

1. Erkenntnis- und Wissenschaftslehre. Metaphysik

Ferré, Frédéric, *Le langage religieux a-t-il un sens? Logique moderne et foi (Cogitatio fidei)*, 47. 8° (192 S.) Paris 1970, du Cerf. 22.— F. — Das Buch ist eine französische, von Cl. Besseyrias gefertigte Übersetzung des 1962 erschienenen Buches „Language, Logic and God“. Schon in der Besprechung dieses Buches in Schol 39 (1964) 134 habe ich anerkannt, daß es zuverlässig über die Auffassungen der religiösen bzw. theologischen Sprache in den verschiedenen Richtungen der englischen Sprachanalyse berichtet. Der Verf. selbst will die Sinnhaftigkeit der religiösen Sprache retten, aber die Weise, wie er das tut, kann logisch schwerlich befriedigen. Der Grund dafür scheint mir heute noch mehr als damals zu sein, daß es ihm an echtem Verständnis für die Logik der Analogie mangelt. Die von ihm zitierten Stellen von E. L. Mascall (84) und F. C. Copleston (91), Verteidigern dieser Logik, geben nicht deren eigene Meinung wieder, sondern nur die Einwände der Gegner dieser Logik, also das ‚Videtur quod non‘. Die Antworten Mascalls und Coplestons auf diese Einwände werden von F. nicht wiedergegeben. Die „Attributionsanalogie“ kennt er nur als „äußere“; daß diese zur Erklärung eines sinnvollen Redens über Gott nicht ausreicht, wird aber von den Verteidigern der Analogie allgemein zugegeben. J. de Vries, S. J.

Eberle, Rolf A., *Nominalistic Systems*. 8° (217 S.) Dordrecht/Holland 1970, Reidel. 42.— Hfl. — Bekanntlich hat die klassische Diskussion um die Universalien ihre Fortsetzung in der modernen Logik und Grundlagenforschung. Leider gibt es bisher nur wenige zusammenfassende Darstellungen der meistens über eine Unmenge von Zeitschriftenartikeln verstreuten Beiträge zu diesem Problem. Deshalb ist man dankbar, daß E. die neueren Bemühungen um den Aufbau einer nominalistischen Position in einer Arbeit zusammengetragen, analysiert und kritisch untersucht hat. Das Buch wendet sich hauptsächlich an den philosophisch interessierten Leser, setzt aber zugleich eine gewisse Kenntnis der modernen Logik voraus. Da der nominalistische Standpunkt gewöhnlich nur andeutungsweise vertreten worden ist, beabsichtigt der Verf. „to reconstruct, with precision, certain views which have been traditionally associated with nominalism and to investigate problems arising from these views in the construction of interpreted formal systems“ (1). — In einem ersten einleitenden Kapitel stellt der Verf. in einer kurzen historischen Skizze ältere und neuere Formen des Nominalismus einander gegenüber. Außerdem werden methodologische Fragen und gewisse Grundbegriffe besprochen, die für die Arbeit von besonderer Bedeutung sind. Da es sich um eine Darstellung von Theorien handeln soll, die selbst analysiert und miteinander verglichen werden sollen, muß diese Arbeit weitgehend den Charakter einer metatheoretischen Untersuchung erhalten. Hierbei ist für den Philosophen insbesondere von Bedeutung die Bemerkung des Verf.s, daß seine Besprechung der nominalistischen Systeme nicht im Rahmen des Nominalismus selbst geschehen soll. Vielmehr soll ihr weitgehend das mengentheoretische System von Zermelo-Fraenkel zugrunde liegen, das seinem Charakter nach realistisch ist. Die Beschreibung des Nominalismus soll also innerhalb eines nicht-nominalistischen Systems geschehen, und der Verf. weist ausdrücklich darauf hin, daß er mit seiner Arbeit weder eine Bestätigung noch eine Widerlegung des nominalistischen Standpunktes beabsichtigt. — Im 2. Kap. wird der Grundbegriff des Einzeldings (individual) näherhin herausgearbeitet und zugleich die grundlegende Position des neueren Nominalismus (z. B. Nelson Goodman) besprochen, daß man mit keinen anderen Entitäten als den Einzeldingen

rechnen will. Wie sehr der Begriff des Einzeldings aber relativiert werden muß, wenn der Aufbau wenigstens eines Teiles der modernen Logik möglich sein soll, wird schon daraus deutlich, daß zu den Einzeldingen auch alle konkreten Gesamtheiten aus Einzeldingen und sogar die auf viele Plätze und Zeiten verteilte Gesamtheit z. B. aller roten oder aller runden Dinge gerechnet werden soll. Der eigentliche Unterschied zwischen einem modernen Realisten und einem Nominalisten besteht letztlich darin, daß für den ersten die Klasse aller Steine in einem bestimmten Steinhaufen und die Klasse aller Moleküle von Steinen in diesem Steinhaufen zwei verschiedene Entitäten sind, während sie für den Nominalisten miteinander und mit dem betreffenden Steinhaufen identisch sind. Dieses Beispiel zeigt schon, daß das Verhältnis von einem Teil zu einem Ganzen für den Nominalisten moderner Prägung von entscheidender Bedeutung ist. Daß ein Gegenstand rot ist, besagt für ihn, daß ein konkretes rotes Einzelding ein Bestandteil der individuellen Gesamtheit aller roten Dinge ist. E. vergleicht darauf eine Reihe formaler Kalküle, die von neueren Nominalisten mit Hilfe des vorgegebenen begrifflichen Materials angedeutet oder aufgestellt worden sind. — In einem 3. Kap. bespricht der Verf. das Problem, welche Existenzannahmen man machen muß, um den betreffenden Kalkülen eine semantische Interpretation geben zu können. Er geht an dieser Stelle über die Arbeiten der Nominalisten hinaus und enthüllt so gewisse wichtige Bedingungen, die einem jeden nominalistischen System zugrunde liegen. — Schließlich wird noch in einem 4. Kap. der Versuch einer Rekonstruktion der allgemeinen Prädikate im Rahmen von verschiedenen Systemen mit immer ausgeprägterem nominalistischem Charakter gemacht. Dabei weist E. auf die im umgekehrten Verhältnis wachsenden Schwierigkeiten für die betreffenden Systeme hin, insbesondere auf die Schwierigkeiten, welche einem Nominalisten aus der Mathematik erwachsen. Dies mag genügen, um die informative und stimulierende, wenn auch nicht immer ganz leichte Lektüre dieses Buches zu empfehlen.

R. Carls, S. J.

Philosophical Problems in Logic. Some Recent Developments. Edited by Karel Lambert. 8° (176 S.) Dordrecht/Holland 1970, Reidel. 38.— Hfl. — Dieser Band enthält eine Reihe von Vorträgen, die 1968 auf einem Treffen von Logikern und Wissenschaftstheoretikern an der California Universität in Irvine gehalten wurden. Die Aufsätze verdienen deshalb Beachtung auch über den engeren Fachkreis hinaus, weil sie es mit äußerst wichtigen Problemen aus dem Grenzgebiet zwischen logischer Analyse und Philosophie zu tun haben. Leider ist das Verständnis dadurch erschwert, daß sich die Arbeiten auf einem ausgeprägt fachterminologischen Niveau bewegen und folglich solchen Lesern nur schwer zugänglich sind, die mit den Werkzeugen der modernen Logik nicht vertraut sind. Dies ist um so bedauerlicher, weil die behandelten Probleme von weitreichender philosophischer und auch metaphysischer Bedeutung sind. Zusammenfassend kann man sagen, daß es sich in fast allen Beiträgen um die Analyse des Existenz- und Notwendigkeitsbegriffes handelt, also um die beiden Begriffe, mit denen sich die moderne Logik bisher nur ungenügend befaßt hat. Das neue Interesse für diese Bereiche ist zu verstehen aus der Entdeckung gewisser recht problematischer Folgerungen, die sich aus früheren Ansichten ergaben. Hatte man nämlich früher in den logischen Kalkülen ganz unbeschwert mit Variablen hantiert, so ist man seitdem immer mehr darauf aufmerksam geworden, daß dem Begriff der Variablen schon eine ganze Reihe von Annahmen vorausliegen, die einer gründlichen Analyse bedürfen. Drei der Beiträge halten sich etwas außerhalb des Rahmens: einer von *H. Leblanc* und *R. K. Meyer*, der eine Untersuchung der semantischen Grundlagen der Prätheorie enthält, ein anderer von *J. M. Vickers*, der es mit der Wahrscheinlichkeitslogik zu tun hat, und ein dritter schließlich von *R. H. Thomason*, der eine logisch-technische Untersuchung zu den Modalitäten im Prädikatenkalkül darstellt. Die übrigen Artikel beschäftigen sich jedoch alle mehr oder weniger mit dem Problem der „freien Logikkalküle“, also mit den logischen Systemen, die nicht von gewissen Existenzannahmen abhängig sind. Eine gute Einführung in die Problemlage bilden die Aufsätze „Existential Presuppositions and Uniqueness Presuppositions“ von *Jakko Hintikka* und „Advice on Modal Logic“ von *Dana Scott*. Aus beiden wird deutlich, daß es sich um die Frage der Identifizierung von Individuen und um die

Einführung der Modalitäten in Kontexte mit Individuen handelt. Will man nämlich in der Logik auch mit notwendigen Beziehungen zwischen Begriffen rechnen und nicht nur mit faktischen, so ist man (wie schon *Meinong*) zur Einführung und Untersuchung von möglichen Individuen und sogar von möglichen Welten gezwungen, und zu solchen Welten muß man dann auch solche rechnen, die leer sind, in denen nichts existiert. Damit gewinnt aber die Existenz wieder den Charakter eines unterscheidenden Prädikates, was man in der modernen Logik bisher meistens bewußt oder unbewußt ausgeschlossen hatte. Mit solchen möglichen Objekten und möglichen Welten befaßt sich ein Beitrag von *Karel Lambert* und *Bas C. van Fraassen*. Einen anderen Weg aus den Schwierigkeiten versucht *Peter W. Woodruff*, indem er z. B. den gegenwärtigen König von Frankreich nicht als ein mögliches Objekt einführt, sondern nur als einen Individualbegriff, der bei Verwendung in einer Aussage diese zwar sinnvoll aber zugleich weder wahr noch falsch macht. Damit ist freilich das grundlegende Prinzip der zweiwertigen Logik, daß nämlich jede sinnvolle Aussage entweder wahr oder falsch ist, aufgehoben, und die Grundlagen der Logik bedürfen einer neuen Begründung. — Diese kurzen Andeutungen können nur ungefähr die Probleme angeben, die in diesem Buch zusammengetragen sind, aber auch so dürfte klar sein, daß die Artikel Zündstoff enthalten, der für Philosophen aller Schattierungen von Interesse sein kann.

R. Carls, S. J.

Juhos, Béla — Katzenberger, Wolfgang, *Wahrscheinlichkeit als Erkenntnisform (Erfahrung und Denken, 34)*. Gr. 8° (155 S.) Berlin 1970, Dunker & Humblot. 33.60 DM. — So wie es sich bei dem Geometrieproblem empfiehlt, zwischen einem psychologischen Erlebnisraum, einem abstrakt-mathematischen und einem empirisch-physikalischen Raum zu unterscheiden, wollen J.-K. von einer Erlebniswahrscheinlichkeit sprechen, um die es vor allem bei dem klassischen Induktionsproblem gehe, von einer logisch-mathematischen Wahrscheinlichkeit, um die es sich bei der „induktiven Logik“ der analytischen Wissenschaftstheorie handle, und von einer empirischen Wahrscheinlichkeit, um die es bei der statistischen Physik gehe. Nach der Entfaltung dieses Gedankens wird in der zweiten Hälfte ein historischer Rückblick auf die Entwicklung des Induktions- und Wahrscheinlichkeitsproblems von *Platon* bis zum gegenwärtigen Streit zwischen *Popper* und *Carnap* gegeben; in seiner straffen, systematischen und durchsichtigen Art macht dieser Teil vielleicht den eigentlichen Wert des Buches aus. Auch die Dreiteilung des Wahrscheinlichkeitsbegriffes hat manches für sich und läßt sowohl den großen Abstand zwischen der „induktiven Logik“ und der tatsächlichen Praxis des wissenschaftlichen induktiven Schließens wie den „irrationalen Kern“ des erkenntnistheoretischen Induktionsproblems plastisch hervortreten. Aber wenn bei der „empirischen“ Wahrscheinlichkeit der statistischen Physik der Graben zwischen statistischen und deterministischen Naturgesetzen so tief wäre, wie es von J.-K. dargestellt wird, wäre es der statistischen Mechanik nicht möglich gewesen, die Gesetze der Thermodynamik zwar nicht aus den deterministischen Elementargesetzhelien allein, wohl aber unter Hinzunahme einer Ergodenhypothese, Unordnungsannahme oder dergleichen nicht nur wiederzugewinnen, sondern vielfach erstmals in den Blick zu bekommen. Wenn z. B. gesagt wird, die isomorphe Zuordnung der Anfangs- und End-(Mikro-)Zustände stelle eine Trivialität und keine Erkenntnis dar (51.76), so wäre anzumerken, daß auch eine Datenverarbeitungsanlage im Grunde nichts anderes tut, als die isomorphe Zuordnung zwischen Input und Output konkret auszuwerten, und obwohl dabei im strengen Sinn der Informationstheorie in der Tat keine neue Information gewonnen, sondern die eingespeiste Information lediglich verarbeitet wird, bedeutet dies einen Erkenntnisgewinn, den man sich viel kosten läßt. Freilich: In den statistischen Grundannahmen schon der klassischen statistischen Physik kommt die Problematik der gesamten Wahrscheinlichkeitserkenntnis in geradezu modellmäßiger Schärfe zum Ausdruck, und insofern kann von einer problemlosen Ableitung der statistischen Gesetze aus den deterministischen Ansätzen tatsächlich keine Rede sein; aber eben darum sollten diese Diskussionen um Gleichverteilung, Irreversibilität und Wiederkehrinwand mehr Berücksichtigung finden, als es im Großteil der wissenschaftstheoretischen Literatur über Wahrscheinlichkeit und auch bei J.-K. der Fall ist.

W. Büchel

Kuznecov, B. G., Von Galilei bis Einstein. Entwicklung der physikalischen Ideen (Wissenschaftstheorie — Wissenschaft und Philosophie, 5). 8° (391 S.) Braunschweig/Basel 1970, Vieweg/Winter. 38.—DM. — Nach den Absichten der Herausgeber der Reihe sollen die Übersetzungen den internationalen Stand der wissenschaftstheoretischen Diskussion an Beispielen verdeutlichen. Das Buch von K. scheint in der Sowjetunion eine Art Standardtext darzustellen, weil dort nichts Vergleichbares zur Verfügung steht; im Westen gibt es für alle behandelten Themen zumindest gleichwertige Darstellungen. Vergleicht man etwa die drei ersten Kapitel (Kopernikus bis Newton) von K. mit den entsprechenden Partien bei *Dijksterhuis* („Die Mechanisierung des Weltbilds“), so kann man sich kaum dem Eindruck entziehen, daß D. die Umwandlung des Trägheitsbegriffes auf nicht mehr Raum tiefer, systematischer und kritischer dargestellt hat. Allerdings war D. auch nicht gezwungen, immer wieder einmal Engels und Lenin zu zitieren und den Fortschritt der Wissenschaft auf gesellschaftlichen Strukturwandel zurückzuführen. Von den Angriffen gegen Relativitätstheorie und Quantenphysik, die noch bis in die fünfziger Jahre den Physikern in der Sowjetunion das Leben schwer machten, erfährt man bei K. gar nichts, auch nicht, daß der S. 289 zweimal erwähnte *V. A. Fok* nachdrücklich und gar nicht zu Unrecht darauf hinwies, daß die allgemeine Relativitätstheorie gerade keine Verallgemeinerung des Relativitätsgedankens darstelle, was für K.s Thematik doch wichtig gewesen wäre. Die Auswahl der Details erscheint manchmal willkürlich und unsystematisch; beispielsweise werden 291 ganz überflüssige Details über die erste Beobachtung der Lichtablenkung am Sonnenrand gebracht, aber die späteren Beobachtungen, deren Ergebnisse nicht unerheblich über dem von der Relativitätstheorie angegebenen Wert lagen, werden überhaupt nicht erwähnt. Insgesamt bietet das Buch als umfassende Darstellung der Geschichte der Physik von Kopernikus bis zur Gegenwart sicher viele historische Informationen und Hinweise für einen Leser, der mit den einschlägigen physikalischen Gegebenheiten schon so vertraut ist, daß er nicht auf die im Buch gegebenen Erklärungen angewiesen ist; für ein ausgewogenes und allseitiges Urteil wird man aber nicht ohne den Rückgriff auf andere einschlägige Literatur auskommen.

W. Büchel

Frey, Gerhard, Philosophie und Wissenschaft. Eine Methodenlehre (Urban-Taschenbücher, 133). Kl. 8° (144 S.) Stuttgart 1970, Kohlhammer. 5.80 DM. — Nach einem kurzen 1. Kap. „Wissen und Fragen“ folgt im 2. Kap. eine erste Kennzeichnung des philosophischen Fragens. Das Ergebnis ist schon hier, philosophisches Fragen sei stets metatheoretischer Natur, d. h. Reflexion über die Einzelwissenschaften (30). Trotzdem sei damit keine Definition der Philosophie gewonnen, da es metatheoretische Fragen auch im Rahmen der Einzelwissenschaften gebe. Das 3. Kap. behandelt die Methoden der Einzelwissenschaften, eine treffliche Zusammenfassung. Das 4. Kap. stellt die Frage: „Gibt es eine eigene (von den Methoden der Spezialwissenschaften verschiedene) wissenschaftliche Methode der Philosophie?“ und antwortet darauf mit einem klaren Nein. Daraus ergibt sich im 5. Kap. die alleinige Berechtigung der „wissenschaftlichen Philosophie“, d. h. der Philosophie als Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie; inhaltliche Metaphysik dagegen ist unwissenschaftlich, irrational. Im Gegensatz dazu wird im 6. Kap. („Philosophie in den Wissenschaften“) zugegeben, daß jede Spezialwissenschaft metaphysische, insbesondere ontologische Voraussetzungen macht, die sich wissenschaftlich nicht begründen lassen (113). Folgerichtig lehnt es F. ab, daß die Philosophie sich je selbst überflüssig machen wird. Der „Unaufhebbarkeit der metaphysischen Fragen“ steht allerdings die „Unmöglichkeit einer materiellen Metaphysik“ gegenüber (7. Kap.). — Das Büchlein faßt die Beschwerden der Wissenschaften, insbesondere der Naturwissenschaften, gegen die Philosophie vorzüglich zusammen und ist eben deshalb für den Philosophen wertvoll. Es weist wieder einmal auf das „radikale Mißverstehen“ und die „grundsätzlich verschiedenen Sprachen“ hin, die eine Verständigung fast unmöglich machen (107). Die Wissenschaften und die „wissenschaftliche Philosophie“ werfen der Metaphysik Anmaßung vor, weil sie sich nicht mit der „Wahrscheinlichkeit“ der Wissenschaften und der „Vorläufigkeit“ ihrer Ergebnisse zufrieden geben will, sondern absolute Gewißheit beansprucht. F. sieht auch, daß dies damit zusammenhängt, daß die Metaphysik sich auf Einsichten nicht rein ana-

lytischer Art stützen zu dürfen meint, auf die man innerhalb der Wissenschaften verzichtet und die deshalb „nicht wissenschaftlich“ genannt werden. Aber wenn nun — wie zugegeben wird — jede Wissenschaft dieser Art metaphysische Voraussetzungen macht, die also im Sinn der Wissenschaften „nicht wissenschaftlicher“ Art sind, weil sie nicht durch die innerhalb der Wissenschaften anerkannten Methoden begründet werden können, so ergibt sich zwingend die Alternative: Entweder man erkennt auch „nicht wissenschaftliche“ Methoden als erkenntnisbegründend an oder alle Wissenschaft beruht auf ungesicherten, unbegründbaren Voraussetzungen — und wie kann sie dann selbst als begründet gelten? Und zwar gilt dies auch, wenn ihre Ergebnisse nur als „wahrscheinlich“ und „vorläufig mit Recht anzunehmen“ gelten. Denn auch jede Wahrscheinlichkeit wird zerstört, wenn es nicht letztlich gewiß ist, daß Gründe vorliegen, um derentwillen vernünftigerweise ein Satz angenommen wird, solange nicht Gegen Gründe dies ausschließen. — Das eine zeigt F. jedenfalls, daß die metatheoretischen Fragen für den Wissenschaftler am ehesten den Einstieg zur Philosophie eröffnen. Daraus folgt aber nicht, daß Philosophie in Wissenschaftstheorie aufgeht. J. de Vries, S. J.

Dubarle, Dominique, etc., *La recherche en philosophie et en théologie* (Coll. Cogitatio fidei, 49) 8° (227 S.) Paris 1970, du Cerf. 33.— F. — Der neue Band der verdienstvollen Sammlung vereinigt Studien von G.-Ph. Widmer (Critique et praxis en théologie et en philosophie), J. Poulain (Le mysticisme du Tractatus Logico-philosophicus et la situation paradoxale des propositions religieuses), G. Kalinowski (Philosophie, théologie et métathéorie) und St. Breton (Logique et argument de convenance en théologie). D. Dubarle sucht in einem gedrängten Vorwort die Leitgedanken dieser Abhandlungen zu charakterisieren und zu koordinieren. Eine gewisse Verlegenheit scheint ihm gerade die erste zu bereiten; er nennt sie ein berufenes Zeugnis für den Eindruck, den die neue Wende zur Welt, „die Rückkehr des Geistes zur sinnfälligen Realität“, auf das theologische Denken mache, was dann konkret bedeute: den Willen heutiger Wissenschaft zur (an der empirischen Positivität orientierten) logischen und „praxeologischen“ Kritik ernst zu nehmen. Vornehmlich um letztere geht es Widmer tatsächlich; philosophische Problematik entspringe und entfalte sich aus der menschlichen „Praxis“, aus dem Lebensvollzug selbst, den Philosophie als kritische Reflexion auf die „konstituierende“ Aktivität des Subjekts aufzuhellen bemüht sei, darin zugleich und wesentlich als Kritik am schon „Konstituierten“, geschichtlich gleichsam Arrivierten. Theologische Selbstkritik nähre sich ihrerseits aus der Reflexion auf die Praxis des Heilsgeschehens, im Rückgang auf die „konstituierenden“ Prinzipien der ursprünglichen Verkündigung und in ihren geschichtlichen Antizipationen des Eschaton (durch sakramentale Heilsvollzüge usw.). — Die zwei folgenden Aufsätze suchen die Bedeutsamkeit der modernen Logistik und Sprachlogik für Philosophie und Theologie nahezubringen. Das Vorwort formuliert den Ertrag der Studie über den frühen Wittgenstein dahin gehend, daß sich ergebe, wie auf der Ebene der hochspezialisierten logischen Technik die Eigenständigkeit des „Sinnes“ religiöser und theologischer Aussagen gewahrt bleibe. Es scheint dem Rez. allerdings, daß die Beschränkung auf Wittgensteins Frühwerk das aktuellste Problem sprachlogischer Kritik nicht-empirischer kognitiver Aussagen, wie es sich in der Konzeption von „Sprachspielen“ verdichtet, nicht berührt. Indessen sind die Ausführungen zum „Mystischen“ als demjenigen, was in aller logischen Darstellung der „Fakten“, obschon es sich nicht selbst aussagen lasse, gleichwohl sich „zeige“, ein Hinweis auf die Möglichkeit, religiösen Sätzen einen „Sinn“ zuzuschreiben. «Le Tractatus ne permettait pas de prouver l'impossibilité de leur sens, mais énonçait certaines conditions sans donner les moyens de vérifier si elles étaient réalisées ou non» (153). Wenig genug. Es verbietet sich, dem Verf. zufolge jedenfalls, Aussagen „rationalistischen“ Typs, in der Gott als Seiendes und als Ursache erscheint, weiterhin zu vertreten (112 ff.); vgl. auch die Ablehnung einer Theologie, die sich als «metaphysique surnaturelle» versteht (28). Die Möglichkeit analogen Denkens kommt dabei nicht in Sicht. Dagegen wird sie im Text von Kalinowski gestreift (195). Bei ihm liegt der Ton auf der Forderung, Philosophie und Theologie sollten, um modernen wissenschaftstheoretischen Ansprüchen zu genügen, ihre jeweilige Metasprache, Metatheorie ausarbeiten, also eine Metaphilosophie und Metatheologie; sie sollten, in struktureller

Entsprechung zu anderen Realwissenschaften, ihre methodologischen Vorentscheidungen präzisieren, etwa nach dem Muster des Fragebogens: «*quelles sont les règles linguistiques... de votre philosophie? Quelles en sont les règles de définition? Quelles en sont les règles d'admission? Quelles en sont les axiomes et les théorèmes?... Que signifie pour vous l'expression: x est une proposition philosophique vraie, etc.*» (192). Die Sache kompliziert sich, insofern Theologie „hermeneutische“ Wissenschaft ist (201). Hier scheint der eher von der formalen Logik herkommende Verf. unsicher zu werden. Übrigens nennt er als einzigen systematischen Beitrag zur Methodologie religiösen Sprechens *J. M. Bocheński, The Logic of Religion* (New York 1965) (205; vgl. 262, Anm. 38). Was die Reflexionen von *Breton* über das „*argumentum convenientiae*“ in der Theologie betrifft, so möchte man dem Verf. des Vorworts zustimmen, wenn er sie als höchst positiven Versuch einer konstruktiven Analyse der logischen Methode theologischer Systematik bezeichnet. Das Urteil darüber, ob es gelungen sei, Sinn und Funktion des Konvenienzarguments im Hinblick auf eine Logik der Modalitäten neu zu bestimmen, muß den Experten anheimgestellt bleiben; die Systeme des modernen logistischen Modalitätenkalküls werden freilich nicht befragt. — Es wird sehr deutlich, welche Schwierigkeit es hat, als Philosoph und Theologe mit der heutigen Wissenschaftslogik ein produktives Gespräch aufzunehmen. Dem vorliegenden Sammelband gebührt das Verdienst, ein solches Gespräch überhaupt begonnen zu haben.

H. Ogiermann, S. J.

Heidegger, Martin, *Phänomenologie und Theologie*. Kl. 8 (47 S.) Frankfurt a. M. 1970, Klostermann. 3.80 DM. — Die beiden hier vereinigten Texte, der eines Vortrags aus den Jahren 1927/28 und der eines Briefes an ein Theologisches Kolloquium an der Drew-University (Madison, USA) aus dem Jahre 1964, erschienen erstmalig in den *ArchivesPhil* 32 (1969) 356 ff. — Aus dem Vortrag überspringen wir H.s Ausführungen zur Theologie als Wissenschaft, sie haben keinen Kontakt zu heutigen wissenschaftstheoretischen Vorstellungen. Interessant ist nur die These, Theologie bedürfe der Ontologie als Horizont ihrer Begriffsbildungen (28 f.). Dabei spricht H. zunächst immer vom Verhältnis Theologie-Philosophie, setzt dann Philosophie mit Ontologie gleich und erreicht den Titel „Phänomenologie und Theologie“ erst, indem er, in der Linie von „Sein und Zeit“, Phänomenologie als „Bezeichnung für das Verfahren der Ontologie“ erklärt (32/33). — Der „Brief“ will einige Hinweise geben auf „Hauptgesichtspunkte für das theologische Gespräch über das Problem eines nichtobjektivierenden Denkens und Sprechens in der heutigen Theologie“. Objektivierbarkeit wird dem naturwissenschaftlichen Denken und Sprechen zugeordnet, und nur ihm. Es gebe aber noch ganz anderes Denken und Sprechen, z. B. in der „alltäglichen Erfahrung der Dinge“ und im Anblick eines Kunstwerks (42). Das wird ja wohl niemand bestreiten, ebensowenig wie den diesen Punkt urgierenden Nachtrag (47). Das gestellte Problem eines objektivierenden Denkens und Sprechens in der Theologie sei daher kein echtes Problem, denn „Theologie ist keine Naturwissenschaft“ (46). Unmittelbar schließt sich an diese Trivialität allerdings die Frage, ob „Theologie noch eine Wissenschaft sein kann, weil sie vermutlich überhaupt nicht eine Wissenschaft sein darf“ — die Frage wird nicht weiter legitimiert. Es läßt sich aber tatsächlich fragen, ob objektivierendes Denken und Sprechen nicht notwendig zu Wissenschaft als solcher gehöre — oder man muß Wissenschaft (und „Methode“) streng *analog* fassen; dann hätte Theologie Aussicht, auch Wissenschaft sein zu dürfen.

H. Ogiermann, S. J.

Engelhardt, Paulus O. P. (Hrsg.), *Zur Theorie der Praxis. Interpretationen und Aspekte* (Walberberger Studien, Philos. Reihe, 4). 8° (X u. 213 S.) Mainz 1970, Grünewald. 25.—DM. — Die meisten Beiträge in diesem Sammelband gehen auf Referate zurück, die auf Tagungen der Philosophischen Arbeitsgemeinschaft der Albertus-Magnus-Akademie Walberberg gehalten wurden; die Studien von *H. Kuhn* und *Kl. Lompe* wurden eigens für diesen Band zur Verfügung gestellt. Das Nachwort des Herausgebers bietet eine sehr gekonnte Synthese der „Interpretationen und Aspekte“, die in ihren Thematiken z. T. ja doch sehr divergieren. Ausgegangen wird von der Überzeugung, daß im Marxismus eine geschicht-

liche Wende offenkundig wird, die den Menschen als gesellschaftlich arbeitendes Wesen in einer gleichsam „anti-theoretischen Theorie“ zu erfassen sucht (204), daß „die nach Hegel und Marx notwendige Richtung des ethischen Nachdenkens“ (209) aber den Rückblick in die Tradition nicht überflüssig mache, im Gegenteil: „Überlieferte Fragen können sich als handlungsrelevanter erweisen als distanzlose aktuelle Diskussionen“ (203). Am schärfsten marxistisch eingefärbt scheinen, falls sie angeeignet sind, Formulierungen wie: die abstrakt-logischen Kategorien sind historisch, d. h. durch bestimmte Produktionsverhältnisse bedingt, die konkreten/historischen Kategorien sind Ausdruck jener anders bedingenden Produktionsverhältnisse (204). Aus der Sicht des offenbarungsgläubigen Menschen wird, im Anschluß an *M. Buber*, gesagt: „Marxistisches und jüdisch-christliches Denken verstehen Praxis als Finden und Erfinden des Weges“ — bis, wie Buber formuliert, „der Morgen dämmt und ein Weg sichtbar wird, wo niemand ihn ahnte“ (210) — mehr nicht? Ein Wort zum Problem aus spezifisch katholisch-christlichem Bewußtsein vermißt man; ist ein solches noch nicht möglich? — Das Referat von *J. Lomann*, „Theorie und Praxis im Lichte der europäischen und der allgemeinen Begriffsgeschichte“, ist an und für sich fundamental; er reproduziert die Ergebnisse seines Buches „Philosophie und Sprachwissenschaft“ (Berlin 1965). Doch die ungemaine Selbstsicherheit, mit der er seine Thesen vorträgt und dann auch die marxistische Position abtut, provoziert Gegenkritik (vgl. 203). *H. Kubm*, „Praxis und Theorie im platonischen Denken“, „korrigiert in überzeugender Weise das übliche Platon-Bild, das Platon als Prototyp des schauenden Denkens... und sein Verständnis der sittlichen und politischen Praxis als Ausfluß der Theorie ansieht“, insofern für ihn „die *Techné* das heuristische Modell aller Weisen des Erkennens (und Könnens) ist“ (204). Wenn also *Platon* „seinen Erkenntnisbegriff aus einer Analyse des tätigen, sich nach Künsten aufgliedernden Lebens“ gewinnt (38), zugleich aber alles Bedingte im Streben (eines um des anderen Willen usw.) im Bezug auf das Unbedingte gründen läßt (40), dann eröffnet er mit dieser Unterscheidung „im Denken selbst die Dimension, die das Denken zum Tun macht — will sagen, zur echten, selbstverantwortlichen Praxis“; Denken ist selbst Entscheidung zum absolut „Guten“, Theorie entdeckt „in ihrer eigenen Tiefe den Ursprung der Praxis“ (41). *F. Inciarte*, „Theorie der Praxis als praktische Theorie. Zur Eigenart der aristotelischen Ethik“, behauptet für *Aristoteles* Theorie als inneres Moment der Praxis, deshalb sei Theorie konstitutiv praktisch; er verallgemeinert den aristotelischen Satz: „Was wir kennenlernen müssen, um es tun zu können, das lernen wir nur kennen, indem wir es tun“ (60). Zugleich hebt er hervor, daß *Aristoteles* „ein halbwegs inhaltliches Kriterium zur Beurteilung der Praxis angibt“, nämlich „ob unsere Handlungen dem Vollzug der höchsten Theorie im Wege stehen oder nicht“, d. h., „dem Gott zu dienen und der Schau zu leben“ (63). Diese Konzeption wird vom Herausgeber m. E. zu schnell übersprungen (205). *M. Riedel*, „Über den Strukturwandel der praktischen Philosophie beim jungen Hegel“, untersucht *Hegels* Rezeption der „politischen Ökonomie“ in die Konstruktion der praktischen Philosophie (76). *A. Esser*, „Das Verhältnis von Theorie und Praxis bei L. Feuerbach“, entwickelt *Feuerbachs* Anliegen der „Versöhnung von Theorie und Praxis“, wobei die Einheit von Philosophie und Leben als solche selbst auf dem Gebiet der Praxis, also der Ethik und Politik, sich zu bewähren habe (89). *D. Eickelschultes* Thema, „Zur Logik des Begriffs bei K. Marx. Zeit und Arbeitszeit“, liegt eher am Rande, trotz Teil I (Die Praxis als der ursprüngliche Ort für die Kategorien des Erkennens). Leider mangelt es an kritischen Vorbehalten auch in einem Satz wie dem folgenden: „Diese fehlende transzendente Umklammerung der Geschichte bei Marx ist ein Fortschritt gegenüber Hegel in Richtung auf den modernen Begriff der Geschichtlichkeit“ (108). Was *Kl. Jacobi* über „J.-P. Sartres Weg zu einer Philosophie der konkreten Praxis“ ausführt, erhellt sehr gut *Sartres* „Kehre“ zum marxistischen Geschichtsdenken und seinen Ansatz, „nach dem es auf das Glückendes Entwerfens und Produzierens endlicher und stets zu überschreitender Freiheitsbedingungen ankommt“ (209). „Glaube und Politik bei M. Buber“ von *H.-J. Kraus* wagt sich in die religiöse Dimension des Problems vor (vgl. oben). Der Essai von *Kl. Lompe*, „Wissenschaftsorganisation und Zukunftsbewältigung“, handelt vom modernen Verhältnis von Theorie und Praxis als dem Verhältnis von Sozialwissenschaft und ihrer „beratenden“ Funktion in der politischen Praxis. — Eine Fülle von Material, aber nur

zögernde Hinweise auf Möglichkeiten, es für eine eigene Theorie des Bezugs von Theorie und Praxis fruchtbar zu machen. Man sucht erst einmal die Aspekte der Frage in den Blick zu bekommen.

H. Ogiermann, S. J.

Salaquarda, Jörg (Hrsg.), Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus. 8^o (VII u. 205 S.) Berlin 1971, de Gruyter. 19.80 DM. — Es werden neu abgedruckt die Abhandlung von W. Weischedel, die den Titel liefert, sowie dessen Antwort an seine Kritiker „Von der Fragwürdigkeit einer Philosophischen Theologie“, beide aus dem Buch „Philosophische Grenzgänge“ (Stuttgart 1967), dazu aber die betreffenden Aufsätze von G. Noller, H.-G. Geyer, W. Müller-Lauter, W. Pannenberg und R. W. Jenson, als Zusatz ein Brief Pannenburgs als Echo auf die Kritik und die briefliche Antwort Weischedels. Man hat nun das zusammen, was die neueste, von Weischedel ausgelöste Kontroverse um die Möglichkeit philosophischer Gotteserkenntnis an Material zutage gefördert hat. — In der Einleitung zeichnet der Herausgeber, ohne selbst in die Diskussion eingreifen zu wollen (VI), die heutige, wesentlich von Hegel, Nietzsche und Marx bestimmte Situation, in der die Diskussion sich bewegt. Sehr zu Recht findet er, daß die Bestreitung der Möglichkeit philosophischer Theologie die Philosophie selbst fragwürdig macht, aber auch die Offenbarungstheologie: dazu zitiert er G. Picht und W. Pannenberg (22, Anm. 102), dem zufolge die Rückwirkung der Auffassung, der Gedanke eines persönlichen Gottes sei philosophisch als mythologische Selbstausslegung des Menschen zu beurteilen, „auf die christliche Theologie und ihr Reden von Gott sich kaum aufhalten lassen“ würde. Und doch müsse heutiges philosophisches Sprechen von Gott den „Nihilismus“, das Bewußtsein vom „Tode Gottes“ in sich aufgenommen haben, und das ist die Position Weischedels. Dessen „Philosophische Grenzgänge“ versuchen „im Schatten des Nihilismus“ zu denken, und doch eine noch mögliche Rede von Gott zu verantworten. Im Ausgang von der Fraglichkeit von allem, zumal jeder Behauptung von „Sinn“, soll, die Fraglichkeit selbst hinterfragend, „Gott“ als „das Vonwoher der Herausforderung ins Fragen“, als „die Herkunft der Fraglichkeit“ aufgehen, als deren Ursprung (47). Denn die Fraglichkeit ist die eigentliche „Wirklichkeit“, „sie überkommt mich, sie dringt gegen mich an und erweist sich darin als von sich selber her widerständig“ (40); „Gott“ bedeutet dann das Woher der alles „in die Ohnmacht stützenden absoluten Wirksamkeit, wie sie der Fraglichkeit zukommt“ (46). Hier wird also Wirk-Widerstand „erfahren“, und zwar wie etwas Vorgegebenes (vgl. 39), und darin aus einem „Woher“. In der Antwort auf die Kritik vonseiten W. Müller-Lauters umschreibt W. den für ihn entscheidenden Gedanken nochmals, und es lohnt sich, den Passus wörtlich anzuführen: „Schon in meiner Erwiderung auf die Einwände Nollers habe ich darauf hingewiesen, daß nach meiner Auffassung in der Selbstausslegung der Erfahrung des Betroffenen von der radikalen Fraglichkeit sich so etwas wie ein Vonwoher der Erfahrung aufdrängt. Ich meine auch, daß das unmittelbar im Phänomen liegt: wenn etwas auf mich zukommt, kommt es ja aus einer Richtung auf mich zu, und so wie ich von mir sprechen kann, sofern ich in dieser Erfahrung betroffen werde, so auch von dem, was in diesem Auf-mich-zu wirksam ist“ (198). — Es soll jetzt nicht nach der Fragwürdigkeit solchen phänomenologischen Sehens gefragt werden, das doch wohl den Anschlag gibt; W.s Bemühung um eine Möglichkeit, ein sinnvolles philosophisches Reden von Gott wiederzugewinnen (vgl. 41), muß in ihrem Ernst anerkannt werden. Vielleicht müßte es gelingen, seinen „Neubeginn“ kraft des in ihm virulenten Motivs der „Wirksamkeit“ und „Wirklichkeit“ über sich hinauszutreiben. Das angekündigte Werk „Der Gott der Philosophen“, dessen Erscheinen man abwarten sollte, um den Denkhorizont W.s genauer kennenzulernen, wird wohl eine der radikalsten Herausforderungen derer darstellen, die an Metaphysik und metaphysischer Theologie festhalten. Dann ist der Augenblick gekommen, eine Auseinandersetzung größeren Stils einzuleiten. Die bisherigen kritischen Stimmen, die in den im vorliegenden Band gesammelten Aufsätzen laut werden, konnten von W. relativ leicht zum Schweigen gebracht werden; auch die Antwort auf den Brief Pannenburgs (180 f.) braucht keinen neuen Gedanken aufzubieten. Es ist gerade das Postulat „sinnvollen“ Lebens, wie es bei Pannenberg auftritt, das W. nicht gelten läßt, und P. hat dieses Postulat nicht hinreichend plausibel gemacht. Zudem wendet sich W. energisch gegen protestantische Theologen, die das Recht des Glaubens

nur für den Glaubenden evident sein lassen — „die christliche Behauptung versagt vor der Aufgabe, sich für den zu bewahrheiten, der nicht bereits im Glauben steht“ (162). Auch dieses Problem muß also wiederaufgegriffen werden, wobei als unaufgebbare Position katholischer Theologie der Anspruch zu bestätigen wäre, die intellektuelle und sittliche Legitimität des Glaubens auch dem noch nicht Gläubigen nahebringen zu können. W. hat recht, wenn er schreibt, andernfalls bleibe „das Gespräch mit der Philosophie ein Nebeneinanderherreden, fruchtlos für beide: für den Theologen wie für den Philosophen“ (190). H. O g i e r m a n n, S. J.

Struve, Wolfgang, Der andere Zug (Salzburger Sozialwissenschaftliche Studien, II). Kl. 8° (274 S.) Salzburg 1969, Stifterbibliothek. 120.— öS; 18.— DM. — Der Freiburger Philosophieprofessor S., bisher vor allem bekannt durch einen bedeutenden Aufsatz über Kierkegaard und Nietzsche im „Symposion“ I (1949) und die Vorlesung „Philosophie und Transzendenz“ (vgl. ThPh 45 [1970] 448 f.), legt in diesem Büchlein eine Sammlung von Aphorismen zur Mystik vor. Die Sprache dieser Mystik ist die metaphysische. So sind die einzelnen Kapitel betitelt: „Endlichkeit/Bildlichkeit/Weltlichkeit“, „Ursprünglichkeit/Andersheit/Wirklichkeit“, „Wider/Über-Hinaus/Aus-Heraus“, „Personalität/Ichheit/Tod/Geheimnis“ usw. Die letzten Seiten des Buches sind Niederschläge von Begegnungen mit „großer Natur“, in der Landschaft Norwegens und in der Kunst Ägyptens. S. formuliert seine Gedanken in der knappen, „inselhaften“ Form des Aphorismus, die dem Weg-Charakter dieses Denkens am besten gerecht werden kann. Man spürt, wie diese Sparsamkeit und Sorgfalt des Sagens aus dem Bemühen kommt, sich möglichst eng an die erfahrene Sache zu halten, die zwar in sich klar umrissen und in diesem Sinne keineswegs worthaft unbestimmbar ist, aber doch auch unter allzu vielen Worten sterben kann. M. E. ist diese Zurückhaltung ein sichere Zeichen von Qualität. Was man von dem Allzuvielen, was heute in philosophicis erscheint, nicht immer behaupten kann, darf man von diesem Büchlein sagen: Es hat Substanz. Einige Beispiele mögen dies illustrieren: „Die Frage des Mystikers ist nicht: was ist das All? was ist das Nichts? oder ähnlich — das sind letzten Endes doch künstliche philosophiegelehrte, wenn nicht überhaupt sinnlose Fragen —, sondern: was ist, wenn ich ganz alleine bin, also nichts mich mehr hält und bindet“ (77 f.). „Das eigentlich Wirkliche ist das, was einen im Kern, also was alles angreift. Darum ist nichts Weltliches eigentlich wirklich. Sich diesem Angriff nicht aussetzen: die metaphysische Urräglichkeit“ (103). „Das Element des Religiösen ist das Wirkliche: je religiöser, desto realistischer wird man daher, desto weniger gestattet man sich Illusionen. Der religiöse Weg: der Weg der Wirklichkeit“ (127). „Was wäre furchtbarer und grauenhafter, als wenn das Endliche endlos fort dauerte? Bloße Dauer ist sinnlos“ (235). — Soll die *Philosophie* nicht in bloßer Kritik und formaler Reflexion aufgehen, vielmehr aus einem ihr eigenen „Inhalt“ leben, den sie doch auch wiederum nirgendandersher als aus einer echten Erfahrung schöpfen kann, dann wird sie sich in der Nähe einer Art von „Mystik“ halten müssen, wie sie S. auf seine Weise vorbildlich bezeugt. Der christliche *Theologe* wird in S. nicht nur einen viel versprechenden Weggenossen auf dem Weg, mit Gottes Wirklichkeit ernstzu machen, sondern wohl auch einen echten Widersacher finden, d. h. jemanden, der ihm seine Sache streitig macht. Die Fragen, die in diesem Streit zu stellen sind, wären wohl die nach dem Verhältnis von Gelassenheit und Demut (Anerkennung der Schuld) und nach dem Bezug von Weisheits„aufstieg“ und dem „Abstieg“ der Nächstenliebe. — Es ist vielleicht nicht sinnvoll, dem Buch eine weite Verbreitung zu wünschen. Hingegen ist zu hoffen, daß es in die Hände derjenigen kommt, die für seine „Sache“ heute ein Ohr haben. G. H a e f f n e r, S. J.

2. Geschichte der älteren und neueren Philosophie

Heidegger, Martin — Fink, Eugen, Heraklit. Kl. 8° (261 S.) Frankfurt a. M. 1970, Klostermann. Br. 19.80 DM., Ln. 28.50 DM. — Der protokollierte Text (wohl sehr überarbeitet) eines von Heidegger und Fink im Wintersemester 1966/67 an der Universität Freiburg i. Br. gemeinsam veranstalteten Heraklit-Seminars. Laut Vorwort war es beabsichtigt, die Interpretation über eine Reihe von

Semestern fortzusetzen, der Plan konnte jedoch nicht ausgeführt werden. Die vorliegende Veröffentlichung bleibt also, wie es dort heißt, „ein Torso, ein Fragment über Fragmente“. Es handelt sich (ausgenommen die 9. Sitzung) um Dialoge zwischen den beiden Seminarleitern, die Seminarteilnehmer kommen (im Protokoll) nur sporadisch zu Wort. Die Führung aber hat *Fink*, er legt einen Interpretationsversuch vor, der „einen inneren Sinnzusammenhang der Fragmente aufleuchten lassen soll, ohne dabei den Anspruch zu erheben, die Urgestalt der verlorengegangenen Schrift Heraklits „Περὶ φύσεως“ rekonstruieren zu wollen“ (10). Den „tieferen Sinn“ der Sprüche sucht er aufzufinden, und zwar mit Hilfe eines phänomenologischen Sehens („in den Blick nehmen“ ist eine Lieblingswendung), das dann doch einen Absprung in den nicht-phänomenalen, „übersinnlichen“ Bereich wagt (vgl. 84). Solche Übergänge sind, wie *Heidegger* sagt, „spekulative Interpretation“ (62) — „spekulativ“ natürlich nicht im Sinne Hegels (vgl. bes. 82 f.). Der Versuch wird einmal „abenteuerlich“ genannt, ein andermal „phantastisch“, und H. mahnt seinen Kollegen: „Sie gehen mir zu rasch in die spekulative Dimension über“ (209). Er gibt freilich zu, daß F. nicht willkürlich interpretiere, insofern er die schwierigere, härtere, problematischere Lesart vorziehe (vgl. 106), was selbstverständlich nicht den Bezug auf philologisch schwierige „Varianten“ bedeutet, sondern eben das Aufspüren eines „tieferen“, spekulativen Sinnes. Ohnehin wird ein thematischer Beitrag zur Heraklitforschung nicht beabsichtigt. „In dieser Richtung sind wir nicht interessiert. Vielleicht ist das, was wir treiben, auch für die Heraklitforschung unzugänglich“, so *Heidegger* (122). Wenn man nun etwa die Abhandlung von *Klaus Held* „Der Logos-Gedanke des Heraklit“ in der *Heideggerfestschrift* „Durchblicke“ (Frankfurt a. M. 1970) studiert, wird sehr fraglich, ob philologisch-hermeneutische Forschung einen Dimensionsverlust bedeutet; man halte dem, was *Held* zu „ἔν“ und „σοφόν“ sagt, die betreffenden Partien aus dem Seminarprotokoll gegenüber (42. 45. 267. 179). Freilich führt die spekulative Interpretation da und dort zum Vorschlag, die Übertragung der Fragmente bei *Diels* zu modifizieren. Zwei Fälle scheinen besonders diskutabel zu sein: In Fr. 57 könnte das „ἔστι γὰρ ἔν“ statt „Ist ja doch eins!“ heißen. „Denn es gibt das ἔν!“ (72 ff.); in Fr. 30 wäre „πῦρ“ das Subjekt der zweiten Satzhälfte, so daß die Weltordnung als „Werk des ewiglebenden Feuers“ gedacht werden müßte (93 ff. 104 f.). — *Heidegger* stellt fest, seine eigene Heraklitinterpretation gehe von den Logos-Sprüchen aus, diejenige *Finks* von denen über das Feuer, den Blitz usw. (179 f.). Nach F. ist „πῦρ“ für Heraklit das alle Wirklichkeitsgestalten entlassende, einigende, prägende „ἔν“; nicht etwa eine Grund- oder Ursubstanz, die sich in die anderen Elemente verwandelte (vgl. 115. 131. 166. 253), er spricht sogar, in Parallele zum „σοφὸν χωρισμένον“ vom „κεραυνὸς πάντων χωρισμένους“ (49), urgiert also m. a. W. den Charakter als „ἀρχή“. Wenn er den Ausgang von den Fragmenten über das Feuer (Blitz, Licht) wählt, dann deshalb, weil sich im Phänomen des jähen Blitzes, der die Welt Dinge in ihrer Vielgestalt und Einheit zugleich aufscheinen läßt, „die Grunderfahrung des Aufbruchs des Ganzen“ anzeigt (144). Darüber hinaus bestätigt sich, daß *Fink*, in einem gewissen Gegensatz zu H., eher „kosmologisch“ deuten möchte, die Seinsfrage H.s also in die kosmischen Bezüge zurücknimmt. Daher auch seine Intention, das Verhältnis des „ἔν“ zu den „πάντα“ durch eine Reflexion auf die Fragmente, die vom *Menschen* sprechen und seiner Situation in Leben und Tod, Wachen und Schlaf, Tag und Nacht, zu enträtseln: die gegenwärtige Einheit dieser Bereiche liefere einen Schlüssel für das Verständnis jenes Gegenverhältnisses (136). Inwiefern? (Wir übergehen die Auslegung jener Fragmente, die das Verhältnis Götter/Menschen als „anthropologischen Schlüssel“ an die Hand geben [vgl. 159 ff.]). In Kürze läßt sich vielleicht — auch das ein „abenteuerlicher“ Versuch? — sagen: Inwiefern? Insofern als der härteste Gegensatz, Leben und Tod, das Umfangensein aller Gegensätze von einer „ursprünglicheren“, „nichtphänomenalen“ Nacht (Tote kehren nicht wieder ins Leben um) bekunde (88 f.). Diese anthropologisch-kosmologische Nacht sei „λήθη“, die alle „ἀλήθεια“ (Offenheit, Helle, Tag) unterfängt (vgl. 236). Wenn das so gemeint sein sollte, will dann F. damit schließlich H.s „Lichtung“, in der „τὰ πάντα“ erscheinen, eingelassen wissen in ein ursprünglicheres *Dunkel*? Und dieses sei eine Analogie für das „ἔν“? Doch die Interpretation geht mit dem einen Seminar ja noch nicht zu Ende.

H. O g i e r m a n n, S. J.

Hager, Fritz-Peter (Hrsg.), *Metaphysik und Theologie des Aristoteles* (Wege der Forschung, CCVI). 8° (XVII u. 467 S.) Darmstadt 1969, Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 54.40 DM. — Der Band sammelt wichtige Spezialarbeiten zur Begriffs- und Ortsbestimmung der Metaphysik und metaphysischen Theologie des Aristoteles, angefangen von dem bahnbrechenden Aufsatz *Hans v. Arnims* über die Entwicklung der aristotelischen Gotteslehre (1931) bis zu den Studien von *A. Mansion*, *P. Wilpert*, *G. E. L. Owen* und *G. Verbeke* über Fragen der aristotelischen Metaphysik. Es handelt sich durchweg um hochgradig fachwissenschaftliche Arbeiten, wobei allerdings die Studie von *Owen* ein Beispiel des aufgelockerteren angelsächsischen Stils bietet und diejenige von *Verbeke* geradezu leicht zu lesen ist (eine vorzügliche Einführung in die Mentalität des Aristoteles auch für Anfänger). Die Übersetzung der fremdsprachigen Abhandlungen scheint durchweg gut gelungen zu sein, wenn man auch da und dort gereizt ist, den Urtext zu vergleichen. So dürfte der Ausdruck „enthalten“ in dem Satz „Die Substanz ist also das, was in nichts anderem enthalten sein kann usw.“ (124) das französische «ne peut être inhérent» mißverständlich wiedergeben; oder daß im „reinen Seienden“ Wesen sich mit der Existenz „verwechseln“ läßt (221), trifft den Sinn nicht: es geht um Austauschbarkeit, Konvertibilität. — Der Herausgeber legt im Vorwort Rechenschaft über die getroffene Auswahl ab und merkt auch an, daß aus Raumgründen andere, ebenso wichtige Aufsätze nicht hatten aufgenommen werden können. Er weist auch auf eines der wesentlichen Bücher hin, die zur Gesamtmetaphik erschienen sind, nämlich *H. J. Krämer*, *Der Ursprung der Geistmetaphysik* (Amsterdam 1964). Man darf hinzufügen, daß dieser Autor in einer ausgedehnten Spezialstudie eine Reihe von Interpretationsproblemen der aristotelischen Gotteslehre neu aufgegriffen hat, und zwar in Auseinandersetzung mit *K. Oehler* (vgl. *ThPh* 44 [1969] 363—382. 481—505). Die zentrale Frage nach Sinn und Ergebnis der aristotelischen Metaphysik nimmt *E. König* wieder auf (*Aristoteles' erste Philosophie als universale Wissenschaft von den ARCHAI*, in: *ArchGeschPhil* 52 [1970] 225 bis 246). Dieser Aufsatz bezieht sich auf die im angezeigten Sammelband vereinigten Studien und entwickelt an ihnen seine eigene Position. Sie unterscheidet sich auch darin nicht wenig von ihnen, daß sie die Leistung des Aristoteles für unser gegenwärtiges Philosophieren fruchtbar machen möchte, leider mittels einer Reduktion der „ersten“ Philosophie auf ihren sprachlogischen Gehalt — die Möglichkeit von Ontologie wird in der Nachfolge *W. Kamlabs* bestritten. Die obigen Beiträge zur Forschung nehmen dagegen keinen Bezug auf heute mögliches Philosophieren.

H. Ogiermann, S. J.

Holzhey, Helmut, *Kants Erfahrungsbegriff*. 8° (330 S.) Basel/Stuttgart 1970, Schwabe. 30.— DM. — Diese Züricher Dissertation will den Begriff der Erfahrung, sowohl im „schwankenden Wortgebrauch“ der vorkritischen Zeit Kants wie den eigentlich kritischen Erfahrungsbegriff, klären. Der Verf. hält sich vor allem an die Texte selbst, wobei er die Notizen aus dem Nachlaß Kants immer wieder zu Rate zieht; aber auch die einschlägige Literatur ist weitgehend berücksichtigt. — Der 1. Teil („Kants Anknüpfung an die Tradition“) gibt einen dankenswerten Überblick über die geschichtliche Entwicklung des Erfahrungsbegriffs. Ausführlich wird die Lehre des *Aristoteles* als des „Stammvaters der Erfahrungsauslegung“ dargelegt (34—64). Etwas verwunderlich ist die Behauptung *H.s. Aristoteles* erörtere nirgends ausdrücklich, wie aus *vielen* πείραι eine ἐμπειρία werde (49). Gewiß wird die ἐμπειρία nicht gerade auf viele πείραι zurückgeführt, aber im Schlußkapitel der 2. Analytik (100 a 3—6) wird doch ausdrücklich eine ἐμπειρία auf *viele* Erinnerungen zurückgeführt, die ihrerseits auf viele Wahrnehmungen zurückgehen. Der „unmittelbar geschichtliche Hintergrund“ von Kants Erfahrungsauslegung ist weniger bei *Leibniz* als bei *Locke*, *Newton*, *Wolff* und seinen Schülern, bei *Lambert* und *Hume* gegeben, wobei besonders der Einfluß *Newtons* und *Humes* betont wird (65—158). — Der 2. Teil behandelt „Erfahrung und Metaphysik im Umsturz des kantischen Denkens (1769/70)“ (159—198). Die Dissertation von 1770 bringt die scharfe Unterscheidung von sinnlicher und intellektueller Erkenntnis. Die erstere gibt nur Erscheinungen, während Kant für die intellektuelle Erkenntnis daran festhält, daß sie auf die Dinge geht, „sicuti sunt“ (§ 4). Ist es dann aber anzunehmen, daß die Notiz 4172, derzufolge „die durch die Ver-

nunft vor aller Erfahrung gegebenen... Begriffe, z. B. des Grundes, zum Gebrauch der Erfahrungen dem ordnenden Verstande eingedrückte Formen“ sind, aus der gleichen Zeit stammt, wie S. 182 vorausgesetzt wird? Ist nicht hierin schon die kritische Lösung ausgesprochen, in deren Besitz Kant in dem bekannten Brief an *Marquis Herz* von 1772 noch nicht war? „Erfahrung“ wird in der Dissertation von 1770 jedenfalls nicht mehr die bloße Empfindung genannt, sondern nur die volle „empirische Erkenntnis“, die erst auf der Stufe des empirischen Begriffs erreicht ist (174). Interessant sind die Ausführungen über die praktische Philosophie Kants etwa in den Jahren 1762—1771 (190—198). Die materialen Prinzipien der Moral entstammen dem moralischen Gefühl, das allen Menschen gemeinsam ist; es scheint mit der Sinnlichkeit ebensowenig zu tun zu haben wie mit dem logischen Vernunftgebrauch (194). Anderswo bezeichnet Kant dieses Gefühl als Erscheinung einer unbekannteren Ursache (195). In der Dissertation werden die moralischen Begriffe als intellektuelle Begriffe verstanden (197). — Der 3. Teil (199—277) ist dem kritischen Erfahrungsbegriff gewidmet. Gleich in der Vorbemerkung setzt sich H. von der Auffassung *Cobens* ab, die Erfahrung sei *das* zentrale Thema der „Kritik der reinen Vernunft“. „Erfahrung“ ist in der KrV die „empirische Erkenntnis“, wobei „empirisch“ nicht einfach bedeutet: aus der „Erfahrung“ — die dann die Empfindung wäre — stammend. Die Empfindung ist vielmehr nur das Material, das erst in der Formung durch die reinen Begriffe zum Gegenstand der Erfahrung bestimmt wird. Die Erfahrung ist also Produkt des Verstandes; dessen Begriffe gehen nicht mehr, wie in der Dissertation, auf die Dinge, wie sie an sich sind, sondern ihre Aufgabe ist, „phaenomena zu erklären“ (Notiz 4373). Es folgen Darlegungen über Unterscheidungen Kants (z. B. „Verbindung“ und „Verknüpfung“, subjektive und objektive Vorstellung, Apprehension und Apperzeption, Wahrnehmungs- und Erfahrungsurteile), die z. T. recht subtil sind und nicht zu voller Klarheit geführt werden können (211—233). Auch das Unbefriedigende der folgenden Ausführungen über die Selbsterfahrung geht mehr auf Kosten Kants als des Verf.s. Den Abschluß des 3. Teiles bilden Darlegungen über die Einheit der Welterfahrung und über ihre Grenzen, deren Erfassen ein *Denken*, nicht aber ein *Erkennen* eines Jenseits der Erfahrung durch die Vernunft voraussetzt. — Der 4. Teil, überschrieben „Denkerfahrung und Erfahrungsdenken“, ist ohne Zweifel der reizvollste des Buches. Das Wort „Denkerfahrung“ übernimmt H. von *Heidegger*. Es geht um die Erfahrung, die der Philosoph selbst in seinem Denken macht. Kant hat sie zwar nicht philosophisch reflektiert, aber sie doch in persönlichen Äußerungen ausgesprochen. Der ware Philosoph darf nicht nur „Vernunftskünstler“ sein wie der Mathematiker, der Naturkundige und der Logiker, aber auch der Schulphilosoph mit seiner „vernünfteln“ Schulmetaphysik, sondern seine Philosophie muß als „Philosophie nach dem Weltbegriff“ „Weisheit“ werden. „Die wahre Weisheit aber ist die Begleiterin der Einfalt.“ Das heißt nicht, daß sie allein auf den „gemeinen Verstand“ gebaut werden kann, aber alle Gelehrsamkeit empfängt doch ihren Wert erst aus der Beziehung auf die Bestimmung des Menschen. So gibt der Verf. ein anziehendes Bild von der Denkerpersönlichkeit Kants, aber auch davon, wie er die Aufgabe des Lehrers der Philosophie versteht. Kant will die akademische Jugend nicht zum „Vernünfteln“ bringen, d. h. zu einem leeren Spiel mit angelernten Begriffen, sondern zum „Selbstdenken“, d. h. allerdings nicht zu einer „Privatvernunft“, die doch wieder zum leeren Vernünfteln führt, sondern zu einem Denken, das jedermann notwendiges Interesse wahrnimmt, „in der Stelle jedes anderen“ ist. — Die überaus sorgfältige Untersuchung verliert sich, namentlich in den zentralen Teilen, etwas zu sehr in unzählige Einzelheiten, so daß die große Linie zuwenig hervortritt. Das hängt wohl mit der weitgehenden Benutzung der „Notizen“ bzw. „Reflexionen“ des Nachlasses zusammen. Man fragt sich zuweilen, ob die von *Adickes* übernommene Datierung dieser Notizen stimmt. *N. Hinske* (Kants Weg zur Transzendentalphilosophie, 55—64; vgl. ThPh 46 [1971] 137 f.) hält vor allem die von *Adickes* gegebene Datierung der Randnotizen zu *Baumgartens* Metaphysik für angreifbar, und auch H. selbst äußert gelegentlich Zweifel an der Datierung. Methodisch ist das allzu häufige „a. a. O.“ störend, namentlich wenn es sich auf Autoren bezieht, von denen mehrere Arbeiten im Literaturverzeichnis stehen. Ein Namen- und Sachverzeichnis und ein Verzeichnis der zitierten Kantstellen würde den reichen Inhalt des Buches gewiß leichter auswertbar gemacht haben.

J. de Vries, S. J.

Nicolin, Günther (Hrsg.), Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen (Philos. Bibl., 245). 8° (XVIII u. 694 S.) Hamburg 1970, Meiner. 64.— DM. — Eine solche Zusammenstellung hatte bereits *J. Hoffmeister* während seiner Editionsarbeit an den „Briefen von und an Hegel“ geplant. Im vergangenen Jahr nun — zu Hegels 200. Geburtstag — ist 10 Jahre nach dem letzten Briefband die ergänzende umfangreiche Dokumentation erschienen, das Ergebnis einer Sammeltätigkeit, deren Mühseligkeit man sich vielleicht besser nicht zu genau vergegenwärtigt, um nicht die Freude an dem breiten Zeit- und Stimmungsspektrum zu verlieren, das N. dem Leser vorführt: 769 Hegels Lebensgang gemäß geordnete Zeugnisse von Verwandten, Freunden, Bekannten, auch Fremden, die beiläufig Gehörtes weitergeben, von Kollegen, Schülern, Gegnern und Feinden, aus Billets und Briefen, Tagebuchnotizen, Artikeln und Beiträgen. Der Reichtum dieses Forschungsmaterials kann hier selbstverständlich nicht aufgeschlüsselt werden, nicht einmal umrißweise. Über die Hegelforschung hinaus ist das Vorgelegte für die Geistesgeschichte jener Zeit überhaupt von Bedeutung — obwohl die Sammlung keineswegs abgeschlossen ist, beruht sie doch naturgemäß — vor allem bezüglich der handschriftlichen Nummern — zu einem nicht geringen Teil auf Zufallsfunden. — Ebenso versteht sich, daß die einzelnen Texte von unterschiedlichem Gewicht sind: „Dein guter Mann darf heute nicht leer ausgehen, darum findet er Bratwürste in der Schachtel“, lautet Nr. 199 (die Schwiegermutter Susanne von Tucher); Nr. 550 andererseits bringt auf 8 Seiten den Artikel über Hegel im 5. Band der Allgemeinen deutschen Real-Enzyklopädie von 1827. Jean Paul stellt seinem Sohn Max Hegel als „dialektische[n] Vampir des innern Menschen“ hin (Nr. 338); „der Weltgeist selber“ heißt er ironisch in einem Brief des Dichters F. v. Uechtritz (Nr. 480). Auf der anderen Seite stehen Huldigungsgedichte der Schüler, die ihn fast wirklich zum Weltgeist erheben. Sachliches, Personelles, (Universitäts-)Politisches, Kleinliches und Großes findet sich nebeneinander — reizvoll besonders, wo sich ungewollte Bezüge ergeben: in Übereinstimmung oder Widerspruch zwischen gänzlich unabhängigen Texten. Das Schlußkapitel trägt die Überschrift „Nachklänge“: Nachrufe, Charakteristiken in Memoiren und dichterischer Gestaltung, schließlich eine ausführliche Würdigung im Abschnitt einer akademischen Literaturgeschichte von 1842. — Von S. 561 an bringt der Band den knapp und konzentriert gehaltenen Anmerkungssteil, sodann Verfasserregister und Personenverzeichnis. Ein Buch, das nicht nur Hegel ehrt, sondern ebenso den Verlag, der vor anderen das Werk dieses Denkers betreut.

J. Splett

Tschaadaev, Pierre, *Lettres philosophiques adressées à une dame. Présentées par F. Rouleau.* 8° (235 S.) Paris 1970, Libraire des Cinq Continents. — Diese fingierten Briefe, die Tsch. 1828—1829 auf französisch schrieb, hatten ein eigenartiges Schicksal. Nur der erste, eine scharfe Kritik an Rußland, wurde damals gedruckt. Er brachte Tsch. mit der zaristischen Polizei in Konflikt; der Zar erklärte ihn für verrückt und verordnete eine längere Beobachtung durch einen Irrenarzt. Interessant sind die Briefe, wie auch die beigefügte «Apologie d'un fou», weil sie wie im Keime und oft noch verworren die Ideen enthalten, die bis heute das russische Denken beschäftigen; so das Verhältnis zum Westen, der Religion zum sozialen Wirken, der Unterschied zwischen Natur und Geschichte, die Notwendigkeit einer Offenbarung, Willensfreiheit und Notwendigkeit. Alles, was zur Kenntnis des Verf.s und zum Verständnis der Briefe notwendig ist, hat der Herausgeber in einer klaren Einführung beigefügt und den Gebrauch durch ein ausführliches Inhaltsverzeichnis erleichtert.

August Brunner, S. J.

00 ✓
4A 4669 ←
Lettres de Renouvier à Henneguy (1861—1899). Introduction et notes de Marcel Méry. 8° (150 S.) Gap — Paris 1969, Éditions Ophrys. — Marcel Méry, der Verfasser des grundlegenden zweibändigen Werkes über *Ch. Renouvier* (*La Critique du Christianisme chez Renouvier*, t. I—II [Paris 1952]) ergänzte 1969 seine Darstellung durch die Veröffentlichung des neu aufgefundenen Briefwechsels zwischen Renouvier und dem Publizisten und Politiker *Henneguy*. Vom Herausgeber sachkundig eingeleitet gibt das Buch Einblick in die geistigen Strömungen des französischen Liberalismus, der sich weitgehend aus der Kant'schen

Idee der Freiheit nährte. Als Interpreten der Kant'schen Philosophie und überzeugte Republikaner setzten sich die beiden Freunde für die Verwirklichung ihrer Ideale im geistigen und politischen Leben ihrer Zeit ein. — Der Briefwechsel spiegelt darüber hinaus die Auseinandersetzung des kritisch-liberalen Philosophen Renouvier mit dem römischen Katholizismus und die Entwicklung der religionsphilosophischen Diskussion auf den Modernismus wider.

J. Deninger

Newman, John H., *The Philosophical Notebook*. Edited at the Birmingham Oratory by *Edward J. Sillem* and revised by *A. J. Boekraad*. Vol. II: *The Text*. 8° (218 S.) Louvain 1970, Nauwelaerts. 390.— FB. — Die von *E. Przywara* teilweise schon längst ins Deutsche übertragenen und veröffentlichten (vgl. *StimmZt* 112 [1927] 432—445) philosophischen Fragmente John H. Newmans sind mit dieser Ausgabe in kritischer und unverkürzter Form erschienen. Es handelt sich dabei um Skizzen, die N. fast ausnahmslos zwischen 1859 und 1864 entwarf. Sie entstanden also in einer Periode seines Lebens, die von äußerster Einsamkeit und bitterer Enttäuschung über das Mißtrauen gekennzeichnet sind, das kirchliche Stellen in London und Rom für seine Werke und Pläne hegten. Erst 1864 brachte ihn ein Angriff auf seine intellektuelle Redlichkeit dazu, die „Apologia“ zu verfassen, die seinen Ruf und die Anerkennung seiner Größe auch innerhalb der katholischen Kirche begründete. — Als Philosoph ist N. wenig bekannt. Die denkerischen Bemühungen liegen indessen nicht nur logisch, sondern auch zeitlich seiner gesamten Arbeit zugrunde. Als Student in Oxford hatte er die Aufmerksamkeit *R. Whatelys*, des besten damaligen Aristotelikers Englands, geweckt. Zusammen mit ihm und in seinem Auftrag schrieb er Teile des Standardwerkes „Elements of Logic“. Das Studium des *Aristoteles* prägte sein Denken. Während seines Aufenthaltes in Rom nach seiner Konversion bedauerte er das geringe Interesse der römischen Theologen für *Aristoteles*, und später verdroß es ihn, als Pius IX. „starke Stücke gegen die Philosophie des *Aristoteles*“ sagte. Man muß sich allerdings hüten, die Herkunft der Philosophie N.s auf den Stagiriten einzuengen. Er wurde ebenfalls vom Neuplatonismus der alexandrinischen Schule, vom Empirismus *F. Bacon*s und *J. Locke*s und, wie nun die veröffentlichten Fragmente deutlich zeigen, von der Stoa beeinflusst. — Der vorliegende Band hat einen hohen dokumentarischen Wert. Er hat die Eigentümlichkeit der unfertigen Manuskripte, die N. selbst nicht veröffentlichen wollte, bewahrt. Er mußte deshalb von *J. A. Boekraad* mit einem ausgearbeiteten und leicht überschaubaren Zeichensystem versehen werden. — Das Kernstück des Buches ist ohne Zweifel der ausführliche Proof of Theism (31—77). Die Erkenntnis Gottes, die auch zur Annahme seiner Offenbarung führt, wird durch das Gewissen angeregt und von ihm her ermöglicht. Logisch vorgängig zur Erkenntnis Gottes aber muß der Mensch von seinem eigenen Dasein Besitz ergriffen haben. Der Aufweis dieses Tatbestandes ist gerade dem vorliegenden philosophischen Torso gelungen. Nach ihm empfängt der Mensch vom Gewissen her seine Selbstbestimmung; von seinem Auftrag her wirkt er seine Freiheit; durch die Übernahme seiner Forderung enthüllt sich der Sinn seines Daseins; in Verantwortung oder Verweigerung des sittlichen Imperativs des Gewissens entscheidet sich im Grund das menschliche Leben. „My existence is brought home to me (through my conscience)“ (47). Das Gewissen ist ferner ein herrscher Befehl. Es ist vorgängig zu Zustimmung und Tat das Gesetz, unter dem der Mensch sein Leben antritt. Es ist so absolut in der Vorgängigkeit seines Anspruchs, daß es durch keinen Einspruch des freien Subjekts verfügbar wird. Zusammenfassend schreibt N.: „If then our (my) knowledge of our (my) existence is brought home to me by consciousness of thinking, and if thinking includes as one of its modes conscience or the sense of an imperative coercive law, and if such a sense, when reflected on, involves an inchoate recognition of a Divine Being, it follows that such recognition comes close upon my recognition that I am, and is only not so clear an object of perception as is my own existence“ (63). — Der erste Band des „Philosophical Notebook“ hat die Aufgabe wahrgenommen, in die Philosophie N.s einzuführen (vgl. *ThPh* 45 [1970] 452 f.). Es wäre aber für die Zielsetzung der Herausgabe des vorliegenden zweiten Bandes dienlicher und vordringlicher gewesen, gerade von den jetzt zugänglichen Manuskripten eine Interpretation vorzulegen, die das Verständnis des Gesamtwerkes N.s erweitert hätte. Die in einigen

Fußnoten untergebrachten Hinweise auf Berührungspunkte mit dem „Grammar of Assent“ genügen nicht. So wie das Buch jetzt erschienen ist, wünscht man ihm jedenfalls Leser, die sich bereits in N. eingearbeitet haben.

E. Bischofberger, S. J.

Brechtken, Josef, Kierkegaard-Newman. Wahrheit und Existenzmitteilung (Monographien zur philosophischen Forschung, 66). 8° (234 S.) Meisenheim am Glan 1970, Hain. 29.—DM. — Das Interesse an einem Vergleich zwischen Kierkegaard und Newman hat in den letzten Jahrzehnten eine ganze Reihe von hauptsächlich philosophischen Studien hervorgebracht, darunter Arbeiten von E. Przywara, Th. Haecker und W. Hammel. Der Vergleich ist naheliegend und ein verlockendes Unternehmen. Beide Denker haben nämlich zur gleichen Zeit versucht, die Möglichkeit des Glaubens aufzuweisen. Sie erkannten dabei die Notwendigkeit, eine Theorie des Glaubens zu schaffen. Von verschiedenen Voraussetzungen her haben sie das reine Denken oder die reine Vernunft abgelehnt. Für sie ist jenes Denken nicht vollziehbar, für das die Individualität, das unersetzbar und unwiederholbar Personale, das geschichtlich Einmalige sowie jegliche Zufälligkeit und Paradoxalität des Daseins aufgelöst werden in ein leidenschaftslos in sich ruhendes System allgemeiner und unangefochtener Ideen und Begriffe. Kierkegaard und Newman waren gewiß Philosophen. Sie waren aber vor allem Propheten. — Dieser Sachverhalt ist vom Verf. anhand des Wahrheitsbegriffes und der Wahrheitsmitteilung herausgearbeitet worden. Nach Kierkegaard ist das Christentum „keine Lehre, sondern Existenzmitteilung“ (36). Die Theorie dieser Mitteilung läßt sich aber erst durch einen Vergleich zwischen den Philosophischen Brocken und der Abschließenden Unwissenschaftlichen Nachschrift zu den Philosophischen Brocken erschließen und ermitteln. Die einzige Möglichkeit der Wahrheitsmitteilung, die die Brocken aufweisen, besteht im Aufmerksammachen, in einer dialektischen Mäeutik. Der Mitteilende veranlaßt nicht wie bei Sokrates die Besinnung auf die schon immer gegebene Wahrheit. Er tritt vor den in Ästhetik und Spekulation desorientierten und verlorenen Menschen mit dem dialektischen Anspruch der Paradoxalität des Glaubens. Nur im Glauben wird der Mensch mit seiner wahren Existenz vertraut. Allein darin ereignet sich der Grenzübergang vom quantitativ Einzelnen zum qualitativ Einzelnen (60). Der Verf. zeigt nun, daß der gegenseitige Ausschluß von ästhetischer Immanenz und religiösem Paradox bei Kierkegaard nicht jene Konsistenz aufweist, die man allgemein bei ihm vermutet. Nach den Brocken konstruiert er in der Nachschrift die immanente Religiosität A, die gegenüber der in der Offenbarung gründenden paradoxen Religiosität B in der Natur des Menschen verankert ist. Zwischen der Religiosität A und der Religiosität B waltet nicht mehr abgrundtiefe Entzweiung, sondern innere Ergänzung und Zugeordnetheit (137 f.). Aus diesem Grund fordert die Mitteilung der Wahrheit zuerst die Entfaltung der religiösen Natur, worin dann die Annahme des Glaubens möglich wird. — Welche der beiden Positionen für Kierkegaard letztlich entscheidend sind, ist nicht auszumachen. Jedenfalls entspricht jene der Nachschrift weit mehr der Grundposition Newmans. Für ihn ist nämlich das Gewissen nicht nur ein der Natur gegebener sittlicher Anspruch an die Freiheit, sondern auch jenes „religiöse Prinzip“, das den Menschen über sich selbst hinausweist auf Gott. Zugleich aber ist es jenes innere Wort, das den Schlüssel zum Verständnis des äußeren Wortes der geschichtlichen Offenbarung bietet. Wahrheitsvermittlung ist deshalb sowohl Erforschung der „Hauptlehren und Grundlagen der natürlichen Religion“ (154) als auch Mitteilung der Offenbarungswahrheit (153—161). — Das Wahrheitsverständnis und die Bedingungen und Weisen ihrer Mitteilung bei Kierkegaard und Newman sind vom Verf. mit Sachkenntnis und Klarheit dargestellt worden. Allfällige Fragen richten sich nicht so sehr an die Darstellung als vielmehr an die Interpretation. Lassen sich vergleichende Analysen wie in unserem Fall anstellen, ohne daß die Tradition, der sie angehören, mitbedacht wird? Es ist nun ganz offensichtlich, daß Kierkegaard und Newman verschiedene Stränge der abendländischen Geistesgeschichte repräsentieren und weiter entwickeln. Kierkegaard ist trotz seiner Revolte gegen Hegel vom deutschen Idealismus geprägt. Newman dagegen steht in der Tradition des aristotelischen Realismus, allerdings in der spezifischen Brechung des englischen Empirismus von F. Bacon und J. Butler. Dieser Hintergrund müßte mindestens an-

gedeutet werden, auch wenn er nicht thematisiert würde. Das Fehlen eines Referenzrahmens macht sich besonders dort bemerkbar, wo es um die eigentliche Beurteilung des Vergleiches geht. Man hat den bestimmten Eindruck, der Verf. lasse Newman dort beginnen, wo die Grenzen und das Unvermögen Kierkegaards offenbar geworden sind. Auf diese fragwürdige Methode wird in der Einleitung selbst angespielt: „Wenn wir... auch das Wahrheits- und Mitteilungsverständnis J. H. Newmans aufweisen, dann geschieht das deshalb, um in systematischer Absicht die inneren Bestimmungen eines ganzheitlich — umfassenden Wahrheitsverständnisses sichtbar zu machen,... um so die Erörterung des Mitteilungsproblems, die bei S. Kierkegaard nicht befriedigend abgeschlossen werden kann, mit dem entsprechenden Gedanken J. H. Newmans zuende zu führen“ (6). Stellt Newman die Lösung jener Probleme bereit, die bei Kierkegaard unaufgearbeitet sind? Oder versucht der Verf. den Weg Th. Haeckers vom Glauben Kierkegaards zu jenem Newmans zu formalisieren? Die einseitige Sicht der Dinge ist kaum der Sache angemessen. Gewiß bewahrt Newman eine klassische Ausgewogenheit in seiner Bestimmung einer objektiven Wahrheit und der individuellen Realisierung dieser Wahrheit in realer Zustimmung und Tat. Weshalb aber soll Newmans Position jene von Kierkegaard ergänzen? Welche wissenschaftliche Methode und welche Zielsetzung legen dieses Vorgehen nahe? Kierkegaard geht es in seinem Protest gegen Hegel überhaupt nicht um eine objektive, in sich schwingende Wahrheit, sondern um die personale Entscheidung für sie, die sich letztlich als Paradoxalität des Kreuzes erweist. — Bei aller Vorzüglichkeit der Darstellung scheint der Verf. der Problematik der Interpretation nicht genug Rechnung getragen zu haben.

E. Bischofberger, S. J.

de Waelhens, Alphonse, *Phénoménologie et vérité*. 3. Aufl. 8° (160 S.) Louvain 1969, Nauwelaerts. 180.— FB. — Diese Neuauflage ist, wie es scheint, ein unveränderter Neudruck der ersten, 1953 erschienenen Auflage; der damalige Untertitel, der den Inhalt genau kennzeichnete («Essai sur l'évolution de l'idée de vérité chez Husserl et Heidegger») ist allerdings weggelassen. Allein die Tatsache, daß das Buch nach einer 1965 erschienenen 2. Aufl. bereits 4 Jahre später eine 3. Aufl. erleben konnte, zeigt, wie sehr es als Quelle zuverlässiger Sachkenntnis geschätzt wird. Zu bedauern ist allerdings, daß sich der Verf. mit den Ergebnissen des 1967 veröffentlichten wichtigen Werkes von E. Tugendhat (Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger) nicht mehr auseinandersetzen konnte (vgl. über dieses Buch ThPh 44 [1969] 395—397). Der Vergleich der beiden Bücher ist lehrreich. Während T. die kritische, auf letztbegründete Erkenntnis zielende Methode Husserls hochschätzt und bedauert, daß Heidegger mit dem Rückzug auf eine „vorkritische Unmittelbarkeit“ die Verantwortlichkeit des Denkens zu sehr vernachlässigt, sieht W. in dem kritischen Denken Husserls Antinomien, Aporien, falsch gestellte Fragen, ontologisches Ungenügen, während er Heideggers Lehre von der Wahrheit als Entbergung des Seins mit ebensoviel Wohlwollen wie Verständnis darlegt. Man merkt hier die eindringende Beschäftigung mit den Texten, wie sie durch W.s französische Übersetzungen des Kantbuchs und der Schrift „Vom Wesen der Wahrheit“ (zusammen mit W. Biemel) und von „Sein und Zeit“ (zus. mit R. Boehm) bedingt ist. So liegt in dem Heideggers Lehre gewidmeten — auch umfangmäßig bei weitem überwiegenden — Teil des Buches (59—158) dessen Hauptwert. Wenn W. allerdings meint, in „unserer“ Perspektive sei das Erkenntnisproblem als Problem überholt (92), so scheint er zu übersehen, daß durch die Abwendung von einer Fragestellung diese nicht beseitigt wird. Die Fragestellungen Husserls und Heideggers dürften beide ihre Berechtigung haben; sie schließen sich keineswegs aus.

J. de Vries, S. J.

3. Naturphilosophie. Psychologie. Anthropologie

Feibleman, James K., *The New Materialism*, Gr. 8° (190 S.) Den Haag 1970, Nijhoff. 22.50 Hfl. — F. sieht das Neue des modernen Materialismus in der physikalischen Erkenntnis, daß Materie nicht ungefüge, strukturlos und passiv-reaktiv, sondern strukturiert, komplex und aktiv-dynamisch sei. Dieser „formale“

Materialismus sei die moderne Lösung für das Materie-Form-Problem bei Platon und Aristoteles. Der angeblichen Entmaterialisierung der Materie durch die moderne Physik stellt F. ein Kapitel über die Rematerialisierung der Materie entgegen. In dem, was F. dort schreibt, hat er wohl recht; aber das Kernproblem der von F. abgelehnten Kopenhagener Interpretation der Quantenphysik, die Reduktion der Zustandsfunktion bei der Messung, wird gar nicht diskutiert. Da der Mensch einerseits Bewußtsein aufweist und sich andererseits aus der Materie entwickelt hat, muß die Anlage zu Bewußtsein eine allgemeine Eigenschaft der Materie sein. Ob es einen Gott gibt, kann man nicht wissen. Die Religionen heben sich in ihren widersprechenden Aussagen darüber gegenseitig auf — auch der Marxismus ist zu einer dogmatischen, wenngleich atheistischen Staatsreligion geworden —; der praktische Beitrag der Religionen zur Verbesserung des Erdenlebens ist in Summa gleich Null.

W. Büchel

Rattner, Josef, Psychologie der zwischenmenschlichen Beziehungen. Eine Einführung in die neopsychoanalytische Sozialpsychologie von H. S. Sullivan. 8° (213 S.) Olten/Freiburg, Walter. 18.—DM. — Der Verf. behandelt in vier Abschnitten die problemreichen Untersuchungen und Darstellungen *H. S. Sullivans*, die vorwiegend dem Gebiet der Psychiatrie zugehören: Entwicklungspsychologie (33—116), Psychopathologie (119—153), Psychotherapie (157—180), Sozialpsychologie (183—203). Dem Buch ist eine Bibliographie S.s beigegeben (207—213). Kritische Stellungnahmen zu S. sind gelegentlich angedeutet (29. 190. 192), wenn auch nicht eingehender durchgeführt. Zu einer solchen kritischen Betrachtung bzw. Reduktion hätte z. B. die Meinung S.s anregen können, „Psychiatrie (sei) als Lehre von den zwischenmenschlichen Beziehungen“ aufzufassen (157). Hin und wieder möchte man dem Buch eine größere Vertiefung wünschen, sein Umfang wäre dadurch allerdings erweitert worden. So schreibt der Verf., daß S.s „Psychiatrie der Völker“ (1948) „erst rohe Ansätze zu einer tatsächlichen Erfassung gesellschaftlicher Gegebenheiten zeigt“ (29), auf der anderen Seite hat er entscheidend mitgewirkt, daß die Psychiatrie zur „Wissenschaft von den menschlichen Beziehungen“ wurde. Hier scheint ein gewisser Widerspruch vorzuliegen. — Die einzelnen Abschnitte des Buches behandeln eine große Reihe von interessanten Themen, leider in einer Kürze, die vielleicht vom Umfang des Buches her geboten erschien; die Komplexiertheit der Probleme kommt dabei kaum in den Blick. Aus dem Abschnitt über Entwicklungspsychologie seien hier einige Kapitel erwähnt: Die frühkindliche Angst (45—47), Frühkindheit und Persönlichkeitsbildung (62—64), Sicherheit und Sublimierung (93—95), Die Vorpubertät (107 f.), Die Pubertät (111 f.). In den Abschnitten über Psychopathologie und Psychotherapie spricht der Verf. u. a. über Hysterie (136—138), Formen der Schizophrenie (146—150), Psychotherapie an Schizophrenen (152 f.), Die Beziehungen Analytiker-Patient (168—172). Der Abschnitt über Sozialpsychologie umreißt zunächst das Verhältnis S.s zur Sozialpsychologie (183 f.): er versuchte, eine Synthese zwischen Psychiatrie und Sozialpsychologie zu erreichen, „die Illusion der Individualität“ (185 f.) als solche noch weiter zu begründen und auch zu differenzieren. — Als Einführung in die psychiatrischen und sozialpsychologischen Auffassungen und Intentionen S.s dürfte das Buch bei einem kritischen Leser sein Ziel wohl erreichen. L. Gilen, S. J.

Vontobel, Jacques, Leistungsbedürfnis und soziale Umwelt. Zur soziokulturellen Determination der Leistungsmotivation. 8° (322 S.) Bern-Stuttgart-Wien 1970, Huber. 38.—DM. — Über Ziel, Bezugsvariablen, Hypothesen des Verf. s und ihre Überprüfung berichtet der 2. experimentelle Teil dieser Untersuchung. Die Arbeit lehnt sich besonders an die Forschungen von *McClelland*, *Atkinson* und *Heckhausen* an, bringt aber auch kritische Gesichtspunkte und eigene Weiterführungen. Aus dem Anhang sei hier besonders auf den Fragebogen „Arbeitshaltungen“ (299—308) hingewiesen. Auch die Leistungsmotivationswerte, aufgeteilt nach Erfolgs- und Mißerfolgskategorien (295), dürften im Zusammenhang mit den entsprechenden Abschnitten des Buches Interesse finden und zu Nachuntersuchungen anregen. — Im 1. theoretischen Teil geht V. besonders auf den Begriff der Leistungsmotivation, auf ihr Beziehungsnetz und auf eine eigene Theorie der „optima-

len Herausforderung“ (66—146) ein. V. kommt in der Diskussion seiner Ergebnisse zu bemerkenswerten Aufstellungen, die vielleicht auch noch anderweitig zu ergänzen wären. So wenden sich heutzutage Hochmotivierte nicht leicht dem Lehrerberuf zu, weil die Leistungsanreize nicht so stark sind wie etwa bei Wirtschaftsunternehmungen (256). Auch die Probleme unserer heutigen Jugend gehen von Teil darauf zurück, daß der Jugendliche sich durch die Erwachsenenwelt nicht genügend und jedenfalls nicht optimal herausgefordert fühlt: er muß sich deshalb eigene Herausforderungsfelder schaffen (ebd.). Im theoretischen Teil hätte der keineswegs eindeutige Begriff der Leistung schärfer herausgearbeitet und analysiert werden können. Auch zu dem Verständnis des „Hochmotivierten“ wären einige Ergänzungen wünschenswert. Bezieht sich der Grad der Motivation mehr auf die Intensität (die zum Teil genetisch zu erklären wäre) oder auf den Rang der Motivation innerhalb einer Werteskala, die dann im einzelnen zu bestimmen wäre? Dazu vgl. die „religiöse Herausforderung“ im Protestantismus und etwa bei einer israelitischen Vergleichsgruppe (95 ff.). Bei den Hinweisen auf andere Stellen des Buches würde der Leser sich leichter an der *Seitenzahl* als an der *Abschnittnummerierung* (vgl. 236 f.) orientieren.

L. Gilen, S. J.

Thomas, Klaus, Die künstlich gesteuerte Seele. Brainwashing, Haschisch und LSD — chemische und hypnotische Einflüsse auf Gehirn und Seelenleben. Gr. 8° (279 S.) Stuttgart 1970, Enke. 25.—DM. — In dem vorliegenden Buch gibt der Verf. vor allem medizinisch-psychologische Berichte zu aktuellen Methoden und Praxen, durch die das Seelenleben des Menschen von außen oder auch, durch Drogen und Alkohol, von innen gesteuert bzw. manipuliert werden kann. Jedem Kapitel ist ein Schrifttumsverzeichnis beigefügt, das zu weiterer Information dienen kann. Wegen der Wichtigkeit der Probleme, um die es hier geht, möchte man wünschen, daß dieses Buch einen weiten Leserkreis finden möge bei allen, die als Psychologen, Pädagogen, Seelsorger, Sozialarbeiter mit der Jugend unserer Gegenwart zu tun haben. Sie werden der Darstellung tiefere Einsichten und neue Gesichtspunkte verdanken. Dabei braucht es nicht zu stoßen, daß Th. hin und wieder rhetorisch und auch paränetisch wird, so besonders auf den letzten Seiten des Buches (261 ff.). Th. hat selber manche Kurse („in vielen Ländern aller Erdteile“ [132]) speziell über das Autogene Training gehalten, das ja auch einen Weg zur künstlichen Steuerung und zur hypnotischen Heilung der Seele darstellt (vgl. das 4. Kapitel: Ruhe für die Seele durch Drogen für Depressive und Entspannung für „Nervöse“ [103—138]). Der Stoff wird vielfach verdeutlicht durch Tabellen, die der Verf. in das Werk eingefügt hat. In dem Kapitel über die „Gehirnwäsche“ des Mittelalters — Folter und Hexenverfolgung zur „Reinigung der Seele“ (3—37) — unterscheidet er z. B. vier Arten der Gewißheit, die teils den Bereich des Gesunden, teils den des Krankhaften betreffen (17 f.). Ein Abschnitt (38—71) ist dem „Brainwashing“ in der Neuzeit gewidmet. In der Tafel über den typischen Verlauf des Brainwashing (zu S. 48) werden osteuropäische und chinesische Polizeimaßnahmen und Behandlungstechniken übersichtlich dargestellt. Eigene Kapitel handeln von den halluzinogenen Drogen als Weg zur „psycholytischen“ Erkenntnis und ihre therapeutische Bedeutung (139—186); über Haschisch und LSD als Mittel zu Flucht und Sucht von Jugendlichen und als Aufgabe für Medizin und Pädagogik (187 bis 228); dabei sind besonders die Tabellen S. 212—216 sehr instruktiv. Im letzten Kapitel spricht Th. über den Alkohol als Volksrauschmittel und Weltproblem der seelischen Gesundheit (229—256). Auch der Religionspsychologe kann dem Werk manche Anregungen entnehmen; vielleicht kommt er dabei auch zu kritischen Urteilen und Untersuchungen, besonders bei dem Abschnitt: Bedeutung der halluzinogenen Drogen für die Religionspsychologie (174—182). — Die Enzyklika „Humanae Vitae“ erhebt übrigens keinen Unfehlbarkeitsanspruch (66). L. Gilen, S. J.

Ulrich, Ferdinand, Der Mensch als Anfang. Zur philosophischen Anthropologie der Kindheit (Kriterien, 16). Kl. 8° (160 S.) Einsiedeln 1970, Johannes. — In der Reihe, die mit seinem Buch „Atheismus und Menschwerdung“ eröffnet wurde, hat U. jetzt eine Studie unter dem bewußt vieldeutigen Titel „Der Mensch als Anfang“ veröffentlicht. Das äußerlich bescheidene Bändchen

umreißt im I. Kap. in einer gedrängten Auseinandersetzung mit *Hegel* und der nach-hegelschen Philosophie den Hintergrund und das Gewicht des Problems, um das es in dieser Abhandlung geht: „Warum und wie kann ein Wesen, das die Unterhaltung seines Lebens, ja, darüber hinaus sein Leben als solches einem ‚Anderen‘ verdankt, zugleich sein Leben als sein ‚eigenes‘ vollziehen, eine in sich gründende im Erdreich ihres Selbst wurzelnde, sich selbst verfügende Freiheit sein?“ (11). Es ist das Problem der geschaffenen und zugleich menschlich gezeugten Freiheit, die doch als Freiheit nur sich selbst zum Ursprung haben kann. Dieses Problem wird im wichtigsten, im II. Kap., entfaltet. Unter der Überschrift „Der Mensch als Kind: personaler Sym-bolos der Einheit von Reichtum und Armut des geschaffenen Seins als Liebe“ spricht U. zunächst von der gegliückten und vielfach pervertierbaren gegenseitigen Seins-Vermittlung von Mann und Frau und überträgt dann das dort sich zeigende Grundgesetz der Dialektik von Armut und Reichtum auf das bedürftige, aber anfänglich schon vollendete Sein des Kindes, wobei verschiedene ontologische und psychologische Bedingungen echter menschlicher Reifung sowohl auf seiten der Eltern wie des Kindes zur Sprache kommen. Anschließend wird das Verhältnis von „urbildlicher Identität“ mit dem Ursprung und der Trennung von diesem und somit die Einheit von Leben und Tod behandelt. Dabei soll deutlich werden, daß „der Erwachsene in seiner so großen Distanz zum Kind-sein dennoch in allen Dimensionen seines Daseins um die gegliückte Gestalt der Kindheit ringt, die seine Menschlichkeit verbürgt“ (111). Auf das III. Kap., das unter den Überschriften „Leben aus dem Umsonst und das Gesetz“, „Dasein und Spiel“ und „Das Stauen, die Hoffnung und der Schlaf“ einige grundlegende Strukturen des Kind-seins im angedeuteten horizontalen wie vertikalen Sinne nachzeichnet, folgt ein kurzer Ausblick mit einigen Reflexionen zum Thema „Philosophie und Kindheit“. — Es ist Zeichen einer bewundernswerten inneren Konsequenz, wenn U., dessen Denkweg damit begonnen hatte, über die Rolle der Materialität in der Konstitution des endlichen Seienden nachzudenken (1955), nun immer deutlicher und entschiedener auf den „Ort“ zusteuert, wo die Quelle der Einsichten über das Wesen der Endlichkeit verborgen ist. Auch im vorliegenden Buch spricht er noch — bei aller Präsenz der Grundbegriffe *Marxens*, *Nietzsches* und *Freuds* — die Sprache der spekulativen Ontologie, sei es der *Aquinaten*, sei es der *Hegels*. Dieser Sachverhalt macht das Buch zwar nicht leichter zu lesen, gibt ihm aber auch seinen besonderen Reiz. Denn es kommt U. keineswegs nur darauf an, das Wesen des besonderen Phänomens „Kind“ zu erhellen, sondern dies gerade so zu tun, daß die Sinngestalt des Kind-seins als das von den tiefsten Tendenzen unserer Zeit angezielte und verfehlte „Symbol“ sichtbar wird, welches nur aus dem Bezug zur schöpferischen Liebe Gottes leben kann, wie diese umgekehrt aus dem tödlichen Kerker von Fehlinterpretationen gerade dadurch befreit wird, daß sie aus einer heilen Beziehung von Mann und Frau und von Eltern und Kind heraus entwickelt wird. Dabei wird nicht nur deutlich, wieviel echte „Theo-logie“ aus der modernen Tiefen- und Entwicklungspsychologie noch zu lernen wäre, nicht nur, wie viele scheinbar nur ornamentale Theologoumena noch auf die Erschließung ihrer echten Aktualität warten (U. macht einige sehr tiefe Andeutungen zur *Immaculata Conceptio!*), sondern auch, in welch abstrakte, fleischlose Gegenden sich die moderne Diskussion über die Gottesfrage oft verirrt hat. Für den, der die Mühe nicht scheut, sich in U.s. Denksstil einzulesen und dann nicht vergißt, daß es um seine eigene Sache geht, kann diese „Anthropologie der Kindheit“ ein wichtiges, ein kostbares Buch werden.

G. Haeffner, S. J.

4. Ethik. Gesellschafts- und Wirtschaftswissenschaften

Kuchler, Walter, Sportethos. Eine moraltheologische Untersuchung des im Lebensbereich Sport lebendigen Ethos als Beitrag zu einer Phänomenologie der Ethosformen (Wissenschaftliche Schriftenreihe des Deutschen Sportbundes, 7). Gr. 8° (XII u. 297 S.) München 1969, Barth. 32.—DM. — Diese von R. Egenter angeregte und in Bochum abgeschlossene Dissertation betritt echtes Neuland. So viel in den letzten Jahrzehnten über den Sport in medizinischer, pädagogischer und auch ethischer Rücksicht geschrieben wurde (das umfangreiche Literaturverzeichnis

gibt davon ein eindrucksvolles Zeugnis), so fehlte doch eine umfassende monographische Würdigung des Phänomens Sport aus der Sicht der katholischen Moraltheologie. — Eine solche Untersuchung darf nicht schon ein apriorisches Wissen voraussetzen, welche sittlich bedeutsamen Werte im Sport verwirklicht werden sollten, sondern muß behutsam zu erfassen suchen, welches Ethos im Sport erlebt und wirksam wird. Darum versucht K. zuerst, den Begriff „Ethos“ zu klären, zu definieren und seine Bedeutung für die Moraltheologie herauszuarbeiten. So wertvoll die dabei angestellten Überlegungen, besonders zur Geschichtlichkeit der Ethosformen, auch sind, die Richtigkeit von Definitionen läßt sich bekanntlich nicht beweisen. Das gilt auch für die anschließenden Bemühungen, das Phänomen „Sport“ eindeutig zu definieren. — Konkretere Ergebnisse liefert ein umfassender Überblick, was von den Lehrplänen der verschiedenen Schultypen und Bundesländer als Zweck der Leibesübungen angegeben wird, wie Kulturkritiker und Soziologen das Verhältnis zwischen Sport und Gesellschaft sehen, welche Werte von den Sportlern selbst und in der Literatur als charakteristisch für den Sport hervorgehoben werden. Dabei kann K. empirische Ergebnisse einer eigenen Umfrage vorlegen, die er bei den staatlich geprüften Skilehrern der BRD durchgeführt hat. Wie sich herausstellt, spielen Eigenschaften wie Kameradschaft, Fairneß, Mut, Lebensfreude, Siegen- und Verlierenkönnen für das Sportethos eine noch bedeutendere Rolle als die naheliegenden biologischen Werte der Gesundheit und körperlichen Ertüchtigung. — Im dritten, unmittelbar der Moraltheologie gewidmeten Teil werden die agonalen Bilder und Gleichnisse der Bibel, die Stellungnahmen der päpstlichen Ansprachen, der Handbücher der Moral und der theologischen Anthropologie ausgewertet und schließlich Einzelprobleme der Sportethik behandelt. — In diesem Buche besitzen wir nun *das* grundlegende Werk zum Thema, nicht nur als erschöpfende Zusammenfassung und Verarbeitung des bereits Gewußten, sondern auch als echte Vertiefung und Weiterführung. W. Kerber, S. J.

Weisser, Gerhard, Die politische Bedeutung der Wissenschaftslehre. Erweiterte Fassung eines auf der öffentlichen Vortragsveranstaltung des Kuratoriums der Friedrich-Ebert-Stiftung am 20. 10. 1970 in München gehaltenen Vortrags (Monographien zur Politik, hrsg. von Gerhard Weisser, H. 10). 8° (68 S.) Göttingen 1970, O. Schwartz. — In diesem Heft 10 bringt W. zum Abschluß, was er im ersten Heft der Reihe (vgl. Schol 27 [1952] 317) grundgelegt hat; war ersteres seine Antrittsvorlesung, so ist dieses gewissermaßen sein „politisches Testament“. — Sache des Politikers ist es zu *entscheiden*; Entscheidungen lassen sich jedoch niemals aus bloßen Gegebenheiten, Entwicklungstendenzen u. dgl. m. ableiten — also auch nicht, wie W. an zentraler Stelle hervorhebt, aus der *Marx*schen Geschichtsperspektive. Der Politiker kann zwar, in Selbsttäuschung befangen, des guten Glaubens sein, er verfare so, und kann daraus sogar eine Ideologie machen; W. nennt sie im Gegensatz zur recht verstandenen Pragmatik „Pragmatizismus“. Tatsächlich aber kommen Entscheidungen immer nur auf Grund von Wertungen oder, wie W. es damals formulierte, von „normativen Urteilen“ zustande. Mehr noch: die bei den einzelnen Entscheidungen zum Tragen kommenden Wertungen sind nicht freischwebend, sondern stehen — bewußt oder unbewußt — im Zusammenhang mit ihnen vorausliegenden Wertungen allgemeinerer Art und beruhen letzten Endes auf einer nicht mehr weiter rückführbaren Grundentscheidung, so z. B. beim gläubigen Christen auf seiner Bindung an den heiligen Willen Gottes. Das Unglück ist, daß sehr vielen Menschen und gerade auch den Politikern ihre eigenen grundlegenden Wertentscheidungen nur sehr undeutlich bewußt sind mit der Folge, daß die im Einzelfall von ihnen zu treffende Entscheidung nicht auf ihre Konsistenz mit ihren höheren Wertentscheidungen und erst recht nicht mit ihrer obersten und letzten geprüft werden kann; unter diesen Umständen ist auch die Konsistenz ihrer Einzelentscheidungen untereinander in keiner Weise gewährleistet. Alles dies ist für den christlichen Sozialethiker selbstverständlich, wird aber gerade deswegen von uns nicht immer deutlich und bestimmt genug ausgesagt; daher die unausrottbaren Mißverständnisse, als ob wir beispielsweise der bloßen Tatsache, daß ein Mensch hungrig ist, das Gebot entnähmen, er solle essen oder man solle ihm zu essen geben, wo es doch ebensowohl geboten sein kann, daß er faste oder daß man ihn Diät halten

lasse. (Tut man den Entwicklungsländern einen besseren Dienst, indem man ihnen Lebensmittel zuführt oder indem man sie auf den Weg drängt, ihre eigene Lebensmittelproduktion zu steigern, und ihnen dabei hilft? Entscheidend ist das Ziel, das man sich setzt.) — Um diese Einsichten, die für uns selbstverständlich sind, den beharrlich dagegen verstoßenden Politikern beizubringen, bedient W. sich der heutigen *Wissenschaftslehre*. Das eröffnet die Chance, daß manche Politiker, die unsere der Sache nach übereinstimmende Argumentation abweisen würden, es *ihm* abnehmen werden. Dafür muß man in Kauf nehmen, daß W. — strenggenommen gar nicht aus der Wissenschaftslehre, sondern aus seinem philosophischen Kritizismus *Friesscher Schule* — Folgerungen zieht, die weit über das thema probandum hinausgehen, daß er Grunderkenntnisse und Grundentscheidungen nicht nur säuberlich unterscheidet, sondern *völlig* auseinanderreißt, *jeglichen* Zusammenhang zwischen ihnen bestreitet und die „logische (sic!) Unabhängigkeit der Grundentscheidungen von den Grunderkenntnissen“ (30) behauptet. — Nur selten wird man Ausführungen zu lesen bekommen, in denen hohe philosophische Abstraktion und politische Brisanz so nahe beieinander liegen.

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

Klüber, Franz, Grundriß der katholischen Gesellschaftslehre (Fromms Taschenbücher „Zeitnahes Christentum“, hrsg. von *Albrecht Beckel, Hugo Reiring, Otto B. Roegele*, 61). Kl. 8° (352 S.) Osnabrück 1971, Fromm. — Dem 1968 erschienenen ersten Band seiner „Katholischen Gesellschaftslehre“ läßt K. nicht den zweiten Band folgen, sondern bringt im gleichen Verlag zunächst einen „Grundriß“ heraus, worin er den Gesamtbereich dieser Lehre umreißt. Einige der in der Besprechung des größeren Werkes (ThPh 44 [1969] 101—104) geäußerten Wünsche sind in diesem Bändchen berücksichtigt; dagegen steht die so dringend benötigte „Auseinandersetzung mit der idealistischen und materialistischen Dialektik einschl. Existenzialismus und mit der (neo-)positivistischen Wissenschaftslehre“ immer noch aus; allerdings wird man zugeben müssen, daß ein „Grundriß“ seinen Lesern so schwere Kost kaum zumuten kann. — Daß „die in ‚Quadragesimo Anno‘ empfohlene Idee der berufsständischen Ordnung... sich als unbrauchbar erwiesen“ habe (103), ist zuviel behauptet; da bisher kein Versuch mit ihr gemacht worden ist, konnte sie sich weder bewähren noch als unbrauchbar erweisen; etwas anderes sind die *Argumente*, mit denen K. sie als nicht nur unbrauchbar, sondern verderblich dartun will; *darüber* läßt sich diskutieren. — K.s Angaben über das 2. Vatikanische Konzil und seine Haltung in der Frage der Empfängnisverhütung (148/9) stimmen mit den Tatsachen nicht überein. Nachdem die Frage auch nach der Enzyklika „*Humanae Vitae*“ kontrovers geblieben ist, muß es auch K. freistehen, seine von der Enzyklika abweichende Meinung vorzutragen und zu begründen, allerdings nicht als „katholische Gesellschaftslehre“ (Buchtitel!), sondern als eine unter mehreren strittigen Meinungen. — Auch an anderen Stellen vergißt K. die Beschränkung, die er sich durch den von ihm gewählten Buchtitel auferlegt hat. Gleichviel ob — gemessen an den Maßstäben katholischer Gesellschaftslehre — K.s Kritik am „kurialen Klerofaschismus“ (123), an den päpstlichen Nuntiatoren (124) u. a. m. berechtigt ist oder übers Ziel hinausschießt, auf keinen Fall kann sie mit dem Anspruch auftreten, katholische Gesellschaftslehre oder ein Bestandteil davon zu *sein*. — Eine solche Verwechslung steht bei den in Teil III gebotenen Informationen über die (deutsche) Sozialpolitik nicht zu befürchten; da ohne ein Mindestmaß an Tatsachenwissen die Normen der Gesellschaftslehre im luftleeren Raum hängen, sind solche Informationen in einem Grundriß wie diesem durchaus an Platz.

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

Hollweg, Arnd, Theologie und Empirie. Ein Beitrag zum Gespräch zwischen Theologie und Sozialwissenschaften in den USA und Deutschland. 8° (590 S.) Stuttgart 1971, Evangelisches Verlagswerk. 32.50 DM. — Das Werk besteht aus zwei Teilen. Teil A behandelt das recht spezielle Thema „Gruppendynamik und Interpersonale Theologie“ (15—194; dazu Anmerkungsteil 404—450); sein Zusammenhang mit dem Untertitel des Buches erhellt auf den ersten Blick; der Zusammenhang mit dem Haupttitel ist dagegen nicht ohne weiteres ersichtlich. Teil B behandelt „Empirische Theologie in der Perspektive des geschichtlich-sozialen Feldes“ (195—403; dazu

Anmerkungsteil 451–527); auch hier ist für den unbefangenen Leser nicht von vornherein zu erraten, was ihm bevorsteht. – Teil A wird jedoch eine Vielzahl von Interessenten finden. Der Praktiker der Pastoral, der von Gruppendynamik nicht viel mehr als den Namen kennt, kann sich hier eine Menge unmittelbar verwendbarer Kenntnisse aneignen. Wer sich für die religiös-soziologischen Verhältnisse der USA interessiert und sich über die dort bestehenden eigentümlichen, aber bemerkenswerten Wechselbeziehungen zwischen der Demokratie der evangelisch-christlichen Gemeinden verschiedenster Denominationen und der politischen Demokratie der USA zu informieren wünscht, kommt hier bestimmt auf seine Rechnung. Dasselbe gilt von demjenigen, dem es um Einblicke in die verschiedenen Ausprägungen der drüben gepflegten „interpersonalen Theologie“ zu tun ist. Dieser Teil ist auch verhältnismäßig leicht zu lesen. – Anders Teil B, der sehr hohe Anforderungen an den Leser stellt; für den einigermaßen Beschlagenen dürfte die Mühe sich allerdings lohnen. Tragend sind einmal das Gegensatzpaar aristotelische/galileische Wissenschaft, zum anderen mal der von Kurt Lewin entwickelte, vom Verf. übernommene Begriff des geschichtlich-sozialen Feldes (nachgebildet dem Begriff des elektromagnetischen Feldes oder des Gravitationsfeldes der Physik). Darum gleich zu Beginn Kap. V: „Das galileische Erkenntnisproblem am Beispiel der Feldtheorie von Kurt Lewin“ (197 bis 231); ebenso folgerecht schließt Kap. VI mit dem „Abschied von aristotelischer Logik“ (232–301). Vielleicht darf man sagen: sowohl das Gegensatzpaar als auch der Feldbegriff werden vom Verf. überstrapaziert; zudem wird er auch den Aristotelikern nicht ganz gerecht; so plump-naiv, wie es hier scheinen könnte, sind doch die führenden Träger des geistigen Lebens in Europa während eines Zeitraums von mehr als 2000 Jahren nicht gewesen. Um so erfreulicher ist die bewundernswerte Akribie, die der Verf. auf die Analyse der Positionen moderner Autoren verwendet; was in der heutigen amerikanischen und deutschen Soziologie Rang und Namen hat, marschiert hier auf und wird einer Prüfung auf Herz und Nieren unterzogen. Das Ergebnis ist in der Hauptsache immer wieder das gleiche: *jedem* schlupft an irgend einer Stelle die altmodische aristotelische Logik und eine ihr zugeordnete Metaphysik durch die Maschen – mit einer einzigen Ausnahme. Nicht schwer zu erraten, wer das ist; selbstverständlich der Verf. selbst, der zudem all diese scharfsinnigen Analysen nur durchführen kann, indem er sich auf die Vertrauenswürdigkeit des menschlichen Erkenntnisvermögens, auf die Möglichkeit und Tatsächlichkeit interpersonaler Verständigung und Überprüfbarkeit und noch einiges andere, das dazu gehört, gläubig verläßt oder sie als selbstverständlich unterstellt. – Das Problem, mit dem der Verf. ringt, läßt sich vielleicht so fassen: für den Glauben ist die Geschichte eine Geschichte der Wechselbeziehungen und Wechselwirkungen zwischen *Gott und den Menschen*; für die Erfahrungswissenschaften ist sie die Geschichte der Wechselbeziehungen und Wechselwirkungen der *Menschen untereinander*. Das sind aber ein und dieselben Vorgänge, nur unter verschiedener Rücksicht betrachtet. Was kann bei diesem Sachverhalt die Theologie leisten und welchen Nutzen kann sie dabei aus der Auseinandersetzung mit den Erfahrungswissenschaften ziehen? Sehr vereinfacht läßt sich vielleicht im Sinn des Verf.s sagen: die *Theologie* kann nichts anderes als die erfahrbaren Vorgänge im Lichte des Glaubens als Fortsetzung dessen *auslegen*, was Gott in seiner „Geschichte mit den Menschen“, wie die Hl. Schrift sie berichtet und die in Jesus Christus ihren Höhepunkt erreicht, und den Menschen ein Verhalten *naheliegen*, mit dem er in seinen Beziehungen zu seinen Mitmenschen diese seine Glaubenshaltung durchhält; die *Erfahrungswissenschaften* können dem Theologen sagen, ob die Vorgänge und Zusammenhänge wirklich so sind, wie er sie sich vorstellt und seiner Auslegung zugrundelegt; m. a. W., sie können seine Deutung als *ibr Objekt verfehlend* falsifizieren und ihn so zu neuem Überdenken veranlassen. – Von all dem bleibt der Glaube als solcher völlig unberührt; er wird weder verifiziert noch falsifiziert; er liegt in einer anderen Ebene. Über den „Gott“, der in der Hl. Schrift und in der Person Jesu Christi in die Geschichte eintrat, *ob* er ist und *wer* er ist, darüber verbietet sich jede Aussage – folgerichtig aber ebenso über uns selbst, ob wir sind und erst recht wer wir sind. Alle Aussagen sind begrenzt auf Interaktionen. – Für den Aristoteliker ist *diese* „Geschichte Gottes mit den Menschen“ eine Geschichte *ohne* Gott und *ohne* Menschen, eine Art kinetischer Idealismus. – Die Inkonsequenz, die der Verf. anderen nachweist, begeht er ununterbrochen selbst; er weiß um diese Inkonsequenz, muß dieses Wissen aber, solange er an diesem Buch arbeitet, aus seinem

Bewußtsein ausklammern. Für den Aristoteliker sind seine Nachweise der Nicht-Schlüssigkeit der Deduktionen der anderen durchaus schlüssig; diese anderen allerdings könnten ihm mit Recht entgegenhalten: tu es in eadem damnatione; du argumentierst genau von der Position aus, die du mit deinen Argumenten zerstören willst. — Bei dieser Sachlage kann es gar nicht ausbleiben, daß der Bruch an dieser oder jener Stelle durch irgend eine Formel zugedeckt wird. Beim Verf. dürfte es vor allem diese sein: über die Wirklichkeit können wir nichts aussagen, sie ist uns unzugänglich; aber wir stehen in der Wirklichkeit (mehrfach beim Verf. hervorgehoben!), und ebendort sind die Erfahrungswissenschaften zuhause; deren Feststellungen aber sind interpersonal übertragbar und überprüfbar; sie entsprechen den heutigen Anforderungen an Wissenschaftlichkeit. — Soll die Aussage „ich stehe in der Wirklichkeit“ einen Sinn haben, dann muß ich *wissen*, was ich meine, wenn ich von „Wirklichkeit“ rede; wissen, was ich meine, wenn ich von etwas rede, heißt aber: ich kann dieses Gemeinte von jedem anderen Nicht-Gemeinten unterscheiden; das aber heißt, ich weiß, *was es ist* (woraus selbstverständlich noch nicht folgt, ich könne feststellen, daß es ist). — Nimmt man sich die Freiheit, an die dem Verf. und all denen, mit denen er sich auseinandersetzt, gemeinsame erkenntnistheoretische Position nicht zu „glauben“, so besagt das keineswegs, man sehe die große Mühe und Sorgfalt, die er an sein Werk gewendet hat, oder auch die immerhin kleinere Mühe, sein Buch zu studieren, als vergeblich an. Im Gegenteil: seine eigene Mühewaltung ist in hohem Grade dankenswert, und Dank gebührt auch denen, die die Drucklegung ermöglicht haben. Aber auch die Mühe des Lesers, der das Buch wirklich studiert, wird belohnt: anhand eines kundigen Führers hat er mit einer Elite heutiger Sozialwissenschaftler Bekanntschaft gemacht.

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

Marx, Karl, Ökonomische Schriften in thematischem Zusammenhang. Hrsg. von Dr. Karl Kühne (Kröners Taschenausgabe, 411). Kl. 8° (LXXXVII u. 387 S.) Stuttgart 1970, Kröner. 19.80 DM. — Die Leser dieser Zeitschrift sind an Marx' Philosophie stärker interessiert als an seinen ökonomischen Theorien. Philosophie und Ökonomie hängen aber bei M. so eng zusammen, daß auch der an seiner Philosophie Interessierte nicht ganz von seinen ökonomischen Lehren absehen kann. Zudem spielt die Auseinandersetzung mit dem Vulgär-Marxismus sich weitgehend auf dem ökonomischen Feld ab; seine Arbeitswertlehre oder das, was unter diesem Namen umgeht, scheint auch weiten nicht-marxistischen Kreisen der Arbeitnehmerschaft einleuchtend und macht ihnen die bestehende kapitalistische Wirtschaftsweise verabscheuenswert. Kein Wunder, daß zur gleichen Zeit, da die Marxsche Philosophie das Hauptthema der zwischen Christen und Atheisten geführten Gespräche bildet, auch die Nationalökonomien wieder begonnen haben, sich intensiv mit M. zu beschäftigen. Der vorliegende Band möchte all denen, die für ein ausgiebiges Studium der Marxschen Ökonomie die Zeit nicht erübrigen, in knapper Auswahl — nicht aus den drei Bänden des „Kapital“, sondern aus den erst sehr viel später bekannt gewordenen Vorarbeiten dazu, vor allem den „Theorien über den Mehrwert“ und den „Grundrissen der Kritik der Politischen Ökonomie“ — das Wichtigste in systematischer („thematischer“) Anordnung darbieten. Von ganz besonderem Wert ist die 70 Druckseiten (XVIII—LXXXVII) umfassende „Einleitung“ des Herausgebers, die allerdings einige nationalökonomische Kenntnisse voraussetzt. Nach K., der sich für diese seine Meinung nicht nur auf Sachgründe, sondern auch auf gewichtige Autoritäten stützen kann, läßt Marx' Arbeitswertlehre sich schlicht (lies schlicht!) als Verteilungstheorie interpretieren, ist im Grunde genommen für das, worum es M. geht, völlig *überflüssig* und von M. selbst im 3. Band des „Kapital“ sang- und klanglos *preisgegeben*. — Daß wesentliche Marxsche Lehrstück von kompetenten Interpreten — sowohl Anhängern als auch Gegnern — verschieden, ja gegensätzlich ausgelegt werden, dafür zeugt neustens wieder der Beitrag von W. Krelle, „Marx als Wachstumstheoretiker“, in: Festschrift für H.-J. Rüstow (Ifo-Studien 16 [1970]) H. 1/2, S. 85 ff.

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