

Umschau

1. Philosophische Grundfragen

Kainz, Friedrich, Über die Sprachverführung des Denkens (Erfahrung und Denken. Schriften zur Förderung der Beziehungen zw. Philosophie u. Einzelwissenschaften, Bd. 38). 8° (518 S.) Berlin 1972, Duncker & Humblot. Kt. 88.60 DM. – Der Altmeister österreichischer Sprachpsychologie legt mit dem umfangreichen Band den zu seinem Bedauern sehr gedrängten Extrakt einer Gesamtschau vor, die vom assoziationsbedingten Druckfehler bis zu Heideggers perhorresziertem Sprachgebrauch reicht. Eingangs werden die 17 Formen und Typen der Sprachverführung aufgezählt, denen das Buch dann im einzelnen nachspürt: 1. Wortrealismus. Hier droht die Gefahr ideierender Vergegenständlichung, indem man das Wort für die Sache nimmt bzw. Wort und Sache verwechselt. 2. Unangemessene Zusammengriffe lassen die sprachliche Einheitlichkeit der Bezeichnung für die sachliche Einheit des Benannten nehmen. 3. Unangemessene Sonderungen werden von der Sprache in die besprochene Realität übertragen. 4. Synonymik führt, bes. im Fall der Paene-Synonyma, zu verfehlten Gleichsetzungen. 5. Homonymik (Polysemie) verleitet zwar kaum zu solchen Sophismen, wie sie die Logik-Lehrbücher bieten, aber subtilere Vertauschungen gibt es durchaus, z. B. (91) bezüglich Person als natürlicher oder juristischer. 6. Metaphorik läßt leicht die Unterschiede vergessen, indem man die Ähnlichkeiten überschätzt (Beispiele aus der Philosophie: die Spiegelmetapher bei Leibniz wie im Dialektischen Materialismus). 7. „Idola fori“; Wortmünzen wird ein Informationswert beigelegt, den sie nicht besitzen. 8. Das „Sprachgitter“ hält das Denken in Blickweisen und Perspektiven, mit denen Sprache die Welt aufgliedernd erschließt. 9. Leerformeln, Glossomorphien erlauben Wortlösungen, Scheinantworten, die keine sinnvolle, nachprüfbare Aussage darstellen. 10. Bahnungs- und Einübungseffekte reichen vom Druckfehler bis zur vergegenständlichenden -itas-Endung der Scholastiker und der -ismen-Terminologie der Philosophiegeschichte. 11. Verführungsansätze im sprachlichen Strukturmodell untersucht K. hinsichtlich der Wortklassen, zuerst beim Substantiv („Was tut der Wind, wenn er nicht weht?“), ausführlich selbstverständlich an der Kopula „sein“ und eigens nochmals an der Verneinung; auch das Agens-Actio-Schema des indogermanischen Satzes mit seiner Zweipoligkeit von Subjekt und Prädikat gehört hierher. 12. Verführungsansätze in der Schrift finden sich zwar stärker in der chinesischen Sprache, doch sieht K. auch bei uns, von der Großschreibung her, die Gefahr der Schaffung nichtvorhandener Entitäten. 13. Blickverengungen durch das eigene Sprachsystem konkretisieren die allgemeine Situation des „Sprachgitters“ und verschärfen sie erheblich, wenn sie nicht durch die Kenntnis fremder Sprachen aufgebrochen werden. 14. Verführungen durch Allusion und Assoziation finden sich vor allem in der Volksetymologie, aber auch im philosophischen Denken. 15. Bündig-suggestive Formulierungen im politischen Schlagwort wie der kaufmännischen Werbung arbeiten mit der Ausstrahlung von emotional-katathymen Untertönen bestimmter Wörter, die den rationalen Kern verhüllen. 16. Euphemistische Tendenzen lassen bedenkliche Sachverhalte als weniger fragwürdig erscheinen (hierher gehört auch die – von K. nicht genannte – „Schwangerschaftsunterbrechung“ statt -abbruch). 17. Maskierung von Un- und Widersinn durch geläufige Wendungen. – Die Fülle von Einzel Fehlern und Lastern, die K. vorführt, kann hier unmöglich referiert werden. Tröstlich, daß der Verf. sich gleichwohl von einem

umfassenden Sprachskeptizismus und -pessimismus entschieden absetzt. Seine Kronzeugen sind freilich, nach Mauthner, dessen Sprachkritik er der Vergessenheit entreißen will, vor allem die Positivisten. Ohne Verdienst und Nutzen dieses Gewissensspiegels schmälern zu wollen, erlaubt sich der Rez. darum doch einige kritische Anmerkungen zur Behandlung der Philosophie. Dabei sind nicht einzelne Ausstellungen gemeint, die eher schulmeisternd wirken (wie 338 f. die Kritik an Stegmüllers Aquivokationsbeispiel „Star“; dies ist jedenfalls in Deutschland kein englisch auszusprechendes Fremdwort mehr. Oder 318 bezüglich der Raucherabteile: „Raucher“ bedeutet hier natürlich ebenso bloß „Rauchende“, wie „Schläfer“ jemand ist, der jetzt gerade schläft, nicht etwa immer). Auch sei, um nun von hinten zu beginnen, das Heideggerkapitel ganz beiseite gelassen, da sich hier einfach „zwei Welten“ begegnen; für K. sind Heideggers Wortneubildungen „oftmals kaum mehr als bedeutungsleere Worthülsen“ (453). Wenn aber von brutaler Auswälzung des Sprachbestandes und purer Glossomorphie bez. der Unterschiede von Sein und Seiendem sowie Wesen gesprochen wird (450 f.), dann liegt eindeutig eine Kompetenzüberschreitung des Sprachpsychologen vor, die übrigens ihrerseits nicht bloß sprachinduziert sein dürfte. Ähnlich ist das vorangehende Hegel-Kapitel ausgefallen. Auf das Werden beispielsweise komme Hegel im Zusammenhang mit dem Sein aufgrund der Tatsache, daß wir im Deutschen beide Hilfsverben für die Tempusbildung brauchen? (438). Als läge hier nicht wirklich ein Grundproblem des Denkens überhaupt! Descartes' „Je pense, donc je suis“, in der von ihm autorisierten Übersetzung unklassisch mit „ego cogito...“ wiedergegeben, regt zu Reflexionen über den sprachinduzierten Subjektivismus an (234 ff.), die ganz außer acht lassen, daß dieser Satz in klassischer Form bereits bei Augustinus steht: „si fallor, sum“ (De civ. Dei XI 26; vgl. Solil. II 1, De lib. arb. II 3 – der ihm S. 210 „zugeschriebene“ Ausspruch findet sich in Conf. XI 14, 17). S. 195 wird Kants Rigorismus (Lüge sei niemals erlaubt) kritisiert; dies aber so, daß er 1. auf den negativen Gefühlston des Wortes „Lüge“ im Deutschen zurückgeführt und 2. mit Kants bekannter Formulierung vom allein guten Willen konfrontiert wird (das schließe dann auch eine gutwillige Lüge ein). Damit ist aber nicht nur Kant mißverstanden, sondern diese Kritik findet sich obendrein im Kapitel über Leerformeln. Wäre Kants Imperativ jedoch nichtssagend und inhaltlos, böte er keinerlei Ansatz zu antirigoroser Kritik; es wäre dann vielmehr an ihm zu kritisieren, daß nichts aus ihm folgt, er zu keinem Verhalten verpflichte. Daß der Lichtwellenbereich des menschlichen Auges beschränkt ist, wissen auch jene Anthropologen, die dem Menschen „Weltoffenheit“ zusprechen (172). Und die Kritik am Metaphysik-Begriff im Anschluß an Topitsch (110 f.)? Abgesehen davon, daß die bibliothekarische Entstehung des Namens keineswegs ausgemacht ist (vgl. H. Reiner in: Ztschr. f. phil. Forschung 1954 u. 1955), mutet es verwunderlich an, die angebliche spätere Aufwertung einfach durch Metapherverführung erklärt zu bekommen. Und ein letztes Beispiel: den Unterschied zwischen „unendlich“ als Gottes- und „grenzenlos“ als Weltprädikat erklärt K. sprachpsychologisch; inhaltlich sei beides natürlich dasselbe, wie ja auch das Lateinische nur das eine Wort „infinitus (infinitas)“ dafür kenne. Als hätte nicht gerade Sachproblematik dazu geführt, schon in der lateinischen Fachsprache den Terminus „indefinitus“ zu bilden! – Mit anderen Worten, immer wieder verfällt K. selber einer Verführung, die man vielleicht als Gegenstück seiner 1. Kategorie, als Wortrealismus umgekehrter Richtung bezeichnen könnte: statt Worte für Dinge, werden „Dinge“ und Sachverhalte für bloße Worte gehalten, weil sie keine greifbar empirischen Dinge sind. Damit aber träte die Diskussion endgültig aus der Sprachpsychologie und der Sprachkritik, aus dem Feld der Einzelwissenschaft überhaupt, und auch philosophiegeschichtlicher Dispute auf den Boden systematischer Philosophie.

J. Splett

Gumpfenberg, Rudolf, Sein und Auslegung. Eine Studie zur Interpretation der Ontologie und Ontologie der Interpretation (Abh. z. Philos., Psychol. u. Pädagogik, Bd. 59). 8° (VIII u. 154 S.) Bonn 1971, Bouvier. Kt. 26.– DM. – Die Salzburger Dissertation besteht aus zwei relativ unabhängigen Teilen. Der erste – Beitrag zur Interpretation der Ontologie – stellt die Seinslehre des Thomas v. Aquin nach dem Opusculum „De ente et essentia“ dar. Zunächst

wird das Werk historisch-kritisch untersucht, von der Textfeststellung bis zum geistesgeschichtlichen Rahmen einschließlich der Nachgeschichte in der Kommentarliteratur. Die eigentliche Interpretation stellt eingangs (mit anti-transzendental-philosophischer bzw. anti-existential-anthropozentrischer Spitze) die ontologische Entsprechung von Seiendem und Erkennen heraus, beschreibt dann das Sein der zusammengesetzten und einfachen Substanzen und expliziert daraufhin das Verhältnis von substantiellem und allgemeinem Sein a) bezüglich Gottes, b) bezüglich der geschaffenen Intelligenzen und der menschlichen Seele. Nachdem ein 5. Abschnitt die Lehre vom Sein der Akzidentien dargestellt hat, kann der abschließende 6. Abschnitt nun zur Interpretation des bislang Referierten kommen. G. fragt nach der metaphysischen Grunderfahrung in „De ente...“ Der fundamentalen Adäquation von ontischer und logischer Ordnung, dem Rang des Ordnungsgedankens als solchen (wobei das hierarchische Gefüge wesentlich kausalverknüpft gedacht wird) entnimmt G. als bestimmende Grunderfahrung das „thomanische Verständnis des Seins als jeweils Seiendes“ (80), die Erfahrung der „Ontizität des Seins“ im Gegensatz zu ontologischer Differenz und realem Unterschiedensein von Sein und Seienden (81). – Nach dieser Interpretation einer Ontologie unternimmt Tl. II nun den Entwurf einer Ontologie der Interpretation. Eine Phänomenanalyse des Auslegungsgeschehens erarbeitet zuerst die Ternarstruktur von Sache, Autor und Interpret und den Kreislauf wechselseitiger Bezüglichkeit des Auslegungsdialogs. Die Erkenntnis der Geschichtlichkeit auch dieses Vermittlungsgeschehens führt in die Problematik von historischer Differenz und dimensionaler Korrespondenz der Auslegungsträger. Dabei sieht G. die Korrespondenz 1. schon in der Gemeinsamkeit des Differentseins als solchen, 2. in der Gemeinsamkeit dreier Dimensionen: der Zukünftigkeit, insofern alles Geschehene seit seinem Geschehensein inskünftig unaufhebbar historisch ist, – der Gegenwartigkeit, insofern Historisches nicht bloß damals geschehen, sondern *jetzt* historisch, als historisch präsent ist – der Gewesenheit, insofern das Geschehene unabänderlich feststehendes Faktum ist. – Der Rez. stimmt diesen Überlegungen zwar zu; aber er fragt sich, ob darüber die Differenz nicht doch zu kurz gekommen sei. Als was ist gewesen und ist, was geschehen ist? Wie steht es mit der wesenhaften Fremdheit des Vergangenen? Verdeckt hier nicht eine zu geringe Distanz dem Aquinaten gegenüber jene Problematik, die jetzt erst anzugehen wäre: inwieweit nämlich die genannten Dimensionen mehr als bloß ein faktisches *Daß* meinen (wie etwa angesichts einer unentzifferten Etruskerschrift), und wie dieses Mehr nun genauer gedacht werden muß? Der Rez. jedenfalls bezweifelt, ob die angemessene Denkform dieses „Dialogs“ und seiner spezifischen Grenzen in der Richtung zu suchen sei, daß der Begriff niemals wirklich konkret, das Seiende niemals wirklich allgemein ist (81 f.). – Damit stehen wir schon bei der Ontologie des Auslegungsgeschehens. In geistvoller Weise bestimmt G. nämlich das Geschichtliche als das Seiende, Historizität als das Sein, Gewesenheit als ontologische Wesenheit, Gegenwartigkeit als ontologische Existenz und Zukünftigkeit als ontologische Unendlichkeit. Wie wird das legitimiert und kann es das, d. h. ist es legitim? S. 112 erklärt, weil Historisches nur als Seiendes historisch ist, Seiendes und Historisches für selbstig. Das ist logisch ebensowenig schlüssig wie die entsprechende Identifizierung von Historizität als (wie zuzugeben) Sein(sweise) des Historischen mit Sein überhaupt. Entsprechend wirft die Ontologisierung des Gewesenseins [hoti ên] zum to ti ên einai ebenso Fragen auf wie die Bestimmung der ontologischen Existenz als Unaufhebbarkeit faktischen Existierthabens und schließlich die Statuierung einer ontologischen Unendlichkeit alles Seienden, insofern es „in alle Zukunft hinein nicht mehr negiert oder revidiert werden kann“ (131). Damit sollen nicht die angezielten Sachverhalte negiert sein. Diese werden in der klassischen Transzendentalienlehre ebenso reflektiert wie in der Transzendentalphilosophie oder der Hegelschen Dialektik. Die Frage stellt sich nur, ob sie so erschlossen werden können wie hier, d. h. ob der hier gewählte Zugang das erbringt, was er soll: die Ermöglichung von auslegendem Verstehen. Es fällt auf, daß „historisch“ (wie „geschichtlich“) ununterschieden, mitunter im selben Satz, einmal im Sinn von „faktisch seiend“ und dann im Sinn von „historischer Gegenstand seiend“ verwendet wird. Ist bzw. wird aber in diesem Sinn alles „Historische“ (= Faktische) „historisch“ (= vom [„historischen“] Verstehen wahrgenommen), bzw. in welchem Maße ist es das und

wie steht es um die Ontologie *dieses* Werdens? M. a. W.: auch wenn eine rein methodenwissenschaftlich verstandene Hermeneutik philosophisch nicht hinreicht, erwartet man andererseits doch von einer Ontologie der Interpretation wohl rechtens mehr als eine Explikation des „*omne ens est verum*“. Und schon bezüglich dessen Explikation hat der Rez. Fragen an den Verfasser. G. arbeitet als letztes Fundament aller Interpretation abschließend die wechselseitige Auslegung von Sein und Seiendem heraus. Es ist wohl mehr als bloß sprachliches Unbehagen, wenn man sich gegen die Bezeichnung dieser Differenz-Identität als dialogischer wendet, gibt es Dialog doch nur zwischen Seienden. Aber wenn dann dem Seienden als dem Konkreten das Sein als das Allgemeine gegenübergestellt wird, dann genügt es kaum, zu sagen, keines sei abstrakt zu denken, beide seien „in das jeweils andere – und als das jeweils andere – ausgelegt“ (140). Die je andere Weise dieses Ausgelegtseins wäre eben genauer zu bedenken. Und dies setzt voraus, daß das Sein nicht bloß je schon ins Konkrete ausgelegt, sondern „an sich selbst schon“ (so wenig es dieses An sich für sich gibt) jenseits von Allgemeinheit und Konkretheit gedacht werden muß. Auf der folgenden und letzten Seite heißt es dann zwar richtig: Sein sei der Dialog, die Dialogik der Seienden (wie diese die Dialogik des Seins), aber zugleich ist nochmals von der Kommunikation von ontischem und ontologischem Bereich, von der Dialogik von Seiendem und Sein die Rede. Dem Schlußsatz stimmt der Rez. voll zu: Sein *ist* Seiendes, Seiendes *ist* Sein, „nicht als ob hiermit nun eine leere Identität aufgedeckt wäre, sondern weil diese Identität eben gerade als *Auslegung* verstanden werden muß“. Wie aber ist diese Auslegung zu verstehen, wenn nicht nur das Sein, das Seiende *und* ihre Identität jeweils als (jeweils anders seiende) Auslegung zu verstehen sind, sondern wenn dieses ontologische Ausgelegtsein nun nochmals in Differenz-Identität mit menschlichem Auslegen als Auslegung verstanden werden muß? Dazu hat das Buch den ersten Schritt getan; vielleicht hätte der zweite Schritt Auslegung weniger als Identitätsgeschehen auszuliegen denn als den Anfang von Differenz; dies in der ontologischen Reflexion bis hinunter zur Phänomenologie der Auslegung *als* wachsender Erkenntnis der „Fremdheit“ und Unerkennbarkeit nicht nur der Sache, sondern vor allem der anderen Person (ohne dies auf den „peinlichen Erdenrest“ individuieren-der Materialität abzuschieben). Doch man sieht, das ist wie bisher weniger Kritik als bereits Disput: Differenz in der Auslegung von Sein, die als solche gleichwohl auch Identität sagt: in Sein und Auslegung. J. Splet

Krampf, Wilhelm, Die Metaphysik und ihre Gegner (Monographien z. philos. Forschung, 109). 8^o (162 S.) Meisenheim 1973, Hain. 34.– DM. – Die Durchführung schränkt den Titel ein: Es geht um die Metaphysikkritik des Neopositivismus und der Analytischen Philosophie (Tl. II). Zuvor (Tl. I) einiges über das Wesen der Metaphysik und ihre geschichtliche Entfaltung. Als Tl. III folgt die kritische Würdigung der Metaphysikauffassung im Neopositivismus und in der Sprachanalytik. Diese wird übrigens, eine weitere Einschränkung, nur insoweit behandelt, als „ihre sprachkritischen Untersuchungen eine Vertiefung der neopositivistischen Metaphysikauffassung bedeuten“ (2). – Obwohl zunächst das Problem der Transzendenz für alle Metaphysik charakteristisch sein soll (5 f.), unterscheidet der Verf. bald zwischen „transzendenter“ und „axiomatischer“ Metaphysik (11), wieweil letztere transzendental fragt und damit, K. zufolge, der neopositivistischen Kritik entgeht. Bez. der Geschichte der Metaphysik interessiert, daß die systematische Metaphysik in deduktive und induktive eingeteilt, die moderne thomistische Metaphysik, auch die transzendental-ontologische, mit keinem Wort erwähnt wird (aber J. Geysers Analyse des Seinsbegriffs findet Beachtung, vgl. 7 f.). – Tl. II erinnert zuerst an den ideengeschichtlichen Ort der Metaphysikkritik und stellt dann das Verhältnis des Neopositivismus und der Analytischen Philosophie zur Metaphysik dar. Danach wird die Metaphysikkritik als Kritik der philosophischen Sprache auf der Basis von Sprachkritik überhaupt bestimmt. „Um das Metaphorische vom Sinnhaften zu unterscheiden, muß daher jede Philosophie mit einer Kritik der Sprache beginnen, d. h. mit einer Prüfung der Wörter und Sätze des Alltags“ (57). Neues wird zu diesem Problem wohl nicht gesagt. Im übrigen gilt als Beispiel für die Verführung der Metaphysik durch die Sprache immer wieder dasjenige, was auch H. Dingler anführt (149): das sprachbedingte Vorurteil, daß

hinter allem Aktuellen ein Substantielles gesucht wird, das ihm zugrunde liege; vgl. auch den Hinweis auf E. Cassirers Meinung, das grammatische Subjekt und Prädikat habe eine „natürliche“ Ontologie der Substanz und des Attributs zur Voraussetzung (153). Die *Argumente* der klassischen Metaphysik für die Unterscheidung von Substanz und Akzidenzen werden dabei allerdings, typisch für so viele „Kritiker“ der Metaphysik, nicht diskutiert, nicht einmal angedeutet. Der Abschnitt „Zur Logik des Existenzbegriffs“ (70 ff.) erläutert in sehr eingängiger Weise einen der wesentlichen Punkte der analytischen und vor allem logistischen Sprachkritik; Sprachanalytik und Logistik werden auch in ihrem (manchmal freilich nur sehr losen) Zusammenhang gesehen. Dabei betont K. mit Recht, daß der logische Satz vom Nichtwiderspruch überall vorausgesetzt werde (75), wie überhaupt die Reflexion auf unterschiedliche Logiken schon logische Prinzipien impliziere, und das seien „nun einmal die Prinzipien der klassischen Logik“ (114). Im Mittelpunkt der Metaphysikkritik steht „die logische Analyse des Sinnbegriffs“ (90 ff.); auch hierzu nichts Neues, nicht einmal K. Poppers Kriterium der Falsifizierbarkeit wird thematisiert. Wittgenstein selbst fällt, so der Verf., zumindest in den „Philosophischen Untersuchungen“ nicht einfachhin unter die Gegner der Metaphysik (162, vgl. 109 f.). Im Endergebnis zeigen sich „die unbegründeten immanenten Voraussetzungen“ der referierten Antimetaphysiker (112 ff.). Mit der ungeprüften nominalistischen Auffassung der Wirklichkeit gehe der Neupositivismus über das unmittelbar Gegebene hinaus, vor allem aber sei seine Behauptung, die Welt besitze „logische Struktur“, selbst eine sehr problematische Metaphysik (114, vgl. 11, 103). – Eine weitere Instanz K.s gegen die sprachlogische Kritik liegt darin, daß er meint, sie habe nicht eher Sinn, als bis die metaphysischen Begriffe „bis zur vollen Eindeutigkeit geklärt sind. Dieser Zustand . . . ist aber noch nicht erreicht“ (53, 74). Gibt es eine andere Eindeutigkeit als die der mathematischen und naturwissenschaftlichen Begriffe? Soll Metaphysik eine solche anstreben? – Für den Verf. ist die „methodische“, „operative“ Philosophie H. Dinglers der Ausweg (116 ff.). Er scheint von dessen Philosophie, die ja ansonsten so ziemlich vergessen ist, seit seiner Beschäftigung mit ihr („Die Philosophie Hugo Dinglers“ [München 1953]) tief beeindruckt geblieben zu sein. Wir wollen darauf nur eben hinweisen. Hinzu kommt eine sehr bemerkenswerte Antikritik an der Analytischen Sprachphilosophie: sie habe keine eigentlich *philosophische* Sprachtheorie entwickelt, also keinen Boden unter den Füßen (150, 162). Dem könne aber durch den Rückgriff auf E. Cassirers Philosophie der symbolischen Formen abgeholfen werden (116, 150 ff.). Sprache als symbolische Form liege vor aller Rationalisierung, Methodisierung, Logisierung von Sprache. Vielleicht werden die Gegner der Metaphysik das zugeben, dabei aber den Wissenschaftscharakter solcher „Sprachphilosophie“ bestreiten. Man darf entgegen, hier blockiere ein methodologischer eingeeigter Wissenschaftsbegriff den Zugang zum Verständnis, ein Begriff von Wissenschaft, der auch selbst erst auf der Basis einer, bleiben wir bei der Formel, „Philosophie der symbolischen Formen“ zu rechtfertigen wäre. – Was die *Alltagssprache* angeht, deren Analyse durch die neopositivistische Sprachkritik K. en passant würdigt, so bildet sie freilich als letzte Metasprache (mit ihrer immanenten kaum adäquat formalisierbaren Logik) das Fundament aller Formalisierbarkeit von Sprache.

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

De P e t t e r , D. M., Naar het metafysische (Filosofie en Kultuur, 16). 8^o (169 S.) Antwerpen 1972, De Nederlandsche Boekhandel. 195 bFr. – Das Buch ist aus nachgelassenen Niederschriften des Verf. und von ihm durchgesehenen Nachschriften von Studenten entstanden. Der am 6. 4. 1971 verstorbene, als Gründer und langjähriger Schriftleiter der Tijdschrift voor Filosofie bekannte Verf. hatte es in dem unfertigen Zustand noch nicht für die Veröffentlichung freigeben wollen. Trotzdem hat der Hrsg., G. A. De Brie, wohl daran getan, das überaus lebendige, nirgends ausgefahrenen Geleisen folgende Philosophieren des Verf. auch denen, die nicht seine Schüler waren, zugänglich zu machen. Auch da, wo man vielleicht urteilen wird, daß er „übers Ziel hinausschießt“, zwingt er zum mindesten, Schwierigkeiten, die man nur zu oft durch überkommene Formeln verdeckt, ernst zu nehmen. Die ersten zwei Teile, die bei weitem den größten Teil des Buches ausmachen (27–145), sind der kritischen Vorarbeit gewidmet: Der 1. Tl. setzt sich mit den heute einflußreichsten philosophischen Gegnern der Metaphysik als einer

theoretisch gültigen Lehre vom wirklichen Sein auseinander (Kant, Husserl, die nachhusserlsche Phänomenologie, besonders die existentielle Phänomenologie Merleau-Pontys); im 2. Tl. geht es um die sog. „essentialistische Metaphysik“, der nach Meinung des Verf. sogar Thomas von Aquin Zugeständnisse macht. Erst der kurze 3. Tl. bringt nach einer „Rekapitulation“ auf wenigen Seiten (151–169) Ansätze zu einer positiven Metaphysik, die in der Hauptsache als Gotteslehre aufgefaßt wird, aber in ihrer Kürze ein wenig rätselhaft bleibt. – Dem 1. Tl. wird jeder Freund der Metaphysik im wesentlichen zustimmen. Er bringt manche ausgezeichnete kritische Bemerkungen. Freilich lassen einen die weitgehenden Zugeständnisse, die namentlich Merleau-Ponty gemacht werden, schon etwas stutzig werden. So besonders, wenn diesem zugegeben wird, daß die begriffliche Soseinserkenntnis wesentlich relativ ist, d. h. nicht die Wirklichkeit an sich, sondern nur die Wirklichkeit „für mich“ gibt; die abstrakten Begriffe „besitzen keinen Erkenntniswert (kenwaarde) für die Wirklichkeit“ (84). – Damit deutet sich schon an, daß die Kritik der essentialistischen Metaphysik, die der 2. Tl. bringt, den Begriff des Essentialismus in einem wesentlich weiteren als dem gewohnten Sinn versteht. Im üblichen Sprachgebrauch meint „Essentialismus“ jene Auffassung der Metaphysik, nach der nicht das „Sein“, sondern das „Wesen“ – im Gegensatz einerseits zum Dasein, andererseits zur Individualität – der eigentliche Gegenstand der Metaphysik ist. Nach De P. besteht dagegen der eigentliche Irrtum des Essentialismus darin, daß er überhaupt „mit abstrakten Begriffen Metaphysik betreiben will“ (149). Gerade die Überzeugung, daß dies möglich sei, nennt er „Konzeptualismus“, während dieses Wort bisher gerade die Auffassung De P.s bezeichnete, daß die Begriffe keine „Realgeltung“ haben und darum für eine Metaphysik ungeeignet sind. Wenn viele Neuthomisten die Idee des Seienden dadurch von den abstrakten Wesensbegriffen abheben wollen, daß sie annehmen, diese Idee verbinde Unendlichkeit des Umfangs und des Inhalts miteinander, so stellt De P. die Frage, ob dadurch nicht die Mehrheit von Seienden unbegreiflich werde (137). Auch andere Thesen des Neuthomismus greift er scharf an. So lehnt er die Auffassung der realen Unterscheidung von Sein und Wesen ab, nach der das Wesen den Seinsakt „hat“ („an ihm teilhat“) und begrenzt; auch das ist Essentialismus (115, 112). Auch die erste Materie, die kein reales Etwas ist, könne weder reales Prinzip der körperlichen Substanz noch deren Individuationsprinzip sein, auch nicht als durch die Quantität bestimmte Materie (117–120). Die Ähnlichkeit dieser Einwände mit der Kritik des Suárez und des Scotus ist unverkennbar. Gewiß sagt De P. gegenüber der platonischen Überbewertung des Abstrakten mit Recht, die Abstraktheit der Begriffe als solche sei nicht Vollkommenheit, sondern Unvollkommenheit (131). Aber obwohl der Begriff eben wegen seiner Abstraktheit hinter der konkreten Fülle des Seienden stets zurückbleibt, so würde er das konkrete Seiende doch nur dann verfälschen, wenn man annähme, er enthalte trotzdem alles, was dem wirklichen Seienden zukommt. Der Begriff bezeichnet auch nicht einen Teil des ganzen Seienden, wie De P. mit Recht bemerkt (83), sondern das ganze Seiende, allerdings unter einer begrenzten Rücksicht; sonst könnte er nicht von dem ganzen Seienden ausgesagt werden. Das Merkmal aber, das der Begriff heraushebt, kann im Seienden durchaus verwirklicht sein, wenn auch in Realeinheit mit anderen Merkmalen. Eben das ist die Lösung des „gemäßigten Realismus“. Sie ist vor allem entscheidend für die Auffassung der metaphysischen „Seinsprinzipien“. Gerade weil für den, der sie einmal entdeckt hat, die Versuchung so groß ist, sie unvermerkt wieder zu konkreten Teilen werden zu lassen (Begriffsrealismus), und weil dann kritische Denker, denen die Unmöglichkeit dieser Konstruktion klar ist, die Realgeltung der entsprechenden Begriffe überhaupt leugnen (Konzeptualismus), wird der schmale Grat des gemäßigten Realismus so leicht verfehlt. Man wundert sich, daß De P. auf diese Problematik nicht eingeht, sondern das konkrete Seiende immer nur als einen jeder gedanklichen Gliederung widerstehenden Block zu betrachten scheint. – Eines freilich gibt er zu, nämlich daß die in der Erfahrung gegebenen Seienden sich als eine Vielheit von endlichen Seienden und damit als kontingent erweisen. So wird im 3. Tl. der Überstieg über alles endliche Seiende zum unendlichen Sein Gottes vollzogen, freilich in gedrängter Kürze. Immer wieder wird betont, daß die Idee des Seins bzw. des Seienden kein angemessenes Denken und Sprechen weder über die geschaffenen

Seienden noch über Gott ermöglicht, sondern daß durch sie nur ein „Anvisieren“ (visieren) des Gemeinten möglich ist. Aber wenn es wahr ist, daß die Frage, ob etwas *ist*, immer nur bezüglich eines bestimmten Inhalts, einer bestimmten Wesenheit einen Sinn hat (99), ist dann das Anvisieren des Seins noch möglich, wenn die Begriffe, die uns das Wesen zu geben versprechen, uns doch im Stich lassen?

J. de Vries, S. J.

2. Religionsphilosophie. Gottesfrage

Vigna, Carmelo, *Ragione e Religione*. Studi. 8° (426 S.) Milano 1971, Celuc. 5.000 L. – Das Buch besteht aus einer Sammlung von verschiedenen Studien. In einem ersten theoretischen Teil behandelt V. zunächst die Themen „Vernunft“, „Wille“ und „Offenbarung“, dann die Bedeutung der Vernunft in bezug auf die Religion. Im darauffolgenden historisch-kritischen Teil untersucht er das Verhältnis zwischen Vernunft und Religion im Denken Giovanni Gentiles. Die spekulativen Überlegungen V.s betreffen fast alle Grundprobleme der Philosophie. Auffallend und verwunderlich ist die Parmenideische These, die der Verf. von seinem Meister E. Severino übernimmt: „Es ist unmöglich, daß das Sein, irgendein Sein, vom Nichts kommt und zum Nichts geht“ (24, Anm. 1). „Das Sein ist unveränderlich.“ Deswegen wird die ganze Geschichte des abendländischen Denkens von Platon an als „die Grundabweichung von der Wahrheit des Seins, wie sie von Parmenides bezeugt wurde“ (24), angesehen. Der Metaphysik des Seins setzt der Verf. die Metaphysik der Erscheinung entgegen: „Es gibt Sein, das vorübergeht. Aber dieses Vorübergehen kann nichts anderes als das Erscheinen des Seins sein, wobei das Vorübergehen kein Zunichtegehen ist – was unmöglich wäre –, sondern ein absolutes Bleiben“ (202). Wollten wir hier darlegen, was das Werden des Seins bedeutet und wie es möglich ist, so müßten wir die klassische Lehre von der metaphysischen Zusammensetzung der endlichen Seienden und der Analogie des Seins wiederholen. Die Position V.s führt demgegenüber geradewegs zum Monismus. Wegen der höchst verwickelten Ausdrucks- und Argumentationsweise ist es allerdings nicht leicht zu beurteilen, inwieweit die einzelnen Thesen des 1. Teils von diesem Parmenideismus abhängen, und inwieweit sie eine davon unabhängige Begründung und Bedeutung haben. Im 2. Teil wird eine geschichtliche Nachprüfung der Thesen des 1. Teils angestrebt. Zu diesem Zweck untersucht der Verf. das religiöse Denken Gentiles, der zusammen mit Croce die ganze italienische Kultur der ersten Hälfte unseres Jhs. beeinflusste. Im „Aktualismus“ Gentiles sieht der Verf. die logische Auswirkung jener nihilistischen Position, die dem ganzen abendländischen Denken innewohnt, seitdem es Parmenides verlassen habe. Die Untersuchung über die Religionsphilosophie Gentiles wird anhand eines breiten Belegmaterials durchgeführt, so daß der Leser zu einem direkten Kontakt mit dem genialsten italienischen Interpreten Hegels kommen kann. Für denjenigen, der an der „Reform der Hegelschen Dialektik“ des sizilianischen Philosophen interessiert ist, kann das Buch von Nutzen sein. An dieser Stelle sei es dem Rezensenten erlaubt zu bemerken, daß die Urteile des Verf. über einzelne Thesen der klassischen Philosophie wie auch der katholischen Theologie hier und da zumindest sehr summarisch, wenn nicht gänzlich unbegründet sind.

G. B. S a l a , S. J.

Krüger, Gerhard, *Religiöse und profane Welterfahrung* (Wissenschaft u. Gegenwart, Geisteswissenschaftl. Reihe, 53/54). 8° (93 S.) Frankfurt 1973, Klostermann. 8.50 DM. – Der Hrsg., R. Schaeffler, hat den hier aus dem Nachlaß von K. veröffentlichten Text eines Teiles der geplanten Vorlesung „Grenzfragen von Philosophie und Theologie“ nach eigener Angabe erheblich gestrafft und mit einem Vorwort eingeleitet, das ihn in den Zusammenhang von K.s Geschichtsdenken einrückt. Auf wenigen Seiten wird sehr deutlich, inwiefern für K. Geschichte und Geschichtlichkeit sich zum größten und zentralen Thema ausgestalten mußten: er hatte einzusehen gemeint, daß „Erfahrung“ selbst sich wande; der geschichtliche Wandel betreffe nicht nur die Auffassungen des Menschen über die Welt, sondern das „Selbstzeugnis der Dinge“, nicht nur die Theorie, sondern eben auch die Erfahrung (14, 22); Welt selbst wande sich, nicht nur der Mensch in seinem

Sichverhalten zu Welt. „Dabei konzentriert K. seine Aufmerksamkeit auf das theoretisch lehrreichste und in der geschichtlichen Realität selbst folgenreichste Beispiel für die Differenz der Erfahrungsweisen und für die sich darin bezeugende Geschichtlichkeit der Welt“ (16), und das sei der Gegensatz von religiöser und profaner Welterfahrung. Diese beiden Weltaspekte beschreibt K. zunächst als geschichtliches Phänomen. Dabei kommt alles darauf an, ob auch der religiös-theologische Weltaspekt auf Erfahrung beruht, und zwar auf Erfahrung im Bereich der „außerelementalen“ Phänomene (22), d. h. der Welt selber, mit der die menschliche Existenz kommuniziert. Nach längeren Ausführungen über die Bedeutung des teleologischen Denkens für die religiöse Entscheidung seit Altertum und Mittelalter scheint K. der Position Kants zuzuneigen, theoretisch betrachtet sei Teleologie für die (sittliche) Praxis wohl ein konstitutives, für die Weltinterpretation dagegen nur ein regulatives Prinzip (45; das Zitat aus der „Kritik der Urteilskraft“ findet sich in § 88, nicht § 28). Was bleibt dann als Basis für religiöse Welterfahrung? Um es kurz zu machen: Die Analyse der Einheit und Differenz von Rezeptivität und Spontanität in der menschlichen Erkenntnis führt K. dazu, daß analog zur Personenerfassung „in“ ihren sinnlich gegebenen Äußerungen, auch Dinge uns auf „unsinnliche“ Weise gegeben seien, daß in, mit und unter ihrer äußeren Erscheinung das „innere Wesen“ der Dinge erscheine, „ihr Wesen, kraft dessen sie ‚sie selbst‘ sind“ (83). Erfahrung sei also primär „Rezeptivität für das Selbstzeugnis der Dinge“, damit immer auch *geistige* Wesensanschauung (85). Es wird an Platons Ideenschau appelliert (86, 92). Die moderne Mentalität der objektivierenden Wissenschaft habe die Spontanität des menschlichen Subjekts, die doch wesentlich ein sekundäres, reaktives Moment (91) sei, in ihrem Verhältnis zur Rezeptivität verkannt und verzerrt. Der Mensch sei ein „ungetreuer Verwalter“ der Welt geworden; die neuzeitliche Weise von Erfahrung entspringe einem „Vorgang der eigenmächtigen Umbildung von Welt“ (92, vgl. 15). „Die Divergenz der alten, religiösen Welterfahrung und der modernen, profanen Welterfahrung... ist die Divergenz von rechter Weltverwaltung und eigenmächtigem Dienst an falschen Göttern“ (93), und damit, so darf man doch hinzufügen, von rechter, weil unverstellter Erfahrung und verfälschter, weil subjektiv verkürzter Erfahrung. Also gibt es Geschichte von Welterfahrung (und „Welt“, wie sie sich selbst darbietet), „weil bei der menschlichen Weltverwaltung Mißbräuche der Freiheit stattfinden“ (15). Religiöse Erfahrung aber wird für K. anscheinend möglich durch geistige Wesensschau, wohl so, wie es auf S. 90 heißt: „Gott gibt sich durch sinnliche Erscheinungen hindurch selbst zu erkennen.“ Wie diese Möglichkeit näherhin strukturiert und begründbar sei, darauf geht der Text nicht mehr ein. – Den Ausweg aus der Sackgasse des modernen Subjektivismus (mit seiner Tendenz zu totaler „Objektivierung“ von Welt) fand K. immer schon in der Anerkennung der ganzen Tiefe und Weite des „empfangenden“ Wesens menschlicher Erkenntnis, die sich darin zugleich auch selbst als „empfangene“ zu verstehen vermag. Die vorliegende Schrift stellt ein erneutes, letztes Votum in diesem Sinne dar.

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

Fries, Heinrich (Hrsg.), Gott die Frage unserer Zeit (Theol. Kontaktstudium, Bd. 1). 8^o (208 S.) München 1973, Don Bosco Verlag. 24.80 DM. – Es handelt sich um Vorlesungen, die an der Kath. Theol. Fakultät der Universität München im WS 1972/73 im Rahmen des Kontaktstudiums für Geistliche und Religionslehrer gehalten wurden. Sie gliedern sich in 3 Teile: Die Gottesfrage in der Begegnung mit dem modernen Denken – Menschliche Grunderfahrungen und Gottesfrage – Gott als Sprachproblem in Predigt und Schule. Selbstverständlich sollen nicht originäre wissenschaftliche Beiträge geliefert werden, und doch loten sie tief genug, um Fragestellungen und Ansätze zu einer philosophisch-theologischen Entgegnung denkerisch-reflexiv verantworten zu können; freilich in einer Sprache, die sich von Akademismus möglichst frei macht. Zumal die Vorträge des Hrsg. imponieren durch weit ausholende Problemdiagnose und differenzierte Hinweise zur Auseinandersetzung; reiche Literatur wird verarbeitet, stellenweise mit fast zu langen Zitaten – wobei man andererseits wieder überrascht ist, wie geschickt und eindrucksvoll sie aneinandergereiht sind. Natürlich darf man keine streng

durchgeführten Aufweise, etwa bez. der Wirklichkeit Gottes oder auch der Glaubwürdigkeit der Worte Jesu, erwarten. Es ist aber schon viel, wenn den Einwänden heutiger Atheisten, Nihilisten und Agnostiker die Spitze abgebrochen wird und darüber hinaus der Gottesgedanke als sinnvolles und letztlich allein tragfähiges Angebot einer Antwort auf die Existenzmitte des modernen Menschen erscheint. Auch die Vorlesungen des Dogmatikers L. Scheffczyk geben da wichtige Fingerzeige; sehr zu beachten ist sein Plädoyer für eine Wiedergewinnung philosophisch-metaphysischen Denkens in der Konfrontation mit denen, die heute an der Frage nach Gott leiden und sogar scheitern (vgl. 130 f.). Die Referate über „Gottese Erfahrung“ im AT und NT vermitteln einen guten Einblick in die Problematik, ebenso schließlich die Ausführungen über das „Reden von Gott“ in Predigt und Religionsunterricht. Tröstlich ist der positive Ton, auf den alles gestimmt ist. Ein Schielen nach leicht zu erntendem Beifall durch Forcierung oder gar radikalistische Überschärfung der Terminologie liegt den Referenten glücklicherweise fern. Übrigens halten sich die Lit.-Hinweise zu der jeweiligen Thematik in engen Grenzen, was an sich zu begrüßen ist. Aber auf ein Buch, das der Intention des vorliegenden fast parallel läuft, hätte man wohl aufmerksam machen sollen: Atheismus kritisch betrachtet (hrsg. v. E. Coreth u. J.-B. Lotz [München-Freiburg 1971], vgl. ThPh 47 [1972] 149 f.).
H. O g i e r m a n n, S. J.

Knudsen, Harald, Gottesbeweise im Deutschen Idealismus. Die modaltheoretische Begründung des Absoluten, dargestellt an Kant, Hegel und Weiße (Theol. Bibl. Töpelmann, Bd. 23, VI). 8^o (206 S.) Berlin-New York 1972, de Gruyter. Lw. 64.- DM. – In der neuzeitlichen Philosophie wird Gott entweder als unvorwendliches Voraus des sich begreifen wollenden Ich gedacht; so nach Descartes vor allem dann Fichte und Schelling, oder man versucht, das Sein Gottes selbst von einem ihm entsprechenden Begriff her zu denken. Hier geht es vor allem um das ontologische Argument, um die Kategorien Notwendigkeit, Möglichkeit und Wirklichkeit in ihrem wechselseitigen Bezug. Natürlich sind beide Wege miteinander verschränkt, doch geht der Verf. davon aus, daß bei Kant, Hegel und Weiße eins vom anderen methodisch getrennt werden kann. Bei Kant hat die Gottesidee nur die Geltung einer Funktion des als Fixpunkt angesetzten Ich, die Modalitätskategorien zeigen die Bedingungen an, unter denen Seiendes dem Ich allein gegeben sein kann; bei Hegel werden die Modalitätskategorien zu notwendigen metaphysischen Modi der Selbstreflexion des Absoluten; Weiße versucht, Kant mit Hegel und Hegel mit Kant zu korrigieren, ein Weg, der unvermeidlich in die Irre geführt habe. – Der Kant-Teil (15–98) stellt zuerst seine Theorie der Gottesbeweise dar, vom „Einzig möglichen Beweisgrund“ über die Explikation des transzendentalen Ideals, die stillschweigend auch diesen Beweis widerlegt, den die KrV ja nicht eigens nennt, zu den Modalitätskategorien der KrV. „Möglichkeit ist nicht mehr Basisbegriff, auf dem Gottesbeweise und Ableitungen von Form und Inhalt des Seienden beruhen, sondern gehört nun selbst zu den kritischen Kategorialfunktionen, die die Feststellung des Daseins nur in streng empirischen Erkenntnissen zulassen“ (48). Spontaneität und Freiheit des Ich als Basis sowohl solcher theoretischen Destruktion wie der praktischen Postulate führen zu einer eigenen Erörterung des Begriffs der Notwendigkeit. Sie ist nach Kant nicht absolut, sondern nur im Bezug zum Erkenntnisvermögen zu denken. Statt von Gott spricht er darum nur von unserer Gottesidee, die er in Abhebung von und Analogie zu dem menschlichen Bewußtsein entwickelt. So wird „Gott“ zwar zur Bedingung und Funktion der Vernunft herabgesetzt, zugleich aber ein Ansatz für den wahren Begriff göttlicher Freiheit möglich, insofern gegen den rationalistischen Dogmatismus die Endlichkeit und Unangemessenheit dieses Redens von Gott ausdrücklich thematisiert wird. (Dankenswerterweise bezieht K. immer wieder die Wolff-Baumgartenschen Thesen mit ein, die Kants Gegenüber darstellen, mit dem Mangel, daß – wie für Kant selbst – die metaphysische Tradition überhaupt und ihre Gotteslehre nur in diesem Licht erscheint.) – Um diesen Begriff göttlicher Freiheit geht es im Hegel-Teil (99–203), orientiert vor allem an der Logik. Ens realissimum besagt hier: Selbstbestimmung des Wesens zur Existenz; ens necessarium: Selbstverwirklichung der absoluten Notwendigkeit. Hinsichtlich des ersten sieht K.

zwei fundamentale Schwierigkeiten: 1. da in der Selbstbestimmung des Wesens jedes Moment durch jedes andere bestimmt ist, sind alle Momente zugleich mit allen identisch. Damit ist die Möglichkeit von Differenz überhaupt in Frage gestellt. 2. ist auch das Absolute mit den von ihm gesetzten Momenten identisch; indem die Unterschiede in ihm versinken, verschwindet es selbst in sich selbst. Hegel deduziert freilich gerade aus dem Zu-Grunde-Gehen der Momente ihre Möglichkeit, in der Dialektik von Grund und Bedingung, die die Gegensätzlichkeit, bei der Kant stehenblieb, als Moment in sich aufhebt. Dieser Vollzug setzt die konkrete Einheit von Wirklichkeit, Möglichkeit (deren bewegtes Eins die Zufälligkeit ist) und Notwendigkeit (als der absoluten Identität dieser Differenz-Einheit). Dies Gesamtgeschehen ist das schlechthin Notwendige – nur weil es ist, nur selbstbedingt und -begründend, und insofern absolute Freiheit. Die Dialektik von Freiheit und Notwendigkeit erscheint als Selbst(bewußtsein). Gottesbeweis wird zur Selbstaufhebung des endlichen Selbst (und damit zur Aufhebung des Anscheins der Bedingtheit des Unbedingten, die den Gottesbeweisen unvermeidlich anhaftet) als Sichaufhebenlassen durch den sich so zu sich selbst vermittelnden absoluten Geist. Das führt K. abschließend zur schon angedeuteten Kritik: Es läßt sich kein Prinzip der (Selbst) Differenzierung des Absoluten ausmachen, da dies das Absolute selbst sein soll. So kann das Absolute selbst seine Identität gegen seine Unterschiede nicht festhalten (K. expliziert das an Hegels Deduktionsversuch des Zeitlichen). Damit ist Freiheit undenkbar geworden. „Ein Gott, der nach dem Vorgang Hegels zu sich kommen soll, hat sich auf eben diesem Weg a priori vernichtet“ (202). – Der 3., kürzeste Teil (204–267) referiert C. H. Weiße Hegelkritik und zeigt so auch sein Verhältnis zu Kant. Gegen die Hegelsche Notwendigkeit will er Schellings Freiheitslehre mit den Wahrheitsmomenten Hegels verbinden, um Schellings Entwurf zu vollenden. Dabei übernimmt er Hegels System als negative Formbestimmung, d. h. als Wissenschaft vom Nicht-Seienden, die dialektisch zum Begriff der Freiheit als des Inbegriffs des wahrhaft und wirklich Seienden hinführt. Woher aber soll die dialektische Bewegung ihre Totalisierungskraft nehmen, wenn die Kategorien nicht als reale Selbstauslegung des Absoluten gedacht werden? Weiße versteht sie als Verstandes- und Vernunftbegriffe und nimmt vor allem auch Raum und Zeit als Kategorien. Gerade von ihnen (Zahl, Raum und Zeit) her sucht er Gottes Wirklichkeit (als Zeit- und Raumerfüllung) zu fassen, als von den Konstituenten „jener unbedingten und unendlichen Möglichkeit des Daseins und Geschehens, welche die speculative Vernunft als das positive Prius aller erfahrungsmäßigen Wirklichkeit vorauszusetzen sich genötigt findet“ (231). In Rückbezug auf den einzig mögl. Beweisgrund verbindet Weiße das ontologische mit dem kosmologischen Argument. Das Ontologische ergibt nur den Begriff Gottes, den Beweis seiner Struktur. Zu seiner Existenz führt die Überlegung, daß es wirklich Etwas gibt, so daß auch dessen kategoriale Bedingungen existieren müssen. Darf aber das logische Subjekt dieses Kategoriengesamts derart als reales Subjekt eingeführt werden? In der Tat ist eine solche Verbindung von Kant und Hegel wohl zum Scheitern verurteilt. Der Rez. bestreitet aber, daß ein befriedigendes kosmologisches Argument zeigen müsse, auf welche Weise sich das Absolute zum Endlichen entäußert (251); vollends unvollziehbar ist ihm der Gedankengang, wonach bei Weiße der Eindruck entstehe, der kosmologische Beweis sei die Voraussetzung von Gottes Dasein (267). (Ähnlich schon die fehlende Differenzierung von Seins- und Erkenntnisordnung im offenbar zustimmenden Kantreferat S. 67: „Das im kosmologischen Sinn Notwendige ist nur unter der Bedingung des Bedingten denkbar, das von ihm ausgeht; es ist nicht ohne dieses...“? Nicht die „Existenz“, sondern die Erkenntnis der Existenz „des Notwendigen besteht nur respektiv auf die des Zufälligen“!) – Das zielt schon auf das Fazit des Buchs: 1. Gott müsse als frei auch hinsichtlich eines ihm eigenen Seins gedacht werden, weil nur so eine Metaphysizierung des Seins vermieden werden könne. 2. Die Ermöglichung der Erkenntnis Gottes sei ganz seine freie Tat, ohne metaphysische Entsprechung im Sein der endlichen Subjektivität. (Ist nicht eben deren Sein diese postulierte freie Tat Gottes?) Tatsächlich gibt es keinen Oberbegriff zu Gott und Mensch, tatsächlich kommt hier das Denken an seine Grenze und, wie Kant ihm sie zu überschreiten wehrt, so droht Hegel sie einzuebnen. Ob zwischen beiden Ansätzen aber nur ein „schmalere Grat“ verläuft, wäre zu diskutieren, indem man nicht bloß Weiße oder die Wolffianer in den Blick nimmt.

J. S p l e t t

3. Philosophische Anthropologie

Vries (de), Josef/Brugger, Walter (Hrsg.), *Der Mensch vor dem Anspruch der Wahrheit und der Freiheit*. Festgabe für Johannes B. Lotz. Gr. 8° (278 S.) Frankfurt 1973, Knecht. 24.- DM. – In ihrem Geleitwort schreiben die Herausgeber, daß sie mit J. B. Lotz, dessen 70. Geburtstag Anlaß dieser Festschrift ist, mehr als die Hälfte dieser Jahre an der Philosophischen Hochschule Berchmanskolleg Pullach (jetzt Hochschule für Philosophie in München) zusammen als Lehrer der Philosophie tätig waren. Mit Einfühlungsvermögen und Treffsicherheit zeichnen sie deshalb die Lebens- und Denkgeschichte von J. B. Lotz und heben das Wesentliche an seiner Philosophie hervor. Dabei lenken sie vor allem den Blick auf sein Ziel einer „anthropologisch fundierten Metaphysik“ (10). Diesem Ziel sind auch die einzelnen Beiträge verpflichtet, die von Freunden und Schülern verfaßt wurden und die im folgenden kurz vorgestellt werden sollen. – Die ersten drei von ihnen stehen mehr allgemein unter der Frage nach Sinn und Möglichkeit der Philosophie überhaupt. – *G. Haeffner* läßt dieses Problem durch eine Gegenüberstellung des aristotelischen Protreptikos und des atl. Buches der Weisheit lebendig werden. Gemeinsamkeit und Unterschied beider stehen in einer Spannung, die den heutigen Leser zum Denken bringen kann. – *M. Müller* geht es in seiner Auseinandersetzung vor allem mit der Frankfurter Schule um die Begründung der Notwendigkeit einer Philosophie, die sich als Vergegenwärtigung eines subjekt- und objektüberlegenen Sinnes versteht. Hierzu hat für ihn in unseren Tagen Heidegger das entscheidende Wort gesprochen. – „Metaphysik ohne Zukunft?“ Dieser schlagwortartigen Frage geht *H. Ogiermann* nach, indem er sich fundiert und geistreich mit einigen häufig vorgebrachten metaphysikkritischen Argumenten auseinandersetzt. – Mit dem Beitrag von *A. Guggenberger* rückt der Mensch als Person in den Mittelpunkt. G. selbst wendet sich zunächst gegen einen rein aus der Reflexions- bzw. der Dialogphilosophie entwickelten Personbegriff, da dieser immer die Schwierigkeit enthält, die materielle Welt zu integrieren. Vermittelnde Ansätze findet der Verf. in der Philosophie Teilhard de Chardins. – Um die Intelligenz der menschlichen Person geht es *B. Welte*. Gibt es – so fragt er sich – nur die „wissenschaftliche Intelligenz“, oder muß diese unterfangen sein von einer „Lebensintelligenz“, die auf das Ganze bezogen ist, mit dem es der Mensch schon immer zu tun hat? – Einer der ausgezeichneten Orte, wo die übersinnliche Ganzheit des Lebens sinnlich in Erscheinung tritt, ist nach dem Beitrag von *V. Fagone* die ästhetische Erfahrung. Dieser mit feinsinnigen phänomenologischen Analysen versehene Aufsatz dürfte dem Denkstil von Lotz mit am nächsten kommen. – Die Freiheit des Menschen, einmal in ihrer Gefährdung, dann in ihrem Ursprung und in ihren Chancen, ist das Thema der nächsten drei Beiträge. *H. Beck* untersucht das Phänomen des Bösen und verfolgt dessen verschiedene Deutungen durch die Denkgeschichte. – In einer äußerst kenntnisreichen Arbeit entwickelt *C. Fabro* den Freiheitsbegriff Kierkegaards. Der Mensch kann nach diesem Denker einem idealistisch oder materialistisch verkürzten Verständnis seiner Freiheit nur dann entgehen, wenn er sie aus dem Bezug zum radikalen transzendenten Absoluten begreift. – *F. Ulrich* wendet sich in seinem Beitrag einem Aspekt der Freiheit zu, den er durch den Begriff Tradition gekennzeichnet sieht. Ein vertieftes Verständnis dieses Begriffs führt ihn zur Dialektik zwischenmenschlicher Beziehung und gibt ihm eine neue und gefüllte Bedeutung. – Die Ausführungen von *J. de Finance*, der in klarer Gedankenführung die sittliche Würde des Menschen aus dem Gottesbezug begründet, bilden den Übergang zu den beiden letzten Artikeln, die dem Gebet gewidmet sind. – *K. Rabner* fragt sich, ob und wie der Mensch im Gebet eine Antwort Gottes vernehmen kann. R. sieht die Lösung in der Selbsterfahrung des Menschen, in welcher er nicht nur sich selbst, sondern auch den Geber seiner selbst, also Gott erfährt. – *J. Splett* ergänzt diese Überlegungen durch den Hinweis, daß der Mensch sich auch zuvor schon unter den vernommenen Anruf Gottes gestellt weiß. – Die Beiträge mögen – was Fragerichtung und historische Anknüpfungspunkte betrifft – auf den ersten Blick ein wenig heterogen erscheinen. Doch spürt der Leser bei der Lektüre bald den gemeinsamen geistigen Raum, der die Autoren verbindet, und ihr gemeinsames philosophisches Anliegen. Die Breite der thematischen Auffächerung – von Grundfragen der Metaphysik bis zum Gebet – dürfte im übrigen die Breite widerspiegeln, die im geistigen Wirken dessen zum

Tragen kommt, der mit dieser Festschrift geehrt werden soll. Dies letztere wird auch aus der Bibliographie der Veröffentlichungen von J. B. Lotz deutlich, die den Schluß des Buches bildet.

J. Schmidt, S. J.

Coreth, Emerich, Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie. Gr. 8° (211 S.) Innsbruck 1973, Tyrolia. Ph. 19.80 DM. Das Buch ist aus Vorlesungen an der Universität Innsbruck hervorgegangen. Die methodologisch-problemgeschichtliche *Einleitung* zeigt auf, wie die Frage des Menschen nach sich selbst schon den Leitfaden für eine philos. Anthropologie enthält: Denn wer nach seinem Wesen fragen kann, muß implizit ein prinzipielles Verständnis seiner selbst besitzen. Dieses „Wissen“ um sich selbst ist zwar nicht (von Empirischem) „rein“ und kann so nicht anders als durch die Vermittlung allerlei empirisch-anthropologischer Kenntnisse und außerdem im begrenzten Horizont eines kulturell bestimmten Kategorienmaterials objektiviert werden. Daraus folgt aber keineswegs, daß man durch eine Zusammenstellung solcher empirischer Daten allein (z. B. der Verhaltensforschung oder der Abstammungslehre) schon etwas über das Wesen des Menschen ausmachen könne. Vielmehr gilt es, die Äußerungen menschlichen Seins möglichst unverstellt zu beschreiben, dann durch eine Explikation geistiger Selbstgegebenheit zu vertiefen, darauf bis zur Ebene der metaphysischen Konstitution des Menschenwesens vorzustoßen und schließlich, rückschreitend, die grundlegenden Dimensionen zu umgrenzen, in denen sich dieses Wesen auslegt. Dieser methodologischen Entscheidung entspricht der Aufbau des Buches. Thema des 1. Kap. („*Der Weltbezug des Menschen*“: 53–79) ist das In-der-Welt-Sein des Menschen: wie durchgehend im ganzen Buch wendet sich C. gegen die Auffassung von einem an ihm selbst weltlosen Subjekt. Zwar ist der Mensch dem Geflecht notwendiger Kausalketten teilweise entnommen: er ist Subjekt; doch bleibt er auch Objekt des Geschehens; beides ist untrennbar. Ebenso verhält es sich mit dem Welthorizont, der zwar den einzelnen Akten des Menschen gegenüber apriori, nicht aber in reiner Spontanität entworfen ist, sondern von der Vorgeschichte dieses Menschen und seiner Familie usw. mitkonstituiert wird. So ist diese Welt immer begrenzt, doch zugleich aufs „Sein“ hin entschrankt. Diese Offenheit der menschlichen Welt unterscheidet sich von der Umweltgebundenheit des Tieres; auf der Subjektseite entspricht dieser Offenheit des Horizonts eine Negation der Unmittelbarkeit der Triebe und der andrängenden Dinge, die die Bedingung des Wissens und freier Selbstbestimmung ist. Der Analyse dieser geistigen Akte ist das 2. Kap. („*Der Selbstvollzug des Menschen*“: 81–137) gewidmet. Die Frage „Was ist der Mensch?“ impliziert die andere: „Was bin ich?“ Versteht man unter „Ich“ einmal nicht die Ganzheit eines Menschen, sondern dessen innersten Kern, so enthüllt es sich als ein sich selbst besitzender, lichter „Punkt“, der zwar immer nur ungegenständlich mit-erfahren werden kann, aber doch jedem gegenständlichen Bewußtsein ermöglicht vorausliegt. Sein fundierender Akt ist die geistige Erkenntnis, die sich im Horizont des Seins selbst vollzieht; sein vollendender Akt ist die Tat der Freiheit. Der Begriff der Freiheit, seine Interpretationsgeschichte, seine Realgeltung und seine innere Beziehung aufs Gute werden ausführlich dargelegt; im Anschluß an dies letztgenannte Moment kann man eine geraffte Grundlegung der Ethik lesen. In der „Theorie und Praxis“ betitelten Sektion werden Wissen (Geistvollzug im Subjekt) und (liebendes) Wollen (Geistvollzug im Objekt) als die beiden Grundakte endlichen Geistes nachgewiesen und ihr gegenseitiges Verhältnis diskutiert. Damit ist der Übergang zur metaphysischen Perspektive des 3. Kap. gegeben („*Das Wesen des Menschen*“: 139–169). Die Frage selbst wird in der traditionellen Form der Leib-Seele-Problematik gestellt. C. gibt zunächst eine kurze Problemgeschichte; seine Lösung ist unter den komplementären Titeln „Der Geist als Seele des Leibes“ und „Der Leib als Medium des Geistes“ angedeutet; beider Einheit vertritt der Begriff der „personalen Ganzheit“. Das 4. Kap. („*Die Selbstentfaltung des Menschen*“: 171–204) analysiert drei Grunddimensionen leib-geistigen Seins: Mitmenschlichkeit, Geschichtlichkeit und fragend-glaubenden Sinnvollzug. Die Mitmenschlichkeit umfaßt einerseits den personalen Bezug (zwischen Ich und Du, die ihre Vollendung nur durch gegenseitige, implizit Gottes absoluten „Personenwert“ bejahende Liebe gewinnen) und andererseits den sozialen Bezug des „Wir“ (durch rechtliche

Institutionalisierung von der Gemeinschaft zur Gesellschaft werdend, die sich vor den Extremen des Individualismus und des Kollektivismus zu bewahren hat). Die Geschichtlichkeit hat es zwar schon immer gegeben; aber erst im Horizont des christlichen Glaubens wurde sie wichtig und sichtbar, und ihre erste reflexive Thematisierung geht auf Hegel zurück. Sie impliziert Wandel und Absolutheit zugleich und führt so keineswegs notwendig zum Relativismus. Der Sinn der Geschichte kann nicht selbst ein innergeschichtliches Ereignis sein, wie spätestens die Erfahrung des Todes lehrt. Der Mensch sucht also sowohl den Grund wie die Erfüllung des Sinnes in einem transzendenten Bereich; Religion ist ein notwendiges oder jedenfalls wesensgemäßes Moment menschlichen Sinnvollzugs. – C. sammelt das Beste der klassisch-scholastischen Anthropologie (die aus ihrer Zerstreung in verschiedene Fächer und Traktate zusammenzuholen war). Von daher, aber auch aus dem Charakter des Verf., erklärt sich die große Ausgeglichenheit und Reife der vorgetragenen Lehre. Freilich liegt darin auch die Grenze dieses Buches. Aus Zeitmangel oder aus bewußter Beschränkung hat C. darauf verzichtet, seine Synthese klassischer Einsichten mit den weniger ausgewogenen Theorien zu konfrontieren, die die heutige Atmosphäre bestimmen. Durch eine Auseinandersetzung mit Marx oder Freud, mit Skinner oder Lévi-Strauss ist dieses Buch sichtlich nicht hindurchgegangen. Doch bietet es dem, der sich in die anthropologische Diskussion mit modernen Fragestellungen stürzen will, eine solide Basis, von der aus weitergedacht werden – was ja auch Modifikationen der Basis selber dann nicht ausschließt. In einer geistigen Situation, in der man leicht vor lauter Bäumen den Wald nicht mehr sieht, kann man dieses Buch nur sehr empfehlen. Besonders Studenten werden dem Verf. für diese klar durchdachte und in luzidem Stil geschriebene Darstellung dankbar sein.

G. Haeffner, S. J.

Gevaert, Joseph, *Il problema dell'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*. Gr. 8° (301 S.) Torino-Leumann 1973, Elle Di Ci. 2400 L. – Der Verf. entwickelt in diesem Buch eine Reflexion über den Menschen, die auf das Verständnis und die Bedeutsamkeit seiner Existenz zielt. G. geht es nicht um eine detaillierte Beschreibung der biologischen und psychologischen Strukturen, sondern er unternimmt den Versuch einer Interpretation der menschlichen Wirklichkeit, die sich von anderen Auffassungen abhebt. Dabei werden wesentliche Ansätze zur theologischen Erfassung und Vertiefung der Frage des Menschen aufgezeigt. – Die volle Bejahung der interpersonalen Dimension der Existenz (I. Tl.) führt zur Überwindung nicht nur der überlieferten rationalistischen und empiristischen Auffassungen, sondern auch des Kollektivismus. Auf diese Weise kommt die personale Alterität des anderen wirklich zum Tragen; und zwar durch ein auch innerhalb, ja sogar jenseits der unvermeidlichen Konfliktsituationen von Wort, Liebe und Gerechtigkeit geprägtes Verhältnis. All das ist mit der Anerkennung eng verbunden, daß der Mensch ein körperliches Wesen ist, und verlangt seinerseits die volle Entfaltung des menschlichen Sinns von Körperlichkeit und Sexualität, doch ohne irgendeine materialistische Auffassung des Menschen zu implizieren. Im Gegenteil ist damit erneut eine gründliche Analyse dessen gefordert, was es für den Menschen heißt, „Geist“ zu sein. – Im II. Tl., in dem Themen wie Wort und Wahrheit, menschliche Tat und Freiheit, Geschichtlichkeit der Existenz und Sinn der Geschichte angeschnitten werden, arbeitet der Verf. sowohl die aus solchen Aspekten resultierende Bedingtheit wie den in ihnen enthaltenen Transzendenzansatz klar heraus. Auf diesem Weg gelangt G. zum Problemkreis des III. Teils: Existenzmöglichkeiten (Frontiere dell'esistenza) und Hoffnungsperspektiven. Scheitern und Übel werden als menschliche Fragen behandelt, die tiefer liegen als das intellektualisierte Problem der Theodizee und unberührt weiter bestehen, auch nach den rationalisierenden Versuchen evolutionistischer und kollektivistischer Art; das gilt erst recht, wenn Übel und Scheitern in ihrer imposantesten Erscheinung, nämlich dem Tod, betrachtet werden. – Wie ist es möglich, den Tod in eine Perspektive der Hoffnung aufzuheben, wenn der Mensch ein körperliches Wesen ist und die Aussage über die Unsterblichkeit der Seele, was die Schlüssigkeit ihrer Argumente angeht, etwas zu wünschen übrig läßt? Der Verf. nimmt keine entschiedene Stellung dazu ein. Er meint zuerst, daß „der Weg zu einer Feststellung der Unsterblichkeit der

spirituellen Seele, im Sinne ihrer Unvergänglichkeit, zwar nicht falsch, aber unzulänglich ist, denn er läßt einige Grundfragen unberührt, die unbedingt und zwar explizit zu behandeln sind“ (277). Er scheint aber ungenügend zu sein auch in dem Sinn, daß „wir kein entscheidendes und zwingendes Vernunftargument haben, das uns mit Sicherheit, *allein auf Grund dessen, was wir sind*, zu sagen erlaubt, wir werden nach dem Tod weiter dasein“, wie Tresmontant zu sagen vermochte (ebd.). Wenn die menschliche Existenz eine Gabe ist, dann kann die Sicherheit, daß sie uns weiter gewährt wird, nur von Gott kommen, der uns das Sein schenkt. Damit scheint sich ein neuer Ansatz vorzustellen: „Das Problem der personalen Unsterblichkeit ist in der Tat identisch mit dem des Menschen überhaupt als der Frage nach Gott“ (279); dabei offenbart sich der letzte Sinn des Menschen in diesem interpersonalen Verhältnis zu Gott. G. aber begnügt sich mit der Aussage, es gebe hier „eine begründete Perspektive personaler Unsterblichkeit, die auf ein nicht philosophisches Element hinweist: die Weise, wie Gott der Sinn des menschlichen Lebens ist, und die Wege, auf denen Er die volle Gemeinschaft und volle Wahrheit, die Freiheit... verwirklichen wird, bleiben dem Ausschauen der Vernunft unsichtbar und können deswegen nur Gegenstände der Hoffnung sein“ (280). Dieser zweite Ansatz könnte m. E. auch auf philosophischer Ebene entwickelt werden, wie es die jüngsten Theologien (der Offenbarung als Geschichte und der Hoffnung) vorgeschlagen haben. Im Rahmen einer Philosophie, die – wie die des Verf. – den Menschen schon als geschichtliches Wesen akzeptiert, könnte der untrennbare Zusammenhang zw. Menschheitsgeschichte und Gottesoffenbarung explizit gemacht werden. – Das Werk von G. ist gut entworfen und reich an Ansätzen, Reflexionen und Denkreiz; es ist deswegen als Vorlesungshilfe oder Handbuch besonders geeignet. Allerdings ist die philosophische Konsequenz ab und zu schwer zu eruieren, und gerade die Fülle der Ansätze und Perspektiven beeinträchtigt die Stichhaltigkeit und Klarheit der Argumente. Einige Beispiele: Den Naturwissenschaften wird das Recht auf ontologische Aussagen abgesprochen (113), aber später wird damit gerechnet, daß deren objektivierendes Denken die „quidditates rerum sensibilibus“ erfährt. „Das nicht objektivierbare Geheimnis der Person und ihrer authentisch personalen Relationen“ bleibt auf jeden Fall den Wissenschaften entzogen und wird der Philosophie und dem Glauben zugeschrieben (130, vgl. auch 172). Es werden eine Absolutheit und Unbedingtheit der Wahrheit (132) und zugleich ihre geschichtliche, eine Verabsolutierung verbietende Bedingtheit (136 f.) behauptet: die Vereinbarkeit dieser zwei Aussagen scheint jedoch nicht hinreichend geklärt zu sein. Weiterhin wird zuerst festgestellt, daß der Mensch der Ort der Werte ist, was die Scholastik vernachlässigt hätte; diese lege die Werte „in eine natürliche und prädestinierte Ordnung, die sich in den objektiven Finalitäten und in den natürlichen Strukturen der Dinge ausdrückt“ (150). Aber später, nachdem G. den sartrischen Subjektivismus kritisiert hat, wird wieder behauptet, die Essenz des Menschen sei Ort und Norm der Werte. Diese Essenz ist so beschaffen, daß man sie lieber das „humanum“ nennen sollte; sie drückt sich im zwischenpersonalen Appell aus, obwohl sie mit ihm nicht zusammenfällt; kurz gesagt: „es ist die jedem Appell und jeder Kultur schon vorgegebene Essenz, die die Richtschnur überhaupt ist, um den menschlichen Charakter der Kultur oder der Aktivität zu beurteilen“ (157). – Man könnte zuletzt einwenden, daß Materialismus, Kollektivismus u. Marxismus, die der Verf. mit Recht kritisiert, doch einer bestimmten offiziellen Auslegung des Marxismus entsprechen, die als Interpretation von Marx schwer zu rechtfertigen wäre und im Westen immer seltener angenommen wird. Aus diesem Grund fehlt hier eine Auseinandersetzung mit den heutigen, annehmbarsten Ansätzen marxistischen Ursprungs. Zwar ist die Reflexion über solche Fragen im Gang, man hätte aber gerne genaue und stichhaltig formulierte Stellungnahmen gelesen.

G. L. B r e n a , S. J.

K a m l a h, Wilhelm, Philosophische Anthropologie. Sprachkritische Grundlegung und Ethik. 8^o. (192 S.) Zürich 1972, Bibliographisches Institut. – Ein Buch, das eigentlich nicht rezensiert, sondern besinnlich gelesen und meditiert werden sollte. K. blickt auf seine Anthropologie von 1949: Der Mensch in der Profanität, als vorkritischen Versuch zurück. Vor dem jetzigen Buch steht die Logische Propädeutik. Aber so anders scheint dem Rez. der Stil nicht zu sein. Der

Leser kann es selbst überprüfen; denn im Anhang sind Abschnitte des früheren Buches wieder abgedruckt. Gewiß, die Sprache ist noch klarer, strenger, einfacher geworden; zugleich sind immer wieder sprachreflektorische Überlegungen eingestreut, aber dann heißt es – ganz im Sinne des „normalen“ Lesers – auch: „Doch solche sprachtheoretischen Nebenerwägungen dürfen nicht ablenken von der moralischen Problematik, um die es hier geht“ (143). Metaphysische Ausblicke sind allerdings streng verboten, ein Gottesverhältnis des Menschen steht ebensowenig zur Rede wie die Frage Schuld und Sinn. – Der 1. (deskriptive Tl. expliziert „einige Erfahrungen von jedermann“. Hier ist der sprachkritische Impetus wohl am stärksten spürbar, indem immer wieder auf die Weise der Einführung der entsprechenden Termini reflektiert wird. Ein durchgehender Zug ist dabei die Ersetzung von metaphysischen Substantiven durch Verbal- und Adverbialkonstruktionen. „Verstand“, „Wille“, „Vernunft“ werden nicht benötigt; es gilt, vernünftig vorzugehen, der Mensch will, d. h. er hat sich entschlossen, er beabsichtigt usw. Doch werden damit nicht etwa alle Substantive verdrängt. Es geht um Widerfahrnis und Handlung, Handeln und Verhalten, Begehren und Bedürfnis, um die verschiedenen Aspekte von Gewohnheit, um Beraten und Beschluß, Überlegung und Entschluß, um Person, Gruppe, Institution, Sitte, Recht. Diese Überlegungen führen zwanglos in den 2. Tl., die Ethik, die ihrerseits in zwei Kap. vorgelegt wird: zunächst normativ, als Moralphilosophie, dann eudaimonistisch, als (Lehre der) Lebenskunst. – Hier kommt es nun doch zum sprachtheoretisch unüberbrückbaren Sprung; denn was sagt genau: „Wer die Geltung moralischer Normen einsehend anerkennt, muß [kann nicht anders als? soll?] nun aufstehen und das Gebotene tun“ (98)? – K. formuliert als Grundnorm: Beachte, daß die anderen bedürftige Menschen sind wie du selbst und handle demgemäß. Spezielle moralische Handlungsnormen kann die Ethik nicht aufstellen; aber es wäre nicht abwegig, in einer ethischen Kasuistik Situationen zu fingieren und auf die Befolgung der Grundnorm hin zu durchdenken. Kants Imperativ erhält von diesem Ansatz her die Form: Handle so, als befolgest du eine für jedermann verbindliche spezielle Norm (und wird damit entbehrlich). Wichtiger ist K. aber in der Auseinandersetzung mit Kant, daß eine Ethik sich nicht auf die Sollenfrage beschränkt, sondern auch nach dem Lebenkönnen fragt. Geht dem Menschen seine anfängliche Naivität verloren, sucht er sein Dasein in Selbstsicherheit zu begründen oder verfällt der Sucht. In beidem (obendrein vom einen in das andere fallend) verfehlt er die Gelöstheit und Gelassenheit, die innere Freiheit, die K. mit dem Wort „Eudaimonie“ anspricht und im Sinn antiker, vor allem stoischer Weisheit entfaltet. Im Zug dieser männlichen Tradition steht auch die abschließende Rechtfertigung des Freitods. J. S p l e t t

Holz, Harald, Mensch und Menschheit. Entwürfe zur Grundlegung und Durchführung einer philosophischen Anthropologie (Abh. z. Philos., Psychol. u. Pädagogik, Bd. 87). 8° (307 S.) Bonn 1973, Bouvier-Grundmann. 52.– DM. – Das Buch besteht aus zwei ursprünglich für gesonderte Publikation vorgesehenen Abhandlungen: I Autonomie und Humanitätsidee; Philosophie und Theologie im Emanzipationsprozeß der Neuzeit (14–109); II Tragik – Existenz – Personalität; zum Problem konkreter Apriorität (111–224). Jeder dieser Entwürfe ist offenbar auch seinerseits weithin eine Sammlung von Einzelstudien, nochmals ausgreifend in einer Fülle von Hinweisen und Bezügen im reichen Anmerkungsteil (227–300). – Tl. I gibt in etwa die Basis der in Tl. II unternommenen Konkretisierung. Nach hermeneutischen Vorüberlegungen, einer Skizze des theologischen Weltbilds (bzgl. des Philosophie-Theologieverhältnisses) in protestantischer (Barth, Bultmann) und katholischer (K. Rahner) Gestalt sowie der Stellungnahmen Hegels und Schellings wird die Sicht L. de Molinas als Modell vorgestellt und auf das heutige Problem der Autonomie angewandt. Dabei steht im Zentrum die Verlagerung der Frage vom empirischen Einzelakt hin zum Vollzug von Person überhaupt (Subsistenz als teleologisches Aktsein gedacht). So wie H. das Absolute (bes. von Schelling her) als absolute Relationalität (formal als Selbstverständnis) begreifen will, wird im menschlichen Wesensvollzug Person als durch Relationalität konstituiert verstanden. „So läßt sich dann menschliches Wesen abschließend definieren als Freiheit, welche die in der Form von Endlichkeit vollzogene Wirklichkeit unendlichen Könnens ist“ (57). Daraus werden nun ethisch-naturrechtliche Folgerungen gezogen,

Folgerungen für Philosophie, Theologie und insbesondere für Philosophie als Zukunftswissenschaft. Grundwort ist „Humanität“, als wahre Zukunftsproblematik wird der Kampf zwischen Humanität und Inhumanität angesprochen. Nach mehr allgemeinen Hinweisen auf bekannte praktische Probleme, wie Wissensexplosion und zunehmende Manipulierbarkeit, geht H. schließlich nochmals prinzipiell das Philosophie-Theologie-Verhältnis, dem zuvor das Gott-Mensch-Verhältnis an; er will es weniger von den differenteren „Wesen“ her als von der (schlechthin oder bedingt) absoluten Personalität her bestimmen, darin Mensch und Menschheit „als in ihrem innersten ‚Wesenszentrum‘ mit dem Göttlichen unter einer ganz bestimmten Rücksicht als *gleich* angesehen werden muß“ (101). – Tl. II; Auf einen kurzen Überblick zur Theorie des Tragischen von Aristoteles bis Heidegger und die Skizze von Paradigmen tragischer Gestalten in der Dichtung (Hamlet, Prometheus, Don Quichote – in ihm sieht H. die reinste Verkörperung des von ihm Gemeinten) folgen zwei Kap. systematischer Überlegungen zum Problem des Tragischen. Dabei sind zwei Grundannahmen bestimmend: 1. wird idealtypisch dem eudaimonischen Existenzvollzug (im Sinn aristotelischer Ethik) der tragische entgegengestellt; 2. wird die eigentlich ethische Relevanz des Tragischen durch seine Einordnung in die Ethik Kants erhellt: es übernimmt hier die Rolle eines „praktischen Schematismus“ in der Konkretisierung der Sinnproblematik, dem Widerstreit von unbedingtem Wahrheitsanspruch und dem ebenso unbedingten Anspruch der Person auf Freiheit von unverschuldetem Leid. – Mit ideengeschichtlichen Exkursen erörtern die folgenden Abschnitte den relationalen und Einzigkeitscharakter von Person, wobei H. wieder auf einem Moment der Gleichheit von Schöpfer und Geschöpf insistiert (u. a. mit der theologischen Frage, wie Menschheit ihrer Natur nach gedacht werden müsse, damit sie der Inkarnation fähig sei – 173). Als konkrete Vermittlungskategorie fungiert die der Exemplarität; dem Leitbild Harmonie steht das reichere des Konflikts gegenüber. – Kap. 2 nimmt von hierher die Theodizeeproblematik auf. In der Tragik geht es um die Setzung eines Sinns überhaupt der konkreten Weltordnung, ihre Negativität mit eingeschlossen (nicht aber um die Behauptung oder gar den Nachweis der Notwendigkeit des Negativen). H. sieht seine Lösung darin, daß auch Gott die Fähigkeit einer „Affizierbarkeit“ von tragischen Konstellationen zuzusprechen ist, nicht als wäre er in geschöpflicher Weise leidensfähig; es ist vielmehr ein echtes „Affiziertsein an sich selbst, aber vom Wesen her allein ‚für andere‘“ (210), d. h. Gott wird in die Tragik einbezogen, aber nicht als göttliche Natur, sondern allein als göttliche Persönlichkeit (ebd.) (?). In diesem Zusammenhang formuliert H. das Postulat einer universalen Exemplarität tragischer Existenz (als Ansatz einer Religionsphilosophie) und das Postulat einer eschatologischen Legitimation der Geschichte im ganzen (wie sie der Christós-Kyrios oder der Übermensch Nietzsches anbieten). Das Buch schließt mit einem Exkurs über Zukunftsaspekte von Tragik und Philosophie. – Die Einleitung hat von einer räumlichen Systematik des Ganzen gesprochen, die in der Durchführung der Konstruktionsschritte eine relative Beliebigkeit erlaube. Das Vorgelegte stehe stellvertretend für ein Ganzes, das in ausgeführter Gestalt noch auszuarbeiten wäre. In der Tat könnte man das Buch wohl als eine Verbindung von Arbeitsprogramm und vorgegliedertem Arbeitsmaterial charakterisieren. Entsprechend wären einmal Teilaspekte und Einzelfragen historischer wie systematischer Art zu diskutieren (z. B. fehlt jeder Bezug auf P. Ricœur und seine Philosophie des Willens, speziell seine Stellungnahme zur tragischen Interpretation), sodann wäre die sichtbar werdende Systematik zu erörtern: das Verständnis von Person und Freiheit und das demgemäße Selbstverständnis dieser Transzendentalphilosophie. Was ergibt sich aus der für den Autor zentralen Anknüpfung bei Molina, welchen Ort hat bei aller Betonung von Relation und Relationalität hier das Personal-Dialogische? Welche Rolle hat vor allem im Gott-Mensch- wie im Mensch-Mensch-Verhältnis die Analogie als Entsprechungsgeschehen (und wie wäre von hier aus Exemplarität des näheren zu bestimmen)? Wäre vielleicht als Ergebnis solcher Reflexionen das Tragische auf das ursprünglichere Apriori des Dramatischen zu „relativieren“? Und indem dann, bei aller fälligen Korrektur des Augustinischen Ansatzes, die Faktizität des Bösen deutlicher hervorträte, würden Mensch und Menschheit gerade in der Richtung bestimmter gedacht, um die es dem Verf. geht: nämlich weniger essentiell, sondern geschichtlich, personal, weniger

allgemein, sondern konkret. Nicht nur seine wirkliche Freiheit träte dann schärfer in ihren Konturen heraus, sondern wohl auch das Programm der ihr gebotenen Humanität.
J. Splett

Jerrentrup-Heide, Christa, *Die Menschheit, woher – wohin? Vom lichten und dunklen Geheimnis der Welt.* 8^o (160 S.) Köln 1971, Ansgar. Br. 9.80 DM. – Gemäß Untertitel dieser sehr konzis gearbeiteten Studie „Vom lichten und dunklen Geheimnis der Welt“ geht es demnach um paradiesischen Urstand, um Sündenfall und um die Folgen dieses Falles in einer „erbsündlich“ bestimmten Welt, es geht um das „dunkle Geheimnis“ unserer Welt. Diese Frage nach dem „Woher“ nimmt den breitesten Raum ein. Die andere Frage nach dem „Wohin“, nach der Weltvollendung in der Fülle Gottes, wird auf den Seiten 91–107 vergleichsweise kurz behandelt. Dafür folgen noch 45 S. eines Anhanges, in dem die Standorte zeitgenössischer Theologen zur Paradies- und Urschuldfrage dargestellt und ihre Lösungsvorschläge als unzulänglich kritisiert werden. – Die Fragen von Gen 1–3 gehören ja heute zweifellos zu den dornigsten Fragen der Theologie. Ebenso wie man nach Kopernikus in der Auslegung des Sechstageswerks sich vor eine ganz neue Situation gestellt sah und nur sehr zögernd zu einer Neuinterpretation schritt, genauso tastet man auch heute – nach Darwin – recht unsicher und vorsichtig nach Wegen einer allseits stimmigen Interpretation der Urstands- und Sündenfallgeschichte. Die dabei vorgebrachten Auslegungen werden aber laut Verf. entweder dem Dogma oder sie werden den naturwissenschaftlichen Erkenntnissen nicht gerecht. J. bringt einen Lösungsvorschlag, nach welchem Urstand und Ursünde etwas – im Vergleich zur jetzigen Welt – *Präkosmisches* sind; was wir jetzt in dieser Welt forschend rückerschließen können, betrifft laut Verf. immer schon eine gefallene Welt; Urstand und Ursünde sind außerhalb der jetzt erforschbaren Weltimmanenz anzusetzen. Das sind zwar für seit langem eingeschliffene Gedankengänge recht ungewohnte Thesen; doch J. macht in ihrem Anhang sehr deutlich, wie hilflos und unbefriedigend die Antworten heutiger Theologen in diesen Fragen sind. Was da auf *Adam*, der Menschheit, lastet, muß sicher gravierender sein als nur störrisches Verhalten bei einem Lernprozeß; wir sind in der Verbannung. Weshalb mußte auch sonst ein derartiger Preis für unsere Erlösung gezahlt werden? J.s Arbeit wird jedenfalls den kirchlichen Glaubensaussagen und den heutigen Kenntnissen über die Anfänge unserer Erdenwelt widerspruchsfrei gerecht; die Verf. sieht ihre Studie schlicht als Diskussionsbeitrag an, als nicht mehr und nicht weniger. „Hier wird mit durchsichtigen Argumenten dargetan, daß die Antinomien einer rein innerkosmischen Gut-Böse-Interpretation so schwerwiegend sind, daß man einen größer dimensionierten Rahmen suchen muß“, sagt dazu Prof. Dr. Erwin Nickel in „Grenzgebiete der Wissenschaft“ (1/72). – Interessant ist, daß die Verf. zu ihren Gunsten noch hätte anführen können – was sie nicht tat –, wie die jüdische Tradition ganz ähnliche Gedankengänge kennt. Laut jüdischer Überlieferung trug der ursprüngliche Adam ein „Lichtgewand“, bevor er durch den Sündenfall das „Kleid eines sterblichen Körpers“ bekam. Er fiel dabei nicht nur aus Gott, sondern auch aus seiner eigenen harmonischen Einheit heraus; denn Adam heißt Mensch und Menschheit zugleich. Adam „zersplitterte“ nach dieser Tradition in eine gottferne, disparate Vielheit. – Die alten jüdischen Kommentare zur hebr. Bibel sind immerhin am gleichen geistigen Ort gewachsen wie die Bibel selbst; man sollte sie mit erwägen und nicht einfach überhören. Hat nicht auch Paulus an sie angeknüpft? Seine Lehre vom „Zweiten Adam“ und dem *einen* Leibe Christi läßt es fast vermuten. Denn der in Unseligkeit „zersplitterte Adam“ wird laut Paulus erst von Christus, dem „Zweiten Adam“, wieder zur – nunmehr unzerstörbaren – Einheit seines erlösten Leibes zusammengefügt.

W. Schlepper, S. J.

Ulrich, Ferdinand, *Leben in der Einheit von Leben und Tod.* 8^o (154 S.) Frankfurt 1973, Knecht. 16.80 DM. – Es gibt zwei Kategorien philosophischer Bücher: Die einen haben zwar ein systematisches Interesse, beschränken sich aber auf die Auslegung der Gedanken großer Autoren; die anderen bewegen sich zwar im Gespräch mit den Denkern der Vergangenheit und Gegenwart, bemühen sich jedoch unmittelbar um die Sache selbst. Bücher der ersten Kategorie sind nützlich. Was aber wären sie ohne die (freilich seltenen) Bücher der zweiten Kategorie? Das

hier anzuzeigende Buch gehört zur zweiten Kategorie. Das läßt schon sein bescheidenes Äußeres vermuten. Den üblichen wissenschaftlichen Imponierstil macht es nicht mit, gibt sich vielmehr als eine Reihe von Meditationen, die von verschiedenen Ansätzen her um eine gemeinsame Mitte kreisen. U. hält diese meditative Methode für die einzige, die seinem Thema angemessen ist: Wie jede Meditation aus der Einheit von Leben und Tod erwächst, so sollte „jeder, der sich auf die Frage nach der Einheit von Leben und Tod einläßt, dies in der Form der Meditation tun“ (58). – Der Titel des Buches signalisiert zugleich Thema und „These“: Die Tatsache, daß wir sterben müssen, bestimmt unser Leben so tief, daß jeder Versuch, ihr auszuweichen, unser Leben von innen her tötet. Solch ein Versuch liegt etwa dann vor, wenn man das Leben von allen Erinnerungen an den Tod rein halten und es in jeder Hinsicht gegen den Tod absichern will; daß dieser Weg nicht der wahre sein kann, sieht man schon daran, daß dieses sterbenslangweilige Leben erst durch künstliche Formen der Gegenwart des Todes (im Kino und auf der Autobahn) wieder belebt werden muß. Ein anderer Versuch, dem Tod zu entgehen, besteht darin, daß man das gefährliche Leben gar nicht recht anzufangen wagt; das ist allerdings eine Manier, sich lebendig begraben zu lassen. Eine dritte Möglichkeit, den Tod aus dem Leben auszutreiben, wählt der, der ihn mit dem Blick auf das Unsterbliche für unschädlich erklärt: Das Wesentliche (das Werk, das Volk, die Menschheit, in anderer Form die Seele) überlebt ja; damit ist freilich auch das, was nicht überlebt, zu etwas erklärt, was es nicht wert ist, zu überleben, das Leben also von innen ausgehöhlt. All diese Versuche zeigen also, daß sich der Tod nicht vom Leben trennen läßt. Das wahre Leben (wenn es ein solches gibt), kann also nur darin bestehen, die *rechte* Einheit von Leben und Tod zu finden. U. verfolgt die Spannung von Leben und Tod und die möglichen (und unmöglichen) Weisen, eine Lösung zu finden, in verschiedenen Bereichen menschlicher Existenz: grundlegend im Biologischen, dann auch im Bereich des Verhältnisses von Sinnlichkeit und Geistigkeit, auf dem Gebiet der zwischenmenschlichen Beziehung, der Sprache und der Religion. Die symbolischen Begriffe von „Leben“ und „Tod“ behalten dabei ihren ganzen und keineswegs zufällig vieldeutigen Reichtum. Konkret geht U. immer so vor, daß er die verschiedenen, paarweise einander gegenüberstehenden Fehlformen analysiert, in denen der Mensch die seinem Wesen immanente Spannung zu bewältigen versucht. Diese Analyse verweist wie von selbst in die Richtung der wahren Lösung. Von dieser her werden dann auch wiederum die vorher skizzierten und durchleuchteten Perversionen verstehbar: als mögliche Verweigerungen des „Seins als Liebe“. Mit diesem Begriff, dessen Darlegung die zentralen, aber auch schwierigsten Seiten des Büchleins füllt, kommt U. auf die Grunderfahrung zurück, die seit „Homo abyssus“ (1961) alle seine Schriften durchzieht. Es sei hier aber ausdrücklich angemerkt, daß das vorliegende Buch viel leichter zu lesen ist als manches, was U. früher veröffentlicht hat. Langsam, eben meditativ, wird es allerdings immer gelesen werden müssen, wenn man etwas davon haben will. Doch lohnt die Ausbeute reichlich die Geduld! – Ein Problem, das einem bei der Lektüre kommen könnte, sei hier noch kurz angerissen! Die leitende Idee, die allen Analysen vorausleuchtet, ist im Ausdruck von „Sein als Liebe“ ausgesprochen; sachlich steht dahinter die *christliche* Schöpfungsauffassung; entsprechend findet man im Büchlein hie und da wie selbstverständliche Hinweise auf biblische Figuren. Haben wir also kein philosophisches, sondern ein theologisches Buch in der Hand? Sicherlich ein *auch* theologisches! Ob es deswegen schon nicht mehr philosophisch ist? U. selbst ist überzeugt, daß die Philosophie durch den Glauben zu sich selbst befreit werden kann (78). Dieser Meinung, die auch die der Kirchenväter war, wird mancher widersprechen. Der Christ, falls ihm an Philosophie gelegen ist, sollte es nicht tun. Es scheint ja auch, daß es seit dem Ende der Antike keine Philosophie mehr gegeben hat, die nicht auch (so oder so) christliche Theologie war. U.s Büchlein bietet nicht nur eine tief durchdachte Theorie der Sterblichkeit, sondern auch eine sehr hilfreiche Orientierung auf dem sterblichen Weg ins rechte Leben. Es sei nachdrücklich empfohlen.

G. Haeffner, S. J.

Kranz, Gisbert, C. S. Lewis. Studien zu Leben und Werk (Abhandlung zur Kunst-, Musik- und Literaturwissenschaft, Bd. 158). 8° (191 S.) Bonn 1974,

Bouvier. 39.– DM. – C. S. Lewis ist leider bei uns noch immer nicht in dem Maße bekannt und geschätzt, wie es ihm zukommt, obwohl sich unter seinen Übersetzern und Befürwortern literarische und philosophische Autoritäten von Rang befinden. In mehreren Aufsätzen hat (wie auch in seiner Geschichte der christlichen Literatur) vor allem K. dankenswerterweise auf den anglikanischen Professor der Literaturwissenschaft hingewiesen, weniger auf seine wissenschaftlichen Arbeiten als auf seine Romane, Erzählungen, Gedichte, seine philosophisch-theologischen Essays, seine Kinderbücher und autobiographischen Schriften. Tl. I bringt fünf dieser Aufsätze, überarbeitet und um einen weiteren vermehrt: Sexualität, „Joy“, Freud, Mythos und Weltraumfahrt, Amor und Psyche, moderne Erziehung bei Lewis. Tl. II gibt einen Überblick über das Gesamtwerk, dann einen 28seitigen Index der von ihm zit. Namen, Zeittafel und eine Bibliographie der Veröffentlichungen von und über L. – Wer L. so liebt wie der Rez., begrüßt mit Freude jede Publikation über ihn, leider bringt näheres Zusehen eine Enttäuschung. Die Aufsätze, allesamt eher hinführenden oder referierenden Charakters, stehen unzusammenhängend und mit Überschneidungen nebeneinander (vgl. die Äußerlichkeit, daß es am Schluß von Nr. 4, S. 81, heißt: „das wäre in einer anderen Abhandlung zu zeigen“, was 82 ff. geschieht). Der Namenindex ist zwar von Interesse, doch kaum von dem Gewicht, das K. ihm zumißt (was besagt das wiederholte „er kennt“ bzgl. z. B. Mauriac, Maurois, Marcel, Sartre aufgrund von 5, 1, 1, 5 Zitierungen im Gesamtwerk etwa bzgl. des nicht zitierten Camus?). (Der Christus-Charakter des Löwen Aslan wird übrigens nicht erst im letzten, sondern eindeutig schon im zweiten Narnia-Buch durch Selbstopfer und Auferstehung klar.) Lewis-Kennern bringt die Schrift also wenig, für andere aber, insoweit das Buch die Preisschranke zu ihnen überwindet, hätte man u. a. nicht nur nach den Originalwerken, sondern auch nach den deutschen Übersetzungen zitieren sollen (obwohl diese – zugegeben – kaum noch im Buchhandel greifbar sind). Mit einem Wort, der Werbetext auf der letzten Umschlagseite gilt leider wohl weiter: Ein deutsches Buch über C. S. Lewis fehlt [–] bisher. J. Splett

4. Kosmologie. Naturwissenschaften

Kanitscheider, Bernulf, Philosophisch-historische Grundlagen der physikalischen Kosmologie. 8° (207 S.) Stuttgart 1974, Kohlhammer. 32.– DM. – Der Verf. plant nicht eine systematische Darstellung der gegenwärtigen Forschungssituation zur Kosmologie, noch eine Geschichte dieser Disziplin vorzulegen, sondern möchte den „erkenntnistheoretischen Status“ der Kosmologie dartun (12 f.), dennoch aber wird der Leser in die Historie wie auch den gegenwärtigen Stand der Kosmologiediskussion zureichend eingeführt, während speziell erkenntnistheoretische und wissenschaftstheoretische Probleme einen vergleichsweise schmalen Raum einnehmen. – Auf eine negative Abgrenzung der Kosmologie gegenüber anderen Disziplinen und Betrachtungsweisen von „Welt“ (15–17) folgt eine geraffte Zusammenstellung der mythischen Kosmologien (China, Babylon, Griechenland) und das Erwachen der Mythenkritik. Angeschlossen werden eine Reihe protowissenschaftlicher kosmologischer Modelle (Jonier) und eine allgemeine Reflexion über das Zusammen und Auseinander von Theorie und Erfahrung. Dieser Abschnitt dürfte der schwächste des sonst gut gelungenen Buches sein, denn er läßt kaum etwas von der modernen wissenschaftstheoretischen Diskussion zum Thema aufscheinen. Einer gerafften Darstellung der kosmologischen Theorien des Aristoteles und des MA (47–49) mit Rückgriffen aufs Altertum folgen Kapitel über den heliozentrischen Kosmos (49–52), die Kosmologie zwischen Physik und Astronomie (52–59), über „zu spät gekommene Gedanken“ (59–61), den „Neuen Kosmos“ (Nikolaus von Kues, Giordano Bruno, Kopernikus, Tycho Brahe, Galileo Galilei, Isaak Newton, Immanuel Kant...) (61–89). Doch dann kommt der Verf. zur Darstellung der auf der allgemeinen Relativitätstheorie basierenden „Relativistischen Kosmologie“ (90–120) und der „Kinematischen Relativität“ (121–132). Diese beiden Kapitel sind sehr gründlich und dennoch leserlich gearbeitet und referieren (mitunter etwas unkritisch) die für die Kosmologie erheblichen Inhalte und Konsequenzen der allgemeinen Relativitätstheorie. Unverhältnismäßig breiten Raum nimmt die Theorie vom stationären Zustand

des expandierenden Universums ein (133–148), offensichtlich, weil der Verf. sich ihr besonders verpflichtet fühlt. Im Schlußkapitel werden unter der Überschrift „Allgemeine erkenntnistheoretische Fragen“ Themen behandelt wie: „Der Begriff des Universums“, „Die Einzigkeit der Welt“, „Die physikalische Geometrie der Welt im Ganzen“, „Alter und Schöpfung“ (ein vor allem für Theologen lesenswerter Abschnitt). – Aufs Ganze gesehen gibt es viel zu loben (so ist die Darstellung des Verf. die beste zum Thema, die auf dem deutschen Büchermarkt erhältlich ist): physikalisch saubere Darstellung, lesbarer und verständlicher Text, große Vollständigkeit, überlegte Kritik... und wenig zu tadeln: So werden mikrophysikalische Überlegungen (etwa das Problem der mikrophysikalischen Zeitumkehr) nicht behandelt, sondern allenfalls angedeutet. Gerade aber von hierher wäre manches ergänzungsfähig und -bedürftig. Die Theorie des Rez., nach der nicht auszuschließen ist, daß der vom Verf. beschriebene Kosmos nichts als eine entropische Störung eines an sich makrophysikalisch unzeitlichen Kosmos (unzeitlich, weil sich die Zeitvektoren der mikrophysikalischen „Elemente“ im ungestörten makrophysikalischen System wegmitteln) wird nicht behandelt, wie überhaupt der Zusammenhang von Mikrophysik und „Erscheinungsphysik“ nur mit kurzen Notizen erledigt wird. – Dennoch ist das Buch sehr empfehlenswert für Philosophen, die sich für den Anspruch der Naturwissenschaften interessieren, als auch für Physiker, die sich über die Möglichkeiten, die die allgemeine Relativitätstheorie in Richtung auf kosmologische Modelle bereitstellt, unterrichten wollen. Der erkenntnistheoretische Anspruch des Buches wird jedoch kaum erfüllt.

R. L a y, S. J.

A s i m o v, I s a a c, Biographische Enzyklopädie der Naturwissenschaften und der Technik. Gr. 8 (640 S.) Freiburg 1973, Herder. 118.– DM. – Der Biochemiker und Science-fiction-Autor Asimov legte 1972 seine „Biographical Encyclopedia of Science and Technology“ (Verlag Doubleday & Co. Inc., Garden City, New York) als sein 100stes Buch vor. Es wurde für die dt. Ausgabe von 13 Autoren übersetzt und überarbeitet. Der Band enthält 1151 individuelle Biographien, die chronologisch geordnet vorgestellt werden. Zusammenhänge und Verknüpfungen werden durch Verweise an Ort und Stelle aufgezeigt. Ein Sachregister mit über 3000 Stichworten hilft zudem den historischen und biographischen Zusammenhang herzustellen. – Das Buch bietet gute und meist zutreffende (wenn auch nicht vollständige) Hintergrundinformationen für alle wissenschaftsgeschichtlich Interessierte. 240 Porträts ergänzen den informativsten Teil. – Der Verf. beginnt seine Darstellung mit dem Baumeister des Pharaos Djoser, Imhotep, dessen Leben er allerdings etwa 50 J. zu früh (um 2700 v. Chr.) ansetzt, und endet mit dem amerikanischen Astronomen Carl Sagan (*1934). – Vor allem für das Altertum gilt die Notiz: Der Autor arbeitet recht selektiv. So fehlen etwa Glaukos von Chios (Erfindung der Eisenlötung), Tullius Priscus (Bau der ersten römischen Steinbrücke), Theodoros (vollkommenes Erzeugungsverfahren, Wasserwaage, Schlüssel, Drehbank) allein aus den ersten 50 J. des 6. vorchristlichen Jh. – Manches wird auch ungenau berichtet: So wird der „Satz des Pythagoras“ dem Pythagoras zugeschrieben (er taucht schon um 1000 v. Chr. in einem chinesischen Rechenbuch auf); die aristotelische Logik wird in die Nähe der Mathematik gestellt (obschon Aristoteles sie sprachphilosophisch entwickelte); die Aristoteleskommentare des Averroes sollen besonders von Thomas von Aquin geschätzt worden sein (obschon es vor allem die Mitglieder der Artistenfakultät in Paris und Oxford waren, die sich an ihnen orientierten); Roger Bacons Lebensdaten werden falsch wiedergegeben (er wurde nicht um 1220 geboren, sondern 1214; er starb zwar nach 1292, genauer aber am 11. 6. 1294; er wurde nicht 1241 Magister artium, sondern 1235...); Ockham sei in Konflikt mit der Kirche geraten, weil er den Wissenschaftscharakter der Theologie leugnete (er wurde vielmehr wegen inhaltlicher theologischer Irrtümer verfolgt – und weil er Papst Johannes XXII. als Häretiker apostrophierte); Pius V. habe das Kopernikanische Weltbild 1616 als ketzerisch verurteilt (als häretisch wurde jedoch nur der Satz zurückgewiesen: „Die Sonne ist der Mittelpunkt der Welt und ist völlig unbeweglich“, was Kopernikus nicht behauptete); Galilei mußte sich (1633 und nicht 1632!) nicht verpflichten, nichts zu lehren, was von der Lehre des Ptolemaios abwicke, sondern dem als häretisch

verworfenen Satz (s. o.) abschwören; die (spezielle) Relativitätstheorie heißt nicht so, weil jede Bewegung relativ ist, sondern weil sich der Beobachter (messend) so verhalten kann, als ob sein Inertialsystem ruhe... – Die Zahl der unscharfen und unrichtigen Darstellungen ließe sich auf ein gutes Hundert vermehren (soviel sind jedenfalls dem Rez. bei der Lektüre aufgefallen). – Die Darstellungen bis ins 15. Jh. sind zudem von einer „Geschwätzigkeit“, die an die des Diogenes Laertius erinnert. – Trotz all dieser Mängel ist das Buch eine gute Hilfe für alle, die sich biographisch mit dem Entstehen des modernen Wissens von Welt auseinandersetzen wollen.

R. L a y, S. J.

*The Study of Time. Proceedings of the first Conference of the International Society for the Study of Time, Oberwolfach (Black Forest), hrsg. von J. T. Fraser u. a. Gr. 8° (VIII u. 550 S.) Berlin – Heidelberg – New York 1972, Springer. 64.– DM. – Der Band bringt 37 Beiträge, von denen 36 im Studium Generale 1970/71 erschienen sind. Es handelt sich um die Publikation der Vorträge und Beiträge anlässlich der 1. Konferenz der International Society for the Study of Time in Oberwolfach (Schwarzwald) vom 31. 8.–6. 9. 1969. Auf eine von G. J. Whitrow verfaßte Einführung (Reflections on the History of the Concept of Time), die – etwas unverbunden – die Zeitvorstellung der Mayas, der Griechen, der christlichen Philosophie des frühen und hohen MA und der aufbrechenden Naturwissenschaften des 17. Jh. referiert, folgt der 1. Tl. mit 11 Beitr. über die „Zeit“ in der Physik. Behandelt werden die Zeitvorstellungen der speziellen („Uhrenparadoxon“...) und allgemeinen Relativitätstheorie („Problem der Zeitumkehr“...), sowie der Quantenmechanik (letztere eher angedeutet als ausgeführt). Der Schwerpunkt dieses Abschnitts liegt eindeutig auf dem Problem der Zeitisotropie, das von verschiedenen Autoren (D. Park, M. Bunge, O. Costa de Beauregard, K. G. Denibigh) behandelt und unter verschiedener Rücksicht angegangen wird. Bemerkenswert ist hier vor allem der Beitrag M. Bunges (Time Asymmetry, Time Reversal, and Irreversibility), der neben Problemgeschichte und Referat einen diskutablen Lösungsvorschlag bringt. – Der 2. Tl. handelt in 9 Beitr. über die Zeit in den „Life Sciences“. Hier bringt vor allem der Beitrag R. Efrons über die Messung von Wahrnehmungsdauern einiges empirisch wertvolles Material. Interessant auch der Beitrag E. Pöppels (Oscillations as Possible Basis for Time Perception): Er kommt aufgrund zureichender empirischer Daten zu dem Ergebnis, daß das Zeitkontinuum *subjektiv* in diskrete Einheiten quantifiziert wird, die je nach den Umständen etwa 4 bis 7 Sek. währen. Dieses Thema wird von P. Meredith (The Psychophysical Structure of Temporal Information) aufgenommen und in mancherlei Weise variiert. – Im 3. Tl. werden in 5 Beitr. die Philosophie und die Logik des Begriffs „Zeit“ abgehandelt. Die bekannten Fragen nach der Gegenwart (A. N. Prior, The Notion of the Present), nach Augenblick und Intervall (C. L. Hamblin, Instants and Intervals; M. Capec, The Fiction of Instants), nach der Realität des Werdens (Eva Cassirer, On the Reality of Becoming) werden in recht orthodox anmutender Manier vorgestellt. Der Leser wird allenfalls im Beitrag Hamblins neuen Gedanken begegnen. – Am wenigsten befriedigt der 4. Tl. „Time and Culture“. Hier hätten unbedingt die heute intensiv diskutierten Fragen nach der speziellen Zeiterfassung im Denk- und Sprachraum des SAE abgehandelt werden müssen. Dazu gehört vor allem die (wenn auch problematische) Sapir-Whorf-Hypothese. Sollte es stimmen, daß nur das SAE eine Quantifizierung der Zeit nach Art von Gegenständen erlaubt (nicht aber etwa das Hopi, das Altsemitische...), wäre von hierher verständlich zu machen, warum eine eigentliche Mechanik nur im Raum des SAE entwickelt werden konnte. Die Mechanik ihrerseits aber ist die Grundlage der „abendländischen Technik“. – Von den 6 Beitr. dieses Teils handelt nur einer (F. C. Haber, Temporal Attitudes in Four Negro Subcultures) über ethnologische Differenzierungen im Zeitbegreifen, der allenfalls einiges Material in der angedeuteten Richtung bereitstellt, es aber nicht auswertet. Ansonsten werden die Zeitkonzeptionen Descartes, Hegels... des Dramas... vorgestellt. Ein 5. Tl. über das Problem der Folgen der Um- und Einstellung auf Zeitrhythmen bei Flügen in Ost-West-Richtung (bzw. umgekehrt) beschließt den Band. – Die Mängel der Darstellung sind offensichtlich. Fast in allen Beiträgen wird völlig unzureichend zwischen Zeit, Zeitlichkeit und Dauer unterschieden. Ich möchte vorschlagen, die*

Zeitquantität als Dauer, die Zeitqualität als Zeitlichkeit und „Zeit“ als ausschließlich der Behandlung der allgemeinen Relativitätstheorie (oder entspr. Theorien) offenstehendes „Etwas“ einzuführen. Eine unzureichende Unterscheidung dieser Begriffe verführt zu den eigenartigsten – auf Äquivokationen beruhenden – Mißverständnissen. – Auch die historische Darstellung hat ihre Mängel. Nur sporadisch und unzureichend wird der Leser über das Werden des Zeitproblems, wie es sich etwa in Mythen und deren (Fehl-)Interpretation, in dem Problem des Zeitkontinuums (mit den Versuchen, es zu überwinden: von den Muttakalimun bis zu W. Heisenberg), in der Abhängigkeit von Zeitauffassung und Sprache (B. L. Whorf . . .) vorstellt, unterrichtet. Man könnte diesen Mangel entschuldigen, da eine 1. Konferenz zum Zeitthema nicht alles hat behandeln können: doch hätte sie die Fragen behandeln *müssen*, die gerade heute zur Diskussion stehen. Auf manche Beiträge hätte man dann gut verzichten können, da sie eher Referat von längst Bekanntem sind, denn einen erheblichen kritischen Wissensfortschritt bringen. – Als eine erste Einführung in das Zeitproblem jedoch scheint das Buch recht geeignet. Nicht mehr, aber auch nicht weniger. Und das ist mehr als nichts.

R. L a y, S. J.

P o n s c h a b, August, Die Revolution unseres Weltbildes. Gr. 8° (125 S.) Tübingen 1973, Niemeyer. Sw. 18.– DM. – Der Vorsatz des Buches ist legitim: Es will dem statischen Weltbild des Menschen ein „Bild“ eines dynamischen, evolutiven Kosmos kontrapositionieren. Der Anspruch des Buches ist überzogen: Es will, gespeist aus Quellen scholastischer Terminologie und Teilhardschen Denkens revolutionär sein. Das ist es nicht. Da hapert es zunächst an der Terminologie: zentrale Begriffe (Evolution, Grund, Leben, Materie, Geist . . .) werden nicht definiert, sondern intuitiv abgehandelt und bleiben unklar. Vielleicht verweigert die Konzeption des Verf. (seine Theorie von Dynamik) das Fixieren von zentralen Begriffen in Definitionen – doch ist das Buch so kaum verständlich, insofern der Autor die erwähnten Begriffe (vermutlich) anders versteht als jede Philosophie vor ihm. Das macht das Lesen für jeden zur Qual, der im Rahmen der Schulphilosophie gewohnt ist, zu sagen, worüber er spricht. – Einige andere Begriffe werden jedoch bestimmt, wenn auch nicht festgemacht. Hier eine Kostprobe solcher Beschreibungen: 1. *Sein* (als psychologische Tatsache gesehen) = eine dialektische Empfindung, ein von Menschen gebildeter Begriff (1); = dritte Dimension der Existenz (neben Dauer und Ausdehnung) (22); (als dialektischer Begriff) = a) *Reines Sein* = Sein ohne Differenzierung, Ursache aller Möglichkeiten, die vom wirkenden Sein realisiert werden, b) *Wirkendes Sein* = Selbstanifestation des Reinen Seins. Realisator aller Möglichkeiten in der Erschaffung der Realität (58) = „das dynamische Prinzip, aus dem alles Statische hervorgeht, also auch das Bewußtsein und Denken, die sicherlich statische Phänomene sind. Der Theologe nennt es den Heiligen Geist, der Naturwissenschaftler die kosmische Evolution“ (64); = das Gute (65), *Konkretes Sein* = bestehender Kosmos = die Manifestation des Wirkenden Seins in Dauer und Ausdehnung (58). 2. *Vorgestelltes* = bewußt Gedachtes = bewußtes Empfinden eines dialektischen Begriffs (31). 3. *Empfinden* = Fähigkeit, etwas „dynamisch zu erleben, sei es in sinnlicher Wahrnehmung durch Gefühle, oder dialektisch-gedanklich durch Bewußtwerden“ (30). 4. *Wissen* (des Menschen) = „Empfindung der geballten Ladung aller Schwingungsschiffen sowie Schlüsse, die wir durch deren Vergleich gewonnen haben“ (32). 5. *Grundbegriff* = Begriff, „der aus sinnlichen Empfindungen besteht, die unter sich und mit anderen verbunden sind“ (33). 6. *Dialektischer Begriff* = Komplex von Grundbegriffen = „Moleküle unseres Denkens und . . . Erzeugnisse gedanklichen Überlegens, dialektischer Empfindung“ (43). 7. *Dialektik* = „Methode reiner Formgebung, reine Statik, Typengestaltung“ (84). 8. *Das Absolute* = „das jeder Bindung und Beziehung Übergeordnete“ (91). 9. *Urmonade* = das differenzierte Sein in seiner ursprünglichen Gestalt = „die Form der Monade, die nichts als Differenzierung des Undifferenzierten bedeutet“ (106). Mit diesem Begriffapparat entwickelt der Verf. sein Programm: „Nicht sosehr um die bereits erzielten Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung sollen die Gedanken dieses Buches kreisen, als um das Problem des Seins“ (1). Er will die Existenzangst überwinden. „Dazu bleibt uns nur eines: Uns von dem Zwang, die Dinge ausschließlich statisch zu sehen [wer tut das

eigentlich?], zu befreien und die Welt wieder als etwas Lebendiges, als ein Wirkendes, ein Werdendes zu verstehen, und sie in ihrem Entstehen, gleichsam im Anrollen, also dynamisch zu erfassen. Wir müssen aufhören, Leben und Geist zu Tode zu analysieren, sie durch statische Auflösung zu vernichten statt sie zu erklären“ (27). Seine Vorbilder sind Sokrates, Heraklit und „der größte Dynamiker aller Zeiten, Jesus von Nazareth“ (36). Aristoteles (den er gegen den Statiker (!) Platon ausspielt) und Leibniz (der den Dualismus des Descartes überwand) stehen ihm helfend zur Seite. Über die „Lebensphilosophie“ des 19. und 20. Jh. fällt dagegen kein Wort. Und das nicht von ungefähr; denn die Gedanken des Verf. sind von ihr – wenn auch nicht mit dem Begriffsapparat einer sich nicht mehr wiedererkennenden Scholastik formuliert – allzumal besser gesagt worden. In (teils unverstandener) Entsprechung versucht er die Gedankenwelt Teilhards de Chardin zu rekonstruieren. Das beginnt mit dem Schöpfungsprozeß: Er begann mit der Produktion einer Urmonade durch das Wirkende Sein, der die Schaffung weiterer Urmonaden durch Divergenz folgte. Hierauf setzte eine Schöpfung von komplexen Einheiten durch Konvergenz der Urmonaden ein. Der Prozeß endet mit der „Schaffung der höchsten Komplexstufe, des menschlichen Geistes“, der zur Freiheit kommt (74). Freiheit bedeutet „wirken können“ (124). „Der physische Sitz des Geistes ist vermutlich in einer viel tieferen Größenstufe als der Atomstufe zu finden“ (122). – Ein Satz, der nur verständlich ist, weil der Verf. eine Art von Panpsychismus einerseits und eine „dauernde Schöpfung“ andererseits vertritt [vermutlich hätte eines dieser „Prinzipien“ ausgereicht, das Behauptete zu begründen]. Was dabei nicht in sein Weltbild paßt, wird einfach eliminiert [so etwa die allgemeine Relativitätstheorie (91, 101)]. P. träumt von einer Rückkehr zum Mythos: „Nun ist die Idee [gemeint: der statische Begriff] keine Wirklichkeit mehr, sondern Mythos. Aber dieser Mythos bietet sich dem Menschen als Ausweg aus seinem seelischen Notstand an und kann daher nicht entbehrt werden... Der Mythos kennt keine Begründung und braucht keine, er setzt sich ohne rationale Überlegung überall durch, wo er eine Lücke in der Erklärung der Weltgeheimnisse schließen kann und keine rationale Operation findet“ (40). Das ist trivial, doch keineswegs ideal. Und man sollte das Triviale nicht zum Ideal machen und mit einem erheblichen metaphysischen Aufwand zu begründen (und damit zu entmythologisieren) versuchen. Wissenschaft und Mythos sind, nach beider Selbstverständnis, unvereinbar. Die Methode des Autors wird am besten durch seine eigene Feststellung verdeutlicht: „Metaphysik, der wir Form zusprechen, ist Mythos“ (41). – Trotz zahlreicher formaler und inhaltlicher Mängel ist das Buch lesenswert, wenn auch das Fazit bleiben wird: Mythos ohne Form!

R. Lay, S. J.

Gläßer, Alfred, Konvergenz. Die Struktur der Weltsumme Pierre Teilhards de Chardin (Eichstätter Studn, N. F. Bd. IV). Gr. 8° (XVI u. 485 S.) Kvelaer 1970, Butzon & Bercker. Ln. 39.50 DM. – Die vorliegende Arbeit wurde 1968 von der Kath. Theol. Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München als Dissertationsschrift angenommen. Sie untersucht gründlich und kritisch die theologische Seite der „Weltsumme“ Teilhards. Nach H. de Lubacs „La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin“ (1962) dürfte das Werk eine erste umfassende Studie zur Theologie T.s bieten. Die Breite des Themas hat jedoch den Nachteil, daß einige wesentliche Aspekte der Theologie Teilhards (z. B. seine Lehre von der Erbsünde, seine geistliche Theologie...) recht kurz abgehandelt werden. Einer Einführung über Teilhards Ziel, Methode und Denkform läßt der Verf. im 1. Abschnitt eine Darstellung der „Ordnungen des Natürlichen und des Übernatürlichen“ (mit den Teilen: „Strukturen der evolutiven Welt“ und „Strukturen des Übernatürlichen“) folgen. Der 2. Abschnitt behandelt „Kosmogonese und Christogenese“ (mit den Teilen: „Die Kosmogonese als Schöpfung“, „Die Christogenese als Erlösung und Vollendung“, „Die Konvergenz der Kosmogonese und der Christogenese“), der 3. Abschnitt „Geschichte und Heilsgeschichte“ (mit den Teilen: „Geschichte und Zukunftserwartung der Menschheit“, „Heilsgeschichte und christliche Hoffnung“, „Die Konvergenz von Geschichte und Heilsgeschichte“). – Das Buch schließt mit kurzen Überlegungen zum „Ökumenischen Denken“, zur „Modernen Apologetik“, zum „Neo-Christentum“ und einer Rezension von

S. M. Daeckes, „Teilhard de Chardin und die evangelische Theologie“. Der Klappentext meint etwas überscharf: „In der Interpretation der Kreuzestheologie und in der Beurteilung der Rolle des Bösen in der Evolution, vor allem aber durch den Nachweis, daß die christologische Struktur der Weltsumme Teilhards in eine umfassendere trinitarische Struktur integriert ist, werden neue Akzente der Teilhardforschung gesetzt.“ Das gilt allenfalls für die Darstellung der Kreuzestheologie bei T., kaum aber für die beiden anderen genannten Themenbereiche. Vor allem der letzte ist nicht zu übersehen, wenn man nur einmal „Comment je vois“ zur Kenntnis genommen hat. – Die Teilhard-Interpretation dürfte im wesentlichen zutreffend sein, dennoch seien einige kritische Anmerkungen erlaubt: 1. „Was Teilhard über die Nutzlosigkeit eines Abschens und Abschreitens der phänomenalen Ursachenreihe des Universums sagt, stimmt sachlich mit der negativen Beurteilung des ‚regressus in infinitum‘ durch Thomas von Aquin überein“, schreibt der Verf. (161 f.). Doch schreitet gerade in seiner *secunda via* der Aquinate die kreatürliche Ursachenkette ab: „Non autem est possibile, quod in causis efficientibus procedatur in infinitum“ (Summa Theol. I, 2, 3c). Nutzlosigkeit und Unmöglichkeit eines regressus in infinitum sind nicht dasselbe. 2. „Die Entdeckung der Antimaterie bedarf der Vervollständigung und Präzisierung, ehe sie im Lichte des Glaubens beurteilt werden kann“ (163 f.) meint G. Er übersieht, daß die Theorie der Antimaterie ebensowenig physikalisch geschlossen ist wie die der Materie. Ihre theologische Interpretation ist identisch mit der der Materie. 3. Man kann darüber streiten, ob die katholische Lehre von der unmittelbaren Erschaffung jeder Geistseele durch Gott Dogma im strengen Wortsinn ist, wie G. (75) annimmt. Zumindest folgt das nicht aus den von ihm angeführten kirchlichen Lehraussagen (die übrigens stets nach DB angegeben werden –, das sollte in einer theol. Diss. neueren Datums nicht vorkommen). Hier hat sich auch ein Druckfehler eingeschlichen: statt D 783 ist wohl D 738 gemeint. 4. Ob das tridentinische „propagatione non imitatione transfusum“ „die Fortpflanzung der Sünde durch Zeugung“ behauptet, ist ebenfalls nicht unbedingt als sicher zu behaupten. Im Gegensatz zur Ansicht des Verf. (198) würde diese Aussage jedenfalls kaum mit der Erbsündenlehre Teilhards zur Deckung zu bringen sein. 5. Zwar entscheidet sich T. nicht eindeutig für den Polygenismus, sympathisiert jedoch recht offen mit dieser Theorie (vgl. *L'œuvre scientifique*, 4580–4589). Die Feststellung des Verf., „Die Paläontologie verfügt seiner [i. e. Teilhards] Meinung nach über keine sicheren Anhaltspunkte für eine entsprechende Hypothese“ (199), ist zumindest nicht für die späteren Publikationen T.s korrekt. 6. Die berühmt-berüchtigte „3. Natur“ des „totalen Christus“ macht G. einiges Kopfzerbrechen. Er kommt zu dem Schluß, daß „die Bezeichnung des Christischen als einer Art dritter Natur in Christus abgelehnt werden“ muß (383). Warum eigentlich? „Natur“ meint in diesem Zusammenhang keineswegs dasselbe, was in einer gewissen „statischen Ontologie“ das Chalcedonense mit „*physis*“ (vgl. DS 302) bezeichnet. „*Le Christique*“ stellt doch klar genug heraus – wenn schon bei der Lektüre von „*Comment je vois*“ einige Zweifel bleiben sollten –, daß es sich hier um eine Metapher handelt, die den am Ende mit Gott gleichsam „hypostatisch geeinten“ Kosmos meint. Es handelt sich um einen „dritten Aspekt“, eine „dritte Funktion“ des Logos (die erste ist innertrinitarisch, die zweite erlösend, die dritte kosmisch). G. scheint hier nicht ganz unbeeindruckt von dem offensichtlich im Auftrag des Heiligen Offiziums von *Philippe de la Trinité O. Carm.* verfaßten Beitrags zu sein, der zusammen mit dem *Monitum* des Offiziums im *Osservatore Romano* vom 30. Juni 1962 ohne Namensnennung abgedruckt wurde, und der zur „dritten Natur Christi“ meint: „Wir wollen das nicht wörtlich nehmen, denn dann wäre es eine regelrechte Häresie.“ Nun sollte man T. auch keinen Vorwurf daraus machen, daß er den Term „Natur“ in einem von den frühen christologischen Konzilien abweichenden Sinn gebraucht, denn dieser Sinn ist – wenn er jemals eindeutig erhebbar gewesen wäre – heute mit den Mitteln der Hermeneutik kaum in völlige Eindeutigkeit zu bringen (verstanden doch die auf den Konzilien vertretenen rechtgläubigen, wenn auch einander kontroversen Schulen den Term recht verschieden). Von dieser nicht ganz gelungenen Darstellung der Christologie Teilhards her ist auch die interpretierende Aussage des Verf. verständlich: „Der formelle Effekt der kosmischen Inkarnation ist nicht die Verwandlung des Kosmos in das göttliche Sein oder des göttlichen Seins in den

Kosmos, sondern die Transformation der Menschheit und des Universums in eine göttliche Seinsweise“ (393). Sicherlich kann man diesen Satz richtig verstehen, aber mißverständlich bleibt er allemal. T. hat's nicht so sehr mit dem Sein! Liest man: „Der formelle Effekt der kosmischen Inkarnation ist die Verwandlung der Welt in die göttliche Einheit“ und versteht „Einheit“ nicht scholastisch statisch, sondern mit T. dynamisch, dürfte das von T. Gemeinte einigermaßen zutreffend ausgedrückt worden sein. Doch gilt es, diese Beanstandungen nicht zu hoch zu bewerten. Aufs ganze gesehen, hat sich der Autor sehr gut in die theologische Gedankenwelt Teilhards eingefunden. Ein lesenswertes Buch, ein gründliches, sauber und exakt die Quellen und die notwendige Literatur (bis 1968) berücksichtigendes Werk. Es wäre zu wünschen, wenn der Verf. einiges, was er nur andeuten konnte, in monographischer Arbeit darstellen würde. Seine reiche Kenntnis bietet Gewähr für das Gelingen eines solchen Bemühens.

R. L a y, S. J.

5. Psychologie

Ewert, Otto M. (Hrsg.), Entwicklungspsychologie, Bd. I (Neue wissenschaftl. Bibliothek 47). 8° (364 S.) Köln 1972, Kiepenheuer & Witsch. 28.– DM. – Bei diesem Buch kam es dem Herausgeber nicht darauf an, etwa nach seinen eigenen Gedanken und Vorstellungen Texte auszuwählen und zu gruppieren. Zwar war auch er anfangs der Meinung, daß es „sich bei Entwicklungspsychologie um eine selbständige psychologische Teildisziplin handeln müsse“ (9). Bei der genaueren Beschäftigung meldeten sich jedoch ernste Zweifel an dieser verbreiteten Auffassung. So bietet er in diesem, wie uns scheint, wohlgelungenen Band eigentlich nicht eine systematische Darstellung der sog. Entwicklungspsychologie, wie man sie in Anlehnung an den Aufbau eines Lehrbuches erwarten könnte. Er wollte vielmehr „möglichst viele verschiedenartige Sichtweisen entwicklungspsychologischer Methoden und Probleme“ zur Sprache bringen (ebd.). E. unterscheidet drei Phasen in der entwicklungspsychologischen Forschung. In den Anfängen (vgl. Preyer, Scupin, Shinn) ging es um das Sammeln von Tatsachen, die im Rahmen des Unternehmens von zufälligen Anlässen geboten wurden: genau datierte Kinderbeobachtungen, Sammlung von Jugendtagebüchern, Kinderzeichnungen usw., die bis zum heutigen Tag ihren Wert behalten haben. Sie waren vielfach von evolutionstheoretischen Gedanken getragen; sie haben allerdings in der Vielfalt ihrer Hinweise auf seelische Entwicklung des Kindes und des Jugendlichen ein tieferes Eindringen in die seelischen Zusammenhänge verstellt. Dann kam die zweite Periode der Forschung, in der man dazu überging, auch theoretische Entwürfe der Entwicklungspsychologie anzubieten, die vielfach von den Anschauungen und Methoden der Ganzheits-, der Struktur- und der Gestaltpsychologie inspiriert waren. Die dritte Periode, die etwa die letzten 10 J. umfaßt, wird gekennzeichnet durch ein sich wandelndes Verhältnis zwischen Entwicklungs- und Allgemeiner Psychologie: es läßt sich ein wechselseitiges Geben, Nehmen und Befruchten feststellen; gegenseitige Assimilations- und Akkomodationsprozesse sind in Gang gekommen. Nach Meinung von E. wird aber „die der Entwicklungspsychologie eigentümliche Art, Fragen an die Wirklichkeit zu stellen, alle inhaltlichen Wandlungen überdauern“ (12). Für die Zusammenstellung der Texte war diese Auffassung des Hrsg. maßgebend. Zur Übersicht seien hier die einzelnen Teile des Buches mit Angabe einiger Autoren angeführt. Es handelt zunächst von den biologischen Grundlagen der Entwicklung (17–63: Anastasi, Skinner u. a.). Die folgenden Beitr. betreffen die soziokulturellen Einflüsse der frühkindlichen Entwicklung (67–118: Barry, Wendt, Bandura u. a.). Es folgt ein Kapitel über Entstehung und Bedeutung sozialer Beziehungen in der frühen Kindheit (121–165: Spitz, Harlow, Schenk-Danzinger u. a.). Auf die Genese von Emotionen und Motivationen gehen die Beitr. von Bridges, Meili, Heckhausen u. a. ein (169 bis 217). Über die Entwicklung sensumotorischer Funktionen berichten u. a. Hofstätter, Gesell, Fitzgerald (221–275). Den Abschluß bilden Untersuchungen zur Genese des Sprachverhaltens (279–324: McNeill, R. Brown, Irwin u. a.). Dem Buch sind Literaturverzeichnis für die einzelnen Abschnitte (325–350) sowie Namen- und Sachregister beigegeben.

L. G i l e n, S. J.

Leibbrand, Annemarie und Werner, Formen des Eros. Kultur- und Geistesgeschichte der Liebe. Bd. I: Vom antiken Mythos bis zum Hexenglauben; Bd. II: Von der Reformation bis zur „sexuellen Revolution“. Gr. 8° (703 bzw. 711 S.) Freiburg/München 1972. Alber. 198.- DM. - Die beiden Bände beruhen auf eingehendem Studium der Spezialliteratur, so besonders in den Abschnitten über den Eros im griechischen und römischen Altertum (29-229, 273-358) sowie in den verschiedenen Perioden der französischen Geschichte (II 139 ff., 295 ff., 501 ff., 557 ff.). Vielfach werden ausführliche Referate sowie auch längere Zitate aus dieser Literatur geboten. Dazu vgl. man den Abschnitt über Platon und Aristoteles (153-175), die Puella divina (291-344) oder II 635 ff.: G. D. Painter, Marcel Proust. An einigen Stellen hätte der Fundort näher angegeben werden können; so bei Platons Symposion 197 f., bei Simone de Beauvoir II 499, bei Nietzsche II 380 (vgl. aber II 439 A.), bei Freud II 580. Mit welchem Recht L.s unseren traditionellen Unzuchtbegriff aus dem Jahre 1871 stammen lassen (I 210) wird nicht ganz ersichtlich (vgl. auch Grimms Wörterbuch XI 3). Aus dem Abschnitt über Essener und frühes Christentum (409-465) sei auf die auch für heutige Diskussionen interessante Feststellung hingewiesen, daß Jesus bei seinen aus Galiläa stammenden Jüngerinnen „bewußt mit der Sitte seiner Zeit brach und die Frauen öffentlich in seine Gefolgschaft aufnahm und sie einschätzte wie den Mann“; sie waren allerdings nicht zum offiziellen Apostolat berufen und taufte auch nicht (438). Die Behauptung, daß den Frauen ihre „Glaubensfähigkeit... von christlicher Seite bis in die Zeit der Hexenverfolgungen hinein stets abgesprochen wurde“ (ebd.), kann man nur als einen erstaunlichen Irrtum bezeichnen, zumal „vor allem“ diese Fähigkeit von Christus selber bei den Frauen „anerkannt“ war. Ein Urteil L.s über die späteren patristischen Lehren von den Beziehungen der Geschlechter zueinander, die in den paulinischen Auffassungen wurzeln, wäre wohl noch kritisch zu überprüfen und müßte differenziert werden. In der vorliegenden Fassung scheint es zu stark emotional bestimmt zu werden: Diese „patristischen Lehren brechen den Sexus aus der Anthropologie des Menschen in einer Weise heraus, die man nur mit dem Materialismus des Evolutionsdenkens des 19. Jahrhunderts vergleichen kann“ (465). Aus dem Kap. über Formen des Eros in der nachpaulinischen Zeit bis Augustinus (467-594) sei besonders auf die Darstellung Tertullians und seiner Wertung von Ehe und Jungfräulichkeit aufmerksam gemacht (497-521). Vielleicht kann man bei diesen Darlegungen (wie auch an einigen anderen Stellen) den Eindruck einer gewissen Weitschweifigkeit haben. Es ist aber zu bedenken, daß der kultur- und geistesgeschichtliche und damit auch der anthropologische Hintergrund, auf dem die Formen des Eros geschildert werden, auf diese Weise deutlicher und plastischer wird. Bemerkenswert sind auch die Bemerkungen über Origenes: Er vertritt „im Grunde eine völlige Leugnung der Frau; es gibt überhaupt keine positive Beziehung zwischen den Geschlechtern“ (545). - Im 2. Bd. dieses Werkes ist theologiegeschichtlich interessant, was die Verf. über den „Pfahl im Fleisch der Reformation“ sagen (67-127). Auch Luther hatte, trotz mancher neuer Anschauungen über Ehe und Zölibat „den alten Erbsündebegriff, der die Ehe belastete, nicht ändern können“ (91). Über Calvins „in seiner Zeit so ungeheuer fortschrittliche“ Eheauffassung handeln L.s in dem Abschnitt: Ehe als Lebensgemeinschaft und Grundlage menschlicher Soziologie (92-111). Sein Verbot der Scheidung bei Ehezerüttung und andere Vorschriften über die mann-weibliche Partnerschaft seien in der modernen Gesellschaftsstruktur nicht mehr zu halten (110). Über das Jh. des Sonnenkönigs und die in ihm auftretenden Formen des Eros berichtet das 7. Kap. dieses Bandes (181-246). Besondere Erscheinungen und auch politische Auswirkungen des Eros werden in zwei Kapiteln dargestellt, die sich u. a. auf den deutschen Pietismus und Gestalten der französischen Politik und Kulturgeschichte beziehen: Weibliche Machtwirkungen in Gegensätzen (259-327), Der Eros als männlicher Kampfgeist (329-417). Aus diesen Abschnitten seien einige Gestalten genannt, die eingehender behandelt werden: Mme de Pompadour (295 ff.), Rousseau (371 ff.), Marquis de Sade (400 ff.). Aus den folgenden Kap. kann hier nur noch eine Auswahl genannt werden; Interessenten müssen das Werk selber zur Hand nehmen: Von der „Psychopathia sexualis“ zur Sexualwissenschaft (569-586); Beabsichtigte Transposition des Eros (633 ff.) mit einer Darstellung der seelischen Entwicklung und der erotischen Lebensformen von Marcel Proust

(635 ff.); Die sogenannte sexuelle Revolution (651–678). Den Abschluß bildet ein Kapitel über das Problem der Freiheit (679 ff.). Darin betonen die Verf. mit Recht, daß gerade eine Darstellung der Geschichte der Liebe nicht ohne Wertdenken möglich ist und daher über allen historischen Relativismus hinaus nach der inneren Dynamik und Richtungstendenz dieser Grundkraft menschlichen Daseins über sich selber hinausweist. Ihrer innersten Tendenz nach drängt die Liebe und damit auch eine geistes- und kulturgeschichtlich orientierte Darstellung ihrer Formen in anthropologische und, in Weiterführung dieser Gedanken, in ethische und religionsgeschichtliche, letztlich auch theologische Zusammenhänge hinein. – Das Werk der L.s hat im Rahmen seiner Zielsetzung einen guten Rang, den es vermutlich noch lange Zeit behaupten wird. Ein ausführliches Namenregister (II 695–711) ist ihm beigegeben. Zur Ergänzung möchte man ihm noch ein Sachverzeichnis wünschen, das auch seine praktische Brauchbarkeit erhöhen würde.

L. Gilen, S. J.

Bitter, Wilhelm (Hrsg.), *Meditation in Religion und Psychotherapie*. Ein Tagungsbericht. 12. veränderte Aufl. 8° (212 S.) Stuttgart 1973, Klett. Kt. 12.–DM. – In diesen Vorträgen werden verschiedene Begriffe von Meditation verwendet. Zu einer Charakterisierung dieser Begriffe könnte man fruchtbar die Fragen heranziehen, die *K. Graf Dürckheim* an den Anfang seines Vortrages gestellt hat: Die heilende Kraft der reinen Gebärde (108–134). Die Fragen beziehen sich auf das Was und das Wie der Meditation. Anschließend könnte man auf die religionspsychologisch interessante Frage eingehen: „Was ist für den Erfolg der Meditation das Entscheidende – das Was oder das Wie?“ (108). Dabei wäre freilich noch zu klären, worin man den „Erfolg“ der Meditation zu sehen hat. Etwa in einer erspürten und erlebten Gottes- oder Christunähe, wie sie von der religiösen Meditation manchmal erwartet wird? In den Bereich dieser Möglichkeiten gehören die Vorträge von *Frei* über Christliches Mantram-Yoga: das Herzensgebet (19–28); Die Anwendung der Sinne in der Betrachtungsmethode des hl. Ignatius von Loyola (*H. Rabner*, 45–71); *J. B. Lotz*, Die Christusmeditation als Erfüllung des meditativen Lebens (135–161); *E. v. Severus*, Kult und Meditation (182–193). Auch Graf Dürckheim führt in manchen seiner Gedanken in die Nähe dieser Auffassung. So soll durch die Meditation der Mensch für die Erfassung des göttlichen Seins geöffnet und in dieser Seinerfahrung verwandelt werden. Mit dieser Verwandlung des Menschen stehen wir bei den Aufgaben, die der Therapeut gegenüber seinen Patienten hat: Er soll eine Wandlung einleiten und sie zu einem gewissen Abschluß führen, jedenfalls in dem Sinn, daß der Hilfesuchende nicht mehr in dem bisherigen quälenden Maß an sich selber und seinen Verhältnissen leidet, sondern für Beruf und Umwelt tragbar und einigermaßen einsatzfähig wird. Dabei braucht die psychotherapeutisch verstandene Meditation sich nicht etwa auf religiöse Inhalte, Texte oder Symbole zu beziehen; sie wird diese Beziehung vielleicht auch nur in seltenen Fällen haben. Denn Psychotherapie ist keine Seelsorge: eine Tatsache, die hin und wieder von Seelsorgern und auch von Therapeuten vergessen wird. Auf die Unterschiede zwischen diesen beiden Einstellungen bei der Menschenbehandlung und Menschenführung kommt B. in seinem Einleitungsvortrag mit Nachdruck zu sprechen: Über Meditation in der Psychotherapie (7–18). In der großen Psychotherapie soll der Patient über Bilder, Symbole, Worte, auch Farben, Zahlen usw. meditieren, „die der Betreffende selbst geträumt oder phantasiert hat“ (11): ein wichtiger Zusatz und spezifischer Unterschied gegenüber einer Meditation, die z. B. von religiösen oder biblischen Texten ausgeht. Zur Ergänzung dieser Gedanken ist auf zwei Beiträge des Buches hinzuweisen: Aktive Imagination in der Psychologie von *C. G. Jung*, *M. L. v. Franz* (83–95) sowie *G. Elsässer*, Meditation von Traumsymbolen (162–181). Der inzwischen verstorbene ev. Pfarrer und Psychologe *H. Schär* hat einen aufschlußreichen Beitrag zu dem Thema geliefert: Protestantische Haltung und Meditation (194–212). Er akzeptiert die eigentlich operationale Definition der Meditation, die L. Ziegler vorgelegt hat: In der Meditation begibt der Mensch sich in die Tiefe des eigenen Seins „und holt daraus Material hervor, das ihm für die Auseinandersetzung und Deutung des Menschseins wichtig werden kann“ (194). Daß bei diesem Abstieg in die Tiefen des Seins und der Seele auch Irrwege möglich sind, kann man

nicht leugnen. Das Kriterium dafür, daß man bei diesem Prozeß auf dem richtigen Weg ist, kann nur die Lebensbewährung sein, „die Bewährung am eigenen Schicksal, am Beruf und am Mitmenschen“ (211). Für die religiöse Meditation könnte man vielleicht noch ein Kriterium hinzufügen: Widerspruchsfreiheit gegenüber den religiösen und evtl. theologisch fundierten Idealen und Grundkonzeptionen der betreffenden Persönlichkeit.

L. Gilen, S. J.

Ulich, Dieter, *Konflikt und Persönlichkeit*. Psychologische Modelle und ihre Bedeutung für die Pädagogik. 8^o (175 S.) München 1971, Oldenbourg, 18.-DM. – Die Grundgedanken dieser sehr beachtlichen Untersuchung kann man mit den drei Begriffen Motiv – Konflikt – Neurose angeben (27). Über das Thema Konflikt und Neurose handelt der Verf. in dem Einleitungskapitel: Erziehungsfeld und Konfliktanalyse (11–42) nur kurz (34 ff.). Im 2. Kap.: Motiv-orientierte Konflikt-Modelle (43–99) bespricht er u. a. den Konflikt als Faktor der Neurosenätiologie und als Kennzeichen der Neurose (61 ff.) und bringt dann einen größeren Abschnitt über die Rolle des Konflikts in der behavioristischen Neurosenlehre (89–99). Ausdrücklich kommt U. in einem weiteren Kapitel auf diese Problematik zurück: Persönlichkeit im Konflikt (127–147). Hier werden Konflikt und Neurose als Störungen der integrativen Ordnung betrachtet (136–147). Das Konflikt-Problem ist nach Meinung des Verf. hauptsächlich in den begrifflichen Dimensionen „Integriertheit – Desintegriertheit“ und „Orientiertheit – Desorientiertheit“ anzugehen, wenn man seiner Tragweite für die Persönlichkeit gerecht werden will (132). In seiner Analyse des Konfliktes möchte U. an die Stelle der „Motivation“, wie sie von den Konflikt-Modellen der Tiefenpsychologie, speziell von Freud, und von den Behavioristen vorgelegt worden sind, den Gesichtspunkt der „Integrativen Ordnung“ setzen (128 ff.). Er will damit einen Überstieg von dem, wie er glaubt, zweifelhaft gewordenen Begriff der Motive zur „Persönlichkeit“ vollziehen. Man wird ihm keinen Vorwurf daraus machen können, daß er bei dieser Umzentrierung auch die Spekulation und anthropologische Gedankengänge zu Hilfe nimmt (130). Vielleicht wäre hier eine weitere Vertiefung seiner Gedanken, auch nach der wissenschaftstheoretischen Seite, angebracht gewesen. Zugleich hätte er damit auch seiner Auffassung von Person und Persönlichkeit ein besseres Fundament gegeben und neue Aspekte für ihr Verständnis beibringen können. Sicher ist seine Kritik an der Substantialisierung der Motive und der Motivkräfte berechtigt, wie man sie gelegentlich bei den Konflikt-Modellen der Tiefenpsychologie (44–69) und auch des Behaviorismus (70–99) findet. Nicht die Motive sind es, die als selbständige Größen im Konflikt miteinander kämpfen, sondern das Ich, die Person, trägt diese Spannungen in sich, nicht nur in ihren bewußten und erlebten Erscheinungen, sondern schon in ihrem unbewußten Erlebnisgrund. Nicht ganz geklärt erscheint bei U. das Verhältnis zwischen „Person“, „Persönlichkeit“ und „Persönlichkeit im Konflikt“ (vgl. 128). Persönlichkeit faßt er für seine Zwecke (wie ausdrücklich betont wird) auf als ein „System von kognitiv-evaluativen Bezugssystemen“, das den Stellungnahmen zu den erlebten Beziehungen des Ich und der Umwelt (in ihrem totalen, das Ich tangierenden Sinn genommen) als Bedingung ihrer Möglichkeit zugrunde liegt (ebd.). „Persönlichkeit im Konflikt“ ist für ihn – hypothesenartig – die Person unter einem bestimmten Gesichtspunkt, nämlich insofern sie „einen Konflikt als Desintegriertheit und Desorientiertheit, als Veränderung der Zeitperspektive und als Störung des Zukunftsbezuges erlebt“. Damit wird doch wohl die Person zur Bedingung für die Möglichkeit des Konflikterlebens. Und hier wäre ihr Verhältnis zur Persönlichkeit näher zu klären, die ja auch eine Bedingung für die Möglichkeit, allerdings kognitiv-evaluativer Bezugssysteme darstellt. Auf diese Weise käme der Unterschied zwischen Person und Persönlichkeit, wie der Verf. sie versteht, deutlicher zum Vorschein. – Im letzten Teil des Buches geht U. auf die Bedeutung eines persönlichkeitsorientierten Ansatzes für die Psychologie und Pädagogik des Konfliktes ein (148–161). Erziehung schließt wesentlich eine, wenn auch nur faktisch und ohne Reflexion vollzogene, Auseinandersetzung mit Konfliktsituationen und ihre Meisterung ein. Dem Buch ist ein ausführliches Literaturverzeichnis beigegeben (163–175).

L. Gilen, S. J.

Wick, Erika, Zur Psychologie der Reue. Beitrag zur Schuldüberwindung im Ausgang von einer empirischen Untersuchung Strafgefangener (Berner kriminologische Untersuchungen, 7). 8° (291 S.) Bern/Stuttgart 1971, Haupt. 34.– DM. – Die vorliegende Arbeit ist eine Basler Dissertation, deren Drucklegung sich verzögert hat. Es handelt sich um eine phänomenologisch orientierte gründliche Untersuchung. Empirischer Ausgangspunkt war die Befragung von 100 Männern und 42 Frauen, vornehmlich der Strafanstalt zu Basel. Der 2. Tl. des Buches „Empirisches“ (53–133) berichtet u. a. über die Methodik der Untersuchungen und Reflexionen zu dieser Methodik (53–61). Daran schließt sich die Darstellung einzelner Fälle von Bereuenden und nicht Bereuenden sowie nicht leistbarer oder nachträglich gescheiterter Reue (65–133). Interessant für die Psychologie der Reue in dem Milieu der Strafanstalten ist die von W. festgestellte Tatsache, daß „sich nur bei einer verschwindend kleinen Zahl der erfaßten Männer und Frauen Reue aufweisen ließ“ (62). Dieses Ergebnis hat sicher *auch* pastoralpsychologische Bedeutung. Auch diese Gesichtspunkte werden von der Verf. gelegentlich gestreift; so die Frage nach dem Unterschied von attritio und contritio (149 A.), deren Strukturverschiedenheit nicht nur vom Tridentinum hervorgehoben wurde. Im 1. Tl. (1–51) gibt W. zunächst eine kurze Einführung, sodann sprachliche, phänomenologische und kategoriale Abgrenzungen gegenüber der Reue. Hier ist besonders auf die Darlegungen über die Reuephänomene im sittlich-ethischen Raum hinzuweisen (17 ff.). Nach einer kurzen Erörterung über das Gewissen bespricht W. eingehender die Probleme der Schuldverfälschung, ihrer Objekte und Konsequenzen (19 ff.). Sie setzt das moralische Gewissen gleich mit dem sog. „bösen“ oder „schlechten“ Gewissen, in dem der Mensch aufmerksam gemacht wird auf einen Zwiespalt zwischen moralischer Verpflichtung und „einem dawiderstehenden intendierten, ergriffenen oder bereits aktualisierten Inhalt“ (18). Betrachtungen oder gar Analysen des guten Gewissens, dessen Existenz man kaum bestreiten kann, werden nicht geboten. Einige Anhaltspunkte für solche Analysen liegen zwar in dem Material vor, reichen aber nicht aus, um hier irgendwelche Theorien zu fundieren. Es wäre höchstens zu fragen, ob nicht im Anschluß an „Die Vollendung der Reue in der Vergebung“ (236 ff.) auch bei Strafgefangenen Erlebnisse aufgetreten sind, die man in Verbindung mit dem guten Gewissen sehen könnte. Auf einen Bezug der Reue, der auch pastoralpsychologisch von Interesse ist, aber selten beachtet wird, kommt die Verf. mehrfach zu sprechen: auf die Demut und die Demutsgebärde (168 ff., 188 ff.). Im Anschluß an Scheler und Moers unterscheidet sie die Tat- und Seins- sowie die existentielle Reue (155 ff.). Zwar haben Emotionen für die Reue ein nicht geringes Gewicht (208 ff.: Emotionalität). Es gibt aber auch eine emotionslose Reue (222). Zentral dagegen ist für die Reue der eine Willensakt, der sich notwendigerweise nicht bloß auf die Gegenwart und auf die Vergangenheit, sondern, besonders im Vorsatz, auch auf die Zukunft bezieht (177 ff.). Ebenso ist ohne Hoffnung eine Reue nicht möglich (223 ff.); vielmehr könnte ein Schuldbewußtsein ohne Hoffnung eher zur Verzweiflung führen, auch wenn auf der Grundlage der erlebten Schuld Versuche zur Reue gemacht werden; die Versuche wären zum Scheitern verurteilt (vgl. 76 ff.). – An einigen Stellen dieser erfreulichen Arbeit würde man sich Stilkorrekturen wünschen; so ist etwa S. 30 von einer „die Schuld erzeugt habenden Kausalität“ die Rede.

L. G i l e n, S. J.

Salber, Wilhelm, Entwicklungen der Psychologie Sigmund Freuds. Bd. I. Gr. 8° (268 S.) Bonn 1973, Bouvier. Kt. 36.– DM. – Der Verf. sagt im Vorwort, daß man *Freuds* Psychologie in eigenen Worten wiedergeben können muß, will man sie verstanden haben. Das tut S. überaus gründlich anhand seiner „Morphologie“ seelischen Geschehens, einem gestaltpsychologisch inspirierten Begriffssystem. Der Leser muß, wenn er über die Entwicklung der Freudschen Psychologie Bescheid wissen will, solche „Gegenstands-bildung“ im psychischen Bereich verstanden haben. Sie umfaßt nach S. „das System unserer Tätigkeiten und Überlegungen, mit dessen Hilfe wir den Plan des Seelischen im ganzen zu rekonstruieren oder nachzubilden suchen“ (79 f.). Freud gehe es während seiner verschiedenen Perioden „um Sinn-gestalten, um verschiedenartige Wirksamkeiten, um Chancen und Begrenzungen der Konstruktion sowie um die Regeln seelischer Systeme“ (91). – Solche Perioden werden von S. für die Zeit der Freudschen Hysterieforschung (58–104),

des „Entwurfs einer Psychologie“ (106–133), des frühen Sexualverständnisses (134–175) und der Traumpsychologie (176–221) verdeutlicht. Der Briefwechsel Freuds mit Fließ wird dabei besonders berücksichtigt. In einem abschließenden Kapitel kommt die Gegenstandsbildung im seelischen Bereich nochmals in extenso zur Sprache (222–247), zugleich mit einem zusammenfassenden Anhang eben dazu (248–258). Begriffe wie „Einkreisen“, „Reorganisation“, „Verkörperung“, „Überdeterminierung“, „Verrechnung“, „Rotation“ prägen solche Gegenstandsbildung. Vom seelischen Apparat im Sinne Freuds, den S. innerhalb des Ordnungsträgers („Rotation“) stellt, sagt der Verf. z. B.: „Freud versucht, die Rotation von einer Topologie, von einem Instanzenweg oder von einem Rückgang auf genetisch Früheres überschaubar zu machen – die Rekonstruktionen des seelischen Apparates erfassen aber nicht komplett die Rotation, die Freud erkennt und methodisch praktiziert“ (258). In einem Bild wiedergegeben, sei die Psychologie Freuds „manieristisch – i. S. der Stilrichtung, die man als Manierismus beschreibt“ (233). Diese enthalte nämlich u. a. eine „Vorliebe für Raffiniertes, Sonderbares, Überspanntes“, ein „Betonen des Hintergründigen, Problematischen und Doppelsinnigen; Übertreibung des Partikularen, das durch diese Übertreibung auf sein Gegenteil – auf das in der Darstellung Fehlende – hinweist“ (234). – S. gibt die Psychologie Freuds wieder, indem er ihre immanente Struktur und Systematik in seine eigene Theorie des Seelischen übersetzt. Dabei wird deutlich, wie wenig vom oft üblichen Mißverständnis eines Pansexualismus und der Begrenztheit der Freudischen Psychologie auf die Psychopathologie übrigbleibt. Der durchgehaltene wissenschaftstheoretische Standpunkt imponiert in seiner Geschlossenheit, läßt aber doch immer wieder die ursprünglichen Phänomene des Seelischen und ihre von Freud selbst aufgefundene, metapsychologische Deutung vermissen. Man kann sagen, daß die Metatheorie des Verf. die Tiefenpsychologie Freuds auf einer sehr abstrakten Ebene einholt und in eine (sogenannte) Allgemeine Psychologie zu integrieren versucht. Schade, daß interessierte Leser für die Anmerkungen auf den abschließenden 2. Bd. verwiesen werden. Geisteswissenschaftlich orientierte Psychologen und an einer anthropologischen Philosophie Interessierte werden mit besonderem Gewinn nach einer solchen Darstellung Freudischer Psychologie greifen.

F. Sch l e d e r e r

Andreas, Stefan, Pastoraltheologische Aspekte der Lehre Sigmund Freuds von der Sublimierung der Sexualität (Eichstätter Studn, N. F. IX). Gr. 8° (263 S.) Kevelaer 1974, Butzon & Bercker. 60.– DM. – Im 1. Tl. dieses Buches handelt der Verf. über den Begriff der Sublimierung bei Freud (3–60) und gibt anschließend eine Literaturübersicht (61–95). Im 2. Tl. wird der Sublimierungsbegriff einer Kritik unterzogen (99–207). Der 3. Tl., in dem man nach dem Titel des Buches das Hauptgewicht vermuten möchte, ist eher enttäuschend ausgefallen: Pastoraltheologische Aspekte der Lehre von der Sublimierung (211–236). Warum A. sich hier so kurz gefaßt und nach einer Literaturübersicht (211–221) dem eigentlichen Thema dieses Kapitels nur knapp 15 Sn. (223–236) gewidmet hat, vermag der Rez. nicht anzugeben. In diesen Seiten geht es vor allem um psychologische und auch theologische Fragen der Eheberatung des Arztes oder Therapeuten, an den die Probleme gefährdeter oder zerrütteter Ehen herangetragen werden und dem sich infolgedessen die konfliktgeladene Frage einer möglichen Ehescheidung stellt. – Ziel des Buches war es, die innere Unklarheit oder auch den Widerspruch aufzulösen, der nach Meinung des Verf. dem Vorgang und der begrifflichen Fassung der Sublimierung bei Freud innewohnt. Der Widerspruch liegt nach A. darin, daß Freud auf der einen Seite in der Sublimierung „aus einer sexuellen Liebe eine soziale und kulturelle werden läßt“ (XI). Auf der anderen Seite hat er und haben andere bisher nicht erkannt, daß der Kern des Problems ein theologischer ist: die Liebe und auch die Sexualität können nicht erklärt werden „ohne den Rekurs auf ein absolutes Gut, also ohne Beziehung zu Gott“ (ebd.). Hier wäre zu unterscheiden zwischen einer metaphysischen oder auch theologischen Erklärung und Reduktion der Liebe auf ihren letzten Grund und dem seelischen Erlebnis der Liebe. Die Liebe eines Atheisten etwa in einem atheistischen Staat, zu Freunden, Ehepartner, Kindern kann psychologisch durchaus echt und ethisch wertvoll sein, auch wenn sie für das Bewußtsein keine Liebe zu Gott beinhaltet, sondern diese ausschließt. Unter

diesem Gesichtspunkt wäre auch die manche Abschnitte des Buches durchziehende Meinung des Verf. von der Identität zwischen Gottes- und Nächstenliebe in all ihren Formen weiter zu differenzieren; dazu vergleiche man die Abschnitte über prinzipielle, onto- und phylogenezische Identität von Gottes- und Nächstenliebe (123 ff.). Aus dieser Konzeption A.s erklärt es sich, daß nach ihm „jede Liebe göttlich ist“ (123), wobei für den kritischen Leser das Problem einer in theologischen Sinn sündhaften Liebe entsteht. Die Stärke des Buches liegt in der Darstellung des Sublimierungsbegriffes bei Freud (3–60), in der hier beigefügten Literaturübersicht (61–95) und seiner stellenweise recht spekulativen Kritik dieses Begriffes, die den 2. Tl. des Buches umfaßt (99–207). Man wird A. recht geben müssen, wenn er meint, daß Freuds Begriff der Sublimierung mit rein psychologischen Kategorien nicht adäquat erfaßt werden kann: er greift, auch nach Freud selber, über in das Gebiet der Metapsychologie und, hier nicht mehr nach Freud, in das der Philosophie (72), speziell der Wertphilosophie. Aus diesem Teil seien die Abschnitte über Ätiologie (138 ff.) und Therapie der Neurosen (177 ff.) sowie zur Redefinition der Sublimierung (192 ff.) besonders erwähnt. Der Verf. stellt neue Hypothesen über die Urschuld als Ursache der Neurosen auf und vergleicht dann diese Hypothesen mit der theologischen Lehre von der Erbsünde (162 ff.). Jeder Mensch ist auf die Liebe zu Gott hin verpflichtet, also auch das neugeborene Kind. A. fragt nun weiter: „Wie aber sollte es Gott lieben oder ablehnen, wenn nicht in der Teilnahme an der Gottesnähe oder Gottesferne der Eltern?“ (146) Der Theologe wird auf diese und andere Fragen, die auf der zit. Seite angeschnitten sind, vielleicht doch andere Antworten zu geben wissen. Aus den Darlegungen des Verf. scheint sich aber zu ergeben, daß ein Neugeborenes von seinen Eltern, wenn sie in der Gottesliebe und damit im Gnadenleben stehen, keine Erbschuld, sondern eine ererbte Gottesliebe überkommt. Wieweit der Vergleich dieser Hypothese mit den exegetischen und dogmengeschichtlichen Aspekten der Erbsünde trägt (162 ff.), kann hier unerörtert bleiben. Für eine Vertiefung und auch kritische Überprüfung seiner Hypothese hätte der Verf. mit Nutzen, auch unter pastoraltheologischen Aspekten, noch die 7. Sitzung des Tridentinums heranziehen können. Bedeutsam für seine Hypothese ist die dort vorgetragene Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente *ex opere operato*, so daß jedenfalls für die Tilgung der Erbsünde das Sakrament der Taufe genügt, Gottesnähe oder Gottesferne der Eltern dagegen nicht entscheidend sind (so hoch ihre Bedeutung für die religiöse Atmosphäre der Familie und für die religiöse Erziehung der Kinder anzuschlagen ist). Interessant ist die Anwendung der Potenz-Akt-Lehre des Aristoteles auf die Genese der zwischenmenschlichen, speziell auch der sexuellen Beziehungen (104 ff.). Dem Buch ist ein ausführliches Literaturverzeichnis beigefügt (241–263).

L. Gilen, S. J.

6. Sozialethik. Staatskirchenrecht

Festschrift für Ulrich Scheuner zum 70. Geburtstag, hrsg. von H. Ehmke u. a. Gr. 8° (602 S.) Berlin 1973, Duncker & Humblot. Lw. 118.– DM. – Um ein Sammelwerk, hier eine Festschrift mit Beiträgen zu besprechen, die sich auf eine Vielfalt von Wissensgebieten erstrecken, braucht man nicht das Ganze gelesen zu haben; es genügt, diejenigen Beiträge auszuwählen, für die man sich als kompetent ansehen kann, und über diese zu berichten. Das Lebenswerk von U. Scheuner erstreckt sich nicht nur auf seinen Kernbereich des Staatsrechts und insbes. Staatskirchenrechts, sondern auf mehr oder weniger alles, was das Interesse des Rechtswissenschaftlers verdient. Dementsprechend vielfältig sind denn auch die Beiträge dieser ihm gewidmeten Festschrift. Ich habe *alle* gelesen und bereue es nicht; kaum einer, der die auf ihn verwandte Zeit und Mühe nicht gelohnt hätte. Neun von diesen 30 Beitr. sind dem Thema nach für theologisch, insbes. kirchenrechtlich Interessierte von Bedeutung. – A. v. Campenhausen (53–66) behandelt die „Leuenburger Konkordie“, eine Vereinbarung oder Verständigung bekenntnisverschiedener evangelischer Kirchen über die gegenseitige Anerkennung der Mitgliedschaft, ein zweifellos auch ökumenisch interessantes Thema. – A. Hollerbach (143–162) würdigt verständnisvoll den katholischen Staatswissenschaftler G. J. Ebers (1880–1958). – H. J. Kaiser (241–258) beleuchtet die namentlich

seit dem Bundessozialhilfe- und Jugendwohlfahrtsgesetz (beide 1961) leidenschaftlich umstrittene Stellung der von kirchlichen Institutionen getragenen Wohlfahrtspflege. – Der die ev. Kirche bei der Bundesregierung vertretende Bischof *H. Kunst* schildert ausführlich und aufschlußreich (307–361) „Luther als Berater seines Landesherren“. – Mehr rechtshistorisch als spekulativ ist die Abhandlung von *C. Link* (377–398) über („Jus divinum“ im Staatsdenken der Neuzeit“; die heutige innerkatholische Naturrechtskontroverse ist nicht einbezogen. – *Th. Maunz* (419–430) behandelt „Das Elternrecht als Verfassungsproblem“; im wesentlichen geht es um Eltern und Schule. – *P. Mikat* (455–472) greift ein patristisches Thema auf: „Die Fürbitte der Christen für Kaiser und Reich im 1. Clemens-Brief“, gewiß nicht ohne Hintergedanken oder verstohlene Seitenblicke auf die Gegenwart. – Neuere Entwicklungen im ev. Kirchenrecht beleuchtet *E. Ruppel* (529–540). „Die Ordnungen des kirchlichen Lebens und ihre Stellung im kirchlichen Rechtsleben“, – Den letzten Beitrag in der alphabetischen Reihenfolge bildet *W. Weber* (591–602), „Die Bindung theologischer Habilitationen an theologische Fakultäten“; er will dem Mißbrauch vorbeugen, daß philosophische Fachbereiche oder Fakultäten, in denen ein theologischer Lehrstuhl steht, sich befugt erachten, in Theologie zu habilitieren. – An einer Stelle, wo man es nicht erwarten sollte, im Beitr. von *P. Saladin* (541–562) über „Wachstumsbegrenzung als Staatsaufgabe“ findet sich bei der Frage nach dem Staatszweck ein Hinweis auf das „christologische Staatsverständnis“ (558), wobei der Verf. auf sein Buch „Grundrechte im Wandel“ (Bern 1970) verweist. – Eine Festschrift wie diese ist wirklich des durch sie geehrten großen Gelehrten würdig.

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

Zacher, Ewald, Der Begriff der Natur und das Naturrecht (Schriften zur Rechtstheorie, H. 33) Gr. 8° (178 S.) Berlin 1973, Duncker & Humblot. 44.60 DM. – Auf die Einführung „Naturrecht im Grund und im Verhältnis zur Natur“ (13–23) folgt ein 1. Tl. „Der Begriff der Natur“ (24–104), worauf der 2. Tl. von „Natur im Naturrecht“ handelt (105–171); den Abschluß bildet eine nur skizzenhafte „Fortführung“ *Der nachmetaphysische Weg zum Recht in der Sprache*“ (172–176). – Mit Recht heißt es in der Vorbemerkung: „Ein Name wirft seinen Schatten auf alles, was hier vorgebracht wird; *Erich Przywara*“ (12); in der Tat dürfte das volle Verständnis der philosophischen Darlegungen der „Einführung“ und des 1. Tls. und damit gut der Hälfte des Buches sich nur den engen Kreisen derer erschließen, die mit der Gedankenwelt und nicht zuletzt mit der Sprache *Przywara*s, aber auch *Heidegger*s vertraut sind. – Erst der in unvergleichlich flüssigerer und verständlicherer Sprache geschriebene 2. Tl. verdeutlicht, was Z. unter Naturrecht versteht. Besonders einprägsam formuliert er es einmal so: „In gewissem Sinn nimmt Naturrecht den Mund zu voll, weil es allein keine Rechtsqualität hat; aber andererseits bleibt das Recht ein leeres Versprechen, wenn es nicht vom Naturrecht erfüllt ist. Das Naturrecht ist (noch) kein Recht, und, das Recht ohne Naturrecht ist (auch) kein Recht“ (125; statt „leeres Versprechen“ würde „leere Anmaßung“ m. E. das, was Z. meint, noch besser treffen). – Geradezu vehement verwirft Z. das Naturrecht, wie seiner Meinung nach katholische, insbesondere (neo-)scholastische Autoren es verstehen (134). Man kann ihm unbedenklich zugeben, daß deren herkömmliche Darstellungsweise bei heutigen Lesern solchem Mißverständnis Vorschub leistet, vor allem die Rede von angeblich unwandelbarem und wandelbarem Naturrecht oder gar von Ausnahmen von Normen des Naturrechts, wo es sich bei genauerem Zusehen um den Unterschied von Rechtssätzen handelt, die entweder unter jeder denkbaren oder nur unter bestimmter Verumständung naturrechtlich begründet sind. Im klassischen Verstande ist Naturrecht nicht ein Inbegriff abstrakt geltender Normen, auch nicht im Vergleich zum positiven ein „höheres“ Recht, sondern das, was in jeder positiven Norm, die als Recht gelten will, *innewohnt und begründet*, daß sie nicht Unrecht, sondern wirklich das ist, als was sie sich ausgibt, nämlich Recht. So sind Naturrecht und positives Recht in der Tat nicht zwei univoke species eines genus „Recht“, sondern verhalten sich *analog*. Ebenso sind wir uns völlig klar darüber, daß jede in menschliche Begriffssprache gefaßte Norm *ex definitione* (sic!) nicht Naturrecht, sondern eben damit *positiviert* ist und daher bestenfalls gesatztes *Recht* sein kann, sich aber darüber auszuweisen hat, ob oder inwieweit sie dank ihr *innewohnendem* Naturrecht wirklich „rechtens“

ist. – Z.s Deutung des Naturrechts als „Seinsrecht“, insbesondere dessen Ableitung aus dem „all-einigen Imperativ“ (150 ff.), den er der „goldenen Regel“ an die Seite stellt, führt zu Ergebnissen, durch die der Vertreter scholastischer Naturrechtslehre seine Thesen in überraschendem Ausmaß bestätigt findet. – *Nutzanwendung* dieses Buches sollte sein, unsere Naturrechtslehre aus der Sprache abstrakter logischer Deduktion *umzuschreiben* in eine Sprache, die den heutigen Menschen verständlich ist, vor allem den durch die Schule der Sprachanalyse hindurchgegangenen Philosophen und Juristen, aber auch den Praktikern. Das führt zu keiner „Krise“ des Naturrechts, würde aber sehr viel dazu beitragen zur „Läuterung“ nicht nur seiner Darbietung, sondern auch seiner Aufnahme und seines rechten Verständnisses; vgl. hierzu *diese* Zschr. 43 (1968), 98–100. O. v. Nell-Breuning, S. J.

Schack, Herbert, Grenzfragen der Wirtschafts- und Sozialwissenschaften. Gesammelte Aufsätze. 8^o (275 S.) Berlin 1973, Duncker & Humblot. 48.60 DM. – Nicht weniger als 4 Bücher von Sch. wurden in dieser Zschr. bereits besprochen: „Wirtschaftsleben und Wirtschaftsgestaltung; die Grundlagen der Wirtschafts- und Sozialphilosophie“ 39 (1964), 479, „Die Revision des Marxismus-Leninismus; Wandlungen einer Ideologie“ 42 (1967), 145, „Marx – Mao – Neomarxismus; Wandlungen einer Ideologie“ 45 (1970), 479 und „Volksbefreiung; sozialrevolutionäre Ideologien der Gegenwart“ 47 (1972), 472/3. Dieser neue Band faßt dem gleichen Themenkreis angehörige Aufsätze aus den Jahren 1951–1960 zusammen. Obwohl der Mehrzahl nach in *Schmollers* Jahrbuch, also in einer vorzugsweise an engere Fachgenossen sich wendenden Zeitschrift erschienen, sind diese Aufsätze für jeden interessierten Leser verständlich. Fachgenossen würden gegen den Wiederabdruck wohl einwenden, inzwischen sei manches durch den Fortschritt der Wissenschaft überholt. Das trifft insoweit zu, als die Diskussion in Fachkreisen seither genauer und strenger geworden ist mit der Folge, daß sie sich mehr und mehr dem allgemeinen Verständnis entzieht. So wie Sch. die Fragen entfaltet und erörtert, bleiben sie auch dem interessierten Politiker, Publizisten u. a. m. noch zugänglich, ja diese Art und Weise ist geeignet, den Einstieg auch in den inzwischen fortgeschrittenen Stand der Diskussion zu erschließen. – „Der Verf. hat seine geistige Position in dem Spannungsfeld zwischen Ratio und Vernunft bezogen“ (5); kürzer und treffender könnte Sch. sich und sein wissenschaftliches Bemühen gar nicht kennzeichnen. – Von marxistischer Seite werden Einwände gegen seine Wiedergabe der *Marx*schen Lehre erhoben; viel eher hätten sie ihm zu danken für die ungemein verständnisvolle Weise, wie er seine (Hörer und) Leser in das Verständnis von Marx und Marxismus einführt. – Unverständlich ist mir der Satz: „Die Selbstentfremdung kann nicht auf dem Wege über den Kollektivismus und die proletarische Diktatur erfolgen“ (263). Unmittelbar zuvor heißt es, der Mensch wolle und müsse sich aus der Selbstentfremdung, die er (auch nach Sch.s Meinung) im Kapitalismus erleide, *befreien*. Folgerecht müßte daher im nächsten Satz von dieser *Befreiung* aus der Selbstentfremdung die Rede sein. Ist der Text hier infolge eines Druckfehlers verstümmelt wiedergegeben? – Nur gelegentlich einmal (so z. B. 130) läßt Sch. die *christliche* Fundierung seines Ethos durchblicken.

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

Schmitz, Philipp, Die Armut in der Welt als Frage an die Christliche Sozialethik (Beitr. zur Praktischen Theologie). 8^o (93 S.) Frankfurt 1973. Knecht. 9.80 DM. – Armut als konstitutives Element des sittlichen Grundaktes – so könnte man die Thematik kurz umschreiben, die Sch. in klarer, anschaulicher Sprache vor dem Erfahrungshintergrund persönlicher Erlebnisse in recht anspruchsvollen Gedankengängen behandelt. Sein Fazit: „Die Sozialethik kann sich für jede ihrer Fragen der Armut als Perspektive bedienen. Mit ihr bekommt sie die Realität voll in den Griff; ohne den Armen entbehrte sie des Leitbildes und des Maßes der Gerechtigkeit; ohne den Verzicht gelänge es ihr nicht, die Priorität des Menschlichen herauszustellen. Die Armut in der Welt kann als Korrektur und Kriterium für das Methodenproblem der Sozialethik aufgefaßt werden. Aus der Betrachtung der Not von zwei Dritteln der Menschheit kann sich die Motivation der sittlichen Tat erschließen“ (64). – Beispielhaft zeigt der Autor an den Problemen der Umwelt und des Friedens, daß aus der Existenzbedrohung – der

Armut – heraus, die Priorität des Menschen, seine Rechte und seine Qualität des Lebens definiert werden müssen und alles andere dem unterzuordnen ist. So konkretisiert er seine Forderung an die Ethik als Koexistenz von Seins- und Normwissenschaft, „daß man lediglich in ständiger Bemühung und in je neuem Ansatz Modelle des Handelns erarbeiten kann“ (20). – Die sehr dichte und knappe Behandlung des Themas bringt es zwangsläufig mit sich, daß der Leser an einigen Stellen des Buches, z. B. bei der Begriffsbestimmung der Armut, bei der Interpretation empirischer Fakten und besonders bei der im 4. Abschnitt dargestellten Identitätsproblematik der „Kirche der Armut“, das Verlangen hat, klärende Rückfragen an den Autor zu stellen. Dies mag beabsichtigt sein; es zeigt jedenfalls, daß es dem Verf. mit diesem Büchlein gelungen ist, seine eigenständige und interessante Meinung in die gegenwärtige Diskussion um die Rolle der theologischen Ethik und ihre Grundlegung einzubringen.

H. Z w i e f e l h o f e r, S. J.

Hengel, Martin, Eigentum und Reichtum in der frühen Kirche. Aspekte einer frühchristlichen Sozialgeschichte (Karl Heinrich Rengstorf z. 70. Geburtstag gewidmet). 8^o (96 S.) Stuttgart 1973, Calwer. – Es gibt mancherlei Anlaß, in heutiger Zeit sich auf die frühchristliche Sozialgeschichte zu besinnen. Im Kampf gegen die Ungerechtigkeitsstrukturen in unserer Welt ist die Frage nach Recht oder Unrecht des Privateigentums unvermeidlich. Und wenn das Konzil sich zu einer „armen und dienenden Kirche“ bekennt, dann ist es ratsam, die Zeugnisse der christlichen Frühzeit beizuziehen, in denen von der Eigentumskritik der Väter und von dem „Liebeskommunismus“ der Urgemeinde die Rede ist. Wenn das wieder einmal machtvoll aufgebrochene Heimweh nach der Urkirche nicht romantisches Gefühl bleiben soll, muß in sauberer Analyse deutlich gemacht werden, was denn von Schrift und Tradition her die dem Christen zukommende Stellung zu Reichtum und Armut ist. Die vorliegende Schrift des Tübinger evangelischen Exegeten H. bietet bei aller Gedrängtheit der Darstellung einen vorzüglichen Zugang zu den hier zu bedenkenden Problemen. Sie zeigt, in welchem Umfang die Eigentumskritik der Väter unter dem Einfluß der zeitgenössischen Ideen von Naturrecht und der damaligen Staatsutopien stand. Sie gibt eine wohlabgewogene Darstellung der atl. und jüdischen Auffassung von Eigentum und Reichtum. Sie untersucht die scheinbar widersprüchliche Einstellung Jesu zum Eigentum. Natürlich wird auch von den mannigfachen Lösungsversuchen gehandelt, mit denen die frühe Gemeinde-Ethik die Eigentumsfrage zu bewältigen suchte. Aus alledem wird deutlich, daß „uns heute in vielen Punkten ein breiter Graben von der frühen Kirche trennt“, so daß eine kurzschlüssige Berufung auf die damalige Praxis oder gar Theorie sich verbietet. „Aber gerade darum sollten wir uns bemühen, das Verbindende zu sehen, mit dem Ziel, ihr geistliches und soziales Leben für unsere von Krisen geschüttelte Zeit fruchtbar zu machen“ (86). Was damit gemeint sein will, faßt H. zum Schluß in zehn Thesen zusammen. In ihrer behutsamen Ausgewogenheit könnten sie eine wichtige Orientierung bei den uns heute aufgegebenen Überlegungen bieten. Das gilt vor allem von der 2. und 3. These: „Im Urchristentum steht die radikale Kritik am Reichtum und die Distanz gegenüber den Gütern dieser Welt... unter dem endzeitlichen Vorzeichen der Nähe des Reiches Gottes“ „... Aufgrund der anderen Situation lassen sich die Aussagen des Urchristentums nur bedingt auf unsere Industriegesellschaft übertragen.“

H. B a c h t, S. J.

Menschenrechte für die Frau. Christliche Initiativen zur Frauenbefreiung (Systematische Beitr., 12), hrsg. von Elisabeth Moltmann-Wendel. 8^o (226 S.) München–Mainz 1974, Kaiser-Grünwald. 24.50 DM. – In dem Überblick der Herausgeberin über „Christentum und Frauenbewegung in Deutschland“ (13–77) tritt bereits die *evangelische* Frauenbewegung (38–62) im Vergleich zur nicht-kirchlichen, insbes. sozialistischen, deutlich zurück; von einer *katholischen* ist kaum etwas zu melden. – Besonderes Interesse verdienen die den 2. Tl. (81–226) bildenden zehn ausgewählten „Texte zur Frauenbewegung in den USA“. Zwei davon stammen von Männern: L. Swidler und – soweit ersichtlich – dem einzigen Ausländer, dem schwedischen Exegese professor K. Stendahl. Swidler und drei der insgesamt acht Verfasserinnen (S. C. Callahan, Rosemary Ruether und Mary Daly)

sind Katholiken. – Gleich an erster Stelle steht der sehr ansprechende Beitrag der katholischen Theologin *S. C. Callahan* (81–92); im Gegensatz dazu wirkt der unmittelbar folgende Beitrag von *Beverly Jones*, „Dynamik in Ehe und Mutterschaft“ (93–107), auf mich abstoßend; m. E. wäre er mangels christlicher Substanz gut zu entbehren. – Reizvollen Genuß gewähren die in verschiedenen Beiträgen dargebotenen unterschiedlichen Auslegungen einschlägiger Schrifttexte; jedem von ihnen gelingt es, mit triftigen Gründen einsichtig zu machen, daß der hl. Paulus die Meinung teilt, die der Vf. (die Vf.in) sich zu der Sache gebildet hat, und sie mit seiner apostolischen Autorität bestätigt. Offenbar lassen die Texte solch unterschiedliche Auslegung zu, so daß es sich kaum vermeiden läßt, das eigene Vorverständnis in sie hineinzulesen und es ihnen dann wieder zu entnehmen. Aber gerade diese z. T. gegensätzlichen Auslegungen mahnen nicht nur zur Vorsicht, sondern regen auch sehr zum Nachdenken an. Von verdrießlichen Ausnahmen abgesehen wird man sagen dürfen, daß hier gläubige evangelische und katholische Christen hohen theologischen Bildungsstandes ehrlich darum ringen, der Frau die Rechte und die Stellung zu verschaffen, die ihr nach dem auch in der Kirche geltenden Gleichberechtigungsprinzip zukommen. – Anders als *Mary Daly*, die in „*Pacem in terris*“ n. 15 einen „Türspalt“ und in „*Gaudium et Spes*“ n. 29 „prophetische Nuancen“ zu erkennen glaubt (188), die der Frau den Ausblick auf die Priesterweihe eröffnen, will mir scheinen, daß die sorgfältige Redaktion des ersteren Textes eigens darauf bedacht war, *keinen* solchen Türspalt zu öffnen; eher schon lassen sich dem zweitgenannten Text „prophetische Nuancen“ abgewinnen.

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

Kaufmann, Franz X., *Theologie in soziologischer Sicht*. Kl. 8° (187 S.) Freiburg 1973, Herder. 19.80 DM. – Soziologen und Theologen stehen einander meist mißtrauisch, wenn nicht gar mit gegenseitiger Geringschätzung gegenüber; verständnisvolle Begegnung ist selten; in diesem Buch findet sie statt. Der Verf. ist Soziologe, zugleich aber auch in der (kath.) Theologie bewandert und darüber hinaus – was für sein Buch wohl noch bedeutsamer ist – im (kath.) Glauben ganz unverkennbar beheimatet. Das setzt ihn in den Stand, mit den Theologen, aber nicht mit ihnen allein, sondern wenigstens mittelbar auch mit den Amtsträgern der (kath.) Kirche sachlich und offen über Dinge zu sprechen, an denen sich leicht Empfindlichkeiten und unsachliche Streitereien entzünden. In seinem Vorwort versichert K., er habe sich „um wohlwollende Neutralität gegenüber kirchlichen Selbstdeutungen und Entwicklungstendenzen bemüht“ (6), und begründet das Wohlwollen mit seinem Vertrauen in „eine gewisse Widerstands- und Wandlungsfähigkeit dieser ältesten Institution des Abendlands“ und die Neutralität damit, daß „nur die Einklammerung der Frage nach der Wahrheit der kirchlichen Selbstdeutungen Distanz und damit Reflexions- und neue Handlungsmöglichkeiten schafft“ (7). Man beachte: Die Frage nach der Wahrheit wird nicht aus-, sondern *eingeklammert*; dank dieser Einklammerung ist sie ständig gegenwärtig, ja die eigentlich treibende Kraft der ganzen wissenschaftlichen Bemühung. – Ob mit den Stichworten Wandelbarkeit oder Unwandelbarkeit der Kirche (und des Kirchenrechts) das, worum es letztlich geht, sprachlich voll befriedigend zum Ausdruck gebracht ist, kann man bezweifeln, aber vielleicht haben wir dafür noch keinen treffenderen sprachlichen Ausdruck. Im Hintergrund stehen – K. selbst deutet es an (35) – die schweren Probleme der Wissenschaftstheorie und Wissenssoziologie; in welchem Sinn bewahren Kategorien wie Substanz, Natur, Wirklichkeit, Zeit u. a. m. über den Wandel nicht nur der gesellschaftlichen Verhältnisse, sondern der gesamten Lebensbedingungen ihren ursprünglichen Sinn, inwieweit wandeln sich nur die Wortbedeutungen im jeweiligen Sprachgebrauch und inwieweit geht der Wandel tiefer und betrifft, sei es den Erkenntnisgegenstand, sei es das erkennende Subjekt, die Struktur seines Erkenntnisvermögens oder des Erkenntnisvorgangs? – In der (kath.) Kirche sind diese Probleme seit der Modernismus- und Integralismuskrise der Jahrhundertwende *virulent*, haben aber in der Hauptsache nur Abwehrreaktionen manchmal recht unbeholfener, z. T. auch unschöner Art ausgelöst; erst seit dem 2. Vatikan. Konzil haben wir es mit einer *echten*, d. i. läuternden Krise zu tun. Zu der im Gang befindlichen, aber bei weitem noch nicht ausgetragenen Klärung liefert dieses Buch einen höchst verdienstvollen Beitrag.

Damit ist noch keine Zustimmung zu allen Meinungen des Verf. ausgesprochen; manche sollte man vielleicht eher als Versuche ansehen, die erst über error and trial zur vollbefriedigenden Lösung führen. Unzweifelhaft richtig aber ist der *Ansatz*: unter unsern heutigen hochdifferenzierten Verhältnissen erlebt der Mensch schon die Welt der Erfahrung nicht mehr als ein Sinn Ganzes und daher noch viel weniger das Sinn Ganzes einer Welt, in der Erfahrung und Offenbarungsglauben zur Einheit verschmolzen wären. Infolgedessen erlebt er die Kirche und deren Verkündigung der Offenbarungswahrheiten und Offenbarungstatsachen (eine von ihnen ist die Kirche selbst!) auf ganz andere Weise als die Menschen früherer Zeiten, für die Welt und Kirche, diesseitiges und jenseitiges Leben ein einziges großes Sinn Ganzes waren, das von ihnen wie selbstverständlich und daher unbewußt (unreflektiert) als solches erlebt wurde. Was hat sich damit für die Kirche und ihre Aufgabe und was hat sich infolgedessen insbesondere auch für die theologische Wissenschaft gewandelt? Wie haben sie sich dieser Wandlung, sei es in Anpassung, sei es in Ablehnung oder wie immer *zu stellen*? Eine abschließende Antwort auf diese Frage wäre gewiß voreilig; mehr als einige Beiträge oder Anregungen dazu geben zu wollen wäre vermessen; vor solcher Vermessenheit weiß K. sich wohlweislich zu hüten. – Nicht zustimmen kann ich seinen Ausführungen über das „Naturrechtsdenken“ (78–92). Zwar läßt sich nicht in Abrede stellen, daß sich im 19. Jh. ein „steriles (neo-)scholastisches Naturrechtsdenken“ (92) breit gemacht hat, aber doch nur – wenn man dem Vulgär-Marxismus diesen Ausdruck nachbilden darf – in der *Vulgär-Scholastik*. Was echtes Naturrechtsdenken ist, hat niemand anders schöner und überzeugender dargelegt als *Alexander Rüstow*, namentlich in seinen beiden Vorträgen „Menschenrechte und Menschenpflichten?“ (296–313) gelegentlich seiner Ehrenpromotion an der Universität Bern 25. 5. 1960 und „Politische Idee und politische Wirklichkeit“ (314–337) vor den Altphilologen 24. 5. 1961, hier insbes. 352/3, Anm. 19 (in: A. Rüstow, Rede und Antwort, Ludwigsburg o. J. [1963], Hoch). Nachdrücklich betont Rüstow, daß jede sprachliche Ausformulierung bereits kein Naturrecht mehr ist, sondern unvermeidlich bereits Positivierung mit all ihren Begrenztheiten. Für mein Verständnis bedeutet das *echte* scholastische Naturrechtsdenken (inwieweit die Kompendien- und Sekundär-Literatur diesem Anspruch gerecht wird, steht auf einem anderen Blatt) geradezu die *Vorwegnahme* dessen, was erst die heutige Sprachanalyse und Wissenschaftstheorie explizit gemacht haben. Hier hat K. sich wohl durch *J. David*, „Das Naturrecht in Krise und Läuterung“ (vgl. die ausführliche Besprechung in dieser Zschr 43 [1968], 98–100) irreführen lassen. Heute nach den bitterbösen Erfahrungen mit der „Arbeit nach Vorschrift“ sollte doch für niemand mehr eine Unklarheit darüber bestehen, daß das, was in Wahrheit sittlich gesollt oder rechtlich geschuldet wird, sich niemals adäquat in Worten ausdrücken, sondern immer nur durch Rückgriff auf den nur gedanklich verstehbaren „Sinn“ oder in anderer Ausdrucksweise auf die „Natur der Sache“ einschließlich der in jedem Augenblick anderen Verumständung erfassen läßt. Daß wir uns über die buchstäbliche anstatt sinngetreue Befolgung der Vorschriften erlosen und entrüsten, ist doch gar nicht anders zu verstehen als aus diesem uns zutiefst eingepägten Bewußtsein. Der von unseren Vorfahren immer wieder begangene Irrtum bestand darin, in unzähligen Fällen unwandelbare „Naturen“ zu unterstellen, wo es sich in Wirklichkeit nur um Wortsymbole handelte, mit denen unser jeweiliger Sprachgebrauch Sachbereiche abdeckt, deren Grenzen sich in ständigem Fluß befinden, ja sogar deren ganze Flächen sich verschieben.

Den Nagel auf den Kopf trifft K. mit der Feststellung, die Theologen befänden sich nicht eigentlich in Konflikt mit den religiösen Autoritäten (Episkopat) als mit den „Verwaltungsmännern in der Kirche“ (134). Für einen Soziologen ist das auch gar nicht verwunderlich. Auch der kirchliche Verwaltungsmann kann sich dem Verhängnis nicht entziehen, mehr oder weniger zum „Apparatschik“ zu werden; ja vielleicht müssen die kirchlichen „Verwaltungsmänner“ sich dieser Gefahr aussetzen oder dieses Schicksal auf sich nehmen, um es den Bischöfen zu *ersparen*. – Zu weit dagegen geht die Behauptung, nicht so sehr „der Inhalt abweichender theologischer Lehrmeinungen (stehe) im Vordergrund des kirchlichen Kontrollinteresses, sondern ihre möglichen Wirkungen“ (ebda); so kann es denn auch nur in sehr begrenztem Umfang zutreffen, die Konflikte würden von den Bischöfen „nach einem

Opportunitätsprinzip geschlichtet“ (ebda); Bedachtnahme auf das, was jeweils opportun ist, Ja; Opportunitätsprinzip, Nein; davor bewahre uns Gott! – Das Buch verdient, nicht gelesen, sondern studiert zu werden.

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

Stegmann, Franz Josef, Der soziale Katholizismus und die Mitbestimmung in Deutschland. Vom Beginn der Industrialisierung bis zum Jahre 1933 (Beitr. zur Katholizismusforschung, hrsg. von A. Rauscher, Reihe B). 8° (230 S.) München – Paderborn – Wien 1974, Schöningh. 28.– DM. – Nicht die Geschichte der heutigen, mit dem Bochumer Katholikentag 1949 einsetzenden MB-Diskussion stellt dieses Buch dar, sondern laut Untertitel deren Vorgeschichte bis zur Machtergreifung des NS; – „Vorgeschichte“ auch in dem Sinne, daß das Thema der Diskussion nicht ganz das gleiche war mit dem heutigen. Handelt es sich heute, nachdem die MB in Angelegenheiten des Betriebs-Lebens schon nicht mehr bestritten ist, im wesentlichen um die echte Beteiligung des Faktors Arbeit an den auf der Unternehmensebene zu treffenden wirtschaftlichen Entscheidungen, so ging es damals um eine Mehrzahl nicht deutlich voneinander unterschiedener Fragen, einmal um die Vermögenslichung des Betriebslebens, die man sich von zunächst freiwilliger, später gesetzlich vorzuschreibender Einführung von Ältestenräten oder Arbeiterkommissionen versprach, zum andernmal um die (staatsbürgerliche und allgemein) gesellschaftliche Gleichberechtigung der mit der Industrialisierung entstehenden neuen gesellschaftlichen Gruppe der „freien“ Lohnarbeiter, insbesondere um deren „mitbestimmenden“ Einfluß auf den Gang der Wirtschaft oder, wie man damals sagte, der Produktion, also um gesamtgesellschaftliche und gesamtwirtschaftliche Fragen, die sich decken oder mindestens eng berühren mit dem, was man heute – sprachlich unkorrekt – „überbetriebliche Mitbestimmung“ nennt. – Überzeugend zeigt St. auf, wie die Diskussion über Wiederherstellung der zu Bruch gegangenen ständischen Gesellschaft sich allmählich von geburts- und herrschaftständischen Vorstellungen freischwimmt und zu etwas ganz und gar anderem, zum berufsständischen Gedanken vorstößt. Die verschiedenen Sektoren von (Gesellschaft und) Wirtschaft sollen sich als Selbstverwaltungskörperschaften konstituieren, denen alle darin Berufstätigen, gleichviel ob Selbständige oder Unselbständige, gleichberechtigt angehören und folgerecht auch gleichberechtigt über deren Angelegenheiten entscheiden. – Bisher konnte ich Gewerkschafter, die mich fragten, was man sich denn unter der ihnen geheimnisvollen „Berufsständischen Ordnung“ der katholischen Soziallehre vorstellen könne, mit der Auskunft zufriedenstellen, das sei so ungefähr das, was sie unter der Bezeichnung „überbetriebliche Mitbestimmung“ erstrebten. Nachdem ich St.s Buch gelesen habe, werde ich nicht mehr sagen „ungefähr dasselbe“, sondern „genau dasselbe“ und werde hinzufügen: „und ebenso wie ihr sind auch wir uns noch nicht klar darüber, wie man das richtig macht“. – Aus einer Äußerung von mir i. J. 1932 glaubt St. entnehmen zu können, ich hätte schon damals die gleichberechtigte MB der Arbeit auf der überbetrieblichen Ebene gefordert, die betriebliche dagegen abgelehnt (171). Ersteres stimmt; letzteres ist ein Mißverständnis. Berufsständische Zuständigkeit und Führung eines Unternehmens liegen in zwei verschiedenen Ebenen; was ich ablehne, ist der Übergriff aus der einen in die andere Ebene, nach oben in den Bereich der Staatsführung, nach unten in den Bereich der Unternehmensführung. Will man für die Frage der MB etwas daraus folgern, dann nur dieses: auf der Unternehmensebene erscheinen nur die Belegschaften, erst auf der „überbetrieblichen“ Ebene – die Gewerkschaften als berufene Träger der MB.

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

Langner, Albrecht (Hrsg.), Theologie und Sozialethik im Spannungsfeld der Gesellschaft. Untersuchungen zur Ideengeschichte des deutschen Katholizismus im 19. Jhd. (Beitr. zur Katholizismusforschung, hrsg. von A. Rauscher, Reihe B: Abhandlungen). 8° (188 S.) Paderborn 1974, Schöningh. Kt. 19.80 DM. – Fünf Referate einer am 2.–4. Juni 1971 in Speyer veranstalteten Tagung nebst einer Zusammenfassung des Gedankenaustauschs als Beiträge oder Vorarbeiten zu dem im Titel genannten Thema finden sich in dem Bändchen vereinigt. Das größte Interesse verdienen die Beiträge des Hrsg. „Grundlagen des sozialetischen Denkens

bei W. E. von Ketteler“ (61–112) und von *Cl. Bauer* „Das Naturrecht in der ersten Auflage des Staatslexikons der Görresgesellschaft“ (135–170). – Mehr als solche „Stichproben“ „zur Ideengeschichte des deutschen Katholizismus im 19. Jhdt“ (Untertitel des Buches) kann man beim heutigen Stand der Forschung nicht bieten.

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

Aequitas und *Toleranz*. Gesammelte Schriften von Carl Joseph Hering, hrsg. von *E. Fechner/E. von Hippel und H. Frost*. 8° (VII u. 240 S.) Bonn 1971, Bouvier. 33.– DM. – Der vorliegende Sammelband ist ein Denkmal der Dankbarkeit und Verehrung des Kreises der Freunde und Schüler für den Kölner Ordinarius für Staats-, Rechts- und Moralphilosophie, Staats- und Kirchenrecht *Carl Joseph Hering* (1902–1968). Wie die kanonistischen, philosophischen und staatskirchenrechtlichen Abhandlungen, die in diesem Gedenkband abgedruckt sind, beweisen, vereinte H. verschiedene Wissensbereiche in heute seltener Kombination. Dieser Band bestätigt die Richtigkeit der These, daß das Staatskirchenrecht, d. h. jener Bereich des *vom Staate gesetzten Rechts*, der die rechtlichen Beziehungen des Staates zu den auf seinem Gebiet bestehenden Kirchen und übrigen Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften regelt, in besonderem Maße auf seine theologischen und philosophischen Grundlagen und schließlich auch auf sämtliche Gesellschaftswissenschaften verwiesen ist. Noch viel mehr gilt dies von dem dem StKirchR im Bereich des kanonischen Rechts zugeordneten Gebiet des *Ius Publicum Ecclesiasticum*. Verliert das StKirchR den lebendigen Zusammenhang mit der Religion und der Theologie, erfährt es gegenüber seinem ureigensten Gegenstand, nämlich dem Vollzug der Religion und dem Leben der Kirchen, eine gefährliche Verfremdung und gewinnt, wie Martin Heckel zutreffend ausgeführt hat, einen Zug des Hohlen und Fassadenhaften (vgl. *M. Heckel*, Die Kirchen unter dem Grundgesetz: Veröffentlichungen der Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer, H. 26 [Berlin 1968] 10 ff.). Signifikante Beispiele einer solchen schwerwiegenden Verkennung des Wesens der christlichen Religion und vor allem der katholischen Kirche sind die auch heute noch greifbaren Werke der Kulturkampfsjuristen Emil Friedberg (1837–1910), Rudolf Gneist (1816–1895), Paul Hinschius (1835–1898) und Otto Mejer (1818–1893). Ohne die Mithilfe dieser Juristen, die die Kirchen im Grunde nur als abgegrenzte Bereiche der Staatsverwaltungen betrachteten, wäre der Kulturkampf in der Weise, wie er sich tatsächlich ereignet hat, nicht möglich gewesen (vgl. u. a. *Rudolf Lill*, Der Kulturkampf in Preußen und im Deutschen Reich: Handbuch der Kirchengeschichte, hrsg. von *Hubert Jedin*. Bd. VI/2 [Freiburg–Basel–Wien 1973] 39 ff.). – Im Denken und im Schrifttum von Hering ist die Synthese zwischen Theologie, Philosophie, Kanonistik und Staatsrecht gegeben. Wie *H. D. Schelauke* in seinem Beitrag „Abschied von Carl Joseph Hering“ hervorhebt, kreiste das Lebenswerk H.s vor allem um die zwei Problemkreise der *Aequitas* und der *Toleranz*. Diese beiden Gedanken haben nicht nur sein intellektuelles Interesse wacherufen, sondern ihn auch innerlichst ergriffen (224). Diese Begriffe stehen daher auch zu Recht über diesem Gedenkband. Die beiden Abhandlungen „Über Toleranz und die Notwendigkeit der Erziehung zur Toleranz“ (143–168) und „Wohlwollen als politische und religiöse Tugend“ (169–185) legen Zeugnis ab von der geistigen Weite des Denkens H.s. Gleiches gilt von „Die Methodik des kanonischen Rechts“ (45–67), „Die Billigkeit im kanonischen Recht“ (68–83) und „Die *Aequitas* im *Decretum Gratiani*“ (84–101). Neben anderen Beiträgen aus dem StKirchR fand in diesem Gedenkband auch die bedeutsame und inhaltlich überzeugende, ein Zentralproblem des StKirchR erörternde Abhandlung Aufnahme: „Zur Interpretation der Formel ‚innerhalb der Schranken des für alle geltenden Gesetzes‘ (Art. 140 GG/137 III, 1 WRV)“ (126–142) aus der Festschrift für Hermann Jahrreiß z. 70. Geb., hrsg. von *Carl Carstens* und *Hans Peters* (Köln 1964). – Von besonderem wissenschaftlichem Interesse auf dem Gebiete des StKirchR ist der konzentrierte Arbeitsbericht von *Manfred Baldus* über „Das Institut für Kirchenrecht und Rheinische Kirchenrechtsgeschichte der Universität zu Köln unter der Leitung von Carl Joseph Hering 1947–1968“ (223–234). Dieses Institut wurde i. J. 1931 von dem bekannten Staatskirchenrechtslehrer Godehard Josef Ebers gegründet. Der Beitrag von *Baldus* vermittelt einen vorzüglichen Einblick in die Persönlichkeit und die konstruktive

und kommunikative Ausstrahlungskraft Herings, der, wie Baldus bemerkt, ein „echter Lehrer“ war, „der andere zum Lernen führte“. Nicht weniger als 52 Dissertationen junger Juristen hat H. angeregt und betreut. Von ihnen überragt eine ganze Reihe den Durchschnitt bei weitem. Dem Band ist am Ende neben der Bibliographie H.s (235 f.) erfreulicherweise auch das vollständige „Verzeichnis der unter Anleitung von Hering erarbeiteten Dissertationen“ beigelegt. – Es gibt in der Gegenwart wenige Schriften, aus denen ein so hohes Maß berechtigter Verehrung für einen akademischen Lehrer spricht wie aus dem Gedenkband „Aequitas und Toleranz“ für Carl Joseph Hering. J. Listl, S. J.

7. Geschichte der Philosophie

Weischedel, Wilhelm, Die philosophische Hintertreppe. 34 große Philosophen im Alltag und Denken. 8° (362 S.) 3., erw. Aufl., München 1973, Nymphenburger Verlagshandlung. 29.80 DM. – Der Zugang über die Hintertreppe: d. h. über die private Existenz, biographisch und anekdotisch. 34 Bildnisse, bewußt nur eine Auswahl, in der z. B. E. Husserl fehlt, aber auch Ockham usw. Man erwartet keine wissenschaftlichen Neuigkeiten, doch sind die Portraits oft sehr gekonnte Miniaturen. Der Ausgang vom „Alltag“ der philosophischen Denker erschließt die persönliche Lebenssituation, die existentielle Atmosphäre, aus der heraus ihr Gedachtes zuweilen gerade auch in seiner Einseitigkeit, in seinen Verkürzungen und selbst Absonderlichkeiten verständlicher wird. Man wird sagen müssen, ganz ohne den Rückgriff aufs Private hat kaum eine philosophiegeschichtliche Darstellung von Format verzichten können (noch weniger eine ohne Format). Es ist jedoch lohnend und nicht selten amüsant, diese Hintertreppe einmal methodisch begangen zu sehen. Und es überrascht, daß keineswegs ein mitleidiges Lächeln über die so interviewten Geister und ihre Weltfremdheit das Ergebnis ist, sondern fast durchweg das Staunen über den unheimlichen Ernst, der dem Philosophieren innewohnt. Der Alltag der Philosophen sei sogar selbst Ausdruck dieses Ernstes, wie etwa u. a. bei Sokrates, Thomas (!), Kierkegaard, Wittgenstein. Man muß nun aber nicht geradezu marxistisch denken – sollte dennoch nicht viel stärker die Sozialstruktur und kulturgeschichtliche Gesamtsituation dasjenige sein, was Ansatz und Geist einer Philosophie be- und durchstimmt? Jedenfalls wird moderne Philosophiegeschichtsschreibung diesen Aspekt viel weniger vernachlässigen dürfen als den der Privatsphäre. Er fällt auch im vorliegenden Werk nicht immer völlig aus. Und schließlich sollte es noch erlaubt sein, das Epitheton „groß“ im Untertitel zu befragen. Die Diskussion um die „Größe“ eines Philosophen hat ja im Blick auf das unvollendete Geschichtswerk von K. Jaspers einen neuen Anstoß empfangen, besser: einen neuen Zungenschlag hören lassen. Ist denn Feuerbach, den der Verf. in die illustre Reihe aufnimmt, wirklich ein großer Philosoph (bei aller Geschichtsmächtigkeit!), oder Voltaire, oder auch Wittgenstein, der jeder eigenständigen Philosophie den Todesstoß versetzt haben will?

H. Ogiermann, S. J.

Speck, Josef (Hrsg.), Grundprobleme der großen Philosophen. 1. Bd.: Philosophie des Altertums und des Mittelalters (UTB, Bd. 146). Kl. 8° (263 S.) Göttingen 1972, Vandenhoeck und Ruprecht. 17.80 DM. – Dieses Sammelwerk – es umfaßt noch ein Bändchen über die Neuzeit und eines über die Gegenwart – stellt dem Studenten die großen Philosophen mit ihren Hauptproblemen vor. Die Beschränkung des Platzes vorausgesetzt, war die Auswahl wohl richtig. Richtig war es auch, sich in der Darstellung auf jeweils nur ein, allerdings zentrales Problem zu beschränken. Die Auswahl des Problems war Sache der Bearbeiter: bei Sokrates die Entdeckung des Allgemeinen (*Gottfried Martin*), bei Platon die Idee (*Karl Bormann*), bei Aristoteles das Substanzproblem (*Ernst Vollrath*), bei Augustinus das Problem des Grundes im Dasein und Denken des Menschen (*Franz Körner*), bei Thomas von Aquin das Seiende und seine Prinzipien (*Wolfgang Kluxen*), bei Nikolaus von Kues die Idee der Koinzidenz (*Kurt Flasch*). Die einzelnen Beiträge werden durch ein Auswahlverzeichnis der Primär- und Sekundärliteratur abgeschlossen. Die Beschränkung auf wenige große Gestalten und je ein Problem hat Nachteile; aber sie werden bei weitem aufgehoben durch die Möglichkeit, statt

bloß totes Wissen auszubreiten, den Leser in lebendiges philosophisches Denken einzuführen. Das ist den Bearbeitern denn auch, obwohl in verschiedenem Maße, gelungen. Dabei ist aber auch die positive Information beträchtlich und zuverlässig. — Auf einzelne Interpretationsfragen einzugehen, ist hier nicht der Ort. Nur einige Bemerkungen seien angeführt: S. 56 ist das letzte CE falsch; es muß heißen: „weiterhin AC zu CE wie CD zu DE“. — Obwohl ratio ein Grundwort Augustins ist, wirkt die Verwendung des Ausdrucks Rationalismus ohne Anführungszeichen für Augustins Denken, das vom Verf. mit Recht als existentiell bezeichnet wird, eher verwirrend, da die gängige Bedeutung des Etiketts Rationalismus doch die einseitige Betonung des Verstandes ist. W. Brugger, S. J.

Gigon, Olof, Studien zur antiken Philosophie, hrsg. von A. Graeser. Gr. 8^o (VI u. 442 S.) Berlin—New York 1972, de Gruyter. Lw. 110.— DM. — Der vorliegende Band vereinigt Arbeiten des Verf. aus den Jahren 1936—1965. Die Beiträge (Abhandlungen und ausführliche Rezensionen) umfassen die ganze Geschichte der antiken Philosophie von den Vorsokratikern bis Arnobius und Laktanz; etwas außerhalb dieses Kreises liegen zwei Aufsätze zur römischen Geschichtsschreibung und zur römischen Religionsgeschichte. Das Ganze ist ein außerordentlich reichhaltiges Werk geworden; es legt Zeugnis ab von der bewundernswerten Belesenheit des Verf. in der gesamten antiken Überlieferung. Viele Fragen der Philosophiegeschichte werden behandelt; an zahlreichen Stellen weist G. auf Probleme hin, deren sich die weitere Forschung noch annehmen sollte. Mitunter sucht er hergebrachte Auffassungen zu korrigieren; um einige kleinere Dinge zu nennen: Das vielgenannte Zitat des Anaximenes (Diels Vorsokr. 13 B 2) hält er für unecht; er schätzt den Einfluß des Xenophanes für geringer ein, als es meist (besonders durch W. Jaeger) geschieht; den Bericht über Flucht und Tod des Protagoras betrachtet er als Legende; den Gorgias sucht er mehr aus seiner historischen Situation zu verstehen, als es gemeinhin getan wird. — Einigen antiken Denkern werden ausführliche Überlegungen gewidmet. In einer ansprechenden Darstellung der Geschichte der Neueren Akademie legt G. eine Interpretation vor, die die Gestalt des *Arkesilaos* in einem anderen Lichte erscheinen läßt, als es seit E. Zeller üblich ist; er sieht ihn nicht als den Begründer einer neuen, skeptischen Richtung der Akademie, sondern esoterisch als treuen Repräsentanten der platonischen Tradition, dessen Skepsis sich nur gegen die Erkenntnislehre der Stoa richtet. — Eingehend wird das Werk des *Poseidonios* gewürdigt, ebenso in seiner Geschichtsschreibung wie in seiner philosophischen Weltanschauung, deren Wirkung auf die spätantike Naturwissenschaft (ebenso wie die des platonischen Timaeus) von G. als negativ beurteilt wird. Des näheren geht er auf die Situation der Poseidoniosforschung seit K. Reinhardt ein und entwickelt umsichtig Richtlinien, die für die künftige Forschung Geltung haben sollten. — Genau analysiert wird das Verhältnis *Ciceros* zu *Aristoteles*. Eine innere Verbindung glaubt G. hauptsächlich in bestimmten Grundüberzeugungen zu erkennen, die in *Ciceros* Werk immer wieder zutage treten und dem *Peripatos* entstammen. Den *Hortensius* will G. nicht einfachhin in Abhängigkeit vom aristotelischen *Protreptikos* sehen. — Der größte Raum ist *Platon* gewidmet. Die Aufmerksamkeit G.s richtet sich dabei in der Hauptsache nicht auf den philosophischen Ertrag der platonischen Dialoge, sondern auf ihre dichterische Form. Solche Untersuchungen erscheinen ihm vordringlich, weil sie bisher nirgends thematisch geleistet worden sind, auch wegen „der Aura übermenschlicher Vollkommenheit“ (188), mit der *Platon* mehr als jeder andere antike Autor umgeben sei. Besonders wichtig erscheint G., daß man *Platon* nicht, wie zumeist bisher, rein in sich, als unabhängige Größe betrachte, sondern auch nach seinen Vorgängern, nach der vorausliegenden Literatur sokratischer Dialoge frage. In genauerer Untersuchung des Aufbaus und der Gesprächsführung im *Euthyphron*, im *Protagoras* und in den einleitenden Sätzen der *Nomoi* („die so sonderbar sind wie das ganze Werk überhaupt“ 236) greift G. selbst die gestellte Aufgabe an und kommt zu sehr kritischen Ergebnissen. Im Lauf der Untersuchungen wird auch die Echtheitsfrage berührt. Mehr beiläufig wird der *Menexenos* abgelehnt, der allgemein mit größerer Wahrscheinlichkeit als platonisch angesehen wird. Ebenso in Frage gestellt wird der 7. Brief „mit seiner Wirrheit im Philosophischen und seiner Redseligkeit im Historischen“ (227); das ist 1962

geschrieben, vor dem ausführlichen Beweis für die Echtheit, den K. von Fritz (Platon in Sizilien, 1968) versucht hat. Auffällig aber ist, daß G. – im Bewußtsein, „eine Ungeheuerlichkeit auszusprechen“ (108) – den Protagoras in Frage stellt, zwar ohne ein endgültiges Urteil fällen zu wollen; aber er redet von da an nur noch vom „Verfasser des Protagoras“. Interpretationsschwierigkeiten zeigt er allerdings genug auf. Die weitere Forschung scheint bisher (die Arbeit über Protagoras war 1948 erschienen) die Frage nicht aufgenommen oder ernstgenommen zu haben. Um nur einige neuere Platonwerke zu nennen: *H. Gauß*, Philosophischer Handkommentar zu den Dialogen Platons I 2 (1954), betrachtet den Protagoras mit Selbstverständlichkeit als den Höhepunkt im frühplatonischen Schrifttum; *O. Wichmann*, Platon (1966) und *W. Bröcker*, Platons Gespräche (²1967) melden keinen Zweifel an der Echtheit an.

A. Hartmann, S. J.

Marx, Werner, Einführung in Aristoteles' Theorie vom Seienden (rombach hochschul paperback, 54). 8° (89 S.) Freiburg 1972, Rombach. 9.– DM. – Der Verf. geht von dem Satz im Buch Γ der Metaphysik aus: „Es gibt eine Wissenschaft, die das Seiende als Seiendes und das ihm an ihm selbst Zukommende betrachtet“ (Γ 1, 1003a 21 f.). Im 1. Tl. (15–29) sucht er die Eigenart dieser *Wissenschaft* zu klären. Als Lehre vom Seienden als solchen richtet sie sich nicht auf eine besondere Gattung, sondern ist allumfassend. Eben darum beruht sie weniger als jede andere Wissenschaft (ἐπιστήμη) auf Beweisen, sondern vor allem auf unmittelbarer Einsicht (νοῦς); der menschliche νοῦς ist allerdings nie reine Schau, sondern stets verbunden mit „dianoëtischem“ Fragen und Forschen. Der 2. Tl. (30–63) erweist ihren Gegenstand als οὐσία; sie ist „*Ousiologie*“. Denn da das Seiende auf „vielfältige Weise“ (πολλαχῶς) ausgesagt wird, kann die Einheit der Wissenschaft vom Seienden nur dadurch gewahrt werden, daß dieses Viele auf Eines bezogen wird, und diese Eine ist eben die Ousia. Von ihr handeln die Bücher Z, H und Θ. Die Ousia ist ὑποκείμενον, dies aber nicht nur als grammatisches Subjekt, sondern als die grundlegende Wirklichkeit des Realen, und diese wiederum ist nicht allein Materie (ὄλη) sondern vor allem Form (εἶδος oder τὸ τί ἦν εἶναι). Die Form ist gegenüber der Materie als Potenz (δύναμις) Akt, Wirklichkeit (ἐνέργεια). Der Akt aber ist dem Begriff, der Zeit und dem Sein nach „früher“ als die Potenz. Schon in Θ 8 schließt Aristoteles daraus, daß es als erstes Seiendes einen reinen Akt geben muß. So wird die Ousiologie, wie im 3. Tl. (64–83) gezeigt wird, zur *Theologie*. Als Theologie erscheint die „erste Philosophie“ vor allem in den Büchern Λ, K und E. Daraus ergibt sich die schwierige Frage nach dem Verhältnis von Ousiologie und Theologie und ihrer Einheit in der „ersten Philosophie“. Sehr dankenswert ist die Zusammenstellung der verschiedenen Antworten auf diese Frage, die seit Natorp gegeben worden sind (71–81). *P. Natorp* entscheidet sich eindeutig für die Metaphysik als Allgemeinwissenschaft, d. h. Ontologie. Ähnlich *J. Düring* (1966). Nach *W. Jaeger* steht in der zeitlichen Entwicklung des aristotelischen Denkens im Anfang die erste Philosophie als Theologie, in der Reifezeit dagegen als Ontologie. Mehr oder weniger eindeutig als Theologie sehen die angezielte Wissenschaft *Pb. Merlan* (1953), *J. Owens* (1963) und *H. Boeder* (1965). Beides ist sie in der Deutung *A. Mansions* (1958), ein Schwanken zwischen beiden Auffassungen stellt *P. Aubenque* (1962) fest. *Heidegger* spricht von einer Zwiespältigkeit und zugleich Zusammengehörigkeit, die zusammen eben die „onto-theologische“ „Metaphysik“ kennzeichnen. Nach *H. Wagner* (1959) ist eine eindeutige Lösung noch nicht möglich. Nach *G. Patzig* (1960/61) wird die Ontologie als solche durch die Frage nach dem ersten Seienden naturgemäß zur Theologie. Noch klarer vertritt der Verf. selbst diese These: Die Seinslehre findet ihre letzte Erfüllung in der Theologie, diese ist der „Schlußstein“ der Ousiologie (81). – Wenn Aristoteles diese Lösung nicht völlig überzeugend darstellen konnte, so wohl deshalb, weil er auf der Ebene der Ousia und damit des Essentialismus bleibt und so den Gott nur als erstes Seiendes, nicht aber als substanzielles Sein denken konnte.

J. de Vries, S. J.

Cilento, Vincenzo, Saggi su Plotino (Biblioteca di Filosofia, Saggi, 7). Gr. 8° (359 S.) Milano 1973, Mursia. 9000 L. – Die hier gesammelten Essays über Plotin zeigen ein reiches Spektrum. Mit großer Kenntnis des Textes und der Literatur geschrieben, umkreisen sie ihren Gegenstand und zeigen ihn in immer

neuer Beleuchtung. Aus den Themen seien herausgehoben: Kontemplation (θεωρία); die Geschichte des antiken Daimon; Poesie und Mythos bei Plotin; Psyche; die Kategorien des sinnlich Wahrnehmbaren, in Auseinandersetzung mit Christian Ruttens Buch „Les catégories du monde sensible dans les Ennéades de Plotin“ (Paris 1961), dessen Auffassung, daß Plotin Idealist und Nominalist sei, C. zurückweist; die göttliche Freiheit und „die wegene Rede“ der Gnostiker; die Wiedergeburt der Identität von Denken und Sein des Parmenides in Plotin; das Verhältnis von Mystik und Dialektik bei Plotin; religiöse Erfahrungen; Ekstase und Stille; das Fortleben Plotins in der modernen Welt. – Andere Essays bewegen sich mehr im Gebiet des Literarischen, wie: Stil, Sprache und Poesie. Ein Anhang behandelt die Textgeschichte der Ennéaden. W. B r u g g e r, S. J.

L o h r, C h a r l e s H., Medieval Latin Aristotle Commentaries: *Traditio* 23 (1967) 313–413; 24 (1968) 149–245; 26 (1970) 135–216; 27 (1971) 251–351; 28 (1972) 281–396; 29 (1973) 93–197. – Für jede Forschungsarbeit bedeutet es eine große Erleichterung, wenn zuverlässige Repertorien zur Verfügung stehen, in denen der bisherige Ertrag der Forschung gesammelt ist. *Fr. Stegmüller* hat uns in seinem *Repertorium Commentariorum in Sententias Petri Lombardi* und in seinem *Repertorium Biblicum* gleich zwei für jeden Mediävisten unentbehrliche Handbücher geschenkt. Sie haben ihrerseits wiederum viele Gelehrte zu weiteren Forschungen und Ergänzungen angeregt. Bisher fehlte uns ein solches Repertorium für die Aristoteleskommentare des MA. Sie sind für das Verständnis der geistigen Entwicklung des MA deshalb so wichtig, weil sich in ihnen ein großer Teil der Lehrtätigkeit, aber auch des Wissenschaftsfortschritts der philos. Fakultät niederschlug. Diese Lücke hat nun der Verf. ausgefüllt und in mühevoller Kleinarbeit ein Repertorium der lateinischen Aristoteleskommentare des MA zusammengestellt. L. ist ein Schüler Stegmüllers, lehrte eine Zeitlang an der Fordham-Universität in New York und ist heute Dozent an der theol. Fakultät der Universität Freiburg/Br. Sein Repertorium erschien in der angesehenen amerikanischen Zschr. „*Traditio*“, deren Mitherausgeber er seit einiger Zeit ist. Die Aufsätze tragen den Titel „Medieval Latin Aristotle Commentaries“. In alphabetischer Ordnung werden die Autoren von Aristoteleskommentaren angeführt und zuerst die wichtigsten Lebensdaten jedes Autors angegeben; es folgt eine ausführliche, auf den neuesten Stand gebrachte Literaturübersicht, die bei wichtigen Autoren wie etwa Robert Grosseteste einen beträchtlichen Umfang erreicht. Schon diese Lit.-Angabe ist für jeden Mediävisten eine kostbare Fundgrube, zumal es fast ein halbes Jahrhundert her ist, daß B. Geyer in seiner Neuausgabe des „Überweg“ die Literatur der Geschichte der Philosophie des MA zum letzten Mal möglichst vollständig zusammengestellt hat. Seit dieser Zeit fehlt uns eine solche zuverlässige Lit.-Übersicht. Nach diesen einführenden Übersichten folgt bei L. dann als Hauptteil die Angabe der einzelnen Aristoteleskommentare, auch der zweifelhaften und der unterschobenen; bei jedem werden sämtliche bisher bekannt gewordene Handschriften und Editionen angeführt. – Das Werk zeugt von einer immensen Arbeitskraft. Es ist in seinen Angaben präzise und zuverlässig; kaum je findet man einen Druckfehler oder eine nicht ganz vollständige Angabe. L. hat mit diesem Repertorium ein seines Lehrers Stegmüller würdiges Werk geschaffen. Sicherlich wird er – wie könnte es auch anders sein – nicht alle H.ss vollständig erfaßt haben, aber er hat wie die Repertorien Stegmüllers den Ansatzpunkt für weitere Forschungen geschaffen. Es ist bedauerlich, daß dieses unentbehrliche Werk nicht als selbständiges Buch erschienen ist. Nur wenige Mediävisten werden persönlich die Zschr. „*Traditio*“ besitzen, und auch die Verteilung auf so viele Jahrgänge erschwert die Benützung, zumal die Arbeit bei dieser Art der Veröffentlichung notwendigerweise keine Register enthält. Es wäre sehr zu wünschen, daß es dem Verf. gelänge, sein Repertorium zu vervollständigen, ihm die nötigen Register beizufügen und es als selbständiges Buch herauszugeben, weil es erst dann recht ausgewertet werden könnte E. K l e i n e i d a m

P i n b o r g, J a n, Logik und Semantik im Mittelalter. Ein Überblick, mit einem Nachwort von *Helmut Kohlenberger* (Problemata, 10). Kl. 8° (216 S.) Stuttgart 1972, Frommann. Studienausg. 22.– DM, Ln. 34.80 DM. – Das vorliegende Buch

geht auf die Vorlesungen des Verf. zurück, die er im WS 1970/71 in Kiel gehalten hat. Die einzelnen Kapitel behandeln die spätantike Logik (als Standort und Voraussetzung für die Logik des MA), die Logik der Frühscholastik, der Hochscholastik und der Spätscholastik. Aus dem Gesamtkreis der logischen Themen geht der Verf. vor allem auf das Bedeutungsproblem ein, er erläutert seine Analysen an zahlreichen Texten. Außerdem bringt das Buch eine ausgezeichnete Bibliographie. Damit eignet es sich vorzüglich, den an der Logik des MA interessierten Leser in die gegenwärtige Forschung einzuführen. An dieser Forschung ist bekanntlich der Verf. dieses Überblicks in nicht geringem Ausmaß mitbeteiligt.

V. Richter, S. J.

Casula, Mario, *La metafisica di A. G. Baumgarten* (Studi di Filosofia, 5). Gr. 8^o (245 S.) Milano 1973, Mursia. 5000 L. – Bekanntlich legte Kant Baumgartens Lehrbücher, namentlich dessen *Metaphysica*, seinen Vorlesungen zugrunde. Diese Tatsache, zusammen mit den positiven Beurteilungen, die Kant über seinen Autor gefällt hat, erweist, daß B. trotz der Einwände der kritischen Philosophie gegen seine herkömmliche, rationalistische Metaphysik für Kant doch immer ein Denker war, mit dem es galt, sich auseinanderzusetzen. Trotzdem ist seine Metaphysik in der modernen Geschichtsschreibung fast völlig in Vergessenheit geraten. E. Thomas verdanken wir eine kritische Ausgabe dieses Werkes, die im Bd. 15, 1 und 17 der Akademie-Ausgabe Kants zusammen mit dessen Reflexionen veröffentlicht worden ist. Aber außer diesem indirekten Zugang über den handschriftlichen Nachlaß Kants zu diesem einst viel benutzten Handbuch fehlte bis heute eine angemessene Studie über dieses Werk. Der Grund dafür dürfte darin liegen, daß es als eines der vielen Produkte der Wolffschen Schule angesehen wurde, wenn man seinem Verfasser auch eine gewisse Unabhängigkeit von Wolff einräumte (14).

Wir verdanken C. schon mehrere Veröffentlichungen über Leibniz, Wolff und Kant; in dieser neuen Studie versucht er, auch für den Nicht-Fachmann einen Zugang zur Metaphysik Baumgartens zu erschließen. Das Ergebnis ist eine Darstellung B.s, die gegenüber den negativen oder zumindest herabsetzenden Bewertungen von Historikern wie Max Wundt und Benno Erdmann neu ist. Nach C. stellt die Metaphysik B.s die erste Synthese zwischen Leibniz und Wolff dar: „Von Leibniz behält sie die eigentümliche monadologische Weltanschauung. Von Wolff die Beweismethode, die in genauen Definitionen und einem streng systematischen Verfahren besteht“ (22). Insbesondere zeigt der Verf., daß zwei grundlegende und zusammenhängende Thesen dieser Metaphysik, die Monadologie und die prästabilisierte Harmonie, typisch Leibnizsche Thesen sind. Die eine war von Wolff fallengelassen worden, während die andere von ihm nur bezüglich des Leib-Seele-Verhältnisses aufrechterhalten wurde. B. dagegen hat beide Thesen in sein System aufgenommen und sich darüber hinaus bemüht, einen stichhaltigen Beweis dessen zu erbringen, was bei Leibniz größtenteils im Zustand eines brillanten Entwurfes geblieben war (24). Noch allgemeiner betrachtet, erscheint die Metaphysik B.s durch eine Vertiefung des Seinsbegriffes in seine Bestandteile „Essenz“ und „Existenz“ gekennzeichnet, wobei er über die Wolffsche Definition von Existenz als „complementum possibilitatis“ hinausgeht (102–106).

C. versucht, das „von Definitionen, Zitaten, Verweisen und Nebengedanken erfüllte Dickicht, das die Metaphysik B.s ist“ (89), begehbar zu machen, indem er seine Darstellung nach verschiedenen Problemkreisen aufgliedert – was übrigens auch durch die Einteilung in 1000 Paragraphen, die B. seiner Metaphysik gegeben hat, nahegelegt wird. Aber auch so erfordert das Studium der Metaphysik B.s noch viel Anstrengung wegen des dünnen Stils und des streng analytischen Verfahrens, das eher als Schema zu Vorlesungen als zum privaten Studium geeignet ist (25 f.). Auf jeden Fall vermittelt uns das Werk C.s eine konkretere und genauere Kenntnis jener rationalistisch-aufklärerischen Denkrichtung, die so großen Einfluß auf Kant ausgeübt hat und die auch nach der „kopernikanischen Wende“ ein beständiger Bezugspunkt seiner kritischen Philosophie blieb. Unter dieser Rücksicht wäre es sogar wünschenswert, wenn der Verf. seine Untersuchung auf die Beziehung B.s zu Kant ausgedehnt hätte. Mit der vorliegenden Studie hat C. lediglich die Darlegung

der Lehre B.s beabsichtigt (8); die Ausarbeitung in Richtung auf Kant hat er sich anscheinend für eine spätere Veröffentlichung vorbehalten.

Eigens zu erwähnen ist das 1. Kap., das das kulturelle Milieu und das Leben B.s behandelt. Hier offenbart der Verf. eine außerordentliche Kenntnis dieser Epoche, die sich auf zahlreiche Dokumente und Schriften der damaligen und der folgenden Zeit stützt. Dadurch vermag C. einige Behauptungen der zeitgenössischen Biographien Baumgartens und der wenigen späteren Forscher, die sich mit ihm befassen, näher zu präzisieren bzw. zu korrigieren. In diesem 1. Kap. wird der Kampf zwischen Pietisten und Wolffianern geschildert, den B. z. T. noch miterlebte. Wir erfahren auch manches über die Universität Halle, die damals eine der bedeutendsten Stätten des deutschen philosophischen Lebens war. Besondere Aufmerksamkeit widmet C. dem Streit über die prästabilisierte Harmonie. Entgegen der These, die Erdmann 1876 in seinem Buch „Martin Knutzen und seine Zeit“ verteidigt hat, beweist C., daß B.s Wiederbelebung dieser Leibnizschen Lehre zwischen den Jahren 1735 und 1760 keine bloß nominelle war. Nach Erdmann kommt die diesbezügliche Lehre B.s vom ideellen Einfluß *de facto* einem Aufheben der Leibnizschen Erklärung des „substantiarum mundanarum commercium“ gleich, weil die Lehre B.s der Knutzens vom physischen Einfluß näher stehe als der Leibnizschen Hypothese (47, 147). Demgegenüber geht aus C.s sorgfältigem Vergleich der Schriften Leibnizens und B.s hervor, daß die Lehre von einem ideellen Einfluß eine ausdrückliche These von Leibniz war (149). Neu ist bei B. die strenge Systematisierung dieser Lehre, die Leibniz mehr behauptet als ausgearbeitet hatte (152). „Auf diese Weise hat B. Leibniz bewiesen, wo Leibniz sich selbst nicht bewiesen hatte, indem er mit den deduktiven Methoden Wolffs, vor allem formal, aber oft auch inhaltlich arbeitete und so u. E. jene höhere Synthese zwischen Leibniz und Wolff schuf, die das metaphysische Denken B.s unmißverständlich und tiefgehend kennzeichnet“ (232).

G. B. S a l a , S. J.

R o h s , P e t e r, Transzendente Ästhetik (Monographien z. philos. Forschung, 115). Gr. 8° (192 S.). Meisenheim 1973, Hain. 38.- DM. - In dieser Studie stellt sich R. die Aufgabe, die grundlegende Phase unseres Wissens, der Kant den ersten Teil seiner KRV gewidmet hat, zu untersuchen. Über die kantische transzendente Ästhetik hinaus richtet sich aber die Aufmerksamkeit des Verf. auch auf den darauffolgenden deutschen Idealismus. Die Hauptthese der Studie lautet: Die kantische Forderung nach einer Schematisierung gilt nicht nur für die zwölf Kategorien, sondern auch für die Begriffe, die in der Transzendentalphilosophie selbst verwendet werden, wie z. B. „Bedingung der Möglichkeit“, „Form“, „Spontaneität“, usw. Dies führt der Verf. aus, indem er in Anlehnung an Heidegger einen weiteren Begriff von Zeit gebraucht als den, der Kant allein bekannt war. Unter Zuhilfenahme dieses erweiterten Zeitbegriffes kann „allen synthetischen Prädikaten durch ein Schema objektive Bedeutung“ verschafft werden (5). Wir können diese These des Buches näher präzisieren, wenn wir die zwei Reihen von Begriffen anführen, die im 9. Kap. erörtert werden: apriorische Erkenntnis, nichtsinnliche Anschauung, nichtereignishafte Wirklichkeit einerseits, und empirische Erkenntnis, sinnliche Anschauung, Ereigniswirklichkeit andererseits. Nach R. ist es die nichtsinnliche Anschauung, die die synthetischen Urteile a priori möglich macht und diese beziehen sich ihrerseits wiederum auf nichtereignishafte Wirklichkeiten. Schon die Behauptung einer nichtsinnlichen Anschauung signalisiert, wie weit sich der Verf. von Kant distanziert, der bekanntlich uns Menschen nur eine sinnliche Anschauung einräumt. Es ist an dieser Stelle nicht möglich, die verschiedenen Thesen des Verf. wiederzugeben, in die sich sein Zentralgedanke im Fortgang des Werkes aufgliedert, auch deswegen, weil die Darlegung äußerst dunkel ist. Nützlicher ist vielleicht eine Überlegung, die sich auf die Art und Weise bezieht, wie R. das Problem angeht. R. schwankt zwischen einem interpretatorischen Studium Kants und einer eigenständigen systematischen Ausarbeitung der menschlichen Erkenntnis. Die zwei Aspekte schließen sich zwar nicht aus, aber das Buch R.s erweist, wie schwierig das zweite Unternehmen ist, wenn man von einer Erkenntnislehre ausgeht, die der Verf. selbst an entscheidenden Punkten als mangelhaft ansieht. R. erörtert nacheinander die verschiedenen Thesen der kantischen transzendentalen Ästhetik: die eine wird als falsch abgelehnt, die andere

uminterpretiert, wieder eine andere angenommen, usw. Aber auf Grund welcher Gesamtposition dies geschieht, ist schwerlich klar auszumachen. Solange man auf der Grundlage der Voraussetzungen Kants bleibt – deren mehrere von Kant nicht einmal ausdrücklich dargelegt werden –, ist es m. E. ziemlich willkürlich oder zumindest nebensächlich zu entscheiden, was in der transzendentalen Ästhetik stichhaltig ist und was nicht. Ein solches Verfahren führt sachlich nicht viel weiter. Notwendiger wäre, eine systematische Untersuchung des Erkenntnisprozesses auf Grund der Bewußtseinsdaten zu unternehmen. Die Folge wäre eine radikale Revision der Grundvoraussetzungen Kants, etwa des Prinzips Anschauung, das zu Beginn der Ästhetik formuliert wird, der Auffassung über den Ursprung unserer Begriffe und der Rolle, die er dem Urteil einräumt. Aus einer zweifelsohne durchgedachten Studie, wie diese von R., erweist sich wieder einmal, in welchem Maße die mehr und mehr unüberschaubare Kant-Literatur von vornherein zu recht kärglichen Ergebnissen bezüglich realer Probleme verurteilt ist, solange die kantische Erkenntnislehre nicht von Grund aus mit dem einzigen zutreffenden Wahrheitskriterium, nämlich dem Vollzug unserer eigenen Erkenntnis, konfrontiert wird. G. B. S a l a , S. J.

Laberge, Pierre, *La Théologie kantienne précritique* (Philosophica, 2). Gr. 8° (192 S.) Ottawa 1973, Edit. de l'Université d'Ottawa. 4.50 \$. – Das Interesse für die Gotteslehre war eine der Konstanten im Denken Kants. In dem vorliegenden Werk bietet L. eine Analyse der drei vorkritischen Schriften Kants, die für dessen natürliche Theologie in dieser Zeit die wichtigsten sind; es sind dies „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels“, „Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio“ und „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes“. Er untersucht verschiedene Gottesbeweise, die in diesen Schriften erwähnt werden, wobei er besonderen Wert darauf legt, die Gesprächspartner zu ermitteln, mit denen sich Kant auseinandersetzt, und darüber hinaus das kulturelle Milieu zu bestimmen, aus dem diese Gotteslehre hervorgegangen ist. Nur unter Berücksichtigung eines solchen komplexen Rahmens gelingt es uns heute, die Kritik Kants an der rationalen Theologie zu verstehen und den Wert der einzelnen Beweise zu beurteilen. In seiner Studie folgt der Verf. der These *J. Schmuckers*, nach der die kantische Kritik an der rationalen Theologie, die einen breiten Teil der transzendentalen Dialektik ausmacht, nicht als bloße Folgerung der transzendentalen Analytik verstanden werden darf, da diese Kritik schon im Jahr 1763 größtenteils formuliert war, als das letzte der hier herangezogenen Werke erschien (8). Daraus erhellt die Bedeutung eines genauen Studiums der vorkritischen Theologie Kants. Es handelt sich dabei um kein leichtes Unternehmen. Denn während seiner langen Laufbahn hat Kant verschiedene Gottesbeweise in Betracht gezogen, dargelegt und weiter ausgearbeitet, und zwar aufgrund sich nach und nach wandelnder Standpunkte, die überdies in einer sich wandelnden Terminologie ausgedrückt werden. Es ist ein Verdienst L.s, dem heutigen Leser den Weg in diese Theologie anhand der Schriften Kants geebnet zu haben, ohne verfälschende Vereinfachungen vorzunehmen. Dafür ein Beispiel: Kant hat mehrmals eine „ontotheologische“ Argumentation geführt, die durch einen starken Hang zum Spinozismus gekennzeichnet ist, d. h. zu einer Auffassung von Gott als der „omnitude realitatis“ oder dem „Inbegriff der Möglichkeiten“ – dem also sämtliche „realitates“ zukommen, die räumliche Ausdehnung inbegriffen. Kant versucht nun, sowohl in der „Nova dilucidatio“ als auch, und zwar noch entschiedener, im „Beweisgrund“, dieser an sich unvermeidlichen Folge auszuweichen (90), um demgegenüber zu einem Gott zu gelangen, der „Grund der Möglichkeiten“ ist. Nun zeigt L., daß Kant in seinem antispinozistischen Beweisgang trotzdem den Gottesbegriff Spinozas benutzt (102, mit Verweis auf den „Beweisgrund“, Ak.-Ausgabe II, 85–87). Derselben Spannung begegnen wir im „transzendentalen Ideal“ der KRV, dem gleichfalls eine spinozistische Auffassung Gottes zugrundeliegt, deren Valenz aber Kant umzuwandeln versucht, bis es ihm gelingt, aus diesem Gottesbegriff die negative Voraussetzung für die Behauptung eines allgenugsamen und streng transzendenten Gottes zu machen (95 f. und 105, mit Verweis auf KRV, B 607). In der Tat stellt die Auffassung von Gott als einem der Welt gegenüber transzendenten Urwesen und

zugleich als Grund der Welt (im Sinne von Schöpfer und nicht bloß Baumeister) eine der Konstanten des theologischen Denkens Kants dar, um deren Hervorhebung der Verf. stets bemüht ist. Aber auch L. konnte nicht alle Fragen lösen, die Kants Gotteslehre aufwerfen, z. B. hinsichtlich des „einzigen Beweisgrundes“. Denn alle möglichen Gottesbeweise, die Kant in der KRV aufzählt und widerlegt zu haben meint, waren schon in dieser vorkritischen Schrift einer Prüfung und Widerlegung unterzogen worden. Trotzdem glaubte Kant damals, den einzig möglichen Beweisgrund entdeckt zu haben. Ist nun diese Argumentation *sachlich* eine andere als der ontologische Gottesbeweis der KRV? Wenn ja, warum ist dann in der KRV keine Rede mehr von dieser Form der Argumentation? (167). Auf diese Frage ist keine befriedigende Antwort möglich. Nach Meinung des Rez. gibt es in den Schriften Kants diesbezüglich, wie auch hinsichtlich anderer Problemkreise, eine objektive Unabgeschlossenheit, ein Nicht-zu-Ende-gedacht-Haben, das verbietet, in den kantischen Schriften selbst eindeutige Lösungen für die darin angepackten Probleme zu finden. Nicht selten ist es dem Interpreten überlassen, eine Lösung auf eigene Verantwortung zu suchen. Dies verlangt oft vom Interpreten mehr, daß er die Prämissen Kants überprüft, als daß er seinen Gedankengang weiterführt.

G. B. S a l a , S. J.

H a r r i s , H. S., Hegel's Development. Toward the Sunlight. 1770–1801. Gr. 8° (XXXII u. 574 S.) Oxford 1972, Clarendon Press. Geb. 5. – £. – H., Professor in Toronto, beurteilt sein 600-Seiten-Buch, an dem er vor allem während eines Sabbatjahrs 1964/65 arbeitete, mit understatement: es sei nicht so sehr mit Hegels Entdeckung der Philosophie befaßt als vielmehr mit dem Grunde, warum er ein Philosoph werden mußte (S. XV). Er scheint da doch einen zu strengen Maßstab an das, was Philosophie ist, anzulegen und ihn glücklicherweise im einzelnen nicht durchzuhalten, denn schon ab S. XVIII rechnet er mit gelegentlichen philosophischen Schritten des jungen Hegel, gar schon mal mit einem „important positive step“ . . . Jedenfalls hat H., abgesehen von dem 2bändigen Werk von Th. L. Haering (1929/38, nachgedr. 1963), die bislang ausführlichste Gesamtdarstellung über den „jungen Hegel“ vorgelegt, die auf den früheren Untersuchungen in der von einem wissenschaftlichen Unternehmen zu erwartenden Weise aufgebaut, nach Ausweis der Fußnoten und des Analytical Index (535–574). Ist also eine auf der Höhe der zeitgenössischen Forschung stehende, dabei überschaubare Information über die einzelnen Etappen von Hegels geistiger Entwicklung – Stuttgart, Tübingen, Bern, Frankfurt nebst den beiden ersten Jenaer Jahren – gefragt, wird man derzeit auf H.'s Werk verweisen. Hundert Seiten Anhang bieten einige Textübersetzungen sowie gründliche Indices. Was das Interesse des jungen Hegel für religiöse Materien betrifft, so wird man dieser Hauptlinie der umsichtigen Deutungsergebnisse zustimmen: „for him the study of Judaism and of Christian origins was simply an extension, a new dimension of his study of human nature through cultural history, the philosophical history of humanity“ (XIX). – Gerade dieses vorzügliche Buch verdient es, auch in zweit- oder dritrangigen Genauigkeitspunkten korrigiert zu werden: S. IX, 17 u. 533, 13; Herman Nohl; XIII, 3 v. u., u. 530, 10 v. u.: die neue Briefe-Ausgabe 1952–1960; XIV, 6 u. 531,6: die Jubiläumsausgabe 1927–1940, mit Neuauflagen des Lexikons von 1957 und der Monographiebände von 1954 bzw. 1958; 530, 2 v. u.: P. Roques, Diederichs; 531, 19: Göttingen 1970; 532, 5 v. u.: die Erstausgabe von Georg Lukács' „Der junge Hegel“ erschien im Europa-Verlag Zürich.

W. K e r n , S. J.

C a r a b e l l i , Giancarlo, Hume e la retorica dell' ideologia. Uno studio dei „Dialoghi sulla religione naturale“ (Pubblicazioni della Facoltà, di lettere e filosofia dell' Università di Milano, Sezione a cura dell' Istituto di storia della filosofia, 20). Gr. 8° (297 S.) Firenze 1972, La Nuova Italia. 3300 L. – Vorliegende Studie gibt das Ergebnis einer Forschungsarbeit an der Universität Mailand unter der Leitung von Prof. M. Dal Pra wieder. Das Ziel des Verf. war es nicht so sehr, die Beweisführungen Humes gegen die Erkennbarkeit der Existenz und der Eigenschaften Gottes, die dem herkömmlichen metaphysischen Theismus sowie auch dem damaligen englischen Deismus gemeinsam waren, nachzuprüfen. Vielmehr wollte der Verf. die literarische Gattung dieser Schrift und den kulturellen Rahmen,

in dem sie ihren Ursprung fand, bestimmen. Im 1. Tl. klassifiziert C. aufgrund der allgemeinen Unterscheidung zwischen darlegendem (espositivo) und darstellendem (rappresentativo) Dialog (49) Humes Dialoge über natürliche Religion als darstellende Dialoge. In diesen Dialogen verzichtet Hume darauf, seine eigene (theoretische oder praktische) Meinung darzulegen, sondern läßt nur Personen auftreten, die ihrerseits selbst ‚darlegende Philosophen‘ sind, d. h. ihre Auffassung darlegen (63). Der 2. Tl. untersucht die Rolle, die die Grundsätze der natürlichen Religion im historischen Milieu innehatten, von dem die Dialoge ein Wiederhall sind. Diesbezüglich wird folgende These aufgestellt: „Die Dialoge verweisen auf ein ideologisches System, das zwar dasjenige Großbritanniens ist, dessen Epizentrum aber nicht in London, sondern in Edinburg liegt“ (128). Diese These von einem schottischen Milieu wird von C. anhand einer sorgfältigen und gut informierten Untersuchung über die religiöse, literarische, wirtschaftliche und soziale Lage Schottlands in der ersten Hälfte des 18. Jhs erwiesen. Die gegensätzlichen Stimmen, die in den „Dialogen über natürliche Religion“ zusammentreffen, stellen den Wiederhall einer äußerst lebhaften Debatte dar, die innerhalb des schottischen Kulturraums um die Mitte des 18. Jhs stattfand; und zugleich offenbaren sie gewisse Grundrichtungen, die sich dann in der zweiten Hälfte desselben Jahrhunderts und am Anfang des darauffolgenden Jahrhunderts durchsetzten (239). Hierin liegt wohl das Hauptverdienst des Werkes C.s: es ist ein bedeutsamer Beitrag zur Kenntnis derjenigen schottischen Aufklärung, die einige Jahrzehnte des 18. Jhs lang eine der lebhaftesten und schöpferischsten Äußerungen der damaligen europäischen Kultur darstellte. G. B. S a l a, S. J.

Studi in onore di Antonio Corsano, hrsg. v. Facoltà di Lettere e Filosofia der Universität Bari. 4^o (871 S.) Manduria 1970, Lacaita. – Antonio Corsano (geb. 21. 3. 1899), dem die umfangreiche Festschrift gilt, war Schüler Rodolfo Mondolfo und del Vecchios; er lehrte seit 1945 Geschichte der Philosophie an der Universität von Bari. Die Bibliographie von 1923–1969 umfaßt 133 Titel, darunter eine dreibändige Geschichte der Philosophie (1957) sowie zahlreiche Buchveröffentlichungen, vor allem zur Geschichte der neuzeitl. Philosophie. Die Festschrift umfaßt 43 Arbeiten zur Philosophiegeschichte, zur Literaturgeschichte und zu verschiedenen Disziplinen der Kulturgeschichte. Aus ihnen seien die Beiträge zur Philosophie und ihrer Geschichte kurz vorgestellt. – *Francesco Adorno* publiziert mit gelehrten Anmerkungen den Prologus in Platone (sic!) „De re publica“ von Ubertus December und die Praefatio in Libros Platonis „De legibus“ von Gregorius Trapezuntius (7–17). *Antonio Antonaci* erläutert die Logik des Renaissance-Aristotelikers Marcantonio Zimara unter Verwertung gedruckter und ungedruckter Quellen (19–70). *Nicola Badaloni* informiert über Gaspard Cuenz (1676–1752) im Hinblick auf den Übergang vom Spinozismus zur Aufklärung (71–82). *Adriano Bausola* handelt vom Existenzurteil und der Kritik der Gottesbeweise bei Franz Brentano (83–94). *Santino Cayamella* untersucht die Auffassung vom Menschen im Humanismus und in der Aufklärung (125–130). Der Beitrag von *Paolo Casini* handelt von Bentley und Newton (131–152), der von *Vincenzo De Ruffo* von der modernen nihilistischen Protesthaltung (153–162). – Freiheit und Schicksal bei Pietro Pomponazzi ist das Thema einer Abhandlung von *Giovanni Di Napoli* (175–220). *Raffaello Franchini* untersucht den Aufklärungsbegriff im italienischen Denken der letzten 20 Jahre (287–307), *Eugenio Garin* die Vorwürfe der Aufklärung gegen die Scholastik (309–325). *Ernesto A. Gatta* interpretiert Montaigne (327–348). *Carlo Giacon* geht den Spuren Ockhams bei Leibniz nach (349–360). *Alfonso Ingegno* schreibt über „Sigillus sigillorum“ bei Giordano Bruno (361–369). – In ihrem gründlichen Beitrag über die cognitio symbolica bei Kant, der außer den Werken auch die Nachschriften, Vorlesungen und Reflexionen einbezieht, spürt *Ada Lamacchia* zunächst den historischen Quellen nach, die das Material zu Kants Thema geliefert haben, und zeigt dann dessen Entfaltung in der vorkritischen und kritischen Philosophie Kants auf (371–403). *Giuseppe Martano* behandelt die Antilogien des Protagoras (421–434), *Rodolfo Mondolfo* den Beitrag Spinozas zur Geschichtsauffassung (435–441). *Emile Namer* widmet seine Studie der philosophischen Anthropologie von Jules-Cesar Vanini (1585–1619) (465–494), *Antimo Negri* dem iatrochemischen

Materialismus und der Ethik Holbachs (495–519). *Giovanni Papuli* schreibt über die Zusammenhänge von Logik und Poetik bei B. Varchi (525–552), *Dino Pasini* über Gesellschaft und Staat bei Vico (567–604). – Der Beitrag von *Pietro Piovani* befaßt sich ebenfalls mit dem Studium von Vico (605–628). *Fritz Joachim von Rintelen* erörtert die Frage: Gibt es überzeitlichen Sinn in der Geschichtlichkeit? (645–652). Mit Vico und dem Strukturalismus befaßt sich *Giovanni Santinello* (693–702), mit Spinozas Theorie der Einbildungskraft *Giuseppe Semerari* (747–767).

W. Brugger, S. J.

Sladeczek, Franz-Maria, S. J., Ist das Dasein Gottes beweisbar? Wie steht die Existentialphilosophie Martin Heideggers zu dieser Frage? 2., ergänzte Aufl. (Forschungen z. neueren Phil. und ihrer Gesch., N. F. 17). Gr. 8° (XVIII u. 146 S.) Würzburg 1973, Tritsch. 18.– DM. – Die 1. Aufl. dieses Buches wurde von mir in dieser Zeitschr. 43 (1968) 456 f. besprochen. Es ist erstaunlich – und erfreulich –, daß eine so streng metaphysische Abhandlung, die dem Leser wahrhaftig von den Schwierigkeiten der metaphysischen Gedankengänge nichts erläßt, in verhältnismäßig kurzer Zeit schon eine Neuauflage erlebt hat. Das zeigt jedenfalls, daß die nicht recht haben, die immer wieder das Ende der Metaphysik verkünden. Vielleicht hat gerade der Mut, mit dem sich S. entschieden dagegen wendet, daß „subjektive Tagesmeinungen zum Kriterium der Wahrheit“ gemacht werden (124), ihm Freunde erworben. Neu ist in dieser 2. Aufl. vor allem das Nachwort (123–137), in dem sich S. mit Einwänden von Rezensenten der 1. Aufl. auseinandersetzt. Freilich wird man sagen müssen: Wenn selbst Fachphilosophen die Ausführungen des Verf. in so manchen, auch wesentlichen Punkten mißverstanden haben, so zeigt das jedenfalls, daß der heutige Mensch einer behutsamen Hinführung zu der Sprache und Gedankenwelt der „patristisch-hochmittelalterlichen Spekulation“ bedarf, wenn er zu der eigenen Einsicht kommen soll, daß deren Kerngedanken – bei aller Zeitbedingtheit der Einkleidung – überzeitliche Geltung in Anspruch nehmen kann. Wie viele (oder wenige) auch philosophisch geschulte Leser mögen wohl wissen, was der Unterschied von „megarischer“ und „sokratischer“ Identitätsauffassung genau ist, oder gar, was der Ausdruck „absolut betrachtete“ Natur“ bedeutet. Zur Frage, ob Heideggers Auslegung des Seins das Seiende in ein Erscheinendes entwurzele, wäre wohl jetzt die sorgfältig abwägende Antwort von *J. B. Lotz* (in: „Die Identität von Geist und Sein“, 230–232) zu beachten. Er meint, daß Heidegger das dem Menschen gegebene Sein wohl auf das jeweils sich ihm geschichtlich „zuschickende“ Sein einschränkt (von dem er sogar einmal sagt, es „erschöpfe sich in seiner Zuwendung zum Menschen“), daß er aber doch mittels der epochalen Schickungen das übergeschickliche Sein als Hintergrund oder Grenzgegebenheiten hat; freilich lasse sich dieses nicht als solches (begrifflich) fassen oder thematisieren. – Störende Druckfehler: S. 69 Anm. 52 lies Hegyi statt Heggi, S. 124 Z. 10 v. u. subsistens statt subsistenz, ebd. Z. 6 v. u. Studiorum, S. 133, Z. 23 vegetative statt vegetive.

J. de Vries, S. J.