtig das Toleranzproblem in der Demokratie (15—40); dagegen gelingt es auch den wohlmeinenden Bemühungen von Cl.-A. Andreae nicht, ein restloses Verständnis der Erhard'schen Parole „For-

mierte Gesellschaft und Gemeinschaftswerk“ (130—148) zu erschließen. — Der umfangreiche Besprechungsteil (209—235) behandelt politische Literatur in drei Gruppen: *Th. Stammen* bespricht sechs Bücher über „Politische Wissenschaft und ihre Tradition“, *F. Ansprenger* 5 Bücher über das französisch-sprachliche Afrika, darunter *Léopold Senghors* „Négritude et Humanisme“, *G. Tegye* gleichfalls 5 Bücher über „Kommunistische Theorie und Praxis in Afrika“. — Den Abschluß bildet ein Gesamtinhaltsverzeichnis der bisher erschienenen Bände I—IV. — Zwei Namen sind verdruckt: Sacherl statt Sacher (41, Anm. 1) und Schuhmacher statt Schumacher (60, Z. 9).
O. v. Nell-Breuning, S. J.

Dreier, Ralf, Zum Begriff der „Natur der Sache“ (Münsterische Beiträge zur Rechts- und Staatswissenschaft, 9). 8^o (XX u. 128 S.) Berlin 1965, de Gruyter. 22.—DM. — Kaufmann, Arthur, Analogie und „Natur der Sache“. Zugleich ein Beitrag zur Lehre vom Typus (Juristische Studiengesellschaft Karlsruhe, 65/66). gr. 8^o (45 S.) Karlsruhe 1965, C. F. Müller. 7.—DM. — Zwar wird der Ausdruck „Natur der Sache“ (NdS) in der Rechtssprache häufig gebraucht, doch ist seine Bedeutung, die *Lehre* von der NdS, immer noch umstritten. Zwei neuere Veröffentlichungen versuchen eine Klärung. Dreier hat sich in einer in Münster entstandenen Dissertation eine historische Begriffsanalyse zum Ziel gesetzt und untersucht, in welchen Bedeutungen und Zusammenhängen der Ausdruck NdS tatsächlich verwandt wird, und zwar im außerjuristischen Sprachgebrauch (von der griechischen Philosophie über Thomas, den Rationalismus und Empirismus bis zu Hegel) und in der Rechtswissenschaft seit dem ausgehenden 18. Jhd. Die reiche, aber etwas verwirrende Mannigfaltigkeit der Bedeutungen wird im systematischen 2. Teil der Arbeit auf vier Arten von NdS-Begriffen reduziert: empirisch-theoretische und metaphysisch-theoretische einerseits, technisch-praktische und objektiv-praktische NdS-Begriffe andererseits. Bei dieser Einteilung kann man wieder einmal beobachten, daß die zunächst so klare Unterscheidung zwischen theoretischen (explikativen) und praktischen (normativen) Begriffen im Bereich der Institutionen sich nur mit Mühe durchhalten läßt. — D. hält den Ausdruck NdS in keinem (der angeführten) Sinne für eindeutig genug, als daß er sich als rechtswissenschaftlicher Fachterminus empfehlen würde, und schlägt darum vor, auf seine Verwendung gänzlich zu verzichten. Allerdings ist er einer eigentlich philosophischen Analyse des NdS-Begriffes als *Denkinhalt* ausgewichen, verweist beispielsweise den ganzen Problemkreis der Teleologie in den Bereich des philosophischen Glaubens. So gelangt er zu dem Ergebnis, daß die NdS in keiner ihrer Bedeutungen als Erkenntnisgrund für etwas als positives Recht eine Rolle spielt. — A. Kaufmann sucht ganz im Gegensatz hierzu die NdS als den eigentlichen Angelpunkt der Rechtsfindung herauszustellen. Für gewöhnlich wird der Richter auf die NdS und die Analogie nur als Notbehelfe verwiesen, wo sich aus dem Gesetz durch einfache Interpretation und Subsumtion kein Urteil gewinnen läßt, und im Strafrecht gilt das Argument aus der Analogie überhaupt als verboten. Tatsächlich weist aber jede Rechtserkenntnis (jede „Subsumtion“) die Struktur der Analogie auf, da das Gerechte nicht in einer völlig univoken Gleichheit, sondern in der Gleichheit der Verhältnisse gesehen werden muß: Ungleiches wird unter einem sich als wesentlich erweisenden Gesichtspunkt gleichgesetzt. Im Recht tritt Norm und konkreter Lebenssachverhalt, Sollen und Sein zueinander in Entsprechung, und zwar ist das Fundament dieser Analogie gerade die NdS, in der das Allgemeine im Besonderen, das Werthafte im Faktischen erscheint. Diese Begegnung von Sollen und Sein kann der Gesetzgeber nur im normativen Typus beschreiben, weil dieser die Mittelhöhe zwischen Allgemeinem und Besonderem bildet, weil er inhaltlich reicher und anschaulicher ist als die Idee, andererseits gültiger, geistiger, dauerhafter als die Erscheinung, wenn er auch mit Randunschärfen behaftet bleibt. — So läßt sich der Streit um die NdS auf die alte Frage nach den Universalien zurückführen: Ob es etwas gibt, das als Allgemeines analog im einzelnen Seienden verwirklicht ist und nicht nur vom erkennenden Subjekt in das reine Faktum hineingedeutet wird. — Man fragt sich, ob gelegentlich das Recht nicht zu aktualistisch nur in der *Rechtsentscheidung* gesehen wird statt in der gelebten konkreten Rechtsordnung; ob die „physische“ Analogie des nur in verschiedenen Individuen verwirklichten Artbegriffes nicht

überbetont wird gegenüber der radikalen „metaphysischen“ Analogie des Seinsbegriffes, durch den wir Gott und Geschöpf als „Seiende“ bezeichnen; worin genauer der Unterschied liegt zwischen abstrakt-allgemeinen, überpositiven und übergeschichtlichen Rechtsgrundsätzen und konkretisiert-allgemeinen, formell-positiven Gesetzen, dem K. großen Wert beimißt. — Dieser knappe, aber ungemein anregende Entwurf zeigt jedenfalls die Fruchtbarkeit philosophischen Denkens für die Lösung juristischer Grundlagenfragen. W. Kerber, S. J.

Born, Max, Von der Verantwortung des Naturwissenschaftlers. 8^o (213 S.) München 1965, Nymphenburger Verlagsbuchhandlung, 10.80 DM. — Die hier gesammelten Vorträge treten ein für die Idee des totalen Pazifismus — weil die Unterscheidung zwischen „gerechtem“ und „ungerechtem“ Krieg noch nie sinnvoll gewesen sei, weil ein „Gleichgewicht des Schreckens“ äußerst labil sei und weil im Atomzeitalter ein Krieg zum Untergang der ganzen Menschheit führen müsse. Es wird also im Grunde Politik getrieben, eine Politik, die zweifellos von einem hohen Ethos getragen ist, deren Argumentationsweise aber vielleicht nicht immer ganz der Tatsache Rechnung trägt, daß sich beim Streit politischer Meinungen die Leute mit den weniger edlen Motiven gewöhnlich nicht ausschließlich auf der einen Seite befinden. B. hat gewiß recht mit der Erklärung, daß die Entwicklung der Raumfahrt im wesentlichen einen militärischen Wettlauf darstelle und mit eigentlicher Wissenschaft relativ wenig zu tun habe; aber wer wäre wohl froh, wenn nur russische Satelliten — etwa als Atomwaffenträger — um die Erde kreisen würden? W. Büchel, S. J.

Massenwahn in Geschichte und Gegenwart, hrsg. von W. Bitter. 8^o (283 S.) Stuttgart 1965, Klett, 18.80 DM. — In diesem 11. Kongreßbericht der Stuttgarter Gemeinschaft „Arzt und Seelsorger“ umkreisen Vertreter verschiedener Fakultäten das Thema. Der Leser tut gut daran, wenn er den großen, einleitenden Beitrag von W. Bitter (10—35) am Schluß ließt, weil in ihm nicht nur ein „fragmentarischer Überblick“ (11) geboten wird, sondern das Umfassende und Verbindende dieses Berichtes deutlich wird. Die 20 Beiträge lassen sich gut hintereinander lesen, weil sie aus verschiedenen Sichten immer wieder neu dazu ansetzen, das Phänomen Massenwahn zu erhellen. Mehr oder weniger politisch orientiert sind die Beiträge von E. Kogon, G. Möbus und W. Treue (36—82). Zu Möbus könnte man fragen: Ist der Glaubensanspruch, der sich Unfehlbarkeit zuschreibt (58), schon wahrhaft? Im Podiumsgespräch I (83—87) erlebt man zum erstenmal die Dringlichkeit der Frage, was denn gegen den Massenwahn zu tun sei, und erhält u. a. die Antwort: „Indem wir begeistert ehrlich sind“ (86). Mit Interesse liest man weiter, was H. K. Fierz über „Das verlorene Symbol“ (88—98), H. Leuner, O. Brachfeld, W. Laiblin und nicht zuletzt W. Kemper über „Archaisch-ekstatische Massenbewegungen im heutigen Brasilien“ (133—150) von tiefenpsychologischer Sicht aus zu sagen haben. Die Aussprache I (151 ff.) verläuft ziemlich glatt. Sehr anregend sind die Beiträge von A. Borst, „Mittelalterliche Sekten und Massenwahn“ (173—184), P. Habermann „Über die Kinderkreuzzüge“ (185—197) und von R. Stupperich, „Das Königreich Zion in Münster (1534/35)“ (208—219). Der thesenartige Untertitel des Beitrages von Wanda v. Baeyer-Katte „Der verbürokratisierte Massenwahn“ — gemeint sind die Hexenprozesse — ist durchaus gerechtfertigt, weil den Juristen, wie Verf. sagt, zwar die Prozeßprotokolle zugeschickt wurden, sie aber unorientiert geblieben sind über das Zustandekommen der Anklageerhebungen. E. O. Haisch berührt mit seinem Beitrag „Psychiatrische Aspekte der Hexenprozesse“ (232—235) entscheidende Positionen der theologischen Dämonologie. Wenn der Teufel eine Projektion ist, ist es dann Gott nicht? — so wird man fragen dürfen. Die umfassende Themenstellung dieses fünf-tägigen Kongresses rundeten die Vorträge von H. Auhofer, H. Zbinden und F. Leist ab. — Zum Dankenswertesten dieses Buches, dessen Lektüre besonders aktuell ist und zum verantwortlichen Mitdenken in allen öffentlichen Fragen anregt, gehört die Aussprache II (249—255), die das Wesentlichste über den Begriff Massenwahn zu enthalten scheint und die vor allem zu weiterer, tieferer Befragung dieses Phänomens mit wissenschaftlicher Methode Anstoß gibt. F. Schleder, S. J.

Eingesandte Bücher

Besprechung nicht angeforderter Werke erfolgt nach Tunlichkeit

- BERLYNE, D. E., *Structure and Direction in Thinking*. 8^o (XI und 378 S.) New York - London - Sydney 1965, Wiley & Sons. 68.— Sh.
- BRIGHT, JOHN, *Geschichte Israels*. Von den Anfängen bis zur Schwelle des Neuen Bundes. Aus dem Englischen übertr. v. *Ursula Schierse*. Vorwort von *Prof. DDr. G. Johannes Botterweck*. Gr. 8^o (584 S. mit 16 farbigen Karten) Düsseldorf 1966, Patmos. Ln. 46.— DM. Subskr. (bei Subskr. beider Bde.) 40.— DM.
- CAIETANUS, THOMAS DE VIO, Cardinalis (1469—1534). *Commentaria in libros Aristotelis 'De anima'*. Liber II. Editionem curaverunt *Guy Picard, S. J., Gilles Pelland, S. J.* (Studia, Recherches de Philosophie et de Théologie publiées par les Facultés S. J. de Montréal, 19). 8^o (140 S.) Bruges-Paris 1965, Desclée de Brouwer.
- CONRAD-MARTIUS, HEDWIG, *Schriften zur Philosophie*. Band III. Im Einverständnis mit der Verfasserin hrsg. von *Eberhard Avé-Lallemant*. Gr. 8^o (503 S.) München 1965, Kösel. 45.— DM.
- DE ECCLESIA. Beiträge zur Konstitution „Über die Kirche“ des Zweiten Vatikanischen Konzils. Hrsg. v. *G. Baraúna, O. F. M.* Deutsche Ausgabe besorgt von *O. Semmelroth, S. J., J. G. Gerhartz, S. J., und H. Vorgrimler*. Bd. 1. Gr. 8^o (629 S.) Freiburg - Basel - Wien und Frankfurt am Main 1966, Herder-Knecht. Subskr. 49.— DM.
- DIRVEN, ÉDOUARD, *De la Forme à l'Acte*. Essai sur le Thomisme de Joseph Maréchal, S. J. (Museum Lessianum, Section Philosophique, n^o 53). 8^o (304 S.) Paris - Bruges 1965, Desclée de Brouwer. 210.— FB.
- DOMINGO DE SOTO, *De Legibus* (Ms. Ottob. lat. n.º 782). *Comentarios al Tratado de la Ley*. I: *Tratado de la Ley en General* (Summa Theologica, I—II, qq. 90—97). Edición crítica y traducción, con estudio preliminar, notas e índices por Francisco Puy y Luis Núñez (Publicaciones de la Cátedra Francisco Suárez, serie IV. Ediciones críticas de textos clásicos, 2). Gr. 8^o (XCV und 180 S.) Granada 1965, Universidad (Cátedra „Francisco Suárez“).
- DOMS, HERBERT, *Gatteneinheit und Nachkommenschaft* (Walberberger Studien der Albertus-Magnus-Akademie, Theologische Reihe, Bd. 2. Hrsg. von Diego Arenhoevel, O. P., Albert Fries, C. SS. R., und Otto Pesch, O. P.). 8^o (IX und 145 S.) Mainz 1965, Grünewald. Ln. 17.80 DM.
- DULLES, AVERY, S. J., *Le Christ des Évangiles*. Traduit par Marcel Régnier (Collection Beauchesne, dirigée par Louis Chaîne, 12). Kl. 8^o (127 S.) Paris 1965, Beauchesne. 9.— F.
- ESPOSITO, ROSARIO F., S. S. P., *Il Decreto Conciliare sulle Chiese Orientali 'Orientalium Ecclesiarum'*. Testo e commento (Collana „Il Pastore che ci Guide“, 2.a serie, Bd. 9). Kl. 8^o (375 S.) Roma 1965, Edizioni Paoline.
- GARAUDY, ROGER, *Gott ist tot*. Das System und die Methode Hegels. Originaltitel: *Dieu est Mort*. Deutsche Übers.: *Theodor Lücke*. Gr. 8^o (499 S.) Frankfurt am Main 1965, Europäische Verlagsanstalt. 32.— DM.
- GESELLSCHAFTSPOLITIK AUS CHRISTLICHER WELTVERANTWORTUNG, *Reden und Aufsätze von Joseph Höffner*. Hrsg. von *Wilfrid Schreiber und Wilhelm Dreier*. Gr. 8^o (476 S.) Münster i. Westf., Regensburg. 49.50 DM.
- HEMBERG, JARL, *Religion och Metafysik*. Axel Hägerströms och Anders Nygrens religionsteorier och dessas inflytande i svensk religionsdebatt (Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Doctrinae Christianae Upsaliensia, IV). 8^o (336 S.) Stockholm 1966, Diakonistyrrelsens Bokförlag. 52.50 schw. Kr.

- JUNG, CARL GUSTAV, Psychiatrische Studien (Gesammelte Werke, Bd. 1. Hrsg. von *Marianne Niehus-Jung* [†], *Dr. Lena Hurwitz-Eisner* [†], *Dr. med. Franz Riklin*. Unter Mitarbeit von *Lilly Jung-Merker*, *Dr. phil. Elisabeth Rütli*). 8^o (XIII und 281 S.) Zürich - Stuttgart 1966, Rascher. 32.— DM.
- LITURGISCH WOORDENBOEK. Samengesteld onder redactie van *L. Brinkhoff*, *O. F. M.*, *A. Hollardt*, *O. P.*, *G. C. Laudy*, *Dom, A. Verbeul*, *O. S. B.*, *Tb. Vismans*, *O. P.*, *H. A. J. Wegman*, *W. de Wolf*, *O. Praem*. Aflivering 6. Gr. 8^o (Sp. 1632—1982) Roermond en Maaseik 1966, Romen & Zonen.
- MADER, JOHANN, Die logische Struktur des personalen Denkens. Aus der Methode der Gotteserkenntnis bei Aurelius Augustinus. Gr. 8^o (230 S.) Wien 1965, Herder. 98.— Sh; 15.80 DM/Fr.
- MÜLLER-MARKUS, SIEGFRIED, Einstein und die Sowjetphilosophie. Krisis einer Lehre. Bd. 2: Die allgemeine Relativitätstheorie (Soviética, Abhandlungen des Osteuropa-Instituts, hrsg. von *J. M. Bocheński*). Gr. 8^o (X und 509 S.) Dordrecht-Holland 1966, Reidel. 84.— Fl.
- ONATE, ANTONIO JIMENEZ, S. J., El Origen de la Compañía de Jesus. Carisma Fundacional y Genesis Histórica (Bibliotheca Instituti Historici S. J., Vol. XXV). Gr. 8^o (XVI und 193 S.) Roma 1966, Institutum Historicum S. J.
- REPGEN, KONRAD, Die römische Kurie und der Westfälische Friede. Idee und Wirklichkeit des Papsttums im 16. und 17. Jahrhundert. Bd. 1: Papst, Kaiser und Reich (1521—1644). Teil 2: Analekten und Register (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom, 25). Gr. 8^o (XXVI und 380 S.) Tübingen 1965, Niemeyer. 51.— DM.
- RUDIN, JOSEF, Fanatismus. Eine psychologische Analyse. 8^o (211 S. mit 7 S. Abbildungen) Olten und Freiburg i. Br. 1965, Walter. 18.— DM.
- SAMBURSKY, SAMUEL, Das physikalische Weltbild der Antike (Die Bibliothek der alten Welt. Begr. von *Karl Hoenn*. Hrsg. v. *Karl Andresen*, *Olof Gigon*, *Siegfried Morenz* und *Walter Rüegg*. Reihe Forschung und Deutung). 8^o (648 S.) Zürich - Stuttgart 1965, Artemis. 58.— DM.
- SCHACK, HERBERT, Die Revision des Marxismus-Leninismus. Chancen und Grenzen einer Ideologie. 2., neubearb. Aufl. 8^o (128 S.) Berlin 1965, Duncker & Humblot. 13.60 DM.
- THIENEN, AFFONSO URBANO, Lenins politische Ethik nach den Prinzipien seiner politischen Doktrin. Eine Quellenstudie. 8^o (350 S.) München - Salzburg 1965, Pustet.
- THUNBERG, LARS, Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor. The English revised by *A. M. Allchin*. Gr. 8^o (XII und 500 S.) CWK Gleerup Lund 1965, Ejnar Munksgaard København. 30.— schw. Kr.
- TOMAN, WALTER, Familienkonstellationen. Ihr Einfluß auf den Menschen und seine Handlungen. Aus dem Amerikanischen übertr. und für die deutsche Ausgabe bearb. u. erw. v. *Walter Toman*. Titel der Originalausgabe: Family Constellation. 8 (X und 250 S.) München 1965, Beck. 24.— DM.
- UNGERER, EMIL, Die Wissenschaft vom Leben. Eine Geschichte der Biologie. Bd. 3: Der Wandel der Problemlage der Biologie in den letzten Jahrzehnten (Orbis Academicus, Problemgeschichten der Wissenschaft in Dokumenten und Darstellungen, II, 14). Gr. 8^o (388 S.) Freiburg - München 1966, Alber. Ln. 49.50 DM.
- VAN LUIJK, HENK, Philosophie du Fait Chrétien. L'Analyse Critique du Christianisme de Henry Duméry. Texte français de *René Andrienne*, *S. J.* (Museum Lessianum, section théologique, 60). 8^o (322 S.) Paris - Bruges 1964, Desclée de Brouwer. 300.— FB.
- VÖLKER, WALTHER, Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens. 8^o (XV und 506 S.) Wiesbaden 1965, Steiner. 80.— DM.
- WACKER, PAULUS, Theologie als ökumenischer Dialog. Hermann Schell und die ökumenische Situation der Gegenwart. Gr. 8^o (XV und 571 S.) München - Paderborn - Wien 1965, Schöningh. 49.— DM.