

*Europäismus (F. Bonacina)*. Das Begriffswort wird in mehrfacher Bedeutung genommen: es gibt den wirtschaftlichen und den politischen E., die einander bedingen und beeinflussen. Sie sind nicht adäquat verschieden von einem dritten, dem mehr philosophischen und geschichtlichen E., der sich vor allem um das allen europäischen Teilkulturen Gemeinsame bemüht, um das Wesensmerkmal, das sie von anderen Weltkulturen unterscheidet. Der Antworten sind fast ebenso viele als der Philosophen und Historiker, die sich dieser Aufgabe widmen.

*Analytische Philosophie (D. Campanale)*. Dieser Begriff wird oft eingeeengt auf die philosophische Analyse der Umgangs- bzw. der wissenschaftlichen Sprache, wie sie heute von dem Oxforder Empirismus bzw. dem logistischen Neupositivismus betrieben wird. Der Verf. weist darauf hin, daß auch andere philosophische Richtungen unserer Zeit eine analytische Methode anwenden, so u. a. Bergson, Husserl, N. Hartmann und Heidegger, so daß man das analytische Verfahren als ein Merkmal der zeitgenössischen Philosophie bezeichnen könnte.

*Freizeit (G. Martini)*. Es handelt sich vor allem um die Art, sie menschenwürdig zu gestalten. Bevor das zu einer organisatorischen Frage wird, ist es eine psychologische, ethische, soziologische und sozialphilosophische. Der Art. begnügt sich mit der Problemstellung.

G. Klenk, S. J.

L'analyse du langage théologique. *Le nom de Dieu*. Actes du colloque organisé par le Centre International d'Études Humanistes et par l'Institut d'Études Philosophiques de Rome aux soins de Enrico Castelli. Gr. 8° (528 S.) Paris 1969, Aubier. 5.500 L. – *Débats sur le langage théologique*. Organisé par le Centre International d'Études Humanistes et par l'Institut d'Études Philosophiques de Rome aux soins de Enrico Castelli. Gr. 8° (220 S.) Paris 1969, Aubier. 2.500 L.

Der Bericht über die von den im Titel genannten Instituten veranstaltete Tagung, die vom 5.–11. Januar 1969 in Rom stattfand, enthält im ersten, recht umfangreichen Bd. die Vorträge, insgesamt 37, im 2. Bd. Diskussionen über 11 dieser Vorträge, dazu im Anhang einen weiteren Beitrag des orthodoxen Archimandriten *André Scrima* mit dem Titel «Le nom-lieu de Dieu». Die Vorträge des 1. Bd.s, denen keine systematische Reihenfolge zugrunde zu liegen scheint, sind von recht verschiedenem Umfang (3–34 S.) und suchen von verschiedenster Seite (Sprachanalyse, Religions- und Geistesgeschichte, Exegese, Philosophie und Theologie, sogar Psychoanalyse) an das Thema heranzukommen.

Im Rahmen einer Besprechung ist es nicht möglich, eine ins einzelne gehende Kennzeichnung aller Beiträge zu geben. Die vorwiegend historischen Beiträge seien wenigstens kurz erwähnt: *Jean Starobinski* bringt bisher unveröffentlichte Texte aus den von *Ferdinand de Saussure* gesammelten Anagrammen (55–70), *Bettina Bäumer* berichtet über den geheimen Namen im Hinduismus (135–144), ähnlich *Uma Marina Vesci* über Ka, den Gottesnamen als Fragepronomen in den Veden (145–154), *Emmanuel Levinas* über den Gottesnamen im Talmud (155–167), *Mohamed Aziz Lababi* über die Gottesnamen im Islam (169–184), *Hans-Werner Bartsch* über den Gebrauch des Gottesnamens im Urchristentum (185–200). *Endre v. Ivánka* faßt die Lehre des Ps.-Dionysius über die vielen Namen und die Namenlosigkeit Gottes kurz zusammen (201–205); *René Marlé* berichtet über das Sprechen von Gott nach *R. Bultmann* und *G. Ebeling* (473–482), *Marco M. Olivetti* schließlich über die Anfänge der Sprachphilosophie bei *Jacobi* (501–528).

Die Beiträge, die eigene Lösungen der vielfältigen, durch das Gesamthema nahegelegten Fragen zu erarbeiten suchen, teilen sich in solche, in denen die Frage nach dem Namen Gottes vorwiegend sprachphilosophisch, als Frage nach dem *Namen* Gottes, und in solche, in denen die Frage vorwiegend als Frage nach dem *Namen Gottes* angegangen wird. Zur ersten Gruppe gehören ohne Zweifel auch jene, die, wie *Paul van Buren*, den Namen Gottes nur als Beispiel für die theologische Sprache überhaupt verstehen und daher allgemein fragen: Was ist theologische Sprache? (107–120.) Aber auch das Wort „Name“ wird verschieden verstanden, bald als „Eigennamen“, bald im Sinn des grammatischen ‚nomen‘ als „Nennwort“, das – sei es als Substantiv, sei es als Adjektiv – ein Merkmal des durch den Eigennamen bezeichneten Einzelwesens ausdrückt. Beim Eigennamen ergibt sich der Einwand, den

*Antoine Vergote* (258) im Anschluß an Wittgenstein formuliert: „Der Name bedeutet nichts“, sagt keine Eigenschaft von seinem Träger aus, sondern weist nur auf ihn hin; die Etymologie des Namens ist (wenigstens zumeist) nicht entscheidend für die Wahl des Namens. Man kann freilich entgegen, zuweilen sei dies doch der Fall, namentlich wenn ein Name zur ausschließlichen Bezeichnung einer Person neu gebildet wird. Die klassische Fragestellung nach den „göttlichen Namen“, etwa bei Ps.-Dionysius und Thomas von Aquin, versteht das Wort „Name“ allerdings im zweiten Sinn.

Der theologischen Sprache im allgemeinen sind außer dem Beitrag von *van Buren* und der kurzen Einleitung von *E. Castelli* (15–22) folgende Beiträge gewidmet: *Karl Kerényi*: Die Sprache der Theologie und die Theologie der Sprache (23–32); *Rubina Giorgi*: Die theologische Sprache als Differenz (75–80); *Donald McKinnon*: Das Problem des „Systems der Projektion“ angewandt auf die christlichen theologischen Aussagen (81–100); *Valerio Tonini*: Einige Hinweise auf die Krise der theologischen Sprache (101–105); *Stanislas Breton*: Religiöse Sprache und theologische Sprache (271–304); *Claude Bruaire*: Das Schöpferische (l'invention) in der religiösen Sprache (305–312); *Pietro Scapin*, Erfahrung Gottes und Eindeutigkeit der theologischen Sprache (493–500).

Auf die wichtigsten dieser Beiträge sei kurz eingegangen. *Kerényi* legt uns anhand der Wortgeschichte von θεός und θεολογία die griechische Gotteserfahrung dar; dem folgt ein Vergleich mit der jüdischen Gotteserfahrung, die an Ex 3, 13 f. nach der Auslegung von *Martin Buber* erläutert wird. In großen Teilen seines Referates und der Diskussion darüber (Débats [im folgenden abgekürzt: D.] 17–30) geht es um die Sprache im allgemeinen. K. weist darauf hin, daß die romanischen Sprachen anstatt des einen deutschen Wortes „Sprache“ zwei verschiedene Wörter haben, z. B. «langue» und «langage», wobei das erste Wort dem Ursprung näher ist; daher deutet der Ausdruck «langage théologique» schon auf den abgeleiteten Charakter dieser Sprache hin. Er stimmt *Humboldt* zu, wenn dieser behauptet, die Sprache sei ein Mittel, neue Wahrheiten zu entdecken, während er in anderen Punkten von dessen Ansichten abrückt. Die Diskussion kommt immer wieder auf das von K. zitierte Wort *Heideggers* „Die Sprache spricht“ zurück, das etwa *Jakob Taubes* auf der philosophischen Ebene für eine «mystification complète» hält (D. 22), während andere darin einen tiefen Sinn finden, wenn auch nicht alle denselben.

*McKinnon* (Cambridge) und *van Buren* (Philadelphia) vertreten die anglo-amerikanische Sprachanalyse. *McKinnon* weist darauf hin, daß die religiöse Sprache keineswegs immer primär eine beschreibende, berichtende Sprache ist. Aber auch die Sprache des Bekenntnisses und die der Anbetung enthalten noch ein Minimum von eigentlich erkennender Sprache. McK. spricht von einer Analogie der Wahrheit in den verschiedenen Bereichen der Sprache, auch z. B. zwischen der naturwissenschaftlichen und der theologischen Sprache (86. 90). An den drei Beispielen „Gott existiert“, „Christus ist von Gott gekommen und kehrt zu Gott zurück“ und „Der Vater hat den Sohn von den Toten erweckt“ erläutert er seine Auffassung. Die Aussagen dieser Sätze gebrauchen die Wörter anders als die Umgangssprache. Um diesen neuen Sinn zu verstehen, muß man stets von dem Sinn der Wörter in der Umgangssprache ausgehen (94). Die Übertragung der Wörter auf das absolut Transzendente bezeichnet McK. mit dem Ausdruck „Projektion“ (93 f.). Das Wort ist bekannt aus seinem Gebrauch in der Psychoanalyse; aber die dort vorliegende Bedeutung dürfte hier wohl nicht gemeint sein; in der Diskussion meint McK., das Problem des Systems der Projektion sei kein anderes als das Problem des Weges der Analogie in der klassischen Theologie (D. 47). Bezüglich des dritten Satzes erörtert McK. die Frage, ob zwischen dem Satz „Das Grab war leer“ und dem Satz „Christus wurde von den Toten auferweckt“ das formal-logische Verhältnis strikter Implikation bestehe. Am Schluß (100) gesteht er allerdings selbst, daß der Dienst, den die Logik der Theologie leisten kann, sich nicht immer auf Formeln bringen läßt. Gerade in dem gewählten Beispiel kann doch wohl nur *Newmans* Logik der „informal inference“ aus konvergierenden Gründen in Frage kommen.

*P. van Buren* gibt im Anfang eine Erklärung dessen, was man unter Sprachanalyse versteht. Sie ist notwendig, wenn wir nicht klar darüber sind, was der andere mit seinen Worten meint. Die einfachste Form der Analyse ist der Versuch, das Gesagte

und Nichtverstandene mit anderen Worten zu sagen oder sagen zu lassen. Dazu kommt die Beachtung der Wirkweise (fonctionnement) der Worte in einer bestimmten Situation (contexte [108]). Man vermißt einen genaueren Begriff der Sprache; es heißt nur, sie sei sehr komplex, ja vielleicht die für das menschliche Leben charakteristischste Sache (109). Bei der Frage, was für eine Sprache die theologische Sprache sei, unterscheidet v. B. einerseits die Sprache des Glaubens, des Glaubensbekenntnisses und die der theologischen Wissenschaft, andererseits die beschreibende (descriptif) Sprache, sei es der geschichtlichen Erzählung, sei es der Lehre, die sagt, was ist, und die fordernde (prescriptif) Sprache der sittlichen Norm oder des Ideals. Die christliche Sprache sei primär praeskriptiv, enthalte aber sekundär auch deskriptive Elemente (114).

*Breton* unterscheidet klarer als seine Vorgänger die religiöse Sprache und die theologische Sprache, die als Rationalisierung der religiösen Sprache eine Reflexion über diese voraussetzt (272 f.). Er spricht dann ausführlich über „Sinn und Werden der Theologie als strenger Wissenschaft“ (278–283) und im besonderen über die „Struktur einer ‚ontologischen‘ Theologie“ (284–295). Der Übergang von der Sprache des Glaubens und des Gebetes zu der durch Sätze im Indikativ formulierten Theologie ist nicht allein dem Einfluß der griechischen Philosophie zuzuschreiben, sondern ergibt sich aus einer immanenten Notwendigkeit des Glaubens (281 f.). Die „ontologische“ Theologie beschreibt B. als streng deduktive Wissenschaft, die aus Axiomen ein System aufbaut; die Axiome müssen nicht notwendig Glaubensartikel sein, sie können auch philosophische Sätze sein (286). Soweit diese Theologie Existenzsätze enthält, entsteht die Frage der Verifizierung. Kann der Begriff der Verifizierung, wie *Bocheński* es versucht, von seinen positivistischen Implikationen befreit werden? Etwa, indem man sagt, die Verifizierung geschehe durch die Offenbarung? Auf jeden Fall muß vor der Verifizierung feststehen, daß die Wörter sinnvoll sind, wenigstens, daß der ursprüngliche Sinn des Wortes die Ausweitung zuläßt, die in der theologischen Aussage erfolgt (291 f.). Ein 2. Teil des umfangreichen Referats bringt „kritische Perspektiven“ mit dem Ziel, die theologische Reflexion für Probleme zu öffnen, die heute unvermeidlich sind (295–304). In der überaus lebhaften Diskussion über den Vortrag wird es deutlicher, wie B. verstanden werden will. Er spricht von der „hohen Unerbittlichkeit“ der negativen Theologie und den „subtilen Umwegen“ (subtils détours) der Analogie, von „Abschwächungen und Zugeständnissen“ in der Theologie des *bl. Thomas* (D. 129 f.). Allerdings gibt er doch auch wieder zu, daß die Negationen auf etwas hinweisen, was jenseits des Negativen und des Positiven ist (D. 130).

Die Beiträge, die entsprechend dem Untertitel des Tagungsberichtes den Namen Gottes zum Thema nehmen, behandeln, wie schon im Anfang bemerkt wurde, die Frage zum Teil vorwiegend sprachphilosophisch als Frage nach dem *Namen* als solchem, zum Teil vorwiegend als Frage nach dem *Namen Gottes*. Man könnte auch sagen, in der ersten Gruppe stehen „metasprachliche“ Probleme der Sprach-, Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie im Vordergrund, während bei der zweiten Gruppe vorwiegend „objektsprachlich“ eine Analyse des Namens, d. h. die inhaltliche Bestimmung seiner Bedeutung, versucht wird. Natürlich gibt es dazwischen mannigfache Übergänge.

Die Beiträge der ersten Gruppe sind bei weitem in der Überzahl, wie es bei dem Gesamthema der Tagung nicht anders zu erwarten ist. Am nächsten stehen der allgemeinen Sprachanalyse die Beiträge von *Giorgio Derossi*: «Le nom de Dieu comme langue et comme parole» (33–53) und von *Claude Geffré*: «L'objectivité propre au Dieu révélé» (403–421). Zwei Beiträge behandeln die Frage, ob das Problem des Namens Gottes ein philosophisches oder ein theologisches Problem ist (*Ernesto Grassi*: 367–387) bzw. den Übergang vom Gott der Philosophen zum Gott der Christen (*Xavier Tilliette*: 459–471). Das Problem des Gottesnamens als Eigennamens behandelt *Maurice Nédoncelle*: «L'irruption du nom propre dans la prière et la réflexion» (341–354); verwandt mit dieser Fragestellung ist die von *Germano Pàtaro*: «L'invocation du nom» (483–492). In verschiedener Weise behandeln vier Beiträge das Vermeiden des Aussprechens des Gottesnamens: *Émile Benveniste*: «La blasphémie et l'euphémie» (71–73); *Raymond Panikkar*: «Le silence et la parole. Le sourire du Bouddha» (121–134); *Jean Brun*: «Les pseudonymes de Dieu» (313–326),

*Gabriel Vahanian*: «Écriture et histoire: l'innommabilité de Dieu et sa tangibilité» (355–366). Den Problemen der Säkularisation und des „Todes Gottes“ wenden sich drei Beiträge zu: *Emanuele Severino*: «Sur la signification de la „mort de Dieu“» (383–393); *Italo Mancini*: «Interprétation non religieuse de Dieu» (423–439); *Giulio Girardi*: «Sécularisation et sens du problème de Dieu» (441–458).

*Derossi* (Triest) knüpft mit seiner Unterscheidung von Sprache und Wort am Strukturalismus an. Weiter unterscheidet er die begriffliche und die linguistische Bedeutung (signifié) des Wortes; durch diese Unterscheidung soll die Auffassung *Wittgensteins* überwunden werden, die Bedeutung eines Wortes bestehe allein in seinem Gebrauch. Es folgen noch weitere Unterscheidungen, deren genauer Sinn mir nicht klar geworden ist. – Der Beitrag *Geffrés* (Paris) über die „Objektivität“ Gottes ist einer der bedeutendsten. G. weist zunächst auf die Vieldeutigkeit des Ausdrucks „Objektivität“ hin. Nach *Heidegger* bedeute sie die Seinsvergessenheit der abendländischen Metaphysik, die als Onto-theo-logie das innerweltliche Seiende durch Gott als das höchste Seiende erkläre (407). G. zeigt demgegenüber, daß jedenfalls *Thomas* aus der analogen Erkenntnis nicht eine objektivierende Erkenntnis in diesem Sinne macht (408). Man kann *Heideggers* Deutung der Geschichte der Metaphysik, die schließlich zum Nihilismus und zum „Tod Gottes“ geführt habe, bestreiten; aber sie weist doch auf eine Gefahr hin (411). An die Stelle der Erklärung soll darum nach der Forderung *Heideggers* die „Erörterung“ treten; „erörtern“ aber heißt: „uns an den Ort des ‚Wesens‘ von etwas bringen“ (414). Dieser „Ort“ ist nach Jo 1, 1 πρὸς τὸν θεόν, und das menschengewordene Wort ist der Weg zu diesem Ort (415); so ist Christus der Ort der wahrhaften Objektivität Gottes (416). G. betrachtet sie auf der Ebene der Theologie (im engeren Sinn), der Heilsökonomie und der Liturgie (als Vergöttlichung des Menschen). Gott bleibt nicht bloß Objekt, daß uns gegenübersteht; sein Geist, der in uns wohnt, ist das Fundament seiner Nichtobjektivität (421). – Wie *Geffré* zeigen auch *Grassi* und *Tilliette*, jeder auf seine Weise, einerseits die Bedeutung der Philosophie für die Deutung des Namens Gottes, andererseits die Notwendigkeit, von ihr zur Theologie überzugehen.

Die These vom „Tod Gottes“, die *Grassi* schon bei dem französischen Dichter *Mallarmé* (1842–1898) vorgebildet sieht, wird von *Severino* (Mailand) in höchst eigenwilliger Weise als notwendiges Ergebnis der abendländischen Metaphysik dargestellt. Die Begründung für diese These ist bei S. eine wesentlich andere als bei *Heidegger*. Für die Metaphysik nach *Parmenides* ist das Seiende etwas, was der Herstellung und Zerstörung unterliegt, was also aus nichts wird und wieder zu nichts wird, also von sich aus wesentlich nichtig ist. In der griechischen und mittelalterlichen Philosophie wird Gott als das unveränderliche Fundament alles anderen Seienden von dieser Nichtigkeit ausgenommen. Das scheint S. nicht folgerichtig zu sein; wenn Gott das Fundament alles Nichtigen ist, so ist „Gott“ der radikalste Ausdruck des Nihilismus (388), und so führt die abendländische Philosophie folgerichtig zur These vom „Tod Gottes“. Nur die Rückkehr zu *Parmenides* kann das Abendland vor dieser Folgerung und damit vor dem Untergang bewahren. Man wird dazu sagen müssen: Die Folgerung ist in keiner Weise evident; gerade wenn das „Seiend-Nichtseiende“ als solches eines Fundamentes bedarf, kann dieses Fundament nicht selbst wieder der Nichtigkeit – besser: Kontingenz – unterworfen sein, sondern muß als letztes Fundament und letzte Bedingung der Möglichkeit des Kontingenten absolut notwendig sein. Nur wenn der „nichtige“ Mensch selbst den Platz des Fundamentes an sich reißt, ergibt sich folgerichtig der Nihilismus und der „Tod Gottes“.

Der Beitrag von *Girardi* über die Säkularisierung ist jedenfalls ganz anders wirklichkeitsnah. Seine Frage ist: Hat der Name Gottes in der säkularisierten Welt noch einen Sinn, gibt er noch eine Antwort auf eine wirkliche Erwartung der Menschen? Unter „Säkularisierung“ wird das Streben nach Autonomie der „weltlichen“ Lebensbereiche (Wissenschaft, Kunst, Sittlichkeit, Recht usw.) gegenüber der Religion verstanden. Das entgegengesetzte Extrem ist die Sakralisierung aller Bereiche. Die radikal zu Ende geführte Säkularisierung nennt G. Säkularismus. Für diesen hört Gott auf, auch nur ein Problem zu sein. Man spricht nicht einmal mehr vom „Tod Gottes“; denn zum Tod gehört, gelebt zu haben (449). G. bemüht sich dann zu zeigen, in welchem Sinn eine recht verstandene Säkularisierung anerkannt werden sollte. Es gilt vor allem, falsche Entweder-Oder aufzulösen.

Wir kommen zur zweiten Gruppe der Beiträge über den Namen Gottes, zu jenen, die sich bemühen, die Bedeutung des bzw. der Gottesnamen zu klären. Hierher kann der Beitrag von *Sergio Cotta* (Rom) über den Namen Gottes in der Rechtssprache (207–219) gerechnet werden. Vor allem das Referat von *Henri Bouillard* über den Namen Gottes im Credo (327–340) gehört hierher. Nicht weniger als drei Beiträge sind dem Vaternamen Gottes gewidmet: *Paul Ricœur*: «La paternité: du fantasme au symbole» (221–246); *Alphonse de Waelhens*: «La paternité et le complexe d'Œdipe en psychanalyse» (247–256); *Antoine Vergote* (Löwen): «Le nom du Père et l'écart de la topographie symbolique» (257–269).

Der umfangreiche Beitrag von *P. Ricœur* zeigt einen recht komplizierten Aufbau, der zu Anfang dargelegt wird. R. will nur eine „Arbeitshypothese“ darlegen, die er in drei Punkten zusammenfaßt: 1. Die Gestalt des Vaters ist problematisch, als Bezeichnung zieht sie sich durch verschiedene semantische Stufen hindurch, von der Angstvorstellung des kastrierenden Vaters bis zum Symbol des Vaters, der aus Erbarmen stirbt. 2. Um diese Wandlung des Symbols zu verstehen, muß man das Vaterbild in Zusammenhang mit anderen zwischenmenschlichen Beziehungen, auch nicht verwandtschaftlicher Art, sehen. 3. Die ursprüngliche Vatergestalt muß auf höherer Ebene zurückkehren. Die Begründung dieser Arbeitshypothese soll in drei Bereichen, die einen analogen Aufbau zeigen, gegeben werden: im Bereich der Psychoanalyse, im Bereich von *Hegels* Phänomenologie des Geistes und im Bereich der Religionsphilosophie. Die drei Bereiche scheinen den drei Punkten entsprechen zu sollen, es werden aber in etwa auch alle drei Punkte in jedem Bereich aufgewiesen. Ins einzelne einzugehen, ist im Rahmen einer Besprechung nicht möglich. Man kann sich aber des Eindrucks kaum erwehren, daß die Einzelausführung zuweilen gekünstelt ist. — *De Waelhens* legt ebenfalls das Vaterbild der Psychoanalyse *Freuds* dar und betont die Wichtigkeit eines geglückten Abbaus des Ödipuskomplexes für die affektive Reifung. Die Bedeutung dieser Darlegungen für das Gottesbild kommt aber kaum zur Sprache, wenn wir von dem Hinweis darauf absehen, wie das Schreckbild eines Gottes ohne Erbarmen zustande kommen kann (254). *Vergote* meint denn auch, die Psychoanalyse führe nicht zu dem Vaternamen, wie er dem NT eigen ist (D. 108).

Ohne Zweifel bringt der Tagungsbericht eine Fülle wertvoller Informationen und Anregungen, für die wir den Veranstalter und Rednern der Tagung und dem Herausgeber der beiden Bände Dank schulden. Trotzdem soll nicht verschwiegen werden, daß eine gewisse Enttäuschung zurückbleiben kann. Man vermißt eine tiefergehende Behandlung gewisser Grundfragen. So kann man bedauern, daß ein angemessener Begriff dessen fehlt, was Sprache eigentlich ist; zu den linguistischen Untersuchungen sollte eine Phänomenologie und Ontologie der Sprache kommen. Damit mag es zusammenhängen, daß die negative Theologie zu einseitig betont wird. Dies bringt die Gefahr mit sich, daß die Neigung zum Agnostizismus und zu der Auffassung, alles Reden von Gott sei sinnlos, verstärkt wird; durch *bloße* Negationen wird eben buchstäblich „nichts“ gesagt. Vertun wir aber nicht damit das kostbare Erbe, das uns *Thomas von Aquin* in dem kleinen, aber klassischen Traktat „De nominibus Dei“ (S. th. 1 q. 13) hinterlassen hat? Ist es nicht ein wenig beschämend, daß westliche Theologen von dem orthodoxen Archimandriten *Scrima* (D. 129) sich auf diesen Schatz hinweisen lassen müssen? Gewiß wird die *Quaestio* das eine oder andere Mal erwähnt, am meisten noch von *Henri Gouhier* in seinem Referat «Le nom de Dieu et l'expérience religieuse» (395–401) behandelt. Aber auch seine Ausführungen bringen nicht das, was heute nöttäte, eine sprach- und erkenntnistheoretische Darlegung, in der die Lösung des *hl. Thomas* aufgrund der heutigen Fragestellungen neu durchdacht und weiter entfaltet würde.

Vielleicht ist das Fehlen einer solchen Abhandlung auch auf einen gewissen Mangel an Planung zurückzuführen, die schon am Anfang dieser Besprechung angedeutet wurde. Es scheint, daß den Teilnehmern an dem ‚Colloquium‘ die Themawahl völlig freigestellt war. So kann es aber leicht dazu kommen, daß wichtige Themen ganz ausfallen, da vielleicht jeder denkt, dieses oder jenes Thema werde gewiß schon von einem anderen Teilnehmer behandelt. Ein Minimum von Planung scheint für die Fruchtbarkeit solcher Tagungen eben doch notwendig zu sein.

S. Fausti, S. J. — J. de Vries, S. J.