

Grund für die Bewegtheit und Einheit des sinnenfälligen Kosmos (118 f.; 130—158; 220) bildet. Diese Trias stellt die in allen Triaden sich vollziehende Denkform dar (vgl. oben Zusammenfassung S. 162 f.) und erweist sich so als die Struktur der autarken *Kausalität* des νοῦς ἀνθυπόστατος (vgl. 119—123) und jener des Demiurgen (134—136; 143 ff.; 219). Durch den Zusammenhang bedingt, fügt der Verf. einen Exkurs zur Frage nach *Ewigkeit* und *Zeitlichkeit* des Kosmos ein (136—143; vgl. 218 f.); hier taucht der metaphysische *Bildbegriff* des Proklos auf (vgl. auch 193; 224 f.; 333), der sich als ein ursprünglicher Fall dynamischer Identität artikuliert (166—179). — Zum Abschluß des Kap. über die triadisch-kyklische Denkweise bei Proklos sei im Hinblick auf den areopagitischen *Hierarchiebegriff* (vgl. 49, Anm. 1; 106) angemerkt, daß der Verf. die *subordinative* Gliederung der proklischen Triaden — in sich und als System aller Triaden — im Blick auf die ungeschiedene Einheit Unterschiedener als relative, auf den Ursprung (ἀρχή, μὴ) hin analoge Differenz (oder Realdistinktion) ausweisen kann, sofern der Ursprung *in* allem als Grund in je verschiedener Mächtigkeit anwesend ist (vgl. 34, Anm. 45; 91; 92; 101; 199; 329 f.). — Ungeschiedene Einung und Einheit in Unterschiedenheit kennzeichnet die proklische Denkform: denn „die Grundbewegung jedweder Dimension im System von Seiendem“ ist „der triadisch bewegte Kreis“ (237) oder — und dies „wiederholt“ der dritte Teil des Werkes, sofern die Grundbewegung von dem in Zeit verflochtenen Denken nachvollzogen wird — die *Dialektik*, welche sich selbst in die Berührung des Einen hinein übersteigt und ins Schweigen hinein aufhebt (275; 362 ff.): die Voraussetzungen und Grenzen des „Denkens von Undenkbarem“ und des „Sagens von Unsagbarem“ freilegend (240—382; zur Paradoxie als Struktur des henologischen Denkens und Sprechens bes. 358—360). Es sei angemerkt, daß sich Proklos' Wissenschaftstheorie, wie sie sich hier — weniger ausdrücklich vom Verf. entfaltet — darbietet, in die Sichtweise der alexandrinischen Schule einfügt (vgl. *Kl. Kremer*, *Der Metaphysikbegriff in den Aristoteles-Kommentaren der Ammonius-Schule* [Münster 1961]); die neukantianische Interpretation von Platons Ideen- bzw. Hypothesislehre, es handle sich hierbei um die radikale Begründung der Wissenschaften im Grundgesetz des Denkens selbst (270—274), wird vom Verf. sowohl anhand der platonischen Texte (253—260) als auch anhand von Proklos' dialektischer Methode (bes. 261—270) widerlegt. Wichtiger ist, daß der Verf. hier ein Analogiedenken zur Sprache bringt, welches als Gestalt, in der die platonische Tradition ursprünglich (253 ff.; 268 f.; 333 ff.; 340), wenn auch unter Zurücktreten der Fragestruktur, welche die Ideenlehre Platons in ihrer dialektischen Phase bestimmt, erfährt wird, „das analogische Differenzgeschehen“ (vgl. *L. Br. Puntel*, *Analogie und Geschichtlichkeit* [Freiburg 1969], z. B. 557) aufscheinen läßt. „Nicht das Eine selbst nennen wir, wenn wir das Eine „Eines“ nennen, sondern das in uns seiende Denken des Einen“ (vgl. 367 ff.).

K. - H. Uthemann

Müller, Max, *Erfahrung und Geschichte. Grundzüge einer Philosophie der Freiheit als transzendente Erfahrung*. 8^o (616 S.). Freiburg - München 1971, Alber. 58.— DM.

Der stattliche Band, den der nach seiner Emeritierung von seinem philosophischen Lehrstuhl in München nunmehr als Honorarprofessor der Theologischen Fakultät in Freiburg weiterwirkende Verf. als reife Frucht seines lebenslangen Ringens uns schenkt, sieht zunächst wie ein dankenswerter Sammelband aus; denn von den neunzehn Abhandlungen, die in ihm zusammengefügt sind, waren alle außer der ersten schon früher veröffentlicht und zum Teil in Vorträgen mitgeteilt (letzteres gilt auch von dem Gedankengut der ersten Abhandlung). Bei näherem Zusehen jedoch überzeugt sich der Leser sehr bald davon, daß hier mehr als eine bloße Sammlung von Einzelstücken geboten wird. Das zeigt sich von der siebten Abhandlung her, die das Herz des Ganzen bildet; sie ist aus vier Gastvorlesungen hervorgegangen, die M. 1957 in französischer Sprache an der Universität Löwen zu halten hatte, herausgegeben unter dem Titel „Expérience et histoire“ (1959). Daran schloß sich der Plan zu einem Werk „Transzendente Erfahrung“, das die „Konfrontation eines philosophischen Erfahrungs-Denkens mit der klassischen Begriffsmethodik bringen sollte“ (600). Die Fruchtbarkeit und Tragkraft des Grundgedankens wurden mannigfach erprobt, wozu im Laufe der Zeit die neunzehn erwähnten Abhandlungen erwachsen.

Obwohl sie nicht in einen fortlaufenden einheitlichen Text verarbeitet wurden, tritt doch der durchgehende Gedanken-Zug deutlich hervor; so entfaltet der Band das eine Zentralthema nach den verschiedenen in ihm vorgezeichneten Richtungen, wobei die leitenden Gesichtspunkte durch die Worte Person, Geschichte, Freiheit und Bildung angedeutet werden können.

Im Grunde befassen sich alle Darlegungen mit „einer einzigen Frage, der Frage nach uns selbst, welche die Frage nach der Freiheit ist, in die wir eingelassen sind, und ineins damit die Frage nach der Erfahrung der Freiheit, die als Geschichte geschieht“ (11) und deren Kern bildet. Der Gegensatz, in dem dieses Erfahrungsdenken zur Begriffsmetaphysik steht, läßt sich folgendermaßen zusammenfassend formulieren: „Kein Nennen von Vermögen, von Wesensbestandteilen, von umfassenden Gattungen und hinzukommenden Artunterscheidungen vermag uns zu definieren, festzustellen und festzulegen, wohl aber vermag dies die Nennung der Tatsache, daß wir Freie und geschichtlich Erfahrende sind“ (11). Das daraus erwachsende Buch gliedert sich in drei Teile. Der erste Teil „Vorblicke auf die Wahrheit“ entwickelt in der einen Abhandlung „Die Wahrheit der Metaphysik und der Geschichte“ eine Grundlegung, die „sämtliche in den Abhandlungen des Hauptteils gebrauchten Grundbegriffe in ihrem Zusammenhang zu klären versucht“ (12). Der zweite Teil oder Hauptteil „Anblicke des Problems“ vollzieht die Erprobung, die unter den bereits genannten Gesichtspunkten in viermal vier Abhandlungen den Grundsatz immer von neuem durchprobiert. Der dritte Teil „Rückblicke auf den Weg“ ergänzt den Hauptteil durch „Reflexionen zur geschichtlichen Entstehung der dort dargestellten Position“ (12); dabei spielen eine Rolle: Aristoteles, Augustinus, Thomas, Pascal, Kant, Husserl, Heidegger, Guardini, R. Schneider; hinzuzufügen ist Platon, der zwar in dieser Reihe nicht auftritt, wohl aber als wichtiger Pol der Auseinandersetzung im Verlaufe der Untersuchungen immer wieder einbezogen wird; ähnliches ist von Hegel, Marx und Teilhard de Chardin zu sagen. Ausdrücklich sei auf die den dritten Teil abschließende Abhandlung „Symbolos — Vollendung und Mitte“ verwiesen, in der M. auf seinen eigenen Denkweg zurückblickt und namentlich den für ihn zentralen „Symbolos“ thematisch erläutert. Das so skizzierte Ganze bietet nicht nur Prolegomena, sondern leistet schon einen „Vorgriff auf eine Philosophie der Freiheit“, die sämtliche „Systeme der Philosophie des Geistes abzulösen“ bestimmt ist (12).

Das Denken, das sich auf diese Weise entfaltet, zeichnet sich durch eine bedeutende Kraft der Durchdringung aus; sie bewährt sich an den sachlichen Fragen, an der heutigen Situation, die immer wieder in den Blick genommen wird, und auch an der Geschichte des abendländischen Philosophierens, die in weitem Umfang für die Klärung der Probleme ausgewertet, also nicht nur historisierend berichtet wird. Hinzu kommt eine eindrucksvolle Ursprünglichkeit des denkerischen Vollzugs, die sich vor allem an dem Grundansatz einer Philosophie der Freiheit zeigt; diese wurde wohl noch nie so radikal und folgerichtig von der überlieferten Metaphysik abgehoben; hierbei fällt freilich auf, daß gerade für die Freiheit wichtige Philosophen wie Fichte und Schelling nur wenig zu Wort kommen. Den schlechthin entscheidenden Einfluß des Christentums auf den Durchbruch der Freiheit im Abendland arbeitet M., besonders von Augustinus her, eindringlich heraus, ohne aber in eine Vermischung der Philosophie mit dem Glauben zu geraten (vgl. 152—157). Wie tiefgreifend der Verf. von Heidegger geformt ist, zeigt sich durchgehend in seinen Darlegungen; kurz läßt sich sagen, er habe das „Ereignis“ vom Denken auf die Freiheit übertragen (vgl. 526). Zugleich jedoch erweist er sich überall als ein Denker aus eigenem Entwurf, der das von Heidegger Empfangene in sein Eigenes umgesetzt hat. Daher betont er auch in der zentralen Frage der Geschichtlichkeit den Unterschied, der ihn von Heidegger trennt. „Die Menschlichkeit des Menschen wäre unterbestimmt, wenn in vereinfachender Nachfolge von ‚Sein und Zeit‘ sie einfach mit Zeitlichkeit gleichgesetzt würde, also mit einer Geschichtlichkeit als der Einheit von Vergangenheit, Gegenwart und Zukünftigkeit“ (157). Im Gegensatz dazu sind Menschlichkeit und Geschichtlichkeit „erst voll bestimmt, wenn sich beide als absolute Zeitlichkeit und damit als unendliche Endlichkeit begreifen“ (ebd.).

Damit rühren wir bereits an das Zentralthema, auf das bei M. alles ankommt. Es verdichtet sich im Symbolos als einer „Kern-Chiffre für die Geschichtlichkeit der Freiheitsgeschichte im Unterschied zu allen Grundbegriffen der Geistmetaphysik“ (555). Näherhin meint Symbolos den Ineinsfall, der sich als „Ankunft des Seins

im Seienden“ ereignet (150) und dessen Ort das Freiheitsgeschehen ist. Da dieses aber sich in der Person und sonst nirgends ereignet, besagt Personalität, „daß das Übereinzeln in der Einzigkeit, daß das Ganze in der Innerlichkeit und im verinnerlichenden Gange erst sich selbst hat“ (114). Hierbei hängt alles von der Erfahrung ab: „Nur Erfahrung hat aber Bindekraft“ (173). Entsprechend dem vom Symbol her Angedeuteten schwingen in der Erfahrung der Freiheit „Endlichkeit und Absolutheit“ ineinander (ebd.), vollzieht sich in der „Erfahrung der Endlichkeit . . . auf neue Weise Absolutheitserfahrung; „es gibt gerade im Konkreten und Einzelnen die absolute Erfahrung der Gewißheit: Es war schlechthin gut, dies zu tun“ (174). „Ja sogar: In jeder Aufgabe, in jedem Detail steckt das Absolute, in religiöser Sprache gesprochen: In jedem Teil ist Gott präsent und erfahrbar. Die Entdeckung des ‚Unbedingten im Detail‘ statt im statischen oder dynamischen System ist vielleicht der entscheidende Punkt heutiger Erfahrung“ (174 f.). Grundsätzlicher heißt es: „Geschichte und Freiheit sind unbedingte Verpflichtung im Augenblick, wo das Unbedingte an uns herantritt, ohne sich als das Ganze enthüllt zu haben; das Unbedingte bleibt außerhalb unserer Berechnung, Verfügung und Vorstellung. Es ist da innerhalb unserer Bedingtheit als unsere höchste Möglichkeit. Nur Konkret-Bedingtes kann unbedingte verpflichten. Die Verpflichtung der Freiheit wird hier nicht aus vorgestellter oder berechneter abstrakter Ganzheit heraus bewiesen und erwiesen, denn die Schau übers Ganze hat weder die Wissenschaft noch die Philosophie“ (174). Dasselbe wird noch bestimmter auf das Handeln hin formuliert: „In einer endlichen, je neu und je anderen Tat sind wir unbedingte gefordert, das Jetzt, das augenblicklich Beste zu tun, nicht das immer und jederzeit Rechte, welches wir in unserer Endlichkeit nicht wissen können; nicht das absolut Gute, das wir nicht leisten können; vielmehr unser begrenztes Gute, ein relatives Gute, das dennoch unbedingte getan werden muß und dadurch zwar nicht absolutes Sein, aber dennoch absoluten Sinn erhält. Nicht erst auf dem Hintergrund eines uns nicht mehr zugänglichen Ganzes wird dieser Sinn erfahren, sondern in der Erfahrung des Augenblicks wird er evident“ (173). Dieser letzte Gegensatz wird unterstrichen: „So unabsehbar das Ganze ist, meine Aufgabe kann dennoch auch in dieser Unabsehbarkeit als absolut gefordert erfahren werden“ (174). Die damit umschriebene Erfahrung des Unbedingten und unbedingte Sinngebenden findet „an den Grenzen des Wißbaren und nur an ihnen“ statt (176).

Dahinter steht eine bestimmte Einschätzung unseres Wissens: „Alle Erkenntnis erkennt sich heute als aspekt-haft, als modell-bezogen“, wobei kein Aspekt das Ganze faßt (175). Doch „alle Aspekte und alle Modelle verweisen durch ihre Grenze auf das, was ohne Aspekt und Modell zu sein, dennoch in ihnen zur Gegebenheit kommt. Nur in diesen Verweisen, die von den Grenzen ausgehen, ist jenes, das wir auch das Ganze oder das Seiende nennen können, überhaupt da“ (ebd.). „Das Unbedingte-Absolute“ wird also nicht als das Jenseits der Grenze erfahren, „sondern in der Grenze selbst und an ihr drängt es sich uns auf“ (ebd.). Entscheidend ist daher der Dialog zwischen den Aspekten und Modellen über ihre Grenzen hinweg, worin „das Seiende selbst allein bewußtseinsmäßig bei uns ist“ als der „Grund aller Verbindlichkeit“ (ebd.). Die Einheit des hier gemeinten Dialogs ist so „dauernd garantiert . . . durch das, was nur an der Grenze sich meldet und nie als solches ganz auftritt; dieses aber nennen wir das Geheimnis“ (ebd.). Den Ausschlag geben weder „das System, welches das Ganze begreifen und fassen will, noch die Weltanschauung, die dieses Ganze zur Vorstellung und Darstellung bringen will“ (ebd.).

Dieselbe Problematik stellt sich in der Einsicht dar, „daß Ewigkeit und Zeit ineinander, beieinander, durcheinander ‚sind‘“ und daher in jedem Augenblick „das Ewige eingebrochen ‚da‘ ist“ (220). Dementsprechend ist das Ewige „das Innerste der Zeit, . . . der ortlose Ort, von woher es Geschichte überhaupt erst geben kann“ (219). Von hier aus gesehen, ist Geschichte „das, wo das Ewige im Zentrum der Zeit und nicht ‚über ihr‘ selbst als es selbst seine ihm eigentümliche Wirklichkeit vielleicht erst erlangt“ (204). Daher „ist nicht mehr das Beständige, das Bleibende, die Dauer das Bild des Ewigen, sondern der Augenblick“, wodurch „die große Möglichkeit einer kairologischen Geschichte“ auftaucht, „die nicht vorhersehbar ist als die Abbildung des ewigen Solls“, sondern sich im „unvorhersehbar je Neuen“ entfaltet (209). Dieser Ansatz drängt zur Frage: „Kommt an irgendeiner Stelle eine ursprüngliche Einheit von Zeit und Ewigkeit in den Blick der abendländischen Metaphysikgeschichte?“ (204 f).

Nach allem lebt das Denken des Verf. aus der Grundentscheidung, „daß Sein eben nicht Gedanke-Idee, sondern Anspruch-Gabe sei, daß Sein nicht von Natur und Geist her, sondern von Geschichte und Freiheit her gedeutet zu werden verlangt“ (149). Dabei tritt das Ereignis des Einzelnen im Augenblick an die Stelle des überzeitlichen Wesens als des Allgemeinen, in dem sich die Metaphysik bewegt. Hieraus erwächst die extreme Formulierung: „Die Normativität des Faktischen ist der Wesenszug der Geschichte und damit auch der Geschichtlichkeit“ (423). Daß das nicht positivistisch zu verstehen ist, ergibt sich aus dem gesamten dargelegten Zusammenhang; auch heißt es ausdrücklich: „Nur die Faktizität der Geschichte kann das Feld dieser transzendentalen und dennoch absoluten Erfahrung sein“ (519). Ebenso tritt an die Stelle der Notwendigkeit des ungeschichtlichen Geistes die je und je neue und unwiederholbare Tat der geschichtlichen Freiheit. Damit hängt es zusammen, wenn „gegenüber der Selbstentfremdung durch die Rezeption antiker Metaphysik und Ethik“ „der spätmittelalterliche Nominalismus . . . als Versuch der Wiederherstellung eines genuin christlichen Selbst- und Gottesverständnisses“ gedeutet wird (411). Folgerichtig nimmt sich auch die Feststellung aus: „Im ‚De servo arbitrio‘ Luthers ist noch mehr von der wirklichen ‚Freiheit des Christenmenschen‘ enthalten als im spekulativen Intellektualismus des Thomismus“ (ebd.). Das hat seine Auswirkungen auf das Gottesbild, „weil Gott eben mehr in dem Satz, daß er die absolute Freiheit sei, getroffen wird, als mit dem Satz, daß er absoluter Geist sei“ (ebd.). Schließlich tritt die Erfahrung an die Stelle des Begriffs, was sich besonders beim „Sein als Ganzheitsgrund des Ganzen zeigt“ (451), insofern wir seinen je und je geschehenden Einbruch erfahren, es aber nicht begrifflich zu fassen vermögen. Daher wird das Sein „nie festgestellt, nie gefaßt“, „es ist nie vorfindbar, nie vorliegend und damit nie unser Verhalten evident rechtfertigend“, so daß es nie „von uns zureichend bestimmt werden kann“ (ebd.). „Aber wir lassen uns . . . vom Sein stellen“, wodurch es „als der Totalgrund unseres Lebens bestimmend in uns“ ist, und zwar im „Wagnis des Entwurfs“, das aber immer „verantwortbar“ bleibt (ebd.).

Zusammenfassend kann man bei M. von einer „neuen Metaphysik, die den ‚Chorismos‘ durch den Symbolos — ihn bewahrend — aufhebt“, sprechen, wobei „die Philosophie der Partizipation, die den Vorgang der Seinsmitteilung vom Seienden her als Teilnahme des Seienden am Sein versteht, nun ergänzt wird durch die Philosophie der Inkarnation, die den Eintritt des Seins ins Seiende so bedenkt, daß der endliche Ineinsfall nicht nur in der Geschichte vorkommt, sondern die Geschichte ist“ (572 f.). Darin kündigt sich für den Verf. „ein prinzipiell anderes Seinsverständnis an als in der klassischen Metaphysik“; er stellt seinen „symbolischen Realismus“ gegen den „metaphysischen oder positivistischen Realismus“, der im Gegensatz zum je einmaligen Ineinsfall des Symbols „auf die Beständigkeit der Anwesenheit, das Dauern, Beharren, Bleiben in der Zeit“ hinzielt (593). Die scharfe Konfrontierung, die hier pointiert herausgestellt wird, findet eine gewisse Vermittlung, wenn etwa zugegeben wird: „Die Geltung der immer gültigen Gesetze bleibt unbestritten“ (259). Vielleicht darf auch der Satz: „Vermutlich geben aber erst beide Thesen zusammen die volle Wahrheit“ (417) auf den gesamten Entwurf von M. ausgedehnt werden. Zunächst wird er von dem gegenseitigen Vorrang von Logos und Ethos, von Theorie und Praxis gesagt, deren Einheit das gesamte Denken des Werkes bestimmt (vgl. 558) und auf die besonders die erste Abhandlung eingeht. Vielleicht also darf man sagen, daß erst beide Gestalten der Metaphysik zusammen die volle Wahrheit erreichen.

Unsere wenigen Andeutungen konnten den Gedankenreichtum von M.s Buch keineswegs nahebringen und insbesondere nicht die reizvollen Abwandlungen darbieten, in denen er seinen vorstehend skizzierten Grundgedanken nach seinen weit ausgreifenden Möglichkeiten entfaltet. Was diesen Grundgedanken selbst betrifft, so arbeitet der Symbolos als das je und je neue Ereignis des Ineinsfalls des Seins und des Seienden, des Ewigen und des Zeitlichen in der geschichtlichen Freiheit eine Problematik heraus, die immer und besonders heute von entscheidender Bedeutung für das Verstehen des Menschen und auch Gottes ist. Geistesgeschichtlich gesehen, drängt sich der Zusammenhang auf, hier werde das ‚Ereignis‘ von Heidegger durch den ‚Augenblick‘ von Kierkegaard überhöht. Damit wird eine Sicht gewonnen, die in der klassischen Metaphysik sicher nicht hinreichend beachtet und entfaltet worden ist, die also ein tiefgreifendes Umdenken der überlieferten Denkweise, ja einen neuen

Entwurf verlangt. Daß M. darauf eindringlich hinweist und ein Stück des einzu-schlagenden Weges bereits selbst durchschreitet, ist sein unverkennbares und unbestreitbares Verdienst.

Doch kommt der Rez. von der Frage nicht los, ob der Verf. in seiner Entdeckerfreude die neue Metaphysik der Freiheit nicht in einen allzu großen und sogar ausschließenden Gegensatz zur Metaphysik des Geistes bringt. Dabei stellt er den Geist gegen die Freiheit, während andere den Geist so sehen, daß er, in seinem vollen Umfang verstanden, die Freiheit nicht aus-, sondern einschließt. Außerdem scheint er den Geist auf das Überindividuelle zu beschränken; viele finden ihn gerade in der Person verwirklicht, die wesentlich Einzelheit besagt. — Zugleich wird beim „Hineinkommen“ in die Geschichte die zu ihr gehörende „Einmaligkeit und Unvergleichbarkeit“ in einen Widerspruch zu der „unverändert zeitlos-ewigen Norm“ gebracht (592), wozu sich der Rez. fragt, ob das von den Gegebenheiten selbst gefordert wird. Wer nicht dem Nominalismus folgt, entdeckt im Einmaligen doch wohl Normen, die es überschreiten und sich als allgemein von ihm abheben oder aus ihm herauslesen lassen, wie auch M. anderswo hervorhebt (259). Solche Normen wurden freilich häufig im Sinne des Rationalismus in unverändert zeitlos-ewige Schemata verkehrt, dagegen legt ein sachgebundenes Philosophieren heute oft die Bildsamkeit des Geschichtlichen in ihnen frei, wodurch sie dieses weder verflüchtigen noch vergewaltigen. Damit wird als ermöglichender Grund des Geschichtlichen das Übergeschichtliche sichtbar, das nicht äußerlich zum Geschichtlichen hinzutritt, sondern in dessen Durchdringung als Innerstes des Geschichtlichen selbst aufleuchtet.

In der Zurückhaltung M.s gegenüber dem Allgemeinen und Ganzen wirkt sich wahrscheinlich seine Auffassung der menschlichen Erkenntnis aus, die nur „an der Grenze“ das Ganze erreiche, das selbst „nie als solches ganz auftritt“ (175). Sicher tritt das Ganze als solches nie ganz hervor, weil unser Erkennen stets fragmentarisch bleibt; doch erreichen wir das Ganze vielleicht nicht allein an der Grenze, da es nach der Meinung des Rez. ein auf das Ganze vorgreifendes Erkennen gibt, das allen Teil-Aspekten innewohnt und zugrunde liegt. Wenn das stimmt, ist das Ganze nicht erst in den „Verweisen, die von den Grenzen ausgehen“ (175), da, sondern vorgängig zu ihnen entdeckt, weshalb solche Verweise einzig zur weiteren Bestimmung des Ganzen beitragen. Ein Erkennen in dem eben angedeuteten Sinne vermag auch das Faktische des Ereignisses oder des Symbolos, das bei M. ohne weitere Gründung hingenommen wird, auf die darin wirksamen Wesensstrukturen zurückzuführen; diese durchleuchten jenes, ohne aber freilich jenes aus diesen ableitbar zu machen. Damit im Zusammenhang zeigt sich, daß die Methode des Verf. wohl mehr die phänomenologische als die transzendente ist. Ebenso tritt hinter der Erfahrung, in der M. mit Recht die oft vernachlässigte Quelle von allem sieht und auswertet, der Begriff, der die Erfahrung ausarbeitet, begründet und rechtfertigt, zurück, was nur im Blick auf den rationalistischen Begriff verständlich scheint. Nach allem steigt der Wunsch auf, M. möge eine Synthese zwischen seiner jetzigen Sicht und dem, was er einst in seinem Werk „Sein und Geist“ meisterhaft entwickelt hat, gelingen.

Joh. B. Lotz, S. J.

Toinet, Paul, *A la recherche de la Foi perdue*. 8° (192 S.) Paris 1968. 15.50 F. — Ders., *Promotion de la Foi*. 8° (204 S.) Paris 1969. 15.— F. — Ders., *La Foi — Dialogue sur l'essentiel* (Verse et controverse, 10). 8° (120 S.) Paris 1969. 9.60 F. — Alle drei bei Beauchesne.

Veröffentlichungen zur Glaubensfrage und -krise heute sind auch im französischen Sprachraum zahlreich. Und im allgemeinen hat man auch hier den Eindruck, daß dieses Problem wie kein anderes wiederholende, bewahrende und apologetische Äußerungen provoziert, die den Leser gewöhnlich doch nicht überzeugen können. So sind denn im gleichen Verlag (Beauchesne, Paris), aus dem die Arbeiten von P. Toinet stammen, auch noch Bücher zu haben wie *L'acte de Foi — Ses éléments logiques — ses éléments psychologiques*, dessen Autor, A. Decout, kurz nach dem Krieg schon neuere theologische Bemühungen um ein vertieftes Glaubensverständnis (etwa seit den Arbeiten von P. Rousselot; vgl. dazu die theologiegeschichtliche Darstellung von R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi*, Louvain 1969) einem größeren Publikum zugänglich zu machen suchte. Selbst neuere Veröffentlichungen