

die Gesamtwirklichkeit überhaupt als ganzheitliches dynamisches System (175), das kybernetisch gedeutet werden könne. Freilich werden dabei die Ausdrücke „Erkenntnis“, „Bewußtsein“, „Leben“ usf. rein funktional, nicht mehr ontologisch-substrat-haft-attributiv definiert, so daß ein Interesse an philosophischer „Herkunftsbegründung“ sich zusehends relativiert (176). Trotzdem drängt sich in der Diskussion die ontologische Frage nach dem „Seinsgrund des Urprogramms“, konkret nach der Herkunft von Information und Rückkoppelung bei den niedrigen, unbelebten Bewegungsformen der Materie unabweisbar auf (179). Der Verf. macht geltend, daß die These von der Immaterialität des programmierenden Bewußtseins bzgl. der Hochleistungsrechner die Frage nach einem geistig-bewußten Urprogramm provoziert (179 f.). Aufs Ganze gesehen wichtiger ist aber die aus kybernetischer Sicht mögliche Kritik an der statt zyklischen wesentlich monokausalen Struktur in der Lehre von der Diktatur des Proletariats und der „Steuerung der Gesamtgesellschaft durch die Partei als Programmgeber“ (189): „Das experimentelle Wagnis der CSSR, auf sozialistischer Grundlage den Schritt von der monokausalen Steuerung zur zyklischen Regelung der Gesellschaft zu versuchen, ... hat sichtbar gemacht, daß „demokratischer Sozialismus“ eine utopische Illusion ist ... , wenn man seinen Anspruch den Implikationsverhältnissen sozialer Regelkreise konfrontiert“ (191).

Daß die Kybernetik die bisher eindrucksvollste Bestätigung des dialektischen Materialismus sei, wie G. Klaus behauptet (185), gilt daher kaum ohne philosophische (ontologische) und hauptsächlich sozialpolitische Vorbehalte.

Abschließend sei nochmals hervorgehoben, wie sehr dem Verf. daran gelegen ist, zur Kritik der marxistischen Ontologie aus dem Blickwinkel thomistischer Metaphysik beizutragen – es hat sich aber auch ergeben, wie immer weniger zugänglich die humanistischen und auch die szientistischen Marxisten sich für streng ontologische Konzeptionen erweisen. Auch das Bedürfnis nach „allgemeiner“ Ontologie reduziert sich vielleicht je länger je mehr auf die Suche nach den allgemeinsten formal-strukturellen Gesetzen, und dieser Mentalität kommt die Kybernetik sicherlich sehr entgegen. Man darf gespannt sein, ob marxistische Philosophie hinfort nicht doch dem weltweiten Trend zur „Formalisierung“ nachgibt. Daß die Anliegen der Anthropologen und Humanisten dabei u. U. neuen Auftrieb erhalten, nämlich gerade in der Richtung des Fragens nach dem „Sinn“ dieses Welt-Spiels und seiner menschlichen Verantwortbarkeit, läßt sich erhoffen. Es scheint ja auch im Sowjetbereich die Literatur um das Thema „Sinn des Lebens“ sprunghaft anzuwachsen. Dies und natürlich sehr viel mehr läßt sich aus dem ungewöhnlich reichhaltigen und, soweit man das beurteilen kann, mit höchster Akribie erarbeiteten Apparat entnehmen.

H. Ogiermann, S. J.

Minozzi, Bruno, *Introduzione allo studio della religione* (Testi e ricerche di scienze religiose, 6). 8° (X u. 859 S.) Firenze 1970, Vallecchi. 6.500 L.

Das vorliegende Werk gibt eine Religionsphilosophie auf Grund eines konsequent durchgeführten Idealismus, der im 1. Teil dargelegt wird. „Von Bewußtsein sprechen heißt von Relation sprechen. Zum Bewußtsein gehören in der Tat zwei Termini, das Subjekt und das Objekt, das Ich und die Welt, die die Seiten oder Pole der Relation sind. Beide Termini sind dafür notwendig“ (19). Dieses Ich, das reine Ich, fällt nicht mit dem psychologischen Ich des einzelnen Menschen zusammen. Es ist nur ein einziges (24), enthält in sich keine Unterschiede und Bestimmungen, die alle auf die Seite des Objekts, der Gegenständlichkeit gehören (20. 60); es ist die reine Subjektivität, der der ganze Bereich des Gegenstandseins, das mit dem Sein zusammenfällt, als gegenwärtig, als *presenza*, gegenübersteht: das reine Ich „ist ein Zuschauer, ohne den das Schauspiel, das die Welt ist, nicht wäre“ (88 f. 20). Erkenntnis ist Sein (84): „Das Subjekt sieht die Dinge, weil diese sind, und die Dinge existieren, wie das Subjekt sie sieht und weil es sie sieht; ... die Gegenseitigkeit des Sichbedingens des Ich und der Welt ist vollkommen“ (85 f.); „der absolute Charakter des Sichzeigens (*manifestarsi*), des Phänomens“ (90). Es besteht deswegen „Identität von Sein und Relation“ (92). „Das personale Subjekt darf mit dem Subjekt, das das reine Ich ist, nicht identifiziert werden, wie das Bewußtsein nicht mit dem psychischen Leben des Menschen identifiziert werden kann; vielmehr sind diese mit allen ihren möglichen Inhalten als ein in der Sphäre des Bewußtseins eingeschlossener Ge-

genstand zu betrachten“ (30). „Das psychologische Subjekt ist demnach tatsächlich nie Subjekt, sondern immer Objekt, und in diesem Charakter unterscheidet es sich in nichts von den anderen Objekten“ (24).

Über das reine Ich wird weiter nichts gesagt und läßt sich auch nichts sagen als dies, daß ihm alles gegenwärtig ist und damit existiert. Alles Inhaltliche gehört zum Bereich des Gegenständlichen. Dieser zerfällt wieder in Natur und Geist. Natur ist das, was den Bedingungen von Raum und Zeit unterworfen ist (107 ff.). Der Geist ist der Bereich der intellektuellen Objekte; seine Inhalte lassen sich von den Sinnesobjekten nicht ableiten, auch nicht durch Abstraktion (131); sie sind durch das Fehlen von Zeitlichkeit und Räumlichkeit gekennzeichnet. Es fällt auf, daß geistige Haltungen und Akte nicht erwähnt werden, sondern nur Inhalte wie mathematische oder philosophische Wahrheiten. Als zeitlos sind sie unveränderlich (155): „Die Unveränderlichkeit ist als das einzige Kennzeichen des Intelligibeln ... der Begriff des Geistigen“ (157). Es zerfällt in mehrere Regionen, die alle wesentlich sind und nie fehlen, wie Moral, Kunst und Religion. Dem Ganzen kommt Ewigkeit zu; diese fügt dem Begriff des Seins nichts hinzu, da sie mit ihm vollkommen konvertibel ist (171); und zwar gilt das vom Geist und von der Natur; Anfang und Ende betreffen nur einzelne Objekte innerhalb der Natur, nicht diese. Folgerichtig ergibt sich, daß Möglichkeit und Wirklichkeit zusammenfallen, daß es keine Möglichkeit als solche und keine Kontingenz (282) gibt, und daß die Natur ein notwendiger Strom von Phänomenen ist.

Die Frage nach dem Wesen der Religion fällt zusammen mit der Frage nach Gott; beide sind von der gleichen Notwendigkeit. Zu ihrer Beantwortung darf man sich nicht an die religiöse Erfahrung und an die Religionswissenschaft wenden, sondern muß a priori zeigen, daß „Gott eine besondere (distinta) Essenz ist“ (199), die den Bereich der Religion kennzeichnet und an der er erkannt wird. Dies geschieht so: Bewegung und Veränderung, Zeitlichkeit und Räumlichkeit, lassen sich nicht erkennen außer sozusagen auf dem Hintergrund eines Unveränderlichen, Unzeitlichen und Unräumlichen: „das Strömen (il flusso) kann nur in bezug auf das wahrgenommen werden, was nicht fließt“ (209). Dies ist Gott, unzeitlich und unräumlich als die Bedingung des Daseins der raumzeitlichen Natur. Als nicht zeitlich noch räumlich gehört er zum Bereich des Geistigen: „ein Objekt der Welt des Geistigen, insofern es die Bedingung der Existenz der Natur ist, das ist Gott“ (247). Er gehört also nicht zum reinen Ich, sondern zur Welt des Gegenständlichen, ist kein Subjekt. Es wäre also richtiger, vom Göttlichen als von Gott zu reden, wie M. dies durchgehend tut. Gott und Natur als Bedingung und Bedingtes können nicht ohne einander bestehen: „ein Gott außerhalb der Welt läßt sich nicht denken“ (539). Er ist wohl transzendent in bezug auf die Natur, aber nicht in bezug auf die Welt (524).

Es ist klar, daß bei dieser Auffassung von Gott alle Kategorien des Religiösen zuinnerst einen anderen Sinn erhalten. Die Bedingtheit der Natur durch Gott, wie sie oben erwähnt wurde, ist nichts anderes als die Schöpfung (263); diese ist keineswegs Hervorbringen der Welt aus Nichts, ist überhaupt keine Tätigkeit. Die Natur der Beziehung zwischen Gott und Natur wird sonst nicht weiter erhellt. „In Gott ist kein Intellekt (intelligenza); dieser ist eine Manifestation des Psychismus“ (616). Noch weniger kann er einen Willen und eine Initiative besitzen. Inkarnation bedeutet die notwendige Beziehung zur ganzen Natur; sie ist darum auch notwendig und ein Wesenszug aller Religion (285 ff.): „ein nicht inkarnierter Gott ist kein Gott“ (294). Die besondere Verbindung mit einzelnen Menschen wie Propheten und besonderen Naturdingen, die dadurch als heilig ausgezeichnet sind, wird nicht erörtert, da dies zur Empirie gehört, die die Philosophie nichts angeht; ähnlich äußert sich M. ablehnend zum Numinosen als Kennzeichen des religiösen Bereichs. Zum Begriff Gott gehört auch, daß er der Erlöser (salvatore) sei, aber in dem Sinn, daß er die Bedingung des Daseins der Natur ist (369). Offenbarung ist das Erkenntsein Gottes, worin sein Sein besteht: „die Offenbarung ist die Totalität des Göttlichen“ (384). Glaube fällt mit der religiösen Erkenntnis zusammen: „Gott existiert im Glauben, außerhalb desselben ist er irrational“ (423). Ganz folgerichtig schließt M., daß alle Götter aller Religionen wirklich und wahr sind, da ja Erkennen Sein ist; falsch sind Götter jeweils nur vom Standpunkt anderer Religionen: „so viele Religionen es gibt, so viele Gottheiten gibt es“ (506). Der Mythos ist nichts anderes als die religiöse Er-

kenntnis: „die Religion fällt tatsächlich mit dem Mythos zusammen, ist Mythologie“ (608), was aber nicht im Sinne von unwirklichen Fabeln gemeint ist.

Was auffällt, ist der Ausgangspunkt des ganzen Systems von einem Abstraktum, dem Bewußtsein überhaupt und dem reinen Ich. Nie ist die Rede von dem wirklichen Menschen als Subjekt, von dessen Selbststand und Freiheit, von Entscheidung und Wille. Auch Gottes Freiheit besteht nur darin, daß er von nichts anderem beeinflusst wird, aber nicht in einem sich selbst frei bestimmenden Tun. Alles, was irgendwie inhaltlich ist, wird auf die Seite des Gegenständlichen geschoben. Es wird nicht beachtet, daß gerade das Psychische, aber auch noch der Leib als jemeinig, Zwischenstufen zwischen dem Subjekt und der Gegenständlichkeit sind; all dies wird als psychisch und darum gegenständlich wie das rein Stoffliche abgetan. So bleiben auch die Ausführungen beim Allgemeinen stehen und die einzelnen religiösen Phänomene finden als zur Empirie gehörend wenig Interesse. Bei einer Auffassung, nach der Gott ein Bereich des gegenständlichen Geistigen, aber nicht eigentlich Subjekt ist, ist das auch verständlich. Einem solchen Gott gegenüber ist nur die kontemplative Haltung, das, was M. Anbetung nennt (620), eigentlich sinnvoll. Mit dem lebendigen Gott des Christentums wie mit den Gottheiten der verschiedenen Religionen hat dieses Göttliche wenig zu tun.

Anzuerkennen ist, daß die Eigenständigkeit des religiösen Bereichs immer wieder betont wird. Er läßt sich weder aus Nichtreligiösem ableiten, wie dies in den Auseinandersetzungen mit dem Naturalismus, Psychologismus, Soziologismus wie auch mit der Entmythologisierung und der Fortschrittsideologie ausführlich gezeigt wird. Auch muß man zugeben, daß, einmal den idealistischen Standpunkt zugegeben, alles andere logisch daraus folgt. Aber dieser Ausgangspunkt läßt sich mit dem Selbststand des einzelnen Menschen, seiner Subjekthaftigkeit und seiner Freiheit nicht vereinbaren; wie in allen idealistischen Systemen ist auch hier das Verhältnis des reinen Ich zum Personsein des einzelnen nicht geklärt; dieses in den Bereich des Gegenständlichen abzuschieben, ist nur ein Verlegenheit.

August Brunner, S. J.

Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften. Hrsg. v. *Wilhelm Weber*. Bd. 9–11. 8° (295/316/308 S.) Münster i. Westf. 1968/1969/1970, Regensburg. 33.–/36.–/36.– DM.

Die ersten acht Bände dieser vom jetzigen Erzbischof und Kardinal *Joseph Höffner* begründeten Reihe (s. ThPh 42 [1967] 255) bezeichneten sich als Jahrbücher des Instituts für christliche Sozialwissenschaften an der Universität Münster; die ab Band 9 eingeführte kürzere Fassung des Titels bezeichnet den *Inhalt* der Bände zutreffend und rechtfertigt sich damit selbst.

Band 9 (1968) umfaßt, wie bei Jahrbüchern üblich, Beiträge sehr verschiedenen Inhalts. – *A. Völke* (9–22) untersucht, wie es zu der Sprechweise vom „sozial-caritativen“ Handeln der Kirche gekommen und was darunter zu verstehen ist. Zu ergänzen wäre, daß es große Mühe kostete, kirchlichen Kreisen, die ganz in der Tradition der individuellen und der institutionalisierten Übung der *Caritas* – verstanden als Werke der Barmherzigkeit – beheimatet waren, das Verständnis für das zu erschließen, was sich unter der Bezeichnung „sozialer Katholizismus“ entwickelte; so bezeichnete man diese Bestrebungen als „sozial-caritativ“ und etikettierte sie so als Ausweitung der traditionellen caritativen Wirksamkeit; über die so geschlagene Brücke sollte das Verständnis nachkommen. – *L. Bergs* Ausführungen „Naturrecht im NT“ (23–42) überzeugen durch die diesem Verf. eigene schlichte Sachlichkeit. – Der Herausgeber selbst steuert zwei Beiträge bei. Seine „Erwägungen zur soziologischen Ortsbestimmung des Weltpriesters in der modernen Industriegesellschaft“ (73–96) machen bewußt, in wie hohem Grad die Denk- und Verhaltensweise unserer Diözesanpriester (in der BRD) durch ihre soziologische Herkunft vorbestimmt ist; auf die Tatsache, daß neustens die Zahl der Priesterberufe aus Arbeiterfamilien (relativ) zunimmt, läßt sich die Hoffnung gründen, daß diese Priester größere Aufgeschlossenheit für Denken und Empfinden der Industriearbeiterschaft mitbringen werden. – Höchst wichtig ist sein zweiter Beitrag „Die wissenschaftlichen Ausbildungsinstitute für den theologischen Nachwuchs in Deutschland und Österreich“ (97–162), mit dem er ein Thema weiterführt, das der Begründer dieser Jahrbücher bereits in Band 1 (1960) von einer anderen Seite her aufgegriffen hatte. Dieser Auf-