

Umschau

1. Gesamtdarstellungen. Erkenntnislehre und Metaphysik

García Bacca, Juan D., *Antología del pensamiento filosófico venezolano*. 3 Bde. (501, 314 u. 351 S.) Caracas 1954 (1. Bd.) u. 1964 (2. u. 3. Bd.), Ministerio de Educación. — Der 1. Band enthält Auszüge aus Schriften von vier Franziskanern des 17. und 18. Jh.: *Alphonso Briceño*, *Augustín Quevedo Villegas*, *Tomás Valero* und *Juan Antonio Navarrete*. *Briceño*, in Santiago de Chile geboren, war bis 1636 Theologieprofessor in Lima, wurde 1644 Bischof von Nicaragua, 1650 Bischof von Caracas und starb 1668. 1638 veröffentlichte er ein Werk zum 1. Sentenzenbuch des Scotus mit einem Anhang metaphysischer Abhandlungen; aus diesen gibt García Bacca die Disputationen über Wesen und Existenz, über Einheit, Identität und Verschiedenheit in kastilischer Übersetzung. *Quevedo*, *Valero* und *Navarrete* wirkten in der 2. Hälfte des 18. Jh. Aus dem „Opus theologicum des *Quevedo*“ bietet García Bacca die hauptsächlich philosophischen Traktate über die Grundfragen der Moral, aus der „*Theologia expositiva*“ des *Valero* die Disputation über das Gesetz, aus der „*Arca de Letras*“ des *Navarrete* ein „Spiel vom Frieden und vom Krieg“ und verschiedene andere Stücke, u. a. interessante Bemerkungen über die spanische Inquisition, deren Abschaffung N. lebhaft begrüßt (481 bis 483). Der 2. Band läßt die in Lateinamerika schwächer vertretene thomistische Schule zu Wort kommen mit *Antonio José Suárez de Urbina* und *Francisco José de Urbina*, die um 1760 an der Universität von Caracas lehrten. Ihre nur handschriftlich erhaltenen Werke, hauptsächlich zur Logik, Naturphilosophie und philosophischen Psychologie werden in Auszügen in kastilischer Übersetzung geboten. Der 3. Band ist ausschließlich *Andrés Bello* gewidmet, der, 1781 in Caracas geboren, 1819–1829 in London Studien oblag und später in Santiago de Chile lehrte († 1865). Er schrieb eine „*Filosofía del Entendimiento*“, die vom englischen Empirismus und von der schottischen Schule stark beeinflusst ist, ferner eine „*Logica*“. Dieser Logik widmet García Bacca im 2. Teil des Bandes (209–310) eine ausführliche Würdigung. — Ein 4. Band soll noch folgen. — Die Bände geben an einem geographisch bedingten Ausschnitt interessante Einblicke in die Geistesgeschichte Lateinamerikas.

J. de Vries, S. J.

Rivera, Jorge, *Konnaturales Erkennen und vorstellendes Denken* (Symposion, 23). 8^o (165 S.) Freiburg 1967, Alber. 19.50 DM. — Es geht dem Verf. vor allem um das „konnaturale Erkennen“, das allem vorstellenden, gegenständlichen Denken notwendig vorangeht (12 69 75). Seine Ausführungen sind außer durch Thomas von Aquin, dem er den Ausdruck „konnaturales Erkennen“ entnimmt (S. th. 2, 2 q. 45 a. 2), vor allem durch Xavier Zubiri und Heidegger mitbestimmt. Unter konnatualem Erkennen versteht R. das ursprüngliche Sicherschließen des Seins, das in unmittelbarem Kontakt mit der Realität geschieht, „die erste Identität zwischen Erkennendem und Erkanntem“ (32), nicht als bloß sinnliches Wahrnehmen, sondern als „intellektives Empfinden“ der Realität (66). In ihm erschließt sich das Objekt primär als Realität, nicht als Sein; darum wird auch die Realität (mit Zubiri) als Formalobjekt des Intellekts bezeichnet (10). Realität, nicht Sein ist das transcendens schlechthin (33); hier weicht R. nicht nur von Thomas, sondern auch von Heidegger ab. Dem konnatueralen Erkennen stellt R. das vorstellende Denken gegenüber. Erst in ihm wird das Erkannte als „Gegenstand“, d. h. als ein dem Erkennenden gegenüberstehendes Anderes, das eigenes Sein hat, gedacht (29 53). Das Denken ist nie konnatuerales Erkennen seines vorgestellten Gegenstandes, trägt aber die konnatueralen Erkenntnis des Subjektes selbst in sich (54), ja diese „konnaturale Reflexion“ wird für das gegenständliche Erkennen vorausgesetzt (55). Die Äußerungen R.s über das Objekt des vorstellenden Denkens scheinen schwer miteinander vereinbar zu sein. Einerseits heißt es, erst in ihm

erscheine das Sein „als das Sein, das das Seiende *an sich* hat, und zwar gerade dadurch, daß das Seiende weiterhin *sein kann*, auch wenn es nicht in actu erkannt wird“ (35). Andererseits wird die „Wirklichkeit“, die im Denken erfaßt wird, geradezu *ens rationis* (18), „an sich irreal“ (19), „Produkt des Intellekts“ (37), „bloß gedachtes Objekt“ (54) genannt. Hier und anderswo wirkt es störend, daß das Wort „Wirklichkeit“, das Meister Eckhart als Übersetzung des lateinischen „*actus*“ bzw. „*actualitas*“ eingeführt hat und das auch im heutigen Sprachgebrauch zumindest den Gegensatz zu „bloß scheinbar“ oder „bloß gedacht“ bezeichnet, zur bloßen Gegenständlichkeit (12), ja zum bloßen Gedankending (18) entwertet wird. Auch das Nichts kann nach R. „wirklich“ sein (13), obwohl es „sich erst im vorstellenden Denken ereignet“ (16). — Auch die verschiedenen Äußerungen R.s über das „*konnaturale Erkennen*“ sind nicht leicht miteinander zu vereinbaren. Einerseits scheint er den Sinn, den Thomas mit diesem Ausdruck verbindet, beibehalten zu wollen (96—99); darum heißt es, dieses *Erkennen* sei zugleich Lieben und bringe die ganze Natur des Menschen ins Erkennen hinein (34), es sei die totale Bezogenheit des menschlichen Wesens zur Realität (41). Andererseits soll es notwendig *allem* Denken zugrunde liegen, so daß man den Eindruck gewinnt, es sei nur ein anderer Ausdruck für das, was man gemeiniglich „Erfahrung“ nennt; gelegentlich (z. B. 70) wird denn auch das Wort „Erfahrung“ im gleichen Sinn gebraucht. Thomas aber meint sicher nicht jede beliebige Erfahrung mit jener „*cognitio per connaturalitatem*“, die eine Frucht der Liebe ist. — Vielleicht sind diese Widersprüche nur scheinbare; aber der Verf. bemüht sich wenig, dem Leser das, was er eigentlich sagen will, verständlich zu machen; weithin hat man den Eindruck eines reinen Monologs, und das wirkt auch für den geduligen Leser ermüdend.

J. de Vries, S. J.

Rothacker, Erich, Zur Genealogie des menschlichen Bewußtseins. Eingeleitet und durchgesehen von W. Perpeet. Gr. 8^o (XV u. 384 S.) Bonn 1966, Bouvier. 48.— DM. — Das Nachlaßwerk des bekannten Theoretikers der Geisteswissenschaften und Kulturanthropologen wurde von W. Perpeet druckfertig gemacht und stellt sich nun als die Summe einer Lebensarbeit vor, die zugleich ein synthetischer Entwurf sein will, nicht etwa nur etwas Summatives. Freilich wird der Charakter des Lebensertrags oft auffällig betont, zumal durch die vielen Selbstzitate und Verweise auf das eigene Schrifttum. Übrigens enthält der Band am Schluß eine von R. selbst getroffene Auswahl seiner Schriften. Ihr geht, darauf sei gleich aufmerksam gemacht, ein allem Anschein nach ebenfalls von ihm selbst erstelltes „Begriffsregister“ voraus, das in manchmal verhältnismäßig großer Ausführlichkeit über die strukturell wesentliche Terminologie des Werkes informiert. — Perpeet gibt als Thema des Ganzen an: jene Fundierungsverhältnisse, welche das Aufrufen der wissenschaftspraktischen Bewußtseinsgestalt auf der Gestalt des vor- bzw. außerwissenschaftlichen Bewußtseins betreffen, mit dem Akzent auf letzterem (VIII). Der Verf. formuliert so: „Ein Hauptziel des Buches war es, die philosophisch vernachlässigte Bedeutung des anschaulichen vorwissenschaftlichen Wissens tunlichst hervortreten zu lassen“ (177). Vielleicht ist es faktisch mehr als nur *ein* Hauptziel, denn die Analyse des methodisch wissenschaftlichen Bewußtseins sucht man umsonst und auch der „Übergang zur rationalen Welt“, dessen Darstellung mit dem eben angeführten Satz beginnt, nimmt nur den kleinsten Teil des Opus ein und konzentriert sich doch wieder vornehmlich auf die vorrationalen Basisphänomene. Jedenfalls sind beide Bewußtseinsarten „eigendignitiv“ (XI, vgl. 90), und ohne dieses Axiom sei das Ursprungsproblem der Kultur nicht zu lösen. Also handelt es sich um so etwas wie eine „Phänomenologie des anschauenden Geistes“ und eine „Apologie der Welt“ (XV). Man sieht sofort, daß die Interessenrichtung parallel zu denen Husserls und auch des frühen Heidegger läuft (vgl. die Titel „Lebenswelt“ und „In-der-Welt-sein“). Der Hrsg. faßt die Grundeinstellung R.s sehr präzise zusammen, wenn er von der Voraussetzung einer bewußtseinsunabhängigen An-sich-Wirklichkeit spricht, die freilich sinn-neutral, nicht von sich aus so-seins-verständlich sei, aber durch das primäre Bewußtsein „zu phänomenal sinnhafter Bestimmtheit“ umgewandelt werde, wobei sowohl die „materiale“ Transposition (vom bloß Gegebenen zum Bewußten) wie auch die formale Synthesis als *Anschauungsleistungen* des außerwissenschaftlichen Bewußtseins (nicht schon

rationale Denkleistungen) gedeutet werden (und trotzdem als eigentliche Sinn-Struktur-Genese) (XIII f.). Leider entspricht die Einteilung des Buches, die bereits als solche den genauen Gang der Untersuchung vermitteln sollte, dieser Erwartung nicht; auch drucktechnisch weist sie Mängel auf (kaum recht motivierte Verwendung von Stichworten in Majuskeln usw.). Doch wird sichtbar, daß zunächst allgemeiner die Genealogie menschlichen Weltbewußtseins überhaupt, dann diejenige der vorwissenschaftlichen Welt mit den Momenten der strukturierenden „Anschauung“ und der „Synthetisierung“, die zutiefst „anschauliche Abstraktion“ bedeutet, und von da aus die Elemente der sich bereits anbahnenden „Distanz“ vom Gegebenen, wie es sich dann in der Sprache reiner ausbildet, analysiert werden; schließlich erfolgt der Übergang zur „rationalen Welt“, wobei allerdings der vorwissenschaftliche Dingbegriff und die Erscheinung des Dings im Kunstwerk (und nicht in der Wissenschaft) das meiste Interesse beanspruchen. Freilich sind die hier diskutierten Bezüge zu Heideggers Schrift „Der Ursprung des Kunstwerks“ überraschend und wertvoll. Wenn nun auf die Hauptpunkte der sich transzendental-phänomenologisch gebenden Beschreibung der einzelnen Phasen eingegangen werden soll, dann dürften folgende ergänzende Hinweise für eine erste Orientierung hinreichen. Weltbewußtsein entsteht durch Sinnkonstitution, die durch gewisse Interessnahmen selektiv gesteuert wird, wobei „kein Phänomen ohne historisch gewordene Hinsicht“ (22); also beherrschen drei Grundsätze das zugeordnete Wissen: Sachbezogenheit (Satz von der Sachlichkeit), ansatzhafte Intention auf Folgerichtigkeit (Satz der Logizität), Perspektive des kollektiven Interesses (Satz der Bedeutsamkeit) (43 f.). Erst der Satz von der Bedeutsamkeit macht verständlich, warum Anschauungen nicht nur anschaulich, sondern auch sinnvoll sind (45). Weil historisch, darum auch transzendierend: die menschlichen Lebensentwürfe sind Tendenzen, die gegebenen, vorgefundenen Lebensformen zu übersteigen (57). Teil II bringt „weitere Perspektiven“ zum Verständnis der je geschichtlichen Lebenswelt und will zeigen, daß nicht erst der rationale Begriff, sondern schon und legitim-genuin die sinnvoll strukturierte Anschauung jene Welt aufbaut, innerhalb deren sich unsere „verstehende“ und „verstandene“ Lebenspraxis bewegt. Wahrscheinlich präzisiert die Wendung, die R. gegen den „Szientismus“ nimmt, seine These: „Bewußtsein terminiere nicht einfachhin und wesensnotwendig (und lebensnotwendig) im Begriff — so die traditionellen Versuche, „die Genealogie des Bewußtseins auf der Linie: Empfindung, Anschauung, Begriff ... aufzubauen“ (63). Die Anschauung, die sich in den Künsten und in der „Kennerschaft“ vollendet, induziert auch bereits distanzierende Momente, also einen Übergang „vom umgangsmäßig Erlebten zum anschaulich Betrachteten“ (75), eine fortschreitende „Befreiung ... vom Engagement der Aktion“ (82) usw. Der wichtigste positive „Faktor der Befreiung“ entwickelt sich in der Sprache (86). Während also, wie schon bemerkt, die selektiv-perspektivische Anschauung als „anschauliche Abstraktion“ bezeichnet werden kann, das sprachlich formulierte Wissen damit primär auch im Dienste der *Weltveranschaulichung* steht, verselbständigt sich und hypertrophiert irgendwie das rationale Element, das im Anschaulichen schon angelegt und initial wirksam war: die „Denkebene, die Begriffsebene“ konstituiert sich und so das wissenschaftliche Bewußtsein. Dessen Analyse (Teil III, 177 ff.) setzt eine Theorie des Begriffs voraus, die sich durchs ganze Werk hindurchzieht, als „Stoff“ des Begriffs nur „Weltinhalte“ kennt und den so entspringenden „empirischen“ Begriff vom „strengen“, wissenschaftlichen unterscheidet, der schließlich „den Bereich erdachter Möglichkeiten“ eröffnet, „d. h. innerer Widerspruchslosigkeiten, die das eigentliche Feld des Denkens sind“ (178). — Der oft sehr persönliche, zuweilen in einen wohl nicht mehr ganz echt wirkenden Plauderton verfallende Stil des Werkes garantiert ihm eine gute Lesbarkeit, besitzt dafür aber noch nicht eine Form der Darbietung, wie sie heute wünschenswert ist. Das wiegt aber leicht gegenüber dem inhaltlichen Gewinn: Man erhält einen großartigen Durch- und Überblick, das Lebenswerk des Verf.s zeigt sich in seinem ganzen Reichtum an Fragestellungen und Lösungsangeboten, vornehmlich aber in seinem zentralen Impuls, nämlich in dem Willen, das „Leben“ vor seiner „Rationalisierung“ durch die Wissenschaft zu verstehen und ihm dabei seine volle strukturelle und synthetisierende Mächtigkeit wiederzugeben oder überhaupt erst zu vindizieren, bis hinein in die vorrationale Ausbildung von Sprache und Kunst. Auch die moderne scholastische Erkenntnistheorie müßte sich mit dem „konkreten

Apriori“ der vorbegrifflichen Welthabe als Ursprungsfeld aller Begrifflichkeit, doch gewiß auch des „Seinsbegriffs“, intensiver auseinandersetzen, also mit der Verwurzelung der philosophischen „Sprache“ nicht nur einfachhin in den „quidditates materiales“ oder auch in den anthropologischen Phänomenen, sondern in geschichtlich längst ausdifferenzierten, perspektivisch synthetisierten „Bedeutungs“-Einheiten.

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

Dumas, André, De l'objectivité de Dieu (RevHistPhilRel 46 [1966] 309—322). — Ein protestantischer Theologe von Rang (Professor an der Faculté de Théologie Protestante de Paris) äußert sich hier zu dem vielverhandelten Thema der Objektivierbarkeit oder Nichtobjektivierbarkeit Gottes in der wissenschaftlichen Theologie. Wir haben es tatsächlich mit dem erkenntnistheoretischen Grundproblem philosophischer und auch theologischer Gotteslehre zu tun, insofern und soweit es in beiden um reflex-begriffliche Rede von Gott geht. Einige der Formulierungen des Artikels scheinen den Fragepunkt und vor allem auch die Fragementalität sehr glücklich zu treffen, so daß ein kurzes Referat sich lohnt. Was heißt „objektiv“, „Objektivität“? Der Verf. hält sich an die geläufige Deutung und zählt 3 Momente auf: Andersheit des zu Erkennenden im Sinne von gegebener Realität, die sich nicht in Formen oder Projektionen der Subjektivität auflösen (rücklösen) läßt; Universalität (Allgemeingültigkeit) kraft Beweis und Verifikation; Möglichkeit immer weiterer, unabschließbarer Durchdringung des Gegebenen, also Verfügbarkeit. Die Frage ist nun, ob der Gott des Glaubens sich diesem objektivierenden Prozeß der Erkenntnis stelle. Wohl ist Gott der (ganz) „Andere“, insofern „objektiv“, aber wie sollen rationale Wege der allgemeingültigen Aussage kraft Verifikation und progressiver Transparenz denkbar sein? Wird Gott dann nicht zu etwas Erstem, Letztem, Höchstem in einer Kausalreihe, statt einzigartig personaler und „lebendiger“ Gott zu bleiben? Objektivierung würde einen „Dieu donnée“ dem „Dieu donnant“ substituieren und ihn zu einer stets verfügbaren, gefügigen Idee herabwürdigen. Aber er ist in absoluter Weise „Subjekt“ und „frei“. Andererseits scheint es schockierend zu sein, nicht von objektiver Gotteserkenntnis sprechen zu dürfen. Gott würde schließlich zur „chiffre provocateur de ma foi“ (also ebenso sehr auf die menschliche Subjektivität reduziert wie im Falle der Forderung rationaler Objektivierbarkeit). Außerdem entfällt anscheinend die Möglichkeit wissenschaftlicher Rede von Gott; oder man postuliert ein nicht-rationales Wissen, das sich aus der Begegnung mit dem anderen, aus der Intersubjektivität erzeugt. Soll es dann aber bei einem unversöhnlichen Dualismus bleiben, der am Ende auf die Idee Gottes selbst zurückfällt, d. h. einen Riß zwischen dem anrufenden Gott der Offenbarung und dem Schöpfer der Welt, der objektiven Natur, sanktioniert? Auf jeden Fall ist ein Gott der Ontologie nicht mehr möglich. Wie also den biblischen Gott, „extérieur à nos subjectivités“, inmitten einer Welt „de l'objectivité sans Dieu“ zu Wort bringen? Der Verf. will nun zwischen „Objekt menschlicher Erkenntnis“ und „objektiv erkannt durch den Glauben“ unterscheiden; es handle sich um *objektive*, nicht *objektivierende* Erkenntnis. Er nennt diesen Weg zweideutig, und das ist er in einem gewissen Sinne wohl auch. Indes scheint die Unterscheidung zwischen objektiv und objektivierend eine Möglichkeit der Klärung anzubahnen: Erkenntnis, zumal wissenschaftliche, soll objektiv sein, d. h. letztlich, wie D. stark empfindet, wirklichkeitsgemäß und daher von der Wirklichkeit her strukturiert. Objektivierend könnte eine darüber hinausreichende Forderung und Ambition enthalten: das zu erkennende Wirkliche wird so sehr in seiner Andersheit belassen, daß nicht eigentlich es selbst die Möglichkeit von Erkenntnis begründet, „bestimmt“, sondern die gegenständiglich-machende, ver-gegenständlichende Subjektivität. Wenn Objektivierung den Primat konstitutiver Subjektivität impliziert, dann kommt sie höchstens — dato non concessio — für Dingerkenntnis in Frage; immer wieder wird ja betont, in nachkartesianischer, nachkantischer Zeit könne Gott nicht in der Linie der Erkenntnis von Welt dingen gesucht werden, als kosmologische Endursache. Doch solchermaßen objektivierende Erkenntnis ist nicht einfach dasselbe wie objektive, das wird man dem Verf. zugeben und für eine weitere Entwicklung der Zusammenhänge hier anknüpfen können.

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

2. Geschichte der Philosophie

Hegel, Georg Friedrich Wilhelm, Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie. Hrsg. von *Georg Lasson* (Philos. Bibl., 58). 2. Aufl. 8^o (VIII u. 392 S.) Hamburg 1967, Meiner 19.50 DM; geb. 24.50 DM. — *Ders.*, Jenauer Realphilosophie. Vorlesungsmanuskripte zur Philosophie der Natur und des Geistes von 1805—1806 (Philos. Bibl., 67). 2. Aufl. 8^o (VIII u. 290 S.) ebd. 1967. 18.— DM; geb. 23.— DM. — Nicht nur für die denkerische Entwicklung Hegels zwischen den ersten Jenaer Druckschriften von 1801 bis 1803 und der 1807 veröffentlichten „Phänomenologie des Geistes“, sondern für das Verständnis seines Gesamtwerkes, bis in einzelne dialektische Gedankenführungen hinein, sind wichtig, um nicht zu sagen unentbehrlich, die von Hegel selber nicht veröffentlichten sogenannten Jenaer Systementwürfe — so schwierig sie zu erschließen sind (J. Hoffmeister meinte gelegentlich: unendlich schwierig). Das Vorlesungsmanuskript Hegels von 1801/02, das noch nichts zur Philosophie des Geistes enthält, hat G. Lasson 1923 veröffentlicht (nach einem weniger gemäßen Editionsversuch von H. Ehrenberg und H. Link 1915). Der Verlag F. Meiner gibt davon einen Nachdruck, der die wichtigen Mitteilungen „zur Feststellung des Textes“ (375—390) beibehält, nicht jedoch die von der Hegel-Forschung inzwischen einigermaßen überholte 40seitige Einleitung Lassons von 1923. Der Band ist, bei erschwinglichem Preis, um so mehr zu begrüßen, als die Neuedition innerhalb der großen kritischen Hegel-Ausgabe offensichtlich doch noch einige Zeit wird auf sich warten lassen. — Auch von den beiden Bänden Jenaer Manuskripte der späteren Jahre, die J. Hoffmeister 1931 (nicht 1930, wie S. V sagt) und 1932 herausgab, ist soeben der erste mit dem obigen, etwas veränderten Titel neu erschienen. Die Vorbemerkung des Verlags zu diesem Band (S. V f.) teilt auf Grund von Forschungen des Hegel-Archivs in Bonn, die *H. Kimmeler* im 4. Band der „Hegel-Studien“ veröffentlichten wird, mit, daß ein Wiederabdruck des 2. Bandes, der sogenannten Jenenser Realphilosophie I, nicht vertretbar sei, da es sich bei diesem Material von 1803/04 nicht um eine gesonderte Darstellung der Natur- und Geistesphilosophie, sondern nur um Fragmente einer thematisch weiter ausgreifenden Vorlesung handelt. Und dafür muß nun wirklich Geduld aufgebracht werden, bis die kritische Neuedition in den „Gesammelten Werken“ das Licht der Welt erblickt. — Wertvolle Ergänzungen der zahlreichen Textausgaben der letzten Jahre (vgl. *ThPh* 42 [1967] 79—84 402 f.), um die sich besonders der Meiner Verlag, jüngst noch durch die Neuausgaben der religionsphilosophischen Vorlesungen (ebd. 81), verdient gemacht hat. W. Kern, S. J.

Hegel, Georg Friedrich Wilhelm, Einleitung in die Ästhetik (Studententexte, 2). Hrsg. von *W. Henckmann*. 8^o (156 S.) München 1967, Fink. 7.80 DM. — Die erfreulich preiswerte Studienausgabe bringt die das Grundsätzliche enthaltenden einleitenden Vorlesungen Hegels über die Ästhetik nach der 2. Ausgabe von H. G. Hotho (1842) mit dessen beiden Vorreden; dieser Textgestalt, die tatsächlich allgemeine Anerkennung gefunden hat, wurde der Vorzug gegeben vor der quellenkritischen, aber schwerer lesbaren Edition von G. Lasson (1931). W. Henckmann, der jüngst Helmut Kuhns Schriften zur Ästhetik herausgegeben hat, fügte ein gehaltvolles Nachwort (123—128), Anmerkungen (129—143) und vor allem eine Bibliographie (145—156) hinzu, die mit ihren 123 Nummern von Arbeiten über Hegels Ästhetik inhaltsreicher ist als die kurz zuvor von J. H. Wipper (als Beilage 1 zur Bibliograph. Zeitschrift für Ästhetik 1 [1966]) veröffentlichte. (Nur daß sich seit 1961 in den „Hegel-Studien“ vollständige fortlaufende Bibliographien für den gesamten Bereich der Hegel-Forschung finden [145]: das ist bei weitem zu emphatisch gesagt.) W. Kern, S. J.

Hegel, Georg Friedrich Wilhelm, System der Sittlichkeit. Hrsg. von *Georg Lasson* (Philos. Bibl., 144a). 3. Aufl. 8^o (93 S.) Hamburg 1967, Meiner. 7.80 DM. — Das rechtsphilosophische Grundgedanken enthaltende Manuskript Hegels aus dem Jahre 1803, dem K. Rosenkranz 1844 den Titel gab, wurde stark verkürzt von G. Mollat 1893 und erstmals vollständig von G. Lasson 1913 in den „Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie“ veröffentlicht. Ein unveränderter

Nachdruck aus deren 2. Aufl. von 1923 (deren Seiten 415—499 im neuen Bändchen die Seiten 7—91 entsprechen; mit etwas erweitertem Register [92 f.]) gibt einen kleinen Studententext, der etwa für den Vergleich mit der Rechtsphilosophie von 1821 in Seminarübungen sehr geeignet ist — ähnlich wie die im selben Verlag 1962 erschienenen Sonderausgaben der „Differenz...“-Schrift (1801) und von „Glauben und Wissen“ (1802) (vgl. ThPh 42 [1967] 79). W. Kern, S. J.

Kritisches Journal der Philosophie. Hrsg. von Friedrich Wilhelm Joseph Schelling und Georg Friedrich Wilhelm Hegel. Mit einem Anhang hrsg. von Hartmut Buchner. 8^o ([I—1:] XXIV u. 132; [I—2:] 126; [I—3:] 98; [II—1:] 188; [II—2:] 88; [II—3:] 62; [Anhang:] XXX S.) Hildesheim 1967, Olms. 96.— DM. — Nach vielerlei Diskussion mit Fichte, Schleiermacher, A. W. und F. Schlegel u. a. hat Schelling zusammen mit Hegel 1802/03 das „Kritische Journal der Philosophie“ herausgegeben, das es insgesamt auf 6 Hefte brachte, die sich auf 2 Bände verteilen (hier: I—1, I—2 usw.). Hierin sind die — abgesehen von der „Differenz“-Schrift — ersten wichtigen Veröffentlichungen Hegels erschienen: nämlich „Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme ...“ (= I—1: 91—115), „Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie ...“ (= I—2: 1—74), „Glauben und Wissen ...“ (= II—1) und „Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts ...“ (= II—2; II—3: 1—34) — um zunächst das sicher und wohl allein von Hegel Verfaßte zu nennen. Denn gerade an den (nicht gezeichneten) Beiträgen des „Kritischen Journals“ entbrannten Zuschreibungskontroversen, die vor allem von den die erste Hegel-Ausgabe besorgenden „Freunden des Verewigten“ geschürt wurden, unter längerem grandseigneuralem Schweigen Schellings, von dem, damals und heute unbestritten, „Über das absolute Identitätssystem ...“ (= I—1: 1—90) und einige kleinere Stücke (I—1: 122—130; I—3: 62—68 69—93; II—3: 35—50 51—56 57—62) stammen. Den allzu apologetisch eifrigen Hegelschülern ging es darum, den Journalanteil ihres damals noch ganz unbekanntem Meisters von dem des damals schon berühmten und umkämpften Schelling zu sondern, „dabei eine mögliche Beeinflussung Schellings durch Hegel in den ersten Jenaer Jahren nachzuweisen“ (Anhang: XXIV). Über die umstrittenen Schriften urteilt eine sehr gründliche Untersuchung von H. Buchner (Hegel und das Kritische Journal der Philosophie, in: Hegel-Studien 3 [1965] 95—156), der auch diesen Nachdruck herausgab und benachwortete (Anhang: XVII—XXX): Die Einleitung in das ganze Journal „Über das Wesen der philosophischen Kritik ...“ (I-1: III-XXIV) wird auf Hegel und Schelling zurückgehen (Sch. [Brief 31.10.1838] vindiziert sich Hauptgedanken und Überarbeitung, indem er einräumt, daß sie „zum Teil von H. geschrieben ist“), die sich damals als Herausgebereinheit verstanden, ohne daß die beiderseitigen Anteile heute noch festzustellen wären; sie ist in die Hegel- wie Schelling-Ausgaben aufzunehmen, was auch bislang geschah. Den Aufsatz „Rückert und Weiß, oder die Philosophie, zu der es keines Denkens und Wissens bedarf“ (I—2: 75—112), der sich bisher nur in den Werken Schellings findet, beanspruchten schon K. Rosenkranz und J. E. Erdmann für Hegel; nach H. Buchner blieb die Verfasserschaft offen. Am stärksten umstritten war lange: „Über das Verhältnis der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt“ (I—3: 1—25); da sich die Zeugnisse — unmittelbare von Schelling, mittelbare von Hegel — schroff widersprechen, dürfte Hegel an der Studie, die wohl zumindest vorwiegend von Schelling stammt, doch vielleicht, „in welchem Grade auch immer“ (Buchner: Hegel-Studien, a. a. O. 156), mitgearbeitet haben. „Über die Konstruktion in der Philosophie ...“ (I—3: 26—61) gehört Schelling nach Stil und Gehalt. Von den kleineren Beiträgen und Notizblättern wurden die meisten in den Werken Schellings veröffentlicht (I 5 [1859] 152—206), einige wenige seit dem Erstdruck im Journal überhaupt nicht mehr (nämlich I—2: 115; I—3: 94—98; II—3: 51—62). Sie können, abgesehen von dem oben Schelling Zuerkannten, ebensogut von Hegel stammen (unter der — nur durch ein anonymes Pamphlet [s. Hegel-Studien, a. a. O. 98³] angefochtenen — Voraussetzung, daß nur die beiden Herausgeber als Verfasser in Frage kommen): besonders eine Nachricht über den Zweck des Journals (I—I: 116—121), die sich an die

Einleitung, und eine Rezensionkritik (I—2: 115—123; „Ausbruch der Volksfreude über den endlichen Untergang der Philosophie“), die sich an den Skeptizismus-aufsatz in den jeweiligen Heften anschließt, sowie einige wenige Seiten, zumeist mit Universitätsnotizen. Außerdem bietet diese Neuausgabe des Journals im Anhang die Ankündigung des Journals, die um die Jahreswende 1801/02 in einigen Literaturzeitingen erschien (III-V; auch in Hegel-Studien, a. a. O. 94 f.), die Inhaltsanzeigen der schwer überschaubaren einzelnen Hefte (VII—X; vgl. Hegel-Studien, 117—120) und die von Buchner ergänzten Druckfehlerverzeichnisse (XI—XVI). Gerade diese kleinen, sonst — jedenfalls nicht in Hegel-Ausgaben — nicht mehr veröffentlichten Stücke, aber auch die Ermöglichung des Gesamtüberblicks macht die vorliegende Neuausgabe ihren Preis wert, der bei der 764seitigen Stattlichkeit des Bandes nicht unverhältnismäßig ist. (Beanstandung: Die sechs Originaltitelblätter kürzen bei Hegel den Vornamen „Wilhelm“ nicht ab.) Für nähere Unterrichtung darf abschließend nochmals auf die Untersuchung in den Hegel-Studien hingewiesen werden, in der H. Buchner, der für die neue große Hegel-Ausgabe den entsprechenden Band bearbeitet, berichtet über die Zeitschriftenpläne, die die Vorgeschichte des „Kritischen Journals“ ausmachen, über dessen eigene äußere Geschichte, über seinen Aufbau und Inhalt, über die Datierung der einzelnen Hefte (nämlich, als Spätesttermine der Drucklegung: I—1: Nov. 1801, I—2: Febr. 1802, II—1: Juni 1802, I—3 und II—2: Nov. 1802, II—3: April 1803) und schließlich am ausführlichsten über den Autorschaftsstreit bezüglich der einzelnen Schriften. Der Anregung Buchners, das ganze Journal, in dem der Anteil Hegels allerdings weit größer ist als der Schellings, in die Werke Hegels aufzunehmen (156), wird man widersprechen dürfen (auch unter Berufung auf seine eigene zurückhaltendere Stellungnahme, S. 150 f.). Die Umsicht seiner Erwägungen im einzelnen empfiehlt zugleich die Hegel-Studien (hrsg. von F. Nicolin und O. Pöggeler, Band 3 [Bonn 1965, Bouvier] 461 S.), die diese Abhandlung bieten, als vorzügliches Forschungsinstrument.

W. Kern, S. J.

Haag, Karl Heinz, Philosophischer Idealismus. Untersuchungen zur Hegelschen Dialektik mit Beispielen aus der Wissenschaft der Logik (Kritische Studien zur Philos.). 8^o (68 S.) Frankfurt a. M. 1967, Europ. Verlagsanstalt. 6.—DM. — Das schmale Erstlingsbändchen einer neuen Reihe (hrsg. von K. H. Haag, H. Marcuse, O. Negt und A. Schmidt) enthält zwei inhaltlich ziemlich parallel laufende Essays zu Vorgeschichte und Deutung der Hegelschen Dialektik (5—39) sowie ausgewählte Stücke aus der „Großen Logik“ (43—67; über: Sein-Nichts-Werden, Das Wesen als Reflexion an ihm selbst, Die absolute Idee [ed. Glockner IV 87 ff.; 486—499 501—504; V 350—353]). Zum großen Zug der europäischen Philosophie sagt H. gedrängt einiges Erhellende, das nicht „de communi“ ist: Die antike Philosophie hat das Individuell-Besondere, das nicht im Allgemeinbegriff zu fassende Nichtidentische herabgesetzt zur Belanglosigkeit des materiellen Anteils — auch für den Nominalismus, der die an sich seienden Ideen Platons in subjektive Begriffe umkehrt und der in Kant seine transzendente Systematisierung findet, ist die Materie das Chaotisch-Unbestimmte, das durch die reine Identität des Subjekts zu ersetzen ist. Hegel erscheint als letzte Konsequenz: „Der Nominalismus wollte die conceptus rerum aus der Vergleichung eines wesenslosen Materials gewinnen. Durch die Wesenlosigkeit ihres Gegenstandes aber hatte die intendierte Vergleichung nichts Bestimmtes sich gegenüber, was sich hätte vergleichen lassen. Sie reduzierte sich auf gegenstandslose, das heißt reine Tätigkeit. In ihr, die bis dahin bloßer flatus vocis war, verehrt der transzendente Idealismus das oberste Prinzip von bestimmtem Denken und Sein. Die Unbestimmtheit, mit der sie — wie jedes Erste einer prima philosophia — behaftet ist, erhebt Hegel zum durchgehenden Prinzip seiner Dialektik: nur reines Denken negiert vermöge seiner Unbestimmtheit sich selbst und erzeugt in Gestalt seiner Negation sich eine Materie“ (32). Was geleistet werden soll: „die bruchlose Ableitung des Nichtidentischen aus der Identität des Geistes“ (33). Dabei fällt Hegels Dialektik „zurück in Subsumtionslogik: eine formale Synthesis von Identität und Nichtidentität bemächtigt sich des Nichtidentischen, indem sie es als bloßen Begriff in sich aufnimmt“ (15). Münchhausen-Methode (36)! Mit dieser Qualifikation (abgesehen von H.s. Zusatzhinweis, daß Münchhausen wenigstens einen Zopf hatte im Gegensatz zu

Hegels reinem Sein = Nichts [36²⁹]) sowie in der Basiskritik an der „idealistischen Voraussetzung, daß dem Nichtidentischen kein eigener Inhalt zukommt“ (43), folgt H. seinem Lehrer und Kollegen Th. W. Adorno (vgl. ThPh 42 [1967] 86 88). Dieser Hegel-Kritik ist gewiß nicht alle Berechtigung abzuspochen. Ihre Grenze mag man durch die (in der Konsequenz „materialistische“) Voraussetzung, die sie ihrerseits macht, angezeigt sehen: „Reiner Geist bedeutet reine Identität“ (37; vgl. dazu z. B. E. Coreth oder W. Kern, in: Gott in Welt [Festschrift K. Rahner; Freiburg i. B. 1964] I 158—187 bzw. 207—239). Allerdings: eine apriorische Deduktion von Materie (oder Welt) aus (Gottes) Geist ist unmöglich; wie auch unnötig. Zu bedauern ist, daß H. zwar zur ersten Textgruppe über Sein-Nichts-Werden (43—48; vgl. auch 23—26) etwas interpretierend sagt, nichts aber (ausgenommen ein paar Zeilen: 63 f.) zu den textlich schwierigeren folgenden 19 Seiten, die er aus der „Wissenschaft der Logik“ abdruckt. (45, 10 v. u. und 60, 23 fehlen Auslassungszeichen für 3 Wörter bzw. 2 Seiten. 24, 3: ον ἤ ὄν.)

W. Kern, S. J.

Massolo, Arturo, La storia della filosofia come problema e altri saggi (Socrates, 3). 8^o (282 S.) Florenz 1967, Vallecchi. 2800.—L. — Ein Jahr nach dem frühen Tod Massolos (1909—1966) erscheint in der von ihm gegründeten philosophischen Reihe „Socrates“, in der zuvor 1965 Schriften von Eric Weil und 1966 das Leben Hegels von K. Rosenkranz herauskamen, ein Sammelband von Studien M.s selber, die die Philosophiegeschichte (25—49) und die politischen Dimensionen des Philosophierens (219—243) überhaupt zum Thema haben, zumeist aber Geschichte und Deutung des Deutschen Idealismus und hierin wiederum vor allem Hegel (53—215; auch die übersetzten Texte im Anhang [247—274] zählen hierzu). Die Stücke waren fast ausnahmslos bereits veröffentlicht, eines auf deutsch (Das Problem der Geschichte beim jungen Hegel, in: Hegel-Jahrbuch [1961] II, 9—19); über das vom jungen Hegel handelnde Hauptstück „Prime ricerche di Hegel“ (53—119) wurde hier früher schon berichtet (Schol 37 [1962] 101). Über das Weitere geben die folgenden Stichworte pauschale Inhaltsauskunft: Schelling, besonders die Schrift „Philosophie und Religion“ von 1804, Einführung in die Geschichtsphilosophie (und in etwa auch in die Philosophiegeschichte) Hegels, das Verhältnis Hegel-Marx, der Satz „Die Wahrheit aber ist ... das Wahrhaftere“ aus der „Phänomenologie des Geistes“, die Begriffe „Entäußerung“ und „Entfremdung“ ebendarin, das sogenannte Erste Systemprogramm von 1796. *Livio Sichirollo*, Schüler und späterer Kollege M.s an der Universität von Urbino, der den Band herausgab, schrieb dazu ein Vorwort allgemeiner Würdigung, das auch einige Seiten von M. selber über sein geistiges Schaffen aufnahm (7—16; bereits in: Il Pensiero 11 [1966] 3—11). Hieraus und aus der M.-Bibliographie (17—21, mit einem so interessanten Titel wie „Storicità della metafisica“ [1944]) ist zu sehen, wie der denkerische Weg M.s von Gentile zu Kant führt und mit Hegel zu Marx; „von der Philosophie als Spekulation und Identität zur Philosophie als Geschichte und Differenz, zur Philosophie, die sich geschichtlich weiß und die ihre eigene Genesis aus der Nicht-Philosophie weiß“ (15). Der Deutsche Idealismus und sein Schicksal rücken ins Zentrum aktuellen heutigen Denkens marxistischer Orientierung (denn „Hegel-Studien verstehen sich nur als Teilnahme an der Zeit, heute also als Teilnahme an unserer Zeit und sohin als Engagement“ [Hegel-Jahrbuch [1961] II, 9; vgl. hier: 120 202]; er ist zugleich für M. das Modellproblem einer Geschichte der Philosophie. Was das philosophiegeschichtliche Detail angeht, so gibt M. gewiß auch hierfür gelegentlich ein Beispiel (etwa 249—254 die Erläuterungen zum „Systemprogramm“), aber seine Stärke liegt doch entsprechend seiner weniger akademisch-systematischen Denkart, wie dies auch Sichirollo andeutet, eher im erhellenden ideengeschichtlichen Vergleich; man halte diesbezüglich neben die Ausführungen M.s über „Entäußerung“ und „Entfremdung“ in der Phänomenologie (202—215) die allerdings von äußerster Akririe inspirierten Untersuchungen von J. Gauvin (ArchPh 25 [1962] 555—571). Der ganze Studienband M.s ist ein Zeugnis einer so einlässlichen und von ihrer Gegenwartsbedeutung überzeugten Beschäftigung mit Hegel in Italien — und dort in ungebrochener Tradition —, wie sie in Deutschland doch wohl erst wieder neueren Datums ist.

W. Kern, S. J.

Banfi, Antonio, *Esperienza religiosa e coscienza filosofica* (Studi filosofici). 8^o (217 S.) Urbino 1967, Argalia. 1700.—L. — Anlässlich eines Convegno di Studi Banfiani, der im Mai dieses Jahres, zehn Jahre nach B.s Tod, in Reggio-Emilia stattfand, legt L. *Sichirollo*, einer der Herausgeber der Reihe „Studi filosofici“, einen Sammelband mit schwer zugänglichen oder — in zwei Fällen — noch unveröffentlichten Äußerungen des Philosophen zum Thema Religion, zumal christliche Religion, und Philosophie vor. Die kleinen Arbeiten stammen in der Hauptsache aus der Zeit von 1926 bis 1934; zwei Anhänge erweitern die Spanne bis 1910 bzw. 1941. Die genera litteraria: Vorlesungsskizze, Entwurf zu Lexikonartikel, Besprechung, Vortrag, Zeitschriftenaufsatz. Der Inhalt näherhin: teils mehr systematisch, über Gott, Struktur der religiösen Erfahrung, Christentum ...; teils mehr geschichtlich, über Böhme, Leibniz, die Neuscholastik P. Gemellis, die religiöse Erfahrung von Kierkegaard bis Barth ... Zwei einschlägige, etwas größere Schriften wurden allerdings an anderer Stelle veröffentlicht (so „Filosofia e religione“ [1940], in: *La ricerca della realtà* [Florenz 1959] II 619—660); ebenso manches mehr Geschichtliche zur Religionsphilosophie, etwa über Hegel (in: *Incontro con Hegel* [Urbino 1965], worüber in anderem Zusammenhang zu berichten ist; vgl. 213 f.). G. M. Bertin leitet den vorliegenden Band ein mit einer Studie über „Die religiöse Erfahrung im Denken von Antonio Banfi“ (9—32), über dessen von Hegel mitgeprägten marxistischen Humanismus hier schon anlässlich einer von B. herausgegebenen Hegel-Textauswahl etwas gesagt wurde (ThPh 42 [1967] 83 f.): B.s Entwicklung führt von der Polemik gegen die Religion des Kompromisses, der bloßen Seelentröstung, gegen das Christentum und seinen Gegner, den demokratischen Ideologismus (1910; vgl. 197—212), und für die ethische Überlegenheit des Atheismus (1915) über ein neugewonnenes Verständnis für die persönliche und allgemein-kulturelle Bedeutung des Religiösen, einer „intransigenten Religion“ der „absoluten Beunruhigung des Lebens“, diesseits aller Mystizismen (1925 [11], ähnlich noch 1940; vgl. 16—23 über die Philosophie der religiösen Erfahrung nach B; als phänomenologische Analyse in Rückbindung an die individuellen und kollektiv-kulturellen Grundlagen) zur immer entschiedeneren Ablehnung der Religion, besonders in ihrer christlichen Form, als einer Macht des Konservatismus und der Flucht vor der ethisch-sozialen Wirklichkeit der modernen Welt (1940 und 1954; 24 ff.). Daß B.s kritischer Rationalismus zeitweilig zu Kierkegaard und der Dialektischen Theologie hinneigen konnte, versucht Bertin zu erklären mit der gemeinsamen Absage an die bürgerlich-kapitalistische Gesellschaft und ihre Werte. B. habe damals im Grunde das Prinzip der Vernunft, über die Vermittlungsstationen des Logos und seiner freien schöpferischen Macht, für das Prinzip der Religion selber gehalten. Das Gesamtwerk B.s könnte wohl einige Richtungen und auch einige Sackgassen des mancherorts heute in Gang kommenden Gesprächs zwischen Christen und Marxisten anzeigen. W. Kern, S. J.

Babolin, Albino, S. J., *Essere e alterità in Martin Buber* (Collana di Studi Filosofici, 10). 8^o (280 S.) Padua 1965, Editrice Gregoriana. 2500.—L. — Die thematische Vielseitigkeit des Buberschen Gesamtwerkes spiegelt sich in den Arbeiten über ihn (vgl. die Bibliographie: 268—272) wider: man sieht in ihm den „Bibel-Interpreten“, „Religionsphilosophen“, „Erzieher“, „Klassiker“ usw. und macht sich Gedanken über sein Verhältnis zur Psychologie und Psychotherapie. Daher lag es nahe, nach einem höheren Gesichtspunkt zu suchen, der die Vielfalt der Buberschen Gedanken in ihrem inneren Zusammenhang verstehen läßt, ohne sie systemfreudig einzunengen: im Lichte einer die Metaphysik behandelnden Gedankenwelt sucht der Verf. diesen höheren Gesichtspunkt aus den ontologischen Implikationen der Buberschen Phänomenologie zu erarbeiten. Was sich in zwei früheren Aufsätzen des Verf.s (*La relazione come l'apriori dell'essere in M. B. und L'Assoluto nella fenomenologia esistenziale di M. B.* [vgl. 272]) ankündigt, wird im vorliegenden Werk ausgeführt. „Sein und Andersheit“ sind im interpersonalen Raum untrennbar miteinander verbunden; es gibt nicht das Ich allein. Die Buberschen Gesichtspunkte dieses Spannungsverhältnisses werden im historischen Kontext (F. H. Jacobi, S. Kierkegaard, K. Barth, R. Guardini) kritisch herausgearbeitet; dabei zeigt sich die Selbständigkeit des Buberschen Ansatzes, der im 2. Kapitel (*La*

fenomenologia e Pontologia [67—158]) systematisch entfaltet wird und der sich als „Ontologie der Beziehung und der personalen Andersheit“ (154) umschreiben läßt. Der tragende Grund aller Ich-Du-Beziehungen ist das „ewige Du“, das allein die Gegebenheit des Ich und damit das Faktum des Zwischenmenschlichen zu garantieren vermag (vgl. das 3. Kap.: *La dialettica dell'Altro Assoluto* [152—255]). Diese Entfaltung eines höheren Gesichtspunktes, der von einer „filosofia dell'alterità“ (255) her bestimmt wird und von dem aus sich nach Auffassung des Verf.s das gesamte Buber'sche Denken letztlich („in ultima istanza“ [154]) interpretieren läßt, wird von der weiteren Buber-Forschung berücksichtigt werden müssen. Im übrigen will der Verf. in zwei weiteren angekündigten (5) Arbeiten die Thematik der „alterità“ im Hinblick auf das Denken Guardinis und Bultmanns fortsetzen; man wird auf sie gespannt sein dürfen. — Was die Zitationsweise in den Anmerkungen betrifft, so würden sich auch hier anstelle der Rückverweise wie „ibidem“, „cit.“, „idem“ usw. für den Leser leichter identifizierbare Abkürzungen empfehlen.

J. K r e u t z k a m

Chestov, Léon, Athènes et Jérusalem. Un essai de philosophie religieuse. 8^o (350 S.) Paris 1967, Flammarion. 32.—F. — Im Jahr des 100. Geburtstages des bekannten russischen Religionsphilosophen Leo Chestov († 1938 in Paris) hat der Verlag Flammarion begonnen, einige seiner Hauptwerke, deren ältere Ausgaben in westlichen Sprachen vergriffen sein dürften, in der französischen Übersetzung von *Boris de Schloezer* neu herauszugeben. Der 1., noch 1966 erschienene Band, enthält außer einer Einleitung des Übersetzers (*Lecture de Chestov*, 5—20) die Werke Sch.s: „La philosophie de la tragédie: Dostoïevsky et Nietzsche“ (21—186) und „Sur les confins de la vie: L'apothéose du déracinement“ (187—353). Der 2. Band gibt nach einer Vorrede von *Benjamin Fondane* (*Rencontres avec Léon Chestov*, 5—33) das erstmals 1923 in Berlin russisch erschienene Werk „Le pouvoir des clefs“ (*Potestas clavium*). Der 3. Band ist der oben angezeigte. Er wird eingeleitet durch eine kurze Abhandlung von *Yves Bonnefoy*: *L'obstination de Chestov* (5—16). Das Werk „Athen und Jerusalem“ ist das letzte große Werk Sch.s; es erschien in seinem Todesjahr in deutscher und französischer Übersetzung, erst 1951 in der russischen Ursprache. Es entfaltet das Grundthema seines Denkens: den unaufhebbaren Konflikt zwischen der griechischen Philosophie (Athen) und der biblischen Offenbarung (Jerusalem). Die Linie, die durch Tertullians „Certum est, quia impossibile“, durch Petrus Damiani (in der üblichen Deutung), Luther und Kierkegaard bezeichnet ist, wird bis zu den äußersten Folgerungen weitergeführt. Jede Anerkennung von „notwendigen Wahrheiten“, sei es auch nur des Widerspruchsprinzips, und von unbedingt gültigen sittlichen Normen wird als rationalistisch verworfen; die Annahme solcher Wahrheiten und Normen bedeutet für Sch. nicht nur eine Knechtung des Menschen, sondern darüber hinaus ein Unterwerfen sogar Gottes selbst unter eine von ihm völlig unabhängige Vernunftforderung. Nur der Glaube an die schrankenlose Freiheit Gottes, wie sie in der Bibel verkündet werde, könne den Menschen frei machen von dem Zwang der „ewigen Wahrheiten“ und ihn zur wahren Philosophie führen. In glänzender, leidenschaftlich bewegter Sprache werden diese Gedanken in immer neuen Abwandlungen ausgeführt. Darum werden die Bemühungen, Athen und Jerusalem miteinander zu versöhnen, wie sie sich bei den mittelalterlichen Denkern finden, mögen es nun Anselm und Thomas oder auch Bonaventura und Scotus sein, als verfehlt betrachtet (199—285); alle diese Denker sind, ohne es zu merken, bezaubert von dem „Ihr werdet sein wie die Götter“ der alten Schlange, die sie verführt, mit unwiderstehlicher Begier nach der Frucht des Baumes der Erkenntnis zu greifen. Alle Einwände gegen den angeblichen Rationalismus der Scholastik findet man bei Sch. gesammelt. — Wir sind heute gewiß eher bereit als die „Neuscholastiker“ der Jahrhundertwende, anzuerkennen, daß es nicht nur den ersten Bemühungen etwa des Clemens von Alexandrien und des Origenes, sondern auch den Bemühungen der großen mittelalterlichen Denker nicht immer gelungen ist, in der schwierigen Frage nach dem Verhältnis von Vernunft und Glauben sich von jeder Überschätzung der Vernunft freizuhalten. Die Einseitigkeit aber, mit der Sch. allen Ansprüchen der Vernunft den Kampf ansagt, können wir nicht als biblisch begründet anerkennen. Die Auslegung der verhältnismäßig wenigen Schriftstellen, auf die sich Sch. immer

wieder beruft (z. B. Gen. 2, 16 f.; Röm. 14, 23; 1 Kor. 1), ist keineswegs überzeugend. Auch Bulgakow urteilt, der kämpferische Agnostizismus Sch.s. entspreche nicht der Lehre der Schrift, auf die er sich beruft (vgl. *B. Schultze*, Russische Denker [Wien 1950] 386). Um solchen Deutungen zu entgehen, muß man keineswegs, wie Sch. unterstellt, zu einer willkürlichen allegorischen Deutung der Schrift seine Zuflucht nehmen. J. de Vries, S. J.

Barion, Jakob, *Ideologie, Wissenschaft, Philosophie*. Gr. 8^o (VIII u. 245 S.) Bonn 1966, Bouvier. 29.50 DM. — Es handelt sich beim vorliegenden Werk um eine Zusammenstellung verschiedener thematisch ähnlicher Abhandlungen, denen keine straffe einheitliche Konzeption zugrunde liegt. Das Buch hat zwei große Teile: vier Kapitel über Ideologie und ein Kapitel über Marxismus. Der Autor legt weitgehend den marxistischen Ideologiebegriff zugrunde. Die geschichtliche Darstellung der Begriffsentwicklung endet schon bei den Ideologen der napoleonischen Zeit; neuere Autoren bleiben außer J. Hersch, Th. Geiger und den Marxisten praktisch unberücksichtigt. In den ersten vier Kapiteln werden Philosophie im allgemeinen, Wertphilosophie und Metaphysik gegen ideologiekritische und positivistische Abwertung verteidigt. Die Ausführungen über die Theologie lassen nicht erkennen, inwieweit ihr der Autor Wissenschaftlichkeit zuerkennen will. Da der Autor in den kurzen Darlegungen über Werte und Metaphysik deren Objektivität und Wissenschaftlichkeit zumindest als möglich anerkennt, ist man überrascht, daß das für die Sinnfrage nicht gelten soll. Durch diese Frage, die letztlich nur durch einen „nicht rational begründeten Glauben“ (48) entschieden wird, grenze sich die Weltanschauung gegen die wissenschaftliche Philosophie ab. Damit rückt Weltanschauung ganz nahe an Ideologie heran, ein Gedanke, der wohl noch weiterer Erwägung wert wäre. Auf Grund dieser Charakterisierung wird es später für den Autor leicht, den Marxismus als Weltanschauung und Ideologie zu qualifizieren. Im 4. Kapitel bringt der Verf. einen ziemlich langen Exkurs über Toleranz. Sie sei eine ethische Haltung, die zwar keinen Relativismus mit sich bringen müsse, aber auch nicht mit dem „Anspruch irgendeines Menschen oder einer Menschengruppe, die Wahrheit zu besitzen“ (73), vereinbar sei. In Konsequenz zu dieser Behauptung wird die Intoleranz als notwendige Folge von Offenbarungsreligionen dargestellt. Dagegen heißt es: „Wissenschaft als solche kennt keine Intoleranz“ (73). Intoleranz sei bei ihr lediglich menschliches Versagen. Kann man das nicht auch bei der Religion sagen? Zudem lehrt die Geschichte, daß es auch im nichtkirchlichen Raum oft zu intoleranten Handlungsweisen gekommen ist. Das 5. Kapitel, das über die Hälfte des Buches einnimmt, behandelt eingehend die philosophische Seite des Marxismus, während das Ökonomisch-Soziale zurücktritt. Neuere Tendenzen im Marxismus werden leider nur an einem einzigen Autor (Kolakowski) gezeigt. Breiten Raum nimmt innerhalb des Marxismuskapitels ein Exkurs über Dialektik ein, der den Autor als guten Hegelkenner erweist. — In der früheren Studie des Verf.s „Was ist Ideologie?“ (vgl. Schol 40 [1965] 444) scheint uns das im Buchtitel genannte Thema klarer und eingehender dargestellt. H. Schöndorf, S. J.

3. Naturphilosophie. Psychologie und Anthropologie

Bunge, Mario (Hrsg.), *Delaware Seminar in the Foundations of Physics* (Studies in the Foundations, Methodology and Philosophy of Science, 1). Gr. 8^o (193 S., 5 Fig.) Berlin - New York 1967, Springer. 38.— DM. — Das Buch bringt Vorlesungen über Grundlagenprobleme der Physik aus dem Seminar für Wissenschaftsphilosophie der Universität von Delaware in Newark (USA). Das erste Referat von *P. G. Bergmann* wendet sich u. a. gegen die Forderung, aus einer physikalischen Theorie alle Elemente auszumerzen, die nicht direkt empirisch-operativ faßbar seien oder sich bei einem streng axiomatischen Aufbau der Theorie als überflüssig erwiesen; einer konsequenten Durchführung dieser Forderung wären vielfach gerade jene Ideen zum Opfer gefallen, die sich in der Entwicklung der Physik als besonders fruchtbar erwiesen. Auch *M. Bunge* zeigt an Hand eines „Modells einer physikalischen Theorie“, daß Physik etwas ganz anderes ist als

bloße Zusammenfassung und Verallgemeinerung empirischer Daten. Entscheidend ist die schöpferische Idee und ihre empirische Verifizierung; aber diese Verifizierung ist nie unmittelbar und isoliert möglich, sondern nur im Rahmen eines ganzen Geflechts sich gegenseitig bedingender Theorien. *C. A. Truesdell* fordert für die Mechanik, insbesondere der Kontinua, einen ähnlichen „mathematischen“ Status wie für die Geometrie: Wenn es der Geometrie erlaubt ist, mit extrem idealisierten Begriffen und Problemstellungen zu operieren, welche mit der ursprünglichen Aufgabe der Erfassung realer Konfigurationen gelegentlich nur mehr sehr mittelbar zusammenhängen, warum will man dann eine ähnlich vorgehende „reine“ Mechanik nicht als wissenschaftliche Disziplin anerkennen? Mit statistischer Mechanik befassen sich die etwas gegensätzlichen Referate von *H. Grad* und *E. T. Jaynes*. *G.* vertritt die Auffassung, die Eigenschaften eines Vielkörpersystems müßten sich ohne weitere Zusatzannahmen aus mathematischen Strukturanalysen und aus der Berücksichtigung des Näherungscharakters der jeweiligen Beschreibungsebenen ableiten lassen; *J.* hält eine Begründung der statistischen Mechanik nur möglich aufgrund der „subjektiven“ Auffassung der statistischen Wahrscheinlichkeit, welche Wahrscheinlichkeit nicht als Häufigkeit, sondern als Erwartungswert interpretiert. Beide Referate machen jedenfalls klar, wieviel ungeklärte Problematik der Wahrscheinlichkeitsbegriff in sich birgt, und man fragt sich, mit welchem Recht sich die „klassische“ Erkenntnistheorie an diesem grundlegenden Problem so wenig interessiert zeigt. *P. Havas* weist nach, daß das Kovarianzprinzip und das Äquivalenzprinzip, welche gewöhnlich als Grundpfeiler der allgemeinen Relativitätstheorie angesehen werden, durchaus mit der Newtonschen Gravitationstheorie vereinbar wären, wenn nicht die aus der speziellen Relativitätstheorie herrührende Forderung der (lokalen) Lorentzinvarianz hinzukäme. Überhaupt führen diese Postulate gar nicht so eindeutig zur allgemeinen Relativitätstheorie, wie gewöhnlich angenommen wird; infolgedessen erscheint es nötig, sich mehr als zumeist üblich um die empirische Entscheidung zwischen der allgemeinen Relativitätstheorie und den mit ihr konkurrierenden Gravitationstheorien zu bemühen. *R. Schiller*, *H. Margenau* und *J. L. Park* befassen sich mit der Quantenmechanik. *Sch.* hält es für nicht ohne weiteres selbstverständlich, daß ein physikalisches Objekt nicht gleichzeitig wellenhafte und teilchenhafte Züge aufweisen könne, und entwickelt einige Beispiele, die allerdings im Hinblick auf die Quantenphysik wohl nicht recht überzeugen können. *M.* und *P.* unterscheiden bei der Frage nach der Objektivierbarkeit der Quantenphysik vier verschiedene Bedeutungen von „Objektivität“: ontologische Realität, Intersubjektivität, Invarianz gegenüber dem Wechsel der Betrachtungsweise, wissenschaftliche Verifizierbarkeit. Sie kommen zu dem Ergebnis, daß die Quantenphysik im Sinn der drei letzten, wissenschaftlich allein relevanten Auffassungen von Objektivität durchaus objektivierbar sei; aber der *Rez.* kann sich auch auf Grund der früheren Publikationen *M.s* nicht ganz dem Eindruck entziehen, daß *M.s* Problemstellung sich nicht völlig mit der Problemstellung etwa Heisenbergs trifft. W. B ü c h e l, S. J.

Frank, Helmar G., Kybernetik und Philosophie. Materialien und Grundriß zu einer Philosophie der Kybernetik (Erfahrung und Denken, 16). Gr. 8^o (190 S., 33 Abb.) Berlin 1966, Duncker & Humblot. 33.60 DM. — Das Buch ist in der Anzeige treffend gekennzeichnet als ein System von versuchsweise aufgestellten Thesen, welche dem Kybernetiker noch und dem Philosophen schon diskussionswürdig erscheinen könnten. Beachtung verdient vor allem *F.s* Begriffsbestimmung der Kybernetik, welche sich auf die Unterscheidung von zwei Grundtypen des Mensch-Welt-Verhältnisses (Subjekt-Objekt-Relation) stützt: Das naturwissenschaftlich-technische Mensch-Welt-Verhältnis wird charakterisiert als quantitativ, analytisch kalkülisierend, konstruierend; mit der letzten Charakterisierung soll zum Ausdruck gebracht werden, daß bei der technischen Einwirkung auf die Welt der Zusammenhang zwischen Ziel und notwendigem Mittel nicht unmittelbar einsichtig ist, sondern kalkülmäßig abgeleitet und errechnet werden muß. Demgegenüber ist das vornaturwissenschaftliche Mensch-Welt-Verhältnis charakterisiert als qualitativ, synthetisch-einführend verstehend, gestaltend; mit der letzten Charakterisierung soll zum Ausdruck gebracht werden, daß bei der vortechischen Einwirkung auf die Welt der Zusammenhang zwischen Ziel und notwendigem Mittel unmittelbar einsichtig ist. Wenn nun der Mensch auf dieses sein vorwissenschaftliches Welt-

verhältnis reflektiert, also sein Weltverhältnis selbst zum Objekt des Erkennens und Einwirkens macht, dann kann sich die Reflexion wieder nach den genannten zwei Grundtypen vollziehen: Geschieht sie qualitativ-verstehend-gestaltend, dann ergibt sich die Philosophie; geschieht die Reflexion quantitativ-kalkülisierend-konstruierend, dann ergibt sich die Kybernetik. Die Kybernetik stellt also in ähnlicher Weise das komplementäre Gegenstück zu der philosophischen Reflexion dar, wie das naturwissenschaftlich-technische Weltverhältnis das komplementäre Gegenstück zu dem vorwissenschaftlichen Weltverhältnis darstellt — ein gewiß sehr beachtlicher und richtungsweisender Gedanke. Die so aufgewiesene Parallelität zwischen Kybernetik und Philosophie hat zur Folge, daß in beiden Wissenschaften viele parallel laufende Fragen auftreten, wie z. B. nach „Wahrnehmung“, „Denken“, „Wahrheit“ usw. F. behandelt diese Parallelen mit vorsichtiger weltanschaulicher Zurückhaltung; er betont ausdrücklich, daß die Kybernetik die Annahme eines immateriellen Faktors im Menschen nicht widerlegen, aber auch nicht beweisen könne (aus dem Satz von N. Wiener: „Information ist Information, nicht Materie oder Energie“, kann keine Widerlegung des Materialismus abgeleitet werden); er weist darauf hin, daß der „hermeneutische“ Wahrheitsbegriff der Kultur- und Geisteswissenschaften wegen seiner Bezogenheit auf die qualitativ-verstehende Betrachtungsweise in der Kybernetik nicht auftreten kann. Der traditionelle philosophische Beweis für die Existenz der immateriellen Seele wird also durch die Ausführungen F.s dann nicht berührt, wenn er in aller Strenge nur von den introspektiv gegebenen Daten des Selbstbewußtseins ausgeht. Die Frage nach einem eindeutigen Kriterium für Fremdbewußtsein, d. h. nach materiellen Effekten, welche eindeutig nur von einem Menschen und nicht von einem Automaten hervorgebracht werden könnten, wird von F. vorsichtig negativ beantwortet, ist aber vielleicht nicht ganz ausdiskutiert; denn hier könnten möglicherweise die Unentscheidbarkeitstheoreme von Gödel eine Rolle spielen, und darauf geht F. nicht ein.

W. B ü c h e l, S. J.

J u h o s, Béla, Die erkenntnislogischen Grundlagen der modernen Physik (Erfahrung und Denken, 20). Gr. 8^o (247 S.) Berlin 1967, Duncker & Humblot. 39.80 DM. — Bei der Diskussion der speziellen Relativitätstheorie erweist sich nach J. das sog. Uhrenparadoxon nicht lösbar, auf die Frage nach einer kausalen Erklärung der Lorentz-Effekte „weiß man keine begründbare Antwort“ (65), und außerdem glaubt J. ein in der ganzen bisherigen Diskussion um die Relativitätstheorie noch nicht entdecktes „zweites Uhrenparadoxon“ aufweisen zu können. Um diesen Schwierigkeiten zu begegnen, sollen die Lorentz'schen Formeln beibehalten, aber das Relativitätsprinzip durch ein (spezielles und allgemeines) „Prinzip der virtuellen Geschwindigkeiten“ (79–134) ersetzt werden. Es ist durchaus zuzugeben, daß in den heuristischen Gedankengängen, mit denen die Relativitätstheorie vielfach eingeleitet oder begründet wird, manche in logischer Hinsicht zumindest unsaubere Partien enthalten sind. Aber man kann die Theorie heute unabhängig von diesen heuristischen Überlegungen aufbauen, und dann läßt sich das „erste“ Uhrenparadoxon und die kausale Erklärung der Lorentz-Effekte wohl befriedigend behandeln (vgl. *Philosophia naturalis* X/2 [im Erscheinen]). Das „zweite Uhrenparadoxon“ soll in der Unverträglichkeit der Formeln für die Transformation von Längen und Zeitdauern einerseits und für die Transformation von Wellenlänge und Frequenz einer elektromagnetischen Welle andererseits bestehen (73–76). Es handelt sich offenbar um eine Verwechslung, die sich besonders deutlich am Beispiel des vorgeblichen Widerspruchs zwischen der Formel für die relativistische „Zeitdehnung“ und der Formel für die Frequenztransformation erkennen läßt: Gegeben sei eine elektromagnetische Welle und zwei zueinander bewegte Inertialsysteme S(1) und S(2), in denen jeweils die Frequenz dieser Welle bestimmt werden soll. Die Frequenzbestimmung geschieht stets in irgendeiner Form durch die Bestimmung der Schwingungsdauer einer elektromagnetischen Ladung, welche mit der elektromagnetischen Welle mitpendelt und welche in dem jeweiligen Bezugssystem ruht. Man braucht also eine Ladung, die in S(1) ruht und deren Schwingungsdauer von S(1) aus gemessen wird, und eine zweite Ladung, die in S(2) ruht und deren Schwingungsdauer von S(2) aus gemessen wird, und für die so erhaltenen Werte gilt die relativistische Formel für die Frequenztransformation. Die Formel für die relativistische Zeitdehnung dagegen bezieht sich auf den Fall, daß die Schwingungs-

dauer *ein und derselben Ladung*, welche in $S(1)$ ruht, einmal von $S(1)$ und das andere Mal von $S(2)$ aus gemessen wird. Es handelt sich dabei also um etwas ganz anderes als bei der Frequenztransformation, und darum bedeutet es keinen Widerspruch, daß für die Zeitdehnung eine andere Transformationsformel als für die Frequenztransformation gilt. Die Quantenphysik wird in ähnlicher und oft ziemlich polemischer Weise (vgl. besonders 211 237) kritisiert; man könnte wohl auch auf manche der hier vorgebrachten Einwände noch einiges erwidern.

W. Büchel, S. J.

Weyl, Hermann, Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft. 8^o (406 S. u. 7 Fig.) München — Wien ³1966, Oldenbourg, 30.— DM. — Der vorliegende Text ist eine Übersetzung der 3. Ausgabe, die 1949 in den USA erschien. W. schrieb damals 6 Anhänge zum ursprünglichen Text, um der Entwicklung seit 1928 Rechnung zu tragen. Auch der Text selbst wurde gelegentlich verbessert; vor allem wurden bei der Behandlung des Raumproblems gruppen-theoretische Gesichtspunkte stärker zur Geltung gebracht, und die Frage nach dem Richtungssinn der Zeit wurde thematisch gestellt und, im Unterschied zur ersten Auflage, in dem allgemein angenommenen statistischen Sinn beantwortet. Über seine Grundeinstellung schrieb W.: „Mit den Jahren bin ich mit den metaphysischen Folgerungen der Naturwissenschaft vorsichtiger geworden ... Und doch würde die Naturwissenschaft ohne einen tragenden transzendentalen Glauben an Wahrheit und Wirklichkeit und ohne das ständige Wechselspiel zwischen Tatsachen und Konstruktionen einerseits und der Darstellung der Gedanken andererseits umkommen“ (6). Damit ist einer der beiden Gründe angegeben, welche W.s Buch eine noch heute ungeminderte Bedeutung zukommen lassen: Im Unterschied zu der angelsächsischen „philosophy of science“, die eine philosophische Beschäftigung mit der Naturwissenschaft einzig in der Form der Methodenanalyse gelten lassen will (und die sich in unfruchtbarer Sophistik von der lebendigen Naturwissenschaft selbst abzukapseln droht), stellt sich W. den inhaltlichen philosophischen Problemen, aus denen die naturwissenschaftliche Forschung erwuchs und die von ihr aufgeworfen wurden. In dieser Hinsicht stellt das Buch ein heute noch gültiges umfassendes Kompendium dar (wenn man statt „Naturwissenschaft“ einsetzt: „Physik“), und darin wird — das ist der zweite besondere Vorzug — jeweils auch die philosophiegeschichtliche Entwicklung der Fragen knapp, aber mit allen wesentlichen Elementen dargestellt, so wie es der Anlage des „Handbuches der Philosophie“ entsprach, in dessen Rahmen die 1. Auflage herauskam. W. bietet natürlich kein abgeschlossenes System, aber er bietet sehr viele systematische Überlegungen, welche *alle* einschlägigen naturwissenschaftlichen Gegebenheiten berücksichtigen, auch jene, die gewöhnlich „vergessen“ werden. Ein Musterbeispiel dafür ist etwa die Analyse der Kausalität oder die folgende Bemerkung zum Außenweltproblem: „Die Setzung der realen Außenwelt garantiert nicht dafür, daß diese in der Vernunft sich aus den Erscheinungen durch die Einstimmigkeit schaffende Erkenntnisarbeit konstituiere; dazu ist vielmehr noch nötig, daß sie von einfachen Elementargesetzen durchwaltet sei. Die bloße Setzung der Außenwelt erklärt also eigentlich nicht, was sie doch erklären sollte, sondern die Frage nach ihrer Realität fließt untrennbar zusammen mit der nach dem *Grunde für die gesetzlich-mathematische Harmonie der Welt*“ (161). Immer wieder betont W., daß die naturwissenschaftliche Theorienbildung zwar ihr entscheidendes Kriterium in der Empirie findet, daß aber die theoretischen Elemente nie isoliert und direkt, sondern immer nur im Rahmen der gesamten Theorie mit der Empirie konfrontiert werden können — eine Tatsache, die jeden allzu radikalen Empirismus und Operationalismus in Konflikt mit dem tatsächlichen Vollzug der Forschung bringt (169 192 f. 206 f.). Wenn ein Verbesserungsvorschlag gemacht werden darf: Bei der Behandlung der physikalischen Erhaltungssätze sollte stärker ihr Zusammenhang mit den verschiedenen Symmetrieeigenschaften herausgestellt werden, zumal dieser Zusammenhang nicht nur im Rahmen der allgemeinen Relativitätstheorie besteht, wie es im Text heißt (232), sondern auch ganz unabhängig davon. Daß über die Invarianz der Naturgesetze gegenüber Raumspiegelungen „kein Zweifel bestehen kann“ (264), muß heute korrigiert werden. S. 337 (Mitte) ist statt des sinnstörenden „Elektronenschauers“ ein „Photonenschauer“ einzusetzen.

W. Büchel, S. J.

Polikarov, Asari, *Moderne Physik — Weltbild und Denkstil* (Marxismus und Gegenwart). 8^o (100 S.) München 1966, Manz. 9.80 DM. — Ders. (Hrsg.), *Philosophische Probleme der Physik der Elementarteilchen* (Marxismus und Gegenwart). 8^o (116 S., 5 Abb.) München 1966, Manz. 9.80 DM. — Die beiden Bändchen erscheinen charakteristisch für die Zwiespältigkeit des heutigen Verhältnisses von Dialektik und Physik. Das erste Bändchen könnte fast unverändert in irgendeine westliche Reihe übernommen werden, die sich der nicht nur methodologischen, sondern auch inhaltlichen philosophischen Durchdringung der modernen Physik widmet; denn auch die Ausführungen über den philosophischen Dogmatismus gelten nicht nur für den Dialektik: „Heute, nach dem XX. Kongreß der KPdSU, wenden sich alle gegen den Dogmatismus. Aber diese Kritik des Dogmatismus kann zweierlei bedeuten: entweder allgemein-unverbindliche Ausführungen (hier sind einige Dogmatiker besonders aktiv!) oder seine konkrete Überwindung durch Analyse der philosophischen Probleme, die der Dogmatismus stillschweigend tabuisiert hatte“ (25). Das zweite Bändchen sammelt Beiträge von Uhlmann, Blochinzev, Sakata, Omeljanowskij, Schapiro, Ambarzumjan. Sie sind überwiegend im Stil des ersten Bändchens gehalten — bis auf die Beiträge von Sakata und Omeljanowskij, die aus den „Woprosy filosofii“ entnommen sind und die alten Kampfzeiten wieder lebendig werden lassen. Hier werden die philosophischen Auffassungen westlicher Physiker — oft vergrößert und verzerrt, damit sie als möglichst engstirnig erscheinen — noch als „phantastisch“, „mystizistisch“, „haltlos“, „Unsinn“, „rein formal“ usw. bezeichnet, und Heisenberg wird der Vorwurf gemacht, daß er mit seiner Elementarteilchentheorie „einen Teil seiner Positionen der Theologie überläßt“ (45). Die philosophische Bedeutung der weithin noch sehr hypothetischen Elementarteilchenphysik liegt nach der Dialektikphilosophie vor allem darin, daß sich die „Elementarteilchen“ gerade nicht als elementare Letztgegebenheiten erwiesen, sondern als nur eine bestimmte Schicht im hierarchischen Stufenbau der in ihrer Tiefe unerschöpflichen Materie. W. Büchel, S. J.

Hennemann, Gerhard, *Probleme der physikalischen und religiösen Wirklichkeit* (Erfahrung und Denken, 18). Gr. 8^o (81 S.) Berlin 1967, Duncker u. Humblot. 13.60 DM. — Das Buch ist ein — man möchte sagen erschütterndes — Zeugnis des Ringens eines modernen protestantischen Christen um den Wirklichkeitsgehalt des christlichen Glaubens. Denn die beiden ersten Kapitel über „Wirklichkeit“ im allgemeinen und über die philosophische Problematik der „physikalischen Wirklichkeit“ dienen im Grunde nur der Klärung, ob man die Problematik der Glaubenswirklichkeit nicht dadurch lösen könne, daß man den Begriff der Wirklichkeit nicht so „realistisch“ auffaßt, wie es dem gängigen Sprachgebrauch entspricht. Die Quantenphysik hat ja gezeigt, daß die scheinbar so sichere physikalische Wirklichkeit von einer fundamentalen Fragwürdigkeit bedroht ist. Aber indem H. all diesen philosophischen Fragen nachspürt, kommt er immer wieder zu dem Ergebnis, daß jede „verflüchtigende“ Umdeutung des Wirklichkeitsbegriffs auf einen letztlich aussichtslosen Irrweg führt; H. vertritt und begründet genau das, was man sonst einen „kritischen Realismus“ nennen würde. Aber wie steht es dann mit der Wirklichkeit des Glaubens, vor allem mit der Wirklichkeit Gottes? In einem Durchblick durch die Geschichte der Religionsphilosophie zeigt H. mit erfreulicher Klarheit und Deutlichkeit, daß jeder Versuch, der harten Frage nach der Wirklichkeit oder Unwirklichkeit Gottes irgendwie auszuweichen, letzten Endes schon selbst einen Verzicht auf die Wirklichkeit Gottes bedeutet. Die Frage muß gestellt werden; doch wie soll ein Gott wirklich sein, von dem man nicht wissen, an den man nur glauben kann? Worin besteht die Wirklichkeit des Ostergeschehens, wenn man „die Erfahrungen der Jünger und Jüngerinnen durchaus legitim auch als Vision, als Einbildungen bezeichnen kann“? (75). H. versucht die Antwort: „Bei der ‚Wirklichkeit‘ des Ostergeschehens kommt es nicht auf die wissenschaftliche ‚Greifbarkeit‘ und ‚Beweisbarkeit‘ an, sondern einzig und allein auf die ‚Wirkungen‘, die das Geheimnis dieses Geschehens auf die Gläubigen ausübt. Das Heilsgeschehen hat einen existentiellen, nicht objektivierbaren Charakter“ (77). „Heute sollte es keine Frage mehr sein, daß alle im christlichen Glaubensbekenntnis gebrauchten Bilder und gemachten Aussagen über Geburt, Auferstehung und Himmelfahrt Jesu nur die Bedeutung von ‚Sinnbildern‘ oder ‚Symbolen‘ haben, die nicht mit der Wirklichkeit selbst ver-

wechselt werden dürfen. Sie sind ‚Chiffren‘, die auf ‚religiöse Wirklichkeit‘ hinweisen“ (79). Ist das, gesehen auf dem Hintergrund der beiden ersten Kapitel, eine Antwort auf die Frage nach der religiösen Wirklichkeit, oder ist es das fast verzweifelte Suchen dessen, der noch keine Antwort gefunden hat auf eine Frage, der sich heute auch die katholische Theologie nicht mehr entziehen kann?

W. Büchel, S. J.

Bundscherer, Norbert, *Moderne Naturwissenschaft und christlicher Glaube*. Kl. 8^o (296 S. u. viele Abb.) München 1966, Pfeiffer. 12.80 DM. — Das Buch, ursprünglich erwachsen aus Arbeitskreisen mit Abiturienten, will nicht nur der allgemeinverständlichen Information dienen, sondern sich auch um eine Darlegung aus einer einheitlichen Konzeption heraus bemühen. Der Verf., von Hause aus Naturwissenschaftler, weiß sehr wohl, daß von einer „Naturwissenschaft auf dem Wege zur Religion“ nicht gesprochen werden kann und daß vor allem die konkreten Folgerungen aus der Anerkennung der evolutiven Entstehung des Menschen die Theologie noch zu Zugeständnissen zwingen werden; so schließt er sich der Deutung der „Ursünde“ als eines Symbols für die Sünde der gesamten Menschheit an (246 f.) und glaubt im Anschluß an K. Rahner eine Evolution des Geistes aus der Materie nicht unbedingt ablehnen zu müssen (weil Materie ja nur „gefrorenen Geist“ darstellt [233 ff.]). Als die eigentliche Schwierigkeit des modernen Menschen wird sehr richtig die durch die Naturwissenschaft vermittelte, „geradezu umstürzende Erfahrung der Abwesenheit Gottes in der Welt“ herausgestellt — gegenüber dem biblischen und mittelalterlichen Weltbild, das auch in der Natur Gott überall „handgreiflich“ am Werk sah. B. läßt sich von der Theologie eine positive Deutung dieser Erfahrung geben: Sie zeigt uns, daß Gott nicht in erster Linie der Weltenbeweger, sondern der Gott der frohen Botschaft ist; indem Gott uns scheinbar ferner rückt, ist er uns in Wirklichkeit näher gekommen (22 f.). Aber wenn das mehr als ein schwacher Trost sein soll (vgl. 270 Ende), warum versucht dann B., Gott wieder in die Natur zurückzuholen durch die Annahme, die kausal nicht determinierten quantenphysikalischen Elementarakte würden unmittelbar von Gott gesetzt? (117 257.) Bei vielen Themen, so Leben, Finalität, Wunder und dergleichen, bemüht sich B. um einen Mittelweg, der die traditionelle Auffassung sehr stark korrigiert, die wesentlichen Gedanken aber irgendwie beibehalten will. Wenn allerdings zu der Erkennbarkeit von Wundern erklärt wird, die Naturwissenschaft könne „ganz klar feststellen, daß gewisse Ereignisse jeder natürlichen Erklärung grundsätzlich und zu jeder Zeit widersprechen“ (268), dann erscheint diese (traditionelle) kategorische Ablehnung des parapsychologischen Phänomenbereiches, in dem die Grenzen des natürlicherweise Möglichen kaum mehr zu erkennen sind, als ebenso apriorisch und unbegründet wie die vorher getadelte Ablehnung der Möglichkeit von Wundern. Insgesamt eine sachkundige und nüchterne Darstellung, die die Probleme nicht überspielen, sondern lösen will; der Glaube an Gott wird nicht bewiesen, sondern vorausgesetzt (11). W. Büchel, S. J.

Vergote, Antoine, *Psychologie religieuse*. Kl. 8^o (338 S.) Brüssel 1966, Dessart. — Die Erwartung des Verf.s, daß der Leser dieses Buches sich wenigstens veranlaßt sieht, bestimmte Meinungen über religiöse Phänomene einer Revision zu unterziehen (5), wird sicher in Erfüllung gehen. Vielleicht wird man seine von Freud übernommene Theorie von der allgemeinen Verbreitung und der fundamentalen Bedeutung des Ödipuskomplexes für die Bildung des Gottesbildes (vgl. 155—212) kritisch betrachten und für die eine oder andere seiner Thesen eine tiefere Begründung wünschen. Zu diesen Thesen gehört seine Meinung, das Gottesbild stelle „eine dialektische Synthese der beiden Elternfiguren“ dar (211). Man wird aus dem Buche und der vielen Literatur, die herangezogen wird, auch unter dem Aspekt einer streng wissenschaftlichen Religionspsychologie, manche Anregungen entnehmen können. Der Verf. selber wendet sich nicht ausschließlich an wissenschaftlich interessierte Leser, sondern allgemeiner an das Publikum eines gewissen kulturellen Niveaus, das sich in dem Problembereich „Religion und Psychologie“ umsehen möchte. Dabei kommen — nicht in systematischer Reihenfolge — Fragen zur Sprache, die V. an einer Stelle seines Buches (45) als Themen seiner Ausführungen angibt: Faktum und existentielle Bedeutung der religiösen Erfahrung; ihre

zeitliche und räumliche Allgemeinheit; die Gehalte dieser Erfahrung; ihre Einbettung in eine sich weiter entwickelnde Kulturwelt und ihr Verhältnis zum Akt des dogmatischen Glaubens. Naturgemäß könnten diese Themen auch Gegenstand eingehender und schwieriger psychologischer Untersuchungen werden, die aber hier nicht geplant waren. Im 1. Teil seines Buches handelt V. von der religiösen Erfahrung und der religiösen Haltung oder Einstellung (29—285); der 2. Teil bietet einen kurzen Abriss der genetischen Religionspsychologie: Die Religion des Kindes (293—308) und der Adoleszenz (309—320). Auf das Kapitel zur Religionspsychologie des Atheismus (267—285) sei besonders aufmerksam gemacht. Die Formulierung eines „christlichen“ oder auch nur eines „religiösen“ Atheismus wird von V., wohl mit Recht, abgelehnt. Mystik oder Religion ohne Gott sind nach ihm nicht möglich. Das gilt für alle rein „humanitären“ Mystizismen (mit Einschluß der Psychoanalyse, die Freud als eine neue wissenschaftlich aufgeklärte Religion bezeichnet [272]; hier würde man gern die Belegstellen sehen). Phänomene, die vom Verf. als religiös angesehen werden, schließen notwendigerweise den Glauben an einen „mehr oder weniger“ persönlichen Gott oder die Beziehung zu diesem Glauben ein (22). Unter diesem Gesichtspunkt wäre wohl eine Weiterführung der Diskussion mit Sprangers Lebensform des religiösen Menschen (162—165) fruchtbar geworden. — Für eine Neuauflage würden wir die Ergänzung durch ein Literaturverzeichnis empfehlen.

L. Gilen, S. J.

Sundén, Hjalmar, Die Religion und die Rollen. Eine psychologische Untersuchung der Frömmigkeit. 8^o (451 S.) Berlin 1966, Töpelmann. 68.— DM. — Man kann sich fragen, welche Erwartungen, vom Thema her gesehen, an eine „Religionspsychologie der Rollen“ gestellt werden können, wie S. sie in diesem Buche zu geben versucht (437). Die Frage kann, im Sinne des Verf.s und der von ihm geforderten Zusammenhänge dahin ergänzt werden: Was wäre unter einer Psychologie der „kosmischen Ordnung und Vergeltung“ zu verstehen, und wie könnte eine solche Psychologie aufgebaut oder doch angegangen werden? Sicher könnte es bei dieser Psychologie nicht auf das Sein kosmischer Ordnung und auf die metaphysische Realität einer Vergeltung (wohl aber auf eine innerweltliche Sanktion gegenüber Verstößen bzw. dem Einhalten der kosmischen Ordnung) oder deren ethische Notwendigkeit ankommen, sondern nur auf ihre psychologische Seite. Zu fragen wäre dabei, ob und wie kosmische Ordnung (identisch mit ethischer Ordnung oder diese doch einschließend?) im Ablauf der Religionsgeschichte von religiösen Menschen oder auch von solchen, die Religion bewußt ablehnen (etwa von Atheisten verschiedenster Prägung), erlebt wird. Wie stehen religiöse und areligiöse Menschen zu dem Gedanken einer diesseitigen oder auch jenseitigen Vergeltung, die evtl. von einem transzendenten Prinzip ausgehen müßte, in der Sprache des Christentums also von einem richtenden Gott gegeben und garantiert würde? Vermutlich müßte man auch bei solchen Untersuchungen den Weg beschreiten, den S. in dem vorliegenden, einsichtsvollen und mit viel Literatur bereicherten Buche gegangen ist: das biographische bzw. geschichtliche Studium religiös (bzw. antireligiös) hervorragender Persönlichkeiten und die persönliche Befragung. S. führt amerikanische Untersuchungen des Gallup-Institutes aus dem Jahre 1948 an (Frage: „Glauben Sie an ein Leben nach dem Tod?“) sowie schwedische Arbeiten aus dem Jahre 1957 (406—408). — Eine Religionspsychologie der Rolle wird zunächst umreißen, was in ihrem Bereich unter dem aus der Sozialpsychologie übernommenen Begriff der Rolle (vgl. besonders die auch von S. öfter zitierte Sozialpsychologie von Newcomb) zu verstehen ist und mit welchem Recht bzw. mit welchen Umformungen oder Akzentuierungen der Begriff in die Religionspsychologie Eingang finden kann oder sollte. Vielleicht hätte der Verf. gut daran getan, wenn er diesen Fragen ein eigenes Kapitel (evtl. zur Einleitung) gewidmet hätte. Unter den hierbei zu entwickelnden Aspekten hätte er dann wohl auch die Bedeutung und Eigenart der religiösen Rolle im Leben der hl. Theresia (57 ff.), Luthers (255 ff.), des Schweden Lars Levi Laestadius (265 ff.), Swedenborgs (299 ff.) und Grundtvigs (306 ff.) noch deutlicher herausarbeiten und analysieren können. In der gegenwärtigen Fassung des Buches (das aus der 4. Auflage des Schwedischen übersetzt worden ist) handelt der Verf. über den Begriff der Rolle an mehreren Stellen: Rolle und Rollenaneignung (7 ff.), Der Rollenbegriff in religions-

psychologischem Zusammenhang (10—32) und streng thematisch in seinem 2. Kapitel „Rolle und Lehre — Konturen zu einem wichtigen Problem“ (196—235). Im 1. Kapitel des Buches fragt S. nach der psychologischen Organisation der religiösen Erlebniswelt (1—195); darin der interessante Abschnitt über „Normale katholische Frömmigkeit und die Marienoffenbarungen in unserer Zeit“ (111—128). Auch hier wäre noch ein genaueres Umreißen der wohl jeweils verschiedenen „Rollen“ in der Frömmigkeit der beteiligten Kinder und Erwachsenen fruchtbar gewesen, ebenso in der Untersuchung über Gebet, Meditation, Kontemplation (148—190). Im 3. Kapitel „Über den Beitrag der Psychoanalyse zur Religionspsychologie“ (236—294) macht S. den Versuch, von der Lehre Freuds über das Schuldbewußtsein her die Frömmigkeit Luthers und die religiöse Entwicklung des Laestadius aus Freuds Theorie über den Vatermord zu interpretieren. In einem weiteren Kapitel behandelt er den Beitrag Jungs zur Religionspsychologie (295—335). Das letzte Kapitel ist der Frage nach „Persönlichkeit und Seele“ gewidmet (336—434). Der Verf. meidet in seinem Buche sonst den Ausdruck „Seele“; er möchte ihn lieber (in Anlehnung an Bergson [419]) neu bilden oder durch den Begriff „Persönlichkeit“ ersetzen, weil dadurch, wie er meint (418 f.), manche metaphysischen Hilfskonstruktionen vermieden werden können. Wenn er (ebd.) glaubt, daß der Begriff der Rolle den der Persönlichkeit mitenthalt, so ist das eine Konzeption, deren größere Verdeutlichung vielleicht auch zu den obenerwähnten kritischen Reflexionen über den Begriff der Rolle gehören könnte. — Dem dankenswerten Buch sind Namen- und Sachregister beigegeben.

L. Gilen, S. J.

Jaffé, Aniela, Der Mythos vom Sinn im Werk von C. G. Jung. Kl. 8^o (189 S.) Zürich-Stuttgart 1967, Rascher. 11.50 DM. — Wie sehr die Frage nach dem Sinn des Lebens C. G. Jung beschäftigt hat, kann man u. a. aus einem Brief an E. Neumann ersehen, der diesem Buch als Anhang beigegeben ist. Jung spricht dort von einem „latenten“ und vielleicht allverbreiteten Sinn, der erst durch das reflektierende Bewußtsein des Menschen entdeckt wird. Die Hypothese eines latenten Sinnes, der auch vom Bewußtsein unabhängig wäre, kann möglicherweise durch synchronistische Erfahrungen (vgl. 172—176: Synchronizität) begründet werden (183). Dagegen kann Jung sich nicht mit dem Gedanken abfinden, daß dieser latente Sinn auch dem Schöpfer und dem Schöpfungsplan vorgelegen habe (183 f.). Welche psychologische Bedeutung der Erfahrung von Sinn zukommt, wird sehr deutlich in der Auffassung Jungs von den Psychosen: sie sind das Leiden einer Seele, „die ihren Sinn nicht gefunden hat“. In der Frage nach Sinn oder Unsinn des Lebens (13 f.) hat Jung zwar „die ängstliche Hoffnung, der Sinn werde überwiegen und die Schlacht gewinnen“. Aber eine endgültige und sichere Antwort gibt es hier nicht; und damit bleibt er seinen agnostizistischen Gedanken treu, die ihn wohl durch sein ganzes und langes Schaffen begleitet haben. Aber auch wenn man sich diesen skeptischen Äußerungen Jungs nicht anschließt, wird man nicht leugnen können, daß im konkreten Ablauf des individuellen Lebens und auch des Weltgeschehens Sinn und Sinnlosigkeit in sehr komplexer Weise ineinander verschlungen sind. Die Unsicherheit Jungs über den Sinn des Lebens dürfte, psychologisch gesehen, auch damit zusammenhängen, daß ihm die Lehre vom Übel als einer *Privatio boni* und die Konzeption Gottes als „*summum bonum*“ nicht zugänglich waren (120). In einem „echten Monotheismus“ muß Gott nicht nur mit dem Guten, sondern auch mit dem Bösen identifiziert werden (119): ein Problem, dem Jung besonders in seiner „Antwort auf Hiob“ (115—127) nachgegangen ist. Gerade zu diesem vielumstrittenen Buch weiß die Verf., die langjährige Mitarbeiterin und gute Kennerin der Werke Jungs, manches Verständnissvolle und Klärende zu sagen. Die Frage, ob und wie weit Gott selber „menschlicher Darstellung und menschlichem Erfassen entzogen“ und „alles Reden von Gott daher symbolisch oder mythologisch ist“ (16 f.), wäre wohl doch noch unter den Kategorien einer Sprachphilosophie und einer Metaphysik der Seinsanalogie zu überprüfen — Möglichkeiten, die allerdings jenseits der Grenzen dieses Buches und auch der von Jung anerkannten Erkenntnistheorie liegen. Einige andere Kapitel des Buches, das ganz im Geist und auch in der Darstellungsweise Jungs geschrieben ist (wobei ein gelegentlicher Unterton abweichender Meinung nicht zu überhören ist), seien hier noch genannt: Das Unbewußte und der Archetypus (17—30); Die

verborgene Wirklichkeit (35—58), mit einer interessanten theologischen Parallele bei Tillich; Die Individuation (85—106); Sinn als Mythos vom Bewußtsein (158 bis 176). Das Literaturverzeichnis umfaßt 4 Seiten (185—189). L. Gilen, S. J.

Vetter, August, Personale Anthropologie. Aufriß der humanen Struktur. Kl. 8^o (192 S.) Freiburg - München 1966, Alber. 19.50 DM. — In dieser personalen Anthropologie, die aus Vorlesungen an der Universität München erwachsen ist, hat der Verf. immer „die Architektonik des menschlichen Wesens“ (173) vor Augen. Er legt einen starken Akzent auf die Symbolik, die sich in verschiedenen Bereichen des menschlichen Daseins zeigt; ihr Verständnis ist für die Gedanken des Verf.s von wesentlicher Bedeutung. Gerade deshalb wird vielleicht mancher Leser wünschen, daß diese Auffassungen des Verf.s auch im vorliegenden Buche noch weiterentfaltet und begründet würden. In der Dimension der Raumsymbolik ist die Tatsache zu überlegen, daß der Mensch sich durch seine aufgerichtete Leibgestalt wesentlich vom Tier und seiner in die Horizontale gehenden Umweltgebundenheit unterscheidet (vgl. die Abschnitte über Animalische Polspannung [56—59], Aufbau der Nahsinne [71—75], Entsprechung der Fernsinne [76—81]). Eine Natursymbolik gibt es beim Menschen ähnlich wie bei der Pflanze, die sich vom Kern aus gleichzeitig zum Licht und zum Boden entfaltet, wobei für den Menschen der Bereich der Gefühle die dem Kern der Pflanze entsprechende Bindungsmittelpunkte (2. Teil: 93—132) darstellt. Auch der Begriff der Organsymbolik von Auge und Mund, die dem Mitmenschen das Innere des auf Gemeinschaft angelegten Individuums am meisten enthüllen, spielt für die anthropologischen Auffassungen des Verf.s eine nicht geringe Rolle. Der Mensch kann in seiner wesenhaften Struktur nicht verstanden werden, wenn man nicht, im Unterschied zu einer rein naturwissenschaftlich orientierten Psychologie und einem „ausschließlich empirischen Psychologismus“ (175) neben dem vegetativen Lebensgrund mit seinen Strukturen (45—92) auch den transzendierenden Geistbereich (3. Teil: 133—172) und die Symbolik des Geistes (146—150) in gebührender Weise berücksichtigt. In der Symbolik des Geistes gründen nach V. die klassischen Künste, die Dichtung in ihren verschiedenen Formen und ebenso die platonische Metaphysik des Geistes wie die Sollenethik Kants (149). Gern würde man noch eine nähere Begründung lesen für die interessante Auffassung des Verf.s von der Beziehung zwischen der Ethik Kants und der Musik „als ihrem Unterstrom“ (ebd.). Man kann aber nicht leugnen, daß eine solche Begründung notwendig sehr rational ausfallen müßte und nicht recht in den Stil des vorliegenden Buches passen würde. Außerdem kann der Leser sich darüber in einem anderen Werk des Verf.s orientieren, auf das in der Anmerkung verwiesen wird. — Der geistig interessierte Leser, der eigene und auch kritische Gedanken nicht scheut, wird dem Buche manche Einsichten entnehmen können, wenn er die Bedingung erfüllt, die V. selber anmerkt (7): er muß „die Bereitschaft zur Meditation wie zur Selbstprüfung“ mitbringen. L. Gilen, S. J.

4. Gesellschaftslehre

Civitas. Jahrbuch für christliche Gesellschaftsordnung, hrsg. vom *Heinrich-Pesch-Haus* Mannheim, Bd. 6. 8^o (292 S.) Mannheim 1967, Pesch-Haus-Verlag. — Dieser wiederum recht wohlgelungene Band führt die Linie der früheren fort (vgl. ThPh 38 [1963] 145; 39 [1964] 475—476; 40 [1965] 476; 41 [1966] 476; 42 [1967] 477), indem er wiederum das Hauptgewicht auf die in der christlichen Gesellschaftslehre vielfach etwas vernachlässigten Probleme des politischen Lebens legt. — Der den Band eröffnende Beitrag von J. B. Metz „Friede und Gerechtigkeit; Überlegungen zu einer ‚politischen Theologie‘“ (9—19) tritt dem weitverbreiteten einseitig individualistischen Mißverständnis des Christentums von einer ungewohnten Seite entgegen: „Das Heil, auf das der christliche Glaube sich in Hoffnung bezieht, ist kein privates Heil“ (9). Diese These illustriert M. an Hand des neuesten fachtheologischen Schrifttums, in dessen verschiedene Strömungen er interessante, allerdings wohl nur für den Kenner voll zu verkostende Einblicke gewährt, und begründet so die heutige große Aufgabe der Christen, die „Populorum progressio“ in die Formel faßt: „Entwicklung, der neue Name für Friede“ (n. 76).

— Damit leitet er bereits über zu dem anschließenden Beitrag von E. O. Czempiel „Die Christen und die auswärtige Politik“ (20—45), dessen Inhalt deutlicher im Untertitel zum Ausdruck kommt: „Lehre vom gerechten Krieg oder Praxeologie des Friedens“. Cz. ist der Meinung, die Lehre vom gerechten Krieg habe ausgedient; heute gehe es darum, die Prinzipien und die Praxis einer Friedenspolitik zu entwickeln. So richtig das letztere ist, so wenig überzeugt das erstere. Gebietet die christliche Ethik, sich der atomaren Erpressung zu beugen, den Überfall mit Atomwaffen widerstandslos über sich ergehen zu lassen? Ist der Angegriffene darauf beschränkt, die Angriffswaffen des Gegners, falls oder soweit dies im Bereich des technisch Möglichen liegt, unwirksam zu machen, im übrigen aber auf jede aktive Gegenwehr und folgerichtig auch schon auf das Androhen eines Gegenschlags zu verzichten? Das sind Fragen, die heute schwerer als je auf dem Gewissen der Politiker lasten; der christliche Ethiker kann sich ihnen nicht unter dem Vorwand entziehen, sie seien antiquiert. Allerdings — und darin ist Cz. uneingeschränkt zustimmen —, wir dürfen nicht bei diesen Fragen stehenbleiben, sondern sollen alles tun, um im Sinne der wirklich bahnbrechenden Enzyklika „Pacem in terris“ die Lehre vom Frieden und von der Friedenspolitik auszubauen und anzuwenden. Zur Friedenspolitik gehört — auch darin hat Cz. durchaus recht — namentlich seit „Populorum progressio“ ganz wesentlich die Entwicklungshilfe. Aber nicht nur das Konzil hat diese noch ganz unter dem Gesichtspunkt der Distribution (Abgeben vom Überfluß, *den* Überfluß oder noch darüber hinaus?) gesehen, sondern auch „Populorum progressio“ hat diese Sicht noch keineswegs überwunden; auch hier fehlt noch die eindeutige Klarstellung, daß es sich bei der Entwicklungshilfe entscheidend um ein *Produktions*problem handelt; daß sie den industriell fortgeschrittenen Ländern letzten Endes kein „Opfer“ auferlegt, sondern die Chance hat, sich geschäftlich glänzend auszuzahlen, findet sich in der Enzyklika nicht einmal angedeutet. Wenn *ich* von einem „Opfer“ gesprochen habe, das Cz. bagatellisieren zu können glaubt (35), so war damit gemeint die Vorleistung nicht der Unternehmer, sondern der Arbeitnehmer, wenn diese zugunsten der Entwicklungshilfe 41 Wochenstunden arbeiten, während 40 Stunden genügen, um die eigenen Ansprüche ans Leben zu befriedigen. Gewiß werden die Söhne und Enkel unserer heutigen Arbeitnehmer auch an den Früchten dieser Mehrarbeit teilhaben, für die heutige Generation der Arbeitnehmer dagegen bedeutet sie ein Opfer. Ob die Arbeitnehmerschaft der industriell fortgeschrittenen Länder bzw. ihre Gewerkschaften sich zu diesem Opfer bereitfinden, davon hängt es ab, ob es in der Hauptsache bei schönen Reden über Entwicklungshilfe bleibt oder wirklich ernsthaft etwas geschieht. — Wenn Cz. in diesem Zusammenhang meint, Produktivvermögen könne „im Lauf der Zeit in Genußvermögen umgewandt (sic!) werden“, so unterläuft ihm eine Verwechslung. Der einzelne Besitzer von Produktivvermögen kann es gegen Genußvermögen *umtauschen*; umwenden oder umwandeln läßt es sich — von praktisch irrelevanten Ausnahmefällen abgesehen — *nicht*. Unklar ist, wohin die Bemerkung zielt, „Populorum progressio“ „formuliere entschieden radikaler, wenn in diesem Zusammenhang dem Recht auf Eigentum Beschränkungen auferlegt werden“ (ebd.): welcher „Zusammenhang“ ist gemeint und im Vergleich wozu die Formulierung „radikaler“ sein? Zudem handelt es sich an der angezogenen Stelle der Enzyklika (n. 23) gar nicht um das Recht auf Eigentum, sondern um das Eigentumsrecht selbst; *dessen* „Inhalt und Grenzen“ finden sich bei Pius XI. und Pius XII. wesentlich schärfer formuliert als sowohl in „Mater et magistra“ als auch in „Populorum progressio“; die Aufregung, die letztere Stelle hervorgerufen hat, läßt sich nur daraus erklären, daß die älteren und härteren lehramtlichen Äußerungen der Vergessenheit überliefert worden sind. — Der Freude über den schönen und wertvollen Beitrag von Cz. tun diese und andere kleine Mängel keinen Abtrag. — Leicht lesbar und lesenswert ist der Beitrag von G. Tegyej „Sozialismus in Madagaskar“ (46—83). — A. Langner beleuchtet den „Politischen Katholizismus im Urteil des Weimarer Protestantismus“ (84—116). — J. Listl bietet ein sehr gediegenes Referat über „Staat und Kirche in Deutschland vom Preußischen Allgemeinen Landrecht bis zum Bonner Grundgesetz“ (117—165), worin man nur die letzte Entwicklungsstufe, d. i. den Wandel von der Weimarer Reichsverfassung zum Bonner Grundgesetz, gern ausführlicher behandelt sähe, doch gehörte das wohl nicht mehr zu dem ihm gestellten Thema. — H. Marré legt manchen klugen Gedanken vor „Zur

Problematik der Kirchensteuer“ (166—181); gewiß verkennt er die Fragwürdigkeit(en) einer Institution wie der Kirchensteuer nicht; trotzdem möchte scheinen, er nehme sie nicht in ihrem vollen Gewicht. — Von den „Berichten“ sei derjenige von *A. Schardt* über das „Telekolleg“ des Bayerischen Rundfunks erwähnt (201—213); von den „Besprechungen“ sei hervorgehoben die ebenso gründliche wie sachkundige des Sammelwerks „Entwicklungspolitik; Handbuch und Lexikon“ (Hrsg. v. H. Besters und E. E. Boesch [siehe auch die Besprechung in diesem Heft, S. 102 ff.]) aus der Feder des neuen Leiters des Heinrich-Pesch-Hauses, *H. Zwiefelhofer*, durch die nebst dem vorerwähnten Beitrag über Madagaskar die in diesen Jahrbüchern immer stark betonte Entwicklungshilfe wieder gut vertreten ist. — Bei den Daten haben sich Druckfehler eingeschlichen: das Referat von Metz kann nicht am 31. 6. 1967 gehalten worden sein (S. 9, Anm. 1); die Weimarer Reichsverfassung trägt nicht das Datum des 31. 8., sondern des 11. 8. 1919 (S. 118 im Text).

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

Appell an die Kirchen der Welt. — Dokumente der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft. Hrsg. vom Ökumenischen Rat der Kirchen. Deutsche Ausgabe besorgt von *H. Krüger*. 8^o (289 S.) Stuttgart-Berlin 1967, Kreuz-Verlag. — Weltarmut. Eine kirchliche Denkschrift. Hrsg. und eingel. von *K. M. Beckmann* und *K. Lefringhausen*. Kl. 8^o (95 S.) Stuttgart-Berlin 1967, Kreuz-Verlag. 5.80 DM. — Über den Fortschritt der Völker. Die Entwicklungszyklika Papst Pauls VI. „*Populorum progressio*“. Mit einem Kommentar sowie einer Einführung von *Heinrich Krauss, S. J.* (Herder-Bücherei, 286). Kl. 8^o (201 S.) Freiburg i. Br. 1967, Herder. 2.90 DM. — Die katholische Weltkirche und die Kirchen der Ökumene wetteifern derzeit miteinander in der Sorge um die sog. unterentwickelten Völker und Länder; davon legen die hier zu würdigenden Schriften bereдtes Zeugnis ab. Bei der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft 1966 in Genf handelt es sich um eine Zusammenkunft von Vertretern zahlreicher Kirchen der Ökumene, unter ihnen gewiß auch namhafte Theologen, in der Hauptsache jedoch Sachverständige der verschiedenen einschlägigen Sachgebiete, davon eine große Zahl von Angehörigen der sog. „jungen Kirchen“ der Entwicklungsländer selbst. Diese Zusammensetzung gab den Beratungen das Gepräge. Die Konferenz hatte keine Befugnis, namens der Kirchen zu sprechen; ihre Ergebnisse sind Anregungen für den Ökumenischen Rat der Kirchen und sollen als Vorbereitung dienen für die Weltkirchenkonferenz 1968 in Uppsala. Das Studium des Berichts lohnt sich besonders deshalb, weil es Einblick nicht nur in die Sachprobleme erschließt, sondern zugleich auch in die Art, wie sie in der Ökumene angesehen und angepackt werden. — Schon im Jahre vor der Genfer Konferenz hatte der Rat der britischen Kirchen (British Council of Churches) eine Denkschrift erlassen, die sich sehr eingehend und sachverständig mit dem gleichen Fragen- und Aufgabenkreis befaßt. Das Bändchen „Weltarmut“ bringt diese Denkschrift in deutscher Übersetzung (7—53) nebst zwei Abhandlungen. *K. M. Beckmann* behandelt „Theologie der Revolution“ und britische Denkschrift“ mit dem Untertitel „Genf 1966 im Blick auf Uppsala 1968“ (54—72). Die Denkschrift der britischen Kirchen hatte vom „revolutionären Charakter des Evangeliums“ gesprochen (51); auf der Genfer Konferenz war mit Berufung auf A. Rich christliche Existenz als „revolutionäre Existenz“ bezeichnet worden (91) und hatte H. D. Wendland über „Kirche und Revolution“ gesprochen (84—90) und der Amerikaner R. Shaull in seinem erregenden Referat „Die revolutionäre Herausforderung an Kirche und Theologie“ (91—99) eine „Theologie der Revolution“ zu entwickeln versucht. Dabei geht es um die Frage, in welchem Sinn nicht nach K. Marx die Philosophen, sondern nach dem Evangelium die Christen „die Welt zu verändern“ haben und inwieweit dabei Gewalt zur Anwendung kommen kann; zu letzterer Frage gibt Papst Paul VI. in „*Populorum progressio*“ Ziff. 30—32 eine präzise Anweisung. — *K. Lefringhausen* bietet „Sozialwissenschaftliche Beiträge zur ökumenischen Diskussion“ (73—95) und darin eingeflochten einen begeistertsten Bericht über die einige Monate nach der Genfer Konferenz erschienene päpstliche Enzyklika. — Zu dieser Enzyklika bietet *H. Krauss* in dem Herder-Bändchen eine „Einführung“ (12—138); daran schließt sich der Abdruck der deutschen Übersetzung mit einigen kommentierenden Fußnoten (143—191). Die besondere Eigenart dieser „Einführung“ besteht darin, daß der Verf. in der Lage ist, aus eigener

gründlicher Kenntnis der Verhältnisse in Entwicklungsländern zu schreiben; das kommt vor allem dem ersten Teil seiner Einführung („Der Sitz der Enzyklika im Leben“ [14—85]) zustatten; im zweiten Teil („Die Enzyklika in der katholischen Soziallehre“ [86—138]) kommt diese spezifische Qualifikation naturgemäß nicht mehr in gleicher Weise zur Geltung. O. v. Nell-Breuning, S. J.

Soziologische Arbeiten — *Travaux Sociologiques* — *Sociological Contributions* I. Hrsg. von *Peter Atteslander* und *Roger Girod*. 8^o (349 S.) Bern - Stuttgart 1966, Hans Huber. — Das Werk ist herausgegeben im Auftrag der Schweizerischen Gesellschaft für Soziologie in Zusammenarbeit mit der Schweizerischen Gesellschaft für praktische Sozialforschung. Darum legt der Mitherausgeber *Atteslander* in einer ausführlichen Einleitung (9—32) die Lage der Soziologie in der Schweiz dar; er erörtert die Gründe, aus denen man gerade in der Schweiz eine besondere Aufgeschlossenheit für dieses Fach erwarten dürfe, und versucht zu erklären, warum es trotzdem dort nicht recht heimisch geworden sei; immerhin beweisen sein geschichtlicher Rückblick und seine 43 Seiten (307—349) füllende Bibliographie „ausgewählten (sic!) schweizerischen soziologischen Schrifttums“, daß es so ganz schlecht um die Soziologie in der Schweiz doch nicht stehen kann. — Der „Allgemeine Teil“ besteht in dem einzigen Beitrag von *René König* „Das Lehren der Soziologie und seine Wandlungen“ (55—86), der in einem ganz detaillierten Lehrplan für Soziologie als Hauptfach gipfelt. — Die 8 Beiträge „Theoretische Arbeiten“ greifen nach ganz verschiedenen Richtungen aus. Grundsätzlich bedeutsam ist der Beitrag von *Emil H. Walter* zur Soziologie Theodor Geigers (137—156); *Josef Leugger* eröffnet interessante Einblicke in das bisher kaum betretene Gebiet der Verkehrssoziologie (157—184). — Von den „Forschungsberichten“ seien erwähnt *R. Girods* (Mitherausgeber) „Le degré d'instruction de la main-d'oeuvre“ (237—252) und *F. Hess'* *Social Characteristics of the Selection of Pupils for Secondary Schools*“ (253—266). — Die dem Buchtitel groß beigefügte römische „I“ will offenbar andeuten, daß weitere Bände folgen sollen; irgendein weiterer Hinweis auf eine solche Absicht ist aber nirgends zu entdecken; selbst der Waschzettel rühmt nur die *Erstmaligkeit* eines solchen Unternehmens und läßt die Frage der *Einmaligkeit* offen. O. v. Nell-Breuning, S. J.

Geck, L. H. Adolf, *Zur Theologie des Industriebetriebes* (Sozialpolitische Schriften, 21). 8^o (72 S.) Berlin 1967, Duncker & Humblot. 9.80 DM. — Als Assistent von *Götz Briefs* war der Verf. vor mehr als einem Menschenalter maßgeblich beteiligt an der Begründung einer neuen wissenschaftlichen Disziplin, der Betriebssoziologie, die, zunächst wenig freundlich aufgenommen, inzwischen ihren unbestrittenen Platz unter den sozialwissenschaftlichen Disziplinen errungen hat. Sein besonderes Anliegen ist es, den ganzen Bereich der Sozialwissenschaften, wenn nicht gar der „irdischen Wirklichkeiten“ überhaupt (6), nicht nur mit philosophischen Erkenntnismitteln zu durchleuchten, sondern sie im Lichte der christlichen Offenbarung zu sehen und darzustellen. — Unbeschadet der zur Zeit heiß umstrittenen Frage, wieweit — nachdem es Gott gefallen hat, den Menschen in eine übernatürliche Heilsordnung hineinzustellen und auf ein übernatürliches Endziel hinzuordnen — überhaupt noch eine rein philosophische, insbesondere naturrechtliche Betrachtung zulässig ist, steht soviel auf jeden Fall fest: Alle Dinge der irdischen Wirklichkeit lassen sich im Zusammenhang der übernatürlichen Heilsordnung betrachten, und diese Betrachtungsweise kann Einsichten erschließen, die einer rein immanenten, ja selbst einer Betrachtung im Lichte einer sog. natürlichen Theologie nicht zugänglich sind. — Welchen Platz nimmt der Industriebetrieb objektiv in der christlichen Heilsordnung, subjektiv im Leben des als Unternehmer, Arbeitgeber, Betriebs- oder Abteilungsleiter, Meister, Vorarbeiter bis hinab zum letzten Hilfsarbeiter im Betrieb tätigen oder für den Betrieb verantwortlichen Christen ein? Darüber läßt sich eine Anzahl unbedingt gesicherter Aussagen machen. Gewagter sind schon Versuche, Betrieb, Industrie und Technik in eine christliche Eschatologie einzuordnen. Inwieweit in der Schöpfung überhaupt und in den Bereichen von Betrieb, Industrie und Technik im besonderen „vestigia SS. Trinitatis“ nachweisbar sind, muß wohl die dogmatische Theologie zuerst noch genauer

klären. — Weit aus das meiste, was diese Schrift als Theologie des Industriebetriebs vorlegt, ist weder spezifisch katholische Theologie noch überhaupt Offenbarungstheologie, sondern für jeden zugänglich, der an Gott als Schöpfer der Welt glaubt, so z. B. für die nichtchristlichen Mitglieder der in manchen Entwicklungsländern bestehenden Gewerkschaften „gläubiger“ Arbeiter. — Zuzustimmen ist dem Verf., daß Erwägungen über das, was ein Unternehmen oder ein Betrieb überhaupt und speziell in der Heilsordnung *ist* und was sich daraus für die innere Haltung und das äußere Verhalten ergibt, bessere Aufnahme finden als rein normative Vorhaltungen, die als weltfremdes „Moralisieren“ abgelehnt werden. Letzteres, vom Verf. verabscheutes Verfahren wird aber sehr viel weniger angewandt, als er glaubt; so ist — um bei einem ganz naheliegenden Beispiel zu bleiben — die Diskussion um das wirtschaftliche Mitbestimmungsrecht oder die Unternehmensverfassung, wie jemand treffend formuliert hat, nichts anderes als eine „Ontologie des Unternehmens“.

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