

Umschau

1. Wissenschaftslehre. Metaphysik

Diemer, Alwin (Hrsg.), System und Klassifikation in Wissenschaft und Dokumentation. 8^o (183 S.) Meisenheim 1968, Anton Hain. 30.— DM. — In der Reihe „Studien zur Wissenschaftstheorie“ legt der Verlag Anton Hain den 2. Band vor. Er soll aufzeigen, in welcher Weise die Systemidee mit der modernen Wissenschaftskonzeption verbunden ist. Anlaß zu den Ausführungen der 11 Autoren war eine Tagung des Arbeitskreises „Wissenschaftstheorie“ des Forschungsunternehmens „Neunzehntes Jahrhundert“ der Fritz-Thyssen-Stiftung in Düsseldorf, Ende April 1967. Es werden behandelt der Systembegriff in seiner geschichtlichen Entwicklung (*A. von der Stein*), in der Biologie (*W. Baron, A. Remane*), in der Sprachtheorie (*W. Bumann*), in der Mathematik (*A. Schmidt*), in der Physik (*B. Jubos*), in der Chemie (*E. Ströker*), in den Rechtswissenschaften (*Th. Viehweg*), in den Wirtschaftswissenschaften (*G. Kade*), in der Dokumentation (*M. Scheele*). Terminologische Untersuchungen wurden von *W. Siebel* (System, Klassifizierung, Messung) und den Mitgliedern des Philosophischen Instituts der Universität Düsseldorf (System und Klassifikation) unternommen. Es schließt sich eine kurze Zusammenfassung über die Tagungsdiskussionen und ein historischer Anhang zum Systembegriff (*J. Bernoulli, J. H. Lambert, A. Meinong*) an. — Der Einzelwissenschaftler wird sicher recht dankbar sein für dieses Werk, denn es erlaubt ihm den Blick über den Zaun seiner eigenen Wissenschaft; der Wissenschaftstheoretiker wird das Buch allerdings etwas enttäuscht aus der Hand legen, denn eigentliche wissenschaftstheoretische Untersuchungen, theoretisch-spekulative Grundsatzüberlegung fehlen. So ist das Werk eher eine Materialsammlung, die eine solche Grundsatzuntersuchung und -analyse ermöglichen könnte als eine Erfüllung des Versprechens, das der Titel zu geben scheint. Gut sind vor allem die Beiträge von *A. von der Stein* und von *A. Schmidt*; bei den anderen, obschon z. T. namhafte Vertreter ihrer Disziplinen, macht sich das Fehlen einer eigentlich wissenschaftstheoretischen Schulung bemerkbar. Manche sachliche Mängel werden in der Diskussion korrigiert. Dennoch bleiben viele Fragen offen: meint Aristoteles mit $\tau\acute{\epsilon}\chi\eta$ wirklich „praktische Wissenschaft“ (4). Kann man in der Biologie das Zeitalter der Systematik wirklich adäquat von dem der Entwicklungslehre trennen (15)? Darf man formulieren: „Nach Linné ist der Mensch eine Art, *Homo sapiens*“ (34)? Auch mag man bezweifeln, ob die Scholastik richtig charakterisiert wird (43). Im Beitrag *W. Bumanns* würde man eine ausführlichere Darstellung des „Strukturalismus“ erwarten (49). Ebenso scheint es äußerst zweifelhaft zu sein, ob sich wirklich alle Theorien „aufeinander beziehen und durch Angabe bestimmter Randbeziehungen ineinander überführen“ lassen (145). Keineswegs ausgemacht ist auch das Fehlen des Wissenschaftscharakters im Raum echter Dogmatiken (wie etwa bei der Jurisprudenz) (146).

R. Lay, S. J.

Popper, Karl R., *The Logic of Scientific Discovery*. 8^o (480 S.) London 1968, Hutchinson. 21.— Sh. — Diese Ausgabe ist eine Überarbeitung der englischen Übersetzung von 1959, in der gegenüber dem deutschen Original 12 Anhänge und zahlreiche Fußnoten hinzugekommen waren. Die Grundeinstellung blieb unverändert: Wissenschaftliche Theorien können nicht verifiziert, sondern nur falsifiziert werden. Auch die Tatsache der etwaigen Falsifizierung kann nicht im eigentlichen Sinn erkannt werden; denn schon hinter jeder „Erfahrungstatsache“ steht die ganze Problematik jener Theorienbildung, welche die Außenwelts- und Erinnerungsgewißheit rechtfertigen müßte (95). Darum können wir auch „Basissätze“ nicht eigentlich logisch begründen, sondern nur aufhören, sie weiter auf eine etwaige Falsifizierung hin zu testen; und wir hören auf, indem wir uns *entschließen* zu sagen: Es ist genug (105. 108). Wissenschaft kann also niemals Wahrheit oder auch nur Wahrscheinlichkeit erlangen, und doch ist die Suche nach Wahrheit das

eigentlich treibende Motiv alles Forschens (278). Wohin diese Auffassung führen kann, hat der Contergan-Prozeß gezeigt: Ein Gutachter erklärte dort – nach Pressemeldungen –, er habe die Hypothese eines kausalen Zusammenhangs zwischen der Einnahme von Contergan und dem Auftreten von Mißbildungen aufgestellt, nach etwaigen Fälskationen gesucht und keine gefunden; also sei diese Hypothese zu akzeptieren. Diese Argumentationsweise soll Erstaunen hervorgeufen haben; sie ist in der Tat eine allerdings bezeichnende Vergrößerung der P.schen Auffassung. (P. selbst sieht in der Tatsachefeststellung durch einen Gerichtshof ein Musterbeispiel dafür, daß Tatsachenaussagen nicht logisch begründet, sondern nur „beschlossen“ werden können [109 ff.].) Hinsichtlich der Auffassung der Wahrscheinlichkeit ist P. von der früher vertretenen Häufigkeitsinterpretation zu einer „propensity theory“ übergegangen, die im Grunde eine Neufassung der „klassischen“ Auffassung der Wahrscheinlichkeit als des Verhältnisses der „günstigen“ zu den „möglichen“ Fällen darstellt. Das Buch bietet aber nicht diese neue Auffassung, sondern den verschiedentlich neu kommentierten alten Text. Auch der Text der Auseinandersetzung mit der Quantenphysik ist unverändert gelassen und behandelt ausführlich jenes Gedankenexperiment, das ein entscheidendes experimentum crucis zwischen der Heisenbergschen und der P.schen Interpretation der Quantenphysik darstellen sollte (246) und sich dann als ein physikalischer Irrtum erwies (236, 302). P. erklärt dazu in einer Anmerkung, seine Argumentation sei auch unabhängig von diesem Experiment gültig, und im übrigen könne man das ursprüngliche Experiment durch das bekannte Gedankenexperiment von Einstein-Podolsky-Rosen ersetzen (236). Aber auch bei dem letzteren Experiment können die naturphilosophischen Folgerungen, auf die es Einstein und P. ankommt, direkt physikalisch widerlegt werden, wie *J. S. Bell* (Physics 1 [1964] 195) gezeigt hat. Die Arbeit Bells, durch die P.s Auseinandersetzung mit *D. Bohm* (447 f.) zugunsten Bohms entschieden wird, scheint P. unbekannt geblieben zu sein.

W. Büchel, S. J.

Schiffers, Norbert, Fragen der Physik an die Theologie. Die Säkularisierung der Wissenschaft und das Heilsverlangen nach Freiheit. 8^o (271 S.) Düsseldorf 1968, Patmos. 19.80 DM. – Die Grundfrage, die den ersten, geschichtlichen Teil durchzieht, ist eigentlich die gleiche, die noch und gerade heute die Wissenschaftstheorie quält: Wie verhalten sich die vom menschlichen Geist ersonnenen und mathematisch formulierten physikalischen Theorien zu der „Wirklichkeit“ der materiellen Welt? Kepler bezog sich gegenüber dieser Frage auf eine von Gott in die Schöpfung hineingelegte Harmonie, Descartes verflüchtigte durch seine totale Geometrisierung die Physik in Mathematik, Newton zog mit seiner Auffassung des absoluten Raumes als des „seorsium Dei“ Gott in einer theologisch wie physikalisch gleichermaßen unglücklichen Weise in die Grundlegung der Physik hinein, Kant mit seiner transzendentalen Begründung geriet in Widerspruch zu der Relativitätstheorie; deren Schöpfer, Einstein, tendierte nach einer kurzen positivistischen Phase zu einem pantheistischen Rationalismus und geriet damit seinerseits in Gegensatz zu der „Kopenhagener Interpretation“ der Quantenphysik, die in ihrem Komplementaritätsdenken einen letzten Dualismus stehenlassen zu wollen scheint. – Im zweiten, systematischen Teil will Sch. die Theologen bewegen, sich nicht in der Gefolgschaft Heideggers einer Auseinandersetzung mit diesen Fragen zu entziehen, weil ein begriffliches Denken wie das der Naturwissenschaft und der Technik die Wahrheit ohnehin verstelle. Sch. glaubt vielmehr, daß ein Neubedenken der Seinsanalogie, vor allem der analogia proportionalitatis, wenigstens den Weg zu einer möglichen Antwort zeigen könne. Für diesen 2. Teil, in dem es um Entmythologisierung, Säkularismus, Hermeneutik, Ideologiekritik und natürlich um die Auseinandersetzung mit Heidegger geht, fühlt sich der Rez. nicht kompetent und weiß vielleicht darum nicht recht, wie er aus den Ausführungen Sch.’ eine Antwort herauslesen soll für die konkreten Fragen, in die sich das eingangs genannte wissenschaftstheoretische Grundproblem ausformulieren läßt. Oder wäre das zuviel verlangt? Waren die Aufsätze und Vorträge von M. Planck, in denen er die Fragen nach Erkenntnis und Wirklichkeit, nach Gesetzmäßigkeit und Freiheit, nach Gott und Welt „prosaischer“, aber auch härter stellte, vielleicht zu „unreflektiert“, daß sie nirgends erwähnt werden? Was die ausführ-

liche Diskussion um den Raum bei Kant und bei Einstein (73–88) betrifft: Das zentrale Problem der speziellen Relativitätstheorie ist anerkanntermaßen das der Zeit oder zumindest der Verknüpfung von Raum und Zeit; darf man da von der Problematik der Zeit so abstrahieren, wie Sch. es tut? Die Versöhnung zwischen Kant und Einstein wird etwas leicht hergestellt durch die Erklärung, die Euklidizität der kantischen Raumauffassung entspringe einem „wissenschaftsgeschichtlich verständlichen sachlichen Kurzschluß“ Kants. Das erscheint fraglich; denn ein Raum ohne metrische und affine Beziehungen, in dem es also kein „Gerade-Sein“ und kein „Rechtwinklig-Sein“ mehr gäbe, wäre wohl kaum mehr Kants Raum. Andererseits gehört die nichteuklidische Metrizität der relativistischen Raumzeit gegenüber den Koordinatensystemen gerade zu jenem „Apriori“, das Koordinatensysteme erst ermöglicht.
W. Büchel, S. J.

Welte, Bernhard, Determination und Freiheit. Kl. 8^o (147 S.) Frankfurt a. M. 1969, Knecht. 12.80 DM. – Die Schrift will „so etwas wie einen phänomenologischen Grundriß der menschlichen Freiheit an den Tag“ bringen (132, vgl. 23), es geht also um philosophische Reflexion, die Theologie kommt nur im Schlußparagrafen zu Wort. Grundlegend ist, daß Freiheit als das Element zu gelten habe, in dem sich „das Menschliche als solches und in seinem Wesen und darum im ganzen“ konstituiert (12). Die vom Verf. selbst vorgelegte Zusammenfassung des Gedankenganges (132–139) erleichtert die Arbeit der Rez. ungemein. Im folgenden kurzen Referat sollen allerdings da und dort gewisse Akzente gesetzt werden. – Ausgangspunkt ist die Diskussion mit der Naturwissenschaft, insbesondere der Verhaltensforschung (7), erste Absicht die Gewinnung eines Bodens, „von dem her sowohl das Bewußtsein der Freiheit wie der Gedanken der Wissenschaft und der objektiven Natur und damit der naturhaften Determination erreichbar und verstehbar sind“ (42). Ein solcher Boden findet sich in der Grunderfahrung des „Ich-bin-da“ (20 ff.), in dieser „Lichtung des Daseins“ (25), die „man in verbreiteter Redeweise ‚Bewußtsein‘ oder ‚Seele‘ nennt“ (40), und die eine Seinsart bedeutet, welche „von allem Physikalischen durch einen qualitativen Sprung unterschieden ist“, „von physikalischen Verhältnissen her nicht ableitbar“ (31. 38), obzwar es „Bedingungen physikalischer oder chemischer Natur für die Realisierung der Lichtung des Geistes geben könne“ (42). Man darf anmerken, daß die streng ontisch-ontologische Nichtableitbarkeit (so daß es sich nicht eventuell um eine nur graduelle Differenz handeln könnte) nicht eigentlich aufgezeigt wird; ebenso wird nur behauptet, daß die Abhängigkeit von materiellen Faktoren nur als Bedingungs-, nicht auch als Mitbegründungsverhältnis aufzufassen sei. – Nun konstituiert sich Physik (überhaupt Naturwissenschaft) in der Helle des menschlichen Daseins, nicht schon gleichsam in einer eigenen Helle der Dinge selbst (33 f.); *wir* sind es, die die Dinge aufeinander beziehen und als zusammenhängenden Kosmos aufgehen lassen (35). Während also die Dinge nicht eigentlich *sich* verhalten, zeigt sich das Menschliche des menschlichen Daseins im Sichverhalten, Selbstverhalten (44 ff.). Damit ist aber noch nicht schon Freiheit gegeben, sondern zunächst ein neues Determinationssystem, nämlich biologisch-psychologischer Strukturen (45 ff.), das den „Naturgrund unseres Daseins“ bildet (49). Aber wir vermögen uns zum Ganzen unserer Natur, zum System ihrer Zu- und Abneigungen zu verhalten, ein Sichverhalten zum Naturverhalten, das nicht wiederum selbst ein Stück Naturverhalten darstellt (53). Dieses „Verhalten zum Verhalten“ als „Selbstverhalten“ (54) distanziert uns wesentlich von aller bloßen Determiniertheit durch Natur. Es erscheint weiterhin als „Transzendenz“ (69 ff.), und zwar als Transzendenz des Ursprungs von Verhalten wie auch des Gegenstandsbereichs. Das Ich als Ursprung, als begreifendes, wertendes, wollendes, ist nicht objektivierbar (74), also durch keine objektive Determination bestimmbar. Es wird immer wieder betont, es falle aus *allen* Möglichkeiten objektivierenden Ergreifens heraus. Gerade an dieser Stelle wird Wesenseinsicht in Anspruch genommen, denn Berufung auf transzendente (Methode und) Reflexion bleibt aus dem Spiel. Die Transzendenz des Woraufhin, des Worumwillen, also des Gegenstandsbereichs, zeigt sich ebenfalls wesensphänomenologisch im Blick auf die Bestimmtheit durch einen „Sinn“, einen Sinngehalt in allen Weisen und Möglichkeiten menschlichen Sichverhaltens (81). Aber das alles Verhalten zutiefst durchstim-

mende und bewegende Worumwillen ist der *unbegrenzte* Wert ; „darum haben die faktischen Begrenzungen und Verzichte für den Menschen immer den Sinn einer sekundären Negation“ (87). Es versteht sich, daß das Unbegrenzte auch das „Unbedingte“ sein muß (91). Dieses offenbart sich z. B. im Anspruch der unbedingten Wahrheit und Gerechtigkeit, Treue usw. ; daß letztlich mit dem Unbedingten Gott gemeint ist, wird später nachgetragen (136). Ermöglicht die Transzendenz des Selbstseins nun Freiheit? Freiheit ist zunächst „Erfahrung der offenen Möglichkeiten“ (97. 101), insofern der unbegrenzte Horizont der jeweils ergriffenen Möglichkeit stets andere Möglichkeiten zustellt. Ist jedoch Freiheit, so gefaßt, vielleicht nur „das Bewußtsein von der Aura der offenen Möglichkeiten“ (102), wo ist jene „Wirklichkeit, die im Bereiche der offenen Möglichkeiten *entscheidet*“ (103)? Die Frage macht deutlich, wie genau der Verf. sieht. Und die Antwort? Ich erfahre mich als bestimmend, indem ich mich den Möglichkeiten öffne, sie mir zu eigen mache : „das Geflecht der Gründe wird mich bestimmend, indem *ich* diesen Grund oder diese Gründe wähle und wählend bestimme“ (107), mich von ihnen ansprechen und anziehen *lasse* (108). Nochmals : Gibt das nur einen Eindruck wieder, den ich habe, oder ist es „wirklich so“? „Das Argument, das diese skeptische Frage entscheidet, kann nicht mehr theoretischer Natur sein“, die Antwort gibt der Akt des Freiseins selbst, der „Beweis der Freiheit als Entscheidung ist die wirkliche Entscheidung“ (110 f.). – Die weiteren Überlegungen gehen darauf, nicht die „Wahl“ als höchste Form der Freiheit gelten zu lassen ; eher kommt sie ganz zu sich, wo sie in einer sinnhaften *Notwendigkeit* aufgeht, wie im musischen Spiel, aber auch, und doch wohl wesentlicher, in den hohen menschlichen Wirklichkeiten der Liebe und ethischer Grenzsituationen (vgl. 121). Schließlich haben wir noch festzuhalten, daß Freiheit als Freiheit zum Guten und Bösen bestimmt werden muß (124 f.) ; der Mensch hat die Möglichkeit, das Bedingte als das Unbedingte zu deklarieren und so seine Freiheit zugleich zu verraten. Menschliche Freiheit ist wesentlich ambivalent und gefährdet (130). – Wenn Freiheit letztlich und überzeugend doch erst im Akt des Freiseins selbst bewußt wird, wozu dann eigentlich all die weit ausholende Phänomenologie? Und wenn zuvor immer wieder von „Erfahrung“ die Rede ist – Erfahrung der anderen Möglichkeit, des Hin- aus über alle Grenze, des Sich-bestimmen-lassens, warum dann doch noch die skeptische Frage nach der *Wirklichkeit* von Freiheit? Wo Erfahrung, dort findet alle Reflexion ihr glückhaftes Ende. Das Wort Erfahrung wird wohl allzu oft in einem nur sehr vagen Sinne eingesetzt. Wichtiger aber erscheint dem Rez. die Frage, ob Freiheit als Doppelmöglichkeit, als gleichzeitiges Auch-anders-entscheiden-können, tatsächlich erfahrbar sei. Jedenfalls nicht vom Bewußtsein des Sich- und Selbstverhaltens her ; denn solches könnte ja immer noch konstitutionell, kraft struktureller Notwendigkeit, eindeutig festgelegt sein. Der „Faktor“ des Selbst würde freilich den Ausschlag geben, aber eben nur wie ein zusätzlicher, neuer, die anderen Determinanten überformender und die Situation „entscheidender“ Faktor. Das aber wäre noch lange nicht eigentliche Freiheit aus selbsthafter Nichtnotwendigkeit. Wahrscheinlich entspringt das Bewußtsein der Freiheit doch erst im Gegenhalt am Bewußtsein eines Sollens (im engeren bis weitesten Sinn) : als Erfahrung des Sichbestimmenlassens von etwas, was wesensmäßig alles letzte Bestimmte durch ontisch-ontologische und auch intentionale Momente ausschließt. Freilich muß dabei das Sollen selbst, das Gesolltsein eines Wertes (z. B. von Wahrheit oder Wahrheitswille, Gerechtigkeit) selbst in Unmittelbarkeit evident werden, was als phänomenologisches Verstehen prinzipiell durchaus denkbar und aufweisbar ist. Dann kämen die Formulierungen auf S. 106–108 m. E. erst ganz zur Geltung. Die behutsamen und reich nuancierten Analysen des Buches müßten allerdings auch für jede versuchte Weiterführung seiner Gedanken vorbildlich bleiben.

H. Ogiermann, S. J.

Munson, Thomas N., *Reflective Theology. Philosophical Orientations in Religion*. 8^o (XI u. 211 S.) New Haven and London 1968, Yale University Press. 54.— Sh. – Das Vorwort stammt von *M. Eliade*, dem der Verf. unter religionsphänomenologischem und -geschichtlichem Aspekt am meisten verpflichtet ist. „Reflective“ heißt diese Untersuchung, weil sie sich auf die verantwortbaren Ausgangsstellungen und schon im Ansatz implizierten („transzendentalen“ oder je-

denfalls wissenschaftslogischen) Voraussetzungen richtet. Zunächst wird die Dreiheit Philosophie, Theologie und Religion in ihrer Struktur analysiert, wobei Philosophie weniger als Doktrin, denn als Technik der Reflexion erscheint, Religion als ein spezifisch menschliches Bewußtseinsphänomen. – Kap. 2 sucht den Ausgangspunkt einer Philosophie der Religion in Anselms Gottesidee zu fassen, um sie sogleich auf die Ebene K. Barths zu transponieren: die Begriffe „perfectio“ und „Existenz“ werden diskutiert, vor allem aber der religiöse, antiintellektualistische Fideismus K. Barths, demzufolge der Gott der Offenbarung nie und nimmer in der Linie des griechischen „letzten Prinzips“ unseres Kosmos zu liegen kommen darf. Das Ergebnis scheint zu sein, eine Logik der „Forschung“ (logic of discovery) sei den religiösen Phänomenen weniger kongenial als eine Logik der „Deutung“ (logic of explanation), die die gegebene Situation des gläubigen Menschen voraussetzt und „nur“ mit rationalen Modellen zu erhellen versucht. – Bei Descartes (Kap. 3) erweist sich Gott als Fundament und Garant von Evidenz und Wahrheit, also als gleichsam metalogische Voraussetzung von reflexer Erkenntnis. Der berühmte „Zirkel“ ist Signum der theoretischen Verfassung des Menschen überhaupt. Descartes' Individualismus (sagen wir: monologische Grundhaltung) und Reduktion des reflektierenden Menschen auf die „ratio“ (den „reinen“ Geist) lösen die Frage von der konkreten Glaubenssituation ab und lassen „Wahrheit“ in einem impersonalen, wertfreien Raum stehen – was dann Kant in seiner Praktischen Vernunft („knowledge-faith-dichotomy“) zu überwinden unternimmt und besonders Nietzsche mit dem Axiom, Wahrheit sei Wert, und Entscheidung zur Wahrheit durch (unbewußte) Wertsetzung diktiert, in destruktiver Weise angreift. Aber die Tendenz zu totalem Rationalismus ist auch auf der anderen Seite vorhanden, beim Empirismus. – Im 4. Kap. wird dieser, zumal die Position Humes, in seiner Relevanz für Religionsphilosophie einer kritischen Betrachtung unterzogen. Humes Botschaft laute: „The foundations of reason itself are themselves irrational“ (54), in einem „belief“ hingenommen: „our holy religion is founded on faith, not on reason“ (64). Es klingt wie eine Schlußfolgerung: „Religion belongs, then, to empirical thought as its horizon“ (70). Der Verf. scheint dieser Idee zuzuneigen. – Die folgenden („more speculative“) Kapitel sind Hegel, der Sprachanalytik, der Religionsphänomenologie und schließlich Sartre gewidmet. Über Hegels Theorie steht das Motto: „The Paradox of Thought.“ Der Kontrast zwischen Glaube und Vernunft, der Hegel zufolge innerhalb der Philosophie selbst auftritt, soll in „vernünftiger“, aufhebend-verschönerndem Denken überstiegen werden. Treffende Bemerkungen zu Momenten der Hegelschen Dialektik (Er-innerung, Aufhebung, „Begriff“ usw.) fließen ein; die bleibende Bedeutung von Symbol und Mythos wird erörtert. Aus der komplexen Darstellung läßt sich entnehmen, daß das Moment des Irrationalen, bei Hume noch wie ein notwendiges Übel aufgefaßt, nun bei Hegel die „Vernunft“ mitkonstituiert: er habe uns vom monolithischen Rationalismus der griechischen Überlieferung befreit (105). Überhaupt scheint dem Verf. nach Hegel die Freiheit das innerste Moment von Bewegung und Ziel vernünftigen Denkens zu sein; sie ist nicht mehr zu rationalisieren (106 f.). Was dann zur Sprachanalyse, zumal Wittgensteins, ausgeführt wird, kulminiert, wie üblich, im semantischen Problem des Terminus „Gott“ (117 ff.). Die Warnung vor der Gefahr, linguistische Analysen unwillkürlich mit Erkenntnistheorie und (negativer) Metaphysik zu amalgamieren, ist berechtigt (120). Ebenso sollte die Mahnung, den Terminus „Erfahrung“, gerade auch im Gespräch mit Wittgenstein, neu zu bedenken, auf fruchtbaren Boden fallen (124 f.). Schließlich kommt der Verf. wieder darauf zurück, daß Glaube ein Engagement der Freiheit sei, was empirische und sprachanalytische Philosophie in bloße Irrationalität oder Unwissenschaftlichkeit umzudeuten scheine (vgl. 132). – Das 7. Kap. reflektiert auf Religionsphänomenologie und -geschichte, um „this act of choice“ konkret herauszustellen. Es genüge hier weiters nur die Notiz, auch religions-(geschichtlich-)phänomenologisch korrespondiere der „Wahl“ eine personale Wirklichkeit, ein mehr oder weniger personal vermeinter Gott (147 ff. 155). – Im 8. Kap. zeigt sich am Beispiel von Sartre die Struktur negativer Antwort. Das Werk beschließen Reflexionen über „Religion and the Human Condition“; nicht die (empirischen und formalen) Wissenschaften allein bestimmen das Bild vom Menschen und seinen intentionalen Möglichkeiten; eine Dialektik personaler Liebe, die

zugleich Freiheit, Wahl, Engagement ist, meldet sich zu Wort (186 f.). – M.s Buch, mit sympathischer Hingabe an die Sache und ihre unabdingbare, von keiner Wissenschaftstheorie wegzudisputierende humane Bedeutung geschrieben, will eben diese Bedeutsamkeit und damit den eigentlichen Sinn religiöser Entscheidung vergegenwärtigen – es wirbt (indirekt) um Verständnis gegenüber dem Chorus so vieler anglo-amerikanischer Philosophen, die dem religiösen Problem höchstens psychologischen, besonders emotionalen Wert beimesen und damit praktisch doch denkerische Verbindlichkeit aberkennen. Die einzelnen Phasen der Reflexion, die das Referat herauszuarbeiten suchte, bezeugen eine intensive Nähe des Verf.s zum Phänomen selbst, scheinen aber durchblicken zu lassen, daß er sein letztes Wort zum Thema noch nicht gesprochen hat. Darum dürfen wir auf kritische Ausstellungen, die sich vor allem auf den Ausfall eigentlich metaphysischer Fragemöglichkeit beziehen müßten, zunächst verzichten. H. Ogiermann, S. J.

Hörgl, Charlotte – Krenn, Kurt – Rauh, Fritz (Hrsg.), *Wesen und Weisen der Religion*. 8^o (320 S.) München 1969, Hueber. Ln. 19.80 DM. – Es handelt sich um die „Ehrengabe für Prof. Dr. Dr. W. Keilbach zum 60. Geburtstag“. – Er hat die Problematik der Religion und Religionen seit den dreißiger Jahren im Auge behalten und zumal auf dem Hintergrund der modernen Psychologie zu bereichern gesucht. Die Beiträge dieser Festschrift sind sehr weit gestreut. Sie reichen von ethologischen, psychologischen, anthropologischen bis zu eigentlich philosophischen und theologischen Fragekreisen. Nirgendwo freilich wird das „Wesen“ der Religion wesensphänomenologisch, philosophisch oder gar theologisch (gibt es überhaupt schon eine umfassende, systematische „Theologie der Religion?“) in direkter Thematik angegangen (einige Bemerkungen dazu allerdings 56 ff.), und „Weisen“ der Religion erscheinen nur im Sinne von „Verhaltensweisen“. Die Studie von H. Sundén über „Die Rollenpsychologie und die Weisen des Religionserlebens“ (132–144) eröffnet hier allerneueste Aspekte; die ausführliche Abhandlung von Ch. Hörgl über „Psychologische Begründung der Religion im Menschen“ (33–89) entfaltet den gesamten Bereich zumal in entwicklungspsychologischer Hinsicht – vielleicht wird der letzte Abschnitt „Verweigerung der Antwort“, also zum Thema der antireligiösen Entscheidung, am lebhaftesten interessieren. Der Aufsatz von A. Godin (99–114) enthält eine plausible Kritik des Erfahrungs- und Erlebnisbegriffs im Hinblick auf eine psychologische Deutung der religiösen Entscheidung und betont sehr zu Recht das aktive, responsorische Moment der „*reaction de la personne*“ auf einen Erlebniszustand, der, an und für sich nicht eindeutig, die „*intentionalité religieuse, inhérente à l'existence humaine*“ (eine solche wird also angenommen!) anspricht und auf Antwort hin anruft (109). Wenn in diesem Aufsatz religiöse Erfahrungsmöglichkeit mit sog. „privilegierten Erfahrungen“ und auch „*nadir-experiences*“, über die A. H. Maslow berichtet hat, konfrontiert wird, so sind selbst halluzinäre Zustände mittels L.S.D. in ihrer eventuellen Bedeutsamkeit für außergewöhnliche psychische Erlebnisdimensionen, die mit dem Religiösen zu tun haben könnten, einbezogen (105 ff.). Diese Bezugnahmen wirken zunächst immer noch schockierend, müssen aber ausgehalten werden, ähnlich wie das hochmoderne Problem der „evolutiven Deutungsversuche von Religion und Moral“ aus ethologischem Blickwinkel, wie Fr. Rauh es darstellt (13–32); seine Ergebnisse beruhigen aber einigermaßen, denn obgleich sich „bei einem vergleichenden Studium tierlicher und menschlicher Verhaltensweisen Strukturen und Potenzen ergeben, die als naturhaft vorgegebene Verhaltensformen eine Rolle spielen können“ (z. B. Ritualisierungen), so wird dieses Biologische vom Geistigen des Menschen doch „unter neue Voraussetzungen gestellt“ (32). Zu den heute so stark bedrängenden Fragen „Atheismus“ und „religionsloses Christentum“ steuern H. Fries und M. Schmaus Überlegungen bei, die in ihrer Problembewußtheit und mit ihrem ausgewogenen Urteil sehr erwünschte Hilfen für die wissenschaftliche und nicht zuletzt auch persönliche Klärung der intellektuellen Situation des reflex gelebten Glaubens bieten. Wohltuend wirkt die Präsenz der polaren Spannungen von sakral und profan, menschlich und christlich, Wissen und Glaube, die nicht durch vorgeblich radikales, in Wahrheit eindimensionales Denken kollabieren dürfen. – Die übrigen Beiträge liegen in ihren Intentionen verhältnismäßig weit auseinander, obwohl natürlich immer noch

am zentralen Thema wenigstens indirekt orientiert. Philosophiegeschichtlich bedeutsam sind die Untersuchungen von K. Feiereis über die Vielheit der Religionen in der Diskussion der deutschen Aufklärung (188–211), theologisch von Interesse die Auseinandersetzung von L. Scheffczyk mit neueren Konzeptionen der Erbsündenlehre (212–236). Man hat aus dem Ganzen der hier gesammelten Arbeiten übrigens nicht den Eindruck, daß Sündenbewußtsein, gar sittliche Totalverfallenheit des Menschen (Menschengeschlechts) in irgendeiner bestimmenden Weise zu den Momenten religiöser Erfahrung (oder der Motivation religiösen Suchens und Entscheidens) gehören, soweit psychologisch und phänomenologisch faßbar.

H. Ogiermann, S. J.

Skoda, Franz, Die sowjetrussische philosophische Religionskritik heute (Quaestiones disputatae, 36). 8^o (160 S.) Freiburg-Basel-Wien 1968, Herder. 16.80 DM. – Der Verf., ständiger Mitarbeiter im Römischen Sekretariat für die Nichtglaubenden, sammelt hier aus der philosophisch und ideologisch relevanten Sowjetliteratur der Gegenwart die Argumente, die von der sowjetrussischen Religionskritik vorgebracht werden. Ein heilsames Unternehmen angesichts der bereits gängigen Einstellung, im Dialog mit dem Dialektischen Materialismus fast allein die religionskritischen Auffassungen westlicher oder jedenfalls „liberaler“ Marxisten zu berücksichtigen. Wichtig ist schon einmal das Verzeichnis der einschlägigen sowjetischen Veröffentlichungen, das die Liste der Titel in Studies of Thought 4 (1964) 319–338 dankenswert ergänzt. Nach einem einleitenden Teil über neuere Entwicklungen innerhalb der Sowjetphilosophie hinsichtlich Begriff und Methodenlehre der Philosophie und Postulat des wissenschaftlichen Atheismus wird über folgende Themenkreise referiert: Begriff der Religion, Eigentümlichkeit des religiösen Bewußtseins, philosophische Begründung des christlichen Glaubens, Dasein Gottes, Religion und Theologie, Wissenschaft, Philosophie, Moral, Soziallehre, Kunst. Fragen der Religionsgeschichte werden eingeklammert. Es ergibt sich, daß auch heute immer wieder die altbekannten Einwände und Gegenargumente vorgeführt werden, wobei auffällt, daß Argumentationen der westlichen Religionskritik, etwa der Analytischen Sprachphilosophie, nicht williger aufgegriffen und dem eigenen Zweck nutzbar gemacht werden. Immerhin scheint mehr und mehr anerkannt zu sein, daß das Phänomen Religion nicht einfach nur als gesellschafts- und klassenbedingt verstanden werden dürfe, sondern erkenntniskritische und psychologische Wurzeln habe (29), ja in die Tiefendimension des Allgemeinmenschlichen hinabreiche (Leid-, Todverfallenheit usw., vgl. 33). Interessant ist die spezielle Bezugnahme auf Thomas von Aquin und seine Gotteswege, die wohl als der einzige Versuch gewertet werden, Gottes Dasein wissenschaftlich-philosophisch aufzuweisen, und daher mit besonderer Vorliebe einer heftigen Kritik verfallen, die allerdings wohl nirgends über das hinausführt, was im wesentlichen schon immer und z. B. auch von G. Klaus in „Jesuiten-Gott-Materie“ (Berlin 1952) an „Widerlegungen“ aufgeboten wurde. – Die „kritischen Anmerkungen“ des Verf.s (117–154) halten sich leider auf einem nicht eben hohen Niveau, was freilich vom Niveau der sowjetischen Autoren mitbedingt ist. Es ist übrigens kaum zu glauben, daß heutige marxistische Ideologen die betr. Seiten aus den Frühschriften von Marx nicht ernster nehmen, d. h. ihren Wert als Religionskritik nicht besser ausschöpfen, als es nach den Belegen, die der Verf. häuft, den Anschein hat: man denke etwa an die *positive* Bedeutung des religiösen Bewußtseins für den Geschichtsgang der Menschheit und seine *Aufhebung* im dialektischen Humanismus, wie Marx es sich dort vorstellt – ganz abgesehen von seinem grundlegenden Argument gegen die Möglichkeit, eine Schöpfung des Menschen zu denken (Frühschriften, hrsg. v. S. Landsbut, 246 ff.). – Zur Ergänzung wäre hinzuweisen auf die Analyse von H. Bräker, Die religionsphilosophische Diskussion in der Sowjetunion (Berichte des Bundesinstituts für ostwissenschaftliche und internationale Studien 62 [1968]), und die ausgezeichnete Information „Woran scheidet die sowjetische Religionskritik?“ in: Herder Korrespondenz 23 (1969) 66–68.

H. Ogiermann, S. J.

2. Geschichte der älteren und neueren Philosophie

v. Weizsäcker, Carl Friedrich, Die Rolle der Tradition in der Philosophie, in: Hundert Jahre Philosophische Bibliothek 1868–1968. Feier am 17. Oktober 1968 im Festsaal der Patriotischen Gesellschaft Hamburg (8^o [50 S., 7 Bilder] Hamburg 1968, Meiner. [Schutzgebühr:] 2.— DM), S. 27–42. — Es mag ungewöhnlich sein, eine relativ kurze Festrede anzuzeigen — aber es geschieht sehr kurz: aus dem Grunde, daß der Naturwissenschaftler und Philosoph v. W. ebenso knapp wie überzeugend darlegt, wie ihn als Heisenbergschüler die Frage, was denn nun die Begriffe bedeuten, die die Physiker zu so gut funktionierenden Berechnungen benutzen, immer weiter zurück- und hineinführte in die philosophische Tradition, vom zeitgenössischen Positivismus über Kant und Descartes zur Scholastik und zu den großen Griechen. „So war es mein Erlebnis, daß ich nicht imstande war, und bis heute bin ich nicht imstande, die Quantentheorie zu verstehen, wenn ich nicht Platon verstehe“ (36). Die Fragestellung dürfte über die Erhellungskraft eines persönlichen Bekenntnisses hinaus auch sachlich fundamental sein für die philosophische Diskussion der Grundlage der Wissenschaften mit ihren Vertretern.
W. Kern, S. J.

Johannes Philoponos. Ausgewählte Schriften. Übersetzt, eingeleitet und kommentiert von *Walter Böhm*. Gr. 8^o (479 S.) München–Paderborn–Wien 1967, Schöningh. 36.— DM. — B. hat im vorliegenden Werk einige zentrale Passagen aus dem Werk des einzigen Naturwissenschaftlers der alchristlichen Geistesgeschichte ausgewählt. Dieser dürfte der erste christliche Philosoph gewesen sein, den die Naturwissenschaften um ihrer selbst willen interessierten und dessen zum Teil originelle Theorien von den Arabern und dem lateinischen Mittelalter aufgenommen wurden. Sie sind bis ins 17. Jahrhundert von erheblichem Einfluß gewesen. — B. schickt den ausgewählten Texten eine umfangreiche Einleitung voraus (11–62). Die Texte sind entnommen aus den Kommentaren des Grammatikers zu den Kategorien, zu den beiden Analytiken, zu De generatione et corruptione, zur Physik, zu De anima, zu dem nur in syrischer Fassung erhaltenen „Traktat über das Ganze und die Teile“ sowie aus seinen Schriften „Gegen Proklus, Über die Ewigkeit der Welt“, „Contra Aristotelem“ (von dieser Schrift wissen wir nur aus den Schriften des Simplicios) und „De officio mundi“ (Hexaemeronkommentar). Die Menge der Zitate, die mitunter sehr knapp gehalten sind, macht die fortlaufende Lektüre etwas mühsam; als „Nachschlagewerk“ jedoch ist das Buch, wenn man sich über einzelne für die Zukunft wichtig gewordene Theorien orientieren will, recht brauchbar. Es ersetzt jedoch keinesfalls die Arbeit am Originaltext. — Den ausgewählten Texten folgen umfangreiche Kapitel über die Wirkung des Philoponos auf die Nachwelt (337–386), über „Wissenschaft und Bibel“ (388–410) und endlich ein Kapitel über Christologie und Theologie, das sich wieder an dem „Traktat über das Ganze“ mit ausführlicheren Zitaten orientiert. Diese Kapitel sowie die Einleitung zu den Texten, die ebenfalls zu Kapiteln „geordnet“ wurden, sind von recht unterschiedlichem Wert. Die Abhandlung über „Wissenschaft und Bibel“ übernimmt z. B. recht unkritisch Aussagen der Paläoanthropologie. Sieht man von einer Aufstellung der Mss und den Registern ab, schließt das Werk mit einem „Textkommentar“, der jedoch weniger kommentiert, sondern kritische Erklärungen enthält. — Als eine erste Einführung in das Werk des Grammatikers ist Auswahl, Einleitung und Kommentar der Texte recht brauchbar.
R. Lay, S. J.

Fachliteratur des Mittelalters. Festschrift für Gerhard Eis. Hrsg. v. *Gundolf Keil, Rainer Rudolf, Wolfram Schmitt* und *Hans J. Vermeer*. Gr. 8^o (X u. 584 S., 4 Taf.) Stuttgart 1968, Metzler. Ln 56.— DM. — Theologie und Philosophie sehen sich heute gleichermaßen der Aufgabe gegenüber, ihre Aussagen über den Menschen und seine Bezüge unserer Zeit entsprechend neu zu formulieren. Angesichts dieser Forderung entwickelt sich ein neuartiges Verhältnis des Theologen und Philosophen seinen Quellen gegenüber. Die hermeneutische Rücksicht auf das kulturgeschichtliche Umfeld überlieferter Formeln gewinnt an Bedeutung. Für die Zeit des Mittelalters liegt nun in dem genannten Band wichtiges

Material vor. Die 38 gesammelten Beiträge gehen über die bislang hauptsächlich bekannten dichterischen, geistlichen, historischen oder juristischen Bereiche hinaus und beziehen auch die Fachprosa der sog. Artesliteratur mit ein. So finden wir Arbeiten aus dem Gebiet der Human- und Veterinärmedizin, der Pharmazie, der Jagdliteratur, Technik und Naturwissenschaften. – Von ihrer Thematik her berühren die Arbeiten von *Rudolf, Richter, Klemmt, Pagel* und *Barb* direkt philosophische oder theologische Fragen. *Rainer Rudolf, S. D. S.* analysiert in seiner Arbeit „Heinrich von Langensteins ‚Erchantnuzz der sund‘ und ihre Quellen“ (59–82) eine kurze Moralfibel für Fürsten des Wiener Hofes. Dabei erläutert er Formen scholastischer Popularisierung im ausgehenden 14. Jahrhundert. Allgemeinethische Vorstellungen wurden recht freizügig mit christlichen Forderungen verweben, um einen zeitgemäßen Stil höfischen Lebens zu ermöglichen. Dabei scheute man sich nicht vor groben Vergleichen. Über die Hoffart lesen wir z. B. (70): „Der Getreidesack wird mit einem Strick gebunden, der ‚Madensack‘ des Leibes mit Seidengürteln, welch eine Torheit!“ – Aufschlußreich ist die kurze Einführung in die schöpferische Übersetzungstechnik lateinischer Texte, welche R. untersucht: Vorbilder für das heutige Bemühen um eine lebendige, verständlich-einfache Sprache der Theologie. – Über die Beziehungen zwischen handwerklichen Vorgängen und der mittelalterlichen Bildersprache informiert *Dieter Richter* in „Die Allegorie der Pergamentenbearbeitung“ (83–92). Er umreißt dabei nicht nur die vielfältige Verwendung von Bildern aus dem Gebiet der Schreibkunst, sondern weist auch auf das Verhältnis des Mittelalters zum überlieferten Wort hin, das als solches assoziativ weiterverarbeitet wird (91 f.). – *Rolf Klemmt* stellt in seinem kurzen Beitrag „Mitteilungen zu einer ‚Anaphorischen Betrachtung‘ der Spätgotik“ (93–100) ein handschriftlich erhaltenes Andachtsbüchlein aus dem 14. Jahrhundert vor. Besondere Aufmerksamkeit widmet er einer anaphorischen Betrachtung des Heilandes in der Passion, die er mit einer späteren Handschrift parallelisiert (99 f.). Dabei lernen wir ein lebenswürdiges Stück geistlicher Prosa der Gotik kennen, das den sprachschöpferischen Einfluß mystischer Literatur in dieser Zeit deutlich macht. – *Walter Pagel* und *Marianne Winder* bringen „Gnostisches bei Paracelsus und Konrad von Mengersberg“ (359–372). Noch im 16. Jahrhundert sind bei Paracelsus, dem auf der Schwelle zur modernen Naturwissenschaft stehenden Gelehrten, gnostische Einflüsse zu erkennen. Sie zeigen in einzelnen Gedankengängen bedeutsame Parallelen zu dem 200 Jahre früher lebenden Konrad von Mengersberg, ohne daß damit eine Abhängigkeit des Paracelsus von Konrads Naturkundebuch bereits nachgewiesen wäre. – Für den Theologen wird interessant sein, wie hartnäckig gnostische Vorstellungen als „verbotene Kunst“ tradiert wurden und verbreiteten Vorstellungen zugrunde lagen. Das gilt etwa für Wertungen der Materie, des Geistes, des Feuers und Wassers, aber auch der Geisteskrankheit, Monstrenbildung und menschlicher Leidenschaft. – Noch stärker arbeitet *Alphonsus Augustinus Barb* in seiner Studie „Die Blutsegen von Fulda und London“ (485–494) die Wirksamkeit von Einflüssen heraus, die jenseits der theologischen Legalität stehen. Er weist in einem aus dem 6. Jahrhundert stammenden Teil des Londoner Blutsegens heidnisch-magische Elemente nach. Damit ist hier gezeigt, wie sehr sich im Bewußtsein des wohl geistlichen Verfassers noch Zauberformeln mit christlichen Segnungen mischten. – Im ganzen gibt das vorliegende Buch jedem, der sich mit mittelalterlichen Quellen zu befassen hat, viele Anregungen. Es eröffnet unerkannte Querverbindungen und schärft das Gespür für das außerordentlich weite Spektrum des Lebens im Mittelalter. Zunächst ist es nicht immer leicht, der Sprache des Philologen zu folgen. Doch die Mühe, für die Texte des eigenen wissenschaftlichen Forschens einen vielseitigen und lebendigen Hintergrund zu finden, wird sich in jedem Fall lohnen.

T. U. Keil, S. J.

Nicole Oresme, *Le Livre du ciel et du monde*. Edited by *Albert D. Menut* and *Alexander J. Denomy, C. S. B. †*. Translated with an introduction by *Albert D. Menut* (Publications in Medieval Science, *Marshall Clagett*, General Editor). Gr. 8° (XIII u. 778 S.) Madison, Milwaukee, and London 1968, The University of Wisconsin Press. 166.— Sh. – Wenige Monate, nachdem *G. Beaujouan* den verschollenen Physikkommentar des Nikolaus Oresme in Sevilla entdeckte, erschien

endlich sein wohl wichtigstes Werk, der unter dem Titel »Le livre du ciel et du monde« von ihm selbst frei ins Französische übersetzte De-coelo-Kommentar zum ersten Mal zusammenhängend in Buchform. In den *Mediaeval Studies* war dieses Werk schon in über drei Jahre verteilten Fortsetzungen während der Jahre 1941–1943 ein erstes Mal erschienen. Dennoch überrascht es, daß ein für die Geschichte der Naturwissenschaften und der Physik des 14. Jahrhunderts so wichtiges Buch erst jetzt gedruckt wurde. – Die Herausgeber orientieren sich vorzüglich an zwei aus dem endenden 14. Jahrhundert stammenden Mss (Bibl. Nat., ms. franç. 1082 und Bern, Bibl. Bongarsiana 310), berücksichtigen aber auch vereinzelt vier weitere Mss, die während des 15. Jahrhunderts angefertigt wurden. Da das Mittelfranzösisch etwas mühsam zu lesen ist, hat es Menut dankenswerterweise unternommen, den Text in ein gut lesbares Englisch zu übertragen. Die beiden Texte werden in der Ausgabe nebeneinandergestellt, so daß man im Zweifelsfall leicht auf den kritisch edierten Text zurückgreifen kann. Fasziniert liest man auch heute noch den frühen Entwurf des „Kopernikanischen Weltbildes“ mit all den Einwänden, die in der Auseinandersetzung mit Galilei später eine Rolle spielen werden, die aber schon von Oresme zurückgewiesen wurden (II, 25). Erschütternd auch das Gewissensdrama, das vor all dem von Oresme neu Gedachten seinen Ausdruck findet in den Worten: »Et tout ce je di et met sans affermer a grant humilité et cremeur de cuer, salve toujours la majesté de la foy catholique, et pour reprimer la curiosité ou presompcion d'aucuns qui, par aventure, la voudroient calumpnier ou impugner ou trop avant enquerir a leur confusion, car si comme dist le Sage : Qui perscrutat <or> est maiestatis opprimetur a gloria« (IV, 12). – Etwas enttäuscht ist der Benutzer des so wertvollen Buches, wenn er feststellt, daß sowohl das „Inhaltsverzeichnis“ als auch das Register der mittelalterlichen Mss übernommen sind, ohne daß eine moderne Form des Registers angehängt wurde. Das hätte sicher keinen „Stillbruch“ der editionellen Arbeit bedeutet, da sie ja auch von einer englischen Übersetzung begleitet wird. Wertvoll, wenn auch nicht vollständig, ist dagegen die Bibliographie und ein Verzeichnis der wichtigsten Neologismen.

R. Lay, S. J.

Wilhelm von Ockham, *In primum Sententiarum (Venerabilis inceptoris Guillelmi de Ockham Scriptum in librum primum sententiarum ordinatio, prologus et distinctio prima)*. Gr. 8^o (XLI u. 535 S.) St. Bonaventure, N. Y. 1967, Institutum Franciscanum Universitatis S. Bonaventurae. 15.—\$. – Das Bonaventura-Institut legt den ersten Band einer groß angelegten Edition der philosophischen Schriften Ockhams vor. Er enthält die kritische Ausgabe des Prologs und der *Distinctio prima* seines Sentenzenkommentars. Obschon das *Scriptum* in 17 vollständigen Mss und einer Edition (dem bekannten Druck Lugduni 1495) bislang mehr oder weniger gut zugänglich war (zwei weitere Mss und der Druck Argenterati 1483 enthalten nur Teile des Kommentars), wird mit der kritischen Ausgabe endlich eine wichtige Lücke unter den kritischen Editionen der klassischen Sentenzenkommentare geschlossen. – Die Herausgeber stützen sich vor allem auf das Ms Florentiae, Bibl. Nat. Conv. sopp. A. 3.801, benutzen aber auch die Mss Trevis, Bibl. Civit. 718, Oxonii, Bibl. Coll. Balliol 299, Oxonii, Bibl. Coll. Merton 100 und berücksichtigen alle anderen bekannten Mss, nicht aber die beiden Drucke. So fehlen leider manche Passagen des Druckes von 1495 (etwa der Schluß des Prologs [q. IV EE]). Es hätte sicher der Neuausgabe nicht geschadet, wenn man solche Texte im Apparat erwähnt hätte. Soweit der Rez. nachprüfen konnte, sind Druck- und Lesefehler selten und entstellen nicht den Sinn. Überraschend ist die gute Übereinstimmung mit dem Druck von 1495 über lange Passagen, dennoch wird man in Zukunft auf den kritisch edierten Text nicht verzichten können.

R. Lay, S. J.

Löwith, Karl, *Der Weltbegriff der neuzeitlichen Philosophie* (Sitzungsbd. d. Heidelberger Ak. d. Wiss., Philos.-hist. Kl., Jg. 1960, 4. Abh.). 2., verb. Aufl. Gr. 8^o (23 S.) Heidelberg 1968, Winter. 5.60 DM. – Ders., *Vicos Grundsatz: verum et factum convertuntur*. Seine theologische Prämisse und deren säkulare Konsequenzen (ebd., Jg. 1968, 1. Abh.). Gr. 8^o (36 S.) Heidelberg 1968, Winter 7.50 DM. – Auf dem Hintergrund des sakral durchtränkten antiken Kosmos (mit Goethe : „eine

ewige Zier“), in den der Mensch als untergeordnetes Glied des Ganzen eingefügt war, zeigt L. – neben vielen anderen wertvollen Belegen vor allem an Kant –, daß der neuzeitliche Begriff der vom Menschen entworfenen, ja machbaren Welt bei den Begründern der modernen Naturwissenschaft wie bei den Philosophen von Descartes bis Heidegger (?) abhängig ist von dem christlichen Glauben an den einen überweltlichen Schöpfergott. L. sieht diese Entwicklung unter negativem Wertvorzeichen. Aber daß die Entgöttlichung der Welt, auf die sich das heutige Pathos der *weltlichen* Welt beruft, z. B. bei Augustinus zu einer „Entweltlichung der Welt“ (11) führte, ist doch wohl nicht die genuine Haupt-, sondern eine manichäische Neben- und Fehllinie der christlichen Weltsicht. – Die zweite Abhandlung führt das Deutungsprinzip der ersten am bedeutsamen Einzelexemplar näher aus: an Vicos Satz in „La scienza nuova“, daß „diese zivile Welt sicherlich durch die Menschen gemacht worden ist, weshalb man ihre Prinzipien finden kann . . . in den Modifikationen unseres eigenen menschlichen Geistes“; nur aber von dem, was man *gemacht* hat, kann man wahrhaft *wissen* (5³). Die christlich-theologische Prämisse: in Gott sind Erkennen und Schaffen einunddasselbe(?), in diesem Bedingungsverhältnis; beim Menschen nach Vico – kraft göttlicher Vorsehung! – im umgekehrten Verhältnis. Innerhalb der christlichen Tradition nämlich sind Gott und Mensch(enwelt) einander prinzipiell näher als Gott und die Welt der Natur (15). Die gegen Vicos Absicht säkularistischen Konsequenzen: bei Bacon (*nosse=posse*) und Hobbes, Kant und Hegel, Marx, Dilthey, Scheler wird, wie L. etwas näherhin ausführt, der Mensch als *homo faber* schlechthin zum Herrn der Natur und der Geschichte; das seien insgesamt Wucherungsformen des menschlichen Herrschaftswillens, mit der heutigen letzten Folgerung der kybernetischen und biochemischen Veränderung des Machers Mensch selber: der *homo* werde zum *homunculus*. Eine *Gefahr*: gewiß (mit L.); aber auch nur Gefahr (gegen L.).

W. Kern, S. J.

Leibniz, Gottfried Wilhelm, Die Theodizee (Philos. Bibl., 71). 2. Aufl. 8^o (XXXI u. 528 S.) Hamburg 1968, Meiner. 34.— DM. – Nicht von ungefähr ist L.' „Theodizee“, die ja dieses Begriffswort in Philosophie und Theologie einführt, in der Philos. Bibliothek bisher nur 1879 von J. H. v. Kirchmann und, nun neu aufgelegt, 1925 von A. Buchenau übersetzt und herausgegeben worden. Stellen doch die „Versuche der Theodizee über die Güte Gottes, die Freiheit des Menschen und den Ursprung des Übels“ von 1710 nach L.' eigenem Wort ein aus Diskussionen mit Sophie Charlotte von Preußen entstandenes lockeres, schwer überschaubares „Gewebe“ dar, das zudem ein gerütteltes Maß scholastischer, auch theologischer Tradition und zeitgenössischer Kontroversen, vor allem mit P. Bayles „Dictionnaire historique et critique“ von 1697, einarbeitet. Man mag es deshalb L. danken, daß in den Anhängen – neben Auseinandersetzungen mit Büchern von Hobbes und King – ein „Kurzer Abriss der Streitfrage auf schulgerechte Beweise gebracht“ (412–425) gegeben wird. Immerhin ist L.' Buch ein – genauer: *das* – einschlägige Standardwerk. (Wie sehr das Problem aktuell ist, mag man ablesen an der Zahl von gut zwanzig Buchveröffentlichungen hierzu innerhalb des letzten Jahrzehnts, die sehr volkstümlichen und strengst wissenschaftlichen nicht gerechnet.) Es ist darum zu bedauern, daß es sich nicht besser präsentiert – nicht von der sehr guten äußeren Aufmachung, sondern von der editorischen Bemühung her. Schon Buchenau hat sich in den 147 Anmerkungen fast ausschließlich darauf beschränkt, die fremdsprachlichen Zitate zu übersetzen, leider ohne Quellenangabe. Die neu hinzugefügten Literaturangaben (510–528) sind gewiß wertvoll, aber es gibt nun ja die von K. Müller bearbeitete große „L.-Bibliographic“ (Frankfurt/M. 1967, XX u. 478 S.), so daß man hier eine gute Auswahl vorgezogen hätte; jedenfalls fällt nicht ins Gewicht, daß fehlen: L. Strümpell, G. W. L. und die Hauptstücke seiner Metaphysik, Psychologie und Religionsphilosophie (Leipzig 1896); G. Grua, *Le fondement optimiste de la vraie piété selon L.*, in: *Archivio di Filos.* 1955, 177–195; und die aufgrund eines Preisausschreibens „Das Problem der Theodizee in der Philosophie und Literatur des 18. Jahrhunderts . . .“ unter diesem oder ähnlichem Titel erschienenen Arbeiten von J. Kremer (1909), R. Wegener (1909), O. Lempp (1910) und H. Lindau (1911). Ganz unnütz aber schließlich für das Verständnis, sei's des Leibniz-Texts, sei's der Sachproblematik, scheint dem

Rez. der aus den Kant-Studien 51 (1959/60) 322–337 übernommene „einführende Essay“ von M. Stockhammer (IX–IXXX). Wie unnützlich, das illustrierte nur die folgende Zusammenfassung: „Gott ist aber trotz seiner Schöpfertat nicht verantwortlich, der Mensch trotz seiner Determiniertheit verantwortlich . . . , das Übel trotz seiner Unerlaubtheit ein Werk Gottes und trotz seiner Unerläßlichkeit etwas Verbotenes“ (XXVII) – ein Satz, der halbwegs deutlicher wird durch die in etwa an Kant gewonnene Unterscheidung von Notwendigkeitskausalität, der auch der Mensch schlechthin unterliegt, und der schlechthinigen Freiheit des göttlichen Gebietens. Wozu hat sich L. nur die ganze arge Mühe gemacht?! Und würde diese Einführung zu einer deutschen Übersetzung nicht vorwiegend französisch zitieren, dann wäre ihr auch eher die primitive Verwechslung von „gestatten“ mit „zulassen“ für „permission“ (XXIII) erspart geblieben, denn die Übersetzung von Buchenau kennt wenigstens auch das richtige „zulassen“. Ein Lichtblick sei nicht vorenthalten: „Es gibt keine Theodizee [wenigstens schlußendlich nicht], sondern nur eine Homodizee [lieber läse man: „Anthropodizee“], welche nur dem Recht-schaffen gelingen kann“ (XXIII). W. Kern, S. J.

Kant's Vorlesungen. Hrsg. von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Bd. I: Vorlesungen über Logik. Erste Hälfte (Kant's gesammelte Schriften. Hrsg. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Bd. XXIV, Vierte Abteilung). 8^o (496 S.) Berlin 1966, de Gruyter. Br. 83.— DM; Ln. 98.— DM. – Die Akademie der Wissenschaften zu Göttingen setzt mit dem vorliegenden Band die „Akademieausgabe“ der Kantschen Schriften fort. Der Band steht am Anfang der Veröffentlichung der Vorlesungsnachschriften Kants im Rahmen der Akademieausgabe. Es werden drei sehr verschiedenwertige Kolleghandschriften (Herder: 3–6; Blomberg: 7–301; Philippi: 303–496) vorgelegt. Da uns aus Kants handschriftlichem Nachlaß seine Anmerkungen zu George Friedrich Meiers „Auszug aus der Vernunftlehre“ (AA 16), den Kant seinen Logikvorlesungen zugrunde legte, vorliegt, ist eine Überprüfung der Qualität der Nachschriften einigermaßen möglich. Im wesentlichen bestätigt sich die Vermutung E. Adickes', daß solchen Nachschriften nur ein beschränkter Wert für die Rekonstruktion der Kantschen Vorlesungen zukommt (Untersuchungen zu Kants Physischer Geographie [Tübingen 1911]); dennoch wird man an diesen Mss nicht einfach vorbeigehen dürfen. Obschon E. Adickes bei der Herausgabe der Kantschen Notizen zur „Logik“ die Mss von H. U. von Blomberg und Philippi in seinen Anmerkungen teilweise berücksichtigte, erlaubt es doch erst die vorliegende Ausgabe, dem „Verständnisstil“ der Mitschriften gerecht zu werden und so ihren Wert festzustellen. R. Lay, S. J.

Fichte, Johann Gottlieb, Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre (Philos. Bibl., 256). 8^o (XXIX u. 396 S.) Hamburg 1967, Meiner. 19.80 DM; Ln. 24.50 DM. – Die Ausgabe von F. Medicus (²1922) hat Manfred Zahn 1960 mit einer Einleitung (VII–XXIX) und Registern (384–390) versehen; er hat diesen neuerlichen Nachdruck durch bibliographische Hinweise (391–396) ergänzt, die nützlich sind (inzwischen allerdings ihrerseits komplettiert wurden durch die große 1968 von H. M. Baumgartner und W. G. Jacobs herausgegebene „J. G. Fichte – Bibliographie“ mit ihren 3827 Nummern; vgl. zum Thema besonders Nr. 2054–2181). Die Bedeutung von Fichtes Schrift von 1796–97 über das „Naturrecht“ – oder wie er 1812 korrigiert: „Vernunftrecht“ – ist hier nicht zu erörtern. Kennzeichnend ist für sie, „daß hier der Gedanke an eine den Menschen als Person erst ermöglichende ursprüngliche Gemeinschaft verknüpft wird mit dem der individuellen Freiheit“ (XII): „Das interpersonale Verhältnis zwischen dem Ich und dem Du ist das wechselseitiger Hervorbringung ihrer Individualität“ (XVIII); hierüber Näheres bei R. Lauth in: ArchivesPh 25 [1962] 325–344; vgl. ThPh 41 [1966] 280). Stehen ja doch in diesem F.-Werk die berühmten Sätze: „Der Mensch . . . wird nur unter Menschen ein Mensch . . . Der Begriff eines Menschen ist sonach gar nicht Begriff eines Einzelnen, denn ein solcher ist undenkbar, sondern der einer Gattung“ (39). W. Kern, S. J.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, Studienausgabe in drei Bänden (Fischer Bücherei, 876–878). Kl. 8^o (313, 328 u. 363 S.). Frankfurt/M. 1968, Fischer. Je 4.80 DM. – Von diesen drei Hegel-Bänden, die die Fischer-Bücherei neben ihre je vierbändigen Marx-, Engels- und Nietzsche-Studienausgaben (Nr. 764–767, bzw. 927–930; je 3.80 DM) stellt, dürfte der 2. Band von besonderem Nutzen sein: er enthält das vollständige Hauptwerk Hegels „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ von 1821, mitsamt den Vorlesungszusätzen der Ausgabe von E. Gans (1833). Warum jedoch im 1. Band zu den für das Verständnis der Hegelschen Philosophie wichtigsten Texten die Gymnasialreden (27–74) gehören sollen, ist zunächst weniger ersichtlich; eher schon die Aufsätze und Rezensionen, von denen – außer der Perle „Wer denkt abstrakt?“ (77–81) und drei anderen Stücken – die je etwa 50 Seiten „Verhältnis des Skepticismus zur Philosophie“, „Über Hamann's Schriften“ und „Über Solger's nachgelassene Schriften“ gebracht werden (75–271) sowie die Einleitung zur „Philosophie der Weltgeschichte“ nach zwei Vorlesungsmanuskripten, die J. Hoffmeister edierte (272–307). Der 3. Band enthält die von K. Rosenkranz 1840 veröffentlichte „Philosophische Propädeutik“ (45–199), die „Philosophie des Geistes“ aus der Erstauflage der Enzyklopädie mit der Einleitung der Ausgabe von 1845 (201–283) und aus deren 2. Auflage von 1827 die §§ 26–83 (§§ 26–78 = die Stellungen des Gedankens zur Objektivität) mit den Zusätzen aus Vorlesungen der Ausgabe von 1840 (285–359) – dies letzte Stück besonders geeignet als erste Einführung anhand von Hegel-Texten! Vergeblich sucht man die Vorrede zur Phänomenologie, die erst jüngst auf französisch und englisch von J. Hyppolite, bzw. W. Kaufmann herausgegeben und kommentiert wurde (vgl. ThPh 42 [1967] 403 f. 415 f.); sie ist allerdings in deutschen Sonderausgaben leicht greifbar (vgl. ebd. 80) oder – zusammen mit den anderen Vorreden – in dem Buch von E. Metzke (Hegels Vorreden [Heidelberg 1949]). Neben der Einleitung zur Geschichtsphilosophie vermag auch die Einleitung zur Philosophiegeschichte – beides in den Hoffmeister-Ausgaben des Meiner-Verlags – zum Verständnis Hegels und seiner Dialektik hinzuführen. – Die Ausgabe wurde besorgt von *Karl Löwith* und *Manfred Riedel*; sie haben Einleitungen, einige wenige Anmerkungen und Literaturverzeichnisse beigelegt. Löwith (I 9–25) begründet nach einer Charakteristik des Menschen Hegel, warum er die Gymnasialreden für die faßlichste Einführung in Hegels Grundbegriff von Geist hält; dabei wird auf manches der Finger gelegt, das heutiger wissenschaftlicher Mentalität heilsam ins Stammbuch zu schreiben wäre. Von Riedel (II 9–28) stammt die überaus gehaltvolle Einleitung zur Rechtsphilosophie: im Horizont der geschichtlichen Tradition von Naturrecht, Ethik und Politik erläutern sich Titel und Aufbau des Buchs; die beiden Nova der Hegelschen Konzeption sind die bürgerliche Gesellschaft und die Geschichte in ihren Vermittlungspositionen. Schließlich (III 9–43) wird als Prinzip der Hegelschen Philosophie der Gedanke der Freiheit bestimmt. Freiheit: identifiziert mit dem Denken und dessen Notwendigkeit, insofern es im anderen bei sich selbst ist, Substanz als Subjekt, Begriff. Damit greift die Idee der Selbstbestimmung der praktischen Vernunft Kants auf das gesamte Gebiet der theoretischen Vernunft über, einschließlich deren vorkantischer Tradition (9–18 42 f.). Die Metaphysik der Freiheit fordert die Ausbreitung in ein System. Mit der Intention, dies zu zeigen, werden aufschlußreiche Blicke geworfen auf die Denktwicklung Hegels – und auf einzelne Stücke der folgenden Textauswahl. Unterschätzt wird (z. B. 29 f.), gemäß Löwiths philosophischer Grundeinstellung, die Möglichkeit, auch in der Natur ein anfängliches Beisichsein-im-Anderssein zu finden, und zwar nicht erst durch den onto-theologischen Rekurs auf den biblischen Schöpfungsgedanken. Die Texte und die Einleitungen können sehr nützlich sein. Nur als Hegel-Studienausgabe sollte man die drei Bände, da die „Phänomenologie des Geistes“ und die „Wissenschaft der Logik“ nicht vertreten sind, nicht bezeichnen. (Zu den Literaturverzeichnissen: Neuauflagen von Litt [I 311], Heller, Foster, Bülow [II 325 f.], Mure und Hyppolite [III 363]; Schmidt war, wie III 361, schon I 312 zu nennen, auch F. Grégoire, *Études hégéliennes* [Louvain 1958; S. 224–356], und vor allem die Bibliographien K. Gründers zur Rechtsphilosophie Hegels in den beiden Auflagen des Buchs von Ritter [vgl. II 317]. Der daraufhin durchgesehene so preiswert nützliche 2. Band enthält leider zu viele Druckfehler: 43, 24; 48², 8 v. u. [ohne „nicht“]; 49,6 [Rechtsnachtteil]; 49, 27;

56,23; 58,4 v. u.; 75,1 v. u.; 77,26; 80,3 v. u.; 81,9; 100,30; 103,25; 122,11; 131,3 v. u.; 230, 13; 243,27; 266,12; 297,6 v. u.; 318,5; und allein auf der ersten, z. T. lateinischen Hälfte von 95 rund 30 Fehler; 232¹ richtig: „durch das ungesellige ...“ Eine Studienausgabe sollte sich eben doch wohl an den von Hoffmeister, auch im Rückgriff auf die Erstausgabe von 1821, von sinnstörenden Druckfehlern befreien und in Rechtschreibung und Zeichensetzung modernisierten Text anschließen! W. Kern, S. J.

Bachmann, Carl Friedrich, Über Hegels System und die Notwendigkeit einer nochmaligen Umgestaltung der Philosophie. Neudruck der Ausgabe Leipzig 1833. 8^o (VIII u. 322 S.) Aalen 1968, Scientia. 52.— DM. — B. (1785–1855) war schon in Jena Schüler Hegels, nämlich erstmals im WS 1804/05 und dann nochmals 1805/06 (vgl. Hegel-Studien 4 [1967] 61 f.); er wurde in Jena 1810 Privatdozent, 1812 Professor der Philosophie. Er hat 1810 in den „Heidelberger Jahrbüchern“ (I 145–163 u. 193–209), wenn auch nicht die allererste, so doch die umfangreichste zeitgenössische Besprechung der „Phänomenologie des Geistes“ veröffentlicht und darin – hierin vermutlich ganz ohne Vorgänger – wie Schelling den modernen Plato, so Hegel „mit größerem Rechte den deutschen Aristoteles“ genannt (vgl. Briefe von und an Hegel I [1952] 496 ff.). Aber schon in der 1816 von B. herausgebrachten Schrift „Über die Philosophie meiner Zeit“ findet ein holländischer Korrespondent Hegels, der B.s Phänomenologie-Rezension zuvor mehrfach gelobt hatte (vgl. ebd. 316. 325. 330. 350), „Trotz und seichte Beurteilung“ gegenüber Hegels Philosophie (Briefe ... II [1953] 246). Jedenfalls hat sich B. immer mehr zum entschiedenen Gegner Hegels entwickelt, wenn er auch erst nach dessen Tod seine eigentlichen Streitschriften gegen ihn veröffentlichte: das vorliegende Buch aus dem Jahre 1833, dem 1835 noch ein „Anti-Hegel“ folgte; inzwischen hatte B. u. a. 1820 ein eigenes „System der Logik“ herausgebracht, „im Aristotelischen Geiste“ (128). Dabei wurde B., wie es uns scheinen möchte, nicht so sehr vom Geist des Aristoteles, als von einem landläufigen „gesunden Menschenverstand“ bestimmt (der, allerdings nach Hegel, nicht immer so gesund noch so menschlich noch so verständig ist, wie er selber meint). Er handelt nach einem Blick auf die neuere Philosophie bis Hegel (1–31) im 1. Teil über die Entstehung und Ausbildung des Hegelschen Systems, einschließlich der „Phänomenologie“ (32–126); der 2. Teil gibt B.s Kritik dieses Systems unter den Gesichtspunkten des allgemeinen Begriffs der Philosophie (133–153), der Methode des Systems und der Logik (153–200), der Naturphilosophie (200–225) und der Philosophie des Geistes (225–310). Die Darstellung Hegels bei B. ist zu gedrängt und zugleich zu sehr aufs einzelne gerichtet, als daß sie erhellend sein könnte. Und die Kritik beginnend, ergeht es uns, meint B., „als ob wir den Boden von Neuholland [= Neuguinea] betreten, wo wir lauter wunderbare, barocke und monströse Geschöpfe erblicken“ (129). Die Kritik B.s ist dann auch entsprechend unergiebig. Daß es ihr an Entschiedenheit nicht fehlt, mag eine Leseprobe zeigen: „Hegel ... spricht viel von einem persönlichen Gott, von der Dreieinigkeit, von der Schöpfung, von der Freiheit, von Sittlichkeit, Tugend und von allem, was dem Menschen teuer ist; er führt damit den Leser irre, welcher durch den diktatorischen Ton eingeschüchtert, seine Zweifel kaum sich selbst zu gestehen wagt und sich leicht überredet, er besitze dieses alles im System ungeschmälert, weil es darin aufgenommen ist, ohne zu bemerken, daß dieselbe Dialektik, deren Räder diese Ideen heraufwinden, sie auch wieder nach unten treibt, indem sie ihr nur fließende Momente sind, und so der Zustand des Lesers nur der unglückselige des Tantalus ist, dem ein grausames Geschick die Früchte in dem Augenblick entzieht, in welchem er sie zu kosten versucht“ (193). Größeres Verdienst als durch diesen Nachdruck hat sich der Verlag durch die Neuausgabe des zweibändigen Hegel-Werkes von *Theodor Haering* erworben. Zur Rezension eines anderen, im selben Verlag erschienenen Nachdrucks (*B. Bauer*, Hegels Lehre von der Religion und Kunst, in: *ThPh* 43 [1968] 460 f.), die die Zuschreibung einer zweiten Abhandlung an K. Marx als unbegründet rügte, ist nachzutragen, daß der Verlag inzwischen das Titelblatt durch ein neues ersetzt hat, das nurmehr B. Bauer] als Verfasser der ursprünglich anonymen Doppelschrift nennt. W. Kern, S. J.

Lakebrink, Bernhard, Hegels dialektische Ontologie und die Thomistische Analektik. Gr. 8^o (513 S.) Ratingen b. Düsseldorf 1968, Henn. 32.— DM. — Daß vor 130 Jahren erschienene Hegelbücher nachgedruckt werden, mit Nutzen und manchmal auch ohne, ist verständlich und nicht ohne weiteres ein Qualitätszeichen. Bei einem erstmals 13 Jahre zuvor (bei Bachem/Köln) veröffentlichten Buch besteht doch wohl eindeutig Grund, zur Neuauflage — die nicht als solche kenntlich ist — zu gratulieren. Darin ist der Haupttext, in dem Druckfehler korrigiert wurden (z. B. 267, 3 v. u.), seitengleich mit der Auflage von 1955; nur die Anmerkungen nehmen infolge des etwas aufgelockerten Satzes etwas mehr Raum ein. Für die inhaltliche Würdigung des Werkes darf verwiesen werden auf die Rezension der Erstauflage durch C. Nink in: Schol 31 (1956) 98–102. Anzumerken ist, daß der Verf. sich 1968 selber Konkurrenz machte durch den ersten von mehreren Bänden („Die europäische Idee der Freiheit“), der zum Hauptinhalt ebenfalls die — nun breiter ausgreifende — Auseinandersetzung mit Hegels Logik hat.
W. Kern, S. J.

Marcuse, Herbert, Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit. 8^o (VI u. 368 S.) Frankfurt 1968, Klostermann. 19.80 DM. — M., zwar person-, aber sozusagen nicht sachidentisch mit dem bereits schon wieder gewordenen ideologischen Idol der deutschen studentischen Ultralinken (der 1941 die Entstehung der modernen Gesellschaftstheorien von Hegel her in einem gehaltvollen Buch beleuchtete: Reason and Revolution [31960; vgl. Schol 37, 1962, 566 ff.], deutsch 1962 bei Luchterhand, Neuwied am Rhein), veröffentlichte noch als Heidegger-schüler 1932 (!) — unter dem etwas längeren Titel „... und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit“ — dieses nun unverändert in seitengleichem Nachdruck neu aufgelegte Buch. Grober Inhaltsumriß (vgl. 5 ff. 211–223): Hegel arbeitet, zumal in der Auseinandersetzung mit Kant, einen neuen Begriff des Seins aus, dessen Grundsinne die ursprüngliche, *einigende* Einheit der Gegensätze von Subjektivität und Objektivität ist: als Bewegtheit. Als deren je eigentümliche Vollzugsweisen werden die mannigfaltigen Regionen des Seienden entwickelt; insgesamt als die Geschichte des Seienden. Sie ist ausgerichtet auf die eigentümlichste Bewegtheit, die Hegel Begriff nennt. Ihre erste, unmittelbar auf Freiheit und Wahrheit hin sich verwirklichende Gestalt ist die Idee des Lebens. Deren Entfaltung in der Hegelschen Logik, die der 1. Teil des Buches interpretiert (9–223), zeigt sich zwiespältig: Die dort vom Leben gegebenen Bestimmungen sind auf dessen Geschichtlichkeit bezogen, werden aber zugleich darüber hinaus in das wesentlich ungeschichtliche „absolute Wissen“ aufgehoben. Deshalb im 2. Teil (227–362) der Rückgriff auf die Grundlegung des Lebensbegriffs in seinem noch ungebrochen vollen Seinsinn, vor allem in der „Phänomenologie des Geistes“. Das Ergebnis: „die Hegelsche Ontologie ist Grund und Boden der von Dilthey ausgearbeiteten Theorie der Geschichtlichkeit und damit ... der Tradition, in der das philosophische Fragen nach der Geschichtlichkeit sich gegenwärtig bewegt“ (2; vgl. 363–368): damit ist bei aller — verhaltenen! — Zeit- und Standpunktbedingtheit dieser Untersuchung (die „Geist“ vorwiegend von „Leben“ her anvisiert) ihre Aktualität zur Genüge angezeigt.
W. Kern, S. J.

de Guereñu, Ernesto, Das Gottesbild des jungen Hegel. Eine Studie zu „Der Geist des Christentums und sein Schicksal“ (Symposion, 29). 8^o (120 S.) Freiburg 1969, Alber. 16.80 DM. — Diese Schrift zum jungen Hegel (vgl. zu früheren Veröffentlichungen hierzu seit 1961: ThPh44 [1969] 252–67) schränkt ihr Untersuchungsfeld rigoros ein: auf eine Fragmentengruppe von 1798/99, deren Titel vom Herausgeber H. Nohl stammt. G. bestimmt, zu Recht m. E., als die religionsphilosophische Grundproblematik der Jugendschriften „die heile Einheit des Ganzen“; sie *ist* für G. das Religiöse, und sie übersetzt sich aus sich heraus in Geschichte (31–47; aber daß Hegel sie als „axiomatische Grundentscheidung“ voraussetze [35], ist zumindest unglücklich *gesagt*). Diese Geschichte ist Einheit in Freiheit, letztlich Einheit von Begriff und Wirklichkeit. Wovon die Geschichte wegstrebt, das ist die Unfreiheit, die bloße „Einheit der Beherrschung“ (Nohl 244), zumal durch das Gesetz der jüdischen Religion; das Vernunftgesetz Kants und die Tugend führen stufenweise zur Freiheit, die die sich denkende Liebe vollendet. Sein eigentliches

Thema, das Gottesbild in der Hegelschen Fragmentengruppe, beleuchtet G. unter dem doppelten Aspekt von Gestalt und Schicksal. Die Gottesgestalt (49–58) tritt nur dynamisch-funktional hervor als das die Entzweigung zwischen Mensch und Natur zur freien Einheit der Schönheit und des Lebens Vermittelnde; im Bild des versöhnenden Vater-Gottes erscheint „die sich zu ihrer Gestalt vollbringende Idee der Schönheit“ oder „das Schöne als das göttlich Einende“ (58 f.). Der nach verschiedenen Aussagegruppen entfaltete Schicksalsgedanke des jungen Hegel (59–72) ergänzt den Befund: Das Schicksal vollendet sich weder als Dialektik (der freien Annahme des Unverfügbaren) noch als Epiphanie (des Göttlichen im Medium der Andersheit) in sich selbst: „darin, daß es in sein Maß sich nicht voll einzuschwingen vermag, geht das Göttliche in seinem reinen Sinn als die Idee gestalthafter Schönheit auf“ (71). Der Schicksalsgedanke bringt damit die Momente der Unverfügbarkeit und Tragik in das Gottesbild des jungen Hegel ein; zur Dimension des *καλόν* die des *δαιμόν*. Aber die „Grundentscheidung“ bleibt „siegreich“: „das Göttliche ist Einheit in Gestalt bildende Idee der Schönheit“ (72). – Der 3. Teil der Schrift G.s weitet nun, im nachhinein, doch den Blick auf den geschichtlichen Kontext: auf die innere Vorgeschichte des Hegelschen Gedankens, auf dessen Nähe zu Schiller und Hölderlin und auf die spätere Religionsphilosophie. Hegels Entwicklung wird anhand der früheren Jugendschriften, im wesentlichen mit Th. Haering, gesehen als Weg zur umfassenden Synthesis der einzelnen Momente der Positivität, im Sinne von „Der Geist des Christentums . . .“. Der Kurz-Neuner des den Tübinger Freunden bis um 1800 eigenen Denkens: „ein ursprünglicher Zustand der Einheit ist im gegenwärtigen Zustand des Menschentums einer Zertrennung gewichen, die es nunmehr zu überwinden, zu einer neuen und endgültigen Einheit aufzuheben gilt“ (99). Zur Gemeinsamkeit Hegels mit Schiller und Hölderlin ist nun das von G. nicht verzeichnete Buch von J. Taminiaux, *La nostalgie de la Grèce . . .* (1967; vgl. ThPh 44 [1969] 265 f.) einzusehen. Die Kontinuität des Hegelschen Denkens von den Jugendschriften bis in die Spätzeit (und ihre Wandlungen) wird betont: es ist „Geschichte des Gedankens der Einheit“ (108). Der Unterschied: die Einheit ist in der Frühzeit intuitiv von außen her gewußt, später wird sie genetisch als Selbstvollzug erhalten; über das Gescheh des Schicksalsgedankens aber ist nachzulesen, sehr gut, S. 115 ff. (die Gegenzüge im frühen ‚metaphysischen‘ Gottesbild „auf den Gott geschichtlicher Beziehung und Begegnung hin“ werden später „gesteigert ernst genommen“ [117]: ein höchst diskussionswürdiger wie -bedürftiger Ausblick!). – Nur eine kritische Anmerkung zu der Studie, die in ihrer (fast etwas überzogenen) heideggernden Feinsinnigkeit der Deskription durch die Schule B. Weltes geprägt ist: G. plädiert für die eindeutig religiöse Grundbestimmung des jungen Hegel, gegen die – nach älteren Vorgängern (19 ff., 24 l) – neueren Deutungen auf dialektische Verschränkung von Religion und Gesellschaft, Theologie und Politik (vor allem G. Rohrmoser 1961: ThPh, a. a. O. 252–255), die in seiner Auseinandersetzung mit der Literatur zu kurz kommen (18–30, bes. 27). Korrigiert sich diese Stellungnahme jedoch nicht entscheidend selber durch die mitgeteilten Charakteristiken des Hegelschen Grundansatzes, der doch wohl nur in einem *sehr weiten*, mehr vom Griechentum (als „Vorentscheid“, „Richtmaß“, „durchgängige Orientierung“: 53. 79. 114) als vom Christentum bestimmten Sinne als religiös (oder theologisch) gelten kann? (Die Literaturangaben 25⁸⁸ und, zu Chapelle [1964 und 1967], Hegel-Jahrbuch und Lukács, 118 f. sind ungenau.) W. Kern, S. J.

Holz, Hans Heinz, Herr und Knecht bei Leibniz und Hegel (Soziologische Essays). 8^o (116 S.) Neuwied 1968, Luchterhand. 8.50 DM. – Ähnlich wie in dem von E. Topitsch zur selben Reihe beigesteuerten Bändchen (vgl. ThPh 43 [1968] 459 f.) geht es hier, jedoch von einem anderen ideologischen Ansatz aus, um das Verhältnis Hegels – und nun auch Leibnizens – zu revolutionärem Denken. Der Rahmen: Die Entstehung der bürgerlichen Gesellschaft in Deutschland spiegelt sich im Fortgang des philosophischen Denkens von Leibniz zu Hegel. Dabei nimmt H. den alten Gedanken auf, daß die Revolution, die sich in den westlichen Nachbarländern in der Realität abspielte, von Deutschland im Medium des philosophischen Gedankens, und darin tiefer noch, absolviert wurde – mit dem Höhepunkt der Ausbildung der Dialektik als Methode (Hegel); was jedoch wegen des

Risses zwischen Theorie und Praxis zu konterrevolutionären Positionen führen mußte, bis zum „fortschrittsfeindlichen Kult des Bestehenden“ (8; wiederum: Hegel). Die Kompromißlinie: der dialektische Idealismus, die idealistische Dialektik. Daß und wie die Tendenzen bei Leibniz ein vorrevolutionäres Noch-nicht, bei Hegel ein nachrevolutionäres Nicht-mehr involvieren, will H. beleuchten an einem Stück Motivgeschichte: am Verhältnis Herr und Knecht. Dabei wird dem bekannten Hegel-Text aus der „Phänomenologie“ eine Leibniz-Notiz über die natürlichen Gesellschaften, wahrscheinlich aus dem Jahre 1678, die jedoch erstmals 1849 veröffentlicht wurde und von Hegel nicht gekannt sein konnte, konfrontiert (11–17) und im Rückgriff auf andere Schriften vergleichend ausgelegt (19–60). Ein grundlegender Unterschied trennt Leibniz von Hegel: Leibniz „faßt das Herr-Knecht-Verhältnis als ein realgesellschaftliches. Die Bewußtseinsbildung erweist sich nur als ein Produkt dieser gesellschaftlichen Realität.“ Hegel dagegen „sieht im Herr-Knecht-Verhältnis zunächst eine Bewußtseinsform, das heißt: die Figur einer ineinander verschränkten Abhängigkeit verschieden tätiger Bewußtseinsgestalten, die erst sekundär als Bild einer arbeitsteiligen Gesellschaft verstanden wird“ (24 f.). Allerdings, dadurch, daß Leibniz die notfalls gewaltsame Aufhebung des Knechtschaftsverhältnisses noch nicht ins Auge faßt, schließt er „den möglichen Rückzug auf die idealistische Lösung ein, gesellschaftliche Unfreiheit nur im Bewußtsein des Betroffenen aufzuheben“ (23), trotz seiner „kräftigen materialistischen Tendenz“ (24). Andererseits schlägt die idealistische Bewußtseinsanalyse Hegels mittelbar in eine Darstellung gesellschaftlicher Realitäten um, kraft seines Rückbezugs auf Produktionsverhältnisse, mit dem neuen Hauptnenner Arbeit (25; vgl. zum Ganzen 43 f. 50. 74 f. 83 ff.). Des weitern wird der gesellschaftskritische Ansatz bei Leibniz fortgeführt (61–69): „Bei ihm ist die naturrechtliche Tendenz voll utopischer Elemente, die konkrete Züge der klassenlosen Gesellschaft auf unreifer Bewußtseinsstufe antizipieren“ (62; H. spricht sehr schön von Leibniz? „Optimalbegriffen“ [5], vom „Optimum der gesamt menschlichen Daseinsverhältnisse“ [68].) In der Tat werden bei Leibniz unerwartete marxistisch-utopische Anklänge laut (65 ff.) – oder nicht doch eher das nicht eben spezifisch marxistische Ideal der „Solidarität der Menschen untereinander“ (67)? H. verkennt nicht deren christliche Ursprünge: „Der revolutionäre Unterton der christlichen Verkündigung der Gleichheit aller vor Gott wirkte seit den Tagen der Urchristen nach . . .“ (36; vgl. 44 f. 62. 67). Schließlich der Hegel der „Rechtsphilosophie“ als Widerpart (69–75); Marx als Vollendung (76–82). – Kritisches zur Hauptsache: (1) An der Wiedergabe der insgesamt nur gut eine Seite Leibniz-Text ist leider viel auszusetzen. Nicht nur „Druckfehler“ (11, 14: *davor*; 12, 5 v. u.: *ihm*; 14, 4: *ganz* dumm; 14, 12 [vgl. 46, 7]: *lehrt*, nicht *setzt*; 14, 14: *der* Menschen; 14, 16: *den* zu streichen). Schlimmer: Jeweils ohne alle Kennzeichnung sind von Leibniz gestrichene Stellen teils beibehalten (12, 5 v. u. [und 36, 22]: „gleich wie einem Vieh“, ohne die nötige Abtrennung durch Interpunktion; 14, 1: „mit anderen Seelen“, eher sinnstörend), teils ausgelassen (14, 12; 14, 15; vgl. 103⁴⁴). Auch die Modernisierung der Schreibweise ist teils nicht durchgeführt (z. B. 13, 3 u. 1 v. u.: *alleine*, *zumalen*). Man kann nur hoffen, daß die schlampige Art dieser Textbehandlung – diesseits allen Rechtsens über H.’ Interpretation – nicht charakteristisch ist für H.’ (der auch ein Buch „Leibniz“ schrieb [Stuttgart 1958]) sonstige Leibniz-Editionen; ein Vergleich des Leibniz-Textes, wie er sich – immerhin etwas genauer als im vorliegenden Bändchen – in den von H. herausgegebenen „Philosophischen Schriften“ I (Frankfurt 1965) 402 f. findet, mit der kritischen Ausgabe von G. Grun (G. W. Leibniz, *Textes inédits* [Paris 1948]) 601 f. ermuntert diese Hoffnung nicht allzu sehr. – (2) Was H.’ interpretatorischen Umgang mit den Texten betrifft: Daß sozialreformerische Impulse bei Leibniz laut werden, gut und gern! Aber von „Klassenkämpferischem“ (38 f. 42. 61) ist schon gar nichts zu finden; auch nicht „in der Sache, die er aussagt“ (38). Legt ihr’s nicht aus, so legt ihr’s unter – Apriorische Manipulation. Nicht nur in der Charakterisierung Hegels, für die er das ausdrücklich angibt (9; vgl. Anm. 5 f.), ist H. von Marx, Engels und Lenin bestimmt; und näher herauf von G. Lukács und R. W. Beyer. Der Anschluß der Auslegung an die Texte ist alles andere als logisch präzis. 41, 22 ff. deutet nicht Hegel-Text Nr. 2, sondern erst Nr. 4. Zu 45, 23: Wo „spricht“ Leibniz dies „aus“? Statt des „also“ 45, 3 v. u. wäre vielmehr ein

„gerade nicht“ konsequent; und die Stelle 46, 4–9 hat einen früheren Platz. Hinter diesen formalen Ausstellungen steht der Verdacht, daß die Auslegung der Leibniz-Texte Nr. 3 die Bedeutung der religiösen Überzeugung von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele *überzieht*, wobei der real denkende Versuch, eine gemeinsame Rechtsbasis – „Knechtschaft der Schärfe nach unter Menschen nicht zu dulden“ – mit den Atheisten oder Gottlosen zu halten, nicht richtig gewürdigt wird. Die religiöse Begründung ist zusätzlich (13, 1 v. u.: „zumal“); es muß auch ohne das gehen (14, 11 f.: „Weil man nun hier . . .“). Schließlich scheint mir auch die Parallelisierung der Leibniz- und Hegel-Texte nicht recht geglückt. Daß das Büchlein doch des Anregenden nicht wenig enthält, sollte unser Resümee anzeigen. (Weitere Druckfehler: 6, 6 v. u.; 38, 7 v. u.; 102, 7 v. u.; Quelle zu Anm. 86: Briefe von und an Hegel I [Hamburg 1952] 252).
 W. Kern, S. J.

Rosenkranz, Karl, Schelling. Vorlesungen, gehalten im Sommer 1842 an der Universität zu Königsberg. Neudruck der Ausgabe Danzig 1843. 8^o (XXXVI u. 385 S.) Aalen 1969, Scientia. 60.— DM. — R., substantieller Hegelianer (vgl. ThPh 42 [1967] 404 ff.), unternahm es 1842, „aus den vorhandenen Dokumenten die Geschichte des Schellingschen Philosophierens zu entwickeln“ (384), nachdem eben durch Schellings Berufung nach Berlin im Jahre 1841 dessen Philosophie neues Interesse gewonnen hatte. Er folgt, hindurchsegelnd zwischen Hinaufpreisen und Herabspotten (4), jedoch mit etwas Schlagseite zu letzterm, den Veröffentlichungen Schellings bis 1815; aus der späteren Zeit werden noch berücksichtigt eine kleine Schrift von 1832 und die berühmte Vorrede zu Victor Cousin von 1834, in der sich Schelling endlich über sein Verhältnis zu Hegels Philosophie äußert, nicht aber die von Schelling nicht veröffentlichten Vorlesungen über die Philosophie der Mythologie und Offenbarung, von denen R. jedoch immerhin einige Kunde erhielt. So lobend sich R. auch z. B. über die ja wirklich auch heute wie eh und je lesenswerten „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums“ von 1803 ausspricht (206–243): fürs Verstehen der Philosophie Schellings trägt sein Buch, das zumeist nach Defizienzen Ausschau hält, wenig aus, mehr dagegen für die Kenntnis der Beziehungen zwischen Schelling und Hegel und seiner Schule, für die Spiegelung Schellingschen Philosophierens im Urteil der Althegeleaner. „Gerade das stete Werden, das beständige Sich-selbst-Überschreiten ist das Interessante an Schelling“ (48): Genesis, nicht System. „Den Beifall der Welt zu erstürmen, nicht die Zustimmung der Besten langsam zu erwerben, wurde bei ihm habituelle Stimmung“ (77). Es fehlt ihm nicht „an weithinleuchtenden, überraschenden Blicken“, allein sie „springen schnell von dem Gegenstande ab“ (145); sie werden nachgerade „Eilgeburten der Schellingschen Phantasie“ (255), denen „die Ruhe und Ausdauer konsequenter Durchbildung . . . gemangelt“ (315). Andererseits verkennt R. nicht, daß es Formalismus in Hegels wie in Schellings Schule gibt (143) — „Seichtlinge“ (87) fehlen eben nirgends. Fürs Biographische wird unvergessen bleiben R.'s Schilderung einer Münchner Vorlesung Schellings von 1838, deren Hörer zu einem Drittel „ein recht ideales Aussehen“ hatten, „lang herabfallende Locken“ usw. (XVIII): „Das schwäbische Idiom schwebte mehr über der Aussprache, als daß es, wie bei Hegel [!], noch gänzlich tonangebend gewesen wäre . . .“ (XX). Rhetorisch und weithin zu Recht verteidigt R. Hegel gegen den Vorwurf, er schließe das Empirische aus (376), aber dem höheren Empirismus von Schellings „positiver“ Spätphilosophie, die keineswegs bloß „eine kaprizierte Überbietung Hegels“ (382) ist, wird er nicht gerecht. So bleibt die Bilanz R.'s: „daß die Stufe, welche die Spekulation mit Hegel einnimmt, die Wahrheit derjenigen ist, auf der sie mit Schelling stand und steht“ (7). Die „spekulative Parrhesie“ (178), mag sie bei Schelling allzu kühn sein: bei R. lahm sie zu sehr, in diesen Vorlesungen jedenfalls.
 W. Kern, S. J.

Borgis, Ilona, Index zu Ludwig Wittgensteins ‚Tractatus logico-philosophicus‘ und Wittgenstein-Bibliographie. 8^o (113 S.) Freiburg/München 1968, Alber. 12.80 DM. — Nach G. K. Plochmanns und J. B. Lawsons „Terms in their Propositional Contexts in Wittgenstein's ‚Tractatus‘. An Index“, erscheint jetzt endlich in entfernter Anlehnung an den genannten, ein Index zum Tractatus in

deutscher Sprache. Der Index ist recht ausführlich gehalten; über 300 Termini werden angegeben. Einige davon scheinen dem Rez. überflüssig zu sein, wie z. B. „Farbenraum“ (2. 0131) oder „wie“ (2. 032) in dem Text: „Die Art und Weise, wie die Gegenstände im Sachverhalt zusammenhängen, ist die Struktur des Sachverhalts“ ... An einigen Stellen wird Verf. auch den sonst verwandten Ordnungsprinzipien untreu, Begriffe, die aus einem Adjektiv und einem Substantiv zusammengesetzt sind, als solche anzuführen. So würde besser für „farbig“ – „farbiges Bild“ stehen (27). Unter dem Stichwort „Gesetz“ fehlt die Angabe des „Gesetzes des Widerspruchs“ (6.1203). – Abgesehen von solchen unerheblichen Mängeln ist jedoch der Index eine ausgezeichnete Hilfe für das Studium des Tractatus. Die dem Index vorangestellten Anmerkungen zur Interpretation werden den Anfänger – vor allem, wenn er die Einleitung zum Tractatus selbst nur flüchtig gelesen haben sollte – auf die Grenzen und Schwierigkeiten der Textauslegung aufmerksam machen. Eine sauber gearbeitete ausführliche Bibliographie (65–113) schließt das wertvolle Werk ab.

R. Lay, S. J.

Sass, Hans-Martin, Heidegger-Bibliographie. 2., erw. Aufl. Gr. 8^o (VIII u. 182 S.) Meisenheim/Glan 1968, Hain 29.— DM. — „Martin Heideggers Schriften sind wie selten von wachsender philosophie- und kulturpolitischer Aktualität; das dokumentiert schon rein äußerlich der Umfang der Bibliographie“, die S. mit diesem Satz einführt. Das Buch bietet neben einem Namenregister drei Verzeichnisse: eine Aufzählung der Schriften Heideggers (112 Nummern), einen Katalog der Übersetzungen von Heideggers Schriften (136 Nummern) und eine Zusammenstellung der Literatur, die von 1917 bis 1967 über Heidegger erschienen ist (2201 Nummern). – Für eine Würdigung dieser Arbeit legt sich wie von selbst ein Vergleich mit der von *Hermann Lübke* besorgten „Bibliographie der Heidegger-Literatur 1917–1955“ (in: *ZPhilF* 11 [1957] 401–452) nahe. Zunächst reizt es einen, anhand der nun vorliegenden Evidenz einen Satz in Lübkes Vorbemerkung (401) zu überprüfen. Dort heißt es: „Die Bibliographie schließt mit dem Jahre 1955. Sachlich gerechtfertigt ist das vielleicht insofern, als eben mit diesem Jahr die Zahl der Publikationen um Heidegger deutlich absinkt.“ Wie sieht nach S. die Kurve der Veröffentlichungen von Heideggeriana aus? 1953: 113; 1954: 119; 1955: 94; 1956: 79; 1957: 72; 1958: 88; 1959: 130; 1960: 100; 1961: 84; 1962: 95; 1964: 107; 1965: 72. S. konnte für die Zeit nach 1955 immerhin noch fast 1000 Titel beibringen. Er hat aber auch die Literatur bis Ende 1955 um 328 Nummern bereichern können, die bei Lübke nicht berücksichtigt waren. Dabei fällt auch eine große Zahl japanischer Veröffentlichungen auf – leider werden diese Angaben von westlichen Lesern kaum ausgewertet werden können. – S. vermehrt jedoch Lübkes Angaben nicht nur, sondern bringt auch an den bei Lübke schon aufgeführten Titeln viele Präzisierungen, Korrekturen und Erweiterungen an. So stellt er z. B. (1. 95) den bei Lübke (75) falsch angegebenen Verlagsort *dieser* Zeitschrift richtig. Hatte es in Lübkes Verzeichnis oft (z. B. 675. 688. 698. 739. 743.) bei der Verfasserangabe anstelle „derselbe“ irreführenderweise „anonym“ geheißen, so korrigiert das S. nun. Doch sind auch einige Fehler aus Lübke einfach übernommen worden. Das betrifft besonders Verfasser-Vornamen. Kuhlmann heißt Gerhardt, nicht „J.“ (Lübke 35 = Sass 1. 41); hinter Lübke 75 = Sass 1. 95 („G.“) und Lübke 110 = Sass 1. 123 („B.“) verbirgt sich Josef de Vries; bei „E.“ Ryle (Lübke 39 = Sass 1. 48) handelt es sich um den berühmten Gilbert Ryle. – Einen Mangel freilich, den Lübkes Arbeit nicht aufzuweisen hatte, müssen wir bei S. feststellen. Während Lübke den Zeitraum, über den sich seine Bibliographie erstreckt, präzise angibt, nennt S. sein Buch einfach „Heidegger-Bibliographie“. Nun wird ihn zwar niemand so genau beim Wort nehmen wollen, als versprache er damit eine erschöpfende Heidegger-Bibliographie für alle (auch künftigen) Zeiten. Aber man hätte doch z. B. gern gewußt, in welchem Grade der Vollständigkeitsanspruch, den jede Bibliographie von der Anlage der Saßschen – jedenfalls der Intention nach – machen muß, auch für das Jahr 1967 aufrechterhalten wird. Liegt es an der zurückgehenden Schreibfreudigkeit der Heidegger-Interpreten oder einfach an der inneren Logik einer 1968 erscheinenden Bibliographie, daß die Jahre 1966 und 1967 so wesentlich weniger Titel bringen als die Jahre davor (1966: 49; 1967: 26)? – Der größere Gehalt, der Sass' Verzeichnis

im Vergleich mit der Arbeit Lübbes auszeichnet, zeigt sich auch in seiner Aufzählung der Schriften Heideggers selbst. Wer mit den Schwierigkeiten, die sich der Sammlung der an vielfältigen und oft entlegenen Orten publizierten Schriften Heideggers entgegenstellen, vertraut ist, wird die Zuverlässigkeit und Reichhaltigkeit der von S. erstellten Liste zu würdigen wissen. So bedeutet es eigentlich keine Kritik, wenn wir dieser Liste noch vier Arbeiten Heideggers hinzufügen, die S. entgangen sind: 1) Edmund Husserl zum siebenzigsten Geburtstag, in: Akademische Mitteilungen. Organ für die gesamten Interessen der Studentenschaft an der Albert-Ludwigs-Universität in Freiburg/Br., IV. Folge, IX. Semester, Nummer 3 (Dienstag, 14. Mai 1929) S. 46 f.; 2) Brief an D. Carvallo vom 20. 3. 1952, in: Domingo Carvallo, Die ontische Struktur (Pfullingen 1961) 20 f.; 3) Dank bei der Verleihung des staatlichen Hebelgedenkpreises, in: Hebel-Feier. Reden zum 200. Geburtstag des Dichters (Karlsruhe 1960) 27–29; 4) La fin de la philosophie et la tâche de la pensée, in: Kierkegaard vivant. Colloque organisé par l'UNESCO à Paris du 21 au 23 avril 1964 (Paris 1966) 167–204. – Bei zwei Arbeiten sei, der leichteren Zugänglichkeit halber, ein zweiter Fundort angegeben: Die Antrittsrede vor der Heidelberger Akademie der Wissenschaften (Sass 85) ist auch in der Wiener Zeitschrift „Wissenschaft und Weltbild“ 12 (1959) 610 f. veröffentlicht; der Aufsatz über Abraham a Santa Clara (Sass 108) ist auch in „Wort und Wahrheit“ 22 (1967) 437–442 zu finden. – Der Liste der Sekundärliteratur könnten mit Gewinn zwei Arbeiten beifügt werden, denen man die Beziehung zum Thema „Heidegger“ nicht am Titel ansieht: K.-H. Volkemann-Schlucks „Einführung in das philosophische Denken“ (Frankfurt/M. 1965), 142 S., ist ein guter Aufriß des Heideggerschen Denkens. Wichtige Gesichtspunkte für eine (vor allem theologische) Beurteilung bietet H. U. v. Balthasar in seinem Werk „Herrlichkeit“, III. Bd., 1. Teil (Einsiedeln 1965) 769–787. – Man wird Hans-Martin Sass dankbar sein, daß er die Auseinandersetzung mit Heideggers Denken durch die Bereitstellung eines brauchbaren und differenzierten Arbeitsinstrumentes wesentlich erleichtert hat.

G. Haeffner, S. J.

Feneberg, Rupert, Die Phänomenologie bei Teilhard de Chardin. Eine Untersuchung der hermeneutischen Voraussetzungen ihrer Interpretation (Monographien zur philosophischen Forschung, 53). 8^o (111 S.) Meisenheim 1968, Hain. 14.90 DM. – Der Verf. unternimmt den längst überfälligen Versuch, mit den Mitteln der Hermeneutik den Begriff der Phänomenologie bei Teilhard zu behandeln und so einen wissenschaftlich einwandfreien Einstieg in die so schwierige Teilhardinterpretation anzudeuten. Gerade die Interpretation der Phänomenologie Teilhards ist bislang – trotz der unübersehbar interpretierenden Literatur – nur ganz unzureichend behandelt worden. Wie fast alle anderen Autoren setzt F. mit einer Deutung der Vorbemerkung zu «Le phénomène humain» ein. Er stellt zu Recht fest, daß alle Autoren diese nicht unwesentliche Stelle „statisch“ interpretieren, d. h. die Phänomenologie nur negativ gegenüber Naturwissenschaft und Metaphysik abheben und durch bekannte Begriffe ihres Vorverständnisses fixieren. Die Hermeneutik der Teilhardschen Aussagen steht dabei gar nicht in Frage. – Verf. begründet seine Ansicht in einer Diskussion der Behandlung der Phänomenologie bei Cl. Tresmontant (Einführung in das Denken Teilhard de Chardins, 1961), F. A. Viallet (Zwischen Alpha und Omega, 1958; Zwischen Ja und Nein, 1963), O. Rabut (Gespräch mit Teilhard de Chardin, 1961) und A. Guggenberger (Teilhard de Chardin. Versuch einer Weltsumme, 1963). Das Problem des Ineinander von Wissenschaft und persönlichem Engagement, von dem allein her hermeneutisch einwandfrei ein Zugang zum Verständnis der Schriften (übrigens nicht nur) Teilhards möglich ist, wird zwar von allen Autoren gesehen – weil Teilhard ein sehr engagierter Denker ist, ist dieses Ineinander auch kaum zu übersehen – doch hält Rabut sein scholastisches Vorverständnis konsequent durch und negiert das Problem fast im selben Satz, in dem er sich dessen bewußt wird, da er Wissenschaft absolut setzt. Tresmontant kommt von der Exegese her und wäre eigentlich prädestiniert, das hermeneutische Problem auch der Teilhardinterpretation wenigstens deutlich zu formulieren. Das aber geschieht nur sehr unvollkommen. Guggenberger sieht das Problem sehr viel deutlicher. Er stellt an den Anfang seines Buches ein Postulat, das er mit dem Hinweis auf die Pascalsche

Wette bewußt verteidigt (41). Die Phänomenologie Teilhards bestimmt er als „synthetische Weltanschauung, die als solche Sinnmitte der Einzelwissenschaften ist und auf dem Wege zur Metaphysik ist“ (43). Als diese steht sie zwischen Einzelwissenschaft und Philosophie. Doch scheint auch er Teilhard ein Phänomenologieverständnis zu unterstellen, das, so verbal fixiert, nicht dem Teilhardschen Anliegen gerecht wird. „Guggenberger stellt das Problem in das Zentrum, so daß er ohne Eingriff von außen – sein Postulat – nicht mehr zurecht kommt“ (92). Für *Viallet* ist Phänomenologie bei Teilhard eine „Beschreibung der Welt, wie sie dem Autor erscheint“ (24). Charakteristisch für Teilhard sei – so meint er – die Verwendung einer polyvalenten Logik. – F. sieht in solchen Worten „eine zunehmende Geschicklichkeit, dem Problem in seiner vollen . . . Bedeutung auszuweichen“ (93). – Allen Autoren wirft er – mit einigem Recht – eine wesentliche Blindheit vor. *Rabut* verlagere das Problem des hermeneutischen Zirkels „durch ein Postulat in seine eigene unkontrollierte Vorentscheidung“. „Der Zirkel wird ins Vorreflexe abgedrängt“. *Tresmontant* „transponiert ihn so lange, bis er ihn selbst nicht mehr wiedererkennt“. *Guggenberger* „kann, obgleich er das Problem sieht, den Zirkel nicht integrieren“. Um seine Blindheit beibehalten zu können, führe er künstlich einen expliziten Zirkel ein (93). *Viallet* weicht dem scharf gesehenen Problem ganz aus, „indem er dahinter noch eine Ebene der ‚tiefen Realität‘ verlangt“ (93). „Alle sträuben sich, das Problem der wechselseitigen Beziehung von konkretem geschichtlichem Subjekt und dem ihm begegnenden Objekt in einer größeren Tiefe zu behandeln“ (93). „Die einzige Frage, die eine solche Hermeneutik nicht zulassen kann, ist die nach ihr selbst. Sie ist notwendig implizit, selbstverständlich“ (94). Der Verf. fordert eine explizite Hermeneutik, welche die Rechenschaft über die Verstehensvoraussetzungen „wesentlich und dauernd verlangt, so daß jede Erkenntnis eines Gegenstandes jeweils zusammen mit einer hermeneutischen Fragestellung erst geschieht“ (102). F. fordert im Sinne dieser hermeneutischen Regel eine *dynamische* Interpretation. Liest man die Vorbemerkung zu «Le phénomène humain», ohne irgendwelchen Aussagen interpretativen Zwang anzutun oder sie gar zu unterschlagen, dann führt Teilhard tatsächlich sehr dynamisch zu dem hin, was er unter Phänomenologie verstanden wissen will. Phänomenologie ist für Teilhard ein operationaler Vorgang, der sich jeder definitorischen Feststellung entzieht. Der Verf. führt das recht gut aus (55). „Das eigentliche hermeneutische Problem besteht darin, daß Teilhard uns nur in einer Relation zugänglich ist. Wir projizieren schon immer auf unseren Horizont, wenn wir uns mit Teilhard beschäftigen. Wir können die Relation symptomatisch zergliedern; aber ob das gefundene Bild mit dem wirklichen Teilhard etwas zu tun hat, wissen wir nie“ (98). Dieser hermeneutische Pessimismus – obgleich schon Allgemeingut allen positivistischen interpretativen Bemühens – scheint uns zwar jede *definitorische* Behandlung prozessualer Terme zu verbieten, dennoch ist eine asymptotische Annäherung in deskriptiver Manier doch wohl durchaus zulässig. Das ‚anima verius habet suum esse, ubi amat quam ubi est‘, mit dem Verf. seine Abhandlung schließt, scheint zu sehr hinter den tatsächlichen Möglichkeiten der Interpretation zurückzubleiben. – Bei der Darstellung des hermeneutischen Problems, das uns das Teilhardsche Verständnis von Phänomenologie aufgibt, beschränkt sich F. leider fast nur auf das Vorwort zu «Le phénomène humain». Andere Schriften Teilhards zitiert er nach den von ihm vorgestellten Autoren, ohne sich die Mühe einer Verifikation zu machen. Daß er dabei dennoch die Aussageintention Teilhards trifft und nicht „ein selbstgelegtes Osterei“ (92) findet, mutet schon fast wie ein Zufall an. – Störend wirken auch einige historische Ungenauigkeiten. So kann man z. B. *Viallet* nicht einfach dem Freundeskreis Teilhards zurechnen (16). – Trotz aller Mängel im einzelnen stellt die Arbeit des Verf.s jedoch einen wichtigen Versuch dar, die Erkenntnisse der modernen Hermeneutik auf das Verständnis des für jede Teilhardinterpretation so wesentlichen Begriffs der Phänomenologie anzuwenden.

R. Lay, S. J.

Goldmann, Lucien, Der christliche Bürger und die Aufklärung (Soziologische Essays) 8^o (106 S.) Neuwied 1968, Luchterhand. 8.50 DM. – Der Verf., Literatursoziologe zwischen Neomarxismus à la Lukács und Strukturalismus, von dem jüngst deutsch im selben Verlag erschienen „Dialektische Untersuchungen“

(1966) und „Weltflucht und Politik. Dialektische Studien zu Pascal und Racine“ (1967), untersucht in drei Studien (1) die Struktur der Aufklärung, (2) ihr Verhältnis zum christlichen Glauben und (3) zur modernen Gesellschaft. – (1) Der französischen Aufklärung als Synthese von Rationalismus und Empirismus wie ihrem soziologischen Untergrund, der Tauschwirtschaft des modernen Bürgertums, ist gemeinsam, daß das Individuum und sein Verstand als autonomer Anfang und höchste Richterinstanz von Erkennen und Tun fungiert. Andere Homologien: Der Vertrag des Tauschaktes wird zum Staatsmodell; maßgebend für Tauschwirtschaft wie Aufklärung sind die Denkkategorien der Gleichheit, Universalität, Toleranz, Freiheit und Eigentum; schließlich vermögen die individualistischen Anschauungen keine verpflichtende inhaltliche Verhaltensregelung zu begründen, ihre Wertneutralität wird zur strukturellen Grundlage des Nihilismus. Zum religiösen Problem: „Der deistische oder theistische Gott der Aufklärer ist . . . nicht nur eine Konzession an die Überlieferung oder ein Schreckgespenst für das ungebildete Volk, sondern vor allem eine innere theoretische Notwendigkeit aller halb- oder ganzrationalistischen Weltanschauungen“ (37 f.). (Dieselbe Denkstruktur drückt sich bei den Verteidigern der christlichen Religion in der ungeheuren Entwicklung der Physiko-Theologie aus.) Politisch ist die Aufklärung gekennzeichnet durch die Widersprüche zwischen Gesellschaftskritik und Unmöglichkeit, Abhilfe zu bewerkstelligen, und zwischen Gleichheit (die gegen das Privateigentum gerichteten Radikalen Morally, Mably und Meslier; Rousseau) und Freiheit (die Enzyklopädisten und Voltaire; die Physiokraten). – (2) Dadurch, daß die Aufklärung, obwohl an sich ungeschichtlich und deshalb inhaltslos, die formalen Grundwerte des Individualismus gegen die positive christliche Religion verteidigt, habe sie doch einen geschichtlichen Auftrag erfüllt; dagegen haben den für den Menschen notwendigen Inhalt des Christentums der Deutsche Idealismus und der Marxismus gewahrt. So ist die Aufklärung „eine Etappe innerhalb der Entwicklung der unhistorischen individualistischen Weltanschauungen“, aber ebenso auch der „Anfang des Selbstbewußtseins der Menschen als in der Strukturierung und Veränderung einer transzendenzfreien menschlichen Gemeinschaft tätiger Wesen“ (57). Dabei meint G., daß „das Gespräch zwischen Christentum und Aufklärung schon zum großen Teil auf einer gemeinsamen Grundlage vor sich geht, durch deren Annahme der Streit eigentlich von vornherein entschieden ist“, zuungunsten des Christentums. Wie Nr. 16 der *Pensées philosophiques* Diderots besagt: „Man fragte eines Tages jemanden, ob es wahre Atheisten gebe. ‚Glauben Sie‘, antwortete er, ‚daß es wahre Christen gibt?‘“ (59). Für die Hauptzüge des Trennungsprozesses des Religiösen vom Profanen folgt G. *Groethuyzen* („Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich“) (61–71). Einzelexempel, nicht ohne beabsichtigte Aktualität: Voltaire, Rousseau, Diderot. Zu Unrecht sieht G. die moderne Profanität als *bloßen* Gegensatz zum christlichen Glauben, den er mit mittelalterlicher Sakralität (und jansenistischem Augustinismus: 65 f.) identifiziert, nicht auch als dessen Folge (vgl. dazu z. B. ThPh 44 [1969] 448f.). Außerdem überzieht G. das an sich richtige Prinzip der Eigengesetzlichkeit der Lebensbereiche: „die wirtschaftliche Tätigkeit in einer für den Markt produzierenden Gesellschaft kann ebensowenig ‚moralisch‘ oder ‚unmoralisch‘, ‚sündhaft‘ oder ‚christlich‘ sein wie ein Geruch rund oder viereckig . . .“ (64¹²). – (3) Ob die westliche Welt „wieder einer großen aufklärerischen Periode entgegengeht“ (91), in spezifisch neuer, nämlich der Gemeinschaftsform, nach der existenzphilosophischen Zwischenkriegsepisode, wie G. meint? G. setzt mit Vor-Liebe auf einen – in etwa jugoslawischen – Marxismus, insofern dieser die Aufklärungswerte integriert, und das nicht nur formal wie die Aufklärung selber. Aber auch der Nach-1945-Kapitalismus besitzt Chancen (vgl. 99⁽¹⁶⁾ u. 102!). „Die scheinbar rein philosophischen Kommentare Hegels und Marx‘ über die Inhaltlosigkeit des Aufklärungsdenkens sind heute zum brennenden Problem des modernen kapitalistischen Gesellschaftsdenkens geworden“ (101). – Eine gerechtere Sicht der Aufklärung ist angezeigt, etwa mit M. Blondel (!): „Gott wird von einer gläubigen und aufgeklärten Gesellschaft mehr verherrlicht als von einer ausschließlich gläubigen Gesellschaft, wie es die des Mittelalters war“ (Tagebuch vor Gott [Einsiedeln 1964] 229). Die *christliche* Basis dafür hat G. nicht. Hinzu kommt die – auf den Schlußseiten korrigierte – Naivität, daß der Dialektische Materialismus

„die humanistische Tradition des deutschen Idealismus in positiv wissenschaftlicher Form weiterentwickelt“ (89). (Druckfehler [hallo, Lektor]: 24, 2; 31, 17; 61, 26; 63, 7 v. u.; 79, 3; 86, 11 v. u.; 96, 26.)
W. Kern, S. J.

Rapp, Friedrich, Gesetz und Determination in der Sowjetphilosophie. 8^o (174 S.) Dordrecht 1968, Reidel. 36.- Hfl. – Diese Promotionsschrift unter Anleitung von J. M. Bocheński berührt das Grundproblem des Marxismus überhaupt: Notwendigkeit und Freiheit in der gesellschaftlichen Entwicklung. Sie gibt eine Zusammenfassung der Diskussion über dynamische und statistische Gesetzmäßigkeit (Determinat von Einzelfällen und Kollektiven) innerhalb der heutigen Sowjetphilosophie und zeigt, wie man sich bisher vergeblich bemüht, das zentrale Anliegen des „Kapital“, nämlich die „naturgeschichtliche Notwendigkeit“ des Zukunftskommunismus, die „unabhängig vom Bewußtsein und Willen der Menschen“ sich vollziehende Gesellschaftsentwicklung philosophisch zu begründen. Soziale Gesetzmäßigkeiten lassen sich auch über den Umweg von Zufälligkeit und Statistik nicht restlos in Naturnotwendigkeit überführen, da die Offenheit und Spontaneität des menschlichen Geistes Trägheit und Umweltschwang in bestimmten Fällen zu übersteigen vermag. – Die nach der Dezimalklassifikation übersichtlich gegliederte Arbeit ist fast Satz für Satz aus den russischen Quellen belegt und mit Literaturnachweis, Autoren- und Sachregistern versehen; sie gibt einen guten Einblick in die Materie.
H. Falk, S. J.

Bocheński, I. M. — Blakeley, T. J. (Hrsg.), Bibliographie der sowjetischen Philosophie, VI u. VII. 8^o (XI u. 195 S.; X u. 311 S.) Dordrecht 1968, Reidel. 10. 10 u. 14.— § – Die Bände VI und VII dieser Bibliographie weisen in kaum zu überbietender Vollständigkeit Bücher und Aufsätze der sowjetischen philosophischen Literatur aus den Jahren 1961–1966 nach. Bd. VII bringt auch ein Namenregister für den gesamten Zeitraum. Zugleich wird angekündigt, daß die Literatur 1967 ff. zusammen mit den jeweiligen Verzeichnissen künftig in den „Studies in Soviet Thought“, einer im gleichen Verlag erscheinenden Zeitschrift, angezeigt werden soll. Näheres über diese Bibliographie siehe unsere Besprechungen der früheren Bände (Schol 35 [1960] 439 f. und Schol 39 [1964] 146 f.).
H. Falk, S. J.

3. Naturphilosophie. Psychologie. Pädagogik

Jauch, Josef M., Foundations of Quantum Mechanics. Gr. 8^o (299 S.) London 1968, Addison-Wesley. 140.— Sh. – Das Herzstück des Buches ist wohl die verbandstheoretische Charakterisierung des Unterschiedes zwischen der Logik der klassischen und der quantenphysikalischen Aussagen. Jeder Aussage wird ein „Filter“ zugeordnet, d. h. ein Apparat, der das zu untersuchende System durchläßt bzw. nicht durchläßt, je nachdem, ob es die in der Aussage behauptete Eigenschaft hat oder nicht hat. Ein Filter a ist „enger“ als ein Filter b, wenn alle Systeme, die durch a hindurchgehen, sicher auch durch b hindurchgehen; das bedeutet also, daß aus der Aussage a die Aussage b folgt. Demgemäß ist die Aussage (x und y) dargestellt durch ein Filter, das enger ist sowohl als x wie auch als y, und von allen möglicherweise verschiedenen Filtern, die enger sind als x und y, ist (x und y) das breiteste Filter. In entsprechender Weise ist (x oder y) das engste von allen Filtern, die breiter sind als x und y. Den entscheidenden Unterschied zwischen der klassischen und der quantenphysikalischen Logik sieht nun J. im Anschluß an G. Birkehoff und J. v. Neumann darin, daß die klassische Logik distributiv ist, die quantenphysikalische nicht. Das bedeutet: In der klassischen Logik gilt [a und (b oder c)] = [(a und b) oder (a und c)]. Daß dies in der Quantenphysik nicht gilt, wird ersichtlich, wenn man einen in der z-Richtung fliegenden Photonenstrahl betrachtet, von dem 3 Aussagen gemacht werden können: Die Aussage b bedeutet „Der Strahl ist in der x-Richtung polarisiert“; c bedeutet „Der Strahl ist in

der y -Richtung polarisiert; a bedeutet „Der Strahl ist in einer Richtung zwischen der x - und der y -Achse polarisiert“. Dann ist gemäß dem Obigen (a und b) das breiteste Filter, welches enger ist als a und b . Das ist aber ein total auslöschendes Filter; denn jeder nicht total ausgelöschte Strahl würde nicht mit Sicherheit sowohl durch a als auch durch b hindurchgehen. (a und b) ist also das Nullfilter, und gleiches gilt für (a und c) und folglich auch für [(a und b) oder (a und c)]. Auf der anderen Seite gilt [a und (b oder c)] = a . Denn (b oder c) ist das engste Filter, das sowohl einen in der x -Richtung wie einen in der y -Richtung polarisierten Strahl mit Sicherheit durchläßt; das ist aber ein völlig durchlässiges Filter. [a und (b oder c)] ist das breiteste Filter, welches enger ist als das Filter a und als ein völlig durchlässiges Filter; das ist aber das Filter a . Also ist die quantenphysikalische Logik nicht distributiv. Ist dies aber ein endgültiges Charakteristikum der Quantenphysik? *B. Mielnik* hat neuerdings Bedenken gegen diese Auffassung angemeldet (*Annal. Inst. Henri Poincaré* 9 [1968] 1). Denn wir entdecken doch immer wieder neue, vorher nicht bekannte Filter; und da (b oder c) das engste von allen Filtern ist, welche breiter sind als b und c , kann sich die Bedeutung von (b oder c) durch die Entdeckung neuer Filter erheblich ändern. In der Tat konnte *Mielnik* zeigen, daß jeder nicht-distributive Verband von Filtern durch die „Einschiebung“ neuer Filter zu einem distributiven Verband ergänzt werden kann. Daraus folgt, daß man die Quantenphysik nur dann in der obigen Weise charakterisieren kann, wenn man nicht nur Aussagen über die bisher bekannten Filter macht, sondern auch Aussagen über die Unmöglichkeit gewisser noch unbekannter Filter, und eine solche Unmöglichkeits-Aussage ist ja auch schon in der Definition der „atomaren Aussage“ (79) bei *J.* enthalten. W. Büchel, S. J.

Gold, T., (Hrsg.), *The Nature of Time*. 8^o (XIV u. 248 S.) Ithaca 1967, Cornell University Press 8.75 \$. – Die in diesem Buch festgehaltenen Referate und Diskussionen führender Physiker befaßten sich während einer dreitägigen Konferenz an der Cornell-Universität im Jahre 1963 mit dem Richtungssinn des anorganischen Naturgeschehens, den drei Grundphänomene zum Ausdruck bringen: Die Zunahme (und nicht Abnahme) der Entropie in der Thermodynamik, die Verwendung retardierter (und nicht avancierter) Potentiale in der Elektrodynamik sowie die Expansion (und nicht Kontraktion) des Universums in der Kosmologie. Da alle physikalischen Elementargesetze gegenüber einer Vertauschung der Zeitrichtung symmetrisch sind (die Ausnahmen bei der schwachen Wechselwirkung dürften zur Begründung der makroskopischen Irreversibilität usw. kaum in Betracht kommen), war die Physik bisher geneigt, die Zunahme der Entropie und die Bevorzugung der retardierten Potentiale auf die makroskopisch-statistische Betrachtungsweise zurückzuführen. In den letzten Jahren versuchten nun *Gold*, *Hogarth*, *Hoyle*, *Narlikar*, *Penrose* und *Sciama* auf verschiedenen Wegen, vor allem durch Modifikation der „Absorber-Theorie“ der Strahlung von *Wheeler-Feynman*, die Bevorzugung der retardierten Potentiale und davon abhängig die Zunahme der Entropie aus der Expansion des Universums abzuleiten, d. h. zu zeigen, daß in einem kontrahierenden Universum avancierte Potentiale auftreten und die Entropie abnehmen müsse. Da nun das subjektive Zeiterleben sicherlich parallel zu der Zunahme der Entropie läuft, würde sich ergeben, daß wir ein „an sich“ kontrahierendes Universum immer als expandierend erleben müßten. Es zeigte sich allerdings, daß sich dieser Ansatz nur für das Weltmodell der Steady-State-Theorie durchführen läßt (vgl. jedoch auch hier die Bedenken von *F. Jegerlehner* in: *Fortschritte der Physik* 16 [1968] 137, hier 176 ff.), während in dem Einstein-de Sitter-Modell gerade nicht eine Bevorzugung der retardierten, sondern der avancierten Potentiale herauskommt. Die Mehrheit der Astronomen, darunter gelegentlich *F. Hoyle* selbst (in: *Nature* 208 [1965] 111; inzwischen neigt *Hoyle* aber wieder zu seiner ursprünglichen Auffassung; vgl. *Nature* 219 [1968] 340) scheint jedoch heute dem Steady-State-Modell kritisch gegenüberzustehen. Der Grund für das Dilemma, das sich somit ergibt, dürfte wohl darin liegen, daß alle die genannten Versuche das elektromagnetische Feld nur als „Anhängsel“ an materielle Ladungsträger auffassen und damit die Existenz von Lichtquanten als Elementarteilchen, die den anderen Elementarteilchen „ebenbürtig“ wären, leug-

nen (vgl. 66 f.). Es scheint darum wohl doch besser, die Zunahme der Entropie und die Bevorzugung der retardierten Potentiale statistisch zu begründen und damit auch die Möglichkeit eines kontrahierenden Universums mit Entropiezunahme zuzulassen, die *R. C. Tolman* studiert hat; es mutet etwas eigenartig an, daß die Gedanken Tolmans in allen Diskussionen nur ganz selten (146. 225) aufscheinen.

W. Büchel, S. J.

Kulp, Martin, Menschliches und maschinelles Denken. 8^o (234 S., 39 Abb.) Göttingen 1968, Vandenhoeck u. Ruprecht. 15.80 DM. – Erisman, Theodor H., Zwischen Technik und Psychologie. 8^o (178 S., 64 Abb.) Berlin-Heidelberg 1968, Springer. 19.80 DM. – Moser, Simon u. Schmidt, S. J. (Hrsg.), Information und Kommunikation. Referate und Berichte der 23. Internationalen Hochschulwoche Alpbach 1967. Gr. 8^o (197 S.) München-Wien 1968, Oldenbourg. 26.— DM. – Welches ist der genau und begründet angebbare Unterschied zwischen den äußerlich feststellbaren Leistungen des Menschen und der Maschine? Um die heute gar nicht mehr triviale Antwort auf diese Frage geht es zu einem großen Teil in den hier zu besprechenden Büchern. K. gibt als Vorbereitung eine gut lesbare Darstellung der Denkfähigkeiten des Menschen, der Physiologie des Gehirns und der Arbeitsweise der Rechenautomaten. Viele der behaupteten angeblichen Leistungsgrenzen von Rechenautomaten muß er ablehnen. Aber es bleiben im wesentlichen drei Eingrenzungen (226 ff.): 1. Beschränkungen aufgrund des Gödelschen und ähnlicher Theoreme (vgl. hierüber jedoch ThPh 43 [1968] 242). 2. Der Automat hat kein Gefühlsleben und darum keinen Zugang zu Kunst und Literatur. 3. Die Unfähigkeit zur Intuition hätte einen Automaten niemals etwa die Quantenphysik entwickeln lassen. – E. ist viel vorsichtiger und geht die Probleme genauer und detaillierter an. Er sucht in den Schaltungsmöglichkeiten von Neuronen nach Grenzen der Nachbildbarkeit. Dabei ergibt sich interessanterweise, daß das menschliche Langzeitgedächtnis so umfangreich ist (das Repertoire eines Schauspielers umfaßt etwa 10 Millionen Bits), daß wahrscheinlich trotz der etwa 10 Milliarden Neuronen im Gehirn nur eine intramolekular-chemische Informationsspeicherung, ähnlich der Speicherung der Erbinformation in den Chromosomen, die erforderliche Speicherkapazität ergeben dürfte (63). Im übrigen beginnt die Problematik nach E. weniger bei dem Homunculus Sapiens Cybernetes als bei dem Homunculus Gaudens Cybernetes; das Spezifikum des Humanen verschiebt sich also ähnlich wie bei K. von dem erkenntnismäßigen zu dem emotionalen und affektiven Bereich, in dem doch nach der früheren Auffassung der Unterschied zwischen Geistigem und Untergeistigem viel weniger ausgeprägt schien. Aber auch den Homunculus Gaudens Cybernetes will E. nicht kategorisch ausschließen und sieht sich dann genau vor dem uralten psychophysischen Problem. – Auch in Alpbach wurde die Frage nach dem „bewußtseinsanalogen“ Automaten immer wieder aufgegriffen. Seine Unmöglichkeit wollte wohl nur *G. Frey* vertreten aufgrund der sich aus der objektivierten Reflexion ergebenden Antinomien (ähnlich der des Lügners), aber diese Argumentation wurde von *W. Menzel* abgelehnt; denn warum sollte ein technisches Gebilde weniger antinomienbehaftet sein als der Mensch? *K. Steinbuch* beschrieb ein „hypothetisches kognitives System“, dem am Ziel des Überlebens orientierte „emotionale Bewertungen“ einprogrammiert sind. In ähnlich „kybernetizistischem“ Sinn äußerten sich *J. Beister*, *A. Vukovich*, *H. D. Bastian*. Auch die Zusammenhänge der Kybernetik mit Linguistik (*Y. Bar-Hillel* in bekannt kritischer Weise), Pädagogik (*H. Frank*) und rationaler Ästhetik (*H. W. Franke*) wurden in Alpbach diskutiert. Bemerkenswert das Schlußreferat von *F. Hampel* „Information und Kommunikation“ in der Sicht eines Historikers; hier protestierte ein praktizierender Wissenschaftler gegen das Prokrustesbett, in das eine philosophische Reflexion auf die Wissenschaft die Forschung hineinzwängen will: gegen die Erkenntnistheorie von K. R. Popper, nach der Gewißheit und auch Wahrscheinlichkeit niemals erreichbar sind, und gegen die Hermeneutik von H. G. Gadamer, nach der der Historiker „grundsätzlich die Überlieferung in einem anderen Sinn zu interpretieren hat, als die Texte von sich aus verlangen“ (192). W. Büchel, S. J.

Busemann, Adolf, Weltanschauung in psychologischer Sicht. Kl. 8^o (150 S.) München/Basel 1967, Reinhardt. 15.— DM. — In einer Arbeit über Psychologie der Weltanschauung wären wohl die Fragen nach den psychologischen Bedingungen der Weltanschauung, nach Gesinnungen, Haltungen, Lebenserfahrungen und Phasen der Entwicklung zu stellen, soweit sie sich formend, retardierend oder evtl. destruktiv auf die Weltanschauung des Individuums auswirken. Diese Fragen konnten in der vorliegenden Schrift naturgemäß nicht ausführlich besprochen werden, sie stehen aber doch im Hintergrund mancher Ausführungen des Verf.s (vgl. das letzte Kapitel: Pädagogische Probleme [141–148]). Das Buch steht nach seinen psychologischen Grundgedanken (vgl. die methodologischen Abschnitte [7–22]) in einer gewissen Nähe zu den Lebensformen Sprangers. Die Welt, um die es B. geht, wird als „Wertwirklichkeit vom Standort unserer Handlungsmöglichkeiten“ aus gedeutet (25). In der Weltanschauung versucht der Mensch, „sich in der Welt der Wertwirklichkeiten zu orientieren“ (101). Dabei spielt die Tendenz, den eigenen Wert und die Würde der Person vor sich selbst und vor der Gemeinschaft zu behaupten, eine bedeutende Rolle (s. den Abschnitt über Individualität und Weltanschauung [110–118]). In dieser Tendenz geht Weltanschauung nach B. wesentlich auf eine mehr oder weniger „praktikable“ Welt (111), die aber in sich selber doch noch weiter zurückverweist, also im letzten wohl doch in seinsmäßige Zusammenhänge, die der Einwirkung des Menschen entzogen sind und anerkannt werden wollen. Zu diesen Gedanken findet man in den Abschnitten über „Die Welt der Weltanschauung“ (110–118) und „Die Unendlichkeit der Weltanschauung“ (118–124) manche Anregungen. Bemerkenswert, auch unter religionspsychologischen Gesichtspunkten, sind die Abschnitte über Glaube und Weltanschauung (124–141). Auch hier wird man sich fragen, ob und inwieweit es sich bei einer durch den Glauben begründeten Weltanschauung um praktikable Werte oder eher um absolute Werte handelt, von denen dann allerdings auch Handlungsimpulse ausgehen, die für das Subjekt der Weltanschauung (96 ff.) von wesentlicher Bedeutung sind. Eine Reihe von Problemen, die zugleich auch zu weiterem Nachdenken und Forschen auffordern, wird in den Abschnitten über Gemeinschaft und Weltanschauung (46–54), Werden und Vergehen der Weltanschauung (32–37), Entfaltungsstufen der Weltanschauung (73–81) behandelt.

L. Gilen, S. J.

Freud, Sigmund, Briefe 1873–1939, ausgewählt und hrsg. von *Ernst und Lucie Freud*, 2. Aufl. 8^o (538 S.) Frankfurt 1968, Fischer. 28.— DM. — In die zweite Auflage dieses Buches sind 17 neue Nummern aufgenommen, darunter ein Brief Freuds an seinen Schwiegersohn Halberstadt nach dem frühen Tod seiner Frau (vom 25. 1. 1920); ferner ein Brief an Lou Andreas-Salomé, die Freundin Nietzsches und Rilkes (im ganzen enthält der Band 10 Briefe an diese geistig hochstehende Frau; vgl. dazu auch aus der Freudbiographie von E. Jones Bd. II, 523: „Beweis Ihrer Überlegenheit über uns alle“), von der Freud nach ihrem Tod sagte, sie sei das einzige Band zwischen ihm und Nietzsche gewesen. In diesem Brief (23. 3. 1930) kommt er auch auf seine Krankheit zu sprechen und „die schwierige Aufgabe der Behauptung eines Restes von Gesundheit“ (413). Nicht lange nach der ersten Operation hatte er ihr über die nur bescheidene Besserung berichtet, die erreicht worden war (13. 5. 1924). Die weitaus meisten Briefe (über hundert) sind an Freuds Braut und spätere Frau Martha Bernays gerichtet, nicht wenige an seine Familie und andere Verwandte. Eine große Reihe der Briefe geht an seine Freunde und Mitarbeiter in der psychoanalytischen Bewegung: Abraham, Ferenczi, Fließ, Jung, Pfister, mit dem ihn eine jahrelange ungetrübte Freundschaft verbunden hat, trotz sehr verschiedener Auffassungen in religiösen Dingen (Freud bleibt entschieden „im Vergleich der Religion mit einer Entwicklungsneurose und in der Aufforderung, sie zu überwinden“: Brief an Hérenger vom 18. 5. 1929). — Die Lektüre dieser Briefe, mit ihrer hohen Geistigkeit, der Meisterschaft in der Sprache, dem feinen Humor, dem ungewöhnlichen Einfühlungsvermögen und auch einer nüchternen Deutlichkeit (vgl. die Briefe an Jung vom 22. 12. 1912 und an Stekel vom 13. 1. 1924 oder auch an Heinrich Gomperz vom 15. 11. 1899) wird jedem Leser wirkliche Bereicherung bringen, auch wenn er nicht unmittelbar an der Geschichte und den Problemen der Psychoanalyse interessiert ist.

L. Gilen, S. J.

Caruso, Igor A., Die Trennung der Liebenden. Eine Phänomenologie des Todes. 8^o (316 S.) Bern und Stuttgart 1968, Huber. 36.— DM. — Die beiderseitige, endgültige Trennung von sich liebenden und noch lebenden Menschen unseres Kulturkreises ist das Thema der Untersuchung. Nach C. wird damit „die Gegenwart des Todes in unserem Leben“ (14) offenbar. Solche Gegenwart manifestiert sich in psychoanalytischer Methodik auf dem Hintergrund der Auseinandersetzung zwischen vereinigendem (libidinösem) und trennendem (Todes-) Trieb im Menschen. Diese Grundannahme sieht in der Trennung „Mechanismen des Sterbens“ (27–36) am Werk, die im Ich des Menschen, seiner Aggressivität, Gleichgültigkeit, einer Flucht nach vorne und einer Ideologie in Erscheinung treten (100–117). Der Keim des Todes wird nach C. für den Menschen in seinem verzweifelt Anspruch auf Identität und Idealisierung, in der Ambivalenz im Getrenntsein und der Angst des Verlassenen deutlich. Dieser erste Abschnitt enthält dafür gute Belege aus der Praxis des Verf.s. Ein zweiter Teil des Buches (119–243) bietet sozusagen eine besondere Anstrengung des Begriffs in Richtung auf den Versuch einer Selbstheilung getrennter Liebender (121 ff.), die Frage nach einer Selbstheilung überhaupt (148 ff.) und die geschlechtsspezifische Fragestellung zum Thema (221 ff.). Das Problem eines „Todestriebes“ im Menschen wird dabei anhand des Wiederholungszwanges, eines psychischen Entropiedenkens und des kulturellen „Leistungsprinzips“ (Marcuse) im wahrsten Sinne philosophisch durchdacht. Der Verf. kommt zu dem Schluß, daß der „Todestrieb“ wahrscheinlich ein „Gesamt der artspezifischen Reaktionen des homo sapiens auf sein Wissen um den Tod“ (218) sei. Der letzte Abschnitt des Buches zeigt in einer profunden sozialkritischen Sicht Möglichkeiten des Menschen auf, mit der Trennung in einer gemeinsamen menschlichen Welt zu leben, die Trennung des Menschen von sich selbst zu überleben, hinter Trauer und Melancholie zurückzufragen und einer Trennung auf Grund einer oppressiven Gesellschaftsstruktur entgegenzuwirken. — S. 196, Anm. 43 muß es heißen: *privatio boni*. S. 303, Z. 1, fehlt wohl nach dem „nicht“ ein „nur“. Die anspruchsvolle Arbeit schließt eine Lücke im psychoanalytischen Verständnis des Menschen. Man wünscht sich freilich den empirischen Teil gegenüber dem metapsychologischen stark erweitert. Der Systematisierungsversuch des „Todestriebes“ ist sehr beachtlich. Er setzt sowohl für die Ethik wie für die philosophische Anthropologie einen Markstein.

F. Schlederer, S. J.

Der Mensch und seine Symbole. Von C. G. Jung und Marie-Louise von Franz, Joseph L. Henderson, Jolande Jacobi und Aniela Jaffé. 4^o (320 S.) Olten 1968, Walter. 49.— DM. — Die Originalausgabe dieses gediegenen, großen Werkes erschien unter dem Titel „Man and his Symbols“ 1964 bei Aldus in London. Es ist für eine breite Leserschaft geschrieben worden und führt gut verständlich in die Komplexe Psychologie ein. Der Beitrag von C. G. Jung (18–103), abgeschlossen kurz vor seinem Tod im Juni 1961, informiert und gemahnt an das Unbewußte im Menschen als den größeren und bedeutenderen Teil menschlicher Seele. Diese Psyche drückt sich u. a. in den Träumen aus, die angereichert sind durch Symbole, welche wiederum in kollektivmenschliche Bezirke weisen, die von Archetypen strukturiert werden. Nach J. hat die menschliche Psyche eine Entwicklung durchgemacht, die der Evolution im biologischen Bereich ähnlich ist. Zu stark betontes und wertendes Bewußtsein bringt nach ihm eine ähnliche Gefahr mit sich wie ein zu starkes Ausdifferenziertsein eines Lebewesens für sein Überleben bei wechselnden Umweltbedingungen. Eine Fortführung dieser Thematik bietet J. L. Henderson (104–157), der die archetypischen Gestalten des Helden, des schönen Mädchens mit dem Tier, des Orphischen und der Transzendenz beschreibt. Die Realität der „transzendenten Funktion“, wie sie sich im Individuationsprozeß zeigt, verdeutlicht M. L. v. Franz in ihrem Beitrag (158–229). Bemerkenswert ist die Einbeziehung des Sozialen in das sogenannte Selbst (218). S. 220 unten fehlt ein Text. Zur Bildunterschrift S. 226 ist zu bemerken, daß in der Apostolischen Konstitution vom 1. 11. 1950 kein Wort von einer „domina rerum“ steht! In gewohnt gediegener Weise gibt A. Jaffé einen Überblick über die bildende Kunst als Ausdruck kollektiv-unbewußter Psyche (230–271). S. 259 ist eine Zeile verschoben. J. Jacobi rundet mit einem empirischen Beitrag den Band ab (272–303).

Endlich wieder einmal, wenn auch nur ein wenig, wird Einblick gegeben in eine Jungsche Analyse! Entscheidende Träume eines 25jährigen während seiner neunmonatigen Behandlung verdeutlichen die Problematik menschlicher Anpassung in der ersten Lebenshälfte. J. sagt selbst zu diesem Fall: „Er beweist, daß die sich regulierende Tätigkeit der Psyche, wenn sie nicht durch zuviel rationales Erklären und Zerlegen gestört wird, durch die Wirkung ihrer Symbole dem seelischen Entwicklungsprozeß hilfreich beizustehen vermag“ (301). – Dieses Werk macht eindringlich auf die symbolschaffende Funktion autonomer, unbewußt-seelischer Prozesse im Menschen aufmerksam, die der moderne Mensch erkennen und erleben sollte, um einerseits nicht einer Kollektivpsyche zu erliegen, andererseits zu einer befriedigenden Anpassung fähig zu sein. Demgegenüber wirkt der Anspruch zwar verständlich, aber etwas gekünstelt, eine „neue Weltsicht“ (310) zu ermöglichen und dem Menschen „zu einer ausgewogeneren, ethischeren und bewußteren Haltung“ (310) verhelfen zu wollen.

F. Schlederer, S. J.

Kaune, Fritz J., Selbstverwirklichung. Eine Konfrontation der Psychologie C. G. Jungs mit der Ethik. Kl. 8^o (171 S.) München 1967, Reinhardt. 19,50 DM. – In einer Studie über Ethik und Psychologie, auch in der Eingrenzung auf die Komplexe Psychologie, wie sie in diesem lesenswerten Buch vorliegt, ist naturgemäß der Begriff der Freiheit von größter Bedeutung. Das ist in der Wesensstruktur dieser beiden auf die Erhellung des Menschseins nach seiner ontologischen und seinem finalen „Hinsein“ bezogenen Wissenschaften begründet und ergibt sich für dieses Buch sehr deutlich aus dem Kapitel „Kritische Auseinandersetzung“ mit C. G. Jung (130–163). Der Verf. stellt die These auf, daß „die Grundstruktur der menschlichen Wirklichkeit von der Psychologie C. G. Jungs verfehlt worden ist“ (130). Aber wie ist, nach K., diese Grundstruktur zu fassen oder zu beschreiben? Sie ist im Personsein des Menschen zu sehen, das identisch ist mit „verantwortlich-antwortender Freiheit“ (131). Wenn Freiheit auf der anderen Seite für den Verf. den „wertsetzenden Willen“ bedeutet (151) oder wenn „der Mensch seinem innersten Wesen nach Freiheit (34) und das Selbst des Menschen „transzendente Freiheit“ (60) ist im Unterschied zur empirischen Freiheit, dann wäre diese vorläufig etwas schillernde Identität noch genauer zu bestimmen bzw. einzugrenzen. So würde auch einsichtiger werden, inwiefern das empirische Ich als ein „Teil der menschlichen Freiheit“ angesehen werden kann (160); oder mit welchem Recht das Unbewußte, das in seinen Formen als persönliches und als kollektives Unbewußtes sowohl in der Therapie der Jungschen Schule wie in der theoretischen Konzeption des Meisters wirklich seinkonstituierend ist, als „entäußerte Freiheit, d. h. nicht realisiertes Wollen“ (160) aufgefaßt werden kann oder muß, dem wenigstens ein Teil seiner Dynamik verblieben ist. Die Psychologie als solche hat sich wohl ausschließlich mit der empirischen Freiheit zu befassen, wenn sie ihren Rahmen nicht in die Richtung anthropologischer und metaphysischer Gedanken durchbrechen will. K. weist mit Recht darauf hin, daß auch Jung, trotz aller Betonung des empirischen Charakters seiner Aussagen, den Bereich der Empirie öfter überschreitet. Man wird dem Verf. zustimmen, wenn er in der Selbstverwirklichung des Menschen nicht nur ein psychologisches Problem, sondern auch ein ethisches Postulat sieht, dessen Wurzeln in die Metaphysik des Seins hinabreichen (161). Gerade aus diesen Zusammenhängen heraus wird sichtbar, daß die Selbstverwirklichung dem Menschen und weitestgehend gerade seiner Freiheit aufgegeben ist. Ob es aber einfachhin richtig ist, daß die Komplexe Psychologie das Bewußtsein der verantwortlichen Freiheit wegzu erklären versucht (80), möchten wir bezweifeln (vgl. etwa C. G. Jung, Ges. Werke 16, 115). – Der 1. Teil des Buches („Tatsachen des Bewußtseins“ [25–80]) ist ethischen Darlegungen und Untersuchungen gewidmet, besonders dem kategorischen Imperativ Kants und den Gedanken Simmels über „Das individuelle Gesetz“. Der 2. Teil beschäftigt sich auf der so geschaffenen Grundlage mit der Lehre Jungs von der Selbstverwirklichung (83–166). Er enthält außer den schon genannten kritischen Auseinandersetzungen einen Abschnitt über die psychologische Bedeutung (98–106) und die ethischen Aspekte (107–129) der Selbstverwirklichung.

L. Gilen, S. J.

Bracken, Helmut (von) (Hrsg.), *Erziehung und Unterricht behinderter Kinder* (Akademische Reihe), Kl. 8^o (624 S.) Frankfurt 1968, Akademische Verlagsgesellschaft. 16.80 DM. – In diesem ansehnlichen Band bietet der Herausgeber eine wertvolle Auswahl repräsentativer Texte zu dem recht aktuellen Gebiet der Heilpädagogik; aktuell nicht nur in dem Sinn, daß sich das Interesse von Pädagogen, Psychologen und verschiedensten Sozialinstitutionen in erhöhtem Maß den behinderten Kindern zuwendet (vgl. dazu das Verzeichnis von Vereinigungen innerhalb der Bundesrepublik zur Hilfe an behinderten Kindern [598 f.]), sondern auch deshalb, weil wir mit mindestens 8 v. H. Kindern im volksschulpflichtigen Alter rechnen müssen, die im pädagogischen Sinne behindert sind (XIII). Nicht nur Heilpädagogen, sondern auch entsprechend vorgebildete Eltern und alle, die als Ärzte, Juristen oder Theologen in konkreten Fragen der Überweisung in heilpädagogische Erziehung einen Rat zu geben haben, kann diese Sammlung von Texten zu verschiedensten Gebieten der Heilpädagogik gute Dienste leisten. – Die Schwierigkeiten, die geistig oder körperlich behinderte Kinder ihren Erziehern und Lehrern machen, liegen wesentlich „an der besonders großen, ja grausamen Diskrepanz“ (XVI) zwischen den beschränkten Möglichkeiten solcher Kinder und den Forderungen, die von der Umwelt, den sozialen Verhältnissen und gar nicht selten von den enttäuschten Eltern solcher Kinder gestellt werden: sie können es nicht fassen, daß ihr Kind eine eigene Welt (etwa die des Blinden, des Gehörlosen, des Spastikers, des Contergangeschädigten) haben soll, die sich nur zum Teil mit der eigenen Welt und der ihrer Umgebung deckt. Diese Kinder fühlen sich zu Hause, haben spontane und auch erfüllte Heimatgefühle verständlicherweise nur unter Menschen mit der gleichen Welt (33; vgl. dazu den ganzen Betrag von *W. E. Vliegenthart*: *Anderssein und Mitmachen-wollen* [18–33]). Dabei braucht diese Identität der Welt nicht unbedingt eine totale zu sein in dem Sinne, daß auch der Partner ein Behinderter oder gar in der gleichen Weise körper- oder sinnesbehindert sein muß; sonst wäre eine Erziehung auf diesem schwierigen Gebiet kaum möglich. Es gibt auch ein intuitives, von Sympathie und Liebe getragenes Eintreten in die persönliche Welt des Behinderten. Wirkliche Erziehung solcher Kinder scheint nur auf der Grundlage solcher Intuition und einer echten Identifikation mit diesen Kindern und Jugendlichen möglich zu sein. Nur so kann der Heilpädagoge seine geduldige und oft entsagungsvolle Arbeit leisten, die freilich auch (anthropologisch gesehen) zu einer besonderen persönlichen Tiefe und Reife führen kann: diese benachteiligten Kinder zu jener Form des Menschseins zu führen, die ihnen noch möglich ist. Eine solche Erziehung setzt aber notwendigerweise ein bestimmtes Wertbild des Menschen voraus, über dessen metaphysische Grundlage hier nicht zu sprechen ist (vgl. zu diesen Problemen aus dem Abschnitt über Heilpädagogik und Nachbargebiete [495–542] besonders die Beiträge von *H. Stutte* und *E. Spranger*). – Im Einführungskapitel (IX–XXVI) erläutert v. B. einige Gesichtspunkte, die für die Auswahl der verschiedenen Beiträge maßgebend waren. Damit wird ein kurzer Überblick über die Geschichte der Heilpädagogik und ihrer verschiedenen Zweige verbunden. Einige Abschnitte des Buches seien zur Orientierung hier ausdrücklich genannt: Aufgaben der Erziehung behinderter Kinder (3–71); Die pädagogische Situation des behinderten Kindes (73–122); Probleme der Lese- und Rechtschreibschwäche (249–293); Bildungshilfe bei Körperbehinderten (341–369); Bemühungen um Verwahrloste und psychodynamisch Behinderte (433–491). Der größere Teil der Beiträge behandelt Schulfragen. Ergänzende Literaturangaben zu den einzelnen Beiträgen sowie Namen- und Sachregister sind beigelegt.

L. Gilen, S. J.

4. Ethik. Gesellschaftslehre

Wendland, Heinz-Dietrich, *Grundzüge der evangelischen Sozialethik*. 8^o (281 S.) Köln 1968, Bachem. 19.80 DM. – Auf katholischer Seite besteht eine ziemlich in die Tiefe gehende Meinungsverschiedenheit darüber, ob neben einer rein philosophischen Soziallehre (Ontologie) und Sozialethik (Deontologie) noch Raum sei für eine *theologische* Paralleldisziplin oder gar ein dringendes Bedürfnis

danach bestehe. W. hat von jeher von einer „Theologie der Gesellschaft“ gesprochen; seine in der Sammlung Göschen als Band 1203 erschienene „Einführung in die Sozialethik“ (vgl. Schol 38 [1963] 477) wählt den „christlichen Humanismus“ zum Leitbegriff (17) und ist ganz und gar *christliche* Sozialethik mit klarem Durchblick und Ausblick auf die letzten Dinge im christlichen Verständnis. – Einen großen Schritt über das Herkömmliche hinaus tat W. mit seinem auf der Weltkonferenz „Kirche und Gesellschaft“, Genf, 12.–26. Juli 1966 gehaltenen, in „Appell an die Kirchen der Welt“ abgedruckten Referat „Kirche und Revolution“, dessen Gedanken er in seinem Werk „Kirche in der revolutionären Gesellschaft“ (vgl. die Würdigungen in: ThPh 43 [1968] 156/7 und 477/8) wiederaufgreift und fortführt. So ist denn auch in diesem seinem jüngsten Buch – abgesehen vom „theologischen Ansatz“ (11–56) – kein Kapitel annähernd so lang wie „Kirche und Revolution“ (163–193). Für die Ökumene, soweit sich dort nicht weit radikalere Tendenzen durchgesetzt haben oder durchzusetzen im Begriff stehen, darf die Wendlandsche Position als repräsentativ gelten. Unter „Revolution“ versteht er die unwiderstehliche Dynamik, mit der in unserer Zeit die gesamten Daseinsbedingungen des Menschen, nicht allein die technischen (Industrialisierung) und kulturellen (Alphabetisierung), sondern auch die gesellschaftlichen, angefangen von Ehe und Familie bis zu den Groß- und Mammutgebilden in Wirtschaft und Politik sich wandeln. Diesem Wandel sich nicht entgegenzusetzen, sondern ihn tatkräftig mitzugestalten, sollten die Christen nicht nur als einzelne, sondern gerade auch als kirchliche Gemeinschaften als die ihnen von Gott gestellte Aufgabe erkennen, wobei die sehr schwere Frage brennend werden kann, ob unter gegebenen Umständen auch gewaltsame Eingriffe zu verantworten oder gar geboten seien, um Widerstände zu brechen oder die Entwicklung in die rechte Bahn zu zwingen. Papst Paul VI., der in ‚Populorum progressio‘ Ziff. 31 „im Fall der eindeutigen und lang dauernden Gewaltherrschaft, die die Grundrechte der Person verletzt und dem Gemeinwohl des Landes schweren Schaden zufügt“, die Gewaltanwendung nicht ausschließt, hat in Bogotà die Latein-Amerikaner beschwörend vor der „violencia“ gewarnt. Nicht im Grundsätzlichen liegt die Schwierigkeit, sondern auf das gewissenhafte Abwägen des Für und Wider im Einzelfall kommt es an. Ganz ebenso sieht es W. Seine „Theologie der Revolution“ braucht wirklich nicht zu schrecken. Geschickt entwirrt er mögliche oder tatsächlich schon eingetretene Mißverständnisse, indem er die verschiedenen Sinnedeutungen von „Revolution“ katalogisiert, mit Kurzbezeichnungen versieht und die für den Christen annehmbaren von den unannehmbaren scheidet. Annehmbar ist bei heutiger Lage der Dinge eine *totale*, für den Christen unannehmbar ist die *absolute* Revolution, d. h. eine solche, die sich ein in dieser Zeitlichkeit zu verwirklichendes *absolutes* Endziel setzt. Stellt der Marxismus einen weltimmanenten Zustand der Vollendung in Aussicht, so gibt es für den Christen nur die transzendente Vollendung des Reiches und im Reiche Gottes. – Bemerkenswert sind auch W.s Ausführungen zum „*Naturrecht*“ (88–109). Zu einer Zeit, da nicht wenige katholische Autoren anfangen, am Naturrecht oder jedenfalls an dessen bisherigem Verständnis irre zu werden, kommt W., der der klassischen Naturrechtslehre, wie sie nicht zuletzt in den Verlautbarungen der Päpste vorliegt, niemals sehr fern gestanden hat, ihr heute so nahe, daß seine Gedanken sich als wertvolle Bereicherung in eine katholische Darlegung einarbeiten ließen. – Ist also das, was W. darbietet, eine evangelische oder eine gemein-christliche Sozialethik? Diese Frage beantwortet er selbst im Vorwort: er „schreibt für Christen schlechthin und arbeitet für eine ökumenische, christliche Sozialethik, nicht für eine konfessionelle“ (8). Katholischen Lesern will er „das Verständnis fremdartiger Aussagen eines Sozialethikers, der von evangelisch kirchlichen Traditionen herkommt, erleichtern“, zugleich aber um der „Redlichkeit“ willen sie durch die Bezeichnung „evangelische“ Sozialethik über deren Herkunft nicht „im dunkeln lassen“ (ebd.).

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

Wagner, Ferdinand, Das Bild der frühen Ökonomik (Salzburger Sozialwissenschaftliche Studien, hrsg. von *Mohammed Rassem* und *Ferdinand Wagner*, I), Kl. 8^o (216 S.) Salzburg-München 1969, Stifterbibliothek. 7.20 DM. – Mit „früher Ökonomik“ ist gemeint die Lehre der alten Griechen, gefragt ist, welches

Bild sie von der ‚oikonomia‘ zeichnet, was sie überhaupt unter der ‚oikonomia‘ versteht. Wie bei allen Wörtern ist auch bei diesem ein Bedeutungswandel zu beobachten; für den Theologen von Interesse ist die Ausweitung auf die göttliche ‚oikonomia‘, insbesondere auf die *Heilsökonomie*. – Dem Verf. ist besonders darum zu tun, das Verhältnis dieser „frühen Ökonomik“ zur heutigen Wirtschaftswissenschaft zu klären; die dafür aufgewendete Mühe scheint mir nicht lohnend. Jener „frühen Ökonomik“ geht es um einen Erfahrungsgegenstand, der heutigen Wirtschaftswissenschaft um einen Erkenntnisgegenstand; was „Wirtschaft“ ist, kümmert sie so wenig, daß die meisten Lehrbücher sich darüber völlig ausschweigen. So sind „frühe Ökonomik“ und heutige Wirtschaftswissenschaft völlig *inkommensurable* Größen; aus eben diesem Grunde kann man auch die eine nicht zur Vorgängerin oder Vorstufe der anderen machen. Dagegen kann man mit gutem Grund die heutige Wirtschaftswissenschaft und ihre Haltung kritisieren; man kann sich auch statt ihrer eine andere wünschen. Darüber läßt sich aber mit den Mitteln philologisch-historischer Forschung nichts ausmachen; hier ist ausschließlich Wissenschaftstheorie und Philosophie am Zuge.

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

Oelinger, Josef, Christliche Weltverantwortung. Die Kirche in der Welt von heute (Veröffentlichungen der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle. Kommentarreihe zur Pastoralconstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Kirche in der Welt von heute, 1). Kl. 8^o (191 S.) Köln 1968, Bachem. – Dieser kleine Band eröffnet die auf insgesamt 11 Bände angelegte Kommentarreihe zur Pastoralconstitution des II. Vatikanischen Konzils (Bd. 4: *A. Grillmeier*, Wandelnde Kirche und werdende Welt, wurde hier bereits besprochen: vgl. ThPh 44 [1969] 117/118). Nach wirklich gut informierender Einführung in den Werdegang und die Thematik der Pastoralconstitution befaßt der Verf. sich mit den Themen von allgemeiner Bedeutung, die der Konstitution im ganzen zugrunde liegen, sie mehr oder weniger von Anfang bis zu Ende durchziehen und die in den einzelnen Kapiteln ineinander übergreifen. Er gliedert sie in Aussagen betr. Grundzüge des christlichen Weltverständnisses und Weltverhaltens (I), den gesamten Säkularisierungsprozeß (II), Bindung und Freiheit in der Industriegesellschaft (III) und Konfrontation der Kirche mit der pluralistischen Gesellschaft (IV). – Der von mehreren Seiten geäußerte Zweifel, ob auf dem Konzil „Optimismus aus dem Glauben“ nicht vorschnell verwechselt oder gleichgesetzt worden sei mit „technisch-wissenschaftlicher Fortschrittsgläubigkeit“ (35), wird in vorsichtiger Form erwähnt, die erkennen läßt, daß Verf. ihn nicht unbedingt ausschließen will. – Auch die kurze Andeutung über „Quadragesimo anno“ und „Berufsständische Ordnung“ (138) ist ein Beispiel dafür, wie vorsichtig der Verf. seine Berichterstattung und seine Stellungnahmen abwägt. – Einen Vorbehalt muß ich allerdings anmelden, wenn O. glaubt feststellen zu können: die „Orientierung (an der transzendenten Bezogenheit allen weltlichen Geschehens) führt weniger zu konkreten, inhaltlich bestimmten Handlungsanweisungen, sie gehört vielmehr in den Motivationsbereich des menschlichen bzw. christlichen Verhaltens“ (78). Im Vergleich zu O.s sonst so behutsamen Formulierungen fällt bereits die Inkonzinnität zwischen „weniger“ und „vielmehr“ auf: zu „weniger“ gehört ein „als“; „vielmehr“ ist jedoch kein Komparativ oder mindestens hier nicht komparativisch verstanden, negiert „vielmehr“ (!) *absolut*. Zur Sache selbst: gewiß trifft es zu, daß „Inhalt und Maßstäbe der Gerechtigkeit“ (ebd.) durch den transzendenten Bezug nicht verändert werden. Aber wenn das Ziel in einer höheren Ebene liegt, dann muß doch wohl auch die *Gesamtrichtung* des Handelns irgendwie eine andere sein. Mit dieser Frage ringen wir noch; eine abschließende Aussage dazu ist wohl noch verfrüht. – Als Gesamteindruck bleibt bestehen: ungeachtet ihrer nicht zu bestreitenden Schwächen und Mängel (vgl. das auf Seite 44/5 wiedergegebene Konzilsvotum von Bischof *Höffner*) stellt die Pastoralconstitution im ganzen doch eine hochehrfreuliche, ja bewundernswerte Leistung dar und realisiert im Vergleich zum Stande der Erkenntnis noch unmittelbar vor dem Konzil und bis ins Konzil hinein einen Fortschritt, der nur tief beeindruckt kann.

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

Langner, Albrecht, Die politische Gemeinschaft (Veröffentlichungen der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle. Kommentarreihe zur Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Kirche in der Welt von heute, 8). Kl. 8° (167 S.) Köln 1968, Bachem. – Versteht man unter Kommentar eine sich an den zu erklärenden Text anschließende, ihn begleitende Erläuterungsschrift, dann ist dieses 8. Bändchen der „Kommentarreihe“ kein Kommentar. Das tut seinem Wert aber keinen Abtrag; der Verf. geht nur eben einen anderen Weg. Auf den ersten rund 100 Seiten gibt er eine vorzügliche Einführung in das Thema „Demokratie“, zuerst „Begriff und Gestalt“ (I), dann „das Menschenbild der Demokratie“ (II) mit instruktiven Einblicken sowohl in die angelsächsisch-liberale Vorstellungswelt als auch in Spielarten des (Neo-)Marxismus; es folgt „Protestantismus und Demokratie“ (III), wovon die Ausführungen über den amerikanischen Protestantismus mir besonders wohlgefallen erscheinen; erst in Teil IV „Katholizismus und Demokratie“ folgt auf die Staatslehre Leos XIII., die berühmte Rundfunkansprache Pius' XII. vom 24. 12. 1944 und die Enzyklika „Pacem in terris“ Johannes' XXIII. ab Seite 109 die Würdigung des einschlägigen Kapitels der Pastoralkonstitution. – Der vom Verf. durchgehaltene Gedanke ist dieser: in der Demokratie gewinnt die „Gesellschaft“ mehr und mehr Selbststand und Eigengewicht gegenüber dem „Staat“; darum kommt es für die Kirche immer weniger darauf an, mit dem Staat (Regierung) gute Beziehungen zu unterhalten, dafür aber immer mehr auf freie Entfaltungsmöglichkeit im gesellschaftlichen Raum, die grundsätzlich schon durch die demokratischen Grundrechte gesichert ist, so daß spezielle Garantien sich erübrigen (sollten). Zusammenfassend wird man sagen können: L. legt den Konzilstext nicht aus, statt dessen vermittelt er seinem Leser einen guten Einblick in die Sachfragen und deren Lösungen bis zu jenem Stand der Erkenntnis, der in der Pastoralkonstitution seinen Niederschlag gefunden hat; so ist er gerüstet, den am Schluß abgedruckten Text mit wirklichem Verständnis zu lesen. O. v. Nell-Breuning, S. J.

Kirsch, Guy, Manager – Herrscher ohne Auftrag? Die Legitimitätsgrundlagen der Managerherrschaft. Kl. 8° (131 S.) Köln 1969, Bachem. 12.80 DM. – Die im Obertitel gestellte Frage interessiert den Sozialwissenschaftler und Gesellschaftsgestalter, ist aber kaum von philosophischem oder gar theologischem Interesse. Anders die Argumentation des Verf.s; mit ihr muß man sich philosophisch auseinandersetzen. Nach herkömmlicher Auffassung kann sowohl das Eigentum als auch die Leistung zur Unternehmensführung legitimieren. K. spricht *beiden* diese Fähigkeit ab; er anerkennt nur die Legitimation durch „institutionalisierte Konfliktregelung“ (100). Nach ihm muß jede Art von Herrschaft (auch die Führung eines Unternehmens ist „Herrschaft“ im Sinne der klassischen Max-Weberschen Definition) *erkämpft* werden, um legitim zu sein, und dieser Kampf muß sich nach feststehenden Regeln abspielen, die allgemein als fair anerkannt sind. Dies seine These. Und der Beweis? Wertüberzeugungen lassen sich intersubjektiv nicht übertragen; mindestens in der demokratisch-pluralistischen Gesellschaft besteht diesbezüglich keine Übereinstimmung; darum kann die Legitimität sich nicht auf Wertüberzeugungen stützen, sondern nur durch ein wertfreies Verfahren begründet werden; als solches bietet die „institutionalisierte Konfliktregelung“ sich an. Zutreffend macht K. sich selbst den Einwand, weil es fair und als fair anerkannt sein solle, sei auch dieses Verfahren *nicht* wertfrei. Er glaubt, den Einwand, wenn schon nicht völlig ausräumen, so doch weitgehend entschärfen zu können, indem er zwischen Zielwerten und Qualifikation einer Verfahrensweise als Weg zum Ziel unterscheidet, gesteht aber ehrlich ein: „In dem Maße, wie schon der Weg zum Ziel gehört, gewissermaßen schon das Ziel ist, läßt sich diese begriffliche Unterscheidung nicht aufrecht erhalten (126, Anm. 52). O. v. Nell-Breuning, S. J.

Häring, Bernhard, Personalismus in Philosophie und Theologie. 8° (115 S.) München – Freiburg i. Br. 1968, Wewel. 9.50 DM. – Dieses Büchlein verdankt sein Entstehen einer Vorlesungsreihe des Autors in den Vereinigten Staaten. In ihm wird der Versuch gemacht, engagiert, den „leidenschaftlich gefühlten An-

liegen unserer Zeit innerlich verbunden“ (10), Philosophie und Theologie zu treiben. – Im grundlegenden 1. Kap. sucht der Autor zwischen Fehlformen menschlicher Existenz, wie Individualismus und Kollektivismus, und über Formen des Personalismus hinaus, die zu anderer Zeit ihren Ort haben mochten, zu erfragen, wie der Mensch heute sein eigentliches Menschsein leben könne. Seine Antwort ist skizziert in der Formel: Radikaler Ich-Du-Wir-Personalismus (11). Nicht im philosophischen Nachdenken über das Selbstsein der Person findet der Mensch sein ureigenes Selbst (18), sondern in der radikalen Hinwendung zum Du. Im Wort zum Du (das nicht mehr Reden über Dinge der Organisation ist) ist sein Eigentlichstes getroffen; denn dieses Wort ist Liebe (20). Nicht eine Ur-Sache ist Anfang der Einmaligkeit, sondern „das Wort“ (21). – Ein 2. Kap. sucht das erste für die Frage nutzbar zu machen, welchen Zugang zur Religion unsere neue Welt begünstige (44). Die Antwort lautet: „Gemeinschaft mit Gott in Wort und Liebe“ (45). Die personale Erfahrung ist so auf ihre Kernaussage zurückgeführt: „Gott ist die Liebe“ (52). Sie manifestiert sich in vollem Ausmaß in Jesus Christus (58 f.). Aus dieser fundamentalen Wirklichkeit der Gemeinschaft mit Gott ergibt sich als wesentliche Frucht die Gemeinschaft der Menschen in Wort und Liebe, die Moral der Nächstenliebe (60 f.). – Das 3. Kap. widmet sich dem Problem „Gewissen und Freiheit“. Weit entfernt von einem paternalistischen und legalistischen Verständnis des Gewissens und ebensoweit entfernt von der völligen Autonomie des Menschen in den Fragen der persönlichen Entscheidung zeigt der Autor, daß das Gewissen in den personalen Bereich des Ich-Du gehört. Gewissen lebt vom Wort, formt und entscheidet sich in der Liebe, im Anruf Gottes. „Der Glaube selbst ist höchste Lebendigkeit des Gewissens“ (72). Entschieden wird mit der Unerstlichkeit des persönlichen Gewissens (79), mit der Freiheit, dem irrigen Gewissen zu folgen (76), und mit der Religionsfreiheit Ernst gemacht (80). – Ein letztes Kap. befaßt sich mit dem „christlichen Existentialismus im Lichte des biblischen Begriffs kairós“. Aus dem Gebäude der traditionellen Moralthologie wird die Lehre von der Kardinaltugend der Klugheit mit der biblischen Sicht des kairós konfrontiert. Deutlich wird, daß bislang die Tugend der Klugheit vor allem in aristotelischen Denkschemata ausgedrückt wurde. Auch der Mensch christlicher Klugheit war demnach der, der aus eigener Fähigkeit das ihm Zukommende plante und Mittel und Wege zu Gott suchte. Die Bibel sagt anders: Klugheit ist Wachsamkeit (88). Nicht eigenes Heilsplanen steht im Vordergrund, sondern das Hören auf die Zeichen der Zeit. Seit Christus ist diese Zeit Heilszeit (87 ff.). Auf die Stimme der Zeit einzugehen, ist Nachfolge, „personale Hinwendung zu Gott in Christus“ (95). Damit ist auch der Auftrag für die Gemeinschaft verbunden (107) und darin eingeschlossen die Aufgabe, den Standort dieser Gemeinschaft zu erforschen. Dazu sind gerade auch Disziplinen wie Soziologie und Psychologie geeignet und notwendig (108 f.). – Das kleine Werk stößt mancherlei Türen auf. Es rührt unbekümmert an Standpunkte der philosophischen und theologischen Tradition, von denen manchem der Abschied nicht leichtfallen mag. Die Dynamik dieses neuen Denkversuches richtet sich gleicherweise gegen Legalismus (24), gegen jedes blasse Substanz-Akzidens-Denken (22), dem das Tiefste des Personseins, die Liebe, nicht in den Blick kommt (28) und gegen eine einseitige Spiritualisierung (33 ff.). Man spürt die Leidenschaft, dem in Sachbezüge eingespannten Menschen unserer Zeit den Zugang zur personalen Welt des Glaubens zu öffnen – wenn auch dieses Ziel nicht über die ganze Strecke in gleicher Intensität durchgehalten werden konnte. Wohl ist z. B. die entscheidende Rolle der Gemeinschaft für die Entfaltung des Glaubens angeschnitten (47–49), jedoch herrscht meist der Eindruck vor, daß der einzelne als Einsamer zu seinem Gott kommt und vor ihm steht. Vielleicht hätte der Gedanke mehr in die Mitte gerückt werden können, „daß die Gemeinschaft der Glaubenden mitbeteiligt ist im Überbringen oder im Nahebringen der Botschaft“ (48). – Freilich muß der vergleichsweise geringe Umfang des Werkes verhindern, daß alle aufgeworfenen Fragen erschöpfend gelöst werden. Aber auch so vermögen sie Bewegung in allzu stille Gewässer zu bringen.

R. Locher, S. J.