

verspricht, daß Verantwortung – nach Wisser Wesens- und Handlungsbegriff des Menschen – aus ihrem Ursprung, der „geistigen Handlung“, sich zu erneuern vermag.

W. Teichner

Casper, Bernhard, *Das dialogische Denken. Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers*. 8⁰ (394 S.) Freiburg 1967, Herder 48.— DM.

Die große Bedeutung dieser Freiburger Habilitationsschrift liegt ohne weiteres zutage: erstmals werden hier die Grundgedanken der drei wichtigsten deutschsprachigen Vertreter des dialogischen Denkens auf der bisher breitesten Textgrundlage je für sich und in ihrer Beziehung zueinander dargestellt, und zwar im Hinblick auf das bei ihnen „zur Sprache kommende, alles Denken richtende Verhältnis“ (5), das religiöse. Damit schließt sich zugleich eine empfindliche, kaum verständliche Lücke in der religionsphilosophischen Literatur. In den einleitenden Bemerkungen über Absicht und Methode der Untersuchung betont C., daß sich erst im Laufe der Untersuchung selbst herausstellen muß, was „religiöses Verhältnis“ nach der neuzeitlichen Geistesentwicklung mit ihrer „scheinbar immer größeren Entzogenheit des Religiösen“ (11) noch wird heißen können – ein bemerkenswertes Ernstnehmen der von Kant, Hegel, Feuerbach, Marx, Nietzsche geprägten Problemlage.

Wie breit die Basis ist, auf der C. sich an die interpretierende Erschließung des „Dialogischen“ wie des „Religiösen“ begibt, zeigt sich auch darin, daß er der Darstellung des dialogischen Denkens zunächst einen 1. Teil vorausschickt: „*Das vordialogische Denken Martin Bubers*“. Schon diese 50 Seiten wären einer eigenen Veröffentlichung wert. Sie legen ausgezeichnet die Wurzeln des dialogischen Denkens in dem heute weithin unbekanntem Frühwerk frei und geben einen guten Einblick in Bubers eigene geistige Herkunft sowie in den Stand der Frage nach dem religiösen Verhältnis zu Beginn unseres Jahrhunderts. Die geistige Landschaft des jungen Buber ist die der Lebensphilosophie und des Historismus einerseits, des Neukantianismus anderseits. Vor allem Kant und Nietzsche prägen von früh an Bubers Denken, letzterer im Sinne eines entschiedenen Pathos zur Diesseitigkeit, das sich in Buber mit der chassidischen Religiosität eigenartig verbindet, Kant aber als „hintergründiger Ort der Einheit, in dem das vielschichtige Gelände des Frühwerkes Bubers liegt“ (61). Was Bubers Denken bewegt, ist die Frage nach der wahren Wirklichkeit. Mit „seinem Lehrer“ W. Dilthey findet er diese im Erleben, aber entschiedener als Dilthey in alternativischem Sinne: als wahre oder als entfremdete Wirklichkeit, je nach der „realisierenden“ oder bloß „orientierenden“ Einstellung im und zum Erleben. Hinter solchen Gedanken steht für den in der jüdischen Tradition verwurzelten Buber schon immer die Frage nach dem Heil, und wo Wirklichkeit am intensivsten vollzogen wird, da ist der religiöse Akt – eine ganz und gar diesseitige Religiosität der Tat. „Gott erscheint in dem Wirklichkeit als Einheit stiftenden Äußersten der Tat. Es hat nirgends Sinn von Gott zu sprechen als nur hier“ (43). Wenn C. allerdings von „ekstatischer Religiosität“ spricht, scheint er damit von der Einleitung zu den „Ekstatischen Konfessionen“ (1909) her der Ekstase eine zu allgemeine Bedeutung für den frühen Buber zu geben, die sie im „Daniel“ (1913) nicht hat und nicht haben kann. Der Gedanke des „Zwischenmenschlichen“ gewinnt unter dem Einfluß von Feuerbach, Simmel und Landauer zunehmend an Gewicht in Bubers Schriften, obwohl der dialogische Gedanke noch nicht erreicht ist. All diese Momente warten, wie C. zeigt, auf den einigenden Gedanken. – Eine Einzelheit sei noch vermerkt: In „Ereignisse und Begegnungen“ (6) schreibt Buber: „So ist uns die Tat die Parthenogenese der Seele.“ C. zitiert statt „Tat“ zweimal „Wirklichkeit“ (42.62), was aber nicht ohne weiteres dasselbe ist für Buber, ebenso wie „Erlebnis“ und „Wirklichkeit“ trotz ihrer Nähe zu unterscheiden sind.

Nun also öffnet der Verf. das Triptychon des 2. Teiles und führt den Leser gleich zur Mitteltafel – denn diese Stellung nimmt „*Franz Rosenzweigs Neues Denken*“ zweifellos ein. C. macht kein Hehl daraus, daß er Rosenzweig im Hinblick auf die spekulative Höhe und Geschlossenheit seines Denkens den Vorrang einräumt; er begründet die Reihenfolge der Darstellung außerdem aus dem zeitlichen Verhältnis der drei Denker zueinander (69.361). Er schildert in großen Zügen

Rosenzweigs Werdegang vom Studenten der Medizin über historische Studien, die „den wirklichen Anfang seines Philosophierens“ (72) bilden, zu der Doktor-dissertation „Hegel und der Staat“ bei Meinecke, mit deren Abschluß die endgültige Hinwendung zur Philosophie und zugleich zum jüdischen Glauben seiner Väter geschieht. Was Rosenzweig bewegt, ist das Maß für die Geschichtlichkeit der Geschichte und von dort die Frage nach dem historisch-überhistorischen Charakter der Offenbarung. In ihr sucht er den Stern der Orientierung, den Sinn von Sein inmitten der Relativität der Geschichte, da er solche Orientierung nicht in der Helle des idealistischen Philosophierens zu finden vermag. Wie ist sie selbst, die Offenbarung, philosophisch zu verstehen? Der Verf. verfolgt nun den Umschlag Rosenzweigs ins dialogische Sprachdenken hinein, wie er im „Stern der Erlösung“ in steter Auseinandersetzung mit Kant und mit Hegel, „dem großen Erben der zwei Jahrtausende Philosophiegeschichte“, geschieht. Die abendländische Philosophie steht für Rosenzweig unter der Grundtendenz, das All zu erkennen. Aber „bedeutet jene scheinbar voraussetzungslose Denkbarkeit des Alls, d. h. der Stellung des Seins auf ein zeitloses Wesen hin, nicht am Ende gar das Vergessen des Seins selbst? Diese These, die uns heute vor allem aus dem Werk Heideggers bekannt ist, begründet ein Jahrzehnt vor Heidegger Rosenzweig ausführlich...“ (82). In äußerst konzentrierten Darlegungen (die sich wohl auch dem geübten Leser nicht beim ersten Durchgang erschließen dürften, sich aber als eine meisterhafte Einführung in die schwierigen und verschlungenen Gedankengänge des „Sterns“ erweisen) legt er Rosenzweigs neue Methode dar – der Verf. nennt sie „phänomenologisch“ –: zunächst ein Hinabsteigen in die Urgründe der Sprache, wodurch sich die transzendentalen Ideen (Gott, Mensch, Welt) als drei unverbundene, jeweils den ganzen Horizont des Denkens füllende Phänomene zeigen. Erst durch das Ernstnehmen der gesprochenen Sprache mit ihrem Bedürfnis des Anderen und der Zeit, wodurch die Logik von der Grammatik als Organon des Neuen Denkens abgelöst wird, also durch die Sprengung des Ansatzes beim transzendentalen Ego, gewinnen sie eine Zuordnung zueinander – und vor allem Wirklichkeit: Welt zeigt sich dem Sprachdenken als aus dem Nichts ihrer selbst immer neu gegebene, als *Schöpfung*: der Mensch als derjenige, der nur kraft *Offenbarung*, d. h. der mich beim Namen rufenden, sein-lassenden Liebe dessen existiert, der mir und meinem menschlichen Du die Gabe des Gesprächs schenkt; Gott selbst aber als der unsagbare Ursprung von Sprache offenbart sich in allem Sprechen zugleich als der *Erlöser*, insofern Schöpfung und Offenbarung unter der Verheißung geschehen, daß alles geschichtliche Sprechen durch alle Übersetzungen hindurch in den alles Welthafte einbegreifenden Zwiegesang am Ende der Geschichte einmünden werde. Die Mitte des Rosenzweigschen Denkens bildet das Verständnis von Sein als in der sprachlichen Begegnung von Ich und Du sich zeitigender Offenbarung der Liebe. „Das sich hier zeigende geschichtliche und dialogische Seinsverständnis erweist sich dem alten monologischen Seinsverständnis gegenüber als überlegen, weil sich sehr wohl das alte zeitlose Seinsverständnis von dem neuen zeitlich-dialogischen her begreifen läßt, nicht aber umgekehrt“ (171). Rosenzweig ist – trotz der Unterscheidung des Religiösen von „Religion“ – bereit, das von der dialogischen Begegnung her verstandene religiöse Verhältnis in den konkreten Gestalten der Religionen wiederzuerkennen. – Man wird sich, bei aller Bewunderung für Rosenzweigs Denken wie für C.s Darstellung desselben, die Frage stellen müssen, ob das „Umschlagen“ ins Sprachdenken mehr ist als ein bloßes Umschlagen im Sinne einer denkerischen Resignation vor der Schwierigkeit einer Vermittlung von transzendentalphilosophischem und dialogischem Denken, wie sie M. Theunissen in seinem Werk „Der Andere“ mindestens zur Aufgabe gestellt hat. Doch vielleicht hätten solche weitergehenden methodischen Untersuchungen über die wirkliche Sprengung des transzendentalen Ansatzes von innen her auch den Rahmen dieses Buches gesprengt.

Zur einen Seite dieses Mittelgemäldes (das im Grunde maßgebend bleibt für das folgende) versucht C., gestützt auf das erst seit 1965 einschließlich der Briefe vorliegende Schrifttum Ebners, eine systematische Darstellung von „*Ferdinand Ebners Pneumatologie*“. Man darf sagen, daß ihm das mit der nötigen Behutsamkeit gegenüber dem anti-systematischen, bewußt fragmentarischen Charakter von Ebners Werk vollauf gelungen ist, obwohl die teils mehr, teils weniger verhaltene

Leidenschaft des Ebnerschen Denk- und Schreibstiles hier notwendigerweise empfindlicher abgekühlt wird als bei der Darstellung des Rosenzweigischen Denkens. Ebners Denken erweist sich von vornherein und ausschließlich als religiös: Die Erfahrung des Existierens in der Erfahrung des Sprechens ist die Erfahrung des Seins als Gabe, nicht nur von seiten des Partners, sondern als von beiden Seiten unverfügbare Gnade. Ebners denkerisch-existentielles Bekenntnis: „Daß alles Sein Gnade ist – daß alle Gnade des Seins im Wort ist – daß der Mensch vom Wort lebt – daß alles, was ist, durch das Wort ist...“ (II, 301; zit. 217). In solchen Sätzen wird auch der durch und durch christologische Bezug in Ebners Denken deutlich. Gegenüber dem erfüllten Existieren als ant-wortendem Dank nimmt die Betrachtung defizienter Weisen des Daseins einen großen Raum ein, und der Verf. widmet ihnen dementsprechend einen eigenen Abschnitt, unter dem auch „Metaphysik als Traum vom Geiste“ erscheint. In dem Abschnitt „Das Verhältnis zu dem einlassenden Geheimnis in dem Verhältnis des Sprechendürfens zeigt C., wie sich für Ebner Christwerden und Christsein ganz in den Strukturen des Seins als sich zeitigenden Gesprächs entfaltet. Unter der Überschrift „Die Unmöglichkeit und Möglichkeit der christlichen Theologie“ interpretiert er sehr ausgewogen Ebners Polemik gegen eine Theologie von falsch verstandener Wissenschaftlichkeit („mit sehr erstem Gesicht ein sinnloses Spiel treiben“, I, 984; zit. 257): Ebner hat das große Verdienst, in der Abwehr einer solchen „Theologie“ mit aller Schärfe darauf hingewiesen zu haben, daß das Sprechen von Gott nur innerhalb eines wie weit auch immer verstandenen Glaubensverhältnisses und im Vollzug dieses Verhältnisses sinnvoll und möglich ist (257). „Der Denker vor Gott“, heißt es sehr schön bei Ebner, „wird zum Denker und Bedenker des Wortes – und der Gnade des Seins, die in ihrer Fülle im Wort ist“ (I, 494; zit. 258). C.s Interpretation wird dem Denken Ebners um so gerechter, als er es im Laufe der Darlegungen vermeidet, einzelne fragmentarische Aussagen in ihrer für Ebner weithin kennzeichnenden Einseitigkeit zu fixieren. Stattdessen schließt er sehr geschickt einen Abschnitt „Einseitigkeiten und Spannungen im Werke Ebners“ an, der selbst wiederum vorbildlich ist in seiner Art, einerseits den Finger auf schwache Stellen zu legen, diese aber nach Möglichkeit durch andere Aussagen zu ergänzen.

Der Leser wird nun auf die andere Seite der Mitteltafel vor „*Das dialogische Denken Martin Bubers*“ geführt, auf das er ja schon vorbereitet ist. Das Wesen der dialogischen Wende sieht C. darin, daß Buber Sein nun nicht mehr vom „Erlebnis“ des Selbst, sondern vom „Ereignis“ des Zwischen her versteht. Dadurch wird es ihm nun möglich, die Transzendenz des „ewigen Du“, das in der Beziehung zwischen Ich und Du zu „reiner Gegenwart“ kommt, zu denken. Sein ist Beziehung, sei es im vollen Sinn der Ich-Du-Begegnung, sei es im minderen Sinn der Ich-Es-Erfahrung, wobei der Verf. nicht nur auf die Entsprechung zu „Realisierung“ und „Orientierung“ im Frühwerk, sondern auch sehr zu Recht auf den Kantischen Hintergrund dieser Unterscheidung aufmerksam macht, den zu sehen für die Interpretation von „Ich und Du“ wesentlich ist. – Einem Kapitel „Das Ziel des Buberschen Existenzdenkens: Dasein als ereignete Teilhabe“ schließt sich ein Exkurs „Bubers Lehre von der Teilhabe und die mittelalterliche Partizipationslehre“ an. C. kommt zu dem Ergebnis: „Sein ist nicht mehr als das eine All verstanden nach dem Bilde des einen Guten, in dessen Punkt und Sitz zu kommen denn doch das heimliche Ziel aller Wissenschaft sein müßte... Sein ist hier radikal als menschlich-geschichtliches Sein gedacht, das nur ist durch die Teilhabe an dem Ereignis der Begegnung, in der der Begegnende gleichermaßen des Ereignisses selber wie des Anderen bedürftig ist“ (293 f.). Leider bleibt der Verf. hier auf halbem Wege stehen und wird dadurch Buber nicht ganz gerecht, wenn er die Teilhabe am „menschlich-geschichtlichen Sein“ des Zwischen nicht zugleich auch als „vertikale“ Teilhabe am göttlichen Sein versteht. Horizontale und vertikale Partizipation (um diese Bilder der Kürze halber zu verwenden) sind eben für Buber untrennbar, so daß die beiden Partizipationslehren noch näher aneinanderrücken dürften: Kein Element der mittelalterlichen Partizipation ist im dialogischen Verständnis ausgeschlossen, wohl aber treten hinzu: die *Einheit-in-Differenz* von horizontaler und vertikaler Teilhabe (eine neue Form des Analogieproblems, die auch etwa in der Formulierung von Theunissen „Das Du ist

Gott“, Der Andere [Berlin 1965] 341, zum Ausdruck kommt!), die jeweils *geschichtliche* Realisierung und vor allem die Art der Teilhabe, die *nicht mehr bloß akt-potentiell, sondern dialogisch* zu verstehen ist.

Der Abschnitt über „Die Eigenarten des Buberschen Ansatzes“ ist weitgehend kritischer Natur und fordert gleicherweise zur Kritik heraus. C. bemängelt erstens Bubers „Ausgang vom intentionalen Denkschema“ und übernimmt damit (zu undifferenziert übrigens) eine These von M. Theunissen. Vor allem der Begriff „Haltung“, der schon in den ersten Sätzen von „Ich und Du“ vorkommt, sei eindeutig im Schema der Intentionalität des Ego gedacht, ebenso „Wirken am Gegenüber“ (295 ff.). Ist mir die Kritik am letzteren ganz unverständlich, da Buber den Begriff im engsten Zusammenhang mit „Gegenseitigkeit“ und „Einheit von Aktion und Passion“ gebraucht, so zeigt eine genauere Interpretation des Anfangs von „Ich und Du“ für den Begriff „Haltung“, daß diese keineswegs als letzte einseitige Instanz für das Zustandekommen der Begegnung erscheint, sondern umgekehrt: „Die Haltung des Menschen ist zwiefältig nach (!) der Zwifalt der Grundworte, die er sprechen kann“ (I, 99). Buber hat auch hierin eine radikale Wende von dem vordialogischen „Einstellungs“denken weg vollzogen, was C. nicht beachtet. Im übrigen dürfte das dialogische Denken um seiner Wirklichkeitstreue willen auf die ständige Destruktion der einseitigen Intentionalität angewiesen sein. Buber ist sich dieser aus der Sache kommenden Problematik voll bewußt: „Womit wir uns zu befassen, worum wir uns zu kümmern haben, ist nicht die andre, sondern unsre Seite; ist nicht die Gnade, sondern der Wille“ (I, 129). In einem Abschnitt über die Rolle der Sprache bei Buber (300 ff.) wendet sich C. – um den Preis einer wirklichkeitsfremden Idealisierung der Sprache – gegen Bubers intentionales Verständnis des „wörtersprachlichen“ Dialogs. Buber selbst scheint hier mehr Recht zu behalten – und kommt nicht auch der „Zwiegesang“ Rosenzweigs dem Buberschen „Schweigen“ als Übersteigen des normalen Dialogs sehr nahe? Was die „Gefahr der Alternativik“ von Du-Welt und Es-Welt bei Buber angeht, so stimmt man dem Verf. gern zu, nicht ohne weiteres aber der wiederum von Theunissen stammenden Rede von der „negativen Ontologie des Zwischen“ (299). Freilich ist Buber nicht um eine Ontologie von „Wort“, „Liebe“, „Sinn“, „Geist“ bemüht, aber immerhin *identifiziert* er das „Zwischen“ mit all diesen (gerade religionsphilosophisch höchst bedeutsamen) Bestimmungen. Es bleibt eben nicht *nur* bei jenem bloß negativ bestimmten, geheimnisvollen Nicht-Subjektiven und doch Nicht-Allgemeinen!

Das Kapitel „Das religiöse Verhältnis im Lichte der dialogischen Gegenwart“ führt unmittelbar zum Anliegen des Buches: Gott als Mitte des Zwischen, die grundsätzliche Welthaftigkeit des religiösen Verhältnisses. In einem Exkurs „Der spekulative Ansatzpunkt für die Diskussion über die Differenz von Judentum und Christentum“ setzt C. sich mit Bubers Vorwurf auseinander, im Christentum fielen Offenbarung und Erlösung zusammen, die Geschichte sei ihres inneren Ernstes beraubt. Betrachtungen über Bubers grundsätzlich zwiespältiges Verständnis von „Religion“ und seine Religionskritik beschließen die Darlegungen über Bubers Dialogik. C. zeigt Bubers zu starke Abwertung des Institutionellen und Kultischen in der Religion als Folge jener „Alternativik“ zwischen Ich-Du- und Ich-Es-Verhältnis auf.

Man würde sich allerdings in diesem Kapitel eine schärfere Herausarbeitung mancher religionsphilosophischer bedeutsamer Probleme wünschen, wie etwa Sinn und Möglichkeit des Gebetes als ausdrücklicher Zuwendung zum „ewigen Du“ – trotz der grundsätzlichen welthaften Vermitteltheit der Transzendenzbeziehung. Die Begegnung mit dem ewigen Du und mit dem welthaften Du ist eben nicht einfach dieselbe, wie C. interpretiert (340), auch wenn die „Haltung“ des Du-Sagens gleich oder analog verstanden ist. Sicherlich hat Buber selbst diese Zusammenhänge bei weitem nicht zureichend thematisiert. Was er aber deutlich ausdrückt, ist das grundsätzliche „Mittlertum des Du aller Wesen“ (I, 128) einerseits, die „Vermitteltheit“ jeder welthaften Du-Beziehung durch das „Apriori der Beziehung“, das „eingeborene Du“ andererseits – wobei dennoch die wesentliche Unmittelbarkeit aller Beziehung verteidigt wird. Deshalb kann das „Apriori der Beziehung“ weder ein bloß „formales“ im Sinne Kants, noch ein realpsychologisches im Sinne Diltheys sein – beides würde die Unmittelbarkeit zerstören. Es kann sich

nur um die latente Beziehung zum „ewigen Du“ selbst handeln, die sich als die unmittelbare an jeder von ihr in ihrer eigenen Unmittelbarkeit vermittelten welthaften Beziehung vermittelt. Es handelt sich also um eine doppelte „vermittelte Unmittelbarkeit“. Die Möglichkeit des Gebetes ergibt sich von hier daraus, daß jenes Apriori eben keine bloße Kantische Leerform ist, die alle „materiale“ Inhaltlichkeit erst in der Weltbegegnung gewinne, daß es sich vielmehr bei jenem Du-Apriori um die schon anfängliche Beziehung selbst mit ihrer ganzen „inhaltlichen“ Fülle handelt. Freilich findet sich dies alles bei Buber nicht ausgeführt. Aber es widerspricht den Texten, wenn C. einfach feststellt: „Keine (Beziehung) vermittelt die andere“ (340). Eine philosophische Durchdringung dieser und mancher anderer Zusammenhänge kann freilich nicht ohne eine Vermittlung zwischen transzendentalphilosophischem und dialogischem Denken geschehen. – Zu C.s Buber-Interpretation im ganzen darf wohl gesagt werden, daß er trotz einer souveränen Kenntnis der Schriften Bubers zu sehr von Rosenzweig her denkt und dadurch Bubers Eigenem und seiner Problematik in manchem nicht gerecht wird. So bleibt vor allem „Ich und Du“ weithin unterinterpretiert. Der spekulative Vorrang Rosenzweigs sei nicht bestritten, aber es ist doch nicht zu leugnen, daß sich bei Buber zahlreiche spezifisch dialogphilosophische Einsichten, Fragestellungen und Begriffsprägungen finden, die in Rosenzweigs systematischerem Denken „impliziert“ sein mögen, aber nicht entfaltet sind. Als Beispiel sei nur an den philosophisch wie existentiell hochbedeutsamen Begriff des „Zwischen“ erinnert, den C. mit großer Selbstverständlichkeit auch für die Interpretation Rosenzweigs verwendet.

Die abschließenden 30 Seiten „Ergebnisse“ betrachten das vorgeführte Triptychon als ganzes im Hinblick auf die geschichtliche Stellung und die religionsphilosophische und theologische Bedeutung dieses Denkens. Der Abschnitt über die „seinsgeschichtliche Stellung“ des dialogischen Denkens zeigt es noch einmal in seinem „fundamentalphilosophischen“ Rang. Freilich kann nicht überzeugend einsichtig werden, inwiefern das „spätabendländisch-neuzeitliche Seinsverständnis“ (363) im neuen Denken eingeschlossen und nicht vielmehr ausgeschlossen oder verschlossen bleibt, solange nicht der Weg der methodischen Vermittlung beschritten wird. Dies scheint auch unerlässlich, wenn man die Verbindung zum religionsphilosophischen Denken etwa K. Rahners oder auch P. Tillichs herstellen will. Die Bedeutung des dialogischen Denkens innerhalb der Theologie (worüber es schon die von Ebner ausgehenden Untersuchungen von B. Langemeyer und F. Franzen gibt) zeigt C. umrißhaft für die Eschatologie, für die hermeneutische Reflexion („Es hat einen tiefen und vielleicht in seiner ganzen Abgründigkeit noch kaum erkannten Sinn, daß christliche Theologie nur in der Tradition, d. h. Überlieferung, als Übersetzung möglich ist“ 373), und für theologisch so zentrale Begriffe wie „Glaube“, „Gnade“, „Umkehr“ bis hin zu einer Theologie des Festes und der Mission.

Das Buch stellt, wie sich zeigte, noch keinen letzten Abschluß einer religionsphilosophischen Auswertung des dialogischen Denkens dar, aber einen höchst beachtlichen und wertvollen Beitrag. Dies wollten einzelne kritische Anmerkungen nicht abschwächen. Sie wollten vielmehr den Dank des Mitdenkens bekunden, der dem Buch von philosophisch wie theologisch Denkenden noch reichlich zu wünschen ist.

J. Heinrich, S. J.

Schmitz-Moormann, Karl, *Das Weltbild Teilhard de Chardins*. I: *Physik – Ultraphysik – Metaphysik. Untersuchungen zur Terminologie Teilhard de Chardins* (Forschungsberichte des Landes Nordrhein-Westfalen, Nr. 1566). Gr. 8° (204 S.) Köln – Opladen 1966, Westdeutscher Verlag. 86.80 DM.

„Wer immer sich auf das Abenteuer einer Auseinandersetzung mit Teilhard einläßt, ohne an Teilhard vorbeireden zu wollen, wird sehr bald gewahr, daß er völlig umdenken muß“ (9). Der Verf. hat sich auf ein solches Abenteuer eingelassen und – insoweit er sich auf die Darstellung des Teilhardschen „Weltbildes“ verlegt – Hervorragendes geleistet. Dabei waren ihm die von *Cl. Cuénot* geleisteten Vorarbeiten große Hilfen. Die Lektüre stören jedoch zahlreiche physikalische und historische Fehldarstellungen. So ist es kaum ersichtlich, weshalb, wie Verf. behauptet, das Nichtgelten der Schwerkraftgesetze an einer Stelle