

1. Erkenntnislehre. Metaphysik

Schock, Rolf, *Logics without Existence Assumptions*. 8^o (134 S.) Stockholm 1968, Almqvist & Wiksell. – Von jeher hat der Existenzbegriff den Logikern und Sprachanalytikern Schwierigkeiten bereitet. Man war sich dessen bewußt, daß es sich bei diesem Begriff nicht um ein gewöhnliches Prädikat handelte, aber zugleich sah man sich doch gezwungen, ihn wie ein gewöhnliches Prädikat anzuwenden, wenn man mit gewissen Problemen der formalen Logik fertigwerden wollte. Hierhin gehören die Fragen, welche in Verbindung mit den sogenannten „untergeordneten Syllogismen“ z. B. von der Form barbari, also bei den Schlüssen von zwei allgemeinen Prämissen auf ein partikuläres Konsequenz auftreten. Während nämlich die gewöhnlichen syllogistischen Modi in jedem Falle Gültigkeit haben, sind diese „untergeordneten Syllogismen“ nur möglich, wenn überhaupt etwas existiert. Soll man sie deshalb als außerlogische Schlüsse ansehen, oder soll man gewisse logische Schlüsse von einer unausgesprochenen existentialen Voraussetzung abhängen lassen, oder soll man diese existentielle Prämisse ausdrücklich in den Schluß einbauen? Die klassische Logik kennt die verschiedensten Antworten auf diese Fragen. – Das gleiche Problem stellte sich der modernen Logik in verschärfter Form. Solange eine klare Unterscheidung zwischen Semantik und Syntax fehlte, lebte es etwas verdeckt in den logischen Traktaten. Man wußte zwar, daß der Schluß von gebundenen auf freie Variablen die obengenannte Problematik wieder aufleben ließ, aber man kümmerte sich wenig darum. Daher setzen die logischen Arbeiten vom Ende des vorigen Jahrhunderts bis ungefähr 1930, also die meisten Standardsysteme der symbolischen Logik, fast alle implizit die Existenz von etwas, also ein nichtleeres „universe of discourse“, voraus und erlauben nur ein Schließen mit Termen, die wirklich etwas Existierendes bezeichnen. Der Vorteil dieser Systeme war, daß die Existenz als Prädikat verschwand bzw. in den sogenannten Existenzquantor oder Partikularisator hinein verflüchtigt wurde. Da alle Terme etwas Existierendes bezeichnen sollten, brauchte man ja kein Unterscheidungsmerkmal, das solche Terme anderen gegenüberstellte, die vorgaben, etwas zu bezeichnen, obwohl dieses nicht existierte. Andererseits bedeutete dieses aber auch, daß alle diese logischen Systeme von einer semantischen Voraussetzung abhängig waren, welche die Existenz von etwas forderte und deshalb nicht eigentlich logischer Natur war. – Deshalb ist es verständlich, daß sich seit etwa 40 Jahren immer wieder der Ruf nach logischen Systemen erhob, die ihre Existenzvoraussetzungen ausdrücklich formulieren und deshalb auch in einem „leeren“ universe of discourse Gültigkeit haben sollten. Besonders in den letzten 15 Jahren sind eine Reihe solcher Systeme aufgestellt worden, z. B. von Church (1951), Mostowski (1951), Hailperin (1953), Quine (1954) u. a. Auf dem gleichen Gebiete hat Rolf Schock seit 1961 wiederholt Arbeiten veröffentlicht und ist jetzt mit seiner Habilitationsschrift „Logics without Existence Assumptions“ aufs neue hervorgetreten. Man kann nur bedauern, daß diese Arbeit wie auch die übrigen Aufsätze und Untersuchungen fast nur solchen Lesern zugänglich sind, die mit dem Werkzeug der symbolischen Logik vertraut sind. Denn die Probleme, die hinter den Formeln in S.s Schrift stehen, sind von größter Bedeutung für alle weitere philosophische und logische Diskussion. Interessant ist, daß S.s System neben dem Partikularisator auch noch ein eigenes Prädikat für die Existenz und ein anderes für die Identität enthält. Solange man sich nur mit der Quantorenlogik erster Stufe beschäftigt, braucht dies noch nicht zu größeren philosophischen Problemen zu führen. Sobald man aber einmal höhere Logiksysteme von dem gleichen Gesichtspunkt aus betrachtet, werden wahrscheinlich gewisse klassische philosophische Probleme, z. B. die Analogielehre, in einem neuen Lichte erscheinen. Es ist also gar nicht abzusehen, welche Resultate die weitere Erforschung dieses Gebietes mit sich bringen kann.

R. Carls, S. J.

Rescher, Nicholas, *Topics in Philosophical Logic* (Synthese Library). 8^o (XIV u. 347 S.) Dordrecht 1968, Reidel. 62.– Hfl. – Eigentlich ist jetzt die Zeit reif,

daß irgendein Wissenschaftler die verschiedenen Probleme und Resultate der modernen symbolischen Logik in einem Buche zusammenführt und sie in ihren philosophischen Aspekten darzustellen und zu deuten versucht. Bisher hat man nämlich hauptsächlich auf dem von Boole, Peirce, Frege und Peano eingeschlagenen Wege weitergearbeitet, hat neue und interessante formale Systeme aufgestellt und – besonders in den letzten 15 Jahren – in gewissen Einzelfragen auch auf die damit verbundenen philosophischen Implikationen hingewiesen. Ebenso hat man sich wohl mit der Anwendung der Logik in den mathematischen Wissenschaften befaßt und in umfassenderen Werken die Bedeutung der modernen Logik für die Grundlagenfragen der Mathematik und Mengenlehre aufgezeigt und dabei zugleich philosophische Fragen behandelt. Aber eine philosophische Analyse der modernen Logik und eine zusammenfassende Interpretation ihrer Resultate fehlt bisher. – Deshalb ist es erfreulich, daß Professor Nicholas Rescher von Pittsburg wenigstens die Vorarbeiten zu einem solchen Werk geleistet hat. In seinen „Topics in Philosophical Logic“ hat er eine Reihe seiner Aufsätze zusammengestellt, die es alle mit einem Gebiet zu tun haben, welches er „philosophical logic“ nennt. Diese Aufsätze befassen sich alle mit logischen Systemen, die von den gewöhnlichen Standardlogiksystemen abweichen und gerade darum Fragen von philosophischer Bedeutung aufdecken. Es seien hier nur ein paar Themen angedeutet, die vom Verf. erwähnt und besprochen werden. Seine Aufsätze umfassen sowohl die älteren Versuche der intuitionistischen Logik, die mehrwertigen Logiksysteme und die modallogischen Systeme wie auch die neueren Untersuchungen über die Existenzlogik, die Wahrscheinlichkeitslogik, die Zeitlogik, die Behauptungslogik, die Präferenzlogik (d. h. die Logik der ethischen Begriffe „gut“, „besser“, „erstrebenswerter“), die deontische Logik, (d. h. die Logik der ethischen Verpflichtungen) usw. Es würde zu weit führen, wenn man alle Gebiete erwähnen wollte, die in R.s Buch zur Sprache kommen. Man kann es daher begrüßen, daß der Verf. in einem einleitenden Kapitel die verschiedenen Tendenzen und Versuche systematisch geordnet und mit kurzen bibliographischen Hinweisen versehen hat. Außerdem ist es erfreulich, daß die symbolische Formalisierung auf das Notwendigste eingeschränkt worden ist. Auf diese Weise ist das Buch auch Nicht-Fachleuten zugänglich, wenn auch einige Kenntnis der modernen Formalisierung erforderlich ist. – Als Informationsquelle über die modernen Strömungen ist dieses Buch kaum entbehrlich, bis einmal das zusammenfassende Werk geschrieben worden ist. R. Carls, S. J.

Broad, C. D., *Induction, Probability, and Causation. Selected Papers* (Synthese Library). 8^o (XI u. 296 S.) Dordrecht 1968, Reidel. 48.– Hfl. – Das vorliegende Buch enthält eine Reihe von Aufsätzen, Notizen und Buchbesprechungen des Oxfordphilosophen B., die es alle mit dem Problem der Induktion zu tun haben. Diese Arbeiten umspannen einen Zeitraum von etwa 40 Jahren (1918–1956) und enthalten deshalb mehrfach Wiederholungen und bisweilen auch Auffassungen, die sich im Laufe der Zeit gewandelt haben. Der einzige Aufsatz, der nicht aus der Feder des Verf.s stammt, ist ein Beitrag des finnländischen Logikers *Georg Henrik von Wright*, der selbst auf dem gleichen Gebiet tätig gewesen ist. Sein Aufsatz „Broad on Induction and Probability“, der zuerst im Sammelwerk: „The Philosophy of C. D. Broad“ in Schilpp's „Library of Living Philosophers“ (1959) erschienen ist, kann man sehr gut als Einleitung und als kritischen Kommentar für die Arbeiten B.s betrachten. Aber man sollte zugleich damit auch B.s „Replies to My Critics“ aus dem gleichen Sammelwerke lesen, die auch in die vorliegende Aufsatzsammlung mit aufgenommen worden sind. – Das Problem der Induktion, um welches B.s Arbeiten kreisen, ist uralte und erneut in aller Schärfe in der empirisch und empirizistisch ausgerichteten Philosophie des logischen Positivismus und der anglosächsischen Sprachanalyse aufgetreten. Die Frage ist, wie man von einer Vielfalt einzelner Beobachtungen zu einem allgemeinen Gesetz gelangt, da dieser Weg auf kein bekanntes Schlußverfahren der gewöhnlichen Logik zurückgeführt werden kann. Damit verbunden ist die Frage nach der Wahrscheinlichkeit des Eintreffens eines Geschehens und nach dem Sicherheitsgrad des „erschlossenen“ Gesetzes. – Man kann B.s Arbeiten in Kürze dahingehend charakterisieren, daß er versucht, die „induktiven Schlüsse“ auf Aussagen über Wahrscheinlichkeiten zurückzuführen. Auf Grund seiner mathematischen Behandlung der Wahrscheinlichkeitsrelation zwischen den beobachteten Einzelfällen und dem allgemeinen Gesetz kann man B. als einen der Begründer der sogenannten Confirmationstheorie, eines

Zweiges der modernen „induktiven Logik“, betrachten. Aber auch im Falle einer solchen Reduktion auf Wahrscheinlichkeiten sieht sich B. zur Annahme einer Voraussetzung über die physikalische Welt gezwungen. Worüber man streiten kann, ist seine Darstellung einer solchen Voraussetzung. Auch wird ihr erkenntnistheoretischer Charakter aus B.s Arbeiten nicht recht klar. Andererseits sind aber seine Analysen lesenswert für alle jene Philosophen, welche sich mit der Wissenschaftstheorie der empirischen Wissenschaften befassen.

R. Carls, S. J.

Möller, Joseph, *Glauben und Denken im Widerspruch? Philosophische Fragen an die Theologie der Gegenwart.* 8^o (136 S.) München – Freiburg i. Br. 1969, Wewel. – Es wird nach dem Bezug der Theologie zur Philosophie gefragt, nach der Möglichkeit, den absoluten Anspruch des Glaubens heute zu verantworten, nach der Begegnung von Theologie und Philosophie im Gott-Sagen, nach dem Sinn der Aussagen über Gott, nach der logischen Rechtfertigung inhaltlicher Aussagen der Theologie, nach der Wirklichkeit, die uns Glauben und Denken erschließen, nach der Notwendigkeit, daß Theologie praktisch werde. Eine reiche Palette, ein kleines Buch wird da nur ganz prinzipielle Antworten, Antworten mit Vorbehalten, geben wollen. Der „Horizont“ dieser Antworten wird in einem Schlußkapitel eigens bedacht. Es geht um Fragen an die Theologie, also an die wissenschaftliche Reflexion über Glaubensakt und -inhalt. Das Glauben selbst hat seine eigenen Wurzeln. Immerhin wird es einen gewissen Rückstoß der theologischen Reflexion erleiden und ist darum an dieser selbst hoch interessiert. Theologie heute will nun „über ein durch griechische Philosophie bestimmtes Christentum hinweg“ zu einer neuen Aneignung finden (9), die allerdings komplexer und toleranter zugleich ausfallen dürfte. Philosophie als das sich explizierende Denken (14) dringt in Theologie ein, weil der Glaubende als denkender Mensch dem Horizont seines Verstehens verhaftet bleibt, dieses Sichverstehen aber sich als Philosophie reflektiert (16). Positive Ansätze bieten der Deutsche Idealismus, die moderne Anthropologie und die Ontologie Heideggers (21). Der Hauptbezug des theologischen zum philosophischen Denken besteht nicht darin, daß die Philosophie den Weg zu einem absoluten Sinn eröffnet, dessen Offenbarungsmöglichkeiten dann befragt werden, sondern darin, „daß die Theologie selbst als Sprechen menschliches Sprechen ist und damit, sofern sie Sprachauslegung ist, eine Philosophie notwendig in sich birgt“ (34). Der Absolutheitsanspruch des Glaubens wird es von daher theologisch schwer haben. Immerhin können wir sagen, daß ein solcher Anspruch nicht vernunftwidrig ist (52), wenn Denken notwendig ins Unendliche hineinweist (51 – also doch auch apriorischer Entwurf des Unendlichen, „des“ Sinnes, als Einstieg in die Theologie?). Überdies kann es keine Vollendung des Menschenlebens geben, die größer wäre als die in dem Gott, den uns Jesus verkündet hat, „ist doch der Ich-Du-Bezug und damit Liebe das Ursprünglichste im menschlichen Sein“ (55). Es gibt sogar ein menschliches (und philosophisches) Vorverständnis nicht nur von Sein, sondern auch von Gott, was mit Hilfe der transzendental-ontologischen Methode zu ausreichender Evidenz gebracht werden kann (65). Nach einigen Bemerkungen zur Gott-ist-tot-Theologie und verwandten Schlagworten stellt M. die Frage nach dem Sinn der Aussagen über Gott neu vor dem Horizont des modernen Positivismus und Logizismus (75). Er kommt zu der Auffassung, durch die sprachanalytischen Forderungen nach einer Sinnerhellung theologischer Aussagen werde das alte Analogie-Problem wieder lebendig (79) und gerade das negative Moment im reflexiven Sprechen über Gott sei sprachanalytisch nicht mehr faßbar (77). Der Rekurs auf die Analogie erlaubt auch gewisse inhaltliche Aussagen der Theologie: jede Theologie, die sich verständlich machen will, bedarf dazu der Rückgriffe auf das menschliche Leben (85). Doch nicht nur das, wesentlich muß auch die Grundproblematik des „Seins“ in den mittelalterlichen Ontologien wie in der Philosophie des Idealismus und natürlich auch der Heideggers erneut zur Diskussion gestellt werden, wobei wiederum das Problem der Analogie auftaucht (89), unumgebar gerade auch für die Reflexion auf die Sprachmöglichkeiten von Offenbarungstheologie. Die Frage nun, ob und wie Glauben und Denken uns Wirklichkeit erschließen (95), führt darauf, daß die in der Offenbarung sich zusagende Liebe Gottes beansprucht, von uns als eigentliche Wirklichkeit anerkannt zu werden, ohne freilich den Glauben erzwingen zu können (97). Aber die Anerkennung der sich mitteilenden „Autorität“ Gottes ist nichts Unmenschliches, wenn es ein Vorverständnis gibt, das auf eine höchste und

unendliche Macht hinweist (98, Anm. 1): wiederum, das vorgreifende Vorverständnis! Theologie setzt den „für das Sein offenen und den auf die Wahrheit hörenden Menschen voraus“ (104). Und wir haben „mit einer großen menschlichen Wahrscheinlichkeit“ das Recht, an Jesus und sein Wort zu glauben (112). Jesu Wort aber ist keine Theorie. Darum ist auch Theologie „auf christliche Praxis bezogen, insofern sie aus dem Glauben lebt“ (117). – Aus dem Schlußkapitel „Horizonte der Antworten“, das die erarbeiteten Antworten zusammenfassen soll, mag noch der lapidare, fast altmodisch klingende und doch die unaufgebbare Legitimität des Zueinanders von theologischem und philosophischem Fragen auf eine Formel bringende Satz zitiert sein: „Eine Theologie ohne ontologische Implikationen ist nicht möglich“ (124, vgl. auch 25. 51). – Es kann sich nach M. selbstverständlich nicht um bloße Repristination früherer Ontologien handeln, aber auch nicht, wie oben angedeutet, um ungeschichtliches Denken im Sinne von Denken ohne Rückbezug auf seine geschichtliche und darin ebenso sehr Zukunft ermöglichende Herkunft. Vorläufig scheint noch nicht sichtbar zu sein, was aus der verschärften Fragesituation herausführt; oder sollte man sagen, Ms Überlegungen zielten auf eine Synthese von transzendental-ontologischer und hermeneutischer Methode? Wer aber leistet diese Synthese? Die hier veröffentlichten Vorlesungen (WS 1968/69) geben dazu eine erste Hilfe. H. Ogiermann, S. J.

Stüttgen, Albert, Die Wirklichkeit und ihre Transzendenz. Zur Struktur des neuzeitlichen Erfahrungshorizonts (Internationale Dialog-Zeitschrift 2 [1969] H. 3, 218–231), Wien – Freiburg – Basel, Herder. – Die kurze Abhandlung interessiert sehr wegen des nicht ohne Betonung erhobenen Anspruchs, „neuzeitliche Wirklichkeitserfahrung“ und „neuzeitliches Denken“ vermöchten gerade dort Transzendenz zu eröffnen, wo sie Transzendenzverlust zu bedeuten scheinen. „Der Verlust herkömmlicher Sicherheiten, der gemeinhin als Verlust von Transzendenz hingestellt wird, entpuppt sich . . . gerade als ihre Neuentdeckung“ (231). Transzendenz ereigne sich im Gegenzug gegen ein Wahrheitsverständnis, das Wahrheit als Summe gesicherter Erkenntnisse begreift (ebd.). Früher wurde Transzendenz an autoritäre Lebensformen und Institutionen, die in voller Auflösung begriffen sind, geknüpft. Aber es handelte sich um „uneigentliche“ Transzendenz; sie war letztlich die Konsequenz des „zur Perfektion gebrachten Begriffsapparats rationaler Metaphysik“ (219), die das Transzendente greifbar, verfügbar machte. Das neue geschichtliche Denken jedoch muß auf umfassende, allen verfügbare Wahrheit verzichten. Philosophieren vollzieht sich notwendig in „einer Pluralität von Perspektiven“ als Herausforderung zum Dialog – so daß z. B. auch „der jahrhundertlange Anspruch der Kirche, die Wahrheit exklusiv zu besitzen und allgemein verbindlich zu formulieren“, dem heutigen Bewußtsein nicht mehr entspricht (221). Es besteht nicht nur eine pluralistische Gesellschaft, sondern in je Einzelnen ein „Bewußtseinspluralismus“ (J. B. Metz). Nun aber vermag hier ein neues Verständnis von Transzendenz zu entspringen: die schmerzliche Erfahrung des Entzugs eines einheitlich-tragenden Daseinsgrundes darf nicht verdrängt werden, indem man „den Daseinsgrund als gedankliche Konzeption in den Griff zu bringen sucht“, sondern ihn als reine „Unverfügbarkeit“ begreift (224). Das Bisherige hatte St. unter den Zwischentiteln „Traditionsverfall und geschichtliches Bewußtsein“ und „Pluralistische Denkweise“ exponiert, die beiden folgenden Titel „Selbstverständnis des Denkens im Horizont der Endlichkeit“ und „Transzendierung der Wirklichkeit im Zeichen des Nihilismus“ zeigen den Weg an, auf dem es gelingen soll, das neue Transzendenzbewußtsein zu gewinnen. Zunächst wird gegenüber der griechischen und mittelalterlichen Idee der „Vernunft“ als „Befähigung, die Gesamtheit dessen, was ist, begrifflich zu erfassen“ (224), die Kantische Kritik akzeptiert, die den Menschen und sein Denken „radikal auf seine Endlichkeit verweist“ (225). Daraus erfließt die „Haltlosigkeit der Gottesbeweise“ der Metaphysik, zumal auch einer Gottesauffassung, „die Gott nach Art eines gegenständig Gegebenen“ nimmt, als „Substanz“ (226). Wenn Kant das Denken in den Horizont der Endlichkeit verbannt und zu Bewußtsein bringt, daß begriffliche Wege die Transzendenz nicht erschließen, dann ist die Grundtendenz des abendländischen, auch noch (und erst recht) des kartesischen Denkens, „Sicherheiten zu schaffen“, gebrochen. Der neuzeitlichen Wissenschaft glückt es zwar immer mehr, die gegebene Realität verfügbar zu machen, dafür aber „empfindet sich der Mensch in entsprechender Radikalität entfremdet und ausgeliefert“ (228). Es wird Heideggers Auslegung übernommen, nach der die abend-

ländische Metaphysik im Nihilismus (ver)endete und je schon selbst Nihilismus war. Nietzsche verkündet den Tod des Gottes „metaphysischer Spekulation“, desjenigen, der „letztlich einem umfassenden Sicherheitsbedürfnis“ entstammt (229). Transzendenz zeigt sich nun in einer neuen Weise an, dann nämlich und dort, wo der Nihilismus „ins Bewußtsein tritt und nicht abgewiesen, sondern ausgehalten wird“, wo und wenn auf alle „vermeintlich gesicherte Vorgegebenheit verzichtet wird“ (230). Diese Transzendenz ist nur als Relation zu dem als seiend Erfahrenen, „nämlich als Erfahrung der Bodenlosigkeit dieses Seienden“; sie manifestiert sich in einem Fragen, das „sich allem Antworthaften überlegen weiß und so Transzendenz verbürgt“ (ebd.). Die christliche Verkündigung nimmt, hier schließt der Verf. sich H. Gollwitzer an, dem „permanenten Fragen“ das Stigma der Heillosigkeit. – Auf den wenigen Seiten des Aufsatzes verdichtet sich in gekonnter Weise alles das, was diejenigen schockieren muß, die heute noch von Metaphysik, gar auf dem Boden der Tradition, nicht lassen können. Im großen ganzen handelt es sich um eine Rezeption Heideggers, und von ihm her möchte man sagen, diese Art von Transzendenz Erfahrung habe er längst benannt: Erfahrung des „Seins“ als des „transcendens schlechthin“, als Un- und Abgrund, als reine Unverfügbarkeit, insofern es ihm als das „rein Gewährende“ des Denkens und Menschenwesens überhaupt gilt. Warum nennt St. nicht „das Sein“? Ist ihm mit diesem Wort noch zuviel gesagt? Verweist er es, wie an gewissen Stellen Heidegger selbst, samt dem Wort „seiend“ in die überwundene Metaphysik? Will er das absolut Unverfügbare (man sollte meinen, absolut unverfügbar sei nur Person, andere Freiheit – also: *den* absolut Unverfügbaren, um es menschlich auszudrücken) gar nicht als „Gott“ bezeichnen? Soweit die traditionelle Metaphysik mit ihren Denkmitteln Gott „verfügbar“ machte, ihn aus einem allzu menschlichen „Sicherheitsbedürfnis“ heraus in den Erkenntnisgriff zu bekommen suchte, hatte sie sich selbst mißverstanden. Aber stand und steht es mit ihr wirklich ganz so schlimm? Wissen wir ihr zufolge Gott letztlich nicht doch „tamquam ignotum“? Freilich, man wird in ihr nicht mehr so sorglos reden dürfen wie bisher; aber ist es denn nicht überaus evident, daß unser Denken von der Welt aus, vom Menschen aus, sich ebendann, wenn es bei Gott anlangt, als Gabe und Geschenk, und Gott als denjenigen versteht, der sich von uns denken *läßt*?

H. Ogiermann, S. J.

Pieper, Josef, Tod und Unsterblichkeit. 8^o (208 S.) München 1968, Kösel. 11.80 DM; Ln. 14.80 DM. – Im Gegensatz zu der Auffassung, das Neue Testament lehre, „daß nicht nur der Leib, sondern auch die Seele stirbt“, hat P. im Sinn, „die Überzeugung zu verteidigen, daß erstens, genaugenommen, weder der Leib des Menschen noch seine Seele ‚stirbt‘, sondern der Mensch selber; und daß zweitens in diesem Sterben die geistige Seele, wiewohl durchaus und im Innersten betroffen durch den Tod und wesenhaft mit dem Leibe verbunden und auf ihn bezogen bleibend, dennoch unzerstörbar im Sein sich durchhält“ (51 f.). Es geht also zuerst um das rechte Verständnis des Todes, das der „spiritualistischen Entwirklichung“ (50) des Sterbens entgegengesetzt ist. Das Wort von der „Unsterblichkeit der Seele“ wird in diesem Spiritualismus so verstanden, als ob der Tod die Seele, die der eigentliche Mensch ist, im Grunde nicht berühre, da sie nur ein unbrauchbar gewordenes Werkzeug von sich abtue. Dieses Mißverständnis ist gänzlich unchristlich. Ebenso aber auch Heideggers „krampfhaft finstere ‚Entschlossenheit‘, die das aus unabwendbar dunklem Weltenlauf dem Menschen zufallende Todesgeschick dennoch verzweifelt in Freiheit zu wählen meint“ (113). Im Vergleich damit, meint P., sei die Auffassung des Todes als Strafe „eine geradezu unvergleichliche Bezeugung der Hoffnung und des Lichts“ (ebd.), da Strafe etwas Sinnvolles ist und, wenn sie angenommen wird, eine wiedergutmachende Kraft hat. Im folgenden macht sich P. die Auffassung K. Rahners von der im Tode geschehenden letzten personalen Entscheidung zu eigen. Sie hat allerdings nur einen Sinn, wenn in ihr der Mensch sein Leben hingibt – um es zu gewinnen. Steht dieses „Das-Leben-Gewinnen“ unter der Alternative: Entweder Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten? Oder ist die natürliche Unvergänglichkeit der Seele Voraussetzung der Auferstehung des Leibes? P. entscheidet sich für das Zweite (187). Die Unzerstörbarkeit der Seele ergibt sich für ihn aus der Wahrheitsfähigkeit des menschlichen Geistes (182–184). Über das Wie des Weiterlebens haben wir allerdings „kein fundiertes menschliches Wissen“ (185). – Der Verf. nimmt die heutigen Schwierigkeiten und Einwände ernst, bewahrt sich aber zugleich seine Selbständigkeit gegen-

über Schlagworten; so vermag er aus seiner tiefen Kenntnis der abendländisch-christlichen Überlieferung dem Leser eine zuverlässige Wegweisung durch das Dickicht der Meinungen zu geben.

J. de Vries, S. J.

2. Geschichte der älteren und neueren Philosophie

Jäger, Gerhard, „Nus“ in Platons Dialogen (Hypomnemata, 17). Gr. 8^o (183 S.) Göttingen 1967, Vandenhoeck. 32.— DM. — Der Verf. gibt eine sorgfältige Analyse der Wortbedeutungen von νοῦς, νοεῖν usw. in Platons Dialogen, und zwar untersucht er im umfangreichsten 1. Teil (13–105) die Art des Erkennens, die dem Nus eigen ist. In den frühen Dialogen ist das Wort noch nicht philosophischer Fachausdruck; seine Bedeutung führt von „gesunder Menschenverstand“ zu „volle, echte Einsicht“ (22). Zum reflex festgelegten Terminus wird das Wort im 6. und 7. Buch der Politeia. Hier bedeutet νοῦς nicht so sehr eine Fähigkeit als vielmehr die Einsicht selbst, und zwar in der Gegenüberstellung zur νόησις als dem Aktvollzug mehr dessen Ergebnis. Gegenstand des Nus ist das wahrhaft Seiende, die dem Wandel entzogenen Ideen, während dem wandelbaren empirischen Seienden die δόξα zugeordnet ist, der auch als ἀληθῆς δόξα die unbedingte Gewißheit fehlt. Der Nus dagegen kann nie falsch sein. Weitere Klärung bringen die drei Gleichnisse: das Sonnengleichnis, das Liniengleichnis, das Höhlengleichnis, die J. ausführlich ausdeutet. Im Sonnengleichnis entspricht der Sonne als der Ursache des Sehens die Idee des Guten, das Gute selbst, als Ursprung des Nus; dem Auge entspricht nicht der Nus, sondern die Seele bzw. ihr λογιστικόν als Organ der Nus. Das Liniengleichnis unterscheidet noch innerhalb des Bereichs der geistigen Erkenntnis die δiάνοια als das diskursive Denken vom Nus im strengen Sinn. Während die der Mathematik zugeordnete δiάνοια auf das Ableiten von Folgerungen aus (noch nicht notwendig gerechtfertigten) Voraussetzungen (ὑποθέσεις) beschränkt bleibt, gibt erst die Schau des Nus das Unbedingte (ἀνπόθετον), die unerschütterliche Grundlage des Wissens (ἀρχή). Nach Platons Deutung der Gleichnisse ist die Idee des Guten nicht nur Urgrund aller Wahrheit, sondern sie gibt auch die letzte Orientierung im praktischen Bereich. Im folgenden setzt sich J. mit der Auffassung Heideggers auseinander, bei Platon werde aus der Wahrheit des Seins die bloße Richtigkeit (ὁρθότης) des Blickes (91–93). Ein weiterer Abschnitt behandelt den Nus als Einsicht in den späteren Dialogen, insbesondere im Parmenides, im Phaidros und im Timaios. — Im 2. Teil (106–143) entfaltet der Verf. Platons Lehre vom Nus als dem ordnenden Prinzip der Welt. Es geht hier um den Nus der Weltseele und letztlich um den Nus des Demiurgen, des ἀριστος, der die Seele und mit ihr den Nus mit der Weltmaterie vereinigt hat. Durch den kosmischen Nus und den Nus des Demiurgen wird das Gute selbst, auf das sich ihr Blick richtet, eigentliche Ursache der Weltordnung; die Elemente und die wirkenden Kräfte sind nur Mitursachen, ohne die allerdings das Gute nicht wirksam werden könnte. Diese teleologische Weltauffassung scheidet Platon von der mechanistischen Erklärung der Welt allein durch eine sinnfremde, blinde Notwendigkeit (ἀνάγκη) des materiellen Seienden. — Im 3. Teil (144–161) behandelt J. zunächst das Verhältnis des stets unvollkommenen menschlichen Nus zum kosmischen und göttlichen Nus. Dann geht es um die Mitteilbarkeit und Formulierbarkeit des Nus in Sprache und Schrift, über die Platon im 7. Brief und in den Nomoi spricht. Die sprachliche Fassung bleibt immer verbesserungsfähig. Darum können auch die Gesetze die Einsicht des Gesetzgebers nicht so zur Geltung bringen, daß sie jedem Einzelfall gerecht werden. Deshalb steht der Weise über dem Buchstaben des Gesetzes; die Gesetze geben nur eine zweitbeste Ordnung (156). — Im letzten Teil (162–174) grenzt der Verf. die Bedeutung von νοῦς gegen sinnverwandte Termini (σοφία, γνώσις, ἐπιστήμη, φρόνησις) und seine Bedeutung bei Platon gegen die bei den Vorsokratikern ab. — Schon dieser kurze Überblick zeigt, wie ertragreich das Werk J.s nicht nur für das rechte Verständnis der Erkenntnislehre und Metaphysik Platons, sondern auch für die Geschichte der abendländischen Philosophie ist; hingewiesen sei nur auf die Intellectus-Lehre des Thomas von Aquin. Aber auch die Nähe Platons zu modernen Fragestellungen, etwa zur heutigen Auffassung der Mathematik oder zur Situationsethik, tritt überraschend zutage.

J. de Vries, S. J.

Patzig, Günther, *Aristotle's Theory of the Syllogism. A Logico-Philosophical Study of Book A of the Prior Analytics*. Translation by *Jonathan Barnes*. 80 (XVIII u. 215 S.) Dordrecht 1968, Reidel. 45.— Hfl. — Aristoteles hat unbestreitbar das Verdienst, die Formen des logischen Schließens als erster systematisch erforscht und damit zum Inhalt einer neuen Wissenschaft gemacht zu haben. Mehr als zweitausend Jahre waren seine Einsichten bestimmend für alle weiteren Arbeiten auf dem Gebiete der Logik. Jedoch begnügte man sich meistens damit, den Lehrmeister kommentierend zu überliefern. Mit dem Aufkommen der modernen Logik veränderte sich dies freilich schlagartig. Der Lehrmeister für zweitausend Jahre logischer Forschung wurde plötzlich als unmodern beiseite geschoben und als Hemmschuh für eine gesunde Entwicklung der Logik angesehen. Seine logischen Werke wurden kaum noch ernsthaft gelesen und seine logischen Theorien, die man mit den Lehren der traditionellen Schullogik gleichsetzte, als unbedeutend oder gar falsch abgewiesen. Aber auch diese Auffassung mußte man wiederum revidieren, als vor etwa zwanzig Jahren zwei Studien die Gedanken des Altmeisters der Logik in einem neuen Lichte erscheinen ließen, nämlich das Buch des polnischen Logikers *Łukasiewicz*, *Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of Modern Formal Syllogistic* (Oxford 1951), und die englische Ausgabe *Aristotle's Prior and Posterior Analytics. A revised text with introduction and commentary by W. D. Ross* (Oxford 1949). Aus beiden Arbeiten geht hervor, daß Aristoteles in seinen logischen Theorien moderner und scharfsichtiger war als die meisten seiner Nachfolger. In diesen Zusammenhang gehört auch das vorliegende Buch von P., der sich bemüht, die logischen Untersuchungen von *Łukasiewicz* und die mehr philologischen Entdeckungen von *Ross* zu prüfen und miteinander zu verbinden. Es handelt sich dabei um eine Übersetzung des schon 1959 (1963²) auf deutsch erschienenen Werkes, dessen Text erweitert und an vielen Stellen berichtigt und verändert worden ist. Außerdem ist ihm ein Artikel von *Gilbert Ryle* angefügt, der zuerst in *Mind* 68 (1959) 186–192 erschienen ist. — Die wichtigsten Themen von allgemein logisch-philosophischem Interesse finden sich im 1. Kap., in welchem der Verf. die Idee des aristotelischen Syllogismus erörtert. Die Hauptthese, die sich schon bei *Łukasiewicz* findet, läuft darauf hinaus, daß sich die aristotelischen Darstellungen des syllogistischen Schließens in entscheidenden Punkten von den späteren schulmäßigen Formen unterscheiden, und daß die aristotelische Analyse von größerer Einsicht und Schärfe zeugt als die meisten späteren Arbeiten auf dem gleichen Gebiet. Dabei ist nicht so sehr von Bedeutung, daß bei Aristoteles die vierte (galenische) Figur fehlt und daß Aristoteles in den Figuren nur vier Modi gegenüber den sechs der Schullogik kennt. Entscheidend sind vielmehr drei Unterschiede. Während die traditionelle Schullogik einen Syllogismus gewöhnlich in der Gestalt einer Regel über drei selbständige Sätze (oder Satzformen) aufzustellen pflegt, also z. B. in der Form: Alle Menschen sind sterblich / Sokrates ist ein Mensch // also: Sokrates ist sterblich, finden sich bei Aristoteles die Syllogismen fast nur in der Form eines einzigen Satzes wieder, z. B. als „Wenn (das Sterblichsein allen Menschen zukommt) und (das Menschsein allen Griechen zukommt), dann (kommt das Sterblichsein allen Griechen zu).“ Während nun bei einem Syllogismus der ersten regellogischen Formulierung die Wahrheit resp. Falschheit der Prämissen für den Schluß auf die Konsequenz von Bedeutung sind, gilt das nicht für eine satzlogische Formulierung der aristotelischen Art. Der aristotelische Wenn-dann-Satz ist nämlich als ganzer auf Grund seiner logischen Form wahr oder falsch unabhängig von der Wahrheit oder Falschheit seiner Teilsätze. Daher kann Aristoteles in seiner Syllogistik auch mit falschen Prämissen rechnen, während die Schullogik davon meistens absah und nur wahre Voraussetzungen in Betracht zog. Sodann ist wichtig, daß sich in der aristotelischen Darstellung der Syllogistik keine singulären Ausdrücke wie „Sokrates“ finden. Während also Aristoteles seinem wissenschaftstheoretischen Grundprinzip treu blieb und deshalb nur Allgemeines für das wissenschaftliche Schließen zuließ und sowohl Individuelles wie auch die höchsten Genera (die Kategorien) davon ausschloß, hat sich die Schullogik einfach über die aristotelische Lehre von den drei analogen Weisen der Prädikabilität (An. Pr. A. 27; 43a25–43) hinweggesetzt und alles vom Singulären bis zu den höchsten Genera, ja sogar die Transzendentalien in den syllogistischen Schluß einbezogen. Aristoteles sah klarer als seine Nachfolger die Mehrdeutigkeit der Kopula und rechnete deshalb mit einem begrenzten Variabelbereich für den syllogistischen Schluß. — Ein dritter wichtiger Unterschied besteht

darin, daß die Schullogik ihre Sätze meist in der Gestalt „A est B“ aufstellte und damit zum Anlaß wurde für die irrige Annahme, es handle sich in allen Fällen um Identitätsaussagen. Demgegenüber finden sich bei Aristoteles fast ausschließlich die auch im Griechischen ganz ungewöhnlichen Formulierungen „das B gehört zu (allen, einigen, keinem) A“ oder ähnliche Ausdrücke. Die Absicht, die hinter der konsequenten Anwendung einer solchen ungebräuchlichen Terminologie lag, wird von P. so gedeutet, daß Aristoteles auf Grund der Kasusverschiedenheit der Subjekt- und Prädikatterme gerade jeden Gedanken an eine Identität ausschließen und die Gerichtetheit der entsprechenden Sätze hervorkehren wollte. Auch darin steht er der modernen Logik viel näher als die Schullogik, zumal da sich bei ihm sogar Formeln finden, die ganz nahe an die Analyse der allgemeinen und partikulären Sätze mit Hilfe von Quantoren heranreichen. – Diese Bemerkungen mögen genügen, um P.s Buch als eine anregende Lektüre allen logik- und philosophiegeschichtlich interessierten Lesern zu empfehlen. – Von ähnlicher Bedeutung ist die Darstellung der Lehre von der logischen Notwendigkeit im 2. Kap. und die Erörterung der aristotelischen Theorien über die „vollkommenen“ Syllogismen im 3. Kap. Mehr von logisch-technischem Interesse sind die Beschreibungen der Figuren und Modi nach Aristoteles im 4. und 5. Kap., während jedoch das Schlußkapitel über die aristotelische Auffassung von Reduktion und Deduktion in der Syllogistik wieder von allgemeinerer und auch philosophischer Bedeutung ist. Die Zwischenstellung der Thematik des vorliegenden Buches zwischen den klassischen und modernen Theorien der Logik bewirkt, daß dieses Werk sowohl von Logikern der traditionellen Schule wie auch von Vertretern der modernen Logik mit Nutzen gelesen werden kann.

R. Carls, S. J.

The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy. Edited by A. H. Armstrong. Gr. 8^o (XIV u. 711 S.) Cambridge 1967. At the University Press. 95.— Sh. – Ausgehend von der Tatsache, daß die griechische Philosophie „ihre breiteste und vielleicht einflußreichste Phase“ im Neuplatonismus erreicht habe, möchte diese Geschichte vor allem zeigen, „wieviel verschiedene Dinge ‚Platonismus‘ oder ‚Christlicher Platonismus‘ bedeuten kann“ (Einleitung). – So bildet das Kapitel über Plotin (*A. H. Armstrong*: 195–268) den Schwerpunkt und Angelpunkt der Untersuchungen. Ihm gehen voraus „Griechische Philosophie von Plato bis Plotin“ (*P. Merlan*: 14–132) sowie „Philo und die Anfänge christlichen Denkens“ (*H. Chadwick*: 137–192). Die nachplotinische Entwicklung wird behandelt von *A. C. Lloyd* (Die späteren Neuplatoniker: 272–325), *R. A. Markus* (Marius Victorinus und Augustinus: 331–419), *I. P. Sheldon-Williams* (Die griechische christlich-platonische Tradition von den Kappadokiern bis Maximus und Eriugena: 425–533), *H. Liebschütz* (Westliches christliches Denken von Boethius bis Anselm: 538–639) und *R. Walzer* (Frühislamische Philosophie: 643–669). Es schließen sich an: eine ausgewählte Bibliographie sowie ein Generalindex, der wiederum durch Sonderindizes zu Autoren, Werken und Begriffen aufgeschlüsselt wird (670–711). – Diese sorgfältige technische Ausstattung des Werkes ist ganz abgestimmt auf seinen Grundcharakter als Handbuch, was auch durch den gleichmäßig flüssigen Stil aller Beiträge noch unterstrichen wird. Im allgemeinen bietet man nur gesicherte Ergebnisse unter Verzicht auf die Erörterung kontroverser Ansichten sowohl im Text wie in den Anmerkungen. Dennoch sind alle wichtigen neueren Forschungsergebnisse eingearbeitet. – Immerhin werden Akzente gesetzt durch Auswahl und Breite der behandelten Philosophen (vgl. die ausführliche Darstellung des Marius Victorinus!) sowie die z. T. eigens vermerkte Grundüberzeugung der Verfasser. Inhalt und Rolle der christlichen Philosophie werden z. B. folgendermaßen umschrieben: „Christliche Philosophie beginnt genaugenommen nicht mit dem NT, aber auch in diesem frühen Stadium ist es leicht, Feststellungen und Sätze auszumachen, die implizit und indirekt auf bestimmte metaphysische Positionen verweisen. Die Ursprünge christlicher Philosophie lassen sich darum nicht mit der Entdeckung des Widerhalls griechischer Ideen in den neutestamentlichen Schriften abtun, z. B. platonischer und philonischer Obertöne im Hebräerbrief . . . Abgesehen von einigen besonderen Berührungspunkten im Detail, ist das Fundament neutestamentlichen Denkens verschieden vom Platonismus und Stoizismus . . . Auf Grund des (christlichen) Glaubens an eine höchste Vorsehung, die sich um die ganze Menschheit sorgt, wird die Geschichte für die Christen nicht zu einer nationalen oder lokalen Angelegenheit, sondern betrifft die

Welt als ganze.“ (158 f.) Dies war zweifellos nicht immer, vor allem in der Religionsphilosophie, so klar gesehen. – An einigen Stellen hätte man sich eine präzisere Herausarbeitung der Fragestellung gewünscht: so beim „Substanz“-Begriff Berengars (600–608; 617) bzw. der von ihm ausgelösten Kontroverse: Wollten er und seine Gegner wirklich nur logische oder naturwissenschaftliche Aussagen machen? Dies wäre für den spätmittelalterlichen Begriffsapparat und die heutige Auseinandersetzung doch von einiger Bedeutung. – Die zuverlässige und durchgehend aus Quellen belegte Darstellung stellt jedoch die entscheidende und bleibende Leistung dar, für die man dem Mitarbeiterteam dankbar sein darf.

G. Podskalsky, S. J.

Thomas Aquinas, *Quaestiones de anima*. A Newly Established Edition of the Latin Text with an Introduction and Notes, ed. by James H. Robb (Studies and Texts, 14). Gr. 8^o (282 S.) Toronto 1968, Pontifical Institute of Medieval Studies. 9.– Doll. – In der Einleitung (19–50) beklagt R. den schlechten Textzustand der bestehenden Druckausgaben der *Quaestiones disputatae*, die im wesentlichen immer noch den wenig zuverlässigen Text der *Editio Piana* von 1570 wiedergeben. Bei der Bedeutung der *Quaestiones disputatae* für das rechte Verständnis der Lehre des Aquinaten erscheint darum eine neue, kritische Ausgabe höchst wünschenswert; für die *Quaestiones de anima* will R. diesem Bedürfnis wenigstens durch einen vorläufigen Text (24) entsprechen. Die Echtheit des Werkes kann nicht in Zweifel gezogen werden (24–26). Mit guten Gründen verteidigt R., daß das Werk im Anfang der zweiten Pariser Lehrtätigkeit des hl. Thomas, d. h. in der ersten Hälfte des Jahres 1269, entstanden ist. Der Textgestaltung hat er sieben Handschriften des 13. und 14. Jh. und die älteste Druckausgabe (Venedig 1472) zugrunde gelegt; weitere 43 Handschriften wurden verglichen, erscheinen aber nicht im Apparat. Im allgemeinen folgt der Text R.s dem Codex 49 des Balliol College in Oxford; dieser und drei weitere Codices, ein Vatikanischer und zwei Pariser, werden zu einer ersten Familie zusammengefaßt, der eine zweite Familie (zwei Vatikanische Codices und einer aus Brügge) gegenübergestellt wird. Auch drei weitere Inkunabeln (Venedig 1478, Straßburg und Köln 1500) wurden zu Rate gezogen. – Um mir ein Urteil über die Bedeutung der neuen Textausgabe bilden zu können, habe ich die erste *Quaestio* in der neuen Textgestalt Wort für Wort mit dem bisher üblichen Text in der wohl zur Zeit meistgebrauchten Marietti-Ausgabe verglichen. Die Abweichungen sind überaus zahlreich, aber eigentlich sinnverändernd dürfte nur die Neufassung eines einzigen Satzes sein: In der 16. Objektion liest der neue Text: *Si igitur anima . . . habet in se proprium esse, non adiungetur ei secundum naturam corpus ut materia formae* (56 Z. 17–19); bisher las man: *non adiungetur ei . . . corpus nisi ut materia formae*. In vielen Fällen ist der überlieferte Text glatter und leichter verständlich, ohne jedoch den Sinn wesentlich zu verändern. So ist z. B. der Satz S. 60 Z. 18–20 in der durch die entsprechenden Handschriften veränderten Wortstellung noch vertrackter geworden als in der überlieferten Form. Bei einzelnen grammatischen Fehlern fragt man sich allerdings, ob sie wirklich auf Grund des handschriftlichen Befundes anstatt der richtigen grammatischen Formen des überlieferten Textes eingesetzt worden sind; so S. 53, vorletzte Zeile: *forma* statt *formam*, S. 59 Z. 9: *anima* statt *animam*. Kaum zweifeln kann man, daß die unverständliche, verstümmelte Form des Satzes S. 57 Z. 1–3 nicht auf die Handschriften, sondern auf ein Versehen des Herausgebers bzw. Druckers und Korrektors zurückzuführen ist: durch Haplographie sind nach dem ‚*corpori*‘ in Z. 2 die Wörter ‚*sit commune corpori*‘ ausgefallen. Man wird nachsichtiger gegen die „blunders“ der alten Abschreiber, wenn man sieht, daß auch moderne kritische Ausgaben gegen solche Schnitzer nicht gefeit sind. S. 62 Z. 11 dürfte die im Apparat angegebene Lesart ‚*aliis*‘, der die überlieferte Textgestalt entspricht, dem ‚*alius*‘ vorzuziehen sein. – Schade, daß das Ergebnis der mühsamen Arbeit des Herausgebers durch solche Versehen verunziert worden ist. Jedenfalls bleibt ihr das Verdienst, einen Text zu geben, gegen den, von Einzelheiten abgesehen, nicht wie gegen den überlieferten Text berechnete Zweifel erhoben werden können.

J. de Vries, S. J.

Fichte, Johann Gottlieb, *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre* (1798) (Philos. Bibl., 257). 8^o (XL u. 408 S.) Hamburg 1969, Meiner. 24.— DM; Ln. 28.— DM. – Dieses die Rechtsphilosophie von 1796 ergän-

zende Werk Fichtes präsentiert sich in einer preiswerten, gut ausgestatteten Neuausgabe, die einige Vorzüge gegenüber der letzten Auflage von 1963 aufweist: *M. Zahn* hat vor allem die Quellennachweise (396 f.) ergänzt und bibliographische Hinweise (402–408) – bei denen gerade die Auswahl aus der ThPh 44 (1969) 457 erwähnten neuen Fichte-Bibliographie wertvoll ist – sowie als bedeutendste unter den vorhandenen Rezensionen diejenige Schleiermachers aus der „Oberdeutschen allgemeinen Literaturzeitung“ von 1799 beigefügt (363–395), weil sie einen guten Überblick über Inhalt und Gliederung der Fichteschen Sittenlehre gibt. Die Einleitung von Zahn (XI–XXXVII) situiert die Schrift, die ein entscheidendes Stadium in der Herauslösung Fichtes aus der Umklammerung intellektuell-theoretischer Gesichtspunkte bezeichne, im Gesamtzusammenhang der Wissenschaftslehre auf dem Hintergrund der Kantischen Moralphilosophie. (Druckfehler, wie schon 1963: S. XV, Z. 15 statt „theo“- richtig „teleologisch.“)

W. Kern, S. J.

Hoppe, Brigitte, Deutscher Idealismus und Naturforschung. Werdegang und Werk von Alexander Braun (1805–1877) (Veröffentlichungen des Forschungsinstituts des Deutschen Museums für die Geschichte der Naturwissenschaften und der Technik, Reihe A: Kleine Mitteilungen, Nr. 47). Gr. 8° (22 S.). – Die Reihe, die seit Gründung des Instituts (1962) bereits 50 Nummern zählt, enthält zumeist Sonderdrucke von Beiträgen seiner Mitarbeiter, die in verschiedenen Zeitschriften erschienen sind; so wurde die vorliegende Arbeit zuerst in der Zeitschrift „Technikgeschichte“ veröffentlicht. Die Veröffentlichungen bringen nicht nur interessante Einzelheiten zur Geschichte der Naturwissenschaften und ihrer technischen Auswertung, sondern stellen diese nicht selten auch in weitere geistesgeschichtliche Zusammenhänge. So geht die vorliegende Abhandlung von H. dem Einfluß des deutschen Idealismus, insbesondere Schellings, auf den bekannten Botaniker *A. Braun* nach. Dieser hörte die Vorlesungen Schellings, wie auch die von L. Oken, 1828/29 in München. Während er Okens Vorlesungen wegen „Systemenbaus auf einem noch nicht festen Grunde“ bemängelte, war er von Schellings Vorlesungen über die „Philosophie der Offenbarung“ restlos begeistert. Aus ihnen gewann er die Grundlagen für seine Wissenschaftstheorie, die weder ein verführtes Erklären ohne ausreichende Sachkenntnis noch die „Flachheit des Empirismus“ gelten ließ, sondern ein Zusammenwirken von gründlichem Tatsachenwissen und philosophisch-gedanklicher Verknüpfung forderte. Die philosophischen Ideen Schellings gaben ihm neue Fragestellungen für die induktive Forschung und halfen ihm zur theoretischen Verallgemeinerung der Forschungsergebnisse. Dabei räumte er ein, daß die gedankliche Zusammenfassung durch die spätere Forschung überholt werden könne. Besonders die teleologische Naturbetrachtung verdankte er Schelling. Die Haltung Brauns zur Evolutionstheorie Darwins will die Verf. in einer späteren Abhandlung ausführlich erörtern; man kann darauf gespannt sein.

J. de Vries, S. J.

von Rintelen, Fritz-Joachim, Johann Wolfgang von Goethe. Sinnerfahrung und Daseinsdeutung. 8° (112 S.) München 1968, Reinhardt. 8.50 DM. – „Die vorliegende Arbeit stellt das Resümee einer größeren Arbeit unter dem Titel ‚Der Rang des Geistes. Goethes Weltverständnis‘ (436 S., 1955) und anderer kleinerer Veröffentlichungen über dieses Thema dar. Es sollen die Grundgedanken Goethes wiedergegeben werden, wobei das Augenmerk auf das gelegt wird, was uns heute angeht.“ Mit diesen Worten stellt der Verf. selbst zu Beginn seines Vorworts diese seine neueste Veröffentlichung über Goethe vor. Tatsächlich wird der Leser des großen Goethe-Werkes hier eine willkommene Zusammenfassung und der nicht mit diesem Vertraute eine bündige und übersichtliche Darbietung des in vielen Jahren gewachsenen Goethe-Verständnisses R.s. finden. – Nicht um Biographie geht es, wenn R. das Buch nach den Hauptepochen der Entwicklung Goethes gliedert: Das 1. Kap., „Im Widerstreit der Lebensmächte. Aus Goethes Jugendzeit“, betrachtet den gedanklichen Gehalt der frühen Dichtungen im Hinblick auf die Antinomien in Goethes Erfahrung der Natur und des Göttlichen in ihr: prometheische Konzentration, Verselbstung, Titanismus einerseits, Expansion, liebend-empfangene Schau der göttlichen Wahrheit andererseits; ferner den Dualismus von Sinn und Chaos, Gut und Böse, den Goethe bisweilen in das Göttliche selbst hineinzudeuten scheint. „Die Frage wird von Goethe nicht klar

gemeistert sowie durchgestanden und bleibt undeutbar“ (20). – Im 2. Kap., „*Die klassisch schöpferische Wandlung und die Zeit der Reife*“, stellt R. die Klärung im Denken und Erleben des Dichters, seine Wendung zu Geist, Sinn und Form dar. Diese Stichworte charakterisieren das Naturverständnis des Dichters seit dem ersten Weimarer Jahrzehnt und zunehmend mit der ersten Italienreise sowie der Freundschaft mit Schiller. R. zeigt, „daß sich hier in Goethes Naturdenken unter Einfluß der Italienreise das klassische Seinsdenken widerspiegelt, welches das ideelle Maß mit dem Naturgeschehen verbindet und Geist sowie Sinnlichkeit in eins schaut“ (30). Ähnlich klärt sich Goethes Gottesbild. R. spricht von einer „*transzendierenden Innerweltlichkeit Gottes*“ (40), der bisweilen sogar personale und christliche Züge trägt (womit der Verf. im wesentlichen der Sicht von F. Muckermann in seinem Goethe-Buch [Bonn 1931] zustimmt). Auch das Menschenbild des reifen Goethe ist nicht frei von Spannungen und Abgründen. Doch der Geist des Menschen „ist dem des Kosmos verwandt und als solcher in besonderer Weise ein Gleichnis Gottes, in dessen normgesetzte Stufenordnung der Mensch sich einfügen muß. Darum soll – auch zu unserer Zeit gesprochen – unser Geist nicht ‚zu schwankender Zeit auch schwankend gesinnt‘ sein und das Übel vermehren, sondern ‚fest auf dem Sinne beharren‘. Der Mensch wird ‚Sinnträger‘, wodurch ihm ein außerordentlicher Rang zukommt“ (86). – Das 3. Kap., „*Die Liebe als kosmische und geistige Kraft*“, möchte man als Höhepunkt der ganzen Ausführungen ansehen, obwohl es nur einen überleitenden Exkurs vor dem 4. Kap., „*Die Altersweisheit Goethes als Synthese*“, darstellt. Hier weist der Verf. die Polarität von Klassischem und Romantischem im Spätwerk Goethes auf, die Spannungen von Genügen und Sehnsucht, von kosmischer Geborgenheit und Einsamkeit, von lichtvollem Geist und nächtlicher Natur, von geformtem Sein und ungebundenem Werden, von gegenständlicher Begrenztheit und ungegenständlicher Entgrenzung (103), von Apollinischem und Dionysischem (101 f.). Der späte Goethe gelange hier zu einer gewissen Synthese von Fülle und Sinn, Tiefe und Höhe, welche Spannungen von Anfang an sein Schöpferium ermöglichten. „Meines Erachtens ist dies überhaupt die Vorbedingung dafür, daß im deutschen Geistesleben größere schöpferische Leistungen nur gelingen, sofern unser Ringen zur letzten Tiefendimension vordringen will, sich aber nicht im Uferlosen verliert, sondern mit einer vom klassischen Denken herkommenden Korrektur verbindet (109). Hier scheint etwas Wesentliches und Gültiges angezielt worden zu sein, auch wenn man den Begriff des „Klassischen“ sehr in Frage stellen kann und erst recht seine Normativität für unsere Zeit. – Überhaupt werden sich besonders jüngere Leser angesichts mancher Formulierungen dieser Goethe-Darstellung fragen, was sie „eigentlich“ besagen wollen, ob sie mehr seien als bloße „Leerformeln“, mit denen vergangene Weisen des Welterlebens sowie vage oder zeitbedingte Auffassungen von „Persönlichkeit“ und „reiner Menschlichkeit“ beschworen werden. Doch dürfte eine gründliche Lektüre erweisen, daß solche Schwierigkeiten weitgehend sprachlicher Natur sind. Allerdings wird sich auch der philosophisch Denkende manchmal überfordert finden. Er wird sich zudem fragen, ob R.s Begriff von „Sinn“ nicht zu statisch vorgefaßt ist. Schließlich wird man die immer wieder durchscheinende einseitig negative Sicht der Gegenwart, die mit ihrer „entseelten Technik“ (27) und dem „heulenden Elend des Existenzialismus“ (wie R. im Anschluß an R. Becher formuliert; 45) „kaum noch ein befreiendes Lachen kennt“ (27), weniger als Empfehlung Goethes für unsere Zeit verstehen können. Aber in seinem Grundgedanken verdient der Verf. volle Zustimmung: Wer die Bedrohung der Sinnlosigkeit, des letzten Scheiterns, der eigentlichen Tragik *ernst* erfährt – und das kann von Goethe entgegen dem ersten Anschein angenommen werden (vgl. 19. 64–70) – der *tändelt* nicht mehr mit dem „Absurden“ oder einer „letzten Ungewissheit“ und spielt nicht Oberflächlichkeit als Heroismus auf; der ringt um den „Mut zum Sein“, um die Sinnbejahung des Daseins und schätzt sich glücklich, wenn er sie mit Goethe trotz allem „leisten“ und verkünden kann. – Für den gelungensten Abschnitt des Buches hält der Rez., wie erwähnt, die Seiten über „Die Liebe als kosmische und geistige Kraft“. Man könnte sich vom Verf. ein eigenes Bändchen über Goethe als Mystiker und Dichter der universalen Liebe wünschen! *Dieser* Goethe und weniger der „Klassiker“ scheint für uns heute bedeutsam wie auch zugänglich zu sein – und nicht allein uns Heutigen. Leider zitiert R. den erstaunlichen Satz nur gekürzt (80), in dem der Dichter den Grund seiner Sinnbejahung zusammenfaßt: „Ich halte den Glauben an die göttliche Liebe, die vor so viel hundert Jahren unter

dem Namen Jesus Christus auf einem kleinen Stückchen Welt eine Zeitlang als Mensch herumzog, für den einzigen Grund meiner Seligkeit.“ J. Heinrichs, S. J.

Marcel, Gabriel, Dialog und Erfahrung. Vorträge in Deutsch. Hrsg. von Wolfgang Ruf. 80 (134 S.) Frankfurt 1969, Knecht. 7.80 DM. – Mit diesem Bändchen erscheint (nach „Auf der Suche nach Wahrheit und Gerechtigkeit. Vorträge in Deutschland“) eine zweite Sammlung von Vorträgen, die der französische Philosoph in deutscher Sprache gehalten hat. Als Herausgeber zeichnet wiederum W. Ruf, der früher in Freiburg wirkende und vor Erscheinen des Buches unerwartet verstorbene Studentenpfarrer, der die Korrektur offenbar nicht mehr besorgen konnte. Daß fünf der sechs Abhandlungen Vorträge sind, ist keine bloß äußerliche Feststellung: Man spürt hinter ihnen etwas vom Leben des Gesprächs, das M. nicht nur bedenkt, sondern auch praktiziert, und vom Eingehenwollen auf den Hörer. Allerdings erweisen sich diese Vorzüge lebendiger Rede, die jeder bestätigen wird, der M. einmal hörte, unter dem Anspruch des geschriebenen Wortes als nachteilig. Bei den ersten beiden Vorträgen „Der Glaube als geistige Dimension“ und „Weisheit und Pietät in der heutigen Welt“ gewinnt man den Eindruck, einer schönggeistigen Plauderei beizuwohnen. Es kommt der Punkt – und er kommt immer wieder –, an dem man in sie hineinfragen möchte: Was will er *eigentlich* sagen? Als Leser bleibt man zurück mit dem Bedürfnis, die Gedankenassoziationen nun in philosophische oder theologische Zusammenhänge gebracht zu sehen. – „Der Mensch vor dem totgesagten Gott“, ein Neuabdruck aus „Sinn und Sein. Ein philosophisches Symposium“, hrsg. von R. Wisser (Tübingen 1960), erweckt anfangs Hoffnungen: „Man begeht wohl kaum einen größeren Fehler, als wenn man sagt: Nietzsche gehört der Vergangenheit an. Das Gegenteil trifft zu“ (50). Nach einigen Bezugnahmen auf Heideggers und Sartres Nietzsche-Verständnis begegnen dann die wahrhaft ernüchternden Sätze: „Ich glaube nicht fehlzugehen, wenn ich sage, was von Nietzsche wirklich bleibt, sei – abgesehen von der hohen schriftstellerischen Begabung als der eines der größten Prosaisten aller Zeiten – eine geistige Askese von ungeheurer Strenge, die ihm einen Rang unter den hervorragenden Moralisten zuweist“ (58). Abgesehen von dem Reiz, den „Anti-Moralisten par excellence“ und „ersten Immoralisten“ (Ecce homo) neben die französischen Moralisten gereicht zu finden, verwundert eine solche Feststellung. Von hier aus unternimmt M. den Versuch, den europäischen Nihilismus mit Péguys Begriff des „Alterns“ in Verbindung zu bringen. Beide müssen sich „vom Gnadenerlebnis her wandeln und verklären“ (67). Der Gnade stehe die Hybris entgegen, „seinen Ruhm in technischen Errungenschaften zu suchen. Nichts ist in dieser Hinsicht lehrreicher als die hochfliegenden Pläne der Menschheit in bezug auf die Raumschiffahrt. Es ist doch wirklich nicht zu übersehen, daß da ein packendes Beispiel für das Wort des Versuchers vorliegt: Eritis sicut dii“ (66). Konnte man vor 10 Jahren noch so über Gnade, Technik und Nietzsche reden? – Die beiden folgenden Vorträge handeln über zwei Denker aus M.s „eigener geistiger Familie“ (92) – und man spürt, daß der Vortragende hier mehr zu Hause ist. Unter dem Titel „Die philosophische Anthropologie Martin Bubers“ gibt er eine originelle Einführung in Bubers Denken, auch wenn seine schon an anderer Stelle vorgebrachte Kritik an einigen Begriffen Bubers (vor allem dem der „Beziehung“, 81 f.) nicht zu überzeugen vermag. – Der Wiener Vortrag über „Die geistige Entwicklung Ferdinand Ebners“, in dem M. sich als kongenialen und bis in die Kritik hinein verständnisvollen Biographen des österreichischen Dialogphilosophen erweist, dürfte den qualitativen Höhepunkt der Sammlung darstellen. – M.s eigene Denkweise aber zeigt sich zweifellos am klarsten im letzten Stück: „Mein Leib – mein Leben – mein Sein“, in dem er auf sein „Journal Métaphysique“ von 1920 zurückgreift: feinsinnige phänomenologische Ansätze einer „konkreten Philosophie“ (126). Es bleibt hier freilich bei Ansätzen – kann eine bloße Phänomenologie mehr leisten? – In einem „Persönlichen Wort an die Studenten“, das er diesem Freiburger Vortrag anfügte, nimmt M. Bezug auf die Unruhen der deutschen Studenten im Herbst 1967. Er will „als mitfühlender Mensch, nicht so sehr als Berufsphilosoph“ (131) sprechen und fügt hinzu: „Ich gestehe Ihnen übrigens, daß ich immer mehr Mißtrauen gegenüber den Berufsphilosophen empfinde, und ich gehe sogar so weit, mich zu fragen, ob dieser Begriff nicht in sich widersprüchlich ist“ (131). M. weist hier auf eine Spannung von Leben und methodischem Denken hin, die jeder existen-

tiell Denkende spüren muß. Die Rede vom „Berufsphilosophen“ mag das Problem gut artikulieren. Wo sie zum Schlagwort wird, geht sie am Konkreten mit seinen unauflösbaren dialektischen Spannungseinheiten (z. B. von Spekulativem und Konkretem!) vorbei – wie jedes Schlagwort, möglicherweise auch „konkrete Philosophie“.

J. Heinrichs, S. J.

Schack, Herbert, Marx – Mao – Neomarxismus. Wandlungen einer Ideologie. 8^o (231 S.) Frankfurt a. M. 1969, Athenaion. 19.80 DM. – In diesem Buch legt der Verf., dessen Bücher „Wirtschaftsleben und Wirtschaftsgestaltung“ (1963) und „Revision des Marxismus–Leninismus“ (*1965) bereits in dieser Zeitschrift besprochen wurden (vgl. ThPh 39 [1964] 479 bzw. 42 [1967] 144), in äußerster Knappheit einen Überblick vor über die Wandlungen der von Marx ausgegangenen Gedankenströme einschließlich der Versuche, sie zu verwirklichen, – so wie er sie sieht und selbstverständlich nicht nur darum wissend, daß diese seine Sicht keineswegs von allen geteilt wird, sondern auch wohlbewußt, daß auch andere Sichten nicht nur möglich, sondern auch berechtigt sind. Aber seine Sicht zeichnet sich durch große Vorzüge aus. Vielleicht darf man an erster Stelle hervorheben, daß S.s Ausführungen nicht nur für einen esoterischen Kreis von Marxismus-Spezialisten verständlich sind, sondern für jeden, der an diesen Dingen ernsthaft interessiert ist. Selbstverständlich ist dieser Vorzug erkauft um den Preis des Verzichts nicht nur auf alle Spitzfindigkeiten und Feinheiten der Kontroverse um Marx, sondern auch auf sehr ernste Fragen der Marx-Interpretation; manche dieser Fragen klingen wohl an und, soweit ich sehe, neigt S. zu einer Lösung in der Richtung, in der auch ich sie suchen möchte, aber tiefer auf diese Fragen einzugehen hätte ein Buch vom mehrfachen Umfang des vorliegenden erfordert und zugleich den Leserkreis auf einen Bruchteil eingengt. Zu diesem durch Verzicht auf alles Unwesentliche und notgedrungen auch auf einiges Wesentliche erkauften Vorzug der Kürze und Verständlichkeit kommt ein zweiter, der glücklicherweise nicht um einen Preis erkauft zu werden brauchte: der hohe ethische Maßstab, den der Verf. an die Theoreme und an die Versuche ihrer Verwirklichung legt, verbunden mit der vornehmen ethischen Haltung, aus der heraus er Marx volle Gerechtigkeit widerfahren läßt, indem er immer wieder die bei ihm unter Massen von Geröll verschüttet liegende Sorge um den Menschen freilegt (ganz besonders im Schlußabschnitt 214–220). Schön zeigt S., wie die dialektische Geschichtsauffassung (im Widerspruch zu sich selbst) den „Glauben an unverrückbare Werte“ voraussetzt und sich damit in der Konsequenz vom Materialismus löst (163/4; er hätte hinzufügen können: und sich über flachen Historismus erhebt); schön und treffend ist die Charakterisierung des Neomarxismus als „eine Philosophie der Freiheit und eine Philosophie der Hoffnung“ (181). Damit ist schon hingewiesen auf das Kabinettstück des Buches, die Ausführungen über *Ernst Bloch* (199 ff.). – Die Darlegungen reichen bis zum Entwicklungsstand und den Ereignissen von 1968; ein Buch, das so nahe bis an die Gegenwart heranführt, sollte man *bald* lesen.

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

Girardi, Giulio, Marxismus und Christentum (Konfrontationen, 4). 8^o (358 S.) Freiburg 1968, Herder. 19.80 DM. – Die vier Aufsätze „Marxistischer Humanismus und christlicher Humanismus“, „Marxistische Solidarität und christliche Solidarität“, „Marxismus und Integralismus“, „Friede und Revolution“, die zwei letzten auf den Tagungen der Paulusgesellschaft in Herrenchiemsee (1967) und Marienbad (1968) als Referate gehalten, wollen dem Dialog zwischen Marxisten und Christen dienen, dessen Möglichkeiten und Grenzen aufzeigen. Die Grundpositionen werden verdeutlicht, an sachlicher und offener Kritik beider Seiten wird nicht gespart. G., bis vor kurzem Prof. an der Salesianeruniversität in Rom, war als Konzilsberater an der Vorbereitung der Konstitution über die „Kirche in der Welt“ beteiligt und ist Haupterausgeber einer „Enzyklopädie des Atheismus der Gegenwart“. Wenn man von dem Paperback trotzdem nicht ganz befriedigt ist, so liegt das nicht nur an der schwerfälligen Übersetzung aus dem Italienischen, sondern daran, daß die Diskussion mit den vielen ungeklärten Strömungen, die unter dem Namen „Marxismus“ laufen, für Christen, die selbst in einem Umbruch stehen, noch ganz in den Anfängen steckt.

J. Oswald, S. J.

3. Naturphilosophie. Psychologie

Jaki, Stanley L., *The Relevance of Physics*. Gr. 8^o (604 S.) Chicago/London 1966, University of Chicago Press. 112/6 Sh. – Der Titel sollte richtiger heißen „The Irrelevance of Physics“; denn in an sich berechtigter Frontstellung gegen eine unkritische Wissenschaftsgläubigkeit geht es J. darum, in einem Rückblick auf die Geschichte der Physik anhand eines reichen Quellenmaterials zu zeigen, daß die Physik niemals zu endgültigen Ergebnissen gekommen sei, erst recht nicht zu solchen, die für die Grundfragen der menschlichen Existenz bedeutsam gewesen wären, weder als Widerlegung noch als Bestätigung christlicher Glaubensaussagen. Dieses Verdikt gilt auch für die organismische Weltansicht von Aristoteles bis Schelling, Hegel und Goethe, die im 1. Kapitel erstaunlicherweise unter dem Obertitel „Die hauptsächlichsten Weltmodelle der Physik“ abgeurteilt wird. Getadelt werden folglich alle Philosophen und Theologen, die in irgendeiner Form auf inhaltliche physikalische Erkenntnisse Bezug nehmen, einschließlich Pius XII. mit der Ansprache von 1951 über die Gottesbeweise und die moderne Naturwissenschaft. Die rein formale Erkenntnis, daß es überhaupt objektive Ordnungen in der Natur gibt oder daß die Form der Naturgesetze und die Größe der Naturkonstanten nicht rational abzuleiten, sondern empirisch hinzunehmen sind, scheint zunächst als legitimer Ausgangspunkt für einen Gottesbeweis anerkannt zu werden; aber eine Seite weiter hat man den Eindruck, daß sich J. auch davon distanzieren möchte (439 f.). Nicht der Metaphysiker ist auf die Physik, sondern der Physiker ist auf die Metaphysik angewiesen: „Der Glaube an die Existenz einer Außenwelt, der Glaube an die Existenz einer Naturordnung, die Annahmen, die der Wissenschaftler machen muß, um diese Ordnung zu erkennen, die Notwendigkeit, den mathematischen Formalismus auf Ausdrücke der Umgangssprache zu beziehen, die Notwendigkeit der Verwendung von nicht-univoken, analogen Begriffen sogar in der so sehr auf Univozität drängenden Naturwissenschaft... das Vertrauen auf die Erinnerungsgewißheit und auf die Glaubwürdigkeit von Fachkollegen, der Gebrauch von Worten wie Ich, Du, Dasselbe, Verschieden, Einheit, Vielheit...“ (359), all das führt auch den Physiker dazu, Fragen von metaphysischem Charakter zu stellen. „Wenn diese Fragen nach den Methoden der Metaphysik beantwortet werden, herrscht in den Antworten eine zwingende Logik, die freilich einem Geist, der nur für quantitatives Denken empfänglich ist, gelegentlich rätselhaft erscheinen mag“ (369). Noch rätselhafter mag es erscheinen, daß diese zwingende Logik in den verschiedenen metaphysischen Systemen so verschieden ist. Und während J. mit den Unmöglichkeitsaussagen der Physiker scharf ins Gericht geht, ist für ihn selbst die „äußerste Unmöglichkeit“ einer Zufallentstehung des Lebens (318) so evident, daß er sogar den dialektischen Materialisten *A. I. Oparin* in diesem Sinn zitiert und nicht bemerkt, daß Oparin an dieser Stelle die Auffassung der „bürgerlichen“ Evolutionstheoretiker verzerrt wiedergibt, weil er beweisen muß und will, daß nicht der bürgerliche „mechanistische“ Materialismus, sondern nur der dialektische Materialismus zur Wahrheit führt. Vorher freilich wurde der frühe Darwinismus trotz seiner Mängel im einzelnen gelobt als „eine grandiose einheitliche Vision des Lebensphänomens“ – weil sich so Gelegenheit bot, die Physiker zu tadeln, die sich auf Grund einer zu kurzen Einschätzung des Erdalters den zeitlichen Schätzungen Darwins entgegenstellten (300). Bei der Darstellung der Auseinandersetzung zwischen dem Diamat und der modernen Physik ergreift J. ausnahmsweise für die Physiker Partei – weil der Diamat eine Form des Szientismus darstelle und sich an seinem Beispiel die verderblichen Folgen eines jeden Szientismus zeigten. – Das Grundanliegen J.s ist gewiß berechtigt; aber man kann zweifeln, ob eine solche weitgehend einseitige und negative Darstellungsweise dem Anliegen wirklich dient. Zu der Frage nach der Endgültigkeit physikalischer Aussagen vgl. *W. Büchel* in: *Philosophia Naturalis* 11 (1969) 162, hier 184. W. Büchel, S. J.

Lindsay, Robert Bruce, *The Nature of Physics. A Physicists View on the History and Philosophy of his Science*. 8^o (VI u. 212 S.) Providence 1968, Brown University Press. 7.50 Doll. – Das Buch ging hervor aus einer Reihe von Aufsätzen, die seit 1928 die Methode der Physik, die logische Struktur physikalischer Theorien und einige spezielle Probleme aus der Philosophie und Wissenschaftsgeschichte der Physik darstellten. Der Verf. bemüht sich vor allem, frei von allem

physikalischen wie philosophischen Dogmatismus (der in der Philosophy of Science heute gar nicht so selten ist) dem fragmentarischen und immer unabgeschlossenen Charakter gerade auch des physikalischen Erkennens gerecht zu werden. Von diesem Standpunkt aus wendet er sich sowohl gegen den extremen Idealismus A. Eddingtons (99 ff.) wie gegen den radikalen Operationalismus P. W. Bridgmans (75 ff.); die Auseinandersetzung mit dem Operationalismus hat noch nichts an Aktualität verloren. Vier wissenschaftsgeschichtliche Exkurse beleuchten die Verflechtungen philosophischen und physikalischen Denkens gerade in den Anfangsstadien der Entwicklung einer physikalischen Theorie: Gilbert und der Magnetismus; Gassendi und die Wiederbelebung des Atomismus; Galilei und die Fallgesetze und schließlich die Entwicklung der Akustik.

W. Büchel, S. J.

v. Weizsäcker, Carl-Friedrich, Das Problem der Zeit als philosophisches Problem (Erkenntnis und Glaube, 28). 8^o (35 S.) Berlin o. J., Wichern. 3.80 DM. – In der Form eines Akademie-Vortrags weist W. zunächst darauf hin, daß die griechische Philosophie, für die die Frage nach Zeit und Sein vielleicht das zentrale Thema war, die Zeit letzten Endes „kreisförmig“ zu denken suchte – nach Ablauf des „Platonischen Jahres“ kehrt die ganze Welt in ihren Ausgangszustand zurück –, weil die Zeit nur so ein Abbild der Ewigkeit sein zu können scheint. Die moderne Physik dagegen hat gerade die Irreversibilität der Zeit betont und in der Zunahme der Entropie begründet – wobei man allerdings hinzufügen könnte, daß der „Wiederkehrwand“ von H. Poincaré das genaue moderne Gegenstück zu dem Platonischen Jahr war. Abschließend geht W. kurz auf seinen Versuch ein, die Quantenphysik „transzendental“ aus der Forderung abzuleiten, daß es überhaupt Objekte gebe, über die man Wahrscheinlichkeitsaussagen machen könne; und in der Wahrscheinlichkeit, die sich nach W. im Grunde immer auf Zukünftiges bezieht – weil Wahrscheinlichkeitsaussagen über vergangenes Geschehen im Grunde Wahrscheinlichkeitsaussagen über den Inhalt des zukünftigen sicheren Wissens vom Vergangenen seien –, ist wieder die Zeit enthalten.

W. Büchel, S. J.

Thüring, Bruno, Die Gravitation und die philosophischen Grundlagen der Physik (Erfahrung und Denken, 26). Gr. 8^o (266 S.) Berlin 1967, Duncker & Humblot. 46.80 DM. – Ein erneuter Versuch, im Sinn von H. Dingler die Physik auf Axiome zurückzuführen, die aus willentlich festgelegten operativen Einfachheits-Bestimmungen abgeleitet werden, und Phänomene, die sich in dieses Schema nicht einfügen, durch ad-hoc-Hypothesen zu erklären. Daß solche Versuche immer wieder unternommen werden, ist verständlich angesichts der Tatsache, daß der Versuch einer konsequenten Durchführung des radikal empiristischen Ansatzes zu immer größeren Schwierigkeiten geführt und letzten Endes das Problem einer Begründung des Induktionsverfahrens ungelöst stehengelassen hat. Aber diese Problematik bezieht sich nicht nur auf das naturwissenschaftliche Induktionsverfahren, sondern tritt schon auf bei der Begründung der Wahrnehmungs- und Erinnerungsgewißheit, und wenn man sie wie T. im konventionalistisch-operativen Sinn behandeln wollte, müßte man folgern, daß schon die Aussagen etwa über die Echtheit einer Unterschrift, Tonbandaufzeichnung oder Fotografie nur auf Konvention beruhen. K. R. Popper hat diese Konsequenz im wesentlichen gezogen; T. als praktizierender Naturwissenschaftler möchte allen Anzeichen nach die Geltung der elementaren empirischen „Protokollsätze“ als konventionsunabhängig wahren. Insofern und insoweit man eine solche Einstellung zu den Protokollsätzen rechtfertigen kann, kann man nach Meinung des Rez. auch die von T. abgelehnte moderne Physik rechtfertigen, und dann braucht man nicht zur Rettung des konventionalistischen Ansatzes auf die an sich unbestreitbare Tatsache zurückzugreifen, daß zur Erklärung „unbequemer“ Phänomene grundsätzlich unendlich viele Hypothesen möglich sind, von denen immer nur endlich viele empirisch falsifiziert werden können.

W. Büchel, S. J.

Schilling, Kurt, Philosophie der Technik. Die geistige Entwicklung der Menschheit von den Anfängen bis zur Gegenwart. 8^o (244 S.) Herford 1968, Maximilian-Verlag. 14.80 DM. – S. versteht Technik als Schaffung einer gegenüber der ursprünglichen Umwelt neuen, wenn auch auf Teilbereiche beschränkten „Kulturwelt“; sie geschieht vermittels des Ersatzes der körperlichen Organe des Menschen durch

Werkzeuge, später durch domestizierte Tiere (zusammen mit der Nutzung angebauter Pflanzen) und schließlich durch im Endstadium automatisierte Maschinen. Sie erlaubt dem Menschen die Eroberung der verschiedensten Lebensräume, ohne daß die typisch menschliche biologische Unspezialisiertheit aufgehoben werden müßte, weil alle Anpassung und Spezialisierung in Werkzeuge, Geräte, Maschinen und Automaten verlegt werden kann (44 f.). Bei dieser nicht ungerechtfertigten Sicht fällt der Beginn der Geschichte der Technik mit dem Beginn der Geschichte der Menschheit zusammen, wie schon der Untertitel andeutet; S. unterscheidet drei große Stufen: Die destruktive Werkzeugtechnik des Urmenschen mit Steinmesser und Feuergebrauch; die handwerkliche und konstruktive Technik der agrarischen Welt mit Seßhaftwerdung, Feld-, Haus- und Tempelbau; die Maschinen- und Industrietechnik der abendländischen Hochkultur. Zu dieser letzten Stufe hat in den anderen Hochkulturen, vor allem in China und im Hellenismus, nicht so sehr die Befähigung als vielmehr der Wille gefehlt: Es erschien als „widernatürlich“ und „listig“, den Menschen durch technische „Tricks“ aus dem organischen Gefüge der Natur herauszulösen (110 ff. 116. 127 ff.). Dieser „kontemplativen“ Einstellung gilt irgendwie die geheime Sympathie des Verf.s, wenn er auch nicht verschweigt, daß bei der heutigen Bevölkerungsdichte die einzige Alternative zur Industrialisierung der Hungertod wäre (37) und daß z. B. die Antike für das schon erfundene Wasserrad darum kein besonderes Interesse zeigte, weil man für solche Zwecke ja Tiere und Sklaven (!) genug hatte (133. 182). Die abendländische Industrietechnik erwuchs nach S. aus drei geistigen Quellen: Aus der kalkulatorischen Physik Galileis und Newtons, aus der Forderung Bacons, der Natur in der Beobachtung zu „gehörchen“, um sie dann mit ihren eigenen Mitteln zu „beherrschen“, und aus dem neuen Ethos der Arbeit, wie es vor allem der Calvinismus entwickelte (150 ff.). In der „Perfektion“, in der die Technik heute dasteht, droht sie zum ersten Mal in ihrer Geschichte zum Selbstzweck zu werden und sich dem Zweck, dem sie eigentlich dienen sollte, nämlich der Vergeistigung des menschlichen Daseins, überzuordnen (226). Daß sich in den antiken Hochkulturen nur eine recht dünne Oberschicht dieser Vergeistigung erfreuen konnte, auf Kosten eines riesigen Sklavenheeres, scheint S. nicht recht wahrhaben zu wollen; die Auffassung, dem ägyptischen Fronarbeiter beim Pyramidenbau sei seine Arbeit sinnvoller erschienen als dem heutigen Arbeiter (105), erweckt eher den Anschein einer „romantischen Verklärung“ (113). Das Buch ist ungemein sachkundig geschrieben und entwickelt zweifellos sehr interessante geistesgeschichtliche Perspektiven.

W. Büchel, S. J.

Ley, Hermann - Löther, Rolf (Hrsg.), Mikrokosmos - Makrokosmos. Philosophisch-theoretische Probleme der Naturwissenschaft, Technik und Medizin. Bd. I-II. Gr. 8° (520/574 S.) Berlin 1966/67, Akademie-Verlag. Je 19.80 DM. - „Es gibt nur eine philosophische Auffassung vom Menschen, wie er wirklich ist: das Menschenbild des dialektischen und historischen Materialismus... Es beantwortet, gestützt auf die gesicherten Erkenntnisse der Wissenschaft von der Natur, der Gesellschaft und dem Menschen, die Frage nach Herkunft, Zukunft und Wesen des Menschen und nach dem Sinn seines Lebens“ (R. Löther, I/90). Dies im Sinn der „Erwachsenenbildung“ durch Aufsätze aus der Hand von Fachleuten zu belegen, ist offenbar die Aufgabe dieses Buches; aber es kann für den aufmerksamen Leser nicht verdecken, daß die sozialistische Staatsreligion sich mit der Wissenschaft ebenso schwer tut wie die anderen Religionen. Psychotherapie z. B. hat sich entschieden davor zu hüten, von Sinnerhellung, Seinsverständnis, von Begegnung zwischen Arzt und Patient in der Beziehung mitmenschlicher Offenheit zu sprechen (D. Müller-Hermann, I/252. 257); solche Anleihen aus dem Existentialismus ziemen sich für Westdeutsche, die, durch das „sogenannte Wirtschaftswunder“ nach oben geworfen, darum zittern, die neugewonnene Existenz zu verlieren, aber nicht für Menschen, die das große gemeinsame Ziel des Aufbaus des Sozialismus vor Augen haben (L. Aresin, I/298). Wenn schon Psychotherapie, dann mit der Reflexologie des großen I. P. Pawlow (I/253. 264. 288 f. 300); wie man in geeigneten Fällen auch mit solchen Holzhammermethoden Erfolg haben kann, beschreibt eine bezeichnende Krankengeschichte, in der immerhin neben „materiellen“ Medikamenten auch Hypnose, Gruppentherapie usw. angewandt werden (I/254 ff.). Oder ging es vielleicht dem Verf. nur darum, seine tatsächliche Praxis sozialistisch zu tarnen? Das heiße Eisen der Frage, ob die

kybernetische Sicht des Organismus „mechanistischer“ Materialismus, also Häresie sei, wird geschickt umgangen: In Bd. I spricht ein Regeltechniker beiläufig auch über Regelung in biologischen Systemen, in Bd. II, bei den philosophischen Problemen der Biologie, wird von Kybernetik überhaupt nicht gesprochen. Dafür kommt der Philosophiedozent *R. Mocek* in einem Beitrag über „Mechanismismus und Vitalismus“ zu der bemerkenswerten Feststellung, daß *W. Roux*, den marxistische Autoren immer noch als Musterbeispiel eines „mechanistischen“ Buhmanns hinstellten, gar kein „Mechanist“ gewesen sei (II/352). Das dürfte mehr oder weniger von allen angeblichen „Mechanisten“ gelten, zumal der Diplomphilosoph *P. Ruben* den überraschenden Nachweis erbringt, daß nicht einmal die physikalische klassische Mechanik „mechanistisch“ war. (II/15 ff.) Mechanisten waren vielmehr *Mitschurin* und *Lysenko*, diese vormaligen Heroen der sozialistischen Biologie, darf der Mediziner *G. Heidel*, wenn auch mit einer gewissen Vorsicht, erklären (II/435. 447). Bezüglich der Chemie rügen *H. Laitko* und *K. Richter*, daß sozialistische Autoren heute noch die Resonanztheorie als „idealistisch“ bekämpfen (II/248), und sie behaupten sogar, daß das beliebte philosophische Argument von der „qualitativen Besonderheit“ der chemischen Verbindungen im praktischen Wissenschaftsbetrieb einem Agnostizismus Vorschub leiste! (II/250) Hinsichtlich der Frage nach dem Wärmetod des Universums kommt der Physikochemiker *H. J. Bittrich* zu dem Ergebnis, daß alle Versuche, die Anwendung des Entropiesatzes auf das Universum zu denkräften, unhaltbar seien, und erlaubt sich Kritik an den diesbezüglichen Äußerungen von *F. Engels* höchstpersönlich (II/214, 223). „Falsche philosophische Folgerungen“ dürfte man aus dieser Naturgesetzlichkeit natürlich nicht ziehen. – Insgesamt ist das Buch ein neuer Beleg dafür, daß der Diamat zur Naturwissenschaft kein besseres Verhältnis hat als etwa jene Theorien, die in jedes Phänomen Materie und Form hineininterpretieren. Es finden sich aber auch viele hier nicht erwähnte Beiträge, die rein fachlich naturwissenschaftliche Probleme darlegen, und für sie gilt sinngemäß, was in dem Buch selbst über die „Mechanik“ von *E. Mach* gesagt wird (I/465): „Das Buch hat in jenen Teilen, die sich ganz auf die Physik beschränken, großen didaktischen Wert, und es ist heute noch mit Genuß lesbar.“

W. Büchel, S. J.

Buytendijk, Frederik J. J., Prolegomena einer anthropologischen Physiologie. Kl. 8^o (307 S.) Salzburg 1967, Müller. 27.50 DM. – Um die Intentionen des Verf.s richtig zu würdigen, muß man sich seine Auffassung von anthropologischer Physiologie vor Augen halten (vgl. 21–45). Er geht von der Frage aus, ob und inwieweit sich nachweisen läßt, daß „das spezifisch Menschliche ein konstituierender Faktor in den *normalen* Funktionen von Organen und Organsystemen“ usw. ist (21). Das spezifisch Menschliche ist hier nicht mit Bewußtsein identisch, dem etwa auch eine geistige Selbstreflexion zuzuordnen wäre. Es ist vielmehr die Daseinsweise (nach B.: die „Manifestation“ einer Daseinsweise), die den Menschen sein ganzes Leben hindurch begleitet. Sie ist gekennzeichnet durch ihre Verbindung mit der Welt (Natur und Geisteswelt) in ihren sehr verschiedenen Erscheinungen und Begegnungen, die dem Menschen zustoßen oder die er aufsucht und weitgehend aktiv mitgestaltet, wobei ihm der Zugang zu dieser Welt in ihrer Reichhaltigkeit und Vielgestaltigkeit primär durch den eigenen Körper ermöglicht wird. Ob in diesen Gedankengängen ein besonderer Akzent auf die *Manifestation* der Daseinsweise gelegt werden soll oder ob aus dem Verhältnis von Manifestation und Daseinsweise noch weitere anthropologisch bemerkenswerte Aspekte gewonnen werden können, ist eine Frage, die in diesen Prolegomena nicht thematisch zu behandeln war. Immerhin ist das menschliche Dasein „ein sich durch das Leibliche hindurch formendes Geistesleben“ (39), und die Physis ist der lebendige und erlebende Leib, „welcher Psyche nicht ausschließt, sondern offenbart“ (vgl. 57). – Das Buch hat drei Hauptteile: Theoretische Betrachtungen (21–84); Exemplarische Seinsweisen des Menschen (87–178); Regulationen (181–274). In den theoretischen Betrachtungen geht B. zunächst auf die Idee einer anthropologischen Physiologie ein (21–45). Dabei ist besonders auf die Begriffe der leiblichen und der menschlichen Subjektivität hinzuweisen, deren Dialektik in den Darlegungen des Verf.s mehrfach hervorgehoben wird. Im Grunde sind auch die Fragen über Aspekte der menschlichen Leiblichkeit (46–63) und das psychophysische Problem (64–84) aus dieser Dialektik heraus zu verstehen. Der Verf. betont, daß dieses für eine philosophische Anthropologie so bedeutsame Problem empirisch nicht

lösbar ist; auch ein methodischer Dualismus (80 ff.) kann hier keine entscheidende Antwort bringen. Die Lösung kann nur auf dem Wege philosophischer Reflexionen gesucht werden, durch Interpretation der Selbsterfahrung (72) und ihre kategoriale Reduktion. – Aus dem 2. Teil des Buches seien hier nur einige der exemplarischen Seinsweisen des Menschen angeführt, die B. behandelt: Wachsein und Schlafend-Sein (87–104), Müde-Sein (105–124), Emotioniert-Sein (163–178). Im letzten Teil des Buches bespricht B. zunächst die kybernetische und die subjektive Selbstregulation (181–202). Er weist mit Einstein auf eine Tatsache hin, die für den Unterschied des menschlichen Denkens von den Leistungen der Elektronengehirne von grundlegender Bedeutung ist: „Eine Maschine kann zwar Probleme lösen, aber keine Probleme stellen“ (187), wobei wohl noch die Einschränkung zu machen wäre, daß Maschinen nur irgendwie quantifizierbare und in elektrische Impulse umsetzbare Probleme lösen können. Damit soll nicht geleugnet werden, daß auch sensumotorische Verhältnisse (z. B. das Ausweichen vor einem Hindernis) Ähnlichkeiten mit automatisierten Apparaten zeigen. Automaten realisieren das eingegebene Programm dadurch, daß sie das Unbrauchbare oder Irrelevante *ausschließen*, während Mensch und Tier aus der positiven Präzisierung der Verhältnisse zur Umwelt lernen; sie eignen sich nicht nur Bewegungen oder Reaktionen an, sie lernen Reaktionsweisen, deren Bedeutung für das Leben in der Umwelt vom Individuum neu entdeckt wird (199 ff.: „lernende“ Automaten und wirkliches Lernen). – Das Buch wendet sich an Mediziner, Physiologen und Psychologen, die mit den wichtigsten Tatsachen der experimentellen Physiologie vertraut sind und Interesse an einer ganzheitlichen Betrachtung des Menschen haben.

L. Gilen, S. J.

Jung, Carl G., *Mysterium Coniunctionis*. Untersuchungen über die Trennung und Zusammensetzung der seelischen Gegensätze in der Alchemie (Ges. Werke 14, 1–2). Gr. 8° (XVIII u. 324/488 S.) Zürich 1968, Rascher. 82.— DM. – Vielleicht wird man sich bei dem Untertitel dieses Werkes mit einem gewissen Erstaunen fragen: Was hat Alchemie mit der Trennung und Zusammensetzung der seelischen Gegensätze (und mit seelischen Konflikten) zu tun? Über dieses Problem, wie J. es sieht, kann man sich im Nachwort (II, 335–337) wenigstens in Kürze orientieren. Dann erscheint die Zusammenstellung von Alchemie und (analytischer) Psychologie nicht mehr so befremdlich. Für beide ist das Spiel archetypischer Motive, die als solche dem Unbewußten entstammen, von fundamentaler Bedeutung. „Die Verschiebung und Überschneidung von Bildern erreicht in der Alchemie einen ebenso hohen Grad wie in der Mythologie und Folklore“ (II, 41). Die Psychologie des Unbewußten hat, bei Carus beginnend, „die von der Alchemie verlorene Fährte wieder aufgenommen“ (II, 335). Der Gegensatzprozeß der Alchemisten kann ebenso gut als Individuationsprozeß des Individuums dargestellt oder doch gedeutet werden. Das gilt für die alchemistischen Symbole von Sol, Sulphur, Luna, Sal (I, 96 bis 284); für Rex und Regina (II, 1–139), Adam und Eva (II, 140–223). Die Alchemie mit ihrem großen Material (vgl. die Sammlungen alchemistischer Traktate in der Bibliographie A des 2. Bandes 457–461 sowie viele andere Texte aus der allgemeinen Bibliographie [462–488]) hat es ja überhaupt erst möglich gemacht, „den Individuationsprozeß in seinen hauptsächlichsten Aspekten zu beschreiben“ (II, 337). Daß in dieser Arbeitsmethode mit ihrer umfassenden Literaturkenntnis große und für eine auch philologisch strenge Wissenschaft schwer zu übersteigende Schwierigkeiten der Textinterpretation vorliegen, wird auch von J. nicht bestritten. Er ist davon überzeugt, daß seine eigene Interpretation der „verschnörkelten Metaphorik“ etwa des von ihm häufig herangezogenen Dorneus (*Theatrum chemicum* Bd. I, Ursel 1602) „niemals von den Alchemisten gedacht worden ist“ (I, 188). Er meint aber, daß gerade die Methode der komplexen Psychologie zur Entzifferung „dieser nebelhaften Produkte einer träumenden Phantasie“ (so möchte der moderne Verstand sie gern bezeichnen: II, 253) besonders geeignet ist; vermutlich deswegen, weil es „um parallele Traumsymbole“ geht (II, 149). Wenn so die ursprünglich metaphysisch gemeinten Aussagen als psychische Phänomene aufgefaßt werden, „erledigen wir auch die unmögliche Frage nach dem Wahrheitsbeweis“ (ebd.). Daß ein von den Naturwissenschaften herkommender Psychologe diesen Weg Jungischer Gedanken nicht leicht mitmachen kann, braucht nicht zu erstaunen. Eine kritische Nachprüfung der Interpretationen, die etwa auch das von J. erwähnte chinesische System des I Ging (II, 41) miteinbezieht, wäre von nicht geringem Interesse. Wer die mehr

aus dem „faszinierenden“ Bannkreis der Alchemie herausgelösten Gedanken J.s über das Mysterium Coniunctionis nach den Grundanschauungen der komplexen Psychologie kennenlernen will, wird manche interessante Gedankengänge im letzten Kapitel des Werkes finden: Die Konjunktion (II, 224–334). Dabei sei ausdrücklich auf die Stufen der Konjunktion (238 ff., 312 ff.), den Abschnitt über die Selbsterkenntnis (270 ff.) und den Monoculus (280–296: ein Ausdruck von Albertus Magnus) hingewiesen. Der 2. Band enthält außer der umfangreichen Bibliographie ein Autoren-, Text- und Sachregister. Übersetzungen der lateinischen und griechischen Textstellen sind jedem Halbband beigegeben.

L. Gilen, S. J.

Ausubel, David P., Das Jugendalter. Fakten, Probleme. Theorie. 8^o (552 S.) München 1968, Juventa. Ln. 38.— DM. Br. 25.— DM. — Mit der Übersetzung und Herausgabe dieses Buches von A. macht das Deutsche Jugendinstitut in München ein anerkanntes Werk der amerikanischen Entwicklungspsychologie einem weiteren Leserkreis im deutschen Sprachraum zugänglich. Man darf hoffen, daß auch für die deutsche Forschung, ihre Fragestellungen und Theorien auf diesem Gebiet von dem Buch manche Anregungen ausgehen werden. Vielleicht hätte man bei der Übersetzung das Literaturverzeichnis dementsprechend ergänzen können; es reicht, soweit wir gesehen haben, nur bis zum Jahre 1952 und enthält keine deutschsprachige Originalliteratur. Daß bei Zitaten im Text die Seitenzahl der betr. Arbeiten nur selten angeführt wird, scheint einer amerikanischen Gepflogenheit zu entsprechen (vgl. aber 131–137, 164–169). — Das Buch ist zwar zunächst als Lehrbuch für fortgeschrittene Studenten der Psychologie und Pädagogik gedacht (17). Der Verf. meint, es sei der formalen Seite nach mehr „ein fortlaufender Essay als eine Reihe von eigenständigen Kapiteln“ (15). Vielleicht wäre es manchem Leser lieber, wenn A. die allgemeinen theoretischen Leitlinien, „auf die alle spezifischen Probleme des Jugendalters bezogen sind“ (15), noch systematischer herausgearbeitet hätte. Aber sie erscheinen doch wohl genügend deutlich in der Einteilung des Buches: I. Einführung (19–64); II. Psychobiologische Probleme (65–296); III. Psychosoziale Probleme (297–474); IV. Anpassungsstörungen und Psychohygiene (475–515). Das Literaturverzeichnis umfaßt über 600 Nummern, ein Sachregister ist beigegeben. — Das Jugendalter, wie es in diesem Buch genommen wird, umgreift Pubertät und Adoleszenz. Aus den Kapiteln über physiologisches und körperliches Wachstum (86–137) mag besonders auf A.s Deutung endokrinologischer Erscheinungen der Adoleszenz sowie auf die Unterscheidung zwischen psychogenetischen und familiären Aspekten der Entwicklung hingewiesen werden. Man wird sich dabei vor Augen halten müssen, daß der Verf. (und die von ihm verarbeitete Literatur) die amerikanischen Verhältnisse vor Augen hatte (300), die sich nicht immer auf andere Länder übertragen lassen. Ein in der deutschen Forschung nicht gebräuchlicher Begriff ist die „Satellitenbeziehung“, deren Aufbau und rechtzeitiger Abbau bzw. Fehlen für die Persönlichkeitsentwicklung von entscheidender Bedeutung ist. Mit diesem Wort bezeichnet der Verf. die vom Kinde erlebten Abhängigkeits- und Identifikationsverhältnisse zu seinen Eltern oder auch zu anderen erwachsenen Bezugspersonen, die sich im Jugendalter in der Anpassung an die Gruppe oder in Anpassungsschwierigkeiten, in der moralischen Entwicklung und Persönlichkeitsreife, in der Lernorientierung, der Stellung zu Vorbildern und evtl. auch in Verhaltensstörungen und Jugendkriminalität äußern können. Man vgl. dazu die Kapitel über Persönlichkeitsreife im Jugendalter (170–216), Eltern-Kindbeziehung im Jugendalter (217–242), die moralische und religiöse Entwicklung (243–270), Intellektuelle Entwicklung und Interessenkonstellation (271–296). Aus dem Abschnitt über psychosoziale Probleme des Jugendalters seien hier genannt die Kapitel über Subkulturen der gleichaltrigen Jugendlichen (327–370), über Sexualverhalten im Jugendalter (371–414) und über die Jugendlichen und die Schule (444–474). Im letzten Teil des Buches bespricht A. Verhaltensstörungen und Kriminalität im Jugendalter (475–503) sowie Probleme der Psychohygiene und Lebensberatung (504–515). Die Darlegungen des Verf.s gerade in diesen Abschnitten können allen, die beruflich mit den Problemen der Entwicklung bei Kindern und Jugendlichen zu tun haben (in Sozialarbeit, Lebenshilfe und auch Erziehung überhaupt) Einblicke in seelische Zusammenhänge geben, in denen die Schwierigkeiten jugendlicher gesehen und auch leichter verstanden werden können. Die Darlegungen wären für unsere Verhältnisse wohl noch wertvoller ge-

worden, wenn der Verf. neben der Bedeutung der genetischen und hormonalen Steuerung der somatischen und auch der seelischen Entwicklung die intentionale Wertgebundenheit und die (geglückte oder verfehlte) Idealbildung bei Jugendlichen stärker berücksichtigt hätte. Nach dieser Seite hin fehlt es aber auch an den notwendigen empirischen Untersuchungen, die eine wenigstens vorläufige Überprüfung der Theorie gestatten würde. Man muß sich dabei an die wissenschaftstheoretisch sicher unanfechtbare Absicht A.s erinnern: Er versucht, „eine strenge und systematische Theorie des Jugendalters zu formulieren, die auf eine gewisse Glaubwürdigkeit Anspruch erhebt“ und an empirischen Feststellungen nachgeprüft werden kann (52).

L. Gilen, S. J.

4. Ethik

Christ zwischen Kirche und Politik. Notwendigkeit und Not des Dialogs. Hrsg. von Franz-Martin Schmölz (Forschungsgespräche des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg, 8). Gr. 8^o (278 S.) Salzburg – München 1969, A. Pustet. 38.— DM. – Zentrale Frage des Forschungsgesprächs, dessen Referate und Diskussion in diesem Band vorgelegt werden, ist, ob und wie ein echter Dialog zwischen gläubigen Christen und überzeugten Marxisten möglich sei. Daß ein dringendes Bedürfnis nach einem solchen Dialog besteht, wird nicht in Zweifel gezogen; gerungen wird vor allem darum, was bei diesem Dialog in Frage gestellt und welches Ziel ihm gesetzt werden kann und darf; dazu kommen Überlegungen praktischer Art, welche Gefahren man bei solchen Dialogen läuft und ob es verantwortet werden könne, nicht nur sich selbst, sondern vor allem die gläubigen Christen in den kommunistisch beherrschten Ländern diesen Gefahren auszusetzen. – Die Themen der Referate sind sehr gemischt: zwei befassen sich mit Entwicklungen im Marxismus (F.-M. Schmölz, „Das neue Gesicht des alten Marxismus“, der sich hauptsächlich mit Schaff befaßt, und A. Schwan, „Leszek Kolakowskis Philosophie des permanenten Revisionismus“); zwei Referate haben unmittelbar den „Dialog“ zum Gegenstand (F. Horner, „Bedingungen und Grenzen des Dialogs“, und E. Klausener, „Dialog zwischen Ost und West“); vier weitere Referate behandeln Themen, die sozusagen nur Anrainer dieses Dialogs sind, (E. Weinzierl, „Selbständigkeit des Laien nach dem Konzil“, W. Pfeifenberger, „Abrüstung und Verzicht auf Atomwaffen“, Th. Mayer-Maly, „Der Friede und die Völkergemeinschaft“, und F. Ermacora, „Menschenrechte als Grundlage für den Frieden“). – Am gewichtigsten ist wohl das Referat von E. Klausener, der als Mitglied der bischöflichen Behörde des zweigeteilten Berlin in ständiger Berührung sowohl mit der Theorie als auch mit der Praxis steht; auch an der Diskussion ist sein Anteil überragend, weil er wie kein anderer über Informationen, zugleich aber auch über ein sehr abgeklärtes, theologisch fundiertes Urteil verfügt; aus seinem Referat sei nur diese eine Stelle angeführt: „Die Verhüllung der Glaubensüberzeugungen in komplizierte Wortgebäude moderner Philosophie nützt wahrscheinlich gerade gegenüber Kommunisten relativ wenig. Sie lieben konkrete Sprache. Anders läuft man auch Gefahr . . ., daß die Kommunisten sehr bald die Diskrepanz zwischen einer exklusiven Theologie und der Glaubenswirklichkeit der Kirche entdecken“ (87). – Th. Mayer-Maly hat in sein Referat eine im Grunde gar nicht zur Sache gehörige, überdies zum Teil unzutreffende Kritik an den Ausführungen der Pastoralkonstitution des Konzils eingebaut. Wenn er kritisiert, daß von „sogenannten Wirtschaftsgesetzen“ gesprochen wird, so sollte gerade ihm als Juristen einsichtig sein, daß das, was wir „Wirtschaftsgesetze“ nennen, eben keine Gesetze im ursprünglichen Wortsinne, d. i. Rechtsnormen, sind; genaueres dazu findet sich in ‚Quadragesimo anno‘, Ziff. 42, dargelegt. Ob der in kirchliche Dokumente eingegangene Ausdruck ‚ius ad laborem‘ glücklich geprägt ist, darf man mit M.-M. bezweifeln; wenn er den Gleichklang mit Formulierungen kommunistischer Verfassungen bedauert, so sollte er jedoch nicht übersehen, daß auch die Menschenrechtserklärung der UN in Art. 23, Ziff. 1, sich der Redewendung „Recht auf Arbeit“ bedient, daß die Gesetzgebung der USA ein full-employment-act kennt und praktisch alle fortgeschrittenen Länder der freien Welt Arbeitnehmergesellschaften sind und mit oder ohne gesetzliche Ver-

pflichtung Vollbeschäftigungspolitik betreiben. Wenn M.-M. in der Pastoralkonstitution lieber Belehrungen über erfolgversprechende Maßnahmen der Entwicklungshilfe sähe, so sollten wir, glaube ich, im Gegenteil uns darüber freuen, daß das Konzil es vermieden hat, Belehrungen zu erteilen, für die ihm gleicherweise der Sachverstand und die Zuständigkeit abgeht. – An mehreren Stellen des Bandes kehrt die Klage wieder, die Kirche habe keine oder nur eine negative Definition des „Laien“. Der Fall liegt doch ganz ebenso wie derjenige des „Soldaten“; der Unterschied liegt nur darin, daß im Heerwesen nicht nur die „einfachen“ Soldaten, sondern alle – auch die Feldmarschälle – „Soldaten“ sind und sich mit Stolz so nennen, während in der Kirche die Kleriker, obwohl auch sie Glieder des *laos tou theou*, des *populus Dei* sind, nicht als *laikoi*, d. i. Gottes-Volks-Angehörige, bezeichnet zu werden pflegen – ein Sprachgebrauch, der offenbart, daß der ursprüngliche Sinn des Wortes in Vergessenheit geraten ist; man braucht sich nur auf ihn zu besinnen, dann hat man die vermißte Definition. – In „Zusammenfassung und Ergebnis“ (271 bis 276) legt F.-M. Schmölz in Ziff. 36 der Pastoralkonstitution etwas hinein, was sie nicht enthält. Sehr klar wird dort die relative Eigenständigkeit der Kultursachgebiete dargelegt; die von Schmölz daraus gezogene Folgerung: „Innerhalb der Kirche gibt es für den gläubigen Christen einen unantastbaren Bereich, den der übernatürlichen Heilswahrheiten, in welchem mit unfehlbaren Lehräußerungen die Wahrheit verkündet wird. Jenseits dieses Bereichs jedoch gilt eine Lehräußerung so viel, wie das Gewicht des vorgebrachten rationalen Argumentes wiegt und nicht mehr“ (275), findet sich jedoch im Text nicht und trifft so auch nicht zu. Gewiß, wenn das Konzil, wie *Th. Mayer-Maly* es wünschte, Belehrungen über wirksame Maßnahmen der Entwicklungshilfe erteilt hätte, wären diese genau so viel und so wenig wert wie der dahinter stehende oder fehlende Sachverstand; wenn die Kirche sich jedoch zu sittlichen Grundsatzfragen äußert, gehört dies durchaus zu dem „unantastbaren Bereich“ zwar nicht (immer) der „übernatürlichen Heilswahrheiten“, aber doch ihrer *lehramtlichen* Zuständigkeit. – Die Berichterstattung über die Diskussion (157–269) ist wenig glücklich geraten. Offenbar sind die Ausführungen der Diskussionsteilnehmer nach unkorrigierten oder nur zum Teil korrigierten Tonaufnahmen wiedergegeben. Manchmal scheinen Hörfehler unterlaufen zu sein; nimmt man das an, so läßt sich manchmal in einen völlig unverständlich erscheinenden Satz durch kleine Korrekturen (Auswechslung einiger Buchstaben, Einfügen oder Umstellen von Satzzeichen) ein guter Sinn hineinbringen – von Druckfehlern ganz zu schweigen! Sehr viel leichter täte der Leser sich, wenn statt der zahlreichen Zwischenüberschriften deutlich nach den jeweils diskutierten Referaten gegliedert wäre. – Zu bedauern ist auch, daß nirgends das genaue Datum zu finden ist, an dem dieses 8. Forschungsgespräch stattgefunden hat; bei dem raschen Fluß, in dem die Dinge stehen, kommt es sehr darauf an, wann bestimmte Aussagen gemacht wurden.

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

Soras (de), Alfred, Moral der zwischenstaatlichen Beziehungen. Prinzipien und Direktiven der Internationalen Moral (Der Christ in der Welt, X. Reihe, Bd. 8). Kl. 8^o (124 S.). Aschaffenburg 1969, Pattloch. 5.50 DM. – Das Büchlein des französischen Verf.s zeichnet sich aus durch die Klarheit des ‚esprit latin‘; die vorliegende Übersetzung ist recht wohl gelungen, was um so mehr anerkennend hervorgehoben zu werden verdient, als es nicht leicht ist, für die französischen Ausdrücke sinngetreue Verdeutschungen zu finden. – In den vier ersten Kapiteln, die nicht ganz ein Drittel des Büchleins füllen, klärt der Verf., um was es geht, nämlich um die sittlichen Maßstäbe, an denen das Verhalten der Staaten zueinander zu messen ist. Diese Maßstäbe sind überzeitlich und menschlicher Willkür entrückt; der ständige Wandel der Dinge macht es aber nötig, ihre Anwendung immer neu zu überdenken. Immer bildete die Menschheit eine Gemeinschaft, aber nicht immer bestand die Notwendigkeit oder auch nur die Möglichkeit, eine Weltgemeinschaft zu organisieren (Kap. 5). Kriege hat es leider zu allen Zeiten gegeben, aber die Kriege von einst und der Krieg von heute sind nicht dasselbe; daß es Unrecht ist, einen Krieg vom Zaune zu brechen, trifft zu allen Zeiten zu; ob der Angegriffene sich notfalls mit kriegerischen Mitteln zur Wehr setzen dürfe, schien früher selbstverständlich; angesichts der gewandelten Natur des Krieges ist es zweifelhaft geworden und muß neu überdacht werden (Kap. 7). Hilfeleistung fortgeschrittener an zurück-

gebliebene Länder lag früher ganz außerhalb des Gesichtskreises der Menschen; heute ist sie („Entwicklungshilfe“) hochaktuell geworden und muß als strenge Verpflichtung anerkannt werden (Kap. 8). – Zu all diesen Fragen, deren Entwicklung und heutiger Stand knapp und klar dargelegt werden, nimmt der Verf. ebenso entschieden wie ausgewogene Stellung. Als Einführung ist das Büchlein hervorragend geeignet.

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

Oppen (von), Dietrich, Der sachliche Mensch. Frömmigkeit am Ende des 20. Jahrhunderts. Kl. 8^o (203 S.) Stuttgart-Berlin 1968, Kreuz-Verlag. – Schon in seinem Buch „Das personale Zeitalter“ (vgl. ThPh 36 ([1961] 463) hatte der Verf. das Thema „Sachlichkeit“ angeschnitten. Er versteht darunter die in unserem industriellen Zeitalter zur höchsten Perfektion entwickelte Rationalität, die jedoch um einen hohen Preis erkaufte werden muß: unser rationaler Kalkül vermag niemals die volle Wirklichkeit zu erfassen, sondern immer nur Abstraktionen. Der Mensch und erst recht der christliche Glaube kann sich damit aber nicht begnügen; er muß zur Vollwirklichkeit durchstoßen, die allein dem Leben Sinn und Gehalt verleiht. Thema des Buches ist das Spannungsverhältnis zwischen dieser Rationalität und der im „Reich Gottes“ verwirklichten Vollmenschlichkeit. – Besonders anschaulich macht der Verf. das, worum es ihm geht, am Beispiel des heutigen Massen- und Schnellverkehrs klar, der ein Höchstmaß rationaler Verkehrsregelung durch Vorschriften, computergesteuerte Ampeln usw. benötigt, aber keineswegs damit auskommt, sondern unerlässlich auch den in § 1 der Straßenverkehrsordnung enthaltenen Appell an die Einsicht und das Verantwortungsbewußtsein der Verkehrsteilnehmer sowie ein Mindestmaß an Vertrauen erfordert, das jeder von ihnen in die Vernunft und die Fairneß der andern setzen muß. – Als (evangelischer) Theologe begnügt der Verf. sich nicht mit solcher Argumentation oder Illustration aus der Erfahrung, die ja über eine rein humanitäre Ethik nicht hinausführen könnte. So versucht er darzutun, daß die von den christlich-abendländischen Völkern entwickelte, heute sich über die ganze Welt ausbreitende Rationalität nicht zufällig in diesem Raum entwickelt wurde, sondern der christliche Glaube wesentlich daran beteiligt war, nur leider nicht bis zum Ende stark genug daran beteiligt blieb. Überdies legt er eine Interpretation des Matthäus-Evangeliums vor, nach der dessen Verfasser oder Endredaktor das Problem und den Lauf der Dinge bereits ebenso gesehen habe, wie der Verf. heute rückblickend sie sieht. Wie das ganze Buch, so regen auch diese Ausführungen sehr zum Nachdenken an; dichtsdestoweniger scheinen sie mir das Evangelium und die Menschwerdung des Sohnes Gottes zu „entmythologisieren“. Im Obertitel des Buches steht „Der sachliche Mensch“, im Untertitel fehlt der bestimmte Artikel und heißt es einfach „Frömmigkeit am Ende des 20. Jahrhunderts“; die vom Verf. beschriebene Sachlichkeit bildet einen wichtigen, von unserer Pastoral bei weitem nicht ausreichend gewürdigten Bestandteil dessen, was christliches Ethos heute von uns verlangt; „die Frömmigkeit“ umfaßt aber auch am Ende des 20. Jahrhunderts noch sehr viel mehr; auch darüber sollte der Verf. uns ein Buch schenken. – Instrukтив wäre auch ein Vergleich der hier beschriebenen Sachlichkeit mit der Marxschen Anklage auf Entfremdung. Von außen betrachtet können dieser „sachliche“ und der Marxsche entfremdete Mensch einander zum Verwechseln ähnlich sehen; der Unterschied muß im Inneren liegen.

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