

Umschau

1. Erkenntnislehre und Metaphysik

Mynarek, Hubertus, Mensch und Sprache. Über Ursprung und Wesen der Sprache in ihrer anthropologischen Valenz. 8^o (159 S.) Freiburg 1967, Herder. 15.—DM. — Die Untersuchung M.s geht von dem Satz aus: „Sprache und Menschsein sind untrennbar miteinander verbunden“ (9). In dieser Überzeugung treffen sich mit den Sprachforschern *W. v. Humboldt* und *G. Révész* der Biologe *A. Portmann* und der Theologe *H. Schell*. Trotzdem spricht alle Welt von „Tiersprache“. Bei dem, was man so nennt, hat das Tier nach *H. Schell* keine Mitteilungsabsicht, und darum ist dies keine Sprache. *K. Lorenz* leugnet darüber hinaus auch die „bewußte Absicht, einen Artgenossen durch seine Äußerungen zu beeinflussen“ (15). So bleibt nichts übrig als der Ausdruck einer Stimmung, eines Gefühls oder Affektes (*Buytendijk, Schell*). Vielleicht steht hinter solchen Äußerungen die methodische Vorsicht, das tierische Verhalten nicht über das hinaus, was sich zweifelsfrei feststellen läßt, dem menschlichen anzugleichen. — Aber selbst wenn man den Lauten nur einen Affekt zugrunde legt, geht man schon über das unmittelbar Wahrnehmbare hinaus. Wenn man dies grundsätzlich für berechtigt hält, muß man aber, wie M. zeigt, weitergehen. Über den bloßen Ausdruck eines Gefühls hinaus hält *Révész* eine Kontaktabsicht für möglich, d. h. den Wunsch nach Gefühlsgleichheit der Artgenossen (27.36). Noch weiter geht er, wenn er von „Anrufen“ spricht, die eine Aufforderung enthalten, die sich an bestimmte Artgenossen richtet (70), oder sogar an den Menschen; so kann etwa das Verhalten des Hundes oft kaum anders gedeutet werden denn als an den Menschen gerichtete Aufforderung, eine Tür zu öffnen. Der Schwänzeltanz der Bienen schließlich enthält allem Anschein nach nicht nur eine Aufforderung an die Stockgenossen, sondern auch Mitteilungen über Richtung und Entfernung eines Futterplatzes. Es zeigen sich hier äußere, objektiv feststellbare Merkmale, die auch für eine menschliche Mitteilungsabsicht charakteristisch sind (39). Dazu kommen die Phänomene, die man als „Lügen“ von Tieren deutet. „Wenn aber Tiere mit Bewußtsein und Absicht sogar lügen können, dann drängt sich der Schluß auf, daß sie auch beabsichtigte ehrliche Mitteilungen... machen können“ (so *A. Nebring*: 143, Anm. 189). — Besteht darum kein wesentlicher Unterschied mehr zwischen Menschen- und Tiersprache? M. nennt mit *W. Porzig* als wesentliche Unterschiede: Die Tiersprache ist erblich fixiert, die menschliche Sprache beruht auf willkürlichen Zeichen, die nicht auf Grund der Abstammung, sondern je nach der Umgebung, in der ein Kind aufwächst, verschieden sind (44). Vor allem aber ist die Kundgabe in der Tierwelt auf biologisch bedeutsame Ziele eingeschränkt, während die menschliche Sprache im Dienst eines „idealen Schönheits- und Wahrheitsinteresses“ steht, die Dinge in ihrem An-sich-Sein, in ihrer Wesensschicht, auszusagen vermag (52). Das menschliche Wort ist Verleiblichung des Gedankens, der seinerseits Vergeistigung der Wirklichkeit ist (*Schell*, 57). Wenn M. mit *W. Köhler* den Tieren, auch den Primaten, keine „Wortsprache“ zuerkennt (65), will er über die genannten Unterschiede hinaus auf einen weiteren Unterschied hinweisen. Entscheidend ist dabei nicht die artikulierte Lautgestalt der menschlichen Sprache, sondern ihre morphologisch-grammatikalische Struktur. In der menschlichen Sprache werden die „Wörter“ als sinnaufbauende Elemente in immer neuer Weise zu sprachlichen Gebilden zusammengefügt, die gegenüber den einzelnen Wörtern einen neuen Sinn ergeben (75 f.). Hierzu wäre allerdings zu vergleichen, was *F. Kainz* über die Sprache bestimmter Tiere sagt: In ihr werde „aus einer geringen Anzahl von Elementen eine Mehrzahl von Ausdrücken geschaffen“; ähnliches macht auch *A. Nebring* geltend (144, Anm. 191). Hier wäre wohl eine genauere Abgrenzung der Möglichkeiten der Tiersprache gegenüber denen der menschlichen Wortsprache wünschenswert. — Aus dem wesentlichen Unterschied zwischen Tiersprache und menschlicher Sprache schließt M. mit

Recht, daß es zwischen beiden keine allmählichen Übergänge geben kann. Für die Rekonstruktion von Zwischenformen könne, wie Révész sagt, weder die Kinderpsychologie noch die Ethnologie Anknüpfungspunkte liefern (90). Aber auch die Annahme eines Homo alalus ist reine Konstruktion (99). Wer die Theorie einer langsamen Entwicklung aus tierischer Psyche vertritt, „muß sich darüber klar sein, daß er damit eine weltanschauliche Stellungnahme vollzieht, deren Last und Verantwortung urgeschichtlich-archäologische Forschungen ihm nicht abnehmen können“ (K. J. Narr, 116). Über Art und Gestalt der Ursprache der Menschen lassen sich nur Vermutungen aufstellen. Der Versuch, aus den Tatsachen der primitiven Sprachen darüber Aufschluß zu gewinnen, ist mißlungen (Révész, 117). Manches spricht für die Priorität des Imperativs in der Sprachgeschichte (120). Jedenfalls ist nicht die abstrakte Substanz das Erstbezeichnete, sondern das tätige Wesen (so schon Schell, 121). – Wie dieser Überblick zeigt, bedeutet das Buch eine höchst dankenswerte Zusammenfassung vielfältiger Forschungsergebnisse. Den stets besonnenen, ausgewogenen Stellungnahmen des Verf.s zu den verschiedenen Auffassungen kann man sich in den meisten Fällen anschließen. Hier und da wünschte man eine noch schärfere Bestimmung der Grenze, über die tierische Kommunikation nicht hinausgelangt.

J. de Vries, S. J.

Stüttgen, Albert, *Offenheit und Perspektive. Zur Problematik philosophischer Standpunkte.* 8^o (106 S.) Warendorf 1966, Schnell. 7.80 DM. – Das Bild der Zersplitterung, das die Philosophie bietet, führt immer wieder zum grundsätzlichen Zweifel an ihrer Ernsthaftigkeit. So ist die Philosophie genötigt, sich kritisch auf ihr eigenes Tun zu besinnen. Zu dieser Besinnung will der Verf. dadurch beitragen, daß er zunächst die „Offenheit“ als für die Philosophie gefordertes Grundverhalten aufweist (1. Teil: 16–46). Diese Offenheit meint das, was Platon als Ausrichtung auf das Ganze kennzeichnet, nicht bloß auf das Handgreifliche, sondern vor allem auf das Unsichtbare, das sich für den, der sich zu verwundern versteht, in dem Nächstliegenden ankündigt. Das Höchstmaß der Offenheit wird dann erreicht, wenn man alle vermeintlich letzte Erkenntnis noch einmal in Frage stellt (36). Das Gegenteil ist eine erstarrte Schulphilosophie, die für alle Probleme formelhaft fixierte Patentlösungen bereit hat. Auch die Glaubenssätze dürfen nicht als erschöpfende Formulierungen der Wahrheit betrachtet werden. – Im 2. Teil (47–83) sucht St. durch den Aufweis, daß aller Philosophie ein „perspektivisches Erkennen“ eigen ist, das Ärgernis zu beheben, das die Philosophie durch ihre scheinbare Zersplitterung erregt. Wer diese Eigenart der Philosophie übersieht, stellt Widersprüche fest, wo in Wirklichkeit nur verschiedene Fragestellungen vorliegen. Er faßt die Antworten, die ein Philosoph gibt, irrtümlich als Antworten auf seine eigenen Fragen auf, an die jener aber gar nicht gedacht hat, und so mißversteht er ihn (60): eine sehr beachtenswerte Bemerkung. Ein weiterer Grund von Mißverständnissen: Es gelingt dem Philosophen oft nicht, die „sinngebende Mitte“, von der her alles verstanden werden muß, sprachlich eindeutig zu fassen. Die formulierbaren Grundsätze sind in der Tat nicht das Letzte (Jaspers, 71). Oft muß der vermeintliche Widerspruch auch dadurch aufgelöst werden, daß man die verschiedenen Ebenen beachtet, auf denen scheinbar sich widersprechende Sätze jeweils ihre Berechtigung haben (74). Schließlich meint der Verf., eine Gemeinsamkeit in einem vermeintlichen Endergebnis sei ausgeschlossen, wenn Wahrheit als etwas stets zu Suchendes aufgefaßt werde (76 f.). – Im 3. Teil, in dem die Thematik des Buches im Ausblick auf Nietzsche abschließend verdeutlicht werden soll, werden diese Gedanken weitergeführt. Weil jeder Denker seinen eigenen Weg geht, seien die verschiedenen Philosophien nie (1) sich widersprechende Behauptungen über ein und dieselbe Sache (86). Kann man also alle, auch die scheinbar noch so klar sich widersprechenden Standpunkte gelten lassen? Es scheint so, allerdings mit der Einschränkung: „Ein Wahrsein im Sinne menschlicher Erkenntnis... ist immer nur möglich in der Weise des Für-wahr-Haltens“ (93). – Aber ist dieses Für-wahr-Halten mehr als eine vorläufige, zu nichts verpflichtende Meinung, wenn man damit rechnet, daß das für wahr Gehaltene vielleicht doch nicht wahr ist? Und besteht nicht die Gefahr, daß das Alles-gelten-Lassen und die Scheu vor jeder bestimmten Antwort das Philosophieren in ein endloses unverbindliches Diskutieren ausarten läßt und es damit

seines Ernstes beraubt? Welcher wirklich bedeutende Philosoph hätte sich damit zufrieden gegeben? Gewiß bleibt all unser Wissen stets Stückwerk und insofern überholbar, aber das heißt nicht, daß jede Anerkennung einer endgültigen Wahrheit schon „ideologisch“ ist. Wahrscheinlich will der Verf. das auch nicht sagen. Er gesteht selbst zu, daß in seiner Untersuchung nur ein bestimmter Aspekt zur Geltung komme (99), der also der Ergänzung bedarf. Mit dieser Einschränkung kann man ihm recht geben, aber doch der Meinung sein, daß eine weniger einseitige Behandlung des Themas im Bereich menschlicher Möglichkeiten liegt.

J. de Vries, S. J.

Lakebrink, Bernhard, *Klassische Metaphysik. Eine Auseinandersetzung mit der existentialen Anthropozentrik*. 80 (288 S.) Freiburg i. Br. 1967, Rombach. – Der Leser findet hier eine gedrängte Darstellung zentraler Thesen der klassischen Metaphysik (ohne alle Bange vor dem Beigeschmack des Überholten und „Aufgehobenen“, der dem Adjektiv „klassisch“ heute anhaftet): Sein/Siend, ontologische Differenz, Wesen des Widerspruchs, Gottesbeweise, Analogie des Seins, Ideen in Gott, Wesen Gottes, „*concurus divinus*“. Manche Kapitel, bes. das über die Analogie, bieten eine ausgezeichnete Einführung in die betreffende Thematik, allerdings, wie im übrigen fast durchgängig, ohne Diskussion der doch sehr umfangreichen Literatur. Als Gewährsmann für thomistische Metaphysik fungiert im wesentlichen J. Gredt; andere, wie J. Maritain und R. Garrigou-Lagrange, treten nur am Rande auf. Überlegene Kenntnis der thomanischen Texte zeichnet, wie schon in „*Hegels dialektische Ontologie und die Thomistische Analektik*“, die Durchführung aus. Nicht in jedem Falle freilich möchte man zustimmen: die Übersetzung z. B. von „*esse subsistens*“ mit „*Sein an und für sich selber*“ (118) oder einmal der Gebrauch von „*Identität*“ im Sinne von (immaterieller) „*Einfachheit*“ (129), was im Text nicht gemeint sein kann, stören den Zusammenhang. Die Sprache des Buches verrät den Germanisten; im ganzen scheint sie dem Rez. zu sehr die Metapher zu lieben, in Einzelfällen gleitet sie wohl auch aus („*Einvernahme*“ statt „*Einvernehmen*“ oder „*Vermöglichkeit*“ anstelle von [Wirk-] *Vermögen*; ein Bild wie das von der Offenbarung, die auf das menschliche Apriori „in einer Art von Gleitflug vollendend einzuschwingen“ habe, befremdet in seiner unsächlichen Ironisierung der gegnerischen Auffassung. Doch das nur nebenbei). Das Hauptinteresse des Buches konzentriert sich, wie der Untertitel angibt, auf eine nicht gerade zimperliche Polemik gegen die moderne „*existentiale Anthropozentrik*“, als deren Wortführer J. *Maréchal* und K. *Rahner* gelten. Hierbei nun ist sogleich eine auffällige Schwäche der Arbeit zu diagnostizieren: sie unterläßt es, das ureigene Anliegen dieser philosophisch-theologischen Denkweise ruhig und möglichst verständnisvoll zu exponieren. Es wird immer wieder unmittelbar Stellung bezogen zu Formulierungen, deren genuiner Sinn dunkel bleibt; erst das vorletzte Kapitel versucht eine in etwa zusammenhängende Vorführung, die allerdings auf das Wesentlichste, die Methodenfrage, nicht eingeht. Wenn beanstandet wird, „*methodologisch wenig bedacht und so nur schlecht und recht verfügt*“ (209). . . , dann fragt man sich, ob der Verf. die Studie von O. *Muck* über die transzendente Methode im modernen Thomismus (die nicht erwähnt wird), gelesen habe (oder die methodologischen Reflexionen in E. *Corretts* „*Metaphysik*“). Er polemisiert vor allem gegen die angeblich idealistische, existential-idealistische Auflösung des Seins (*actu esse*) in subjektive Verhaltungen des Menschen; „*Vorgriff*“ und „*Sein als Bei-sich-sein*“ gelten als Stichworte; dazu erscheint ihm wesentlich ein (sogar fideistischer) *Voluntarismus* impliziert. Hier fallen immer wieder kritisch gemeinte Bemerkungen, die vom Aufheben des Ansichseins durch bloßes „*Setzen*“ des Seins reden (17.58/59.141.177.210.216.260), und es werden Thomastexte bemüht, die den absoluten Primat des „*esse*“ vor aller intentionalen Setzung durch Subjektivität einschärfen. Es geht der transzendental-ontologischen Metaphysik aber zunächst um den *Zugang* zu Seiend und Sein mit Hilfe einer radikal reflexiven Methode, von der sie behauptet, das heutige Bewußtseinsniveau könne auf sie nicht verzichten, im Ausgang vom Phänomen als solchem oder auch vom intentionalen Verhalten des Subjekts: Ziel und Ergebnis sind natürlich, der Absicht nach, gerade das unaufhebbare Ansichsein und dessen (genuin ontologische) Strukturen, ganz bewußt über Kant und jeden

subjektiven Idealismus hinaus (als einen solchen darf man dieses Denken ganz gewiß nicht qualifizieren oder disqualifizieren, vgl. 26.28.33. u. ö.). Das Sich-Setzen von Selbst- und Weltverstehen wird als „Selbstverursachung“ gebrandmarkt (63; vgl. 220) und dagegen Thomas mit seinem Satz „nulla res habet potestatem supra suum esse“ ins Feld geführt. – Trotz mancher Ausstellungen betreffs Sache und Stil geht Rez. mit dem Verf. schließlich doch darin einig, daß die transzendente Methode als solche, wofern man ihr die geschichtlich gewordene Struktur beläßt, über Gegenstandsein des Gegenständlichen, wovon auch der spätere Heidegger sich überzeugt hat, nicht hinaus trägt. Daher mag tatsächlich der Eindruck entstehen, man verbleibe im Horizont des Subjektiven, Phänomenal-Existenzialen, und manche Formulierungen, darin ist L. recht zu geben, leisten dem Vorschub. Wenn die transzendente Methode über das Für-mich hinausführen soll, muß sie transzendental-*ontologisch* werden, was sie nur vermag, indem sie einen weiteren, nochmaligen Ansatz (über das Phänomen der Frage hinaus) findet, unmittelbares Seinsbewußtsein im Selbst- und Weltbewußtsein, und die Strukturen des Seins und die Seinsprinzipien (wie das Widerspruchs- und Grundprinzip) aus dem Verständnis des Sinnes von Sein gewinnt (und nicht aus der Intentionalität des Fragens). So geht m. E. auch E. Coreth voran; er kennt faktisch jenen doppelten Ausgangspunkt. – Auch darin ist L. beizupflichten, transzendente Methode ist der Gefahr einer irgendwie neo-modernistischen Fundamentaltheologie ausgesetzt. Andererseits: Philosophieren ist nun einmal eine gefährvolle Sache.

H. Ogiermann, S. J.

Splett, Jörg, Sakrament der Wirklichkeit. Vorüberlegungen zu einem weltlichen Begriff des Heiligen. 8^o (118 S.) Würzburg 1968, Arena. 9.80 DM. – In der heutigen regen Diskussion über das Heilige sind die philosophisch-theologischen Voraussetzungen nicht immer hinreichend geklärt. Zur philosophischen Klärung dessen, was Sakrament, Welt, Wirklichkeit, das Heilige, Gnade, Glaube... meinen, wollen diese Studien beitragen: in einem Philosophieren – auf der Grenze zwischen Philosophie und Theologie –, das offen ist auf die christlich-theologische Füllung und Verdeutlichung dieser Begriffe hin, das vernehmend bezogen ist auf die „neugegründete Wahrheit“ (W. Kamlah) der christlichen Botschaft. Für die behutsame Eindringlichkeit, mit der der Verf. die Problematik angeht, kann beispielhaft die Erläuterung zum Titel des Büchleins stehen: „Wirklichkeit“ sei Genetivus explicativus, wie man vom „Sakrament der Taufe“ spricht, aber der Gedankengang führe aus sich selbst zur Frage nach dem Sakrament für diese Welt im Genetivus obiectivus; beide Hinsichten würden angesprochen im „weltlich“ des Untertitels. Und: „Begriff“ ist hier selbstverständlich uneigentlich, gewissermaßen in Anführung gebraucht. Nicht wir begreifen das Heilige, es ergreift uns. Und doch will es uns als Ergreifende ergreifen. Auch der Gedanke und dessen Bemühen steht in seinem Dienst; und insofern erlaubt es nicht nur, sondern fordert seinen „Begriff“. – Ob, wie weit es sich darüber hinaus im wörtlichen Sinn begreiflich: tastbar faßlich schenkt (1 Jo 1,1), steht bei ihm“ (10). Die Leitidee Sp.s zum Verhältnis sakral-profan: Aufgrund der Symbolstruktur aller Wirklichkeit ist das Heilige in der Welt selbst gegenwärtig und erfahrbar – doch bedarf es der Bestätigung durch das ausdrückliche Sakrale. Wie die einzelnen Studien (die z. T. schon anderswo erschienen sind, z. B. in ArchivesPh 30 [1967] 163–186) den Grundgedanken vorbereiten und entfalten, das kann nur angedeutet werden. Zeichen, Wort und zumal – in kategorialer und transzendentaler Bedeutung – Symbol werden begrifflich abgegrenzt, besser: aufgeschlossen (11–24); dabei das Nein zur Trennung der beiden Bereiche des Symbols, die auf den Versuch hinausliefe, den Glauben des Christentums der Religion entgegenzusetzen (20). „Bewußter (also nicht ‚anonymer‘) Glaube existiert nur als (selbstkritische) Religion. Christlich-dogmatisch gesprochen: Christus, der als Gott-Mensch wahrer Mensch ist – und darin zugleich Gericht und Erlösung des Menschen –, stiftet die Gemeinde gnadenhaften Glaubens, die *übernatürliche* Religion, als wahre Religion – und so als Gericht und Erfüllung aller Religiosität“ (21). – „Wahrheit und Gewißheit“ (25–38) tastet, angesichts der Gegenwartspostivismen, den ‚profanen‘ Erkenntnis-horizont ab; Freiheit scheint auf als Voraussetzung der Wahrheit (31 ff.). – „Wahrheit und Geschichtlichkeit“ (39–52) umschreibt den konkreten Zeitraum,

in dem die Wahrheit, nicht so sehr allwährendes gesehenes Licht als vielmehr zu hörender je neuer Ruf, ihre Stunde heraufführt. – ‚Welt‘-Bezug des Menschen im christlichen Verständnis (53–68) verdeutlicht sich aus einem geschichtlichen Durchblick als Wirken und Erleiden ineins „mit der Welt ‚nach vorn‘“, mit der Welt gegen diese (60), wobei die Einsicht in den christlichen Ursprung der ‚Verweltlichung der Welt‘ vor deren einseitiger Exorzisierung schützt (61 ff., vgl. 70), andererseits das *no lite conformari* von Röm 12,2 bestehen bleibt (67, vgl. 95). – Der „Glaube als Gnadenerfahrung“ (69–81) überwindet die Erfahrungen der Gnadenlosigkeit und Sinnlosigkeit (vgl. 74 f.); er offenbart die verkehrte Welt als solche, und damit die heilige Macht des Heilen – auch dies ein Beitrag zur Ortung von Welt-Christentum-Kirche in ihrer Spannungssynthese. Übrigens: daß man fürs Grenzland von Philosophie und Theologie keinen eindeutigen Namen hat (76), ist sehr gut so: er würde die Eindeutigkeit des Nicht-Eindeutigen besagen! Und ob die Meinung, die Suche nach einem „Beweis“-Punkt streng außerhalb des Lebensverhältnisses Glaube-Gnade sei nicht weniger töricht, als wollte jemand die Gewißheit seiner selbst von anderswoher begründen (80), das „außerhalb“ nicht zu undifferenziert beläßt?! – „Sakramentale Welt“ (82–96) fragt, das Thema des ganzen Buchs am ausdrücklichsten aufnehmend: wie die Sakral-Manifestation der Welt zur alltäglichen Realität steht. Das Sakrale ist nicht das Andere neben dem Profanen, sondern dessen eigener (Schöpfungs-)Bezug zu seinem jenseitig-inseitigen Grund. „Das Ganz-andere ist das Nicht-andere“ (87). Die Welt Realsymbol der Gnade. Dann verschärft sich jedoch die Frage: „wie die Welt als Sakrament zum Sakrament für die Welt sich verhalte“ (93). Wie die erste ins zweite überhöht wird und überhöht werden muß („Sakrament ist Hinübergang, ‚Pascha‘ der Realität“ [95]), bezeugt das „Sakrament des Herrn“ (97–115): in der durch die Sünde diskreditierten Welt wird der „Leib der Sünde“ (Röm 6,6) zur Erlösung für die vielen. – Die Studien Sp.s, der im selben Verlag einen ähnlichen kleinen Sammelband vorausschickte (Zeugnis der Freude, 1967) und inzwischen auch einen ausführlicheren anthropologischen Grundentwurf vorlegte (vgl. ThPh 43 [1968] 277 ff.; s. auch ThPh 41 [1966] 446 f. 464 f.), vibrieren von aktueller, durch die neueste Literatur orchestrierter Problematik. Möge diesen Vorüberlegungen die S. 8 angekündigte philosophische Untersuchung über „Die Rede vom Heiligen in der Religionsphilosophie des 20. Jahrhunderts“ bald folgen.
W. Kern, S. J.

Preller, Victor, *Divine Science and the Science of God. A Reformulation of Thomas Aquinas*. Gr. 8^o (IX u. 281 S.) Princeton, N. J. 1967, University Press. 8.50 \$. – „Divine Science“ nennt der Verf., was sonst philosophische oder natürliche Theologie heißt, „Science of God“ dasjenige, was Gott von sich selbst aus im Glauben vermittelt, Offenbarungs- und Glaubenstheologie, obwohl (vgl. 227) Thomas beide Sphären unter „*scientia divina*“ begreift. Die erste Hälfte des Werkes ist der „Logik“ der philosophischen Theologie bei Thomas gewidmet, die zweite dem Glaubenswissen nach Thomas im Lichte thomistischer Erkenntnistheorie (34). Diese wird bewußt in die Sprechweise moderner Sprachtheoretiker übersetzt. P. bekennt seine Abhängigkeit vor allem von *W. Sellars* (Science, Perception and Reality [London 1963]). Er spricht von den „großen Tagen (der großen Zeit) der therapeutischen Linguistik angloamerikanischer Provenienz“ (180), widersetzt sich andererseits in aller Form einem krassen Empirismus (Empirizismus); neben dem Faktor der sinnlichen Empirie anerkennt er mit Thomas intellektuelle Strukturen, die das Empirische erst aufschließen und damit überhaupt „intelligibel“ machen (41 u. ö.). Sein Ziel ist es nun, zu zeigen, daß gerade die epistemologische Position des Thomas theoretische Aussagen über Gott verunmögliche (24/25.36.80.184). Ganz im Sinne der sprachanalytischen Philosophie wird behauptet, all unsere intentionalen Begriffe bezögen sich auf die gegebene Welt, und zwar so, daß sich ihre semantische Funktion darin erschöpfe, (73.183.192); sie gälten nur innerhalb der Welt, und jede Art von Extrapolation hebe das Moment des „intentionalen Bezugs“ auf (151 f. u. ö.). Unsere Begriffe gehören nach ihm einem Sprachsystem an, das eben das unsere ist und eines von vielen möglichen, in denen die Bedeutungsfunktion eine je ganz andere sein könnte (67.137, Anm. 33). Er gibt zu, daß seine Auffassung sich Kant annähere (75), was

sich auch bestätigt, wenn er alle „ersten Prinzipien“ irgendwie kantisch oder neukantianisch verstanden wissen will (78), d. h. als Notwendigkeiten einer bedeutunggebenden Subjektivität (innerhalb eines bestimmten Sprach-Spiels) – Prinzipien der Intelligibilität könnten nur als faktisch konstant mitvollzogene, nicht etwa als durch irgendwelche Kriterien in sich objektive und objektivierbare aufgefaßt werden (vgl. 164). „Intelligibilität“ der Dinge, der Seienden selbst, sei ohnehin ein Selbstwiderspruch (75). Wenn also nach Thomas Gott in keinem „genus“ stehe noch irgendwie in seinem „quid est“ erkennbar sei, folge die Unmöglichkeit einer verständlichen Aussage über ihn. Analogie helfe nicht weiter, da sie „proportionalitatis propriae“ sein müßte, die aber mit zwei Unbekannten reche, in Wahrheit also keine inhaltlich verstandene Aussage ermögliche (21). Die Diskussion der *quinque viae* erhärtet die These. Zumal die *via prima* erweise nicht den legitimen Gebrauch von „Ursache“ über die innerweltliche Kausalkette hinaus: wenn ein Glied der Kette durch ein anderes verursacht sein könne, wie der Beweis annehme und was das Problem einer unendlichen Reihe erst sinnvoll mache, dann komme Gott nur als ebensolche Ursache in Frage (111. 115 f., vgl. auch 19 f.). Dazu sei gleich bemerkt, daß dann Gott überhaupt nicht mehr in Frage kommt, denn jedes beliebige Glied der Reihe wird dann durch ein anderes erklärt und damit die ganze Reihe selbst durch sich allein. Aber schon das volkstümliche Beispiel des Thomas für eine solche Reihe, das von der Bewegung eines Steines durch einen Stock usw., müßte darauf bringen, wie die Reihe hier gemeint ist: als Gedankenexperiment, aus dem sich unmittelbar ergibt, daß die „Bewegung“ irgendeines der Glieder eben nicht durch das andere erklärt werden kann und nur zu dessen Erklärung zurückgefragt werden müßte auf etwas weiteres, das aber ebenfalls nicht genügt – kein einziges Glied der Reihe ist durch ein weiteres in ihr erklärt, so daß „nihil movebitur in mundo“. Mit Recht läßt P. die *via secunda* unter derselben „Schwierigkeit“ leiden. Die *tertia* fällt wie von selbst dahin, da sie Gottes „Notwendigkeit“ von der Existenz der Welt abhängig mache, die *quarta* beruhe auf einer unkritischen Vermischung aristotelischer mit platonischen Kategorien, die *quinta* hat überhaupt keine Chance. Ohnedies seien die *viae* für Thomas keine Beweise von apodiktisch theoretischem Interesse (25; vgl. 122); das Interesse sei ein theologisches und sobald dieses befriedigt werde, greife Thomas zu jedem traditionellen Argument, das sich ihm anbietet: sie werden herangezogen „as external and probable evidence for the truth of theological claims“ (25)! In sehr instruktiver Weise setzt sich der Verf. dann noch mit den Versuchen heutiger angelsächsischer „Theologen“ auseinander (bes. mit *John Hick*), die den Aussagen über Gott eine Art Verifikationsmöglichkeit abgewinnen möchten. Entscheidend bleibt dabei, daß jede „Gewißheit“ „is subject to the same sorts of analysis and verification as is certainty in ordinary matters“ (205, Anm. 47). Daraus entspringt natürlich die Position radikal „negativer“ Theologie. Das überträgt sich sofort auch auf Aussagen des Glaubens und der Glaubenstheologie. Wenn wir nicht wissen, was mit dem Ausdruck „Gott“ gemeint ist, verharren sie alle in einer unaufhebbaren theoretischen Schwebe; wir „glauben“, daß sie von „Gott“ sprechen, aber ein „cogitare cum assensu“ sei widersinnig (237), zumal der Akt „lebendigen“ Glaubens erst durch die „caritas“ möglich werde, nach Thomas aber niemand wissen könne, ob er diese besitze (263 ff.). – Es läßt sich nicht leugnen, daß manche Seiten dieses Buches stark anregen und von heutigen thomistischen Philosophen, die es wagen möchten, Gottesbeweise in einer Situation vorzulegen, die anscheinend immer mehr von sprachanalytischer Mentalität durchdrungen ist, nicht dürfen übersehen werden. Auch gewisse Einzelpunkte, wie z. B. die Interpretation des Zusammenhanges von phantasma und Abstraktion (37 ff.) oder die Auffassung der Analogie (kurz und eindringlich dargestellt 168, Anm. 72), verdienen Beachtung. Der Verf., der in München Theologie und Philosophie studiert hat, läßt sich von der thomistischen Tradition und auch den Versuchen Maréchal's, Rahners usw., Thomas neu zu denken, nicht beeindrucken. Seine eigene „reformulation of Thomas Aquinas“ scheint allerdings eher einem „ruling out“ zu gleichen.

H. Ogiermann, S. J.

Cramer, Wolfgang, Gottesbeweise und ihre Kritik. 8^o (161 S.) Frankfurt a. M. 1967, Klostermann. 18.50 DM, Ln. 22.50 DM. – Es ist dies der 2. Band einer Reihe von 5 Bänden mit dem Rahmentitel „Die absolute Reflexion“. Das Thema des 4. Bandes klingt auch schon im vorliegenden an, nämlich unter A III: „Das absolute Verhältnis in der Spekulation des Deutschen Idealismus“, das des 3. Bandes, „Das transzendente Subjekt“, ist hier ebenso gegenwärtig. – Der Verf. möchte dem Gedankengehalt, der in den traditionellen Gottesbeweisen investiert ist, erneut zu seinem Recht verhelfen. Er hält sich an den kosmologischen und ontologischen Beweis als die wichtigsten, und zwar unter dem Aspekt ihrer Kritik durch Kant. Von vornherein äußert er die Auffassung, diese Kritik sei in ihren Fundamenten brüchig (7). Teil A und B überschneiden sich oft; A trägt den Titel „Gottesbeweise“ und analysiert ihre Struktur, wobei immer wieder Kants Position zu ihnen diskutiert wird, B behandelt „Kants Kritik der Gottesbeweise“ in systematischer Form. Es ist nicht leicht, die Gedankengänge zu referieren, da sie in einer heute sonst kaum anzutreffenden Manier zumeist hochspekulativ sind und auch der Stil des Verf.s geradezu fichteanisch anmutet. Jedenfalls möchte er im wesentlichen zwei kantische Thesen aufgeben: die von der Zeit als nur Form der Anschauung und die vom transzendentalen Subjekt als etwas gegenüber dem Einzelsubjekt ontologisch Eigenständigem. Das Urteil über Kant lautet dementsprechend so scharf, wie es ein moderner thomistischer Philosoph nicht leicht riskieren würde: es wird vom „absoluten Irrtum Kants“ gesprochen, seine Theorie sei „urfalsch“ (123). Wenn „Zeit“ (besser vielleicht „Zeithaftigkeit“) nicht nur Anschauungsform sein kann, sondern reale Qualität des Realen, gerade auch des realen Subjekts (30 f. 122.140.136), dann muß man „die Begrifflichkeit der Ontologie... restituieren“ (117.120.149). Das ist der Tenor der Argumentation gegen Kant. Einbezogen wird die Restitution des ursprünglich ontologischen Sinnes von „Sein“, „Existenz“ und „Grund“ sowie überhaupt des „ontologischen Weltbegriffs“ (bes. 137 f.). Im übrigen urgiert der Verf. mit Recht die Auffassung, die Kritik Kants an den Gottesbeweisen sei in gewisser Weise trivial, denn unter den Voraussetzungen der Kantischen transzendentalen Ästhetik und Logik hätten ontologisch (real-ontologisch) gemeinte Beweise überhaupt keinen Sinn, vor allem nicht der spezifisch „ontologische“. Er versucht nun, diesem ein Minimum (oder auch Maximum) an Geltung zurückzugewinnen, indem er als dessen Prämisse nicht den Ausgang von „bloßen“ Begriffen, sondern von Begriffen als begriffener Realität ansetzt: damit geht er bewußt über Anselm und seine Nachfahren hinaus – dürfte aber, so scheint es, die moderne Denkwiligkeit überfordern. Zudem mag man finden, daß Kants Grundannahme des Ansichseins von Welt und natürlich auch „Subjekt“ nicht genügend honoriert wird: sie kommt freilich zur Sprache (25 u. ö.), dennoch wird ausdrücklich (gegen Kant) festgestellt, das transzendente Subjekt könne nicht anders als „Sein“ denken, also „transzendiert es sich zum Sein“ (66). Wesentlich aber soll wieder zur Geltung gebracht werden, daß nicht nur Dasein überhaupt, sondern ebenso Qualitäten (Strukturen) des Weltseins erkennbar sind, vor allem dessen Zeithaftigkeit, denn Erscheinung setzt Realität voraus, die erscheint, damit aber Realveränderung (41/42), diese wiederum ist ohne Realzeit nicht zu denken (122). – Manche Einwendungen des Verf.s kommen der thomistischen Antikritik an der Kritik Kants an den Gottesbeweisen entgegen. Anderes allerdings, zumal seine neue Fassung des ontologischen Arguments, ist dem Rez. dunkel geblieben und dürfte es bleiben, solange nicht Band 5 der geplanten Reihe die Idee der „absoluten Reflexion“, die bei den betreffenden Analysen die entscheidende Rolle spielt, von Grund auf erhellt.

H. Ogiermann, S. J.

Schmucker, Josef, Die primären Quellen des Gottesglaubens (Quaestiones disputatae, 34). 8^o (232 S.) Freiburg – Basel – Wien 1967, Herder. 21.50 DM. – Das Anliegen des Buches ist es, jene philosophische Gotteserkenntnis darzustellen, die, nach Newman, das „schöpferische Prinzip der Religion“ ausmacht. Daß es Gottesbeweise von „logisch zwingender Stringenz“ nicht gebe, habe sich durchgesetzt, zumal ihre mittelalterlichen Formen fänden „in der Mentalität des ganz anders orientierten modernen Menschen keine Resonanz mehr“. Der Verf. will nun im Ausgang von *J. Meurers* (Die Frage nach Gott und die Naturwissenschaften

[München 1962]), von *A. Brummers* Konzeption der ungegenständlichen Person, vor allem jedoch von den „beiden großen und klassischen Vertretern der Ethiktheologie, Kant und Newman“, den philosophischen Gottesweg neu erschließen. Er meint, die aus den Bewusstseinsphänomenen gewonnene Gottesvorstellung bilde immer schon den geheimen tragenden Grund, der den kosmologischen und ontologischen Beweisgängen ihre überzeugende Kraft verliehen habe. – Das 1. Kap. entwickelt dasjenige, was unter dem Titel „Die Problematik der Gottesbeweise und das schöpferische Prinzip der Religion“ bereits erschienen ist (vgl. *ThPh* 42 [1967] 89 ff.). Der Rez. möchte auf seine Replik nicht zurückkommen; zudem will der Verf. in einem weiteren Band zur Gottesfrage auf sie eingehen; hoffentlich eskaliert sich das Ganze nicht zu einer Federfehde – man muß ja nicht, um die ethiktheologischen Beweismotive in den Vordergrund rücken zu können, die anderen möglichst abwerten. Ebenso wenig äußern wir uns zu seiner Kritik an *J. Hirschbergers* Abhandlung „Gottesbeweise – Vergängliches – Unvergängliches“ (in: *Denkender Glaube* [Frankfurt a. M.] 1966). – In Kap. 2 wird nun „die Struktur der Gottesfrage und das Problem eines intellektuellen Weges zu Gott vom personalen Pol aus“ analysiert. Meurers habe herausgearbeitet, daß der personale Pol der Gottesfrage die logisch-diskursive Bemühung von „subjektiven und irrationalen Haltungen beeinflußt werden“ lasse (88/89.91.98), so daß eine gewisse Vorentscheidung im Bewußtsein spezifischer Verantwortlichkeit vorausgehe, was zugleich eine endgültige Antwort auf die Frage verunmögliche (91). Von letzterer Konsequenz wie auch von anderen übertreibenden Aufstellungen Meurers' distanziert S. sich ausdrücklich, aber der Gedanke, daß die Gottesfrage und ihre mögliche Antwort eingespannt bleibe zwischen die Pole der Personalität und Intellektualität, sei unverlierbares Ergebnis (103/104). Er sucht also einen intellektuellen Weg vom personalen Kern aus. Zentral ist dabei (der ideologische und auch – ohne viel Federlesens – der eudämonologische Aufweis werden als unhaltbar erklärt) die Diskussion „eines deontologischen Gottesbeweises im allgemeinen von den moralphilosophischen Voraussetzungen der Scholastik“ aus (109 ff.): Sobald der sittliche Wert selbst oder wenigstens das Sollen als solches theonom bestimmt wird, entziehe man dem Gottesbeweis aus dem Gewissen das Fundament; die meisten scholastischen Philosophen hätten denn auch einem Gewissensargument gegenüber sich sehr reserviert verhalten, obwohl sie seinen Wert für religiöses Bewußtsein oft anerkannten. Vieles von dem, was in diesem Zusammenhang ausgeführt wird, läßt sich unterschreiben. Die Kritik an neueren scholastischen Positionen in betreffender Hinsicht hat ja in noch energischerer Form *Cl. Desjardins* vorgelegt. S. erwähnt das höchst einschlägige Werk „*Dieu et l'obligation morale. L'argument déontologique dans la scolastique récente*“ (Brügge 1963) überhaupt nicht (vgl. *Schol* 39 [1964] 247 ff.). – Schließlich erfolgt im 3. Kap. die Besprechung des Kantischen Postulats des Daseins Gottes „als Lösung der Gottesfrage vom personalen Pol aus“. Der Kantische Ansatz wird übernommen: moralischer Wert impliziere Glückswürdigkeit, diese hinwiederum als Bedingung ihrer Möglichkeit einen personalen Urheber der Einheit von moralischer und physischer Weltordnung. Freilich bleibe das tragende Fundament des Gedankenganges, die Forderung nach „Realisierung des durch die sittliche Tugend erworbenen Glücksverdienstes“ (144), nicht objektivierbar; dieses „existentielle“ Moment beziehe sich auf den ersten Gedankenschritt, der zweite Schritt dagegen, das Postulat Gottes als solches, sei begrifflich sehr wohl objektivierbar. Die Kantische Fassung, derzufolge die Realisierbarkeit des „höchsten Gutes“ nur subjektives „Bedürfnis“ und der Schluß auf den allwissenden und -mächtigen Gott nur „nach der Art unseres Verstandes“ sich aufdränge, wird überboten: es handle sich um einen „objektiv gültigen Schluß auf das Dasein Gottes von den Bedingungen der sittlichen Existenz aus“ (155), der letzte Möglichkeitsgrund könne nur ein personaler sein (159 f.). Doch über den Wert des Ganzen entscheide die Antwort auf die Frage nach der Begründbarkeit des ersten Schrittes; jene personale, „existentielle“ Schau der Glückswürdigkeit und der Realisierbarkeit des „Glücks der Guten“ besitze auch echte objektiv-theoretische Relevanz, insofern ihre Leugnung den „absoluten Gültigkeitsanspruch des Sittengesetzes zweifelhaft machen“ würde (171). Das versucht S. noch dadurch zu stützen, daß so eine „letzte Sinnhaftigkeit“ der menschlichen Person verloren-

ginge und der Weg „zum Pessimismus und letztlich zum Nihilismus unabwendbar“ sei (174). – Das 4. Kap. nimmt *Newmans* Analyse des Gewissens auf, vertieft sie in mannigfacher Beziehung und will das sittliche Gewissen als „die ursprüngliche Quelle des existentiell-religiösen Gottesglaubens“ erweisen (181). Wenn Newman an das Verpflichtungsbewußtsein anknüpft und zwar vorrangig unter den Aspekten der befehlenden und richtenden Funktion des Gewissens, was zu einem „real assent“ der Wirklichkeit Gottes führe, gleichsam zu einer Art Gotteserfahrung („as if I saw“), bemüht S. sich anschließend um Überwindung der einer solchen Konzeption inhärenten Schwierigkeiten. Entscheidend ist die Frage, wie bei aller „autonomen“ Deutung des Gewissens „als innersten Wesenswollens meines personalen Selbstseins“ (208) darin doch das Echo der Stimme eines transzendenten, absoluten Gesetzgebers vernehmlich sein könne. „Die einzig mögliche Alternative“ zu Newmans vorschneller Interpretation bilde der Rückgang auf einen *Kontingenzschluß*; nicht der Sollenscharakter des Sittlichen als solcher auferlege die Notwendigkeit einer personalen Quelle in der Transzendenz, sondern der „metaphysische Schluß“ (209) von der „intuitiv ersichteten Kontingenz des eigenen Selbstseins“ (210). *Wie* die Kontingenz „intuitiv“ erfaßt, „erschaut“ werde (214), bleibt allerdings erstaunlicherweise ungeklärt. Ebenso scheint die Behauptung, dieser Weg sei der primäre und für alle anderen fundierend, insofern durch ihn „überhaupt erst der metaphysische Horizont für Gottesbeweise eröffnet werde“ (215 vgl. 10.141), nicht bewiesen. Vielleicht erbringt das angekündigte Werk den Beweis. – Wie man leicht sieht, ist dem Verf. der Gang über Kants Postulat hinaus nur sehr bedingterweise gelungen; es steht abzuwarten, ob der „moderne, kritisch gewordene“ Mensch damit etwas anzufangen weiß. Im Hinblick auf Newman überrascht der Rückgriff auf ein Kontingenzargument einigermaßen; die Kontingenzschau soll ja nicht auf einem spezifisch „moralphilosophischen“ Moment, und damit auch nicht eigentlich auf einem strikt personalen Motiv, sondern auf unspezifisch metaphysischem Denken beruhen. Überdies hat schon *M. Corvez* (*L'idée et l'affirmation de Dieu*, in: *RevThom* 57 [1957] 305 ff.) ein solches Kontingenzargument vorgeschlagen und übrigens auch, wenn daran zu erinnern erlaubt ist, der *Rez.* (vgl. *Schol* 29 [1954] 205 ff.).

H. Ogiermann, S. J.

Sladeczek, Franz M., S. J., Ist das Dasein Gottes beweisbar? Wie steht die Existentialphilosophie Martin Heideggers zu dieser Frage? (Forschungen zur neueren Philosophie und ihrer Geschichte, N. F., 17). Gr. 8^o (XVI u. 128 S.) Würzburg 1967, Tritsch. 15.— DM. – Die angesehene, von dem 1966 verstorbenen Hans Meyer begründete Schriftenreihe wird jetzt von dessen Schüler *Walter Hoeres* weitergeführt. – Der erste Band unter der neuen Leitung stammt von F. Sladeczek, der 1926–1932 in dieser Zeitschrift einige vielbeachtete Abhandlungen veröffentlicht hat. Namentlich seine Abhandlung über die verschiedenen Bedeutungen des Seins bei Thomas von Aquin (1930) wird immer noch häufig zitiert, und dies mit Recht; denn sie ist eine der ersten Arbeiten, die das neue Verständnis des thomanischen „Seins“ angebahnt haben. Leider mußte S. damals gesundheitshalber das Lehramt und die wissenschaftliche Arbeit aufgeben. Man merkt es begreiflicherweise der vorliegenden Altersarbeit an, daß er seitdem die geistige Entwicklung im Bereich der Metaphysik nur noch aus einigem Abstand verfolgen konnte. Man sollte aber darum sein Buch nicht als wertlos beiseite legen. Einige der Grundeinsichten, die er während seiner Valkenburger Lehrtätigkeit seinen Schülern vermittelt hat, sind auch heute noch von großer Bedeutung, vor allem für das richtige Verständnis der Gottesbeweise. Dazu gehören die Auffassung des Seins nicht als bloßer Tatsächlichkeit, sondern als *actus essendi* und reiner Vollkommenheit (15.64.72.88), die Ablehnung der megarischen Identitätsauffassung (11.17 und immer wieder), die mit beidem zusammenhängende Lehre von den „absolut betrachteten“ Sinngehalten (53–55.57), die Bedeutung einer echt metaphysischen Auffassung der Relation (44–48.68), das wache Bewußtsein für den verderblichen Einfluß des ockhamistischen Konzeptualismus und seiner formalistischen Subsumptionslogik (18–20.56.69.82). Diese Themen klingen immer wieder an; vielleicht wäre es besser gewesen, sie einmal von Grund aus schrittweise zu entwickeln. – Die feste Überzeugung von der

grundlegenden Bedeutung dieser Lehrstücke verleitet S. dazu, alle Autoren, zu denen er Stellung nimmt, auf ihre Auffassung zu diesen Punkten zu befragen und je nachdem zu beurteilen. Wenn nun aber diese Fragestellungen den betreffenden Autoren fernliegen, so führt diese Methode leicht zu Deutungen, die man als Mißverständnisse und Konsequenzmacherei beurteilen wird. Am meisten hat darunter Heidegger zu leiden. Damit soll nicht gelehnet werden, daß S.s Kritik in vielem berechtigt ist. Aber wenn etwa Heideggers Lehre von der Wahrheit als „ausgesprochen subjektivistisch“ beurteilt wird (61), wenn es heißt, das Seiende werde bei ihm in ein Erscheinendes entwurzelt (66), so sind das Mißverständnisse. Es genügt, etwa auf folgenden Satz Heideggers hinzuweisen: „Das Entdecken entzieht seinem eigensten Sinne nach das Aussagen dem ‚subjektiven‘ Belieben und bringt das entdeckende Dasein vor das Seiende selbst“ (Sein und Zeit, 227). – Leider sind, besonders in den bibliographischen Angaben, viele Druckfehler stehengeblieben. Einige besonders störende seien hier vermerkt: S. 5, Z. 1, lies: Sawicki; S. 29, Z. 7 (ebenso S. 69, Z. 11) müßte in dem Heideggerzitat nach „Vorhandenes“: „angesetzt“ hinzugefügt werden; S. 42, Anm. 47, lies: Cohen, Logik der reinen Erkenntnis; S. 67, Anm. 35: 373 (statt 313); S. 74, Z. 8: Hühnerfeld; S. 76, Z. 20, lies: vor (statt von); S. 80, Anm. 29, Z. 3 f.: Hochland 1961, S. 516–526; ebd., Z. 5, lies: 1963 (statt 1959); S. 83, Z. 9 v. u., und S. 113, E36, Z. 1: begriffssyllogistisch; S. 83, Z. 8 v. u., lies: als den (statt: aus dem); S. 93, Z. 3: Grundtrieb; S. 105, E20, Z. 5: Schillebeeckx (ebenso im Personenverzeichnis); S. 113, Z. 4 v. u.: stirpitus; S. 121, E45, Z. 4: Romaeus Leuven; S. 122, Z. 4 f.: J. Le Rohellec (Divus Thomas [Piacenza] 1926); S. 126, Z. 7: Whittaker. J. de Vries, S. J.

2. Geschichte der älteren und neueren Philosophie

Morin, Harald, Der Begriff des Lebens im „Timaios“ Platons unter Berücksichtigung seiner früheren Philosophie (Acta Universitatis Upsaliensis, Studia Philosophica Upsaliensia, I), 8^o (149 S.) Uppsala 1965, Almqvist & Wiksells. 20.— schw. Kr. – Der Verf. untersucht die Frage, inwieweit der Gedanke des Lebens, wie er vor allem im Timaios entwickelt ist, dazu beigetragen hat, den Gegensatz zwischen der intelligiblen Welt und der der Sinne zu überbrücken. – Wegen „eines gewissen Zusammenhanges mit dem Timaios“ (21) geht er zunächst auf den Phaidon ein (21–32) und gelangt zur Erkenntnis, daß im Phaidon zwei Standpunkte Platons sichtbar werden: einmal ist die Idee das Prinzip der Wirklichkeit, dann etwas Einzelnes, die Seele. Hier kommt schon eine Auffassung zum Durchbruch, aus der Platon im Phaidon noch keine Folgerungen zieht, sondern erst im Timaios, nämlich die Meinung, von der Doppelheit des Lebensbegriffes: „Das Leben gehört einerseits zu etwas Einzellnem, da es der Seele zugeordnet ist. Andererseits enthält es ein metaphysisches und übersinnliches Element durch seine ewige und unzerstörbare Natur. Im Timaios wird sich dies Doppelwesen des Lebens einerseits als rein körperliche und biologische Erscheinung und andererseits als eine Kraft von seelischer und unsinnlicher Art darstellen.“ (32) – Der Timaios (59–84) entwickelt „zwei verschiedene Formen des Lebens, ein körperliches, das mit den Funktionen des Lebens verknüpft ist, und ein geistiges, das an die Seele gebunden ist. Legt man nämlich den Nachdruck auf den einen Gedanken, so stirbt der Mensch, weil die Seele den Körper verläßt, legt man ihn auf den anderen, so stirbt er, weil die Bewegung des Körpers aufhört.“ (67) Den Gegensatz von sinnlicher und übersinnlicher Welt hat Platon hier in der Doppeldeutigkeit des Lebensbegriffes zum Ausdruck gebracht (67.69). Durch diese Zwischenstellung vereinigt die Seele, welche mit Leben identisch ist, „sinnliche und unsinnliche Elemente“ (74). Der vernünftige Seelenteil dominiert. Das höchste Leben stellt sich dar als das reine Unsinnliche, es ist absolutes ewiges Leben (74.77). – Auch in „der praktischen Philosophie liegt bei Platon der Gegensatz von Sinnlichem und Unsinnlichem vor“ (85; Der Wert: 85–119). Die Kluft zwischen Wert und „natürlichem Leben“ wird schrittweise überwunden (95) durch das Streben des Willens nach dem Guten (Zweckethik). Das Besondere des platonischen Standpunktes im Timaios besteht vor allem darin, daß „die Natur

nicht mehr ein untergeordnetes und zufälliges Mittel ist, sie ist vielmehr ein notwendiger, unausweichlicher Faktor geworden, der in das Ganze als biologisches Leben eingefügt ist. Die Körperbeschaffenheit läßt sich deshalb mit den Werten der Ethik verbinden, weil in beiden Vernunft vorhanden ist. Aber die Vernunft war nicht nur der Wert, sie umfaßte auch das Leben, so daß man sagen kann, daß das Leben als Vermittler wirkt, es ist die Brücke zwischen den Normen und dem natürlichen Leben.“ (104–105) – Der Verf. schließt seine Untersuchung ab, indem er Platons Anschauung vergleicht mit der Darwins (120–127), Hegels (127–128) und Russels (128–132). – Die wichtigsten Gedanken Platons über das Leben sind nach dem Verf. folgende:

„1. Das Leben als physikalisch-chemischer Prozeß.

2. Das Leben als Bewegung.

3. Das Leben als etwas Physisches, als Seele mit ihrer Bewegung.

4. Das Leben als Zweck und Wert, als Vernunft, die Zwecke setzt.

5. Das Leben als etwas Unsinnliches, als eine gewisse Ordnung und ein Zusammenhang, etwas weder Physisches noch Psychisches. Natürlich kann die Ordnung und der Zusammenhang mit dem einen wie dem anderen Objekt verknüpft werden, jedoch sind Ordnung und Zusammenhang mathematischer Art, sie liegen daher ebenso wie die Ideen jenseits des Physischen und Psychischen.“ (137) – Um die Leistung des Verf.s zu würdigen, möchte ich auf Folgendes aufmerksam machen: Aus der älteren Platonforschung konsultiert er nur folgende Vertreter: Erdmann, Joel, Gomperz, Natorp, Windelband, von Wilamowitz, Zeller. Die Forschungsergebnisse heutiger wie jüngster Platonforschung vermißt man völlig. Deshalb ist die Untersuchung methodisch wie sachlich unbefriedigend und erübrigt eine weitere Stellungnahme.

K. Ennen, S. J.

Perls, Hugo, Plato. Seine Auffassung vom Kosmos. 8^o (429 S.) Bern – München 1966, Francke. 12.80 DM. – In dieser philosophischen Studie – so nennt Verf. seine anregende Hinführung zu Plato – geht es um die Wahrheit, den höchsten philosophischen Wert, die „nach Plato nur eine ist, ewig und unabhängig von Zeit und Raum“ (11). Wahrheit steht in unmittelbarer Beziehung zur Vernunft, Erkenntnis und Weisheit und umfaßt alle Gebiete des Geistes wie des Lebens (12). Dabei bedeuten Geschichte und geschichtliche Wahrheit wenig (16). Plato legt höchsten Wert „auf die Suche nach der Wahrheit“ (18). Er bedient sich dabei einer Vielfalt von Einzelwissenschaften, nicht um ihrer selbst willen, sondern sie stehen einzig und allein im Dienste der „Suche nach der Wahrheit“ (18.21). So haben z. B. Astronomie und Harmonie zur Erkenntnis des Unterschiedes von Sichtbarem und Unsichtbarem beigetragen (18). – Was die Interpretieren nach Meinung des Verf.s nicht oder zu wenig beachtet haben in den Texten, sind: Ästhetik (244–325), die Probleme aller Art beleuchtet; Indeterminismus (vgl. Themis [326–391], Freiheit und nicht Determinismus schwebt über Moral, Ästhetik, Erkenntniskritik [10]); und endlich die Synthese: die doxa, so meint der Verf., stehe im Mittelpunkt des Systems (143–186 u. a.), und verbinde die äußersten Punkte: Ideen u. Wahrnehmung, das Unbewegliche und was sich bewegt (11). – Der Verf. verzichtet auf jeden wissenschaftlichen Apparat. Er will ohne Polemik positiv den Text aus sich heraus verstehen. Ob auch der Leser, den der Verf. „zum Lesen der Dialoge anregen und die Lektüre durch einige nützliche Hinweise erleichtern“ will, diesen Optimismus teilen kann, ohne wissenschaftlichen Apparat auszukommen, scheint mir ganz unwahrscheinlich zu sein.

K. Ennen, S. J.

Nikolaus von Kues, De docta ignorantia – Die belehrte Unwissenheit, Buch II (Schriften des Nikolaus von Kues in deutscher Übersetzung, 15b [lat.-deutsche Parallelausgabe]), hrsg. von Paul Wilpert. 8^o (VIII u. 175 S.) Hamburg 1967, Meiner. 15.— DM; Ln. 19.— DM. – Von der zweisprachigen Studienausgabe der Docta ignorantia des Cusanus liegt nun das zweite Bändchen vor, über dessen Drucklegung der Herausgeber, Paul Wilpert, verstarb. Hatte man schon beim Erscheinen des ersten Bandes Anlaß zur Freude (vgl. Schol 40 [1965] 142 f.), so wird man den zweiten noch freudiger begrüßen. Denn hier hat sich die Leistung

von Herausgeber und Verlag noch gesteigert. Wie schon beim ersten Band ist der Text unmittelbar aus den Handschriften neu erstellt worden, unabhängig von der Heidelberger Ausgabe von 1932; der vorliegende Band berücksichtigt dazu noch eine wichtige, in ihrer Bedeutung erst jetzt voll erkannte Florentiner Handschrift. Den Wünschen mancher Rezensenten der Reihe entsprechend hat sich der Umfang des Register- und Anmerkungsteils verdoppelt, ohne daß dadurch der von W. erstrebte Charakter einer *Editio minor* verlorengegangen wäre. So findet man nicht nur im Verzeichnis der Begriffe mehr lateinische Termini und eine differenziertere deutsche Übersetzung als bisher; auch das Register der Bibelzitate und je ein Register der Verweise auf die übrigen Werke des Cusanus und der Zitate aus anderen Autoren, wie sie sich im reichhaltigen Quellenapparat finden, werden dazu beitragen können, daß man leichter in den Text und die Gedankenwelt des gelehrten Kardinals einzudringen vermag. Zu erwähnen bleibt noch die meist vorzügliche Übersetzung des schwierigen Textes und die saubere Ausstattung des Büchleins. Man kann nur hoffen, daß diese neue Ausgabe – über die häufige Zitierung des bloßen Titels hinaus – viele dazu einladen wird, das Werk selbst zu lesen und zu überdenken.

G. Haeffner, S. J.

Massolo, Arturo, *Logica hegeliana e filosofia contemporanea*. Saggi. 8^o (X u. 202 S.) Florenz 1967, Giunti. 1.800 L. – Die Neuauflage eines 1950 unter anderem Titel erschienenen Buchs, das inzwischen durch einen weiteren Sammelband ergänzt wurde (vgl. ThPh 43 [1968] 143). Die ersten beiden Studien (1–52) geben kritische Interpretationen zum 1. Buch von Hegels „Wissenschaft der Logik“. Der Grundpunkt der Kritik: Möglich ist nur eine *menschliche* „Ontologizität“, nicht eine solche *an sich*; mit dem vom Verf. selber als paradox empfundenen und in Anführungszeichen gesetzten Vorwurf, Hegels Logik sei „oberflächlich“ (9 ff. 29). Der 2. Teil des Buchs enthält Studien über Zeitgenossen (53–160), nämlich über Heidegger, Ugo Spirito, Luporini, Fazio Allmayer u. a. Den Beschluß (160–200) bilden einige Diskussionsschemata über verschiedene Themen, z. B. das Verhältnis Ästhetik–Logik oder die Beziehung Hegel–Marx. 5 Seiten Vorwort schrieb der Herausgeber P. Salvucci.

W. Kern, S. J.

Topitsch, Ernst, *Die Sozialphilosophie Hegels als Heilslehre und Herrschaftsideologie* (Soziologische Essays). 8^o (103 S.) Neuwied 1967, Luchterhand. 7.50 DM. – Der Titel gibt zwei Gesichtspunkte an, die, nach T., in den zahlreichen derzeitigen Untersuchungen zur Sozialphilosophie Hegels kaum berührt werden: ihr mythischer Hintergrund und ihr Fortwirken auf das „Dritte Reich“ hin; besonders letzteres. Der Hintergrund der Hegelschen Philosophie: die ekstatisch-kathartische Tradition, deren letzte Hochstilisierung sie sei, in Verbindung mit organisch-teleologischen, technomorphen sowie soziokosmischen Modellvorstellungen (21 u. ö.). Dabei übersieht T. (10 ff. 51), daß der junge Hegel, wie nicht erst G. Lucács, sondern schon 1920 F. Rosenzweig (in „Hegel und der Staat“) zeigte, keineswegs einseitig in einer bloß religiösen oder gar mythischen Traditionslinie steht, sondern sich mit einer Scharfsicht oder jedenfalls Urteilsschärfe auf politische und soziale Probleme einließ, daß man manche Texte eher dem frühen Marx zuschreiben würde (vgl. z. B. ed. Nohl 225, 365). Der recht sachnahe und nützliche Durchblick durch die Rechtsphilosophie Hegels (31–45; bes. 31–38) sei dankbar registriert. Aber T.s. positivistisch-soziologistische Kritik an den dialektischen und organisch-teleologischen Denkformen schießt nun mal philosophisch zu kurz. Allerdings bleibt die Übertragung der letzteren auf Gesellschaft und Geschichte ein sehr fragwürdiges Unternehmen (57–61). Und es wird wohl etwas daran sein, wenn T. sagt: „So eignen sich die dialektisch-teleologischen Gedankengänge vorzüglich zum Aufbau von Herrschaftsideologien“ (62) – aber gilt hier vielleicht z. T. auch: *corruptio optimi pessima*? Die Nachwirkung Hegels auf autoritäre Staatstheoretiker der Bismarck-Ära u. der späteren Ären belegt T. mit interessanten und bestürzenden Zeugnissen (63–88), damit H. Hellers „Hegel und der nationale Machtstaatsgedanke“ von 1921 (*1963) weiterführend. Auch nach T. soll jedoch „Hegel nicht zum Stammvater des Dritten Reiches gemacht oder der Hegelianismus mit dem Faschismus gleichgesetzt werden“ (83): zu diagnostizieren sei eine

vom Hegelianismus ausgeübte Vermittlungsfunktion von der gebildeteren „nationalen Opposition“ gegen Weimar zur banaischen Hitlerbewegung. Das Büchlein von T. ist durch seine entschiedene Rechtseinstufung Hegels innerhalb der extrem weit gespannten Skala der Hegel-Interpretationen (vgl. Schol 37 [1962] 560–569; 38 [1963] 89; bei T.: 87 63 ff.) ein Anlaß mehr, die Akten, gründlichere Akten, über diesen Fall neu aufzumachen. Das eben wollte es erreichen, „wissenschaftsstrategisch“ (96; vgl. 8.85.89.102). – Es wäre noch anzumerken, daß neben der Kollaboration Idealismus–Autoritarismus auch jene zwischen katholischer Kirche und Faschismen einiges abbekommt; auch hier ist der Klärung noch nicht genug getan (T. gibt 86⁶² einseitig Literatur an; vgl. 95 f.).
W. Kern, S. J.

v. Trott zu Solz, Adam, Hegels Staatsphilosophie und das Internationale Recht. 8^o (XIX u. 144 S.) Göttingen 1967, Vandenhoeck. 9.80 DM. – Der Neudruck dieser Doktordissertation von 1932 rechtfertigt sich nicht nur von der Person des Verf.s her, der, geprägt durch christlichen Sozialismus, Rechtsstudium und angelsächsischen Trend, zu den Männern des deutschen Widerstands gegen Hitler gehörte. Ihr Thema ist heute wie ehemals aktuell: Völkerrecht und Einzelstaat – bei Hegel. Der 1. Teil des Buches (18–91) läßt, methodisch richtig, Hegels Auffassung aus dem systematischen Gesamtzusammenhang seiner Philosophie hervortreten. Der 2. Teil (92–142) gibt T.s praktisch-ethischem Impuls schon im Titel beredten Ausdruck: „Sittliche Gewissensentscheidung und souveräner Staatswille“. T. sieht bei Hegel, dem der Vorwurf der Staatsvergötzung zu Unrecht gemacht werde, Anhaltspunkte für eine positive Aufhebung der Antinomie zwischen souveränem Staat und internationaler Ordnung: in der Begrenzung der Staatsallmacht durch den sittlichen Willensentscheid. In diesem Sinne will er Hegels Rechtsphilosophie weiterentwickelt sehen, gemäß der gewandelten Zeitlage. Das Geleitwort von *Hans Rothfels* (V–XIX) teilt neben vielem anderen z. B. das bedenkenswerte Begriffswort „christliche Sachgerechtigkeit“ (XIII) aus einer Denkschrift T.s von 1943 mit; und den 1930 von dem 21jährigen aufgezeichneten Satz: „Krieg als gerechte Entscheidung des Weltgerichts über die historische Daseinsberechtigung eines Volkes ist heute eine Absurdität“ (XV).
W. Kern, S. J.

Bauer, Bruno, Hegels Lehre von der Religion und Kunst von dem Standpunkt des Glaubens aus beurteilt. – Marx, Karl, Hegels Haß gegen die heilige Geschichte und die göttliche Kunst der heiligen Geschichtsschreibung. Neudruck der Ausgabe Leipzig 1842. 8^o (VI u. 227 S.) Aalen 1967, Scientia. 45.— DM; Subskr. 38.— DM. – Die Schrift erschien 1842 anonym. Daß ihr 1. Teil (1–66) von B. Bauer stammt, wird allgemein angenommen. Die Marxsche Autorschaft des 2. Teils (67–227) scheint eine unbegründete Mutmaßung; *M. Rubin* (Bibliographie des œuvres de Karl Marx [Paris 1956]) führt sie nicht auf, auch nicht unter den „Dubiosa“ (231–237). Der Stil, die Gleichheit der orthodoxen Gewährsleute, die Weise, wie S. 78 Bauer selber auftritt, ja eigentlich schon das Titelblatt und Inhaltsverzeichnis der alten Ausgabe (wie der Bucheinband der neuen) sprechen für die alleinige Verfasserschaft Bauers, der eben auch schon – mit Pred. 4,9 – wußte, daß „besser zwei denn einer“ (2), wenigstens als Fiktion. Das Interesse der Doppelschrift: Teil I gibt nach Kurzschilderungen von einem halben Dutzend bekämpfter zeitgenössischer Philosophen und Theologen eine populär-pamphletistische und dabei aufs Wesentlichste verdichtete Selbstcharakteristik der Bibelkritik Bauers: Die Bibel ist voll innerer Widersprüche, und ihr widerspricht auch die Menschlichkeit und die fortgeschrittene Zeitbildung; damit versucht fertig zu werden der „Jesuitismus des Theologen“ (42). Abscheuliches Theologisieren finde sich schon bei den Synoptikern, erst recht bei Johannes: „Schon in den Evangelien unterscheidet er einen Entwicklungsgang, in welchem das erste noch ursprüngliche religiöse Bewußtsein zu einem theologischen geworden sei“ (40). Beachtlich auch fixiert B. jene „verzweifelte Angst, welche die modernen Ansichten nicht sicher glaubt, wenn sie nicht zugleich durch die Bibel bestätigt sind, und, welche die biblischen Vorstellungen nicht ertragen kann, wenn sie nicht der modernen Einsicht entsprechen“ (45). Oder S. 61 die Antizipation der Religions-

kritik des Marx von 1844. Teil II – erst hier ist ex professo von Hegel die Rede – stellt, vor allem anhand von dessen Ästhetik-Vorlesungen, Hegels Geringschätzung der jüdischen Religion, die durch einseitiges Zitieren übersteigert wird, seiner Hochschätzung der griechischen Religion gegenüber. Auch hier wird die entschiedene Links-Deutung Hegels als fromme Anklage gegen ihn getarnt wie in dem bekannteren Pamphlet B. Bauers von 1841 „Die Posaune des Jüngsten Gerichts über Hegel, den Atheisten und Antichristen“. W. Kern, S. J.

Heftrich, Eckhard, Hegel und Jacob Burckhardt. Zur Krise des geschichtlichen Bewußtseins (Wissenschaft und Gegenwart, 35). 8^o (42 S.) Frankfurt/M. 1967, Klostermann. 3.80 DM. – Ein Vortrag: Burckhardt als Voraus-Protest gegen jene Folge Hegels, als die vielen das totalitäre NS-Regime gilt. Der Antihegelianismus war eine Konstante in Burckhardts Leben. Und zumal der Widerstand gegen die Geschichtsphilosophie, die ihm eine *contradictio in adiecto* ist; „denn Geschichte, d. h. das Koordinieren ist Nichtphilosophie, und Philosophie, d. h. das Subordinieren ist Nichtgeschichte“ (12). Dennoch liegt ein Mißverständnis Hegels zugrunde (auch wegen der Defizienz des Burckhardtschen Quellenstudiums – wobei die treffliche methodische Weisung H.s anfällt, Hegels verschiedene Schriften seien „auf ihren Stellenwert im spekulativen Denken hin zu befragen“ [9]): Das Geschichtsdenken Hegels wird um die philosophische Dimension verkürzt zu einer einsinnig-chronologischen *Entwicklungsauffassung*, die das Vergangene als Gegensatz und Vorstufe zum Heute bestimmen muß. Das Mißverständnis ist produktiv: Burckhardts „Weltgeschichtliche Betrachtungen“ entwickeln die Grundkonzeption vom Sich-Wiederholenden, Konstanten, Typischen, mit einem Wort: von der *Kontinuität* in der Geschichte – bezüglich Staat („nur ein negatives Sturmdach“ [20]!), Kunst, Macht, Sittlichkeit usw. – in Antithese zu *diesem* Hegel. Damit wird das Verhältnis Burckhardt–Hegel zweideutig (vgl. 30 f.). Und daraus folgt, daß man auch nach Burckhardt sich mit Hegel und dessen Geschichtsphilosophie zu befassen hat. W. Kern, S. J.

Faber, Werner, Das Dialogische Prinzip Martin Bubers und das erzieherische Verhältnis. 2. Aufl. 8^o (192 S.) Ratingen 1967, Henn. 14.80 DM. – Nach einem Einleitungskapitel über Bubers Weg zum Dialogischen Prinzip wird die Ich-Du-Beziehung, das Herzstück seiner Anthropologie, analysiert. Diese Abschnitte bilden eine ausgezeichnete Einführung in die Philosophie Bubers überhaupt. Der 2. Teil der Schrift bringt dann die Anwendung des Dialogischen Prinzips auf die Pädagogik. Es wird überzeugend dargetan, daß echte Erziehung überhaupt nur auf dem Fundament einer persönlichen Beziehung zwischen Lehrer und Schüler erwachsen kann, wenn auch das reine Ich-Du-Verhältnis, ähnlich wie beim Arzt und Priester, durch das Übergewicht des einen Partners variiert erscheint. Obwohl hier nur *ein* wesentlicher Punkt aus Bubers Gesamtwerk herausgegriffen wird – seine Verbindungen zur Mystik, zum Zionismus, zum Chassidismus und zur Bibel sind nur flüchtig erwähnt –, ist das Buch im Zeitalter des Dialogs nicht nur für Pädagogen lesenswert, sondern weist überhaupt auf die zentrale Bedeutung des menschlichen Miteinander hin. Ein umfangreiches Literaturverzeichnis ergänzt die Ausführungen. H. Falk, S. J.

Huch, Kurt Jürgen, Philosophiegeschichtliche Voraussetzungen der Heideggerschen Ontologie (Kritische Studien zur Philosophie, o. Nr.). Kl. 8^o (72 S.) Frankfurt a. M. 1967, Europäische Verlagsanstalt. 6.— DM. – Diese Studie aus der Schule Adornos ist dem Meister bis in den Stil hinein verpflichtet. Um den sachlichen Zusammenhang mit Adornos Nominalismusthese und dessen Theorie von der Unüberholbarkeit der nominalistischen Kritik am metaphysischen Realismus zu konstatieren, braucht man nur das Einleitungskapitel von „Negative Dialektik“ zu vergleichen. Es versteht sich, daß unter solchen Voraussetzungen Heidegger nicht auf Nachsicht hoffen darf. Außerdem anerkennt die Arbeit ihre Abhängigkeit von K. H. Haags „Kritik der neueren Ontologie“ (Stuttgart 1960); man gewinnt den Eindruck, das Heideggerkapitel aus dieser Schrift werde hier nur ausgefaltet, wie man auch vom „Exkurs über Fundamentalontologie und Tho-

mistische Metaphysik“ (57 ff.) behaupten darf, der zentrale Gedanke verdanke sich K. H. Haag. Im übrigen wird an Heidegger-Literatur ein Minimum zitiert, selbst ein Werk wie „Der Denkweg M. Heideggers“ von O. Pöggeler (Pfullingen 1963) wird souverän ignoriert. Allerdings muß man zugeben, daß weder Pöggeler noch andere die hier gezeichnete Perspektive kennen; jedenfalls insofern die *nominalistische* Ausgangsposition Heideggers urgiert wird – sein Durchgang durch die Transzendentalphilosophie ist selbstverständlich immer gewürdigt worden, freilich nicht ausdrücklich im Zusammenhalt mit einer Theorie von Transzendentalphilosophie als moderner Konsequenz nominalistischer Mentalität. Doch verfolgt auch diese geistesgeschichtliche Linie ein Werk wie das von G. Siewerth, Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger (Einsiedeln 1959), das zitiert, aber in dieser Hinsicht nicht ausgewertet wird; sein für Heidegger positives Ergebnis hätte diskutiert werden können. Der Verf. möchte also nachweisen, dessen Ontologie sei Resultat aus der Geschichte des modernen Idealismus. Dieser versuche, auf dem Boden des Nominalismus, apriorische Strukturen des Gegenständlichen zu „retten“, jedoch nur mittels Absolutsetzung der Subjektivität: der völligen Bestimmungslosigkeit der Seienden steht das alle Bestimmung begründende transzendente Subjekt gegenüber, womit anstelle des „Seins“ nun das „reine Ich“ universelle Herrschaft gewinnt (11), zu einer neuen „Hypostase“ wird (20), zumal bei Fichte; im Neukantianismus erhebt Natorp den Urteilsakt selbst, die Urteilskopula, zum Absoluten (14 ff.), das „Ist“ als Sein in Identität mit Logos; die besonderen Inhalte konstituieren sich daraus – das Wie bleibt natürlich problematisch. Natorps Philosophie darf man daher als „Mittelglied zwischen der Kantisch-Fichtischen und der Heideggerschen betrachten“ (17). Letzterer läßt jetzt alles transzendente Denken vom Sein selbst ereignet sein, die Idealisten haben ihm zufolge gerade das für das Denken Konstitutive, eben das Sein, außer acht gelassen (18). Doch die Konzeption des universalen Constituens „Sein“ unterschlägt dessen „subjektive Genese“ (39): ein Begriff, ein vom Denken Gesetztes, wird als ein An-sich ausgegeben kraft Verleugnung seiner Vermittlung durch Abstraktion (33). Zumal die „ontologische Differenz“ trägt nichts aus: nur das Seiende „ist“, also bleibt „das Sein“ irreal und damit das Seiende unbegründet (43 68). Aber auch die Überwindung der neuzeitlichen erkenntnistheoretischen Problematik (Subjekt-Objekt-Spaltung) durch Einführung der Begriffe Existenz, Dasein, In-der-Welt-Sein, ontologische Wahrheit usf. gelingt nicht, denn Heidegger behauptet, „das Sein“ mache die Seienden in ihrem An-sich offenbar, es entwerfe sich im Da-sein eine Stätte, an der es als es selbst zu sich komme – ein bündiger Aufweis fehlt. Welt kann dem Subjekt nur dann offenbar sein, wenn sie selbst eine subjektive Struktur hat (48); transzendentes (ontologisches) und empirisches (ontisches) Bewußtsein muß in der möglichen Synthese aufgezeigt werden. Der existentielle Wahrheitsbegriff stellt jedenfalls nur eine Weiterführung des nominalistisch-transzendentalphilosophischen dar (55), denn Seiendes ist nur durch das Sein erschlossen, insofern dieses im Da-sein (Menschen) sich lichtet – also (wenn der Rez. richtig verstanden hat) nicht durch das Sein einfachhin, an sich, sondern nur in der Brechung durch das „Medium“ des seinsverstehenden Daseins. – Der „Exkurs über Fundamentalontologie und Thomistische Metaphysik“ beschäftigt sich mit der Interpretation der thomistischen Konstitutionsmetaphysik in „Sein und Geist“ (Tübingen 1940) von Max Müller. Es wird als Konzession an den Nominalismus gewertet, wenn die Seinsprinzipien nicht als subsistent aufgefaßt werden (was aber auch die These von Thomas selbst ist!), und wiederum entgegengehalten, solche Prinzipien könnten nur deshalb als real, d. h. als schon vor allem Denken gegebene Gehalte, qualifiziert werden, „weil die für sie konstitutive Funktion eben dieses Denkens verleugnet wird“ (66). Die Kritik C. Ninks an Müllers Theorie scheint der Verf. zu akzeptieren (vgl. 62, Anm. 16). Schließlich wiederholt er, auch Müller könne hinter die nominalistische Kritik nicht zurück, die „res“ sei das allein Existierende (63), das konkrete Einzelding das einzig Wirkliche (68); also habe er „nur das Seiende zur Verfügung, von diesem abstrahiert er einige begriffliche Aspekte. . . und erklärt sie zu principia entis“ (ebd.). – Wir haben es immer nur mit dem Einwand zu tun, wenn die „res singularis“ das allein Wirkliche sei, dann dürften alle Aspekte, die etwas „Allgemeines“ oder gar Konstitutives meinen, nicht ontologisiert werden, vor allem

nicht „das Sein“ selbst. Die Genese solcher Momente, d. h. ihr Werden durch Abstraktion (zumal durch Formalabstraktion), impliziert Adorno, Haag und Huch zufolge ihre Nur-Begrifflichkeit. Es ist jedoch nicht einzusehen, daß und warum dem so sein müsse. Freilich – und daran läßt es selbst mancher repräsentative scholastische Philosoph fehlen – hat man in jedem einzelnen Falle stringent aufzuweisen, daß ein abstrakter Begriff, insbesondere ein durch Formalabstraktion gewonnener, Realität ausdrücke, gar konstitutive Realität. Gerade die Notwendigkeit, die abstrahierte „forma“ als Prinzip und Grund aufzufassen, wird m. E. oft nur oder allzu intuitiv behauptet.

H. Ogiermann, S. J.

Fetscher, Iring, Karl Marx und der Marxismus. Von der Philosophie des Proletariats zur proletarischen Weltanschauung. 8^o (349 S.) München 1967, Piper. 14.80 DM. – Die Sammlung umfaßt Aufsätze politischen, historischen und philosophischen Inhalts, die der Verf. innerhalb der letzten acht Jahre an verschiedenen Stellen veröffentlichte. Die ursprüngliche Intention von Marx wird mit den Erscheinungsformen des tatsächlichen Sozialismus verglichen und gezeigt, daß an Stelle einer humanen Gesellschaft technokratische Machtpositionen verwirklicht wurden. Folgende Titel mögen den Inhalt der Sammlung näher präzisieren: Das Verhältnis von Frühwerk und „Kapital“; Liberaler, demokratischer und marxistischer Freiheitsbegriff; Das Verhältnis des Marxismus zu Hegel; Die Konzeption der kommunistischen Zukunftsgesellschaft; Recht und Gerechtigkeit im Sowjet-Marxismus; Wandlungen der marxistischen Religionskritik; Die Marxismus-Diskussion in der Bundesrepublik; Die Sowjet-Gesellschaft und das Problem der Entfremdung. F. ist Mitherausgeber der „Marxismus-Studien“ und gehört zu jenen relativ wenigen westlichen Autoren, welche [die Sowjet-Ideologen nicht nur zu passionierter Reaktion, sondern auch zu einigem Nachdenken veranlassen konnten.

H. Falk, S. J.

Goerdts, Wilhelm (Hrsg.), Die Sowjetphilosophie (Dokumente). 8^o (VI u. 358 S.) Basel – Stuttgart 1967, Schwabe. 36.— DM. – Der Sammelband enthält 19 Beiträge von 14 Autoren. Die meisten Beiträge erscheinen hier erstmals in deutscher Übersetzung. Diese geschichtlich interessante Dokumentation beginnt mit G. Plechanows „Laudatio“ zu Hegels sechzigstem Todestag (1891/1892) und schließt mit Beiträgen von A. Schaff (Über den Sinn des Lebens [1961]) und W. Tugarinow (Kommunismus und Persönlichkeit [1962]). Die Mehrzahl der Abhandlungen stammt aus den zwanziger Jahren (vier allein von A. Deborin). Die Schriften Lenins und Stalins werden nicht vorgestellt, zum einen, weil der Herausgeber nicht Endpunkte einer Entwicklung, sondern die Entwicklung zu Endpunkten dokumentieren wollte (354), zum anderen, weil reine Ideologie, verstanden als Instrument der Parteistrategie, heute weniger interessiert als jene eigentümlichen Mischformen von Ideologie und Philosophie, die für die Sowjetphilosophie charakteristisch sind, war doch zumindest in der SU nach 1921 Philosophie als „voraussetzungsloses Suchen nach Wahrheit“ nicht mehr möglich. Mit dem Terminus „Sowjetphilosophie“ charakterisiert der Herausgeber übrigens keineswegs nur die „Philosophie“ in der SU, sondern – und das wird für die Beiträge, die nach 1945 verfaßt wurden, relevant – die Philosophie im „sozialistischen Lager“ (1). Während die vor 1932 geschriebenen Abhandlungen weitgehend unter geschichtsphilosophischem Vorzeichen stehen, hat sich offenbar im sozialistischen Lager nach 1957 zunehmend eine philosophische Anthropologie in den Mittelpunkt des Denkens geschoben, so daß sich der moderne Marxismus weitgehend als sozialistischer Humanismus versteht. – Das Fragmentarische und Willkürliche der Sammlung – der Herausgeber ist sich dessen durchaus bewußt – fordert geradezu eine Fortsetzung der Dokumentation, die in dem vorliegenden Band nur unvollständig gelungen ist.

R. Lay, S. J.

3. Naturphilosophie. Psychologie und Anthropologie

Rényi, Alfréd, *Dialoge über Mathematik* (Wissenschaft und Kultur, 22). Übers. aus dem Ungarischen. 8^o (123 S.) Basel 1967, Birkhäuser. 18.50 DM. – Pólya, Georg, *Vom Lösen mathematischer Aufgaben*, Bd. 1 (Wissenschaft und Kultur, 20). Übers. von L. Berchtolsheim. 8^o (315 S.) Basel 1966, Birkhäuser. 38.– DM. – Rényi unternimmt einen Versuch, die prinzipiellen Fragen der Mathematik in Form von Dialogen zu behandeln. Im ersten Dialog geht es um den Gegenstand und die Aufgabe der Mathematik. Die Form dieses Dialogs ist „platonisch“ mit Sokrates als Hauptperson. Auch der Inhalt, und damit die Antwort, welche R. auf dieses Thema gibt, kann man von der gegenwärtigen Sicht als „platonisch“ bezeichnen. Denn auf die „sokratische“ Frage, ob Zahlen und Formen Dinge sind, erhält man die Antwort, daß sie es sind, und zwar sind sie Dinge, „die nur in Gedanken existieren“ (17). Weiter werden die Mathematiker, im engen Anschluß an Platos Auffassung, eher für Entdecker als Erfinder gehalten: „Die Mathematiker kommen mir vor wie kühne Seefahrer, wie Leute, die auf das unbekannte Meer des Geistes hinaussegeln, um seine Ufer, Inseln und Abgründe zu erkunden“ (27). Diese Auffassung vom Wesen der Mathematik dürfte heute, genauso wie in der Antike, nicht als unumstritten gelten. Der zweite Dialog mit der Hauptperson Archimedes behandelt einige Probleme der Anwendung der Mathematik und der dritte Dialog mit der Hauptperson Galilei steht unter dem galileischen Motto: „Mathematik als das große Buch der Natur“ und behandelt die Frage, auf welche Weise uns die Mathematik im Erkennen und im Verstehen der Naturgesetze behilflich sein kann. Im ganzen ein heute sehr eigentlicher, aber doch auch sehr gelungener Versuch, die grundlegende Frage nach dem Wesen der Mathematik einem weiten Leserkreis interessant zu machen. – Für einen Liebhaber der Mathematik ist der neue Band des in dieser Sammlung bereits gut bekannten Verfs. eine wohlgeordnete Schatzgrube von Beispielen, an denen er in die Tiefen des mathematischen Denkens einzudringen lehrt. P.s Art und Weise, den Leser in das mathematische Denken einzuführen, ist dieselbe wie in seinem früheren Werk. (Vgl. die Besprechungen in: Schol 35 [1960] 442 f. und 38 [1963] 454.)

VI. Richter, S. J.

Hackstaff, Lawrence H., *Systems of Formal Logic*. Gr. 8^o (XII u. 354 S.) Dordrecht 1966, Reidel. 56.– Hfl. – Wer heute eine neue Einführung in die mathematische Logik schreibt, steht vor einer nicht leichten Aufgabe. Er darf nicht nur das wiederholen, was ohnehin schon in jeder der unzähligen anderen Einführungen steht; er muß aus der lawinenartig sich entwickelnden Disziplin eine sinnvolle Auswahl treffen, die geeignet ist, ohne viel Umwege den Studierenden bis in die Stube der gegenwärtigen Forschung einzuführen; die verwendete Symbolsprache muß einfach und einheitlich sein. H. ist dies alles in jeder Hinsicht gelungen. So kann seine Einführung bestens empfohlen werden. Zur Orientierung seien die Themen des Buches aufgezählt: Methode der Wahrheitstabeln; Axiomensysteme der Aussagenlogik (eine Modifikation des Systems Hilbert-Bernays, intuitionistisches System, Minimal-System von Johansson, System von F. B. Fitch, System des natürlichen Schließens); Widerspruchsfreiheit und Vollständigkeit der Systeme; Prädikatenkalkül von Johansson, Prädikatenkalkül mit Identität von Fitch.

VI. Richter, S. J.

Sachsse, Hans, *Naturerkenntnis und Wirklichkeit. Einführung in die Naturphilosophie I*. Gr. 8^o (IV u. 232 S., 7 Abb.) Braunschweig 1967, Vieweg. 17.50 DM. – Das Buch liegt, obwohl ersichtlicherweise vom Verf. ganz eigenständig geschrieben, genau auf der Linie, auf der sich die „induktive Metaphysik“ von Becher, Driesch, Wenzl u. a. heute bewegen würde. Man hat der induktiven Metaphysik von der einen Seite her Mangel an „spekulativer Tiefe“ vorgeworfen, weil sie die Last des Logischen und Empirischen nicht abwerfen wollte; diesen „Vorwurf“ wird man auch gegen S. erheben. Von der anderen Seite her hat man jede philosophische Beschäftigung mit dem Naturwissenschaftlichen auf reine Methodenanalyse beschränken wollen, und in der Auseinandersetzung mit diesem

rationalistischen Positivismus scheint dem Rez. die eigentliche Bedeutung des Buches zu liegen: S. erkennt rückhaltlos an, welche Verschärfung des Problembewußtseins der „philosophy of science“ zu verdanken ist, weist aber ebenso nach, daß, wenn man diesen Weg konsequent zu Ende geht, der Erkenntnischarakter der Naturwissenschaft selbst verlorengeht. Über eine solche lähmende Sophistik siegt bei S. der „gesunde Instinkt“ des tätigen Forschers (S. ist Physiko-Chemiker), der das Vertrauen zu seiner Tätigkeit nicht verloren hat, und er entscheidet sich eben doch für jenen Mittelweg des „kritischen Realismus“, den die Radikalen auf beiden Seiten als Kompromiß verabscheuen. Das Buch, mehr lehrbuchartig als monographisch angelegt, stellt einleitend moderner Naturphilosophie die Aufgabe, eine Brücke über die immer tiefer und bedrohlicher werdende Kluft zwischen Naturwissenschaft und Geisteswissenschaft zu schlagen. Es folgen im 1. Teil die mehr methodologischen Fragen nach Begriffs- und Theorienbildung und nach dem Verhältnis von Theorie und Experiment, im 2. Teil die mehr inhaltlichen Fragen nach Raum und Zeit, Substanz und Prozeß, Gesetzmäßigkeit und Wahrscheinlichkeit in der modernen Physik und im 3. Teil die eigentlich erkenntnistheoretische Frage nach dem Verhältnis von Erkenntnis und Wirklichkeit. Im Hintergrund steht immer irgendwie das Problem des Induktionsschlusses, an dem sich bezeichnenderweise die ganze moderne Transzendentalphilosophie noch niemals ernsthaft, d. h. mit Berücksichtigung aller logischen und empirischen Vorgegebenheiten, versucht hat. Auch S. kann keine eigentliche erkenntnistheoretische Begründung geben, aber er sieht, im Unterschied zu manchen Empiristen, daß es hier nicht nur um das Induktionsverfahren, sondern schon um die simplen „Protokollsätze“ der Außenwelterfahrung und des Erinnerungswissens geht, und er spricht nicht von einem „irrationalen Glauben“, sondern eher von einer biologischen Angepaßtheit der menschlichen Verhaltensweisen. Sehr schön wird herausgearbeitet, wie die empirische Erkenntnis der Naturgesetzmäßigkeit immer eine gewisse *Freiheit* des Experimentierenden gegenüber eben dieser Gesetzmäßigkeit voraussetzt – ein Umstand, der bisher bei der ganzen Diskussion über diese Fragen eigentlich noch ziemlich wenig berücksichtigt wurde.

W. Büchel, S. J.

Verloren van Themaat, W. A., Räumliche Vorstellung und mathematisches Erkenntnisvermögen I-II. 8^o (X u. 131 S., 59 S.) Dordrecht 1963, 1967, Reidel. 22.- Hfl. u. 15.- Hfl. – Eine angeschrägte mathematische Deduktion besteht aus beliebig, aber endlich vielen Zeichen und beliebig, aber endlich vielen Beweisschritten. V. untersucht, welche Einschränkungen bzw. Erweiterungen der Mathematik sich ergäben, wenn nur eine begrenzte Anzahl von Zeichen oder Beweisschritten bzw. eine unendliche Anzahl möglich wäre. Das ist, so wie es im Buch behandelt wird, eine Frage der Aussagenlogik; aber dahinter steht das philosophische Problem: Was heißt es, daß beliebig viele Zeichen oder Beweisschritte „möglich“ seien, wenn die Anzahl der zum Schreiben verfügbaren Elementarteilchen bzw. Zeitintervalle vielleicht schon aus rein physikalischen Gründen nur begrenzt wäre? V. antwortet mit der Unterscheidung zwischen dem physischen Raum und dem „mathematischen Vorstellungsraum“ und erläutert diese Unterscheidung am Beispiel einer mathematischen Theorie, welche eine Ableitungsanweisung enthält, gemäß der aus jedem Theorem jeweils ein neues Theorem abzuleiten ist. Eine solche Theorie wäre in einem begrenzten „Vorstellungsraum“, der etwa nur n Ableitungsschritte zuließe (gemeint ist also eine begrenzte „Vorstellungszeit“), widersprüchlich; denn nach Vornahme der n Ableitungen würde die Ableitungsvorschrift eine weitere Ableitung verlangen, während die begrenzte „Vorstellung“ sagt, daß jetzt nichts mehr abgeleitet werden kann. Wenn dagegen nicht der „Vorstellungsraum“, sondern nur der physische Raum (also die physische Zeit) begrenzt ist, ist eine solche Theorie nicht widersprüchlich, sondern nur unanwendbar (35 ff.). V. bleibt dabei stehen; aber diese Unterscheidung zwischen der (a priori gegebenen?) mathematischen „Vorstellung“ und dem real Möglichen dürfte für eine operative Begründung der Mathematik und Logik, welche den erkenntnistheoretischen Fragen durch den Rückgriff auf das reale Operieren mit Symbolzeichen entgegen will, ein gewisses Problem darstellen.

W. Büchel, S. J.

Lay, Rupert, Die Welt des Stoffes (Der Christ in der Welt, II/3). 1. Bd.: Atom-Quantum-Relativität. 80 (224 S.). 9.- DM; 2. Bd.: Raum-Zeit-Masse. 80 (400 S.). 9.- DM. Aschaffenburg 1966, Pattloch. – Entsprechend der Zielsetzung der Reihe wollen die beiden Bände in dreifachem Sinn informieren: über die Ideengeschichte der in der Überschrift genannten Begriffe, über den gegenwärtigen naturwissenschaftlichen Kenntnisstand und über die Ansätze zu einer philosophischen Durchdringung. In jeder Hinsicht wird reiche Fülle geboten; dem ideengeschichtlichen Teil kommt zugute, daß der Verf. sich in früheren Arbeiten eingehend mit philosophischen Texten des Altertums und Mittelalters befaßte und daher das naturphilosophische Denken dieser Zeiten aus persönlicher Vertrautheit analysieren kann. Der 1. Band mündet aus in ein eigentlich erkenntnistheoretisch-naturphilosophisches Kapitel über die Interpretation der Quantenphysik, in dem sich der Verf. nach eingehender Auseinandersetzung mit den angebotenen Lösungen für einen (recht zu verstehenden) kritischen Realismus und für einen (wenn auch verborgenen) seinsmäßigen Determinismus der materiellen Welt entscheidet. Im 2. Band wird einleitend die Frage nach räumlicher Ausdehnung und zeitlicher Dauer, diese auch im Zusammenhang mit der Entropie, diskutiert und danach, immer interessant von der modernen Problematik her kommentiert, die Geschichte der philosophischen Raum- und Zeittheorien vom Altertum bis zur Gegenwart geboten, ausmündend wieder in den Grundriß einer systematisch-philosophischen Synthese, welche auf der Unterscheidung zwischen dem „Ich-Innen“ und dem „Ich-Außen“ aufbaut. Das Kapitel über den Massenbegriff muß offen enden, da eben von der Physik her hier noch alles offen ist. Das Buch schließt mit einem kurzen Kapitel über das „Apeirische“, worin die Welt als eine substantielle Einheit aufgefaßt wird; Substanz ist aber nicht ein „etwas, das“, sondern ein „etwas, wodurch“, das im „Apeirischen“, nämlich im Sein, wurzelt. – Das Buch zeugt von einer ungemainen Belesenheit des Verf.s. Hier sind nur einige kurze Bemerkungen zum Physikalischen möglich: In der speziellen Relativitätstheorie gibt es nicht zwei, sondern nur mehr einen Erhaltungssatz für den Energie-Impuls-Vierervektor, in der allgemeinen Relativitätstheorie wird die Existenz von Erhaltungssätzen überhaupt problematisch (93). Die Ausführungen über den Zusammenhang zwischen Expansionsverhalten und Raumgeometrie (129) kann der Rez. nicht mit dem zur Deckung bringen, was die Fachliteratur über die Lösungstypen der Friedmannschen Differentialgleichung sagt. Daß ein für die Interpretation der Quantenphysik so zentraler Begriff wie die „Reduktion“ der Wellenfunktion erst im 2. Band und dann in einer Fußnote zur Irreversibilität der Zeit eingeführt wird (20), erscheint vom didaktischen und systematischen Standpunkt aus sehr problematisch. Die bei der Erörterung des quantenphysikalischen Massenbegriffs diskutierte Gleichung $E = m \cdot c^2 = h \cdot c/\lambda$, in der λ ausdrücklich die de-Broglie-Wellenlänge eines Elektrons (und nicht etwa seine Compton-Wellenlänge) bedeuten soll (374), gibt es nicht. W. Büchel, S. J.

Ströker, Elisabeth, Denkwege der Chemie. Elemente ihrer Wissenschaftstheorie. 80 (251 S.) Freiburg-München 1967, Alber. 24.80 DM. – S. bietet wohl zum ersten Mal eine Durchleuchtung der Entwicklungsgeschichte der Chemie von wissenschaftstheoretischen Gesichtspunkten her; die Fruchtbarkeit einer solchen Betrachtungsweise wirkt geradezu überraschend. Die „Naturphilosophie“ der Griechen z. B. erscheint dem modernen naturwissenschaftlichen Leser in der Darstellung von S. auf einmal viel „vernünftiger“ als in der üblichen Darstellung der Lehrbücher der Philosophiegeschichte. Scheinbare Irrwege in der Entwicklung der Chemie erweisen sich als beinahe notwendige Durchgangsstadien; ein Musterbeispiel dafür ist die Diskussion der berühmten Phlogiston-Hypothese: Sie verdankte ihren seinerzeitigen Einfluß nicht etwa dem Hang zum Bestehenden oder gar einer gewissen Ignoranz oder Verblendung des Geistes, sondern S. zeigt, wie diese Hypothese bei dem damaligen Kenntnisstand tatsächlich allen Anforderungen der naturwissenschaftlichen Methodik entsprach. Die Untersuchung der Entwicklung der chemischen Begriffe bildet ein Modellbeispiel wissenschaftstheoretischer Analyse, und ganz allgemein wird klar, wie sehr theoretische Vorentscheidungen die experimentelle Forschung blockierten oder förderten. Mit der Einmündung der Chemie in die Atomphysik endet der eigenständige Denkweg

der Chemie und das aufschlußreiche Buch S.s. Einen einzigen Einspruch möchte der Rez. erheben: Die Frage nach der Begründung des Ausschlußprinzips von Pauli gehört nicht zu den spekulativen Letztfragen der Metaphysik (241), sondern das Pauli-Prinzip ist zunächst ebenso als empirische Tatsache hinzunehmen wie die anderen im Augenblick nicht mehr weiter rückführbaren Grundgleichungen der Physik (z. B. Dirac-Gleichung, Maxwellsche Gleichungen usw.), und eine gewisse weitere Rückführung dafür konnte schon insofern gegeben werden, als die „zweite Quantelung“ zwangsläufig auf symmetrische oder antimetrische Wellenfunktionen führt.

W. Büchel, S. J.

Kretzschmar, Hermann, Max Planck als Philosoph. 8^o (115 S.) München 1967, Reinhardt. 11.- DM. – Die Studie ist geschrieben im Hinblick auf die „erst beginnende Auseinandersetzung mit dem modernen Materialismus“, worunter offenbar der dialektische Materialismus verstanden ist, von einem Standpunkt aus, der anscheinend zwischen Planck und Lenin vermitteln will, aber dabei offen erklärt, daß Lenin 1920 in „Materialismus und Empirio-kritizismus“ im Grunde noch jene mechanische Weltanschauung vertreten habe, die damals durch Planck schon überholt gewesen sei (115, vgl. auch 62). Die Darstellung des philosophischen Denkens von Planck ist recht zutreffend, bringt aber kaum etwas Neues über das hinaus, was man schon in den gesammelten Vorträgen Plancks („Vorträge und Erinnerungen“ [Stuttgart 1949]) findet, und gibt keine genauen Belegstellen an. Daß sich 1926 durch den Übergang von der „älteren“ zur „modernen“ Quantenphysik ein grundlegender Wandel in der philosophischen Problematik der Physik vollzog, der im Denken Plancks praktisch keinen Niederschlag mehr fand, wird ignoriert.

W. Büchel, S. J.

Bröker, Werner, Der Sinn der Evolution. Ein naturwissenschaftlich-theologischer Diskussionsbeitrag. 8^o (183 S.) Düsseldorf 1967, Patmos. – In der Reihe der Patmos-Paperbacks über „theologische Sachbereiche von aktuellem Belang“ hat sich der Verf. an ein sowohl naturwissenschaftlich wie auch theologisch noch längst nicht ausdiskutiertes Problem herangewagt. Als Biologe erscheint der Autor besonders vorbereitet, die von naturwissenschaftlicher Seite vorgebrachten Sinndeutungen von Evolution kritisch abzuwägen. Die vorliegende Arbeit ist die Promotionsschrift zum Dr. theol. bei Prof. Ratzinger und wurde mit dem Preis der Theologischen Fakultät Münster ausgezeichnet. – B. gibt selbst in der Einleitung das Ziel seiner Untersuchung an: „Die Absicht dieser Arbeit ist . . . , die in der Literatur verstreuten Gedanken zum Sinnproblem der Evolution zu sichten, aufzubereiten und so zusammenfassend bzw. weiterführend ein Stück weiterer Basis zu schaffen für eine Diskussion, die auf die Theologie zukommt.“ (11) – Im ersten Teil der Arbeit werden die beiden Hauptbegriffe „Sinn“ und „Evolution“ auf ihren Bedeutungsgehalt bei verschiedenen Autoren untersucht. Als „Kern des Sinnbegriffes“ wird „eine anthropozentrische, personale, freiheitliche Beziehung“ angesehen, „deren erfragende Ursprungselemente angesichts von Kontinenz Betroffensein und Staunen sind“. Evolution hingegen wird, in Ausweitung des gewöhnlich auf den biologischen Sektor beschränkten Begriffs, auch auf die Kosmogonie und die Entwicklung der vom freien Willen abhängigen Geschichte ausgedehnt. Das wirkt zunächst befremdend und hat auch seine Schwierigkeiten besonders dann, wenn von der Höherentwicklung im Bereich der Geschichte des Menschen gesprochen wird. Es dürfte ziemlich viel Mühe kosten, etwa einen Zuwachs an menschlicher Freiheit oder an rechtem Gebrauch derselben im Laufe der Geschichte aufzuweisen. Ja, der Verf. gibt selber zu: „Ob diese qualifizierende Freiheit selber wiederum . . . einer Höherentwicklung unterliegt, ist wissenschaftlich nicht nachzuweisen.“ – Im 2. Teil wird auf einigen Seiten dann in einer Art status questionis die im Thema formulierte Frage erläutert. – Der dritte Teil sucht einen Überblick zu geben über die Antworten, die die Evolutionsforschung, die Kosmologie und die Geschichtsforschung zu geben vermögen entsprechend dem dreigeteilten Evolutionsbegriff. Alle diese Wissenschaften – soweit sie überhaupt die Sinnfrage stellen – bringen keine befriedigende Lösung, sehen „das Ausschöpfen der gesamt-kosmischen Möglichkeiten“ als in sich genügend sinnvoll an. Nach dem Verf. muß die Antwort der Erfahrungswissenschaft scheitern, weil

sie weder imstande sind, eine klare Analyse der verflochtenen Werdeprozesse der Vergangenheit zu geben noch auch eine eindeutige Voraussage der zukünftigen Entwicklung auf ein Ziel zu. So verweisen die Erfahrungswissenschaften – soweit sie überhaupt das Unvermögen einsehen, von ihrer Wissenschaft her eine befriedigende Sinndeutung zu geben – immer wieder auf Glaubenssysteme hin, die hier weiterhelfen sollen. – So werden dann im vierten Teil die innertheologischen Antworten untersucht, was den größten Umfang der Arbeit einnimmt. Dadurch, daß Theologie grundsätzlich die Tatsächlichkeit eines Sinnes der Evolution angibt, unterscheidet sie sich wesentlich von allen agnostischen oder sogar atheistischen Aussagen der Erfahrungswissenschaft. Allerdings gibt es in der inhaltlichen Bestimmung des Sinnes von Evolution eine Vielfalt von Deutungsversuchen. Mit Recht weist B. die Evolution als Folge eines „Falles“, sei es einer geschichtlichen oder vorgeschichtlichen Menschensünde oder auch einer Engelsünde, zurück. Denn wenn Evolution Folge von Sünde ist, wird damit eigentlich kein *positiver* Sinn der Entwicklung ausgesagt, sondern der Werdeprozeß wird gesehen als etwas, „was *nicht* sein sollte, nun aber doch schuldhaft in die Schöpfung hineingekommen und auf solche Weise unsinnig sei“. – Als zweiter, schon positiver theologischer Deutungsversuch wird Evolution als „eine Kundgabe oder als eine natürliche Offenbarung Gottes über sich selbst“ (108) angesehen. Aber auch dieser Ansatz genügt dem Verf. nicht, denn ein großer Teil des kosmischen Ablaufes wird den Menschen immer unerkennbar sein, so daß der Offenbarungswert weithin irrelevant bleibt. Auch die These, daß Evolution zur tieferen Selbsterkenntnis des Menschen führe, kann nicht befriedigen. Denn sie weist Gott höchstens als den Genialeren und Größeren gegenüber dem Menschen aus, müßte aber in dem Schöpfer den „Sinnreichen“ für die Evolution darstellen. – Eine weitere Gruppe von theologischen Deutungsversuchen setzt in der Fragestellung von einem ganz anderen Punkt an: bei dem Ziel, auf das Evolution gerichtet ist, um von der Zielbestimmung her auch eine solche des Sinnes zu erreichen. Herrscht auch hier hinsichtlich der Tatsächlichkeit des Zieles keine Meinungsverschiedenheit, so ist die genaue Determinierung des Zielinhaltes viel problematischer. Als solcher Inhalt wird der Mensch bestimmt, und zwar einerseits „in heteroteologischer Weise“, in der die übrige Welt nur Betätigung- und Bewährungsfeld für den Menschen ist, oder in „autoteologischer Weise“, in der der Mensch also selbst mit in den Zielinhalt miteingeht als Glied des Prozesses. Näherhin soll der Sinn von Evolution des Kosmos einschließlich des Menschen „das Weilen in der Gemeinschaft mit Gott“ sein. Aber wie Verf. richtig bemerkt, kann damit nicht das Spezifikum des Sinnes der Evolution angegeben werden, da auch bei einer statischen Erschaffung das „die Sinnerfüllung jeglicher Existenz schlechthin bedeutet“. – Als verheißungsvollerer Ansatz ist schon die These anzusehen, daß Evolution ein Abbild der Schöpfertätigkeit Gottes ist. Hierin wird endlich dem dynamischen Element der Evolution entsprochen. „Das Tätigsein in Evolution wäre demnach sinnvoll, weil Gottes Schaffen und Handeln sinnvoll ist.“ – Von hier aus wird nun der Versuch einer „Sinn-These“ unternommen. Wenn Evolution Abbild der Schöpfertätigkeit Gottes ist, dann – so vermutet B. – könnte eine Antwort auf das Warum des Schaffens Gottes gleichzeitig den Schlüssel zum Warum der Evolution, und damit ihrer Sinnfrage geben. – In der Schluß-Synthese bestimmt der Verf. den Sinn von Evolution in „schöpfungstheologischer Hinsicht als Ausdruck der kreatürlichen Eigenverfügung, die als Konsequenz der göttlichen ‚Liebeslogik‘ der Schöpfung gewährt ist“. Es wäre hier allerdings zu fragen, ob eine solche Sinnbestimmung nicht auch schon gegeben werden könnte ohne Rückgriff auf die zugegebenermaßen tatsächliche Heilsordnung, wie es der Verf. in seinem heilsgeschichtlichen Ansatz tut. – Sinn der Evolution in christologischer Hinsicht wird aufgefaßt „als abbildliche Sinnteilhabe an der innertrinitarischen Dynamik des Logos, die konkret in der hingebenden Bewegung des menschgewordenen Gottessohnes der jetzigen Heilssituation ihre Vollendung findet“. – Zusammenfassend läßt sich sagen: die vorliegende Studie ist ein gut durchdachter Beitrag zu diesem Grenzproblem zwischen Naturwissenschaften, Philosophie und Theologie, wenn man sich auch verschiedentlich nicht des Eindrucks erwehren kann, daß manche Dinge in dem Rahmen eines knappen Paperbacks zu kurz abgetan werden. In die gleiche Richtung geht die Frage an die Herausgeber dieser

Reihe, die sich ja nach der Intention des Verlags an „ein breiteres Publikum“ wenden wollen, was man sich denn unter diesem breiteren Publikum vorstellt. Denn es bedarf eines guten Ausmaßes naturwissenschaftlichen, philosophischen und theologischen Wissens, um diese Arbeit mit Frucht lesen zu können.

R. Koltermann, S. J.

Hübner, Jürgen, *Theologie und biologische Entwicklungslehre. Ein Beitrag zum Gespräch zwischen Theologie und Naturwissenschaft*. Gr. 8^o (XV u. 324 S.) München 1966, Beck. 34.- DM. – Die Arbeit hat der theologischen Fakultät der Universität Zürich als Dissertation vorgelegen. H. versucht aus der Fülle des Materials theologischer Stellungnahmen zur biologischen Entwicklungslehre seit Darwins „Entstehung der Arten“ einen repräsentativen Literaturbericht vorzulegen (XIV). Auf eine Darstellung einiger evolutionstheoretischer Auffassungen der Gegenwart folgen in mitunter etwas gekünstelt anmutender Systematik die Stellungnahmen von rund 60 Theologen zum Evolutionsproblem. Besonders ausführlich wird die Theologie Emil Brunners seit 1938 dargestellt, ohne daß der Zusammenhang mit der gestellten Thematik immer deutlich wäre. – Historisch ist die Arbeit nicht immer ganz ohne Mängel: so wird etwa dem Vaticanum I die Feststellung unterschoben: „Si quis universum genus humanum ab uno protoparente Adam ortum esse negaverit, anathema sit“ (45). Unter der Überschrift „Monistisch – idealistische Entwürfe“ wird ziemlich ausführlich die Konzeption Teilhard de Chardins abgehandelt. Kritik übt er an Teilhards Lehre von den „Sprüngen“. Hier wird er – wie viele andere vor ihm – ein Opfer der ungenügenden deutschen Übersetzung von „Le Phénomène humain“ (149). Der Teilhardsche Begriff der Emergenz hat so gut wie nichts mit „Sprüngen“ zu tun. Das eigentliche Anliegen Teilhards, die Darstellung und der Aufweis einer „Kosmogonese“, wird ganz offensichtlich verkannt. – Abgesehen von solchen vereinzelt Unkorrektheiten hat dem Rez. das Buch aber sehr gefallen, da es in umfassender Weise über die Diskussion um das Evolutionsproblem informiert. Es ist gerade für den Naturwissenschaftler eine wahre Fundgrube von theologischen Stellungnahmen, die es ihm ermöglichen, ohne allzu große Vorurteile ein fruchtbares Gespräch mit dem Theologen zu wagen.

R. Lay, S. J.

Einfühlen – Erinnern – Verstehen. Eine Festschrift für René A. Spitz zu seinem 80. Geburtstag. 8^o (231 S., 1 Taf.) Stuttgart 1967, Klett. 20.- DM. – Dieser Sonderdruck aus „Psyche. Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen“ will nicht „unseren Freund René Spitz vorstellen; denn die ganze psychoanalytische und ethologische Welt kennt ihn seit langen Jahren“ (1). *Anna Freud* diskutiert ihm zu Ehren Methodenfragen und theoretische Annahmen der Psychoanalyse. *Frijling-Schreuder* (16–30), *Berna* (31–43), *Provence* (44–56) und *Biermann* (57–72) bieten interessante Kapitel aus der Kinderpsychotherapie. *Lampl-de Groot* (73–83) behandelt so wichtige Begriffe wie Übertragung, Gegenübertragung, Einfühlung und Intuition. Sie spricht vom analytischen Prozeß als einer ständigen, wechselseitigen Beeinflussung zwischen Patient und Therapeut, der aufruft auf dem Spitzschen Begriff des Koinästhetischen. *Kubies* Beitrag macht klar (84–96), daß es immer schwerer wird, Übertragungen aufzulösen, wenn man unter ihnen einen Prozeß versteht, „der nicht auf die psychoanalytische Behandlung beschränkt, sondern eine allgemeine Erscheinung ist“ (84). Ein hochbedeutender Beitrag ist der von *Moser* über die Entwicklung der Objektbesetzung (97–124), als „Spezifität der Übertragungsproblematik“, die von den pränatalen Neurosen her zu sehen ist und „zur Grundlage einer genetischen Ableitung der Abwehrmechanismen dient“ (98). Zur Erhellung der vom Triebbefriedigungsrhythmus unabhängigen Objektbesetzung wird ganz zurecht auf die Problematik libidinöser und aggressiver Besetzung eingegangen. Über Erkenntnisse präödiopaler Besetzungen und ihrer Abwehrformen stößt M. zur Problematik einer „doppelten Besetzungsabwehr“ vor, über die wir noch mehr wissen sollten. Die theoretischen Arbeiten von *van der Leew* (125–137), *Sandler* und *Joffe* (138–165), *Künzler* (166–192), *Gaskill* und *Norton* (211–222) zeigen die Breite und Offenheit psychoanalytischer Denkansätze. Schließlich weist der Beitrag der *Harlows* (193–210) eindrucksvoll darauf hin, wie eine Tierpsychologie zum Verständnis

psychoanalytischer Ergebnisse beiträgt und diese stützt. – Diese Geburtstagsgabe ist mehr geworden als nur eine der üblichen Festschriften. Mit dem Gesamtverzeichnis der Veröffentlichungen von R. Spitz (223–231) stellt sie einen würdigen Beitrag zur Weiterentwicklung der Psychoanalyse dar. Damit dient sie aber zugleich dem Anliegen einer philosophischen, psychologischen und pädagogischen Anthropologie.

F. Schlederer, S. J.

Spitz, René A., Vom Säugling zum Kleinkind. Naturgeschichte der Mutter-Kind-Beziehungen im ersten Lebensjahr. 8^o (403 S.) Stuttgart 1967, Klett. Kart. 16.80 DM, Ln. 30.– DM. – Endlich liegt auch im deutschen Sprachgebiet die fundamentale Zusammenfassung der Arbeiten des weltbekannten und geschätzten Arztes und Psychoanalytikers vor, die auf Französisch 1954 in Kurzfassung und 1965 unter dem Titel „The First Year of Life. A Psychoanalytic Study of Normal and Deviant Development of Object Relations“ in New York erschienen ist. Sie schließt den Inhalt der Veröffentlichungen „Die Entstehung der ersten Objektbeziehungen“ und „Nein und Ja“ ein, den sie aber wesentlich erweitert und unterbaut. – Der 1. Teil führt in Definitionen und Methoden (23–50) ein, die bei Sp. besonders exakt bearbeitet werden. Der 2. Teil (51–209) faßt die Erkenntnisse über die Konstituierung des Objektes der Libido und Aggression zusammen. Sp. unterteilt diesen Abschnitt menschlicher Entwicklung in eine objektlose Stufe, in die „Wiege der Wahrnehmung“ (71), das Lächeln des Kindes als Zeichen des Objektvorläufers (104), in die Plastizität der kindlichen Psyche und die aufregend bedeutsame Kommunikation zwischen Mutter und Kind (140). In der „Achtmonatsangst“ (167) und ihrer Signifikanz für die Tätigkeit eines „Organisators“ haben wir nach Sp. den Ausdruck für die Konstitution des Objektes zu sehen. Wie Verf. sagt, hat er in den bisherigen Kapiteln „die Phänomenologie der Objektbeziehungen hauptsächlich vom topischen und vom strukturellen Gesichtspunkt aus betrachtet“ (183). Nun beleuchtet er sie von der ihr innewohnenden Dynamik her. Er läßt uns miterleben, wie sich die beiden Grundtriebe, Libido und Aggression, nur am eigentlichen Objekt zu amalgamieren vermögen. Wir werden vertraut gemacht mit den weiteren Entwicklungsschritten nach der Konstituierung des 2. Organisators (189), mit Fortschritten im Bereich der Wahrnehmung, der Motorik, der Affektivität, der Nachahmung. Hier begegnen uns die Identifikationsvorgänge, ein 3. Organisator der menschlichen Psyche (202), dessen Ausdruck die Beherrschung des „Nein“ und „Ja“ in Wort und Gebärde ist. Es war besonders die Erforschung der gestörten Objektbeziehungen (213), der unbeeigneten und unzureichenden Mutter-Kind-Beziehungen, die den Verf. berühmt gemacht haben (3. Teil). Dadurch wurde eine „ätiologische Klassifizierung von psychogenen Erkrankungen im Säuglingsalter entsprechend den Einstellungen der Mütter“ (222) möglich. An diese Ausführungen schließt sich eine sehr instruktive, vergleichende Studie (312–367) von *Coblener*, einem Mitarbeiter des Verf.s, über die Psychologie *Piagets* und die Psychoanalyse. Eine gute Bibliographie (368–386), zusammen mit einem ausführlichen Namen- und Sachverzeichnis, beschließen dieses Werk. – Vielleicht wäre es gut, wenn in den kommenden Auflagen, wie in der 2. Aufl. von „Die Entstehung der ersten Objektbeziehungen“ S. 44 ausdrücklich mit dem Hinweis auf die griechische Ableitung geschehen, koinästhetisch geschrieben würde, also mit einem k und nicht mit einem c (englisch!); auch schon der Aussprache wegen. Die Anm. 4, S. 148, weist auf eine Veröffentlichung von 1963 d hin, die aber in der Bibliographie nicht zu finden ist. Es ist zu wünschen, daß die Forschungsarbeit des Verf.s so weitergeführt wird, wie er sie angelegt hat und daß sich nicht nur die Praktiker, sondern vor allem auch die Theoretiker der philosophischen und pädagogischen Anthropologie mit den Befunden und Ergebnissen dieser Forschung vertraut machen.

F. Schlederer, S. J.

Jung, Carl Gustav, Die Dynamik des Unbewußten (Gesammelte Werke, VIII). Gr. 8^o (662 S.) Zürich 1967, Rascher. 54.– DM. – Die Herausgeber haben in diesem Band der Gesammelten Werke J.s vorwiegend Arbeiten aufgenommen, die „grundsätzliche Erkenntnisse und wesentliche Arbeitshypothesen“ zur Darstellung bringen (X), eine methodische Bemerkung, die sicher nicht in einem

ausschließlichen Sinn gemeint ist. Denn wichtige Arbeitshypothesen J.s sind z. B. auch in seinen Studien über den Archetypus enthalten. Unter dem angegebenen Aspekt sind aus diesem Band zunächst die beiden umfangreichsten Titel zu nennen: „Über die Energetik der Seele“ (1-73) und „Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen“ (183-267). Auf einige Gedanken J.s aus den Abhandlungen „Die Struktur der Seele“ (161-183), „Die Lebenswende“ (441-460), „Seele und Tod“ (461-474) sei hier näher eingegangen. In der zuerst genannten Arbeit aus dem Jahre 1928 betont J., daß er kein Metaphysiker, sondern ein Erfahrungswissenschaftler sein will (164). Aus dieser Einstellung heraus wird auch verständlich, daß er keine Beweise für die Unsterblichkeit der Seele beibringt, sondern bei einem „non liquet“ stehen bleibt (474), das allein sich wissenschaftlich begründen lasse. Er weist aber darauf hin, daß eine Reihe von telepathischen Phänomenen, auch solche, deren Existenz gesichert ist, die Raum-Zeit-Beschränkung der Seele immerhin als nicht ganz selbstverständlich erscheinen lassen (472 f.). An einen Glauben an die Unsterblichkeit, wie die Religionen ihn anbieten, möchte J. hier nicht appellieren („Ich muß gestehen, ich konnte es auch nie“ [467]: nämlich an die Unsterblichkeit der Seele glauben). Aber er meint, daß es „der allgemeinen menschlichen Seele mehr entspreche“ (461), wenn der Tod als eine Sinnerfüllung des Lebens, gar als sein eigentlichstes Ziel betrachtet werde (man wird dabei an gewisse Formulierungen Freuds über den Todestrieb erinnert). Auf dem Boden der psychotherapeutischen Erfahrung steht J. mit der auch für die Entwicklungspsychologie der Erwachsenenheit und des Alters interessierenden Feststellung, daß ein Vorbeigehen an den Gedanken des Todes als Ziel des Menschenlebens ebenso neurotisch sei wie in der Jugend das Verdrängen von Gedanken an die Zukunft (470). – Die Schwierigkeiten in der Lebenswende, die sehr häufigen neurotischen Störungen und das Ansteigen der Depressionszustände (statistisch bei Männern häufiger als bei Frauen) scheinen allgemein darin zu liegen, daß man sich gedanklich und emotional nicht von der Jugendphase lösen kann (die nach J. von der Nachpubertät bis zur Lebensmitte reicht). Man will die neuen, zum Teil unbekannteren und gefährlichen Aufgaben, Opfer und Verluste, die jetzt jeden zu bedrohen anfangen, nicht auf sich nehmen (452 f.). Für alle diese Gedanken und Theorien bringt J. aus seiner reichen Praxis eine Reihe von Beispielen, bei deren Interpretation man naturgemäß – und sicher im Sinne des Verf.s – gelegentlich auch anderer Meinung sein kann. Auch unter dem Gesichtspunkt der viel diskutierten Reformen für alle Arten des Schulwesens und für die Psychohygiene unserer Gegenwart sind die Bemerkungen J.s über „Schulen für Vierzigjährige“ (455 f.) der Erwägung wert. Nach seiner Meinung waren die Religionen seit alters solche Schulen, die „für das Geheimnis der zweiten Lebenshälfte, für das Greisenalter, den Tod und die Ewigkeit erzogen“ haben. Man kann sich fragen – auch Jung tut es –, für wie viele die Religion heute noch diese Funktion erfüllt und für wie viele „von uns älteren Leuten“ (geschrieben 1930) die Religion damals u. a. diese psychohygienische Bedeutung tatsächlich noch hatte: ein Problem, das auch religionspsychologisch und -didaktisch zu überlegen wäre. – Dem Buche sind, wie stets in dieser Ausgabe, Bibliographie, Personen- und Sachregister beigegeben.

L. Gilen, S. J.

Bergler, Reinhold, Psychologie stereotyper Systeme. Ein Beitrag zur Sozial- und Entwicklungspsychologie. Gr. 8^o (318 S.) Bern – Stuttgart 1966, Huber. 38.– DM. – Nach der Einleitung befaßt B. sich zunächst mit dem Problem der Entwicklung des Menschen im Erwachsenenalter (13-85), ein Gebiet, das bisher nur relativ wenig behandelt worden ist. Tatsächlich ist Entwicklung nicht nur eine Kategorie der Kindheit und der Jugend (über diese beiden Phasen liegt eine fast unüberschbare Zahl von Untersuchungen vor); sie erstreckt sich vielmehr auf den gesamten Lebenslauf des Menschen (vgl. schon Ch. Bühler 1933). Die vielfach als allgemeingültig angenommene Konzeption einer einheitlichen Kurve des menschlichen Lebenslaufes, der bis zu einer bestimmten Höhe aufsteigt und dann einem kontinuierlichen Abbau unterliegt, läßt sich nicht aufrechterhalten (vgl. 80 u. 273). Es gibt vielmehr, auch noch im Erwachsenenalter, verschiedene und mehrdimensionale, teils synchrone teils auch asynchrone Entwicklungs-

gestalten, deren Rhythmus auch aus sozialpsychologischen Bedingtheiten zu verstehen ist (vgl. das „Altern als eine Funktion der öffentlichen Meinung“ nach Breen, 64). – Die „zentrale Thematik“ des umfassenderen Teiles in diesem Buche (86–265) ist in der Frage der Konstanz und Variabilität stereotyper Systeme nach Lebensalter und nach der Geschlechtszugehörigkeit zu sehen (217). Auf der Grundlage ausgebreiteter empirischer Erhebungen bei rund 5000 Personen von 16 bis 70 Jahren stellt Verf. 10 Definitionsmerkmale stereotyper Systeme zusammen (108–111), von denen einige hier angeführt seien: sie sind allgemein gehaltene, schematische Interpretationsformen der Wirklichkeit und dienen der Bewältigung der Umwelt und neuer, ungewohnter Situationen; sie können als mehrdimensionales, aber „überschaubares System von Merkmalsgruppierungen“ angesehen werden; sie bilden sich auf verschiedenen Abstraktionsstufen (wobei diese Stufen wohl noch näher aufzuweisen und in ihrer Bedeutung für das Werden der Stereotypen zu analysieren wären); sie können einen hohen Grad von Verfestigung erreichen. Für die Aufstellung eines allgemeinen psychologischen Profils stereotyper Systeme (175–197) unterscheidet B. „verbale“ und „physiognomische“ stereotype Systeme; ein Ausdruck, der vielleicht nicht ganz günstig ist, weil er nicht eigentlich das Wesen der Systeme, sondern den Erkenntnisweg betrifft: die Eigenschaften des „modernen Menschen“, des „männlichen Mannes“, der „weiblichen Frau“, der „sympathischen Berufskollegin“ wurden auf diesem Wege gewonnen (unter Vorlage von Kärtchen, auf denen eine Reihe von irgendwie passenden Eigenschaften angegeben war); sodann wurde versucht, unter Verwendung des Physiognomischen Tests von Thomae (mit Erweiterungen) stereotype Systeme in der Beurteilung des Freiberuflichen, des Beamten, des Arbeiters, des Rentners usw. zu erkennen (Tab. S. 192). In einer Faktorenanalyse wurden die Korrelationen zwischen den Eigenschaften festgestellt, die dem Typus der „weiblichen Frau“ zugeschrieben wurden (197–204). – Aus den Ergebnissen über Konstanz und Variabilität stereotyper Systeme (204–252) ist bedeutsam, daß Altersstabilität „eine Funktion reiner heterostereotyper Systeme ist“ (257); Altersvariabilität zeigt sich bei partieller oder totaler Überformung durch autostereotype Systeme (d. h. wenn Interessen der eigenen Person oder ihrer Bezugsgruppen ins Spiel kommen). Auch eine gewisse (aber nicht durchgängige) geschlechtsspezifische Ausprägung stereotyper Systeme ist auf der Grundlage dieser Untersuchungen als gesichert zu betrachten; das ergibt sich z. B. aus den verschiedenen Eigenschaften, die von Männern und Frauen für den Typus der „weiblichen Frau“ (214 f.) angegeben werden. – Dem Buche sind Namen- und Sachregister beigegeben, das Literaturverzeichnis umfaßt 372 Nummern.

L. Gilen, S. J.

Schulze-Wegener, Otto, Der Leib-Seele-Zusammenhang und die wissenschaftliche Forschung, 8^o (76 S.) Meisenheim 1967, Hain, 11.80 DM. – In diesem „Versuch einer Grundlegung“ (75) möchte der Verf. zeigen, daß das Leib-Seele-Problem nur aus metaphysischen Aspekten heraus einer Lösung nähergebracht werden kann und daß sich alles Bemühen einer Zurückführung dieses Zusammenhanges etwa auf „atomare Ursprungsgesetzlichkeiten“ (43) als unzureichend erweisen. Man wird verstehen, daß in einer kurzen Abhandlung diese Fragen eher aufgewiesen als zu einem eingehenden Verständnis gebracht werden können. Es kann nicht viel mehr als eine Skizze geboten werden, die aber ihren Teil beiträgt zu einer „einwandfreien Begriffsbildung und methodologischen Klarheit“ (III). Es fällt auf, daß der Verf. auf die Theorie des psychophysischen Parallelismus und die Wechselwirkungstheorie wenigstens kurz eingeht (32–37), die von Aristoteles herkommenden Gedanken der substantialen Einheit von Leib und Seele unter dem Aspekt des Materie-Form-Verhältnisses aber nicht erwähnt, geschweige im positiven oder negativen Sinn Stellung dazu bezieht. Zum Überblick über den Inhalt der Arbeit seien hier wenigstens noch zwei Kapitel genannt: Metaphysische Perspektiven (60–71) und „Neue Wege“ zur Erforschung der Seele (41–60), wobei auf den Abschnitt über Kybernetik und die Anwendung der Informationstheorie bzw. über die Grenzen dieser Anwendung in der Erforschung des Seelenlebens hingewiesen sei: wohl der instruktivste Teil dieser Studie. L. Gilen, S. J.

Integritas. Geistige Wandlung und menschliche Wirklichkeit. Hrsg. v. Dieter Stolte und Richard Wisser. 8^o (627 S.) Tübingen 1966, Wunderlich. Kart. 19.80 DM; Ln. 28.50 DM. – Einem Sammelwerk, in dem fünfzig bedeutende Vertreter des geistigen und kulturellen Lebens einen Überblick über wichtige Probleme der Gegenwart bieten, läßt sich in einer Besprechung kaum Genüge tun. Dieses Karl Holzamer zum 60. Geburtstag gewidmete Buch hat als gemeinsames Thema die in verschiedenen Bereichen gebräuchliche Wortformel von der „Integration“ gewählt und will, indem es dieses Wort gewissermaßen „beim Wort“ nimmt, der Frage nachgehen, ob darin etwas für unsere Zeit Notwendiges, durch nichts Ersetzbares allmählich zur Erfahrung gelangt. So vielgestaltig die Beiträge hervorragender Denker aus den verschiedensten Fachgebieten und geistigen Richtungen auch sind – H. Freyer steht neben K. Rahner, Th. Adorno neben O. v. Nell-Breuning, J. Maritain neben P. Jordan, W. A. Visser't Hooft neben H. Volk – so ist den Herausgebern doch mit diesem Buch selbst eine „Integrierung“ gelungen: Es geht um den bedrohten Menschen von heute und seine „Integrität“. Dieses Thema wird angeschlagen schon im ersten Essay von Fr.-J. v. Rintelen über das europäische Menschentum, das er ausgezeichnet sieht durch den Glauben an den Geist, durch den Gegenwillen zur Natur, durch den Eigenwert der Person, die sich in Freiheit verwirklicht, das er aber heute in all diesen Punkten gefährdet glaubt. Das Thema klingt immer wieder auf in den Beiträgen über die Bedeutung des Rechts für die Sicherung der menschlichen Freiheit (von Gebb. Müller, G. Leibholz, Th. Dehler, Peter Schneider, K. G. Kiesinger, W. Hallstein), aber auch der Politik (D. Sternberger, E. Fraenkel, K. O. v. Aretin, W. Besson), insbesondere in den Grenzfragen des Atomzeitalters (G. Marcel, K. Jaspers, C.-F. v. Weizsäcker). Der Bildung und Erziehung zum „integrierten“ Menschen ist eine ganze Reihe von Aufsätzen gewidmet (von Max Müller, W. Hahn, Th. Ellwein, J. Derbolav, G. Stoltenberg, R. Schwarz, K. Erlinghagen). Damit seien – ohne Wertung – wenigstens einige der Autoren genannt, die an diesem Werk mitgearbeitet haben. Der abschließende Aufsatz von L. Gabriel über „integrale Einheit“ faßt die Themenstellung aller Beiträge noch einmal grundsätzlich zusammen: Wie läßt sich die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen zur Einheit des Ganzen so zusammenfügen, daß die Integrität des Wirklichen, des wesenhaft Konkreten, gewahrt bleibt? – Dieses Buch selbst mit seinen reichen Gedanken berechtigt zum Vertrauen, daß der Bedrohung des Menschen in der geistigen Wandlung unserer Zeit durch verantwortliches Denken begegnet werden kann. – Eine Bitte sei noch an den Verleger gestattet: Er möge das Geheimnis, wie er das Werk so preiswert herausbringen konnte, jenen Kollegen verraten, bei denen vergleichbare Bücher wenigstens das Doppelte zu kosten pflegen.

W. Kerber, S. J.

4. Ethik. Rechts- und Staatsphilosophie. Gesellschaftslehre

van Melsen, Andreas G. M., Ethik und Naturwissenschaft, 8^o (230 S.) Köln 1967, Bachem. 12.– DM. – M. zeigt, daß heute kein autonomes ethisches System mehr konstruiert werden kann, das sich erst im Nachhinein über eventuelle Konsequenzen für Naturwissenschaft und Technik befragt (10). Denn diese liefern einen wesentlichen Beitrag zur Kenntnis vom Wesen des Menschen, worauf Ethik aufbauen muß (11). Theorie und Praxis (139) sind heute so eng miteinander verbunden, daß Kants Position untergraben ist: die Unterscheidung zwischen theoretischer und praktischer Vernunft machte er auf der schmalen Basis des damaligen Standes der Naturwissenschaft. Daß es diese Zusammenhänge gibt, will M. schon bei den Griechen sehen. Ihre dualistische Auffassung von Geist und Materie entstand nach M. durch die erlebte Diskrepanz zwischen den Möglichkeiten des Geistes, die Naturwirklichkeit zu begreifen und dem Unvermögen des Leibes, in diese Wirklichkeit einzudringen: der tatsächliche Stand der Wissenschaft drängte auf eine dualistische Betrachtungsweise hin (30; heute umgekehrt: 59. 158). Verwechselt hier M. nicht Ursache und Wirkung? Ist ein Geist-Materie-Gegensatz nicht eher eine ursprüngliche menschliche Bewußtseinsgegebenheit,

die ontologisch interpretiert werden muß, was zur Folge hätte, daß Philosophie sich in dieser Frage nicht so sehr am zufälligen Stand der Naturwissenschaft ausrichtet, sondern daß sich vielleicht die Wissenschaften gemäß einer Stufung der ontologischen Intelligibilität weniger zufällig als vielmehr folgerichtig entwickeln? Jedenfalls bestätigt das Jahrtausende dauernde, mühevoll Eindringen in die Natur genügend einen Intelligibilitätsabfall vom Geist zur Materie, woran übrigens das naturwissenschaftliche Experiment nichts Wesentliches ändert. M. zeichnet die Wissenschaftskonzeption der Griechen: der vom Sinnlichen abstrahierende Verstand ist in der Lage, zum Wesen der Dinge vorzudringen. Die heutige Wissenschaft jedoch zeigt, daß der Verstand nicht nur vom sinnlichen Erkenntnisvermögen abhängt, sondern auch vom Handeln, d. h. vom Experiment; sicher eine wertvolle erkenntnistheoretische Bereicherung (31). – In der positiven Wissenschaftstheorie der Neuzeit werden Zusammenhänge nicht mehr von der Philosophie geleistet. F. Bacon: keine einsichtigen ersten Prinzipien als Grundlage, sondern ein rein induktiver Aufbau. Durch den Sieg der Mathematik in Mechanik und Astronomie behält allerdings der Rationalismus nochmals die Oberhand, und das Experiment ist noch immer lediglich Anlaufweg und nicht innerer Bestandteil der Wissenschaft in all ihren Phasen. Wissenschaft ist noch immer Theorie, Betrachtung der Wirklichkeit (36). Erst im experimentierenden Subjekt kommt die schöpferische Freiheit im Erkennen (Anliegen des Idealismus) zu sich in Übereinstimmung mit realistischen Prinzipien (86). – M. siedelt die philosophische Frage nach der Natur so an: Welche Struktur muß die Natur aufgrund der Tatsache haben, daß sie der experimentellen Methode überhaupt zugänglich ist? Es geht also nicht um die Ergebnisse der Naturwissenschaft, sondern darum, was sie bei ihrer Methode immer schon voraussetzt. Dieser Weg ist sicher gangbar. Aber hier stellt sich zugleich eine Frage an das ganze Buch: M. möchte nämlich doch auch Inhaltliches aus den Naturwissenschaften übernehmen. Wie läßt sich dies methodisch sauber in die eben vorgeschlagene apriorische Philosophie einbauen? – M. will zeigen, daß Thomas von (griechischen) *prima principia* in der Ethik ausgeht, daß er die theoretische Vernunft privilegiert, allein die Einsicht der *prima principia* leisten zu können (68 ff.). Weil sich aber heute Theorie und Praxis in der Naturwissenschaft wieder gefunden hätten, sei der Vorsprung der theoretischen Vernunft im Prinzip aufgehoben (72). Ist es aber nicht so, daß sich viele ethische Normen nur apriori bestimmen lassen und daß sich sogar beweisen läßt, daß dies so sein muß? – Bis 129 entwickelt M. eine dynamische Schau des Naturgesetzes, die bester Philosophie entspringt: das Explizite der Ethik schöpft nie den impliziten, entfaltbaren Vollzug aus. Allerdings schildert M. dies in seltsam paradoxen Redeweisen: Das Sollen ist stets reicher als das, was tatsächlich ist, es kann nie daraus abgeleitet werden (129). Da das Sollen stets reicher ist als das tatsächliche Sein, zieht M. sich auf das implizite Sein zurück, das dann plötzlich dem Sollen adäquat erscheint: in dem, was der Mensch implizit ist, ist auch enthalten, was er sein soll. Wozu das alles? Ist etwa implizites Sein des Menschen kein Sein? – Seltsam ist auch die Feststellung M.s über die verminderte Bedeutung der Kasuistik (131): ist sie nicht eine gute Möglichkeit zur Vermittlung von Theorie und Praxis, was doch gerade die Hauptintention des Buches wäre? M. zweifelt allerdings an, daß Menschen immer wieder vor die gleichen oder stark analoge Situationen gestellt werden (132), was mir nicht richtig scheint. – M. fordert das Experiment auch im Ethischen, da das Experiment zu unserer menschlichen Natur gehört (150). Zum Thema „Manipulierbarkeit der Freiheit“ ist M. sehr optimistisch: in dem Maße, in dem die menschliche Macht dazu größer wird, erscheinen die Folgen des Bösen in solchen Dimensionen, daß sie abschreckend wirken. Mehr Macht über unsere Naturdeterminismen wird also zu größerer Freiheit führen (192). – Das Buch ist vor allem in den historischen Abhandlungen über das Verhältnis von Theorie und Praxis sehr gewinnbringend. H. Stich, S. J.

Zeltner, Hermann, *Ideologie und Wahrheit. Zur Kritik der politischen Vernunft*. 80 (162 S.) Stuttgart-Bad Cannstatt 1966, Frommann. 19,50 DM. – So viel im Augenblick über Ideologie und Ideologiekritik geredet und geschrieben wird, so wenig vermag man für gewöhnlich anzugeben, auf welche Weise politische

Wahrheit von Ideologie unterschieden werden kann. Darum setzt sich heutzutage jeder schon dadurch gelegentlich dem Ideologievorwurf aus, daß er bestimmte Überzeugungen für unbedingt wahr ansieht. Eine „Kritik der politischen Vernunft“, deren Problem sich im Anschluß an Kant formulieren ließe: „Wie sind Ideologien überhaupt möglich?“ (53), ist also ein dringendes Gebot der Stunde. – Die Arbeit Z.s, die diese Aufgabe aufgreift, bietet zunächst einen Überblick über vier geschichtliche Erscheinungsformen von Ideologie: die liberale, die konservative, die marxistische und die faschistische Ideologie, sowie über die bedeutendsten Ideologietheorien: die radikale von Marx und Nietzsche und die positivistische Ideologietheorie. Den Kern des Buches machen Überlegungen über eine Phänomenologie der menschlichen Sozialität und über die „Wahrheit des Ganzen“ aus, von denen her sich die Unwahrheit der Ideologien „aufheben“ und eine Kritik der politischen Vernunft begründen lassen müßte. – Rez. muß gestehen, daß ihm die entscheidende Einsicht, mit der Verf. das Ideologieproblem zu lösen hofft, verschlossen geblieben ist. Er findet die Darstellung des Problems, insbesondere im Abschnitt über die Ideologietheorien hervorragend, aber gelangt zu keiner rechten Klarheit über das Menschenbild und die Erkenntnistheorie, die der „Phänomenologie der menschlichen Sozialität“ zugrunde liegen. Gibt es beispielsweise ein Absolutes, auf das hin die Vernunft alle „Grenzen der Situationen und Dispositionen transzendieren und die Enge der Imaginationen überwinden“ kann (118), das ihre kritische Funktion erst ermöglicht – und wie wäre das Verhältnis der Vernunft dazu näher zu umschreiben? In welchem Raum sind die Ideale anzusiedeln, worin haben sie ihre Wirklichkeit, die anderer Art ist als die der Kategorien und Ideen (90)? Nach welchen materialen oder formalen Kriterien ist die „Wahrheit des Ganzen“ als solche erkennbar und von Ideologie unterscheidbar, nachdem logische Richtigkeit allein nicht ausreicht (116)? Am Schluß ruft Verf. zum Vertrauen in die Spontaneität der Vernunft auf, daß es ihr möglich sei, sich gewissermaßen von sich selbst zu distanzieren, sich die Freiheit zu nehmen, nach der Vereinbarkeit ihrer jeweiligen Konzeptionen mit den aus anderen Erfahrungen erwachsenen Idealen und den diesen zugehörigen Imaginationen zu fragen (144). So dürfe die Vernunft in einem zweiten Gang hoffen, der Wahrheit im Ganzen auf die Spur zu kommen. – Aber ist damit die Gefahr der Ideologie wirklich schon gebannt? Ist nicht sogar eine „Ideologie der Ideologielosigkeit“ möglich, wenn sich der Mensch zu keiner Wahrheit, weil nie in vollem Sinne „Wahrheit des Ganzen“, mehr zu bekennen wagt und so im entscheidenden Augenblick auch das politische Handeln versäumt? Das Ideologieproblem wird noch lange der Angelpunkt aller politischen Philosophie bleiben.

W. Kerber, S. J.

Mordstein, Friedrich, Menschenbild und Gesellschaftsidee. Zur Krisis der politischen Ethik im 19. Jahrhundert. Gr. 8^o (248 S.) Stuttgart 1966, Kohlhammer. 27.50 DM. – Wie der Medizin eine Vorstellung vom Gesunden, Heilen, Integren zugrunde liegt, von dem Zustand, wie er sein soll, demgegenüber Krankheiten und Krisen als solche erkennbar werden, ähnlich müßte die Scheidung zwischen kranker und gesunder Wirklichkeit auch in der Ethik mit wissenschaftlicher Objektivität möglich sein. Das vorliegende Buch will ein derartiges normatives Menschenbild entwerfen, das speziell einer politischen Ethik als Grundlage dienen kann und an dessen Maß Verzerrungen und Entartungen im Verlauf der letzten 150 Jahre europäischen Denkens sich ablesen lassen. – In einem ersten Abschnitt wird der Wahrheitsbegriff geklärt. Gegen den reduzierten Wissensbegriff des Neopositivismus einerseits, für den es zwar Wahrheitserkenntnis gibt, aber nicht auf dem Gebiete der Ethik, und gegen den überschwenglichen Wissensbegriff Hegels andererseits, für den der Mensch als Geist der göttlichen Wahrheit fähig ist, verteidigt der Verf. die Erkenntnislehre Kants: Eine kritisch rationale Basis für Wissensanspruch ist gegeben, wenn ein Begründungszusammenhang vorliegt, der mittels der Sprache intersubjektiv verständlich gemacht und überprüft werden kann. Als Kontrolle wird neben der empirischen Verifikation bzw. Falsifikation (im Bereich der Naturwissenschaften) auch der denkende Mitvollzug der Aussagen aufgrund ihrer Evidenz zugelassen, d. h. ihres geistigen Wahrnehmungsgehaltes als andersgearteter „Empirie“ (für das philosophische

Erkennen). Damit fallen auch sittliche Werturteile grundsätzlich in den Bereich wissenschaftlicher Erkenntnis. – Anschließend wird in einem historischen Durchblick gezeigt, wie das Selbstverständnis des Menschen zwischen Maßlosigkeit und Gebrochenheit pendelt. Der Irrtum entsteht daraus, daß man einen Teilbereich des Menschen monistisch verabsolutiert und voreilig zur Einheitsstiftung des Weltanschauungsentwurfes verwendet. Die daraus sich ergebenden Einseitigkeitslehren, die der Verf. in vier Grundtypen auffächert, hält er heute aber für überwunden: Die moderne Anthropologie, verstanden nicht im eingeschränkten Sinne als „Naturgeschichte der Hominiden“, sondern als eine Verbindung von anthropologischen und kultursoziologischen Einsichten, führte zur Neuentdeckung einer Konstanz der menschlichen Natur, einer Invarianz innerhalb eines Feldes größter Variabilität: Der Mensch erweist sich im Gegensatz zum Tier als nicht in einen bestimmten Funktionskreis hineingebunden, sondern er vermag Beziehungszusammenhänge zu erfassen, von sich und seinen unmittelbaren Bedürfnissen wegzusehen, er ist offen für die Welt der Wahrheit „an sich“, der Gutheit, der Schönheit. Die menschliche Intelligenz ist angelegt auf Sachgerechtigkeit bei der Außenwelt-Zuwendung und auf Gerechtigkeit bei der mitmenschlichen Kontaktnahme. So kann allein der Mensch sich selbst verfehlen: Das Ziel der Freiheit ist als Postulat des Vernunftgewissens vorgegeben; es besteht im *recte vivere*, in der Ordnung eines menschenwürdigen Lebens nach den Sinnwertgesetzen des Wahren, Guten, Schönen an sich. – Wie das Verfehlen dieser „ganzheitlichen Schau der Menschennatur“, die stark kantische Züge trägt, sich auf die Gesellschaftsidee auswirkt, wird im zweiten Teil des Buches exemplarisch an vier Gesellschaftsphilosophien des 19. Jahrhunderts gezeigt: dem „Szientismus“ von Saint-Simon, dem „Ökonomismus“ von Marx, dem „Etatismus“ von Treitschke und dem Naturalismus von Nietzsche (in der Kapitelüberschrift merkwürdigerweise „Ästhetizismus“ genannt). Diese vier Essays sind auch unabhängig vom Gesamtzusammenhang lesenswert. Es wird u. a. herausgearbeitet, wie stark Marx zeitlebens dem Denkansatz Hegels verhaftet blieb. Für die Themenstellung des Buches bedeutsam ist der Aufweis, wie ein der Immanenz verhaftetes Menschenbild auch im sozialen und politischen Bereich zu Verzerrungen führt. – Trotz allem fragt man sich am Ende ein wenig unbefriedigt, ob der Verf. das hohe Ziel voll erreicht hat, das er sich selbst im Vorwort gesteckt hat. Zwar werden viele wichtige Einzelzusammenhänge zwischen Menschenbild und Gesellschaftsidee beleuchtet, aber man möchte die systemtragende Idee, von der her eine politische Ethik aufzubauen wäre, noch deutlicher und konkreter entwickelt sehen. Dafür ist die anthropologische Basis dieses Buches vielleicht doch etwas zu schmal. Auch mag der mehr essayhafte Stil mit seinen vielen anregenden Hinweisen und Durchblicken das systematische Anliegen eher verdunkeln. Aber es ist schon viel, zu einer so bedeutsamen Frage so viel Richtiges und Bedenkenswertes beigetragen zu haben.

W. Kerber, S. J.

Kirsch, Guy, Machtverteilung im Unternehmen. Von der Anwendung des Subsidiaritätsprinzips im Unternehmen. 80 (218 S.) Köln 1967, Bachem. 20.– DM. – Das Buch besteht aus zwei Teilen. Im ersten Teil schildert der Verf. an Hand eines reichen französischen Schrifttums das Verhältnis zwischen – vereinfachend gesagt – Aktionären und Management in französischen (Groß-)Unternehmen. Gibt das von ihm entworfene Bild die Lage zutreffend wieder, dann ist die Vonselbständigung des Managements gegenüber denjenigen, die ihr Vermögen oder Teile davon im Unternehmen angelegt haben, in Frankreich weiter fortgeschritten als bei uns. – Das von *Wilfrid Schreiber* beigezeichnete Vorwort hebt vor allem auf den zweiten Teil ab, der die Bedeutung bzw. Anwendbarkeit des Subsidiaritätsprinzips auf die Unternehmen behandelt. Hier hat sich offenbar ein Mißverständnis eingeschlichen. Wenn (nach Schreiber) der Verf. zu dem Ergebnis kommt, „er wage nicht die Absicht zu vertreten, das Wünschenswerte, ja Notwendige sei auch möglich“, so ist dazu zu sagen: das Subsidiaritätsprinzip verlangt immer nur das Mögliche, nämlich dem einzelnen oder dem kleineren Lebenskreis so viel Selbständigkeit und Selbstverantwortung zu lassen *wie möglich*. Ob die Möglichkeit weit oder eng begrenzt ist, darüber sagt das Prinzip nichts aus, kann und will darüber nichts aussagen. Welche Möglichkeiten im *Betrieb* bestehen, hängt

wesentlich von der Technologie des Betriebs ab; wir haben technologische Entwicklungen erlebt, die diese Möglichkeiten unerträglich einschränkten; wir kennen auch technologische Entwicklungen, die sie in bis jetzt schlechterdings unvorstellbarem Maß ausweiten. Wenn die zu lösenden Aufgaben sich durch beide Technologien meistern lassen, dann gibt das Subsidiaritätsprinzip der letzteren den Vorzug. – Im *Unternehmen* können die wesentlichen, im engeren Wortsinn „unternehmerischen“ Entscheidungen nur an der Spitze getroffen werden; hier kann es also nur darum gehen, wie diese Spitze zu unterbauen ist. Gibt es gangbare Wege, um die Spitze hinsichtlich der von ihr zu treffenden oder getroffenen Entscheidungen in ähnlicher Weise an die Zustimmung der davon Betroffenen zu binden und ihnen gegenüber verantwortlich zu machen, wie sich das überall sonst, wo freie Menschen sich zu gemeinsamen Aufgaben vereinigen, von selbst versteht? *Ob* es solche Wege gibt, darüber sagt das Subsidiaritätsprinzip wiederum nichts aus, kann und will darüber nichts aussagen; *wenn* es sie gibt, dann bietet das Subsidiaritätsprinzip, sie zu beschreiten.

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

Oelinger, Josef, *Wirtschaftliche Mitbestimmung. Positionen und Argumente der innerkatholischen Diskussion*. Hrsg. vom Katholisch-Sozialen Institut der Erzdiözese Köln. Kl. 8^o (76 S.) Köln 1967. Bachem. – Seit langem haben innerhalb der katholischen Soziallehre keine so heftigen Auseinandersetzungen stattgefunden wie über die Frage der Mitbestimmung, näherhin der gleichberechtigten wirtschaftlichen Mitbestimmung der Arbeitsseite mit der Kapitalseite in den Unternehmen. Unbestritten ist die Mitbestimmung in den sog. personalen und sozialen Angelegenheiten auf Betriebsebene; unbestritten ist auffallenderweise auch die wirtschaftliche Mitbestimmung auf der sog. überbetrieblichen Ebene (richtig müßte es heißen: auf den über den Unternehmen gelagerten Ebenen, auf denen die wirtschaftspolitischen Entscheidungen fallen, deren äußerst weittragende Konsequenzen offenbar von manchen der beteiligten Sozialethiker unterschätzt werden). Heiß umstritten ist nur die wirtschaftliche Mitbestimmung auf der Unternehmensebene. Der Streit entzündete sich an dem berühmten gewordenen, zweifellos unglücklich formulierten Beschluß des Bochumer Katholikentages 1949; er führte zu Stellungnahmen der Päpste Pius XII. und Johannes XXIII. sowie des 2. Vatikanischen Konzils, deren Interpretation nicht weniger umstritten ist als die Sachfrage selbst. O. gibt einen guten, sorgfältig ausgewogenen Überblick über die „Positionen und Argumente“; wer, ohne für ein vertiefendes Studium der vielschichtigen Problematik Zeit zu haben, sich über den Stand der innerkatholischen Kontroverse informieren will, greife zu diesem Büchlein. Die von der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle 17.–19. 2. 1968 in Mönchengladbach veranstaltete Mitbestimmungstagung hat die Diskussion um keine „Positionen oder Argumente“ bereichert, die in diesem Büchlein nicht schon zu finden wären; so ist es bis zur Stunde noch nicht überholt.

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

Wendland, Heinz-Dieter, *Die Kirche in der revolutionären Gesellschaft*. 8^o (260 S.) Gütersloh 1967, Mohn. 38.– DM. – Hatte W. ein früheres Werk unter dem harmlosen Titel „Die Kirche in der modernen Gesellschaft“ (2. Aufl. 1958) hinausgehen lassen, so wählt er diesmal einen Titel, der aus dem Schlafe aufrütteln soll: „Die Kirche in der revolutionären Gesellschaft“. Dieser Titel spielt an auf das von W. auf der ökumenischen Studientagung in Genf 1966 gehaltene Referat „Kirche und Revolution“ (77–98), worin er „den Ansatz zu einer theologischen Theorie der Revolution zu entwickeln versucht“ hat (Vorwort; das Referat ist auch abgedruckt in „Appell an die Kirchen der Welt“; s. die Bespr. in *dieser Zeitschrift* 43 [1968] 156). Es geht dabei nicht um „Revolution“ im Sinne gewaltsamen Umsturzes der staatlichen (und gesellschaftlichen) Ordnung, sondern nach W. ist die heutige Gesellschaft als solche „revolutionär“, d. h. *nicht* auf Beharrung in ein und demselben überkommenen, und daher als „gottgewollt“ angesehenen Zustand angelegt („statisch“), auch *nicht* zufolge mehr oder weniger zwangsläufig wirkender Ursachen oder Kräfte in einem bestimmten Sinn sich fortentwickelnd („evolutionär“ in mehr oder weniger deterministischem Sinn),

sondern ist in erheblichem Grad „machbar“ geworden und daher in einem von den Menschen weitgehend (nicht unbeschränkt!) nach ihren freigewählten Zielvorstellungen betriebenen, grundlegenden und unaufhaltbaren Wandel begriffen („revolutionär“). Die heutige Welt, nicht etwa nur die hochindustrialisierten Länder, sondern in vielleicht noch viel höherem Grade diejenigen, in die der Industrialismus, die moderne Technik und ihr ganzes zivilisatorisches Zubehör gerade erst einbricht, sind in diesem Sinne „revolutionär“, d. h. in Umwälzung begriffen. Mit dieser Tatsache haben wir uns abzufinden; für den Christen stellt sich nur die Frage, wie er sich dazu zu verhalten habe: soll er versuchen, aus einer solchen Welt zu fliehen (1 Kor 5,10), soll er sich dieser Entwicklung entgegenstemmen oder soll er versuchen, heilsam lenkenden Einfluß darauf zu nehmen? Für W. stellt sich die Frage noch etwas anders. Ihm geht es nicht so sehr um den einzelnen, der in seiner Eigenschaft als Staatsbürger und in der Vielzahl von „Rollen“, die er im menschlichen Zusammenleben zu spielen hat, den Geboten seines christlichen Glaubens nachleben will und dazu Anleitung begehrt; er hat es vielmehr zu tun mit dem Christen als Glied der christlichen Gemeinschaft (Kirche) und mit dieser selbst: wie soll *sie* in einer solchen Welt sich verhalten, was schuldet *sie* aus christlicher Verantwortung dieser Welt? Um dieses Thema – ohne den speziellen Charakter auf den revolutionären Charakter unserer heutigen Gesellschaft – kreisen auch die meisten anderen Beiträge des Buches. – In einem Verfahren vor dem Landessozialgericht Hamburg hat ein evangelisches Missionsinstitut die Erklärung abgegeben, seine Missionare betrieben nicht „Entwicklungshilfe“, sondern Mission; auch wenn sie soziale und caritative Wirksamkeit entfalten, verstünden sie dies als *missionarische* Tätigkeit. Das, was W. meint und will, scheint damit gut getroffen zu sein und stimmt zudem, obwohl das 2. Vatikanische Konzil den terminus „revolutionäre Gesellschaft“ nicht kennt, in der Sache mit dessen Lehre, insbesondere mit der Pastoralkonstitution (Art. 42/43), ausgezeichnet überein. – Ein anderer, für W. und die ökumenische Sozialethik überhaupt zentraler Begriff ist die „verantwortliche Gesellschaft“; auch ihm ist ein eigener Beitrag gewidmet (99–116). Der Begriff erinnert an das Solidaritätsprinzip der katholischen Soziallehre (Prinzip der „gegenseitigen Verantwortung“). Alles, was dieses Prinzip aussagt, findet sich auch bei der „verantwortlichen Gesellschaft“; während aber das Solidaritätsprinzip den Nachdruck auf die Gegen- oder Wechselseitigkeit der Verantwortung („Bindung und Rückbindung“) legt, wird diese im Begriff der „verantwortlichen Gesellschaft“ mehr beiläufig mitverstanden, während das Hauptgewicht auf der Verantwortung und dem verantwortlichen Handeln als solchem liegt. – Als besonders wohlgelungene Formulierung sei angeführt: die Hilfe, die wir leisten, und die Mittel, die wir dabei anwenden, „müssen 1. *mensch-gerecht*, 2. *sach-gerecht*, 3. *situations-gerecht* sein“ (111). „Verantwortliche Gesellschaft“ besagt *nicht* „eine christliche Sozialordnung, sondern eine Gesellschaft freier, verantwortlicher Personen und gesellschaftlicher Institutionen, die den Menschen vor Ausbeutung und Unterdrückung bewahren, ferner eine Struktur von Führung und Organisation, die auf Mitbestimmung und Partnerschaft beruht“ (112). – Die anderen in dem Bande behandelten Themen sollen nicht abgewertet werden, diese beiden aber sind zentral.

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