

# Umschau

## 1. Logik, Sprachlogik, Erkenntnis- und Wissenschaftslehre

Dopp, Joseph, Formale Logik. Aus dem Franz. übertr. u. bearb. von Guido Küng (Philosophia Lovaniensis, 3). Gr. 8° (328 S.) Einsiedeln 1970, Benziger, Ln. 38,- sfr./DM. – Mit der Übersetzung und Bearbeitung dieses Bandes sind alle vorliegenden Bände dieser repräsentativen Lehrbuchreihe auch dem Studierenden im deutschen Sprachraum leicht zugänglich geworden. Die deutsche Ausgabe, besorgt durch den Fribourger Prof. G. Küng, ist durch zahlreiche interessante Bemerkungen (vor allem sprachkritischen Inhalts) sowie durch ein ausführliches Literaturverzeichnis erweitert. – Zur Besprechung des französischen Originals vgl. ThPh 41 (1966) 137.

V. Richter, S. J.

Rohrbach, Wilfrid, Das Sprachdenken Rosenstock-Huessys. Historische Erörterung und systematische Explikation. 8° (240 S.) Stuttgart 1973, Kohlhammer. Ln. 54.- DM. – Der eigenwillige und sprachgewaltige Vater des neuen Denkens ist für einen weiteren Kreis bislang ziemlich im Schatten geblieben. Schon darum verdient die Arbeit Dank, eine 1971 in Saarbrücken vorgelegte Dissertation, philosophisch, aber angeregt und begleitet von dem Theologen Ulrich Mann. – Der 1., historische Teil stellt das Sprachdenken in den Zusammenhang der abendländischen Geistesgeschichte, natürlich aus der Sicht eben dieses Denkens heraus, so daß sich als Grundbestimmungen der Denkgeschichte „Ich-Einsamkeit“ und „Ich-Monismus“ ergeben. Daneben läuft freilich ein Traditionsstrom von Herakleitos über Augustin zu Kierkegaard und vor allem Hamanns „Philologia crucis“, auf den der Neuanatz sich rückbeziehen kann. Die Vorstellung dieses Ansatzes im Sprachdenken bildet das umfangreiche 4. Kap. des 1. Teils (67–140). Vor dem alttestamentlich begründeten Denken Rosenzweigs, Ehrenbergs „christlicher Logik“, Ebners Pneumatologie und dem jüdisch-chassidischen „Sprachdenken“ Bubers wird ausführlich Rosenstocks „Grammatik der Seele“ behandelt, mündend in die Frage nach seiner Methode bzw. seinem wissenschaftlichen Ort: er kämpft gegen natur- wie geisteswissenschaftliche Psychologie, er verwirft die Philosophie als eine solche der Weltanschauung oder des Selbstbewußtseins im Namen eines Denkens des „nächsten Du“; selber nimmt er den Titel „grammatische Soziologie“ in Anspruch, dies aber zugleich für ein Unternehmen der Übersetzung ans andere Ufer (des trinitarischen Glaubens). – Der 2., systematische Teil klärt zunächst an einem autobiographischen Gedicht die Voraussetzungen Rosenstocks: Sprache, Geschichte und Zeit. Als die Grundlagen seines Denkens werden entfaltet 1. sein Wirklichkeitsverständnis, das als Grammatik des Kreuzes im Kreuz der Grammatik durch eine reichverschränkte Synopse von Vierungen veranschaulicht werden kann: Du/Dich, Ich, Wir, Es; Ethik, Philosophie, Geschichte, Mathematik; Imperativ, Konjunktiv/Optativ, Präteritum, Indikativ; Gebet, Gebot, Geschichte, Gedanke... Von dort her 2. Rosenstocks Wissenschaftsverständnis (Ihr Absolutheitsanspruch wird bestritten; ihr Amt ist die Wahrung des prosaisch-indikativen vierten Aggregatzustands der Wirklichkeit); dementsprechend 3. nochmals seine Methode: Sprechdenken, also Teilnahme (statt Sprachdenken = Denken über), Mitweg (Methodos), 4. in einem Verständnis von System als Kreuz statt als Kreis, 5. in allen 4 Stilarten vom Indikativ bis zum Appell. Die Explikation dieser Grundlagen gilt dem trinitarischen Sprachverständnis des Denkers und der Herausforderung, die seine hierarchische Grammatik für die Theologie bedeutet. Sprache ist hier, gegen allen Naturalismus, Unnatur, dem Gerufensein des Menschen entsprungen, also dem Logos. Darum ist sie nur christologisch recht zu verstehen: Sprache ist Offenbarung, Offenbarung ist Orientierung im Kreuz, aus dessen Geschehen heraus

Jesus den Namen aller Namen: Christus, erhält. Damit besagt Christozentrik Pneumatozentrik. („Patmos“ heißt ein Freundeskreis um Rosenstock mit dem 1919 gegründeten Verlag.) Sprechen geschieht allein in Geistes-gegenwart, darum heißt Sprechen Frieden stiften und Frieden: Miteinandersprechen. (Ergriffenheit ist die Voraussetzung allen Begreifens.) Auf die Frage, was der Mensch sei, lautet so die Antwort: das Wesen, das begeistert werden kann. Anthropologie wird zur „Argonautik“, dem Sprechen vom Aufbruch, oder (gegen Metaphysik) zur Metanomik, die den Menschen als noch offene Antwort auf das an ihn ergangene Wort versteht. So stehen Wort und Gebet vor Begriff und Denken. (Wer unerschütterten denken will, versagt sich und versagt.) Die Umkehrung dieser Hierarchie wirft Rosenstock der Theologie vor, als dem Sündenstand eines Redens von Gott in absentia in atheistischer wissenschaftlicher Methode. Theologie sei von Glaube zu unterscheiden, dogmatisches Reden ein zweites (freilich als solches unverzichtbar; das Dogma ist eine häßliche Vogelscheuche, die gleichwohl den Samen hütet). – An Sendungs- (um nicht zu sagen: Selbst-)Bewußtsein mangelt es Rosenstock nicht; verständlich, daß auch der Verf. in ihm das „Sic et non für heute“, die Basis eines radikalen Neuanfangs sieht; daß Kritik eigentlich nur, verhalten, in Einzelfragen anklingt. Nun wird man sagen müssen, daß hier wieder ein Sprach- und Sprechdenker sich und – schlimmer – anderen eben durch seine Sprache im Weg steht (wie bereits der große Hamann); daß hier wieder ein Dialogiker machtvoll monologisiert; daß die Polemiken im allgemeinen ebenso überzogen sind wie etwa im besonderen ein Jesus-Verständnis, das sein ganzes Leben als aus Sterben bestanden habend sieht; daß die „bezwingende Geschlossenheit“ dieses Entwurfs vielleicht doch eher ein Warnzeichen als ein Wahrheitskriterium darstellt. Doch ein Rufer in der Wüste wird mit solcher Optik nicht getroffen. Ihm zu begegnen, von ihm getroffen zu werden aber könnte nicht nur für Theologen eine heilsame Krisis bedeuten.

J. S p l e t t

Kranz, Gisbert, Liebe und Erkenntnis. Ein Versuch. 8° (141 S.) München-Salzburg 1972, Pustet. 14,80 DM. – Der Verf., von Fach Literaturhistoriker, hat uns in diesem „Versuch“ ein überaus ansprechendes Buch zu der alten und doch stets neuen Frage nach dem Verhältnis von Erkenntnis und Liebe geschenkt. Gerade seine umfassende Kenntnis der Geschichte nicht nur der Theologie und Philosophie, sondern auch der Dichtung und der Mystik ermöglicht es ihm, auf manche wenig bekannte und doch bedeutsame Kerngedanken der abendländischen Überlieferung hinzuweisen. Vor allem deshalb kommt dem Buch auch ein wissenschaftlicher Wert zu. K. versteht es auch, in den auf den ersten Blick oft unvereinbar erscheinenden Ansprüchen die tiefere Einheit sichtbar zu machen. Vielleicht hätte die Berücksichtigung einiger weiterer Unterscheidungen, wie der von intellectus und ratio, oder in der Frage nach dem „Primat“ von Erkenntnis oder Liebe zwischen Ursprungsordnung und Rangordnung, noch mehr zur Klärung beitragen können.

J. de Vries, S. J.

## 2. Gottesfrage. Religionsphilosophie

Krenn, Kurt, Die wirkliche Wirklichkeit Gottes. Gott in der Sprache heutiger Probleme (Abhdlgn z. Philos., Psych., Soziol. d. Religion u. Ökumenik, H. 30 d. N. F.). 8° (188 S.) Paderborn 1974, Schöningh. 24,- DM. – Es handelt sich um „Ringvorlesungen zur Gottesfrage“ an der Phil.-Theol. Hochschule Linz aus dem Jahre 1973. Dem Hrsg. zufolge wird Gott zur Notwendigkeit heutigen Denkens, „wenn die Gottesidee eintaucht in die Bewegung des jeweiligen Denkens, um schließlich als die rettende Insel des Vorbehalts für das in Krise gekommene Denken aufzutauchen“ (9). Darum der Ton auf der für den heutigen Menschen „wirklichen“ Wirklichkeit Gottes. Die einzelnen Referate, auf ein breiteres Publikum eingestellt, sind z. T. doch nicht wenig anspruchsvoll, zumal sie immerhin einen gewissen kultur- und philosophiegeschichtlichen Horizont voraussetzen, abgesehen von einer nicht geringen Vertrautheit mit spezifisch philosophischer Reflexion. – G. Wildmann erarbeitet „das personale Gottesverständnis als

Bedingung der Freiheitsgeschichte“ (11–43), wobei wesentlich von der *christlichen* Gottesidee die Rede ist. Fr. Fürstenberg untersucht „religiöse Daseinsformen im gesellschaftlichen Wandel“ (45–59). J. Schmucker interpretiert, auf dem Hintergrund seiner Spezialstudien über Kant, „die positiven Ansätze Kants zur Lösung des philosophischen Gottesproblems“ (61–76): er würdigt Kants bedingtes Festhalten am physiko-theologischen Argument, vor allem jedoch den Ansatz natürlicher Gotteserkenntnis in den Gewißeiten der „praktischen Vernunft“, ein Ansatz, der „auch außerhalb des kritischen Systems unmittelbar überzeugend“ sei (69). Bedeutsam erscheint der Hinweis auf eine mögliche intensivere Auswertung von Kants „Opus posthumum“ für das ethiko-theologische Argument. An Kants Ethiktheologie mit ihrer Wurzel im „Unbedingtheitsanspruch des sittlichen Sollens“ (77) knüpft G. Rombold an (77–91). Er versucht jene „menschlichen Erfahrungen, die uns unbedingt angehen“, phänomenologisch darzustellen; in ihnen liege eine Art „Gotteserfahrung“ vor (83). Zwischendurch fällt die Bemerkung, auch die Geistseele des Menschen habe sich aus dem Tierreich entwickelt – und der Beweis dafür? Etwa nur der Satz, „eine leiblose Geistseele ist für uns nicht mehr als ein Phantom“ (89 – für uns? Wer ist gemeint?). W. A. de Paters Aufsatz „Rede von Gott“ (93–122) bringt das einschlägige Sprachanalytische, wie wir es aus seinem Werk „Theologische Sprachlogik“ (München 1971) kennen. F. Buri untersucht den Zusammenhang von „Gottesglaube und Kausalität“ (123–141): Wir werden unserer „Kausalität aus Freiheit“ als unserer Bestimmung zu unbedingtem Füreinander-Verantwortlichsein inne, und darin des Transzendenzbezugs. Die „creatio-ex-nihilo“-Spekulation der traditionellen Philosophie und Theologie wird abgelehnt (138). Der zugrunde liegende Begriff „Ursache“ dürfte dabei, wie so oft, univok verstanden sein, und damit ist natürlich seine philosophisch-theologische Brauchbarkeit verspielt. Nach dem Vortrag W. Pannenburgs über „Eschatologie und Sinnerfahrung“ (143–158) kommt der Autor auf die eigentlich philosophische Gottesfrage zurück unter dem bezeichnenden Titel: „Der springende Punkt. Kann das vernünftige Denken zur Gotteserkenntnis angehalten werden?“ (159–185). Nachdem aller „objektivierenden“ Erkenntnis (auch dem sich objektivierenden Selbstbewußtsein) nur kategorialer Charakter zugesprochen wird (168), fragt es sich, wie man die Ganzheit der in der Subjekt-Objekt-Struktur erkannten Seienden transzendieren könne. Es kommt darauf hinaus, daß die aller kategorialen Erkenntnis vorausliegende, sie ermöglichende „Ganzheit“ des Erkennbaren auch als sie selbst etwas „Bewußtes“ sein müsse (168 f.), eben weil – wenn ich richtig sehe – als vorkategoriale Möglichkeitsbedingung kategorialer Erkenntnis jene Ganzheit nur „Identitär“ von Subjekt und Objekt, Sein und Erkennen heißen könne, die wiederum nicht identisch sein könne mit der Totalität des menschlichen Bewußtseins und seiner Gegenstände; sie ist daher die das menschliche Subjekt und seine Welt transzendierende und bergende Ganzheit als „Substanz“ – so klingt bereits „Göttliches“ an (172), das dann in einer Art „disclosure“ (181 f.) als der wirkliche Gott aufgeht. – Die einigermaßen komplizierten, aber anregenden Ausführungen beziehen schließlich die traditionellen Gottesbeweise kritisch ein; diese vermögen „aus ihrer eigenen direkten Logik und Thematik“ nicht ins Transzendente hinaizureichen (175). Doch die ihnen nach K. verbleibende Funktion als logische Katalysatoren der Denkbewegung auf das Ganze als „Substanz“ hin scheint letztlich ziemlich irrelevant zu sein. Jedenfalls will es nicht gelingen, den schwierigen Gedankengang in wenigen Sätzen zu referieren. Der 27 S. lange Text ohne jede Gliederung wäre mit einer solchen ganz gewiß durchsichtiger geworden.

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

L é g a u t, M a r c e l, Meine Erfahrungen mit dem Menschen. Der Mensch auf der Suche nach seiner Menschlichkeit. 8° (298 S.) Freiburg-Basel-Wien 1973, Herder. 24,- DM. – D e r s., Glaube, der mich trägt. Einsicht und Bekenntnis. 8° (160 S.) Freiburg-Basel-Wien 1974, Herder. 14,80 DM. – Auch in Frankreich ist „L'homme à la recherche de son humanité“ nach dem später konzipierten 1. Bd. erschienen, dessen deutsche Ausgabe nun in der 8. Aufl. greifbar ist. Wiederum vorzüglich von *Elisabeth Darlap* übertragen, zeichnet er den Weg des Menschen zum Glauben nach. Fußend auf der Grunderfahrung der Selbstannahme („Glaube an sich selbst“), über das Angenommensein und Annehmen in der Liebe zwischen

Mann und Frau (den ehelichen Glauben), die Vaterschaft (den Glauben an den Sohn) und das hieraus erwachsende Verständnis des eigenen Todes. Dieser dreifache Glaube in seiner vielfältigen Gefährdung ruft den Menschen bei seiner schöpferischen Freiheit an, in der er allem, was ihm widerfährt, einen Sinn geben kann. Die Sinnfrage stellt sich ihm ja unausweichlich, wenn er erwachsen wird. L. sieht hier eine doppelte Möglichkeit positiver Antwort: sich selbst in einer umfassenden Schau des Ganzen zu situieren – oder in Verinnerlichung seine persönliche Verbindung mit dem Ganzen zu finden. Das erste nennt er ideologische Gläubigkeit und zeigt ihre Wahrheiten wie ihre natürliche Gefährdung. Unvermeidliche Krisen eröffnen die Chance zum Glauben an Gott in der gewagten Annahme seiner selbst, im Gehorsam zum eigenen Ruf. Hier gibt es statt Antworten Fragen, die gelebt sein wollen und die Sendung des Einzelnen artikulieren. – Von dieser Vereinzelnung her eröffnet sich nun auf angemessene Weise die Gemeinschaftsperspektive geistiger Sohn- und Vaterschaft als der Verwirklichung der Sendung. Der Ruf nach einem Vater im Geiste von unmittelbarster Gegenwart führt am Schluß zu Rede von Jesus Christus als *dem* Vater dem Geiste nach: „Je mehr man Jesus entdeckt, indem man sich selbst entdeckt und sich seiner eigenen Sendung hingibt, um so besser versteht man die Notwendigkeit seiner Ankunft und um so mehr erkennt man auch die Tiefe des Geheimnisses, das den Menschen mit Gott verbindet“ (298). – Das kleine dritte Buch – „Travail de la Foi“ –, übersetzt von *Emil Kohl* und *Hans Schimpf*, gibt so etwas wie einen autobiographischen Kommentar oder auch eine zugänglichere Kurzfassung zu den beiden großen Bänden. Zwar ist biographisch im strengen Sinn nur Kap. I: Bekenntnis eines Intellektuellen, und sind andererseits im weiteren Sinn es auch die großen Bücher, gleichwohl tritt der Ordnungs- und Systematisierungswille jetzt stärker hinter dem unmittelbaren Zeugnis zurück. Die einzelnen Kapitel stellen locker miteinander verbundene Meditationen dar, sich gleichermaßen an Kernstellen der Schrift wie an jenem persönlichen Lebensmühen entzündend, aus dem dann die umfassende und durchgearbeitete Schau hervorwächst. Die Themen: Intellektuelles Forschen und religiöse Suche, das Zeugnis des (im Unterschied zur begeisterteren Jugend) reifen Menschen, das existentielle Scheitern, der Nächste, die spirituelle Vollendung. – L.'s Reflexionen sind so persönlich wie die Lebensentscheidung, zu der sie hingeführt haben und aus der sie hervorgegangen sind. Ihrer eigenen Betonung der Sendung des je Einzelnen entsprechend, dürfen sie (und gerade auch diese Akzentuierung) gewiß nicht zur Charta einer ihrerseits ideologischen Gläubigkeit stilisiert werden. Eben dann aber könnte von ihnen einer jener prophetischen Anstöße ausgehen, für deren Ersehntsein und erhoffte Notwendigkeit nicht zuletzt die Auflagenhöhe dieser Bücher zeugt. J. S p l e t t

Schrödter, Hermann, Philosophie und Religion. Die „Religionswissenschaft“ Bernard Bolzanos (Monogr. z. philos. Forschung, Bd. 93). 8° (VIII u. 196 S.) Meisenheim/Glan 1972, Hain. 34,- DM. – Der Prager Philosoph und Mathematiker war in der Tat ein halbes Jahrhundert so gut wie vergessen. Immerhin sieht man ihn heute in der Ahnenreihe von Phänomenologie und moderner Logik; aber die Religionsphilosophie des katholischen Priesters, der wegen angeblicher Heterodoxie als 38jähriger pensioniert wurde, ist so unbekannt, daß dem Verf. mit Recht „zunächst eine aus den Quellen gearbeitete Darstellung . . . nötig“ scheint (2). – Er stellt eingangs B.'s Entwurf einer Religionswissenschaft vor: eines wissenschaftlich-rationalen Bemühens um die Religion, das sich der Wahrheitsfrage stellen muß, von normativ-kritischer Funktion, deren Maßstab (in heute fraglichem Absehen von der historischen Dimension) in der „allgemeinen Menschenvernunft“, im „obersten Sittengesetz“ liegt. Da Religion sich auf göttliche Offenbarung bezieht, ist Grundfrage der Religionswissenschaft die nach zumindest der Möglichkeit des Absoluten. Die Grundlagensicherung dieser Wissenschaft gilt demgemäß erstlich wissenschaftstheoretischen und metaphysischen Fragen: Der Verf. behandelt vor allem B.'s Wahrheitsbegriff, seine Lehre von „Sätzen und Wahrheiten an sich“ und die Modalitätenlehre. In Auseinandersetzung besonders mit Kant, erst in zweiter Linie mit dem deutschen Idealismus greift B. auf Leibniz zurück. Sein Doppel-Ergebnis, „es gibt“ Grundwahrheiten, „es gibt“ ein notwendiges Wesen (als funktional-operatives Prinzip von Denken und Sein), bildet

das Fundament der Gotteslehre. Gott ist für B. das unbedingt Wirkliche. Dessen Dasein kann nicht objektiv begründet werden (im Sinn der Darstellung der objektiven Abhängigkeit einer Wahrheit von anderen Wahrheiten); aber es kann gewiß gemacht werden. B. führt seinen Beweis über das Kausalitätsprinzip von der in der Selbst-Intuition gegebenen Existenz veränderlicher Substanzen aus. – Von hier aus kann nun die Religion bestimmt werden: die Summe aller Meinungen, die für Tugend und Glückseligkeit eines Menschen (subjektiver Begriff) bzw. der Menschheit (objektiver Begriff) nicht gleichgültig sind. Ihre Differenz zur Sittlichkeit sieht B. darin, daß ihr die Erkenntnis der konkreten Pflichten zugehört und sie entscheidende Motive zu ihrer Erfüllung anbietet. Die Sittlichkeit ihrerseits ist bedeutsam für die Religion, weil das Sittengesetz archetypisch in Gott realisiert ist und so Weg und Maßstab für Aussagen über Gott und zur Beurteilung der Religion ergibt. (In einem eigenen Abschnitt geht Sch. auf die bisherigen Interpretationen von B.'s Ethik und Religionslehre ein und macht überzeugend Mißverständnisse und Verkürzungen deutlich.) – Entscheidend zu bewähren hat sich ein solcher Entwurf jedoch vor dem Begriff der Offenbarung. Die Religionswissenschaft hat nach B. hier die Aufgabe, deren problematische Möglichkeit aufzuweisen. Ihr faktisches Ergangensein ist unableitbar; man muß sie vorfinden. Damit stellt sich die Kriterienfrage. B. sieht das innere Kriterium gültiger Offenbarung in ihrer sittlichen Zuträglichkeit, ihr äußeres Kriterium im Wunder, h. h. in nach Zeit und Umwelt außerordentlichen Ereignissen. Ein eigenes Problem stellt die Bildhaftigkeit religiöser Aussagen dar. Von früheren Stellungnahmen über die mögliche Nützlichkeit von Irrtümern gelangt B. hier zu einem positiveren Verständnis, das der Lösung von anscheinenden Widersprüchen zwischen Offenbarungs- und Vernunftwahrheiten dienen soll. Die persönliche Entscheidung und vernünftige Verantwortlichkeit des Einzelnen bleiben in dieser Situation unabdingbar und müssen darum von Staat und Gesellschaft respektiert werden. – Die Nähe zu Kant aufgrund des gemeinsamen neuzeitlichen Bewußtseins wird in der eindringlichen und immer wieder historisch ausgreifenden Darstellung von Sch. ebenso deutlich wie B.'s Andersartigkeit (und die damit gegebenen Grenzen im Verständnis Kants), vor allem insofern B. die Religion auf Wahrheiten an sich bezieht, die nicht bloß transzendental, sondern durch konkrete Subjektivität vermittelt werden. Sch. kennzeichnet diese Position als den Versuch, „durch Modifikation vor-kantischen Denkens einen von Kant verschiedenen Standpunkt zu gewinnen, der trotzdem ohne Kant nicht möglich wäre“, ohne daß er in der Richtung des Deutschen Idealismus ginge (178). „Hier muß das Gespräch mit Hegel einsetzen, zu dem Bolzano aufgrund seiner mathematisch-logisch geprägten Interessen und seiner Verwurzelung in der Aufklärung nicht wirklich fähig war“ (ebd.). – Kritikpunkte werden abschließend kurz notiert: der eigentümliche „logische Platonismus“ der Wahrheiten an sich, die Grenzen einer formalistischen Monadologie, die undialektische Konzeption von Begriff und Handeln. Einer B.-Renaissance will der Verf. nicht das Wort reden; aber er hält eine Berücksichtigung seiner Lösungsversuche bei einer Reihe von Problemen für fruchtbar, nicht zuletzt im Zuge einer – inzwischen (die Arbeit wurde 1968 abgeschlossen) ja zunehmend aktuellen – wissenschaftstheoretischen Fragestellung in der Theologie und als Gegengewicht zu traditionalistischer Bindung an mittelalterliche Philosophie wie zu allzu rascher Rezeption existentialen Denkens – welche beide hinwiederum heute wohl weniger eines Gegengewichts bedürfen. – Bibliographie, Personen- und Sachregister ergänzen die hilfreiche Arbeit.

J. S p l e t t

Casper, Bernhard, *Wesen und Grenzen der Religionskritik*. Feuerbach, Marx, Freud. 8° (95 S.) Würzburg 1974, Echter. 11,80 DM. – Auf die Anfrage der Religionskritiker, ob die Religion nicht die umfassendste Selbsttäuschung der Menschen sei, wird eine so kurz gefaßte Schrift wie die des Augsburger Dogmatikers B. Casper natürlich keine erschöpfende Antwort geben können. Doch gelingt es dem Verf., klar und präzise über die Grundlinien der Religionskritik bei Feuerbach, Marx und Freud zu informieren und deutlich zu machen, „in welcher Weise die Religionskritik hinterfragt werden muß“. – In seiner Kritik der Kritik weist C. auf die seit Descartes veränderte Zielrichtung des philosophischen Fragens hin: nicht mehr dem Wahren und dem Sinn gilt das Interesse, sondern der

Funktionsweise und dem Woher (der *causa efficiens*); Gott wird dadurch selbst als Teil in einem Funktionszusammenhang begriffen und damit schließlich als Konkurrent menschlichen Handelns mißverstanden. Hinzu treten die Mängel der Feuerbachschen Erkenntnisprinzipien, die es nicht erlauben, die zentralen Begriffe wie Menschengattung, Menschheit oder Natur mit einem für das Handeln verbindlichen Inhalt zu füllen. Feuerbachs Reduktion der Theologie findet infolge seines Sensualismus kein tragfähiges Fundament. – Wenngleich die Religionskritik mit ihrer Aufklärung recht hat, daß in der Religion alles menschlich sei, bleibt doch die Schlußfolgerung falsch, die Religion sei nur ein vom Menschen erstelltes illusorisches Gebilde. Gerade in der aufklärerischen „Bewegung des Hinterfragens“ sieht C. einen Ansatz, das Anliegen der Religionskritik positiv aufzunehmen und zugleich über sie hinauszuführen. Denn der Prozeß des kritischen Hinterfragens kommt überhaupt nur in Gang, weil und insofern es die unbedingte Frage nach dem eigentlich Wahren und Guten gibt (78). Sowenig dieses schlechthin Wahre und Gute objektivierbarer Gegenstand unseres Wissens werden kann, so ist es doch wirklich. Gäbe es dieses Wahre und Gute nicht, wären auch alle Schritte über das Bestehende hinaus ein Leerlauf. Verantwortung auf sich nehmen, Opfer bringen, wie der Marxismus fordert, geschichtliches Handeln schließlich insgesamt, ist nur sinnvoll, wenn die Suche nach dem unbedingten Sinn nicht ins Leere geht, ohne daß man diesen Sinn je dingfest machen könnte. Der Mensch, der nur als der nach unbedingtem Sinn Suchende überhaupt geschichtlich handeln kann, ist der *Entdecker* von Sinnantworten und somit von Religion, wie C. mit L. Kolakowski sagt, und nicht ihr Erfinder. (Leider ist der Verweis C.s auf den Dialektischen Materialismus, hier werde das menschliche Handeln als notwendige dialektische Entfaltung der Materie verstanden, zu knapp geraten, denn er nimmt den möglichen Einwand, eben dieser Dialektische Materialismus erkenne doch die Wirklichkeit des menschlichen Bewußtseins und der Freiheit an, nicht auf.) Christliche Sinnantwort, die auf dem Leben Jesu gründet, bleibt offen für das Neue in der Geschichte; sie ist deshalb auch nicht gegenständlich greifbar, sondern kann nur immer wieder neu bezeugt werden – auch in religiösen Formen. Das Anliegen von Aufklärung und Religionskritik, die Befreiung des Menschen von vergegenständlichten Mächten über ihm, ist so gerade vom christlichen Glauben selbst aufgenommen. – Dieses Büchlein ist vortrefflich geeignet als Diskussionsgrundlage für studentische Arbeitskreise und Seminare.

P. E h l e n, S. J.

### 3. Anthropologie. Naturphilosophie

L é v i - S t r a u s s, C l a u d e, *Anthropologie structurale* deux. 8<sup>o</sup> (450 S.) Paris 1973, Plon. – Fünfzehn Jahre nach dem Erscheinen seiner – damals sicher noch nicht auf eine Erweiterung geplanten – „*Anthropologie structurale*“ (dt. [1967] Suhrkamp) faßt L.-Str. eine Reihe von Vorträgen und entlegeneren Veröffentlichungen zu einem zweiten Band zusammen. Daß das Wort „*Anthropologie*“ im Titel so wenig wie beim ersten Band eine philosophische Disziplin meint, sondern soviel wie „*allgemeine Ethnologie*“ oder „*Kulturwissenschaft*“ heißt, muß vorweg gesagt werden. – Das Buch gliedert seinen Inhalt in vier Gruppen, deren zwei mittlere mehr der Fachdiskussion gewidmet sind, während die beiden äußeren sich an weitere Leserkreise wenden. Erwähnen wir schnell die Themen der beiden mittleren, „*Organisation sociale*“ (89–135) und „*Mythologie et rituel*“ (139–315) überschriebenen Teile! Die wichtigsten Beiträge sind hier vielleicht die „*réflexions sur l'atome de parenté*“ (1973), d. h. jenes Beziehungsgefüge zwischen Ego, Vater, Mutter und Onkel, das zur Darstellung eines jeden Verwandtschaftssystems notwendig und hinreichend ist; vgl. dazu L.-Str.s erstes Hauptwerk „*Les structures élémentaires de la parenté*“ (1949); außerdem der berühmte Aufsatz „*La geste d'Asdiwal*“ (1958), der vor dem Erscheinen der *Mythologiques* als das gelungenste Beispiel strukturaler Mytheninterpretation galt. – Der 1. Tl. des Buches, „*Vue perspectives*“ (11–85), enthält neben Festreden auf Rousseau und Durkheim sowie Berichten über die Arbeit des Bureau of American Ethnology und des Lehrstuhls des Verfs. an der *École pratique des hautes études* vor allem die Antrittsvorlesung, die L.-Str. bei seiner Aufnahme in das illustre Collège de France (1960) gehalten

hat: Le champ de l'anthropologie (11–44), eine sehr gedrängte Selbstdarstellung der Arbeit des Verf., in Abhebung von verwandten Versuchen und in exemplarischer Durchführung zweier Grundfragen: der Frage nach dem Sinn des Inzestverbots und des Problems der Einheit des mythischen Denkens. Im letzten Abschnitt des Buches, „Humanisme et humanités“ (319–422), behandelt der Verf. gewisse Aspekte unserer eigenen Gesellschaft (Literatur, Kunst, Umweltfragen) und die Organisation von Forschung und Lehre in den Wissenschaften vom Menschen. Eine neu durchgesehene Fassung der 1952 im Auftrag der UNESCO veröffentlichten Schrift „Race et histoire“ schließt die Sammlung ab. Das Buch ist eine willkommene Ergänzung zum ersten Band der „Strukturalen Anthropologie“.

G. Haeflner, S. J.

Hofer, Helmut/Altner, Günter, Die Sonderstellung des Menschen. Naturwissenschaftliche und geisteswissenschaftliche Aspekte. Gr. 8° (VII u. 231 S., 17 Abb.) Stuttgart 1972, G. Fischer. 38,- DM. – Das Buch stellt eines der seltenen Werke dar, in denen eine gelungene interdisziplinäre Diskussion über die Sonderstellung des Menschen geleistet wird. Man muß den Autoren – ein naturwissenschaftlicher und ein geisteswissenschaftlicher Anthropologe – und dem Verlag für diese Arbeit dankbar sein. Das Werk ist aus jahrelanger, enger Zusammenarbeit entstanden: „Wir waren uns von Anfang an darüber klar, daß das Phänomen Mensch von zwei Gesichtspunkten aus begriffen werden müsse, vom Physischen und vom Geistigen her, und daß die Analyse nur im Sinne der Evolution erfolgen könne. Zwischen diesen beiden Polen liegt die gesamte Problematik des Menschen, als Individuum, als Paar – der ‚Mensch‘ ist nur als Mann und Frau existent –, als bestimmte Gesellschaft und als Menschheit, im Sinne der Gesamtheit aller Menschen. Es ist wohl für unser Menschsein bezeichnend und wir glauben, daß man dem größten Bedeutung bei der Beurteilung des Menschen zuteil werden lassen muß, daß etwa seit zwei Jahrzehnten ein Denken in der Dimension der ‚Menschheit‘ immer mehr um sich greift“ (Vorwort). Über die Sonderstellung urteilen die Autoren: „Auch das Geistige, dessen eminente Bedeutung nicht bestritten, sondern gerade von uns besonders betont wird, hat eine unleugbare und in zunehmendem Maße erforschbare Zuordnung zur Physis, die mit ihm phylogenetisch entstanden ist. Wir hatten aber niemals Zweifel daran, daß das Geistige seine Eigengesetzlichkeit hat, die auf den Menschen in seinen seelischen und leiblichen Qualitäten zurückwirkt und für ihn mehr kennzeichnend ist als seine physischen Eigenschaften. Vergleichend biologisch geurteilt ist der Mensch ein in verschiedener Hinsicht nur graduell spezialisierter Pongide. Die Sonderstellung des Menschen ist für uns ein Ergebnis der Stammesgeschichte, die in der Wechselwirkung physischer Möglichkeiten und psychischer Leistungen zu einem Wesen führt, bei dem letztere so dominieren, daß sie dem Menschen eine Sonderstellung in der Natur verleihen“ (Vorwort). Diese einführenden Sätze geben genau den Rahmen der beiden folgenden Abhandlungen an. Der bekannte Primatologe Hofer bearbeitet in seinem Beitrag „Prolegomena primatologiae“ (3–146) die einschlägigen Fragen der naturwissenschaftlichen Anthropologie. Er beginnt mit einer kurzen, geschichtlichen Einleitung, zeigt sodann die Geschichte des Stammes, die Evolution des Gehirns und die Entwicklung der Bipedie des Menschen auf. Ergänzend zu den sehr instruktiven Ausführungen über die Bipedie des Menschen seien einige Bemerkungen erlaubt: Das Wesentliche ist der Erwerb einer aufrechten Dauerhaltung und eines neuen „aufgerichteten“ Verhaltens, das im betonten Gegensatz zu dem „horizontalen“ Verhalten und der horizontalen Haltung des Tieres steht. Ein bedeutungsvoller Vorgang beim Erwerb der Aufrichtung ist nicht nur die Vertikalisierung der Körperachse, sondern vor allem die Aufrichtung des Kopfes, worauf schon Herder hingewiesen hat (vgl. Zitat 155 f.). Durch eine neue Hierarchie der Organe am Kopf u. a. hat der Mensch eine neue Weltsicht erhalten, in der es vor allem ein „oben“ gibt, eine Richtung, die anscheinend in der Tier Sprache fehlt (z. B. haben die Bienen in ihrer Orientierungssprache kein „Wort“ für oben, was K. v. Frisch nachgewiesen hat). Anschließend an die Bipedie behandelt H. das Lebensalter und die Einheit der Kommunikation, untersucht dann das Verhalten (z. B. mögliche Anfänge des Kults) und mögliche Einflüsse des Verhaltens auf den Verlauf der physischen Evolution. Den Abschluß bildet die

Besprechung der Erfindungen der Affen (z. B. die berühmten Affen auf Koshima Island). – Die philosophischen Aspekte des Problems behandelt (149–215) Altner, indem er zuerst von der Methodik des interdisziplinären Gesprächs über den Menschen handelt. Er weist mit Recht auf die immer noch großen Schwierigkeiten und Mißverständnisse hin, die in einem solchen Gespräch von beiden Seiten auftauchen können. Das Für und Wider zu Teilhard de Chardin ist ein Beispiel dafür (149). Anschließend bespricht A. verschiedene „Menschenbilder“, die in der philosophischen und anthropologischen Diskussion von Bedeutung geworden sind: Zuerst J. G. Herder („Der Mensch, Mittelglied zweier Welten“), dessen Ansichten über den aufrechten Gang mir besonders interessant und in der bisherigen Diskussion fast ganz vergessen erscheinen. Es folgt die Besprechung von Kants Menschenbild (der Mensch als frei handelndes Wesen), von G. W. F. Hegel (der Mensch als denkender Geist) und von Karl Marx (der Mensch, Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse). Schließlich werden die Ansichten der neueren Anthropologie (Scheler, Gehlen, Plessner) erörtert. – Den Abschluß des wertvollen Werkes bildet eine Betrachtung A.s über die „*Conditio humana*“, in der er glaubt, daß die „Kategorie des Verhaltens“ im gegenwärtigen Gespräch besonders hilfreich sei, „weil sie allen am Gespräch beteiligten Anthropologien die Integration ihrer jeweiligen Sichtweisen des Menschen erlaubt“ (215).

A. Haas, S. J.

Portmann, Adolf, Entläßt die Natur den Menschen? Gesammelte Aufsätze zur Biologie und Anthropologie. 8<sup>o</sup> (381 S.). München 1970, Piper, 24,- DM. – Die hier in einem Band zusammengefaßten Studien (die meisten aus den letzten 15 Jahren) können als die wesentlichen Ergebnisse des biologischen und anthropologischen Forschens des bedeutenden Zoologen betrachtet werden. Sie sind unter drei Hauptgesichtspunkte gestellt: 1. Probleme der lebendigen Erscheinung (12–136). Das zentrale Anliegen dieser Studien ist die Einordnung der Gestaltforschung (Morphologie) in die heutige biologische Forschung und „die Darstellung der Eigengesetzlichkeit dieser Morphologie inmitten einer Lebensforschung, die seit Jahren und heute in steigendem Maße und mit triftigen Gründen sich der molekularen und der mikrobiologischen Stufe zuwendet“ (7). Der Verf. tritt für eine „umfassendere Morphologie“ ein, die über die funktionalen Rollen im Lebensspiel hinaus allgemeinere Gesetzmäßigkeiten des Formwerdens und der Formgebung herausarbeitet. Selbstdarstellung und Innerlichkeit sind wichtige Akzente in dieser Lehre vom Organismus. Der 2. Tl. des Buches faßt die wichtigsten anthropologischen Arbeiten zusammen (137–210), die alle aus der eben erwähnten Wendung der Biologie zum Unsichtbaren erwachsen sind. P. versucht eine „Ortsbestimmung des Menschen in einer Geisteswelt, in der der mächtigste Zweig der Naturforschung ausgreift aus der Sphäre des Alltags in die Zone jenseits der unbewaffneten Sinne“ (8). Gegenüber Mikro- und Makrokosmos wird der „Mediokosmos“ als unsere eigentliche Lebenssphäre bestimmt. Hierher gehört die von P. in grundlegenden Arbeiten dargestellte Eigenart unserer Individualentwicklung, die während langer Kindheitsjahre sich im Mediokosmos vollzieht. Von dieser „primären Weltbild“ aus muß sich der junge Mensch langsam in ein „zweites sekundäres Weltbild“ einleben, das die Naturwissenschaften aufbauen und das täglich von der Forschung erweitert wird. Daß P. die Bedeutung dieser Zweiteilung unserer langen Entwicklungsperiode erkannt und bearbeitet hat, muß als besonderes Verdienst gewertet werden. Ferner schildert der Verf. noch „Die entscheidende Wendung im Evolutionsdenken der Biologie“ (168–185) und zeichnet die Grundlinien einer „basalen Anthropologie“ (154–167). Der abschließende 3. Tl. ist Sozialproblemen gewidmet (211–379), so z. B. der Manipulation des Menschen als Schicksal und Bedrohung, der Entwicklungsbeschleunigung der Jugend als biologischem und sozialem Problem, der Bedeutung der Erziehung in der heutigen Zeit, der biologischen und rechtlichen Stellung der Frau. Ein Verzeichnis über die Erstveröffentlichung der in diesem Buch vorgelegten Arbeiten beschließt das wertvolle Werk.

A. Haas, S. J.

Overhage, Paul, Der Affe in dir. Vom tierischen zum menschlichen Verhalten. 8<sup>o</sup> (384 S.). Frankfurt 1972, Knecht, 32,- DM. – Der Verf. ist durch seine großen Literaturzusammenfassungen aus dem Bereich der Evolutionsforschung

bekannt geworden. Da die Einzelarbeiten gerade auf diesem Gebiet so zahlreich sind, daß selbst der Fachmann sie nicht mehr restlos übersehen kann, sind die Überblicke O.s außerordentlich zu begrüßen. Er legt hier wieder eine sehr gelungene Zusammenfassung über Verhaltensweisen des Menschen vor, die sich auch bei nichtmenschlichen Primaten (Affen und Menschenaffen) finden und stammesgeschichtlich (phylogenetisch), d. h. durch Herleitung von gemeinsamen Vorfahrenformen, verständlich erscheinen. O. beschränkt sich weithin auf die Ergebnisse der Forschung an nichtmenschlichen Primaten. Drei Intentionen leiten den Verfasser: 1. Anhand der naturwissenschaftlichen Facharbeiten über das Verhalten der nichtmenschlichen Primaten „soll der erstaunliche Reichtum überraschender Übereinstimmungen, Ähnlichkeiten und Analogien herausgestellt werden, die zwischen ihnen und dem Menschen gerade in der Art und Weise des Verhaltens bestehen“ (5). 2. Im Vordergrund stehen hierbei die Versuche einer stammesgeschichtlichen Herleitung menschlicher Verhaltensweisen (z. B. Sprechen, Denken, Werten). 3. Die Ausführungen bleiben bewußt im Bereich des Biologisch-Ethologischen, „möchten aber das notwendige Material ausbreiten, das für ethisch-moralische Aspekte und Untersuchungen benötigt wird“ (6). Der umfangreiche Stoff wird in vier großen Abschnitten dargelegt. Im 1. werden die Grundbegriffe zur Beurteilung des tierischen und menschlichen Verhaltens besprochen (z. B. homolog und konvergent, ererbt und erlernt, Ritualisierung, Humanisierung des Tieres?, Biologisierung des Menschen?); im 2. (75–206) werden tierische und menschliche Verhaltensweisen verglichen (z. B. Revierverhalten, Aggression, Dominanz, Sexualverhalten, Brutpflege, Gruß- und Beschwichtigungsverhalten, Spiel); im 3. wird der Übergang vom tierischen zum menschlichen Verhalten bzw. dessen Problematik besprochen (z. B. Sprechen, Denken, Werten). Schließlich wird im 4. Abschnitt die Evolution des Verhaltens (stammesgeschichtliche Rekonstruktion des Verhaltens, Evolution des Gehirns und der physiologischen Grundlagen) dargestellt. – In einem kurzen Rückblick verweist O. auf die „Eigenständigkeit der menschlichen Existenz“ (361). Besonders hervorzuheben ist das umfangreiche Literaturverzeichnis (362–384), das zu weiterem Studium anregt.

A. H a a s, S. J.

Müller, Armin, Das Problem der Ganzheit in der Biologie. 8° (168 S.) Freiburg 1967, Alber. 17,80 DM. – Das anregende Buch des bekannten Nervenarztes und Naturphilosophen stammt aus dem Nachlaß und versucht, den Leitgedanken des Verf. auch auf das Gebiet der Biologie anzuwenden. Die „Ganzheitsbiologie“ M.s knüpft an Goethes Deutung der Lebensgestalten an, für den „die Überzeugung, daß die Natur nach Ideen verfähre“, ein Leitmotiv der Forschung war. Nach einer kurzen einleitenden Vororientierung (9–14) bespricht M. in einem allgemeinen Teil (15–37) zuerst das Ganzheitsproblem in der unbelebten Natur und anschließend den systemgesetzlichen Aufbau der biologischen Ganzheiten (physiologische Dominanz und Subordination). M. unterbaut seine ganzheitliche Auffassung vom Lebendigen durch seine Spezialuntersuchungen aus dem Bereich der Anatomie und Physiologie des Menschen. Zuerst stellt er den Descensus der Keimdrüsen der Säugetiere vom ganzheitsbiologischen Aspekt her dar (Wanderung nach dem Frontal- bzw. Kaudalpol als Ausdruck der Polarität zwischen Individuum und Fortpflanzung). Dann bespricht er seine Untersuchungen über „Syphilis-Metasyphilis als Problem der Ganzheitsbiologie“; über dieses Problem hat er 1955 ein eigenes Werk („Syphilis-Metasyphilis. Eine medizin-anthropologische Synthese“) veröffentlicht. Die Syphilispathologie bietet ein sehr instruktives Beispiel für die Polarität als eine Urkategorie des Lebendigen. „Nach den Lokalisationsgesetzen der Metasyphilis werden jeweilig dominierende Funktionen streng elektiv zerstört, subordinierte aber ausgespart“ (111). In einem Schlußkapitel beschäftigt sich der Verf. noch mit dem schwierigen Problem der fremddienlichen Zweckmäßigkeit.

A. H a a s, S. J.

Wickler, Wolfgang, Antworten der Verhaltensforschung. 8° (231 S. mit zahlr. Abb.) München 1970, Kösel. 19,80 DM. – Das inzwischen auch als Taschenbuch erschienene Werk des bekannten Verhaltensforschers und Nachfolgers von Konrad Lorenz im Max-Planck-Institut in Seewiesen bedarf keiner Empfehlung mehr. Man kann es als die z. Zt. beste Einführung in Probleme und

Ergebnisse der Verhaltensforschung bezeichnen. Es ist aus den Fragen entstanden, die interessierte Zuhörer bei Vorträgen des Verf. oder bei Besuchen im Max-Planck-Institut stellten. Das Buch bietet nicht nur eine Fülle von Tatsachen aus der Verhaltensforschung, zu der W. wesentliche Ergebnisse beigetragen hat, sondern regt zu weiteren Fragen an, besonders in den Kapiteln, die das Verhalten des Menschen betreffen (z. B. „Biologische Grundlagen menschlichen Verhaltens“ [179–194], „Das Mißverständnis der Natur des ehelichen Aktes in der Moralthologie“ [195–215], „Fragen nach dem biologischen Sinn von Aggression und Autorität“ [216–220]). In einer Nachbemerkung betont W.: „Ich bin zufrieden, wenn der Leser am Ende dieses Buches mehr Fragen hat als vorher. Denn abschließende Antworten scheinen mir gefährlich, weil sie zum Stehenbleiben verlocken. Vorläufige Antworten dagegen, die sofort weitere Fragen aufrufen, halten unser Denken in Bewegung, führen zu neuen Erkenntnissen und zu ihrer weiteren Verarbeitung. Mir scheinen die bisherigen Antworten der Verhaltensforschung von dieser Art zu sein“ (221). Das Buch beginnt mit der allgemeinen Frage „Was ist Verhaltensforschung?“, bietet dann eine kurze Geschichte der Ethologie, weist „Historische Reste“ im Verhalten auf, beurteilt den taxonomischen Wert homologer Verhaltensmerkmale und das Problem der stammesgeschichtlichen Sackgassen (11–74); anschließend zeigt W., wie „Lug und Trug als Ergebnis der Selektion“ aufgefaßt werden, wie Organe und Verhaltensweisen umfunktioniert werden können, wie Mutter-Kind-Signale entstehen und sich in ihrer Bedeutung wandeln können u. a. mehr. Kurze Literaturhinweise beschließen das wertvolle Werk.

A. H a a s, S. J.

#### 4. Psychologie

Keilbach, Wilhelm, Religiöses Erleben. Erhellungsversuche in Religionspsychologie, Parapsychologie und Psychopharmakologie (Abhdlgn. z. Philos., Psychol., Soziol. d. Religion u. Ökumenik, H. 27, N.F.). 8° (175 S.) München – Paderborn – Wien 1973, Schöningh. Kt. 15,- DM. – In diesem Buch hat der Verf., seit 1962 Herausgeber des „Archivs für Religionspsychologie“, eine Reihe von Aufsätzen gesammelt, die in diesem Archiv oder auch in anderen Veröffentlichungen erschienen sind. Auf einige dieser Beiträge sei hier ausdrücklich hingewiesen: Die empirische Religionspsychologie als Zweig der Religionswissenschaft (17–34), Der immer noch umstrittene Gegenstand der Religionspsychologie (35–64), Die Frage nach der Echtheit religiösen Erlebens. Stellungnahme zu Experiment und Drogeneinwirkung (88–111), Christliche Frömmigkeit und psychodelische Drogen (124–137). Die Wahrheitsfrage und das Problem der Echtheit religiösen Erlebens werden immer wieder angesprochen. Die Wahrheitsfrage kann hier so formuliert werden: Ist die Religionspsychologie von sich aus und nach ihren Methoden, Möglichkeiten und Grenzen in der Lage, zu entscheiden, ob dem im Erleben und Bewußtsein (oder auch dem im Unbewußten) gemeinten religiösen Gegenstand eine transzendente, das Subjekt übersteigende und von ihm unabhängige Realität zukommt: eine Frage, die für Sinn und Berechtigung des Gottesglaubens (oder auch seines Zerfalls) von fundamentaler Bedeutung ist. Die Frage kann aber von der *Religionspsychologie* nicht beantwortet werden. Sie gehört in den Bereich der *Religionsphilosophie* (13, 21). K. setzt sich entschieden dafür ein, daß die Religionspsychologie als eine *empirische* Wissenschaft zu begreifen ist (40 u. ö.). Dabei kann es sich nicht nur um die im Bewußtsein vorliegende religiöse Erfahrung mit ihren sehr verschiedenartigen Erlebnissen handeln. Auch die seelischen Strukturen, Gesinnungen, Einstellungen, soweit sie sich auf religiöse Objekte beziehen, sind in den Bereich der Religionspsychologie miteinzubeziehen. Sie bringen zugleich eine bemerkenswerte Vertiefung religionspsychologischer Forschung und Analysen mit sich. Wieweit man bei dieser Auffassung zugleich in die Nähe einer auch geisteswissenschaftlich ausgerichteten Religionspsychologie geführt wird – die keineswegs im Gegensatz zur Empirie zu stehen braucht –, müßte durch genauere methodologische und auch inhaltliche Untersuchungen geklärt werden. – Das Thema der Echtheit religiösen Erlebens gibt neue Gesichtspunkte für das Verständnis und auch die wissenschaftliche Erforschung der Religiosität. Dabei darf man den Unterschied zwischen Echtheit oder Unechtheit im psychologischen und im

ethischen Sinn nicht aus dem Blick verlieren, wenn auch in vielen Fällen diese beiden Arten von Echtheit miteinander verbunden sind. Bei der Echtheit im psychologischen Sinn stimmen Erscheinungsbild und Innerlichkeit überein, bei der Unechtheit klafft hier ein Widerspruch, der u. U. in Psychopathologien des religiösen Lebens ausarten kann. Man denke etwa an erheuchelte Frömmigkeit, ihre Voraussetzungen, Erscheinungsweisen und Konsequenzen. Weitere Beispiele für solche Erlebnisse sind etwa die unechten Gefühlsäußerungen der Trauer über einen Sterbefall, der einen innerlich nicht betrübt hat; oder auch religiöse Hochstimmungen und gar Ekstasen, die künstlich durch Drogen erreicht werden können (94 ff.).

L. Gilen, S. J.

Mann, Ulrich, Einführung in die Religionspsychologie. 8° (171 S.) Darmstadt 1973, Wissenschaftl. Buchges. 26,50 DM, MP 15,50 DM. – In diesem Buch erscheint weit häufiger als jeder andere Name C. G. Jung. Damit ist die psychologische Orientierung und auch die Bedeutung gekennzeichnet, die der Verf. der Tiefenpsychologie, speziell Jungscher Prägung, für die Religionspsychologie zuschreibt. Wenn er allerdings meint, daß Freuds Psychoanalyse von Anfang an „kritische Religionspsychologie“ gewesen sei (43), so wäre diese Aussage doch noch näher zu präzisieren. Daß Freud der Religion, ihren Phänomenen und auch ihren Lehren im Unterschied zu Jung stets kritisch und eher ablehnend gegenübergestanden hat, läßt sich freilich nicht leugnen. Ob sich von diesen verschiedenen Stellungnahmen und überhaupt von der Psychologie her etwas über die Wahrheit der Religion ausmachen läßt, ist eine andere Frage, die aber in einer kurzen Einführung in die Religionspsychologie höchstens angedeutet, sicher aber nicht adäquat behandelt werden kann. Der Verf. weicht diesem dornigen Problem keineswegs aus (29, 71, 142). Vielleicht kann man aber mit den Methoden und innerhalb der Grenzen psychologischer Forschung hier über subjektiv vermeinte, also „psychische Realitäten“ nicht hinauskommen, auch wenn man mit M. drei Arten oder Disziplinen der Religionspsychologie unterscheidet: die empirisch-wissenschaftliche (60 ff. u. 103 ff.), die historische (114 ff.) und die systematische Religionspsychologie (132 ff.). Gegenstand der Religionspsychologie ist nach M. der Zusammenhang zwischen Psyche und Religion, der nach Ausweis der Religionsgeschichte, der empirischen (auch experimentellen) und therapeutischen Forschungen bzw. Behandlungen und ihrer Ergebnisse kaum auszuschöpfen ist und naturgemäß auch den Wandlungen der Geistes- und Kulturgeschichte unterliegt. Die Vielfalt der hier vorliegenden Probleme und Forschungsaufgaben wird noch deutlicher, wenn man, wie M. es tut, den wissenschaftlichen Ort der systematischen Religionspsychologie in der systematischen Theologie sucht (80). Wenn der Verf. meint, daß Religion letztlich – nicht vorletztlich – identisch mit psychischen Vorgängen und die Psyche letztlich identisch mit religiösen Vorgängen sei (77), so müßte diese These doch noch näher überprüft werden, wobei der Unterschied zwischen seelischen Phänomenen und seelischen Strukturen besonders zu beachten wäre. – Im 1. Tl. des Buches handelt M. über Religionspsychologie als Wissenschaft (3–93), sodann spricht er über die religionspsychologische Arbeit (94–145) und fügt eine Schlußbetrachtung an: Auswirkungen in der Synopse und künftige Aufgaben (146–171). Die Auswirkungen auf die Theologie werden kurz charakterisiert (151 ff.). Bemerkenswert, was M. über die von Jung propagierte Ausweitung der Trinität zu einer Quaternität (155) und seine eigene Auffassung zu einer Quaternität in Gott sagt (159). Von einer systematischen Theologie her könnte man einige Bedenken anmelden, wenn der Verf. meint: „Gottheit: das heißt Geschehen, Werden, Ereignis!“ (ebd.).

L. Gilen, S. J.

Lischke, Gottfried, Aggression und Aggressionsbewältigung, unter Mitarbeit von Verena Conze. 8° (276 S.) 2., unver. Aufl., Freiburg–München 1973, Alber. 18,50 DM. – Daß Aggressionen, Aggressivität und Aggressionsbewältigung im Rahmen kleinerer Gruppen wie Kindergarten, Familie und Schule, aber auch in den komplexeren Formen des Zusammenlebens in Arbeit und Beruf, in Gewerbe, Industrie und Wirtschaft sowie darüber hinaus in den Beziehungen der Völker untereinander schwerwiegende Probleme darstellen, braucht kaum eigens betont zu werden. Die Extremfälle von Aggressivität, wie sie bei Kriminellen und

ihren Opfern vorliegen, zeigen diese Realitäten menschlichen Zusammenseins in besonderer Schärfe. Für die Sozialwissenschaften ergibt sich damit eine wichtige Aufgabe: sie müßten die realen Gesellschaften und auch Gemeinschaften „in ihrer Dynamik so genau erfassen, daß eine Typologie aggressionsauslösender Situationen möglich wird“ (250). Von dieser Basis aus, die noch keineswegs erreicht und in ihren Anfängen kaum gesichert ist, könnten dann Soziologie und Psychologie Parameter aufstellen und Wege finden, um Aggressivität abzubauen und den Ausbruch aggressiver Destruktionen größeren Ausmaßes zu verhindern. Von der Psychologie her käme es dabei zunächst auf das psychodiagnostische Erkennen der Gefährlichkeit (134–151) und auf die Aggressionsbewältigung durch Methoden der experimentellen Psychologie an (152–224). Gegenüber den bisher vorliegenden Tests, die eine Aggressionsbereitschaft des Probanden prüfen sollen, ist L. sehr zurückhaltend und kritisch. Der Farbpyramidentest zeigt gegenüber anderen Verfahren (dem Thematic Apperception Test von Murray [146 ff.] und auch dem Formdeutungsverfahren von Rorschach [149 f.]) eine gewisse Überlegenheit (146). Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich vor allem mit der Aggressivität bei Kleinkindern und straffällig gewordenen Jugendlichen. Auf der Grundlage eingehender und auch kritischer Analysen der neueren Literatur, besonders aus dem amerikanischen Raum, aber auch von eigenen Arbeiten und speziellen Untersuchungen des Freiburger Instituts für Psychologie geht L. ferner folgenden Fragestellungen nach: Definition der Aggression (20–33), Das lernpsychologische Modell (62–78), Formen und Dimensionen der Aggression (79–133). Die Frustrations-Aggressions-Hypothese der Yale-Schule (45–61) gibt nach dem Urteil des Verf. auch heute noch „die einzig tragfähige Grundlage“ für die Erklärung menschlicher Verhaltensweisen, z. B. des Masochismus, ab (46). Nach dieser Hypothese ist die Aggression immer die Folge von Frustration und „Frustration führt stets zu irgendeiner Form von Aggression“; eine These, die für die Praxis des Zusammenlebens von Menschen und besonders für die Erziehung von Kindern und Jugendlichen, aber auch für die Selbstreflexion und -korrektur von Erwachsenen von Bedeutung ist. Bemerkenswert die Kritik L.s an dem Buch von Lorenz: „Das sogenannte Böse“ (40 f.). Die Möglichkeiten der Wissenschaft für Aggressionsbewältigung und Dämpfung der Aggressivität beurteilt L. nach den bisher vorliegenden Untersuchungen, vor allem von Berkowitz/Le Page und Page/Scheidt eher skeptisch (232–248: Die Ohnmacht der Wissenschaft). Dem Buch sind ausführliche Literatur- (251–271) und ein Personenverzeichnis beigegeben.

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

### 5. Religions- und Geistesgeschichte

Lévi - Strauss, Claude, *Mythologica*. Aus dem Französischen von E. Moldenhauer. 8°. Frankfurt, Suhrkamp. 1. Bd.: Das Rohe und das Gekochte (493 S.) 1971. 40,- DM; 2. Bd.: Vom Honig zur Asche (567 S.) 1972. 52,- DM; 3. Bd.: Der Ursprung der Tischsitten (601 S.) 1973. 60,- DM; 4. Bd.: Der nackte Mensch (884 S.) 1975. 108,- DM. – In den vier Bänden seiner *Mythologiques*, deren Übersetzung nun abgeschlossen ist, legt der Verf. die Summe einer über zehnjährigen Bemühung um die Mythen schriftloser Völker vor. L.-Str., Professor am Collège de France und seit 1973 Mitglied der Académie française, versteht dieses umfangreiche Werk zunächst als einen Beitrag zur ethnologischen Diskussion. Er erhebt den Anspruch, die Mythos-Forschung aus einer seit langem aporetischen Situation zu befreien und sie durch eine neue Methode zu einer echt wissenschaftlichen Disziplin zu machen. Der Sinn der mythischen Erzählungen kann weder in der Beschreibung objektiver Wirklichkeit noch in der praktischen Regelung sozialer oder psychischer Probleme liegen. Er ist einerseits von durchaus theoretischer Natur, bringt aber andererseits die absurdesten Ideen ins Spiel. Vor jeder Interpretation einzelner Mythen muß also erst die Art und Weise gefunden werden, wie der Mythos überhaupt „funktioniert“, d. h. der Grund, warum die Mythen einerseits nach strengen Gesetzen, andererseits aber auch wieder in völliger Freiheit der vorgefundenen Wirklichkeit gegenüber gebaut sind. L.-Str. inspiriert sich hier am methodologischen Vorbild der strukturalen Linguistik, besonders der Phonologie Jakobsons. So wie die Phoneme und Wörter einer Sprache keine natürliche Beziehung

zur Wirklichkeit, die sie bezeichnen, unterhalten, sondern ihre bezeichnende Kraft dadurch erhalten, daß sie eine bestimmte Stelle im Sprachsystem (nicht) einnehmen, das als ganzes der Welt ko-extensiv ist, so darf die Aussage eines Mythos nicht in dem gesucht werden, was er vordergründig sagt, sondern muß in der Art und Weise liegen, wie er die in ihm (offen oder verdeckt) ins Spiel gebrachten semantischen Systeme miteinander kombiniert. Solche semantischen Systeme sind etwa die der sozialen Beziehungen (Mann – Frau, natürliche und angeheiratete Verwandte usw.), des Wirtschaftens (Jagd – Landwirtschaft, Hunger – Überfluß usw.), der Kosmologie (Himmel – Erde, Mensch – Tier usw.) – deren Bestandteile und wechselnde Bedeutsamkeit natürlich aufs engste von den konkreten Lebensumständen der Gruppe, aus der ein bestimmter Mythos stammt, abhängen. Es ist gleich deutlich, daß auf diese Weise ein Mythos nicht isoliert, sondern nur in *der* Weise analysiert werden kann, daß andere Mythen als seine Transformationen, Umkehrungen, Dubletten betrachtet werden, so daß ein Mythos immer nur aus einem mythischen Feld heraus spricht, das sich im Laufe der wiederholten Analyse selbst immer klarer als strukturiert erweist. So geht L.-Str. von einem Mythos eines zentralbrasilianischen Stammes aus, um dann langsam die gesamte Mythologie der umliegenden südamerikanischen Indios zu durchlaufen, die selbst wieder, besonders im 3. und 4. Buch, zu ihrer Erhellung die Einbeziehung nordamerikanischer Mythen-Ensembles fordert. Am Ende, nach „Siebung“ von über 1000 Mythen, steht die gesamtamerikanische Mythologie als eine geschlossene Sprache da. – Das Thema, bei dem der 1. Bd. ansetzt, ist die anthropologische Grundfrage nach dem Unterschied und dem Verhältnis von „Natur und Kultur“ – eine Frage, die in nicht wenigen Kulturen in der symbolischen Form des Verhältnisses von „Rohem“ und „Gekochtem“ gestellt wird. Der zunächst nur statische und massive Unterschied von „roh“ und „gekocht“ wird durch die Einführung der höchst ambivalenten Elemente des Honigs und des Tabaks dynamisiert und differenziert: denn wie der Honig eine schon zubereitete, aber noch aus der Natur kommende Speise ist, so ist der Tabak, der verbrannt wird, „mehr“ als gekocht, d. h. dient kultischen, mehr-als-kulturellen Zwecken. Der Ort des Übergangs von Natur zu Kultur wird durch die Küche symbolisiert, zu der die von der Natur gelieferten Nahrungsmittel, die Rezepte der Zubereitung, die Vorgänge der Verdauung sowie, auf einer zweiten Stufe der Kultur, die häuslich-moralischen Vorschriften gehören; so erklärt sich der Titel des 3. Bandes. Der abschließende Band (L'homme nu) kehrt zum Mythos zurück, mit dem der Verf. seine Reise begonnen hatte; der Titel bezeichnet den gewaltsam seiner kulturellen Attribute entkleideten Kulturheros. – Der Gegenstand der Mythen ist also ein theoretisches Problem: die Versöhnung von Gegensätzlichem, die dadurch geleistet werden soll, daß ein extremer konträrer Gegensatz durch einen kleineren homologen abgebildet wird, bis hin zu einem ambivalenten Mittelbegriff. Der Mythenerzähler und -zuhörer bringt sich vor die grundlegenden Widersprüche seiner Gesellschaft und seines Menschseins überhaupt nicht in reflexiver Weise und nicht in abstrakter Sprache. Doch darf die Subjektlosigkeit und der scheinbar ungezügelter, in Wahrheit aber streng gebändigte Bilderreichtum des Mythos nicht darüber hinwegtäuschen, daß der Mythos eine der Grundformen – wenn nicht *die* Grundform – des Geistes, nicht der triebhaft-vorrationalen Psyche ist. – Der Leser wird erstaunt die innere Folgerichtigkeit bewundern, mit der sich unter dem Blick L.-Str.s die verschiedensten Mythen zu einem geschlossenen Ganzen fügen. Er wird auch immer wieder entdecken, daß sich so einzelne Züge eines Mythos, die völlig unerklärbar schienen, plötzlich erhellen. Freilich verlangt L.-Str. vom Leser auch ein Stück von jener Sorgfalt und Ausdauer, mit der er selbst den verschlungenen Wegen der Selbsttransformationen des mythischen Denkens nachgegangen ist. Wer hier als Nicht-Fachmann schnell philosophisch interessante Ergebnisse sucht, wird die Suche bald aufgeben. Zwar finden sich überall, besonders an den Anfängen und Schlüssen der einzelnen Bände, auch sehr geistvolle Überlegungen, die unmittelbare philosophische oder geistesgeschichtliche Themen anscheiden: etwa das Verhältnis des Mythos zur Musik, zum Roman und zur politischen Ideologie (als den Präsenz-Weisen des Mythischen in unserer modernen Gesellschaft) – oder Probleme der modernen Kunst – oder auch, besonders im Finale des 4. Bandes, das Verhältnis von Struktur und Wirklichkeit sowie von Mensch und Natur. Doch ist davor zu warnen, sich ausschließlich mit diesen meist

zwar sehr anregenden, aber bei näherer Betrachtung doch recht unklaren Reflexionen einzulassen. Auch der Verf. selbst möchte dafür seine wissenschaftliche Autorität nicht einsetzen, obwohl er, der von der Philosophie her zur Ethnologie gekommen ist, sich die philosophischen Ausflüge ins Allgemeine und Zentrale nicht ganz versagen kann. Sein philosophisches Glaubensbekenntnis ist Ausdruck eines zutiefst pessimistischen Naturalismus; der Dienst an der Erkenntnis und die Freude an der Schönheit der Natur sind seine, des Atheisten aus Desinteresse, höchste, aber – wie alles – dem Untergang geweihte Werte. Viel mühsamer, aber auf die Dauer gewiß ergiebiger scheint mir für den Philosophen eine Beschäftigung mit den methodischen Ansätzen der L.-Str.schen Mythenforschung (– wobei jetzt vorausgesetzt ist, daß diese Methode sich als fruchtbar erwiesen hat); L.-Str. hat selbst diese Reflexion nur hier und da und jedenfalls unzureichend begonnen. Was bedeutet es, daß dem Interpreten die Mythen wie von selbst ineinander übergehen? Daß sie sich zu einem geschlossenen System runden? Was heißt „menschlicher Geist“, wenn die Mythen, zweifellos nicht seine geringsten Produktionen, „subjektlos“, d. h. ohne planende Absicht und jedenfalls ohne Wissen um ihr „Funktionieren“, entstehen – ganz wie übrigens die Sprache überhaupt? Darf daraus geschlossen werden, daß nicht mehr der Mensch die Mythen denkt, sondern daß sich diese in ihm denken – oder was wäre eine angemessenere Formulierung für das hier angezielte Phänomen? Wie verhalten sich überhaupt „Strukturen“ und akthaft Wirkliches? Wie muß das Verhältnis von Natur- und Humanwissenschaft jetzt bestimmt werden, angesichts der ungeheuren Wandlungen der beiden Seiten und vor allem angesichts der wachsenden Rolle des Strukturbegriffs bei beiden? – Die Übersetzerin hat eine sehr schwierige Aufgabe lobenswert bewältigt, von Band zu Band besser. Manche Schärfe des Ausdrucks und vor allem der elegante Stil des Originals konnten leider nicht wiedergegeben werden. G. Haefner, S. J.

Colomer, Eusebi, *De la edad media al Renacimiento*. Ramón Llull, Nicolás de Cusa, Juan Pico della Mirandola. 8<sup>o</sup> (280 S.) Barcelona 1975, Herder. 375 Ptas. – Der Verf. hat sich schon durch seine Forschungsarbeiten zu Ramón Llull einen Namen gemacht, auch innerhalb des deutschen Sprachgebietes. In diesem seinem neuesten Werk versucht er eine Synthese „Vom Mittelalter zur Renaissance“. Außer den im Untertitel genannten Autoren kommen noch andere vor; der weniger bekannte Heimeric van den Velde (Heimericus de Campo) erhält sogar ein eigenes Kapitel (100–118). Sonst geht es vor allem darum, den Vergleich zwischen den drei Großen durchzuführen mit seinen Ähnlichkeiten und Differenzen. Die Frage nach den Quellen des Ramón Llull wird nicht ausdrücklich gestellt, sie wäre ja auch für den eigenwilligen Denker schwer zu beantworten gewesen. Es könnten jedoch Beziehungen zu Scotus Eriugena vorliegen, wie es eine von C. zitierte Arbeit wahrscheinlich gemacht hat: F. A. Yates, Ramón Llull and John Scotus Erigena (*Journal, of the Warburg and Courtauld Institutes* 17 [1960] 1–44). Daß hingegen Llull auf Nikolaus von Kues eingewirkt hat, steht außer Zweifel, da er viele von dessen Schriften in seiner Bibliothek besaß. Bei Giovanni Pico della Mirandola ist eine Abhängigkeit von seinen beiden Vorgängern allein durch sachliche Parallelen angedeutet. Aus dem sonstigen reichen Inhalt des Buches sei hier nur das hervorgehoben, was sich auf die kosmische Bedeutung des Gottmenschen und seine absolute Prädestination bezieht. Schon bei Ramón Llull findet man die klare Aussage: „(Jesus Christus) per suam naturam cludit omnia entia creata et etiam comprehendit, cum sit causa respectu finis omnium creatorum, eo quia Deus creavit omnia ut se faceret hominem principaliter atque primo. Et ideo sicut in beatissima Trinitate clauditur numerus personarum . . . sic in Jesu ut homine clauditur numerus unius mundi“ (*Lect. artis invent.*; zitiert 170, Anm. 63). Ob nicht hier ein Einfluß der ältesten Franziskanerschule vorliegt? Robert Grosseteste wird von C. zweimal erwähnt, aber ohne Angabe von Stellen (171, 174). Auch Nikolaus von Kues sieht die Stellung des Gottmenschen ebenso, z. B.: „(Christus) ipse sit finis completus tam creaturarum quam causae creationis earum. Unde sicut finis praecedit omnia tamquam id, ad quod omnia ordinantur, sic Christus est non tempore ante creaturas sed primogenitus, quia finis omnium creaturarum, licet secundum hunc mundum temporalem post Adam et Abraham visus sit“ (*Excit.* 4; zitiert 236, Anm. 76). Nicht anders ist die Sprache bei Pico della Mirandola: „Nam et congruum fuit ut qui est

imago Dei invisibilis, primogenitum omnis creaturae, in quo condita sunt universa, illi copularentur unione ineffabili qui ad imaginem factus est Dei, qui vinculum est omnis creaturae, in quo conclusa sunt universa“ (Hept. 7; zitiert 253, Anm. 159). Andererseits werden die Unterschiede zwischen Nikolaus und Pico nicht übersehen: Ersterer ist mehr gnoseologisch und aprioristisch, letzterer kommt eher von der Geschichtsphilosophie her (259). – Noch viele weitere Anregungen lassen sich dem Buch von C. entnehmen. Unbedingt wäre eine Übersetzung ins Deutsche lohnend. Sollte es aber nicht besser, selbst im Spanischen, statt „Nicolás de Cusa“ heißen „Nikolaus von Kues“ (allenfalls noch „Nicolaus Cusanus“)? J. Beumer, S. J.

Schneider, Erich, Die Theologie und Feuerbachs Religionskritik. Die Reaktion der Theologie des 19. Jahrhunderts auf Ludwig Feuerbachs Religionskritik. Mit Ausblicken auf das 20. Jh. und einem Anhang über Feuerbach (Studien z. Theol. u. Geistesgeschichte des 19. Jh., Bd. 1). 8<sup>o</sup> (227 S.) Göttingen 1972, Vandenhoeck & Ruprecht. – Die Untersuchung geht auf eine theologische Dissertation zurück, die bei G. Ebeling begonnen und 1969 in Zürich vorgelegt worden ist. Nach hermeneutischen Vorüberlegungen werden ausführlich Julius Müllers Apologetik und Feuerbachs Entgegnung (1842), Eduard Zellers ambivalente Kritik (1843 ff.) und Karl Schwarz' Versuch einer theologischen Kritik (1847 ff.) behandelt. Kürzer werden weitere theologische Stellungnahmen bis ins 20. Jh. hinein sowie der formallogische Einwand E. v. Hartmanns untersucht. Der Anhang bietet eine knappe Vorstellung Feuerbachs selbst, die auch als Einleitung gelesen werden könne. – In aller wünschenswerten Deutlichkeit erklärt Sch. gleich eingangs, daß bei aller partiellen Nützlichkeit die Feuerbachkritik in seinen Augen wesentlich ungenügend geblieben ist. Seine hermeneutischen Bemerkungen plädieren für eine positive, auch überbewertende Interpretation F.s, wobei der Verf. diese Überbewertung offenbar vor allem darin sieht, daß er bei F. Erkenntnisse annimmt, die erst Marx und Freud explizit ausgesprochen haben. Anmerkungswise stellt er fest, daß gleiche Sorgfalt natürlich auch den kritischen Stellungnahmen gebühre; doch kann der Rez. – um ähnlich von vornherein klarzuwerden wie Sch. – diese Forderung nicht eben für erfüllt ansehen. Tatsächlich nämlich werden die Einwände erst einmal psychologisch situiert (so bei Müller im Kontext von Glaubens- und Abwehrgst), dann in einzelne Punkte zerlegt, diese dann jeweils für sich abgefertigt, so daß sie ihre eigentliche Kraft gar nicht entfalten können; vor allem bleibt die Kern- und Wahrheitsfrage einfach ausgespart. Wiederholt wird etwa der Subjektivitätsvorwurf behandelt. Die Antwort geht dahin, daß F. kein Fichteaner war und daß er, später, den engeren anthropologischen Ansatz durch Einbezug der Natur korrigiert habe. Ob die als objektiv angenommene Natur eine genügende Antwort auf den Subjektivitätsvorwurf bzgl. religiöser „Objekte“ bedeutet, wird nicht thematisch. Gegenüber der Rede vom Illusionismus erklärt Sch., Illusion sei nicht Fiktion, sondern Wunsch- und bedürfnisbestimmte Vorstellung, als ob dies die Sachfrage beantwortete, geht es doch eben um die Wahrheit solcher Vorstellungen, also deren nicht Wunsch-, sondern Wirklichkeitsentsprechung. Entsprechend heißt es zum Atheismusvorwurf, es komme F. nicht auf die Leugnung Gottes als solche an, da er statt Atheismus gerade Anthropotheismus habe sagen wollen. Atheismus sei überhaupt nur möglich, wo ein fixierter Gottesbegriff vorliege, und eben der sei aufzugeben. Was hieße dann überhaupt noch „Gott“? M. a. W., die leider nicht expliziert reflektierte und begründete Grundposition des Verf., die aber immer wieder deutlich wird, ist eine selbstverständliche Ablehnung des „Theismus“, Gottes als, wie es heißt, „Superwesens“. Das erklärt, warum in seinen Augen F. stets mißverstanden wird, wenn man meint, ihm zufolge beziehe der Glaube sich nicht auf Reales, während er doch nur meine, der Glaube verstehe das Gegebene, nämlich Mensch und Natur mit ihren Möglichkeiten, falsch. (Entsprechend sind die positiv zitierten Gewährsleute D. Sölle und E. Bloch.) F. sei, anders als Gegner und Freunde, nicht an der Frage „an Deus sit“ interessiert, sondern daran „quid sit“, genauer: an der psychischen Genese von Religion. Und Sch. teilt offenbar diesen Standpunkt: er schließt mit einem Rückblick auf Zeller, der sich fragte, ob er noch Christ sei. „Diese Frage stellt sich aber nur dort zu Recht, wo man sich wie Zeller zurückschauend Rechenschaft über seinen Standpunkt geben möchte. Sie verschwindet, wenn man – mit der Tradition im Rücken – sich den Aufgaben der

Gegenwart und Zukunft zuwendet und hierfür etwas Wichtiges zu sagen und zu tun weiß“ (237). – Zuvor hat er Ebelings Ausführungen über das Sich-Betreffenlassen von Theologie und Glaube durch die historisch-kritische Methode einfachhin auf die atheistische Religionskritik übertragen. Wieso soll auch und gerade diese eher an der Überwindung als am Zustandekommen dogmatischer Fehlentwicklungen beteiligt sein? Inwieweit ist christliche Freiheit recht beschrieben, wenn man sie als „wirkliche und umfassende Humanität“ bestimmt – ohne ein Wort über die Befreiung des Menschen zur Gemeinsamkeit vor und für Gott? Vieles einzelne wäre zu diskutieren, etwa die undialektische Entgegensetzung von An-sich und Für-uns Gottes (212), eine merkwürdige Parallelisierung des Verhältnisses von Philosophie und Theologie mit dem von Philosophie und Psychologie, um dem Vorwurf der metabasis eis allo genos zu begegnen (228). Doch dürfte deutlich geworden sein, daß dergleichen sekundär bleibt gegenüber der prinzipiellen Differenz der hier eingenommenen Standpunkte: der Verf. hält die Frage „an Deum sit“ für sekundär gegenüber der „quid sit“; dies quid aber versteht er offenbar im Sinn von F.s „Anthropismus“. Die Kritiker sind angesichts solcher „Offenheit“ konservativ, ängstlich, mißverstehend, respektabel eigentlich nur in dem Maß, in dem sie auf den Weg dieses Interesses eingeschwenkt sind. Gültige Kritik an F. leisten demgemäß nur Marx und Freud, nämlich an seiner noch verbliebenen Inkonsequenz.

J. Splett

### 6. Geschichte der Philosophie

Ritter, Joachim (Hrsg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie. Völlig Neubearb. Ausg. des „Wörterbuchs der philosophischen Begriffe“ von Rudolf Eisler. Bd. 3: G–H. 4<sup>o</sup> (1272 Sp. u. mit Vorbemerkung, 10 S.) Basel–Stuttgart 1974, Schwabe & Co. 115.– DM. – Diesen neuen Bd. des hochverdienten Werkes (zu Bd. 1 u. 2 vgl. ThPh 47 [1972] 442 f.) kennzeichnet schon äußerlich, wie die Vorbemerkung feststellt, „die Vermehrung der durchschnittlichen Artikellänge um die Hälfte gegenüber dem ersten Band“; es werden statt der ursprünglich angekündigten 8 nunmehr voraussichtlich 9 bis 10 Textbände erscheinen müssen. Wichtig ist ferner der Hinweis auf engere Zusammenarbeit zwischen dem „Wörterbuch“ und dem „Archiv für Begriffsgeschichte“, die es gestatten soll, dort umfanglichere Abhandlungen vollständig zu veröffentlichen, während das „Wörterbuch“ nur eine Kurzfassung bringt. – Die großen Artikel, vor allem z. B. über Geist, Gesetz, Geschichte, Gewissen, Glück, Gott (Gottesbeweise usw.), Gut, Humanismus und viele andere, etwa über Gegensatz, Grammatik, Hermeneutik und so fort, breiten eine solche Fülle von begriffsgeschichtlicher Information und Literaturangaben aus, daß nur wenig Wünsche offenbleiben. Wohl ließe sich da und dort noch ein Autor erwähnen oder das Lit.-Verz. um einen Titel erweitern. So hätte der Art. „Glück“ auf neomarxistische und verwandte Namen aufmerksam machen können, wie J. Schaff, M. Machovec oder auch W. Benjamin. In vielen derartigen Fällen handelt es sich natürlich um Ermessensfragen. Auch bez. der Länge der Beiträge: „Gewissen“ erhält 16 Sp., „Gewohnheit“ deren 20; ein so zentrales Stichwort wie „Hermeneutik“ begnügt sich mit 12 (es wird da auch tatsächlich nicht alles berücksichtigt) gegenüber „Genie“ mit 30! Wohlüberlegt ist die Auswahl der Stichworte, obschon man gerade hierbei fragen könnte, warum manche spezifisch theologische, sogar dogmatische Themen (Gnade, Gnadenstreit, Glaubensartikel usw.) oder rein empirisch-wissenschaftliche (wie Hysterie, Hypnose) nicht hätten fortfallen können, um Raum zu sparen. Ähnliches dürfte für manchen theologiegeschichtlichen Passus unter „Geist“ und „Gott“ gelten. Man stößt übrigens auf eine Reihe von Begriffen, die nur einem bestimmten Philosophen zugehören, wie „Ge-stell“, „Geviert“, „Gewesensein“, dann wieder auf Worte, die mit Philosophie ungefähr nichts zu tun haben, wie „halkyonisch“ oder selbst „Haus“ (14 Sp. sozial-, rechts- und wirtschaftsgeschichtliche Angaben mit nur wenig philosophischem Hintergrund – Heideggers „Haus des Seins“ wird nicht vermerkt). *Fehlt* ein Begriffswort? Der Rez. meint, „Geheimnis“ hätte Aufnahme verdient (vgl. Kant, Hegel, Heidegger, Marcel); ebenso nach „Grund“ ein eigener Titel „Grund, Satz vom“ (über ihn wird unter „Grund“ zu kurz gehandelt – es hätte, wenn für einen späteren Bd. nicht etwas Äquivalentes vorgesehen ist, dann auch

unbedingt Heideggers „Der Satz vom Grund“ zitiert werden müssen). Zu den Materialien über „Gott“ und „Gottesbeweise“ wäre vom Standpunkt des Rez. aus einiges zu sagen, aber es sei nur bemerkt, daß moderne thomistische Philosophie auch einen „transzendentalen“ Gottesbeweis kennt (K. Rahner, E. Coreth u. a.). Vielleicht hätte man den Titel „Gotteserfahrung“ erwartet; möglicherweise erscheint er unter „religiöser“ Erfahrung, unter „Erfahrung“ in Bd. 2 wird er nicht aufgeführt. – Auch in diesem 3. Bd. bleibt die Berichterstattung praktisch auf die abendländische Philosophiegeschichte beschränkt, was in den Artikeln „Gott“, „Gottheit“ usw. in exemplarischer Weise hätte vermieden werden können, auch auf Kosten der eher offenbarungstheologischen Partien; die dürftigen religionsgeschichtlichen Verweise in Sp. 813 genügen nicht. Doch abgesehen von allem, oft sekundären Charakters, was man kritisch einwenden möchte, das Werk ist eine imponierende Leistung und verheißt für die folgenden Bände nur Gutes. Jeder mit Philosophie Befasste schuldet dem im Vorjahre verstorbenen Hrsg. und auch sonst um die Geschichtsschreibung der Philosophie sehr verdienten Gelehrten, Joachim Ritter, aufrichtigen Dank. Der Nachfolger steht vor einer schwierigen, aber höchst lohnenden Aufgabe. Nachzutragen wäre noch, was die „Vorbemerkung“ zur Kenntnis bringt, daß nämlich durch die Übernahme des Patronats über die Arbeit an den ausstehenden Bänden seitens der Akademie der Wissenschaften und der Literatur zu Mainz das Unternehmen langfristig abgesichert ist. Es nimmt ja auch in einem anderen Punkt einen größeren Umfang an: es zählt jetzt schon über 800 Mitarbeiter (in Bd. 1 und 2 waren „nur“ 700 angegeben).

H. Ogiermann, S. J.

Schöffler, Herbert, Deutsches Geistesleben zwischen Reformation und Aufklärung. Von Martin Opitz zu Christian Wolff. 3. Aufl. (Das Abendland – N. F. 6). Gr. 8° (XIV u. 246 S.) Frankfurt 1974, Klostermann. 22,50 DM; Ln. 28,50 DM. – Der Titel des Buches bleibt – auch mit dem Untertitel – mißverständlich; besser würde er lauten: Schlesisches Geistesleben zw. Ref. u. Aufkl. Allerdings gibt die überaus lebendige, aus gründlicher Sachkenntnis schöpfende Darstellung dieses Teilbereichs deutschen Geisteslebens wertvolle Einblicke auch in größere Zusammenhänge. Der bewußt lutherische Verf. († 1946) betont die für die damalige Zeit einzigartige religiöse Lage Schlesiens, in dem Lutheraner und Katholiken in geistigem Austausch zusammenlebten und auch der Calvinismus durch die (mediatisierten) Territorialfürsten und durch das Studium zahlreicher lutherischer Schlesier in dem kalvinischen Leyden einflußreich war. Dazu kam noch die starke Strömung des „kirchenfremden Spiritualismus“ (42) Jakob Böhmes, Valentin Weigels und anderer. Das Mittelstück des Buches behandelt die Dichtung, vor allem die religiöse Dichtung: Martin Opitz, Andreas Gryph (Gryphius), Johann Scheffler (Angelus Silesius) und manche andere. „Alle Dichter sind rein lutherischer Herkunft“ (40). Allerdings sind sie nicht alle bei dieser Herkunft geblieben: Opitz wurde kalvinisch, Scheffler nach einer Zeit des Übergangs, in der er Böhme nahestand, katholisch. Auch der bis zuletzt lutherische Gryph war in seinen Dramen so sehr vom Jesuitentheater abhängig, daß man seine Dramen „für Dramen der Jesuiten halten könnte“ (85). – Es folgt ein Kap. über das philosophische Schlesien (152–222). Kurz wird Christoph Wittich behandelt, der Sohn eines lutherischen Generalsuperintendenten, der in Leyden für den Cartesianismus und den Calvinismus gewonnen wurde (154–156). Der Cartesianer Erhard Weigel (162–176) suchte selbst in die Theologie die mathematische Methode einzuführen. Am ausführlichsten wird der in Breslau geborene Christian Wolff behandelt (184–222). Die katholischen Einflüsse auf dessen Philosophie, namentlich von seiten der (etwas einseitig geschilderten) Jesuitenphilosophie werden ausführlich dargelegt. Wolff selbst habe sich „als viel näher bei Thomas als bei Leibniz stehend“ bezeichnet (206 f.). Wenn Sch. allerdings mit H. Pichler (1910) meint, Wolff habe „den Anselmschen Beweis für das principium rationis sufficientis neu belebt“ (203), so ist das ein Irrtum; dieser Beweis ist Wolffs eigene Erfindung, und gerade auf ihn kann man das Wort des Verf. anwenden, man sei „immer wieder verwundert oder belustigt“ über Wolffs „Leichtgläubigkeit gegenüber seinen zahlreichen Scheinbeweisen“ (214). Verwunderlich ist aber auch das Urteil Sch.s, Wolff sei „der Philosoph des

Luthertums“ (197), da es kurz vorher heißt: „An Stelle der externen Erlösung durch einen Willensakt Gottes tritt bei ihm die interne Selbsterlösung durch die *ratio ex lumine naturali*.“  
J. de Vries, S. J.

Fischer, Heribert, Meister Eckhart. Einführung in sein philosophisches Denken (R.: Kolleg Philosophie). Kl. 8<sup>o</sup> (168 S.) Freiburg/München 1974, Alber. Kt. 16,- DM. – „Kolleg Philosophie“ ist mit vorliegender Schrift um eine Einführung bereichert, die einem der großen „Unbekannten“ dient (vgl. 7), trotz gelegentlicher Reminiszenzen bei dem oder jenem Philosophen auch der Gegenwart (8 ff., 153). Meister Eckhart wird als Philosoph vorgestellt, obwohl er im tiefsten Theologe ist und sein Anliegen ein theologisches (24 f., 28). Über die Notwendigkeit von Philosophie in der Theologie reflektiert er selber ausdrücklich (28 ff.): die Glaubensinhalte seien „*rationibus naturalibus et similitudinibus*“ aufzuhellen. Darum insistiert er auf Metaphysik; sein Rückgriff auf Aristoteles und Thomas geschieht ganz bewußt (vgl. 103/104 u. Reg.). Von Neuplatonismus könne aber keine Rede sein (50). Inwiefern allerdings bei E. eine „Überschreitung“ der thomanischen Metaphysik vorliegt, wie B. Welte behauptet (155 f., vgl. 114), d. h. ein wenigstens anfängliches Über-sie-hinausgehen in Richtung auf eine Art Überwindung der Metaphysik als solcher, vermag der Rez. nicht zu sehen. Die Ausdrücke „ens“, „entitas“, „esse“ werden in den Texten ohnehin oft genug promiscue gebraucht. – Nach instruktiven Kapiteln zur Biographie E.s im Zusammenhang mit seinen Werken (sie bringt wohl alles, was an gesicherten Daten verfügbar ist, aus profunder Kenntnis des Gesamtwerks und der Epoche – wobei auch das historisch Zuverlässige bez. der kirchenamtlichen Untersuchung seiner Lehre zur Sprache kommt, vgl. 18 ff., 120 f.), ferner zu E.s Theologie sowie seiner Idee der Synthese von Philosophie und Theologie versucht Tl. V die Einführung in sein Denken (als Philosoph). Tl. VI verzeichnet das Wesentliche zur Forschungsgeschichte; Bibliographie, Sach- und Personenregister schließen die Studie ab. – Wer E.s Denken zum ersten Male kennenlernt, wird erstaunt sein, wie methodisch er vorgehen will, ganz im Sinne streng systematischer Wissenschaft, prinzipiell nicht weniger als Thomas oder Scotus. Das groß geplante (unvollendete) „Opus tripartitum“ zerfällt in opus propositionum, opus quaestionum, opus expositionum; E. betont die innere Abhängigkeit des 2. und 3. vom 1. ganz formell. Dieses also legt das Fundament, enthält E.s eigentliche Philosophie (37, 48, 158). Der Verf. widmet sich ihm mit höchster Sorgfalt. Die philosophischen „Grundworte“ aus dem „Prologus generalis“, deren 14, werden unter Berücksichtigung des Gesamtwerks vorgeführt und kommentiert, dazu die erste „propositio“ („esse est Deus“), die E. als Beispiel vorwegnimmt (114 f.). Unter den Grundworten sind die wesentlichsten die Transzendentalien, weshalb E.s Philosophie (doch wohl mißverständlich) „Transzendentalphilosophie“ genannt wird (83, 96). Die Einzelanalysen mit ihrer Fülle von Belegen können und brauchen hier natürlich nicht wiedergegeben zu werden. Die lateinischen Zitate sind fast immer auch übersetzt, was gerade für heutige Studenten, die das Buch benutzen möchten, unabdingbar scheint. Hervorgehoben seien noch die sehr aufschlußreichen Bemerkungen zur Methode der „Reflexion“ („reditio completa“) sowie der „negativen Theologie“ (97 ff. bzw. 129 ff.), woran sich zuletzt Hinführungen zu Eckharts Begriffen „Bild – Spiegel – Echo“, „Gottesgeburt“, „Seelenfünklein“ knüpfen und zum Verhältnis von Philosophie und Mystik: dem Verf. zufolge ist E. nicht Mystiker im prägnanten Sinn des Wortes (139 f.), worin man ihm zustimmen wird. Hohen Wert legt F. auf E.s Analogielehre (116 ff.). „Die Ausführungen zur Analogie sind zu einem großen Teil wortwörtlich ... aus Thomas übernommen“ (118). Trotzdem scheint dem Rez. der Zweifel, ob E. nicht doch bei einer „*analogia attributionis externa*“ stehenbleibe, nicht völlig behoben (vgl. 118 u. 119: „Gesundheit“ als einziges Beispiel). Als Gegengewicht ließe sich die auf S. 126 angezogene Stelle aus LW II 111 betrachten, obwohl auch sie nicht eindeutig genug ist. Aber wie zu anderen ist die Stellungnahme des Verf. zu diesem Punkt anregend und hoffentlich auf die Forschung von Einfluß. Man darf ja überhaupt wünschen und erwarten, daß dieses Bändchen, sosehr es zunächst als Einführung konzipiert ist, der Eckhart-Exegese Auftrieb gibt. – Eine Kleinigkeit: Darf der Text aus LW I 412, für das Wahre

Grund und Beweis zu suchen, sei widersinnig (89), derart verallgemeinert werden? Er geht bei E. doch auf die „divina“ und die „veritas Dei“.

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

Brüntrup, Alfons, Können und Sein. Der Zusammenhang der Spätschriften des Nikolaus von Kues (Epimeleia. Beitr. z. Philos., Bd. 23). Gr. 8° (141 S.) München-Salzburg 1973, Pustet. 25,- DM. – In den letzten Jahren des Cusaners (1460–64) bildet „posse“ einen Leitbegriff seines Denkens; in den Schriften dieser Jahre (mit Ausnahme von „De non aliud“) spielt es eine entscheidende Rolle. Die Münchener Dissertation von 1972 untersucht die fortschreitende Selbstklärung dieses Grundgedankens in drei Stufen: die „Coincidentia oppositorum als Possest“ (De posset 1460), die „Korrelationalität des Posse fieri“ (De venatione sapientiae 1463) und die „Absolutheit des Posse ipsum“ (bes. De apice theoriae 1464). Sie bietet eine klare und sympthatische Darstellung. Freilich wünschte man sich einmal eine genauere Kenntnis etwa des scholastischen Denkens, von dem sie die Sicht des Kardinals abheben will. So ist z. B. die materia prima als solche keineswegs Individuationsprinzip (36), auch nicht das ek tinòs alles (sondern nur des sinnlich Seienden (53); oder Möglichkeit und Wirklichkeit stehen im Endlichen mitnichten kontradiktorisch zueinander (39, dies übrigens im Widerspruch zu S. 31 des Autors selbst). Vermutlich hätte es auch zum besseren Verständnis des posse fieri beigetragen, es statt mit der materia prima mit dem scholastischen ipsum esse als Gottes effectus primus in Vergleich zu setzen, um beides in Ähnlichkeit und Andersheit zu profilieren. Zum Cusaner selbst: Ist das Possest selbst coincidentia oder steht es nicht seinerseits schon jenseits ihrer (wie der Verf. 56 recht kurz anklingen läßt)? Vor allem aber verlangt das gebotene Referat wohl nach einer weitergehenden, auch kritischen Reflexion. Das drängt sich bei Details auf: ist etwa das Verbindende von Esse und Posse wirklich ein Drittes, und was? Oder kommt Nikolaus nur aus Analogiesuche zu seiner Annahme (61 f.)? Es wird unabweisbar angesichts dieser Denkform und -intention im ganzen. Welche prinzipiellen Grenzen ergeben sich, wenn man nach sicherer Wahrheit sucht bzw. als Maßstab der Wahrheit und adäquater Erkenntnis die mathematische Sicherheit ansetzt (vgl. 60 Anm. 111)?

J. S p l e t t

Pfeil, Hans, Der Psychologismus im englischen Empirismus, 2. Aufl. (Monographien z. philos. Forschung, 121). Gr. 8° (XII u. 180 S.) Meisenheim 1973, Hain. 24,- DM. – Die Neuauflage ist ein fotomechanischer Nachdruck der 1934 erschienenen und in Schol 11 (1936) 434 f. von W. Henrich gewürdigten 1. Aufl., vermehrt durch ein „Vorwort zur zweiten Auflage“. In diesem Vorwort bemerkt Pf. mit Recht, daß „auch unter systematischem Gesichtspunkt die psychologistische Form des Relativismus mit ihren Voraussetzungen und Konsequenzen immer noch von instruktiver Bedeutung“ ist, obwohl die Vorherrschaft des Psychologismus, wie sie in der Zeit vor Husserl bestand, längst einer Vielheit von Gesichtspunkten, auch soziologischer und historischer Art, in der Beurteilung der Geltung menschlicher Erkenntnis gewichen ist. Die all diesen Formen des Relativismus gemeinsame Voraussetzung wird heute gewiß selten so unverblümt zum Ausdruck gebracht wie bei Hume, der meint, „daß selbst unsere Vernunfttätigkeit auf Grund von Erfahrung, die wir mit den Tieren gemein haben und von der die ganze Lebensführung abhängt, nichts als eine Art von Instinkt oder mechanischer Kraft ist, die, uns selbst unbekannt, in uns wirkt“ (zitiert bei Pf. 176). Es bleibt aber weithin die Verkennung der Eigenart des Geistes, der zwar gewiß mancherlei psychologischen, soziologischen, historischen Einflüssen offen ist, sich aber wegen seiner wesentlichen Ausrichtung auf das Sein selbst Rechenschaft über diese Einflüsse geben kann und ihnen daher nicht mit blinder Notwendigkeit ausgeliefert ist. „So richtet sich“, wie Pf. klar sieht, die psychologistische „Aufklärung gegen sich selbst“ (176). Wenn sie wahr wäre, wäre es unmöglich, diese Wahrheit zu entdecken; denn eben diese Entdeckung wäre ja eine von verfälschenden Einflüssen freie Einsicht, und sie wird von ihren Verfechtern als solche behauptet.

J. d e V r i e s, S. J.

Loer, Barbara, Das Absolute und die Wirklichkeit in Schellings Philosophie (Quellen und Studien zur Philosophie, Bd. 7). Gr. 8° (VI u. 288 S.)

Berlin – New York 1974, de Gruyter, 108.– DM. – Wir haben es mit einem bisher unveröffentlichten Manuskript Schellings aus dem im Akademie-Archiv der Deutschen Akademie der Wissenschaften (Berlin-Ost) lagernden Schellingnachlaß zu tun (s. Vorwort, vgl. 27), das in sich geschlossen genug wirkt, „eine immanente Interpretation des Textes zuzulassen“ (1). Nach einer Einleitung mit methodologischer Vorbemerkung, Überblick über die Forschungsgeschichte und Hinweisen zum Thema „Philosophie als Wissenschaft“ folgt Sch.s „Fragment einer Abhandlung zur Strukturtheorie des Absoluten“: Transkription des Textes, textkritischer Apparat, Interpretation. Es schließt sich der Versuch der vorläufigen Datierung des Textes an, gewonnen aus Nachlaßbeschreibung, Manuskriptbeschreibung und philologischer Untersuchung des Textes. Ergebnis, S. 2 vorweggenommen: nicht vor 1800 und nicht nach 1833, wohl in den Jahren 1819 oder 1820 entstanden (278). Eine ausführliche Studie über das Absolute und die Wirklichkeit, d. h. näherhin über die Ableitbarkeit endlicher Wirklichkeit aus dem Absoluten, und zwar im Entwicklungsgang der Schellingschen Philosophie überhaupt, bildet den über Edition und Interpretation jenes Fragments weit hinausgehenden Beitrag der Verf. zum Verständnis des zentralen Anliegens Schellingscher Spekulation (145–276). Die beigefügten Anhänge, Abbildungen, Bibliographie und Register sind mustergültig. Der edierte Text ist tatsächlich von großer Dichte und Plastizität. Die Interpretation scheint mir eine Meisterleistung zu sein, leider nur durch Leerzeilen gegliedert, in ununterbrochenem Redefluß. Von der Antwort auf die Frage, wie das Absolute (als „Es selbst“) sich selbst „aktuieren“ und so etwas „anderes“ werden könne, wird zu Recht die Lösung des Problems abhängig gemacht, wie „Wirklichkeit aus dem Absoluten abzuleiten sei“ (76). Doch das Wie ist mit der Einführung von Wille und Freiheit nicht zu klären, scheint die Verf. letztlich zu meinen (27, 89, 109 ff., 117 f., 280). Die systematische Studie bezieht nun auch die vor 1800 und nach 1833 entstandenen Schriften ein, legt jedoch das Hauptgewicht auf die zwischen 1800 und 1833 verfaßten Arbeiten (145 Anm. 2). Leitgedanke: „Es soll aufgewiesen werden, daß die Widersprüche, in die Schelling sich bei der Beschreibung des Absoluten und des aus dem Absoluten entspringenden Verwirklichungsprozesses verwickelt, ihn dazu zwingen, die Konstruktion des Absoluten fortwährend umzuwandeln“ (146). Die sehr detaillierte Untersuchung, die mit reichen Zitaten im Text und in den Anmerkungen belegt wird, führt zu einem im Grunde ernüchternden Resultat: „Die auftretenden Antagonismen zwingen Schelling im Laufe der Jahre nicht nur zur ständigen Veränderung der Strukturtheorie des Absoluten, sondern auch zur Revision seiner Auffassung von Wirklichkeit“ (162, vgl. 279). Da es der Verf. aber darauf ankommt, „in den zugänglichen Schriften Schellings eine Strukturtheorie des Absoluten ausfindig zu machen, die derjenigen ähnelt, welche Schelling im neu entdeckten Manuskript entwickelt“ (168 Anm. 177), genügt es, das Ergebnis zu notieren: Große Ähnlichkeit mit der „Erlanger Vorlesung“, also wahrscheinlich kurz vor den „Grundzügen der gesamten Philosophie“ konzipiert. Im Zuge des sorgfältigen, geradezu minutiösen Vergleichs mit Schellings Schriften aus den angegebenen Jahren formt sich allerdings ein erstaunlich klarer, beeindruckender Durchblick durch Sch.s Gesamtphilosophie. Man wird nicht leicht eine neuere Darstellung der typisch Schellingschen „Ideengeschichte“ finden, die – auf verhältnismäßig immer noch kleinem Raum – den ganzen Schelling so exakt präsentiert. – Zur Bibliographie: Während einige Werke Heideggers aufgeführt sind, fehlt das einschlägige Schellingbuch, obwohl die „Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit usw.“ eingehend besprochen werden (189–200). Ebenso fällt auf, daß das große, auch von H. Fuhrmans mit hohem Lob bedachte Werk von X. Tilliette, Schelling. Une philosophie en devenir (2 Bde., Paris 1970), nicht erwähnt wird.

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