

1. Logik. Wissenschafts- und Erkenntnislehre

Röttges, Heinz / Scheer, Brigitte / Simon, Josef (Hrsg.), Sprache und Begriff. Festschrift für Bruno Liebrucks. Gr. 8° (VI u. 320 S.) Meisenheim 1974, Hain. – Der Titel der Festschrift steht in naher Beziehung zu Liebrucks Hauptwerk „Sprache und Bewußtsein“. Um die so angedeutete Thematik kreisen die hier veröffentlichten 16 Arbeiten. Auf einige Themen sei besonders aufmerksam gemacht. *Gerhart Schmidt* gibt eine gute Strukturbeschreibung nicht der einzelnen Lebensalter, sondern des Phänomens der Lebensalter überhaupt und ihrer transzendentalen Bedingung des „Ich lebe“ und dessen innerer dialektischer Spannung. *Julius Jakob Schaaß* liefert eine anregende und weiterführende Kritik an Wittgenstein. Sie mündet in eine universale Relationstheorie aus, die sich jedoch selbst wieder nach der Bedingung der Möglichkeit ihrer Einheit befragen lassen muß. *Erich Heintel* erörtert den Begriff der Freiheit, indem er dabei verschiedene, heute weit verbreitete Pervertierungen dieses Begriffs beleuchtet und das Problem von Freiheit und Bindung theologisch durch die dialektische Sicht Luthers vertieft. *Dimitros K. Markis* unterscheidet in seinen Reflexionen über die philosophische Revolution zwischen einer Revolution, die darin besteht, daß eine Gesamtauffassung der Ersten Philosophie eine andere ablöst, und tiefer gehenden Revolutionen der Metakritik aller Versuche einer Ersten Philosophie. *Bernfried Schlerath* zeigt die historische und kreative Dimension der sprachlichen Systeme auf. Seine Arbeit ist geeignet, die Einseitigkeiten des Strukturalismus und einer generativen Transformationsgrammatik zu ergänzen und zu korrigieren. Für manche Exegeten könnte der Abschnitt über die synchronische Bandbreite eine Warnungstafel sein. Mit dem eigentümlichen Sprachcharakter der Kunst beschäftigt sich *Brigitte Scheer*. Sehr aufschlußreich für die Diagnose des herrschenden Zeitgeistes sind die Analysen *Gerhard Funkes* über die Zeitströmungen in der Philosophie der Kunst. Anhand eines programmatischen Textes, den man nicht leicht wird übergehen können, sucht *Kurt Flasch* aufzuzeigen, daß Meister Eckhart sein Gesamtwerk als eine für alle Menschen, nicht nur für die Gläubigen, erweisbare Metaphysik auffaßt. – Neben diesen und anderen lesenswerten Arbeiten finden sich aber auch einige andere, über deren Aufnahme man sich wundert, da sie mehr überreden als begründen (Eley) oder in einer unmöglichen Sprache (Niebel, mit Sätzen von 20 und mehr als 30 Zeilen!) geschrieben sind. W. B r u g g e r, S. J.

M e s c h k o w s k i, H e r b e r t (Hrsg.). Das Problem des Unendlichen. Mathematische und philosophische Texte von Bolzano, Gutberlet, Cantor, Dedekind (dtv textbibliothek). Kl. 8° (160 S.) München 1974, Deutscher Taschenbuch Verlag. – Das nützliche Bändchen vereinigt Texte aus den Anfängen der Mengenlehre im 19. Jh. Am Anfang steht ein Auszug aus den „Paradoxien des Unendlichen“ von Bolzano, der die Mengenlehre nicht begründet, aber wichtige Vorarbeiten für sie geleistet hat. Zum geschichtlichen Kontext der Entstehung der Mengenlehre gehören die Texte von C. Gutberlet insofern, als G. Cantor, der Begründer der Mengenlehre, in ihm eine unerwartete Hilfe fand gegenüber den Angriffen, die ihn von allen Seiten bedrängten. Den größten Teil des Bändchens nehmen jedoch Texte von Cantor ein. Es folgen noch einige Auszüge aus Dedekinds „Was sind und sollen die Zahlen“, da dieser mit Cantor in der Begründung der allgemeinen Mengenlehre zusammengearbeitete. Den Texten sind jeweils kundige biographische Einleitungen vorausgeschickt, die außerdem auf die weitere Entwicklung der Probleme hinweisen. Die Textsammlung kann als eine für eine philosophische Betrachtung notwendig vorauszusetzende Information über die Unendlichkeitsproblematik in der Mathematik dienen. Das

metaphysische Unendlichkeitsproblem wird nur kurz in einem Text von Gutberlet berührt, der wegen seines fragmentarischen Charakters nicht hinreichend über diese Problemseite orientiert.

W. B r u g g e r, S. J.

2. Anthropologie. Psychologie. Naturwissenschaften

Gadamer, Hans-Georg / Vogler, Paul (Hrsg.), *Neue Anthropologie*. Bd. 5: *Psychologische Anthropologie* (dtv Wissenschaftl. Reihe 4073). Kl. 8° (VIII u. 440 S.) Stuttgart 1973, Thieme. – Im letzten Beitrag zu dieser Psychologischen Anthropologie trägt *D. von Uslar* Gedanken vor über „Ontologische Voraussetzungen der Psychologie“ (386–413). Er bietet vier Aspekte des Psychischen an, die ihren geschichtlichen Hintergrund sowohl in der aristotelischen Psychologie wie auch in der Existenzialontologie Heideggers haben (387): Leiblichkeit, Weltlichkeit, Zeitlichkeit, Begegnung. Wenn das seelische Sein selber „als lebendige Wirklichkeit des Leibes begriffen werden soll“ (391) und der Leib nach Aristoteles Werkzeug der Seele ist (393), so wäre es eine weitere Aufgabe, darzulegen, wie sich daraus, wieder im Anschluß an Aristoteles, eine gewisse Identität des Menschen mit seinem Werkzeug ergibt. Die Lösung, die in einem kurzen Beitrag nicht gegeben werden konnte, wird vom Verf. in dem Gedanken von Dynamis und Potentia (393) angedeutet. – Im Grund analoge Probleme liegen vor in den Studien von *H. Feigl* und *V. Reenpää*: „Leib–Seele, kein Scheinproblem“ (3–14) und „Über das Körper–Seele-Problem“ (15–50), die zunächst an Feigl anknüpft. Den Psychovitalismus (z. B. bei Bergson) lehnt Feigl ab, er vertritt dafür eine Identitätstheorie, die den Vorteil hat, daß sie unsere Weltanschauung vereinfacht (12). Ob man aber mit dieser Vereinfachung den wirklichen Problemen des Geistigen und Physischen, auch in ihren gegenseitigen Beziehungen, gerecht wird, bleibt doch wohl zweifelhaft; jedenfalls „bedürfen sie umsichtiger, scharfsinniger und sorgfältiger Analysen“ (13). R. kommt es vor allem auf die empirische Behandlung der Fragen: reduzierte Sinneserlebnisse und Gehirnpotentiale (29 ff.) sowie auf die Isomorphieregeln im zentralnervösen und im physikalischen System an (44 ff.). – *J. Bredenkamp* und *C. F. Graumann* haben eine Abhandlung über Möglichkeiten und Grenzen mathematischen Verfahrens in den Verhaltenswissenschaften beigesteuert (51–93). – *O. W. Haseloff* gibt einen Überblick über die psychologischen Probleme von Kommunikation, Transformation und Interaktion, die vor allem sozialpsychologisch interessieren wird (94–140). – Der Arbeit von *R. B. Cattell* und *S. E. Krug* über „Persönlichkeit – die Ansicht des Experimentators“ (141–162) liegt der Persönlichkeitsfaktor-Fragebogen Cattells mit seinen 16 Ausgangsmerkmalen zugrunde. – Eine auch für die Abschätzung und Kritik der Methoden beachtliche Untersuchung hat *J. Nuttin* geschrieben: „Das Verhalten des Menschen: Der Mensch in seiner Erscheinungswelt“ (163–199). Zwar ist es richtig, daß Handlung und Verhalten des Menschen wesentlich durch die intentionalen Beziehungen bestimmt sind, die zwischen bewußtem und unbewußtem Bedürfnis, Ziel, Vorhaben oder Plan und dem bestehen, was ein Subjekt tut oder macht. Aber jeder einzelne Vorgang muß auch als Funktionsweise eines psycho-physiologischen Organismus begriffen werden: damit ist der Arbeitsbereich der experimentellen Psychologie angedeutet. – In die Richtung einer Selbstbesinnung auf die Methoden geht auch die Arbeit von *K. Holzkamp*: *Verborgene anthropologische Voraussetzungen der allgemeinen Psychologie* (237–282). Er fragt nicht in „positiver“, sondern in „kritischer“ Absicht nach diesen Voraussetzungen (239). – Gewollt provozierende Gedanken, die zu einem großen Teil auch die Methoden der Psychologie betreffen, trägt *S. Koch* in seinem Beitrag vor: *Psychologie und Geisteswissenschaften* (200–236). Die sehr skeptischen Stellungnahmen, die aber auch zur Diskussion anregen sollen, kann man dahin formulieren, daß Psychologie für die Geisteswissenschaften keine Rolle spielt (im totalen Gegensatz zu Dilthey) und daß sie selber, trotz des großen Aufwandes an Mitteln, Arbeit und Untersuchungen weitgehend ein „Pseudowissen“ zutage gefördert hat, das die wenigen wertvollen Ergebnisse völlig überlagert (200 f.). Man vgl. auch die Erlebnisse, die K. auf einem Kongreß der APA in einer Veranstaltung von Gruppen-Nackt-Therapie hatte: die aktiven Teilnehmer hatten sich dabei auch von ihrer „Kleiderfestung“ freigemacht (231 ff.).

Daß die von K. in diesem Zusammenhang scharf kritisierte „humanistische“ Psychologie im allgemeinen aber andere Wege geht, zeigen die Beiträge von *Ch. Bühler* und *R. Eckstein* über „Anthropologische Resultate der biographischen Forschung“ (349–385) und *H. Thomae*: Formen der Daseinermöglichung (317–348). – *W. Tomann* berichtet über Motivationsmodelle und ihre anthropologische Aussage (283–316). Dem Buch sind Namen- und Sachverzeichnis beigegeben.
L. Gilen, S. J.

Gadamer, Hans-Georg / Vogler, Paul (Hrsg.), Neue Anthropologie. Bde 1 u. 2: Biologische Anthropologie (dtv Wissenschaftl. Reihe 4069/4070). Kl. 8°/8° (XXXVIII u. 370 S./487 S.) Stuttgart 1972, Thieme. – Schon lange bestand eine empfindliche Lücke in einer zusammenfassenden Anthropologie. Das Lehrbuch der Anthropologie von Martin-Saller (1957–1966) ist vergriffen und sicher auch in den ersten Bänden überholt. Der „Leitfaden der Anthropologie“ von Saller (1964) aber ist nicht umfassend genug. Um so dankbarer muß man den Herausgebern sein für den Mut, ein siebenbändiges Werk in Angriff genommen zu haben, das die engen Grenzen biologischer Anthropologie sprengt. (Die übrigen 5 Bände: Sozialanthropologie, Kulturanthropologie, Psychologische und 2 Bde Philosophische Anthropologie sind inzwischen auch erschienen.) – Im Band 1 geht es um die Grundlagen und die Evolutionslehre biologischer Anthropologie. Im 1. Tl. werden die Grundlagen von der Biophysik her untersucht (*Schaefer* und *Novak*). Biophysikalische Modelle werden entwickelt, und auf diesem Hintergrund wird nach dem Unterschied zwischen Menschenhirn und Tierhirn gefragt. Da sich aber tierische und menschliche Nervenzellen grundsätzlich gleichen, lassen sich biophysikalisch keine wesentlichen Unterschiede feststellen. – Von der Kybernetik her versucht *Steinbuch* näher an das Geheimnis des Menschen, besonders hinsichtlich Aufnahme, Abgabe und Speicherung von Informationen, heranzukommen. – Ein inzwischen selbständiges Feld anthropologischer Forschung ist die Biorhythmik geworden. Bekanntlich sind die damit verbundenen Probleme aus der Arbeitswelt (Schichtarbeit und Nacharbeit), medizinische Aspekte von gestörten Rhythmen, wie sie jedem Menschen, der Ost-West-Flüge unternehmen muß, aus eigener Erfahrung geläufig sind. *Sollberger* gibt über diese und verwandte Fragen einen guten Überblick, der bis an die neuesten Forschungsergebnisse heranhört. – Der 2. Tl. des 1. Bandes behandelt die Evolutionslehre, und zwar die Ontogenie (*Bachmann*) und die Phylogenie (*Schindewolf*). Empfehlenswert sind besonders die historischen, soziologischen und erkenntniskritischen Aspekte der Lehre Darwins, wie sie *H. Peters* in einem eigenen Abschnitt darlegt. – Verwundert ist man über den aggressiven Ton *Schindewolfs*, der zunächst in P. Bamm ein Feindbild aufbaut, das doch in dieser Weise im Gesamt der Literatur nur singulären Charakter hat, um dann dagegen zu Felde zu ziehen. Das sind weithin überholte Auseinandersetzungen. Vielleicht wären andere Autoren wie etwa Gieseler geeigneter gewesen, diesen paläontologischen Teil zu schreiben. P. Overhage wird z. B. nach früheren Artikeln (1962/64), die in ihrer Bedeutung gar nicht so wichtig sind, zitiert und nicht nach seinem letzten Hauptwerk „Menschenformen im Eiszeitalter“ (1969), wo eine ganz andere Position eingenommen wird. Auch sind eine ganze Reihe von naturwissenschaftlichen Angaben (z. B. daß die Gattung *Homo* ein Alter von 500 000 Jahren habe) inzwischen beträchtlich zu korrigieren. Bei einer Neuauflage müßte dieser Abschnitt sicher gründlich überarbeitet werden. – Der 2. Band der Biologischen Anthropologie enthält zwei große Abschnitte, Verhaltensforschung beim Menschen (3–178) und Humanmedizinische Aspekte (179–459). Hier ist offensichtlich die Auswahl kompetenter Autoren (*Eibl-Eibesfeldt*, Stammesgeschichtliche Anpassung im Verhalten des Menschen; *B. Hassenstein*, Das spezifisch Menschliche nach den Resultaten der Verhaltensforschung; *D. Ploog*, Kommunikation in Affengesellschaften und deren Bedeutung für die Verständigungsweisen des Menschen) besser gelungen als im 1. Band. Dasselbe trifft auch für das 2. Kap. der Humanmedizinischen Aspekte zu. Hier ist besonders *Goertlers* Beitrag „Morphologische Sonderstellung des Menschen im Reich der Lebensformen (215–257) und *K. Wezlers* Abhandlung „Menschliches Leben in der Sicht des Physiologen“ erwähnenswert. Aber auch *Kretschmers* „Konstitution und Rasse“ (258–291) bietet einen guten Überblick.

Trotz der zum 1. Band vorgebrachten Kritik ist hier ein gelungener Entwurf einer nicht mehr von einer einzigen Wissenschaft zu leistenden Anthropologie erschienen.

R. K o l t e r m a n n, S. J.

Hammer, Felix, Leib und Geschlecht. Philosophische Perspektiven von Nietzsche bis Merleau-Ponty und phänomenologisch-systematischer Aufriß (Abhlg. z. Philos., Psychol. u. Pädagogik, 91). 8^o (VIII u. 269 S.) Bonn 1974, Bouvier. – Ein, wie der Verf. zu Recht bemerkt, philosophisch zu Unrecht vernachlässigtes Thema. In Fortführung seiner von Marlet angeregten Innsbrucker Dissertation über Plessner, die 1967 in derselben Reihe erschien, hat H. zum Wiener Philosophenkongreß von 1968 mit einer Stellungnahme zur anthropologischen Bedeutung der Geschlechtlichkeit beigetragen (Individuale Partnerschaft, erw. im Salz. Jb. 1968/69). Hier liegt die vor allem geschichtliche (S. 3–175), doch auch systematische Ausarbeitung jenes Beitrags vor. Tl. I: Leib und Geschlecht in der Philosophie des 20. Jh., gliedert sich in drei Abschnitte: Nietzsches Übermensch als Leib- und Geschlechtswesen; Lebensphilosophie – das abnehmende Erbe Nietzsches (32 ff.); Leiblichkeit in der deutschen und französischen Phänomenologie (81 ff.). Nietzsche ordnet nicht nur die Sexualität dem Machtwillen unter, vor allem ruht ihm die wahre Ehe, deren Institution auf den Trieben gründet, auf dem Talent zur Freundschaft – im Dienst übermenschlicher Zukunft. Dilthey, Klages, Simmel, Bergson und Ortega y Gasset sind die Namen des 2. Abschnitts. Während Nietzsche die Begriffe Seele und Geist vom Phänomen des Leibes her kritisiert, bewegt sich die Lebensphilosophie in der überkommenen Leib-Seele-Begrifflichkeit bei Vorrang der Seele. Nur in Ansätzen (etwa in Simmels Fragment über den Kuß) wird ein Eros-Sexus-Dualismus überwunden; doch bieten, bei mangelnder begrifflicher Formulierung, feinsinnige Analysen in der Geschlechterlehre wesentliche Einsichten. Eigentliches Thema wird der Leib in der Phänomenologie, wobei H.s Sympathien den Franzosen gehören; denn hier ist der Mensch, wenn schon nicht stets Hauptthema, so doch bevorzugtes Forschungsfeld, während er der deutschen transzendentalen Perspektive „zum bloßen, vielfach letztlich defizienten Erscheinungsfall einer ‚absoluten‘ Sphäre“ werde (82). Zuerst wird der Leib als intentional konstituierte Erfahrungseinheit nach Husserl vorgestellt, dann nach Scheler das Leibphänomen in Spannung zwischen Geist und Leben. Wird bei ersterem der Leib vorwiegend unter der Kategorie des materiellen Dings behandelt, bedenkt Scheler ihn als solchen, vor allem in seiner Scham-Lehre, ehe sich unter späteren Konstruktionen das Phänomen verflüchtigt. Bei Sartre findet H. eine meisterhafte positive Zeichnung der geschlechtlichen Intention, von der sich um so krasser seine negative urdualistische Ontologie abhebt. Gegenüber seiner Systemstrenge besticht Merleau-Ponty durch seinen Reichtum an Einzelanregungen. Mit ihm rundet sich der Bogen zu Nietzsche zurück, insofern H. auch bei ihm die Bestätigung dafür findet, daß ich mein Leib sei. Sein Horror vor einem substantialistischen Leib-Seele-Dualismus hat Gründe; wie steht es aber mit der unbestreitbaren Differenz, für die er abschließend eine „dynamisch-dialektische“ Konzeption verschiedener Vollzugsintentionen fordert? – H.s eigener Entwurf beschreibt den Menschen als Bezugswesen in den drei Dimensionen Selbstpräsenz, Weltzuwendung und Miteinandersein. Dabei wird S. 186 f. (endlich) der Antidualismus ein Stück weit differenziert, einmal durch Unterscheidung zwischen der klassischen Tradition und Descartes, sodann durch den Hinweis auf das notwendig unterscheidende Erkennen. S. 189 wird der Leib Ausdrucksfeld und Urpräsenz genannt, S. 190 genau so richtig „Eigen- wie Fremderlebnismedium“. Wenn Seele nun die „Vollintegration aller menschlichen Dimensionen“ bedeuten soll (190), dann ist sie wohl doch nicht aufs beste als „etwas am Leibe“ gekennzeichnet. Man kann H. nur zustimmen, daß Unsterblichkeit keine Angelegenheit bloß des Geistes sein dürfe (203), und daß es gegen christliche wie Schopenhauersche Fortpflanzungsideologien das Recht individueller Partnerschaft zu verteidigen gelte. Aber ist Person nicht mehr als Individuum, geschweige denn, daß sie gar mit dem Leib zu identifizieren wäre? „Lachen und Weinen als zugelassene Verselbständigung des Leibes“ – gemäß Plessners großartigen Analysen –: ja; doch was soll dazu die Fortsetzung: „der so ganz zur Person wird“ (213)? S. 231 heißt es ausdrücklich: Person = Leib. Diese undialektische Überzeichnung wirkt

sogar auf die Phänomenologie zurück, so wenn S. 227 in einem (verzerrenden) Solowjew-Zitat jede andere menschliche Sympathieform als „widernatürliches Surrogat der Geschlechtsliebe“ denunziert wird oder andererseits (228) der Geschlechtshingabe (jedenfalls „auf die Dauer“, welche Dauer?) die Möglichkeit der Lüge abgesprochen wird. – Den Abscheu vor „Systemsklerose“, die Aversion gegen „Bedingungen der Möglichkeit“ (1) dem Autor zugestanden, wäre ihm doch zu wünschen, er verlore etwas von seinem Widerstand gegen begriffliche Durchklärung im Vertrauen eben auf die Wirklichkeit, die er bedenkt, und um ihrer willen. Gerade seine gehaltvolle Phänomenologie dürfte dadurch nur gewinnen, und sein Thema verträgt und braucht beides, soll es nach jahrhundertelanger Vernachlässigung endlich nicht nur poetisch, sondern auch philosophisch adäquat reflektiert werden.

J. S p l e t t

Scherer, Georg, Reflexion – Meditation – Gebet. Ein philosophischer Versuch. 8° (99 S.) Essen 1973, Driewer. – Von emanzipierten Zeitgenossen werden seit langem Einwände gegen das Gebet erhoben. Sie fühlen sich – auch als Christen mitunter – vom Zwang einer übermächtigen Natur durch Wissenschaft und Technik befreit, benötigen daher ein Gebet zum Vatergott nicht mehr, weil sie ihre Freiheit erfahren und erhalten wollen. Diese Einwände nimmt der Verf., Prof. der Philosophie in Essen (Gesamthochschule), zum Anlaß seines philos. Versuches und betrachtet Reflexion, Meditation und Gebet aus der Sicht der transzendentalen Reflexion Fichtes und des dt. Idealismus. – Über die vertiefte Selbsterfahrung durch Reflexion weist er auf die freie Setzung des Ichs in Freiheit hin, zeigt seine Verwiesenheit auf Sinn, auf Forderung nach Freiheit bis hin zur Ekstase der Vernunft, zum Geist hin. Bei den Darlegungen über Meditation werden Gleichheiten und Ähnlichkeiten zwischen trl. Reflexion und gegenstandsloser Meditation aufgezeigt. Tiefe Erfahrungen von Nietzsche (Zarathustra) und Hesse (60 ff.) werden angeführt, wirken freilich im Vergleich zu christlichen Aussagen vage und unbestimmt. – Sch. als Glaubender, so meinen wir, wird dadurch veranlaßt, über das Gebet nachzudenken, wodurch die Ansätze fortgeführt und vertieft werden. Von hier aus kann er Antworten für Menschen der Gegenwart vortragen: Freiheit der modernen Natursicht und das Wirken Gottes lassen sich verbinden (85), Naturfaktoren eines Ereignisses oder Erlebnisses geben keine letzte befriedigende Deutung. Kants Ablehnung des Bittgebetes erklärt Sch. als Abweisung eines zu magisch aufgefaßten Bittens. „Indem ich Person bin, offenbart sich mir Gott als absolute Macht des Frei-Gebens“ (90) und, so möchten wir fortfahren, zugleich als ein frei Gebender. Solche Darlegungen vermögen Schwierigkeiten auszuräumen. – Diese kurzen Andeutungen haben Anliegen und Lösungen des aktuellen und gehaltvollen Bändchens nur gestreift. Man sollte es selbst lesen und bedenken. Für den Theologen ist die Bestätigung der echten Ansichten über Gebet und Freiheit durch philos. Überlegungen wertvoll und nützlich zur Überprüfung von Lehre und Praxis. – Man möchte allerdings fragen, ob es sich nicht lohnte, die (auch von Kant und Fichte) verkannte Antike samt den Großen des Mittelalters mehr auf die vorhandenen Gemeinsamkeiten hin zu sehen. Ob nicht die Kosmos- und Ordovorstellung notwendige Ergänzung für die moderne mehr subjektive Philosophie bedeuten? – Für den Mut zu diesem Versuch muß man danken, die Art der Durchführung ist interessant und anregend. Oft nur kurz dargelegte Fragen sollten weitergeführt werden im Denken und Tun.

C. B e c k e r, S. J.

Ellenberger, Henry F., Die Entdeckung des Unbewußten. Ins Deutsche übertragen von Gudrun Theusner-Stampa. Gr. 8° (2 Bde, zus. 1220 S.) Bern/Stuttgart/Wien 1973, Huber. – Der Verf. dieses umfangreichen und aufschlußreichen Werkes hat im Laufe einer Arbeit von 12 Jahren (8) eine große Anzahl neuer und bisher unbekannter Fakten gesammelt, die sich vor allem auf Leben, Werk und Einfluß von Pierre Janet (449–560), Sigmund Freud (567–765), Alfred Adler (766–878) und C. G. Jung (879–995) beziehen. Mit Hilfe der kritischen Methode, über die er in der Einführung (7–15) berichtet (7 f.), konnte er auch manches als Legende enthüllen, die bisher von einem Autor zum anderen weitergegeben wurde. Das gilt z. B. für manche Züge aus der berühmt gewordenen Krankheitsgeschichte von Breuers Patientin Anna O. (mit ihrem wirklichen Namen Bertha Pappenheim,

wie Jones erstmals enthüllt hat, S. 659). In dem Bericht über die hierher gehörigen Dokumente und persönlichen Befragungen ist sein Schlußsatz bemerkenswert: „Es ist wahrhaftig paradox, daß die nicht erfolgreiche Behandlung der Anna O. für die Nachwelt zum Prototyp einer kathartischen Heilung geworden ist“ (667). Der Verf. legt, wie uns scheint, mit Recht großen Wert auf die sozioökonomischen Strukturen, die politischen Situationen und die kulturellen Strömungen der Zeit, die wohl auch als mehr oder weniger verborgene, gelegentlich aber auch als deutlich erkennbare Faktoren der von ihm so genannten „Ersten dynamischen Psychiatrie“ anzusehen sind (257–349). Sie umfaßt etwa den Zeitraum von 1775–1900. Diese hintergründigen Strömungen (375–449) führen aber in ihrer Entwicklung und ihren Wandlungen an die „Schwelle einer neuen dynamischen Psychiatrie“ (350–448). Diese selber wird im letzten Kapitel des Buches (996–1172) von ihren Anfängen in Frankreich bis zum Kriegsende dargestellt. Dem Lebensmilieu, dem familiären Hintergrund und auch den Quellen der vier großen Vertreter der dynamischen Psychiatrie widmet E. je verschiedene Abschnitte, die für das psychologische Verständnis dieser Forscher und für die Eigenart ihres Werkes von Bedeutung sind. Vielleicht könnte man, wenn man von Janet absieht, statt Psychiatrie auch sagen: es handelt sich dabei um die hervorragendsten und systembildenden Vertreter der *Psychotherapie*. Eine kleine Ergänzung wäre hier bei Brentano anzubringen (752), dessen philosophische Vorlesungen Freud in Wien hörte. Brentano hatte zwar Beziehungen zum Dominikanerorden, speziell zu H. Denifle, ist aber nicht selber Dominikanerpater gewesen. Die Beurteilung der Einstellung Jungs zum Nationalsozialismus müßte vielleicht noch einmal kritisch überprüft werden (906 f.). E. meint, daß Jungs Psychologische Typen „ein ausgewachsenes System der dynamischen Psychiatrie“ darstellen (938). Jung selber würde diese Ansicht wohl dahin korrigieren, daß es ihm in diesem Buch darauf ankam, die Existenz der beiden psychologischen Typen des Introvertierten und des Extravertierten innerhalb der analytischen *Psychologie* aufzuweisen (vgl. Ges. Werke VI, 550). Gegenüber Adler und der weitaus geringeren Bewertung der Individualpsychologie im Vergleich zu Freud und seiner Psychoanalyse sucht E. in gerechter und wohl auch dankenswerter Weise etwas Licht zu bringen in „die verwirrende Frage nach der Diskrepanz zwischen der Größe der Leistung, der massiven Ablehnung von Person und Werk und stillschweigendem Plagiat [dazu 873] in großem Maßstab“ (874–878). – Auf einen neuartigen Gedanken sei noch hingewiesen, den E. mehrfach zur Erklärung der großen Leistungen von Psychiatern und Psychotherapeuten, aber auch von anderen ungewöhnlich produktiven Menschen heranzieht. – Es ist seine Hypothese der „schöpferischen Krankheit“ (darüber besonders 610–615, 1177–1184). Das Lebenswerk dieser Persönlichkeiten „war das Ergebnis einer schöpferischen Krankheit“ (1177). Diese Krankheit ist selten und „beginnt nach einer langen Periode rastloser intellektueller Arbeit und Sorge“. Die Krankheit bietet das Bild einer schweren Neurose, manchmal einer Psychose. Nach dieser Hypothese „haben die Systeme Freuds und Jungs ihren Ursprung hauptsächlich in der schöpferischen Krankheit, die jeder von ihnen durchgemacht hat“ (1177). Auch für Fechner (304–316), Mesmer (89–113) und Nietzsche scheint, nach E., diese Krankheit eine Quelle ihrer Fruchtbarkeit gewesen zu sein, obwohl gerade bei Nietzsche das Krankheitsbild auch andere Komponenten aufweist. Dem Buch ist ein Faszikel mit Namen- und Sachregister beigegeben (1185–1220).

L. Gilen, S. J.

Sborowitz, Arie, Individuation und Glaube. 8° (121 S.) Darmstadt 1975, Wissensch. Buchgesellschaft. – In dieser Schrift geht es eigentlich nicht um eine theoretische Erörterung des Verhältnisses von Individuation und Glaube, obwohl auch Fragen dieses Problemkreises angesprochen werden. Das gilt besonders für den letzten Abschnitt: Individuationsprozeß und christlicher Glaube (59–97). Der Verf. will vielmehr, wie das Vorwort deutlich macht (XI–XIII), den Weg beschreiben, auf dem er selber zum Glauben gekommen ist: er möchte das wiedergeben, „was er selber erlebt und meditiert hat“ (XII). – Von Bedeutung wurde ihm für diese Darstellung auch, was ihm in seiner jahrelangen Erfahrung als analytischer Psychotherapeut von seinen Patienten an Material zugewachsen ist. Im Buch selber wird kein deutlicher Trennungsstrich gezogen zwischen diesen Erfahrungen und dem eigenen, vermutlich mit „Furcht und Zittern“ begleiteten Erleben.

Vgl. dazu den ersten Abschnitt: Der Glaube Abrahams. Referat über Sören Kierkegaards „Furcht und Zittern“ (1–12). Andere Kapitel beschäftigen sich unter psychologisch-theologischen Gesichtspunkten mit dem Wesen des Glaubens (13–26); mit einem neuen Mythos, wie ihn C. G. Jung in seiner „Antwort auf Hiob“ vorgetragen hat (27–47); mit dem „werdenden Gott“ bei Jakob Böhme (48–58). Diese einzelnen Kapitel bezeichnen wohl auch Etappen in der religiösen Entwicklung des Verf.s. Vielleicht wäre es religionspsychologisch ganz interessant, wenn S. diese Stadien seines religiösen Individuationsprozesses in seinen Beziehungen zu Kierkegaard, Böhme und Jung noch deutlicher beschrieben hätte. Doch mag ihm hier auch die persönliche Diskretion Schranken auferlegt haben. Zwar läßt S. keinen Zweifel daran, daß er in manchen Punkten, fast möchte man sagen: in seiner Grundlinie, mit C. G. Jung übereinstimmt. Er hat sich aber doch einen kritischen Blick bewahrt. So weist er darauf hin, daß Jung im Prinzip Empiriker ist und bleiben will, daß er aber auf der anderen Seite mit einigen seiner theologisch relevanten Theorien diesen Boden der Empirie doch wieder verläßt. Das gilt z. B. von der Behauptung Jungs, daß der Satan und das Böse die andere Seite Gottes sei: „eine Verwegenheit des Gedankens, der ja für den Christen der Tradition eine Ungeheuerlichkeit darstellt“ (44). Diese Konzeption wird von Jung noch weitergeführt durch sein Bemühen, das Dogma der Trinität „durch eine Lehre von der göttlichen Quaternität zu ersetzen“ (ebd.). – Alles in allem kann man sagen, daß diese Schrift, trotz einiger Vorbehalte, manche Anregungen für eine geistige Durchdringung der religionspsychologischen Probleme bieten kann, die in ihr behandelt werden.

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

Leutz, Grete, Das klassische Psychodrama nach J. L. Moreno (= Psychodrama. Theorie und Praxis, 1). Gr. 8° (214 S.) Berlin/Heidelberg/New York 1974, Springer. – Wer sich über die theoretischen Grundlagen, die praktischen Ansatzpunkte und auch die Möglichkeiten der Psychodramatherapie orientieren will, wird mit Nutzen zu diesem Buch greifen. Es geht darin, wie schon der Titel sagt, um die klassische Form des Psychodramas, wie sie J. L. Moreno wohl als erster systematisch in seinen zahlreichen Schriften, auch in Gedichten, seit etwa 1914 vertreten hat. Die Bibliographie Morenos, die dem Buch als Anhang beigegeben ist, umfaßt mehrere Seiten (191–197). Viele Zitate (vgl. 67–70) machen mit dem persönlichen Stil und den Auffassungen Morenos über das Leben des Menschen, über Krankheit und Heilungsmöglichkeiten bekannt. Zu der besonderen Anthropologie Morenos, speziell des schöpferischen Menschen (55–70), der sich im Psychodrama offenbart bzw. zur Darstellung bringt, gehören als Grundeigenschaften die Spontaneität, die Aktion, die Kreativität, die Konserve. In allen diesen Bereichen können durch intra- und inter- oder auch durch extrapsychische Konstellationen Hemmungen und Neurosen entstehen. Vereinfachend gesagt, dadurch daß der Mensch von sich aus nicht in der Lage ist, die verschiedenen Rollen, die ihm eigene Begabungen und Grenzen sowie seine Stellung in Gruppen und Berufen auferlegen, ohne Konflikte zu meistern. Und hier kann das Spielen verschiedener, auch entgegengesetzter Rollen, wie es im Psychodrama durchgeführt wird, dazu helfen, die Konflikte selber und auch ihre, vielleicht unbewußte Quelle aufzudecken. Über diese Fragen und die Art, sie in der therapeutischen Praxis anzugehen, handelt ein eigenes Kapitel des Buches: Psychodramatherapie unter dem Aspekt der Rollentheorie (153–172). Für die psychosomatische Konstitution des Menschen, seinen Lebensstil und seine Lebensgestaltung ist sein Aktionshunger von fundamentaler Bedeutung, wie ihn schon das Neugeborene zeigt (41). Diesem Problemkreis sind zwei Kapitel des Buches gewidmet: Der Aktionshunger und Interaktionskreis zwischen Mensch und Welt (79 ff.), ferner das letzte Kapitel: Psychodramatherapie unter dem Aspekt der Antriebsdynamik (173–183). Einen Einblick in die Technik mit entsprechenden Beispielen gibt der Abschnitt: Aufbau und Ablauf des Psychodramas (82–118). Über den Traum und die psychodramatische Traumbearbeitung (im Unterschied zur Psychoanalyse) handelt L. in dem Abschnitt über Psychodrama als Bewußtseinserweiterung (119–140), auch hier mit Beispielen aus der therapeutischen Praxis der Verf. Ein Anhang berichtet über die Entwicklung und gegenwärtige Ausbreitung des Psychodramas (184 ff.).

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

Heberer, Gerhard / Henke, Winfried / Rothe, Hartmut, Der Ursprung des Menschen. Unser gegenwärtiger Wissensstand. 4., völlig Neubearbeitete u. erweiterte Aufl. 8° (144 S., 37 Abb., 4 Tab.) Stuttgart 1975, Fischer. – Im Vorwort betonen die Bearbeiter (Henke u. Rothe), daß seit dem Tod Heberers (1973) und der 3. Aufl. seines Buches unsere Vorstellungen von der Stammesgeschichte des Menschen nicht nur durch Fossilfunde, „sondern vornehmlich durch die Zusammenarbeit der Paläanthropologie mit Nachbarfächern wie z. B. der Ethologie, der Geophysik und der Paläoklimatologie stark erweitert wurden und alte Lehrmeinungen revidiert werden mußten“. Entsprechend ist der Text der neuen Auflage grundlegend neu bearbeitet worden. Zusätzlich wurde auch den methodischen Voraussetzungen zur Rekonstruktion des realhistorischen Ablaufs der Phylogenese des Menschen mehr Beachtung als bisher geschenkt. Das Bildmaterial wurde beträchtlich bearbeitet und erweitert. So ist fast ein neues Buch entstanden, das in fünf Hauptabschnitten den heutigen Forschungsstand ausgezeichnet bietet. Nach einer kurzen Einleitung und einem wissenschaftshistorischen Abriss werden die Methoden der Verwandtschaftsforschung und die Kennzeichen der Primaten besprochen. Der Hauptteil (35–121) ist der Schilderung der Stammesgeschichte der Hominoidea (Hylobatidae, Pongidae, Hominidae) gewidmet. Ein Glossar mit Erklärungen der wichtigsten Fachausdrücke, ein ziemlich umfangreiches Literaturverzeichnis und ein Verzeichnis der Fossilfunde und Fundorte beschließen das als erste Orientierung ausgezeichnete Buch. Eine nebensächliche Verbesserung für die wünschenswerte Neuauflage: der systematische Begriff „ordo“ ist maskulin, nicht feminin (wie verschiedentlich im Buch angewandt, z. B. S. 2,6). A. Haas, S. J.

Sajner, Josef, Johann Gregor Mendel – Leben und Werk. Ein Bilderbuch. 8° (244 S.) Würzburg 1975, Augustinus-Verlag. – Obwohl es mehrere ausführliche Lebensbeschreibungen über J. G. Mendel (1822–1884), den Genetiker und Abt aus dem Altbrünner Augustinerstift, gibt, so das von H. Iltis (Berlin 1924) und besonders zwei neuere, J. Kříženecký (Leipzig 1965) bzw. I. Krumbiegel (Stuttgart 1967, 2. Aufl.), so stellt diese kurze aber inhaltsreiche Biographie von Sajner doch einen ruhigeren und sachlicheren Akzent dar als manche vorhergehenden. Das Buch hat einen Bildanhang, der Leben und Werk des großen Naturforschers und Menschen gut illustriert. Besonders erwähnenswert ist, daß die mendelschen Vererbungsregeln auch in Beziehung gesetzt werden mit den Erkenntnissen moderner Genetik. Einen aufschlußreichen Zugang zur Persönlichkeit Mendels bieten hier zwei neuentdeckte Predigtsskizzen des Brünner Abtes. Das Büchlein ist gut geeignet, sich mit dem Leben und Werk Mendels vertraut zu machen.

R. Koltermann, S. J.

3. Religionsphilosophie. Gottesfrage

Hick, John (Ed.), Truth and Dialogue. The Relationship between World Religions (Studies in Philosophy and Religion 2). Gr. 8° (164 S.) London 1974, Sheldon Press. – Die Veröffentlichung geht auf eine Konferenz über die Religionsphilosophie zurück, die zum Thema des Buches im April 1970 an der Universität Birmingham gehalten wurde. Das Buch steht unter einer doppelten These, die einleitend in den Beiträgen von R. C. Zaehner über die religiöse Wahrheit und von W. Cantwell Smith über eine menschliche Sicht der Wahrheit und erneut in der Zusammenfassung des Herausgebers und einer Cantwell Smith zugestandenen Replik zum Ausdruck kommt. Ausgangspunkt der Konferenz war offensichtlich das, was als „conflicting truth-claims“ in den Religionen angesprochen wird. Diesen objektivierten Wahrheitsansprüchen aber setzt Cantwell Smith seine These von der Wahrheit entgegen, die nicht so sehr in Aussagen und Thesen als vielmehr in den Personen verwirklicht ist – eine These, die er einmal aus dem islamischen Wortbestand bestätigt sieht, die er andererseits aber selbst dann bis in die Nähe der Ablehnung des objektivierten Wahrheitskonfliktes treibt, so daß er den Vermittlungsversuch von J. Hick in der Zusammenfassung zurückweist. Zwischen diesen beiden Polen, die durch das Buch von Cantwell Smith, „The Meaning and End of Religion“, schon zu erwarten waren, bewegt sich die in den Beiträgen angedeutete Diskussion. So richtig einerseits die These von C. S. ist, daß der persönliche Vollzug der religiösen Wahrheit gegenüber der Diskussion der Wahrheiten den Vorzug

verdient, so sehr blockiert sie auf der anderen Seite aber doch auch zugleich den Dialog, soweit er sich auf die Unterscheidungen der Religionen bezieht. Über diesen Dialog selbst macht *E. J. Sharpe* in seinem Beitrag „The Goals of Inter-Religious Dialogue“ treffende Anmerkungen, indem er vier Stadien unterscheidet: den Diskurs, in dem ein gegenseitiges Sichkennenlernen stattfindet, die menschliche Begegnung, indem ein gegenseitiges Verstehen sich ereignet, den „Weltdialog“, in dem sich die Vertreter verschiedener Religionen über gemeinsamen Weltaufgaben begegnen, der Heilsdialog, in dem es zur eigentlichen religiösen, „geistlichen“ Begegnung kommt (77–95). Gerade die Skizzierung der Schritte des Dialogs zeigen aber zugleich, wie sinnvoll doch auch die Frage nach der Wahrheit des Fremden bleibt. Denn es begegnen sich die Religionen in ihren Anhängern immer auch als Fremde. Auf diese Fremdheit macht etwas schematisch *R. C. Zaehner* in seinem Eingangsbeitrag aufmerksam. Im Sinne des Abbaus der Fremdheit und der besseren Verständigung stehen die Beiträge von *Santosh Chandra Sengupta* über die Mißverständnisse gegenüber dem Hinduismus, von *G. Parrinder* über die Bhagavad-Gita als Wort Gottes und von *K. Cragg* über Islam und Inkarnation zur Verfügung. Beiträge in Sammelwerken haben es dann allerdings oft an sich, daß sie zugleich zu neuen Fragen Anlaß geben: Zu den Mißverständnissen: Kann die indische Position so absolut am Ende als „theistisch“ (102) bezeichnet werden? Reicht die Negation der „pessimistischen“ Weltansicht (104) in dieser Form aus? Zur Bhagavad-Gita: Was ist mit dieser implizierten These gewonnen, wenn einerseits das Epos eindeutig außerhalb des klassischen vedischen Kanon steht und doch andererseits als „Wort Gottes“ angesprochen wird; um welchen Gott geht es denn hier? – Es bleiben zwei letzte Beiträge, die ihrerseits unmittelbarer im Gespräch mit der Position von *C. S.* stehen: *N. Smart*, „Truth and Religions“, eine Wiederherstellung der Eingangsfrage nach dem Beitrag von *C. S.*, und *T. Ling*, „Communalism and the Social Structure of Religion“, ein Beitrag, der auf seine Weise die Fragestellung von *C. S.* stützt, insofern als in ihm die Existenz von bestimmten Religionen in Frage gestellt wird und diese auf die vielfältigen Einzelexistenzen in den Anhängern der Wege zurückgeführt werden. – Der Disput endet unabgeschlossen. Verdienst des Buches bleibt es, die Frage nach „Wahrheit und Dialog“ sehr gut gestellt zu haben.

H. Waldenfels

Caffarena, José Gómez / Velasco, Juan Martín, Filosofía de la Religión. 8^o (501 S.) Madrid 1973, Revista de Occidente, S. A. – Das umfangreiche Werk ist so angelegt, daß die beiden Teile auf jeweils einen der beiden Autoren entfallen. Vf. des 1. Teils „Phänomenologie der Religion“ ist *J. Martín Velasco*, Prof. der Päpstl. Univ. in Salamanca und Direktor des Höheren Pastoralinstituts der Univ. mit Sitz in Madrid. Vf. des 2. Teils „Religiöse Metaphysik“ *J. Gómez Caffarena*, Prof. der Päpstl. Univ. Comillas in Madrid und Direktor des Instituts „Fe y secularidad“. Beides zusammen, die empirisch gewonnene Phänomenologie und die spekulative Gewinnung des religiösen „Ortes“ im Menschen, machen dann die Religionsphilosophie aus, die sich selbst von *H. Duméry* angeregt weiß und in der Nachfolge des 2. Vatikan. Konzils gesehen werden möchte. – Tl. 1 folgt zunächst auf weiten Strecken bekannten Vorbildern bzw. verarbeitet das in der abendländischen Religionswissenschaft vorliegende Material. Den Ausgangspunkt bilden ein kurzer historischer Aufriß des Studiums der Religionen unter besonderer Berücksichtigung der Stationen *M. Müller*, *Taylor*, *Frazer*, *Durkheim*, *W. Schmidt*, und die Reflexion auf die phänomenologische Methode. Kap. 1 behandelt den Zugang zum Bereich des Heiligen, die Zeichen des Bruches bzw. Einbruches, den die Begegnung des Menschen mit dem Heiligen in der Erfahrung des Numinosen, in der Initiation, Bekehrung und Erleuchtung darstellt, und bespricht das Verständnis der Realität des Heiligen (Macht, Geheimnis in seinen verschiedenen Rücksichten als Transzendenz, sodann als Transzendenz, die aktiv wirksam wird). Kap. 2 betrachtet die religiöse Aktivität des Menschen, deren Struktur (Ekstase, Anerkennung, Heilsbemühen), ihre Ausdrucksformen auf den verschiedenen Ebenen menschlichen Verhaltens, schließlich Gebet und Opfer und das Verhältnis von religiösem Tun und nichtreligiösen Intentionen in der Beziehung zum Absoluten. Kap. 3 geht der Gestaltwerdung des Göttlichen in der Geschichte der Religion nach (Primitivreligionen, Polytheismus, Dualismus, Monismus, Bud-

dismus und prophetischer Monotheismus). Der stärkste und originellste Beitrag ist in Kap. 3 die Behandlung des Polytheismus, des Dualismus und der asiatischen Religiosität. Die Alternative – Polytheismus als Zwischenstufe zwischen Primitivformen und Monotheismus oder Polytheismus als Degenerationserscheinung – führt Vf. in eine neue Offenheit, indem er das Bewußtsein der Transzendenz und die Pluralität und Vielgesichtigkeit göttlicher Repräsentanz im irdischen Bereich miteinander verbindet und im Polytheismus eine Weise erblickt, das immer neue Wirken der Transzendenz unter uns zum Ausdruck zu bringen. Gegengestalt der Vielgesichtigkeit ist die Betonung der absoluten Einheit. Neben den genannten Ausführungen zum Dualismus und Monismus fällt die Bewertung des Buddhismus auf. Wenngleich Vf. hier wie auch sonst nur abendländische Autoren zu Rate zieht, so ist doch hervorzuheben, daß er das Grundanliegen, nämlich die letzte Realität im Schweigen und in der Abwesenheit jeder Repräsentation zu erfassen, klar zum Ausdruck bringt. Damit kommt er einem Verständnis des Buddhismus sehr nahe, das in seiner radikalsten Verwirklichung jene religiöse Konzeption erblickt, die eine offenbarungslose Religion erreichen kann. – Vf. ist sich im übrigen der Tatsache sehr wohl bewußt, daß auch eine Phänomenologie nicht völlig wertneutral ihre Einteilungen und Anordnungen vornimmt (vgl. 273). Man braucht deshalb auch nicht zu verschweigen, daß er bei aller Offenheit und Weite auch des Religionsverständnisses (vgl. 184 ff.) dennoch von seiner Grundoption für die Religion eines monotheistischen, sich offenbarenden Gottes als der vollkommensten Verwirklichungsform von Religion geprägt bleibt. Der 1. Tl. ist jedenfalls – nicht zuletzt als Textbuch für die Studenten spanischer Zunge – eine gutinformierende Einführung. – Der 2. Tl. des Buches ist in seinem Anspruch dem ersten an die Seite zu stellen, bedarf jedoch zur gerechten Beurteilung des Rückgriffes auf die beiden früheren Veröffentlichungen „*Metafísica Fundamental*“ (1969) und „*Metafísica Transcendental*“ (1970) des Vf. In der Gesamtanlage geht es darum, den eigenen Ansatz, der in der Nachfolge der scholastischen Philosophie steht, in die durch K. Jaspers und die ihm vorausgegangene nachkantianische Philosophie geprägte Situation einzufügen. Diesem Anspruch wird die Durchführung jedoch nicht voll gerecht. Vf. versucht, über ein absolutes Verstehen und ein ursprüngliches Lieben als transsymbolische Postulate mit Hilfe des transzendentalen Arguments zu einem Absoluten durchzustoßen und mit Hilfe der Diskussion des Verhältnisses von Geist und Materie über einen ausgewogenen Spiritualismus die religiöse Perspektive zu erreichen. Ob man jedoch in dieser Weise angesichts der modernen Religionskritik, des Marxismus – Marx wird im ganzen Buch ein einziges Mal (478) genannt –, angesichts der naturwissenschaftlichen Versionen der geisteswissenschaftlichen Disziplinen noch argumentieren kann, läßt sich bezweifeln. Die beiden letzten Kap. über die Welt als Schöpfung Gottes und die Geschichte als Entwurf der Vorsehung und als Heilsweg sind denn auch sowohl im Ansatz verfrüht wie in der Durchführung sich zu wenig der Einladung zu ihrer Kritik bewußt. – Die grundsätzliche Frage, die an eine Religionsphilosophie heute zu stellen ist, würde dann auch lauten müssen: Kann man eine Religionsphänomenologie und -philosophie noch entwerfen, ohne den religiös nicht mehr erwachten oder bereits wieder entfremdeten Bereich von Welt von vornherein in die Betrachtung einzubeziehen? Kann man folglich beide Teile noch bearbeiten, ohne die säkularisierte Welt in ihren verschiedenen Begründungen und damit auch die Religionskritik immer schon mitzubedenken? Der Ausfall dieser Frage haftet dem ganzen Buch als Schwäche an und macht es zumal in seinem 2. Tl. zu einem höchstens christentumsimmanent brauchbaren Arbeitsmittel. H. Waldenfels

Fellermeier, Jakob, Die Philosophie auf dem Weg zu Gott (Abhdlg. z. Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion u. Ökumenik, hrsg. v. J. Hasenfuß, H. 32 NF), 8° (120 S.) München-Paderborn-Wien 1975, Schöningh. – Als Ergebnis aus Vorlesungen vor Theologiestudenten wendet sich das Buch natürlich an alle, die das Interesse an der philosophischen Gottesfrage sich noch nicht haben ausreden lassen. Es sucht einen „objektiv begründeten und erkenntnismäßig gesicherten Weg zu Gott, und zwar zu einem persönlichen Gott“ (12). Tl. I berichtet über die Gottesbeweise im Wandel der Zeit: knappe Skizzen dazu von den Vorsokratikern bis zur Gegenwart. In Tl. II wird eine „kritische Beurteilung der verschiedenen

Formen der Gottesbeweise“ vorgenommen. Die rein aprioristischen werden abgelehnt; von den aposteriorischen u. a. ebenfalls der augustinische „aus der Wahrheit“, der aus der Gewissenserfahrung (54) und aus dem „Glückseligkeitsstreben“ (55), aber auch derjenige aus der Finalität (56) wie „der auf den Bewegungssatz sich stützende Gottesbeweis“ (57 f.). Es bleibt nur noch die Möglichkeit eines eigentlichen Kontingenzbeweises (59), der nun in Tl. III durchgeführt wird, zugleich mit einer weiteren „Entfaltung des Gottesbegriffs“, zumal der Persönlichkeit Gottes, sowie der Frage nach Transzendenz und Immanenz und schließlich des Verhältnisses zwischen philosophischem und geoffenbartem Gottesbild. Tl. IV behandelt Deismus, Pantheismus und Atheismus. – Unser Hauptaugenmerk verdient selbstverständlich die Durchführung des Gottesbeweises aus der Kontingenz der Welt. Sein Ausgangspunkt ist der vom Atheismus gelegnete Gottesbegriff (61); vorausgesetzt wird „Bereitschaft und Aufgeschlossenheit für die metaphysische Welt“, was Einübung von „Wesensschau“, „Einsehen von Wesensbedeutungen und Wesenszusammenhängen“ impliziert (62/72). (Man kann sagen, überhaupt müsse Metaphysik als möglich anerkannt werden, und zwar theoretische im klassischen Sinn, nicht etwa nur „praktische“ oder „existenzielle“; hier aber liegt der Stein des Anstoßes für so gut wie alle Verächter von Gottesbeweisen.) An erster Stelle steht der Aufweis des Kausalitätsprinzips (64 f.). Es wird, im Gefolge von Geysers und Fuetschers, aus der Analyse „der Kausalrelation, die sich in unserem freien Willensakt findet“, gewonnen. (Das „Faktum“ der Willensfreiheit wird dabei ziemlich problemlos aus unmittelbarem Bewußtsein entgegengenommen.) Diese Relation zeige, daß eine Ursache wegen der *Kontingenz* des Aktes verlangt werde, und das gelte dann nicht nur im Falle des freien Aktes, sondern allgemein. „Wesensschau“ vermittele diese Einsicht. Hier möchte man sofort bemerken, daß die behauptete Evidenz fraglich bleibt; es könnte ja sein, daß gerade wegen der *Freiheit* des Aktes Ursächlichkeit gefordert wird. F. selbst schreibt an späterer Stelle: „Kontingentes Sein entspringt immer einer freien Ursache. Freie Ursächlichkeit und Kontingenz der Wirkung haben wir bei der Analyse des Willensaktes als korrespondierende Begriffe festgestellt“ (75). Hier wäre weitere Klärung erwünscht. Was nun den Beweis der Kontingenz der Welt betrifft, so wird von der Soseinskontingenz ausgegangen, die sich aus der Veränderlichkeit ergibt; die Daseinskontingenz lasse sich aus der Soseinskontingenz erschließen, wiederum kraft Wesenseinsicht: der freie Akt könne nicht soeinskontingent sein, ohne zugleich daseinskontingent zu sein, und dieser Wesenszusammenhang wird verallgemeinert (71 f.). Da eine aktual unendliche Reihe von kontingenten Ursachen nichts erkläre, müsse eine nicht-kontingente Ursache angenommen werden, die den Namen Gott rechtfertige. Die weitere Entfaltung des philosophischen Gottesbegriffs geschieht auf mehr oder weniger traditionelle Weise, ebenso die Abwehr der „falschen“ Gottesbegriffe. – Daß F. sich um einen streng metaphysischen Gottesbeweis bemüht, ist ihm hoch anzurechnen. Seine Ablehnung der Aufweise aus der Gewissens- und Streberfahrung des Menschen gerät allerdings allzu pauschal; seine Einwände müssen natürlich berücksichtigt werden, und sie werden es ja auch. Die Instanz gegen den Bewegungssatz, er hebe die Willensfreiheit auf (57), vereinfacht den komplexen Tatbestand allzu sehr. Ebenso möchte man Bedenken anmelden zur Behandlung des Problems der aktual unendlichen Reihe (73), besonders auch zur Frage, ob ein „Ganzes“, das sich aus kontingenten Elementen aufbaut, selbst als kontingent bezeichnet werden müsse; die betr. Schwierigkeiten der Logistiker sind m. E. ernstzunehmen. Noch über manch anderes möchte man mit dem Verf. diskutieren. Die Hauptsache aber bleibt, daß er den „Mut zur Metaphysik“ aufbringt und es energisch ablehnt, den metaphysisch erkennbaren Gott als unversöhnbar mit dem Gott des religiösen Menschen und des Glaubens zu betrachten (93 f.).

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

M ö l l e r, J o s e p h, Die Chance des Menschen – Gott genannt. Gr. 8° (328 S.) Zürich–Einsiedeln–Köln 1975, Benziger. – Der Untertitel heißt: „Was Vernunft und Erfahrung heute von Gott sagen können.“ Im Nachwort wird der Denkprozeß, den das Buch darstellt, kraftvoll zusammengefaßt. Die Reflexion geht vom Menschen aus und kommt auf ihn zurück. Im menschlichen Denken und Handeln zeigen sich Momente unhintergebar positiver, die eine Begründung verlangen,

vorab die Setzung des „Seins“ vor dem „Nichts“. Die Vernunft benennt Gott, indem sie sich selbst als Streben bejaht und über Erfahrung hinauslangt. Es gibt die Grunderfahrung der Positivität menschlichen Lebens, in der Gott sich verbirgt und entbirgt. „Kraft der Positivität menschlichen Strebens und einer nicht zu vernichtenden Lebensbejahung bewinnt auch die Rede von Gott positive, d. h. menschliche, keineswegs un-menschliche Bedeutung und ermöglicht menschliches Handeln“ (328): Gott als Chance für den Menschen. – Wir haben es mit einem großangelegten Versuch zu tun, dem heutigen Menschen Gott nahezubringen, ihn für den wahrhaft göttlichen Gott wieder zu interessieren. In der Auseinandersetzung mit allen Formen der Gottesleugnung und des Agnostizismus soll sichtbar werden, daß durch sämtliche Negationen und Verdächtigungen hindurch Gott doch zu „ertasten“ ist. Die Analysen bleiben religionsphänomenologisch, implizieren weder theologische Postulate noch irgendeinen Gottesbeweis (die Anm. 101 auf S. 283 gilt allgemein). Darum aber reduzieren sie sich nicht etwa auf das melancholische Ergebnis: Ja, wenn Gott ist (oder wäre), dann haben (hätten) Mensch und Leben Sinn und erlösende Zukunft; die Wende zu Gott und die Hoffnung auf ihn sind vielmehr in der Vernunftbewegung und im menschlich-geistigen Verhalten überhaupt strukturell eingeschrieben. Das entfaltet sich in 5 Teilen. Tl. 1 bringt philosophiegeschichtliche Vorüberlegungen, Tl. 2 zeichnet die „Dialektik“ der Gottesfrage, Tl. 3 ihre „Horizonte“; im 4. Tl. begreift sie sich „als Frage der Vernunft und der menschlichen Erfahrung“, im 5. als „Forderung des Gott-Menschlichen“. – Die geschichtliche Hinführung zur modernen Gott-Problematik zielt direkt auf die Thematisierung des „heute“ im Untertitel des Werkes. Die Dialektik der Gottesfrage bewegt sich zwischen der These „Es gibt weder Gotterkennen noch wissenschaftlich verantwortbare Aussagen von Gott“ und der Gegenthese „Nur durch die Anerkennung des Unendlichen findet menschliches Verstehen und Handeln Sinn und Erfüllung“. Aber der Mensch hat in seiner Frage-Antwort-Frage-Bewegung ein „vernünftiges Recht“, von dem „Unendlichen“ zu sprechen (126); das Unendliche als Voraussetzung des Endlichen ist kein bloßes Postulat des *Denkens* (101), sondern hat Bezug auf die Gesamtwirklichkeit des Menschen, und dessen Ausrichtung auf das Unendliche besagt „die einzige Möglichkeit der Erfüllung des transzendierenden Menschseins“ (102); die Hoffnung, in der sich seine Strebedynamik ausdrückt, kann nur von „übermenschlicher Macht“ eingelöst werden (104); die Negativität der Vernunft gewinnt positive Bedeutung, „indem sie als Spontaneität jegliche Grenze übergreift und darum in ihrem Sein den Begriff des Unendlichen zwar nicht schafft, aber ihn ermöglicht und begründet“ (123 125). Die „Horizonte“ der Gottesfrage erschließen sich nun in der „Besinnung auf ontologische Grundfragen“ (134), wobei sich zeigt: „In der Vernunft leuchtet das auf, was wir ‚Sein‘ nennen“ (137 f.); die Philosophie geht den Weg des Denkens, „das auf Sein ausgerichtet ist“ (144), und auch der religiöse Mensch muß die Frage stellen, ob sein Gott „ist“ (145 vgl. 73). Aber Gottesbeweise eröffnen das Sein Gottes nur in Aspekten des Unendlichen, nicht den „lebendigen“ Gott, und darin offenbart sich ihr Scheitern (169); immerhin gelingt ihnen der Durchbruch durch die endliche Welt. Was M. im Vorwort (vgl. auch die Vorderseite des Umschlags) sagt: „Seitdem Kant die Gottesbeweise als sinnlos abgetan...“, das muß aus dem späteren Kontext nuanciert werden; er verweist übrigens auch auf die Möglichkeit einer „weiterführenden Interpretation“ Kants (74), wie sie J. Schmucker versucht. Weil er einen expliziten Aufweis des Seins Gottes nicht vorlegt, verharren seine oft so geistvollen und engagierten Texte jedoch in einer eigentümlichen Schwebe. Allein es ist schon viel, wenn Vorurteile und Widerstände gegen den philosophischen Gottesgedanken abgebaut und relativiert werden, wie es vor allem in den folgenden Kapiteln geschieht. Dabei wird immer wieder versichert, die analysierten Phänomene seien im Ernst nur durch die Annahme Gottes adäquat zu verstehen. Vornehmlich stellt sich die Frage, ob es überhaupt *sittliche* Erfahrung und Verbindlichkeit geben könne, „ohne daß dabei Gott in seiner Verborgenheit aufleuchtet“ (242, 288, 308, 318 f.). Das alles läßt sich am Ende überbieten durch die Möglichkeit einer „gott-menschlichen Vermittlung“ (293 ff.), insoweit sie als philosophische Frage auftaucht: Gott muß in Menschlichkeit erscheinen, wenn er nicht in einer unnahbar fernen Transzendenz (und blossen metaphysischen Immanenz) verbleiben soll. Der Verf. nähert sich hier der Spätphilosophie Schellings (vgl. 309 Anm. 9, 326), der die Menschwerdung Gottes zwar

nicht geradezu deduzieren, wohl aber, mild interpretiert, als philosophisch konvenient und religionsgeschichtlich verifizierbar denken will. Man sieht, M. vertritt eine auch fundamentaltheologisch sehr relevante These. H. O g i e r m a n n, S. J.

Welte, Bernhard, Zeit und Geheimnis. Philosophische Abhandlungen zur Sache Gottes in der Zeit der Welt. 8° (328 S.) Freiburg – Basel – Wien 1975, Herder. – Thematisch anknüpfend an seinen vor mehr als zehn Jahren herausgegebenen Sammelband „Auf der Spur des Ewigen“ legt der Freiburger Religionsphilosoph nun einen neuen Band gesammelter Aufsätze vor. Erstmals erscheint hier einzig die Abhandlung „Gott im Denken Heideggers“. Neue geistige Impulse, vorab die der kritischen Theorie der Frankfurter Schule sowie die der analytischen Sprachphilosophie, brachten es mit sich, daß W's Gedanken verstärkt um Themen wie Atheismus, Entfremdung und Sprache kreisen, was nicht unerheblich bleibt für seine nach wie vor zentrale Frage nach Gott. Diese wird im heutigen Fragehorizont neu gestellt. – In einer Analyse der religiösen Sprache, ihrer selbstexplikativen Funktion und ihres Charakters der Vergegenwärtigung wird der Versuch unternommen, neue Zugangswege zu einem Sprechen von Gott zu eröffnen, das betrifft und betroffen macht und so seine verwandelnde Macht entfaltet. Dabei tritt das religiöse Symbol, treten die „integrierten Gesellschaften“ mit ihrer lebendigen Kultsprache und ihren reichen Kultformen in das Blickfeld des Philosophen: „Wo es Menschen gegeben war oder ist, das Vermögen der Ganzheit, die integrative Kraft... zu entfalten, da entfaltet sich damit zugleich und immer auch der Kult“ (96). Die Unfähigkeit unserer säkularisierten Gesellschaft zum Symbol und Kult erweist sich als eine Unfähigkeit zu ursprünglichem Ganzsein, aus welchem das Kind und der „Primitive“ noch ganz selbstverständlich leben. Ihnen denkt und spricht sich das Geheimnis zu, ihnen winkt es noch in Symbolen und Zeichen. Um dem Geheimnis zu einer neuen Gegenwart in unserer von Rationalismus und Technik bestimmten Gesellschaft zu verhelfen, tut darum heute ein Dreifaches not: „Eine neue Erfahrung der Transzendenz, eine neue Kommunikation mit der Tiefe, eine Erweckung der Fähigkeit zum Symbol. Wie soll eine neue Erfahrung der Transzendenz, Gottes gelingen und geschenkt werden, wenn nicht im Durchgang durch die Tiefe der Meditation, durch die Geduld des Schweigens vor dem, der größer ist als Leben und Tod und der lautlos und selber schweigend auf uns wartet? Nur die Stille vor Gott kann neue Erfahrungen erschließen... Und nur aus neuen Erfahrungen kann ein neues Wort möglich werden, das wirklich etwas sagt“ (105). – W. geht es um ein neues Wort, genauerhin um ein neues Wort Gottes (vgl. den 5. Tl.), um ein neues Hören und neues Verstehen dieses Wortes, das nach dem Ende der Epoche der Metaphysik von den „dogmatischen Christusaussagen“ nicht mehr recht vermittelt werden kann. Das biblische, das sich er-eignende und frei machende Wort muß – so seine Forderung – in unsere geschichtliche Zeit hinein neu übersetzt werden, soll sich unsere tiefe Sprachlosigkeit in Sachen Gott „verwinden“ lassen. – Sprachlos und nichtssagend ist unsere Zeit auch in anderer Hinsicht. Dies zeigt sich verborgen am Gerede, an der überall sich breit machenden Wortinflation. Die streng und sorgsam gefügte Sprache des Verf. selbst steht niemals in Gefahr, dem Gerede zu verfallen. Deutlich spürbar ist hierbei der Einfluß Heideggers, dessen Denken im Hintergrund aller Abhandlungen stets präsent bleibt, ebenso das des Thomas von Aquin und Hegels. Ausdrücklich bedacht und befragt werden diese Denker (sowie die Tübinger kath. Schule) in einem 4. Tl., der die Geschichte des Gottesgedankens untersucht. Einen in Ansätzen bei Thomas sich findenden „Gottesbegriff“, der über alles bloß Begriffliche hinaus ins unbegreifliche Geheimnis weist, sieht W. ausgebildet in der „gott“-losen Mystik eines Meister Eckhart, der jenseits aller Denkbestimmungen zuletzt auch die Denkbestimmung „Gott“ fallen läßt: „Er versenkt sich ins Weiselose, ins Nichts, in die Wüste Gottes und ist sich seines Weges doch sicher“ (226). – Der Weg Meister Eckharts führt denn auch geradewegs zu Heidegger, dem sich das Nichts als das Sein selber zeigt, weil es dem Seienden Sein gewährt, indem es sich zugleich ontologisch vom Sein unterscheidet. Als ein Zitat Heideggers lesen wir auf S. 277: „Der Tod birgt als der Schrein des Nichts das Wesen des Seins in sich.“ Im Geheimnis des Todes, welches das Geheimnis der Zeit ist, vernimmt der Gottsucher ahnend den Wink, die

Spur des Heiligen. Sie lenkt zurück zu der geheimnisvollen Geschichte vom Kampfe Jakobs mit Jahwe, die mit dem Segen Gottes, dem Aufgang der Sonne endet. Eine kühne Deutung bringt diesen Text aus dem 1. Buch Mose mit dem „Schlüsselwort aller Zeit“ zusammen, dem „Es-ist-vollbracht“ Jesu. Es ist dies ein Wort, das gleich dem aufgehenden Licht in die große Befreiung weist, „den ewigen Augenblick, wenn der letzte Ton verklang, wenn der Taktstock sich senkte, wenn der lautlose Jubel sich erhebt, weil alles da und gewonnen ist“ (27). – An dieser Stelle sei es dem Rez. gestattet, an einen Sammelband aus dem Jahr 1926 zu erinnern, in dem die schönsten mystischen Schriften der bedeutendsten christlichen Mystiker zusammengefaßt sind. Er trägt den bezeichnenden Titel: „Der stumme Jubel.“ Dieser könnte über so manchem der tiefsten Abschnitte dieses Buches stehen, das sich lautlos aus der Masse all der nichtssagenden und entbehrlichen Bücher erhebt.

K. W. Hälbig

Lübbe, Hermann/Saß, Hans-Martin (Hrsg.), Atheismus in der Diskussion. Kontroversen um Ludwig Feuerbach (Gesellschaft u. Theologie; Abt. System; Beitr. Nr. 17). 8° (280 S.) Mainz 1975, Grünewald. – Der vorliegende Band vereinigt Vorträge und Diskussionen einer Arbeitstagung über Ludwig Feuerbach, die im Sept. 1973 im Zentrum für Interdisziplinäre Forschung der Universität Bielefeld stattfand. Philosophen, Theologen, Soziologen und Rechtstheoretiker, Marxisten wie Nicht-Marxisten aus östlichen und westlichen Ländern diskutierten Feuerbach nicht allein unter religionsphilosophischem, sondern auch unter rechtsphilosophischem und erkenntnistheoretischem Aspekt, so daß der Titel des Buches in einem gewissen Sinne unzutreffend und irreführend ist. Weniger der Atheismus und die Religionskritik F.'s standen zur Diskussion, als vielmehr seine Anthropologie und Sinnlichkeitsphilosophie; erstere, weil in einer gottlosen Welt der Mensch dem Menschen das höchste Wesen geworden ist (ihm allerdings auch unentrinnbar ausgeliefert), letztere, weil unter der Herrschaft der Technologie, die uns wie ein zweiter Bann (Adorno) umfängt, der Leib und die Natur als letzter Ausweg bleiben, der totalen Selbstentfremdung zu entgehen. Die gegenwärtig deutlich zu bemerkende Renaissance F.'s hat somit nicht allein einen äußerlichen Anlaß (sein 100. Todestag), noch läßt sie sich allein aus dem neu erwachten Interesse der Frankfurter Schule erklären, die Marx mit Feuerbach korrigieren will; sie geht vielmehr auf die allgemeine Fragestellung unserer Zeit zurück, die bei F. eine Antwort zu finden hofft. Die verengte und verengende Perspektive des orthodoxen Marxismus, F. nur als ein transitorisches Moment im Geschichtsprozeß, als Durch- und Übergang zur kommunistischen Revolution mit dem Proletariat als dem Subjekt menschlicher Emanzipation zu deuten, hat dadurch eine entscheidende Erweiterung erfahren. – Feuerbach in einen größeren Zusammenhang gestellt, wird nun gefragt, inwieweit seine Religionskritik nicht als die direkte Konsequenz der Trennung von Natur und Gnade in der protestantischen Theologie gesehen werden kann (57), welche die Natur als säkularisierte gleichsam fallengelassen hatte, so daß sie von F. für seinen anthropologischen Materialismus leicht als Grundlage aufgegriffen werden konnte, auch als Grundlage für seine antiidealistische Kritik, die dann alle Theologie als Täuschung und alle Religion als Ausdruck der entfremdeten Gattungsnatur des Menschen „entlarvte“. Eine Gesellschaft, welche die Entfremdung von Individuum und Gattungswesen überwunden hat, hätte demnach zugleich auch die „Religion“ zu sich selbst befreit, in der schließlich alle auf einen Gott projizierten Prädikate dem Menschen als ihrem eigentlichen Subjekt zurückgegeben und dieser wieder ganz in seiner sinnlich-irdischen Wirklichkeit anerkannt wäre: „La therapie de Feuerbach“ – sagt Marcel Xhaufflaire in seinem in französischer Sprache gehaltenen Referat – „consiste à rehabiliter les sensations, les impressions, les affections, les instincts, les désirs, les pulsions, les joies, les peines, les amours et les haines comme les ‚lieux‘ où s'établissent les connexions entre le moi (comme partie de la réalité) et la réalité et, par conséquent, comme le champ privilégié même exclusif, de la connaissance scientifique“ (37f.). Da das letzte Ziel der Sinnlichkeit das Glücklichein des Menschen ist, dieses aber nur in der Befreiung von allen Zwängen, unnötigen Leiden und unberechtigten Herrschaftsverhältnissen einerseits, in der universalen Gemeinschaft und Solidarität aller Menschen andererseits erreicht werden kann, darum darf das Prinzip Sinnlichkeit ein emanzipato-

risches genannt werden (Alfred Schmidt), das sowohl für die politische Emanzipation von größter Bedeutung ist (vgl. H. Marcuse, W. Reich), als auch für den christlichen Glauben, insofern dieser auf ein Reich der vollkommenen Glückseligkeit hofft: „L'émancipation de la Sinnlichkeit concerne la réflexion de la théologie fondamentale sur les conditions d'existence de la foi chrétienne et de ses déterminations“ (54). Die Beziehung zur deutschen Mystik und romantischen Naturphilosophie, die in der sich „realistisch“ wollenden Sinnlichkeitsphilosophie mitunter anklingt, besteht bei Feuerbach in der Tat – er nennt wiederholt Jacob Böhme und seine Verehrung für die Natur (136–138), doch ist diese Beziehung notwendig oberflächlich und trägt daher nicht eben weit, denn selbst da, wo F. seine materialistische Anthropologie als „Religion“ ausgibt (wie in den „Vorläufigen Thesen“ oder in den „Grundsätzen“), bleibt er doch immer und zutiefst Atheist, freilich ein solcher, der um die ihm gesetzten Grenzen weiß. Das hebt ihn heraus aus dem Vulgäratheismus des naturwissenschaftlichen wie des dialektischen Materialismus; und wenn – wie Lenin von Feuerbach sagt – sein Materialismus „nicht genügend folgerichtig und allseitig war“ (vgl. 245), so zeugt eben auch dies nicht zuletzt von dem kritischen Vorbehalt, den F. gegenüber sich selbst bewahrte. – Das Buch gibt einen notwendig gedrängten Einblick in die auf hohem Niveau geführte Diskussion um Ludwig Feuerbach, die ein nicht geringes Maß an Kennerschaft auch beim Leser voraussetzt. Die dabei zur Sprache gebrachte Fülle von unterschiedlichen Aspekten und kontroversen Meinungen macht einerseits den Reiz einer solchen Diskussion aus, verhindert andererseits aber auch die systematische Verfolgung aufgeworfener Fragen wie etwa die nach dem Verhältnis F.'s zu Schelling gerade im Hinblick auf den heute neu zu bedenkenden Naturbegriff. Auf Hilfen zur weiteren Forschung verweist ein Anhang zur Feuerbach-Literatur der Jahre 60–73.

K. W. Hälbig

Muschalek, Georg, Gott als Gott erfahren. Glaube und Theologie in säkularem Denken, 1. 8^o (312 S.) Frankfurt 1974, Knecht. – Der vorliegende 1. Band einer auf zwei Bde. angelegten philosophisch-theologischen Auseinandersetzung mit der Frage, ob Gott heute noch als Gott erfahren werden könne, vereinigt verschiedentlich bereits publizierte Aufsätze des Verf. aus den letzten zwölf Jahren. Sie wurden zum Zweck ihrer gemeinsamen Veröffentlichung nurmehr leicht überarbeitet (zwei Beiträge erscheinen hier erstmalig). Den daraus notwendig sich ergebenden Mangel an thematischer Einheitlichkeit will der 2. Bd. begleichen, der mehr systematisch die Frage nach Gott beantworten soll. – Ausgangspunkt der Überlegungen M.s ist die durch die technisch-industrielle Revolution hervorgerufene tiefgreifende Wandlung der Welterfahrung des heutigen Menschen. Welt, die ja die unsere immer nur in unserer Erfahrung ist, wird nicht mehr als für Gott epiphant erlebt, sondern wieder nur – in sich geschlossen – als Verweis auf Welt. Dadurch scheint das Verlangen, Gott als Gott zu erfahren, erloschen zu sein. Wo dennoch an Gott festgehalten wird, da ist er der in eine Weltjenseitigkeit verbannte und also für die Welt selbst belanglos und überflüssig. Gerade eine derart gott-los gewordene Welt freilich droht vom Menschen (der nicht umhin kann, die Sinnfrage zu stellen) re-divinisiert zu werden. Unter der Hand schlägt so die Freiheit als Emanzipation von Gott um in Unterwerfung unter die Weltmächte. Erst „das absolute Gebundensein an den Unendlichen läßt den Menschen in einem wahren Sinn frei sein von allen endlichen Mächten“ (37). Dazu muß aber der weltüberlegene Gott *in* der Welt erfahren werden können, wobei die Formel E. Przywaras „in/über“ (29) die Grenze des Verstehens bezeichnet: Nicht innerweltlich, aber auch nicht bloß jenseits ist demnach Gott zu denken. Die Möglichkeit der Gotteserfahrung bleibt somit prinzipiell gewahrt, auch wenn darüber konkret noch nichts ausgesagt wird. – In den folgenden Beiträgen geht M. näherhin ein auf die gegenwärtigen Christologien, die genau genommen „Jesulogien“ sind, auf die „Geschichtstheologie“ Pannenberg's sowie die gesellschaftsverändernde „Theologie der Praxis“ (Metz, Moltmann), ohne daß diese Entwürfe sich als besonders ergiebig für die Frage nach der Gotteserfahrung erweisen. – In einem theologisch wie sprachlich anspruchsvollen 3. Kap. behandelt der Verf. das Problem des Ursprungs und der Aufhebung des „Übernatürlichen“. Er betont die von der kath. Theologie wieder stärker gesehene ursprüngliche Einheit von Natur und Gnade, da nur so sich das Dilemma

überwinden lasse, einerseits von der Ungeschuldetheit der Gnade zu sprechen, andererseits aber auch von einem naturhaften Urverlangen nach der Gnade, die ja vor allem tiefste Erfüllung sein will. Analog hierzu sieht M. auch im Verhältnis von dogmatischem Glauben und „übernatürlicher“, mystischer Gotteserfahrung eine innerste Einheit, die er (in einem 4. Kap.) gegen Joseph Maréchal verteidigt, der Mystik als vollendende „Zugabe“ (surcroît) für das christliche Leben verstanden wissen wollte und damit diese Einheit aufzulösen drohte. Echte Mystik bleibe aber stets an das verinnerlichte Wort Gottes gebunden, welches Wort „die volle Mitte der irdischen Erkenntnis und damit auch der irdischen Gotteserkenntnis“ (257) sei. – In einem 5. Kap. endlich, welches Wege zur Gotteserfahrung aufzeigen will, kommt M. zu der Einsicht, daß der „Glaube nicht eine Mitteilung unbekannter Tatsachen (ist), sondern die Hineinführung in die Tiefen Gottes, damit der Mensch dort sein Heil findet“ (266). Zum Heil hinführen könnten ihn dabei neben den Exerzitien des hl. Ignatius – M. ist Jesuit – auch eine neu erfahrene Kirche und ihres Kultes. Wichtigste Aufgabe der liturgischen Feier der Eucharistie sei es hier, „den Unterschied zwischen Gott und Welt erleben zu lassen um ihrer Einigkeit und Einheit willen“ (301). – Das Buch zeigt in mehr grundsätzlichen Überlegungen auf, daß nur in der Wahrung der vorgängigen Einheit von Gott und Welt, Gnade und Natur auch die Möglichkeit einer natürlichen Gotteserkenntnis und Gotteserfahrung gewahrt bleibt. Wo und wie in einer säkularisierten Welt konkret solche Grenzerfahrungen nun gemacht werden können, wie und auf welche Weise von der „vollen Mitte“ des Wortes Gottes die Grenzen des Verstehens und des Lebens in den Blick kommen, das wird nur angedeutet, nicht aber ausgeführt und hinterläßt so beim Leser den Eindruck, daß hierzu noch Weiteres und Tieferes gesagt werden müßte, ein Eindruck übrigens, dem sich auch der Verf. selbst nicht zu entziehen vermochte (9). Es wäre zu wünschen, daß der 2. Bd. dem Bedürfnis nach konkreter Anschaulichkeit mehr Genüge leistete und dem Leser die Antworten geben könnte, die ihm der 1. Bd. vorenthielt.

K. W. Hälbig

4. Ethik. Sozial- und Staatslehre

Golser, Karl, Gewissen und objektive Sittenordnung. Zum Begriff des Gewissens in der neueren katholischen Moraltheologie (Wiener Beiträge z. Theol., Bd. 48). Gr. 8° (247 S.) Wien 1975. Dom-Verlag. – Inhalt und Absicht dieser an der Gregoriana in Rom als Doktordissertation eingereichten Arbeit sind durch den Titel gut gekennzeichnet. Mißt man das Ergebnis am erhabenen Anspruch, so wird man dem Autor einen Blick für die relevanten Fragestellungen, Übersicht und Fleiß bescheinigen müssen. Er gibt eine gekonnte kurze Zusammenfassung der Lehre der Tradition, vergleicht sie mit neueren Untersuchungen zur Normen- und Prinzipienfrage, läßt aber auch – damit bereitet er sich das Material für die weitere Reflexion – die psychologischen, soziologischen und philosophischen mit der Gewissensproblematik zusammenhängenden Aspekte zu Wort kommen. Die besonders interessierende Frage nach dem Verhältnis zur objektiven Sittenordnung wird von der „Gesamtwirklichkeit des Menschen“ her treffend ins Auge gefaßt. Das Verdienst dieser Arbeit liegt zweifellos darin, daß der wichtige Begriff der Ethik mit in die Neuorientierung der Moraltheologie einbezogen wird.

P h. S c h m i t z, S. J.

L'homme manipulé, Pouvoir de l'homme sur l'homme, ses chances et ses limites (Recherches Européennes. Strasbourg 24.–29. 9. 1973, publ. Ch. Robert). 8° (243 p.) Strasbourg 1974, Credic. – Macht des Menschen über den Menschen war das Thema, über das Theologen und Vertreter verschiedener Humanwissenschaften in Straßburg miteinander Gedanken austauschten. An der Spitze steht ein zusammenfassender Bericht des Herausgebers (7–22); es folgen die Referate (23–196) und die kurzen Ergebnisberichte von 7 Arbeitsgruppen (199–228); den Schluß bildet ein Literaturverzeichnis (240 Titel). – Wenn es zutrifft, daß die Verständigung und demzufolge erst recht die interdisziplinäre Zusammenarbeit der sich immer weiter spezialisierenden Humanwissenschaften in hohem Grade erschwert wird, wenn nicht gar daran scheitert, daß jede von ihnen die gleichen Fachausdrücke verschieden versteht, dann darf der Rezensent ungeschweht bekennen, daß ihm das

Verständnis mehrerer dieser Referate schon von der sprachlichen Seite her verschlossen geblieben ist. Um so lieber liest man die Referate der Theologen, obwohl auch diese es dem Leser nicht immer leicht machen. Nachdem man sich durch das Ganze hindurchgelesen hat, liest man den einführenden, objektiven und doch kritischen Bericht des Herausgebers mit großem Nutzen noch einmal.

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

Höffe, Otfried, Strategien der Humanität. Zur Ethik öffentlicher Entscheidungsprozesse (Reihe: Prakt. Philosophie, Bd. 2). 8^o (355 S.) Freiburg-München 1975, Alber. – Wie in so vielen anderen Stücken hat die Wirtschaftswissenschaft dank ihrem zeitlichen Vorsprung auch im Bereich der Entscheidungstheorie auf andere wissenschaftliche Disziplinen, nicht zuletzt die Wissenschaft von der Politik, starken Einfluß ausgeübt, indem diese die von ihr entwickelten Modelle übernahmen. Diese Entscheidungsmodelle stellen ab auf die beiden Grundmodelle der freien Verkehrs- und der zentralgeleiteten Verwaltungswirtschaft, neben denen die Wirtschaftswissenschaft die Möglichkeit *kooperativer* Wirtschaft außer acht läßt (vgl. hierzu Boettcher, Erik, Kooperation und Demokratie [Tübingen 1974] und meine Besprechung in Zs.f.d.ges. Staatswiss. 131 [1975], 559 ff.). In beiden Modellen ist es ein einzelner Wille – hier des einzelnen Wirtschaftssubjekts, dort der obersten Planungsspitze –, der die Entscheidungen trifft; demzufolge ist auch in beiden der entscheidungstheoretische Fragestand der gleiche: welches Ziel sich zu setzen und was als Mittel dafür einzusetzen ist für den Entscheidungsträger „rational“? Offenbar geht es für ihn wesentlich darum, sein Interesse gegen sachliche Widerstände, vor allem aber gegen den Willen anderer durchzusetzen. Dazu kann es für ihn von Nutzen sein, sich mit anderen zu verbünden und sich ihrer Hilfe zu bedienen, aber auch in diesem Fall geht es nicht um Kooperation im gemeinsamen Interesse und zur Verwirklichung eines gemeinsamen Zieles oder gar eines wie immer verstandenen Gemeinwohls, sondern um die singulären Interessen jedes einzelnen „Verbündeten“, also mehr eine Art Komplizenschaft als im Vollsinn des Wortes „Kooperation“. Über Strategien dieser Art gibt Tl. 1 des Buches eine ausgezeichnet orientierende Übersicht. – Ganz anders verhält es sich, wenn es darum geht, die Gesellschaft „menschlicher“ zu machen. Worin diese Humanität besteht, wird allerdings mehr angedeutet als wirklich vertieft, so insb. durch den Hinweis auf Art. 20 und 28 GG (298); noch magerer sind die Andeutungen, was unter „Fairneß“ zu verstehen ist). „Strategien der Humanität“ sind solche gesellschaftliche („öffentliche“) Entscheidungsprozesse, die geeignet sind, zu dieser „menschlicheren“ Gesellschaft zu führen. Vor allem in einer pluralistischen Gesellschaft, in der über die Werte, die das Leben lebenswert und die Gesellschaft „menschlich“ machen, nur ein beschränkter consensus besteht, bedarf es der verständigungsbereiten Verhandlung und der Hilfe durch *Beratung*. H. erläutert das am Paradigma der Bildungspolitik; sie ist in der Tat ein sehr geeignetes, vielleicht das schlechthin geeignetste Beispiel. Meine eigenen Erfahrungen aus dem ganz anders gearteten Bereich der Wirtschaftspolitik und ihrer Beratung bestätigen das, was er ausführt, voll und ganz; ja, noch mehr, auf weite Strecken hin reflektieren seine Ausführungen nur meine eigenen Erfahrungen, übersetzen nur meine Reflexionen in die andere Fachsprache. – Wenn in den letzten Jahren die wissenschaftliche Beratung der Politik in Gefahr geraten ist, infolge erlittener Enttäuschungen an sich selbst irre zu werden, dann hat sie hier Gelegenheit, ihrer selbst, zugleich aber auch ihrer Grenzen wieder bewußt zu werden. – Zutreffend hebt H. hervor, ein Konzept sei – soweit wissenschaftlich bestimmt – „nicht die Summe der einzelwissenschaftlichen Beiträge, sondern deren produktive Synthesis“ (280). Das gilt aber ganz allgemein: „Synthese“ ist immer mehr als elementare Aggregation (algebraische Addition) der in sie eingehenden Komponenten oder Elemente. Alle in Tl. 1 des Buches dargestellten Methoden des Nutzen- und Kostenvergleichs, der Wohlfahrtsökonomie u. a. m. pflegen diese grundlegende Erkenntnis außer acht zu lassen und scheitern dann an dieser Vernachlässigung. „Synthese“ ist nun einmal kein bloßes Quantum (größeres Volumen), sondern ein neues *Quale*. – Als ich das Buch zur Hand nahm, erriet ich nicht, was der Titel ankündigte; nachdem ich es zu Ende gelesen habe, muß ich anerkennen, daß dieser Titel genau den Inhalt des Buches deckt. Sehr zu begrüßen ist, daß der Verf. seine klaren Gedanken in ebenso

klarer Sprache darbietet – ein Beispiel dafür, daß es sehr wohl möglich ist, auch schwierige und abstrakte Gegenstände in einer Form darzubieten, die auch dem Fachfremden, der an ihnen Interesse nimmt, ein echtes Verständnis erschließt.

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

Hofmann, Hasso, Repräsentation. Studien zur Wort- und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert (Schriften z. Verfassungsgeschichte, Bd. 22). Gr. 8° (484 S.) Berlin 1974, Duncker & Humblot. – In Theologie, in kirchlicher und weltlicher Rechtswissenschaft und nicht zuletzt in der Staatslehre ist „Repräsentation“ ein bis zum Übermaß strapazierter Begriff. Darum verlohnt es sich, den sehr verschiedenen Bedeutungen, in denen er gebraucht wird, und dem ihnen zugrundeliegenden Bedeutungswandel nachzugehen. Schon allein, um die verschiedenen Bedeutungen klar herauszuarbeiten, noch mehr aber, um ersichtlich zu machen, welche Sachfragen und welche treibenden Kräfte dazu geführt haben, das eine Mal den Begriff allmählich und unmerklich zu wandeln, zu anderen Malen dem Wort einen neuen, bis dahin nicht gebräuchlichen Sinn beizulegen, erweist es sich als notwendig, auf schwierigste spekulative Fragen der Theologie (Realpräsenz in der Eucharistie), auf z. T. leidenschaftlich umkämpfte Streitfragen der Kirchenverfassung (päpstliche Suprematie, Konziliarismus) wie auch auf die Entwicklung und den Streit sozialphilosophischer, staatsrechtlicher und politischer Ideen einzugehen, aus denen heraus sich unser heutiges Verständnis von Gesellschaft und Staat oder genauer gesprochen jene Vorstellungen entwickelt haben, die im 19. Jh. in den damals führenden Ländern herrschend waren und die ungeachtet aller seither stattgehabten Umwälzungen auch heute noch in hohem Grade unser Denken beherrschen. – H. verfügt nicht nur über eine staunenswerte Kenntnis des wissenschaftlichen Schrifttums, sondern erweist sich auch als genauer Kenner aller hier einschlagenden Disziplinen, ihrer Methoden und ihrer Dogmengeschichte. Über theologische Probleme schreibt er mit der Sachkunde des Fachtheologen; auf weite Strecken lesen seine Ausführungen sich so, als gebe er nicht die Doktrin einer theologischen Schule oder eines Autors wieder, sondern trage seine eigene Überzeugung vor. Nur in einem einzigen Fall („Rechtfertigung, ja Propaganda des Tyrannenmords“ 351 mit Anm. 126) scheint er in einem Vorurteil befangen an die Quellen herangetreten und einem Mißverständnis erlegen zu sein; in allen anderen Fällen – soweit meine Kenntnis der Probleme und ihrer Geschichte reicht – erweist er sich als völlig unbefangen und mit dem Fragestand genauestens vertraut und trifft daher auch die *Sache* genau. – Dem Theologen wird das Studium des Buches ein reicheres und tieferes Verständnis seiner Begriffssprache von deren Herkunft aus dem Bereich der Rechtswissenschaft her erschließen; für den Juristen und den Politiker wird es in hohem Maße instruktiv sein zu erfahren, wie stark die Entwicklung seiner Begriffssprache bestimmt ist von hochspekulativer theologischer Diskussion wie auch vom jahrhundertelangen Ringen um das rechte Verständnis und um die praktische Gestaltung der verfassungsmäßigen Struktur der Kirche, das in intellektueller und in emotionaler Hinsicht den Kämpfen um die Verfassung unserer politischen Gemeinwesen nicht nachsteht. – Trotz des brennenden Interesses, mit dem man das Buch liest, wirkt es ermüdend. Schuld daran trägt die Sprache, in der es geschrieben ist. Sätze von 20 und mehr Druckzeilen sind keine Seltenheit. Obendrein sind diese Sätze meist so gebaut, daß ihr Sinn erst erhellt, wenn man sie zu Ende gelesen hat; bis dahin liest man nur Wörter, ohne sie, ihren Zusammenhang und die grammatische Konstruktion des Satzes zu verstehen; um zum Verständnis vorzudringen, muß man daher nicht selten den Satz erst noch ein zweitesmal lesen. Der Verf. hätte nicht erst das im Druck vorliegende Werk, sondern bereits das Ms „in die Hände seiner Frau“ (Vorwort) legen sollen; sie hätte es bestimmt in die gut lesbare Form umgeschrieben, die es seines wertvollen Inhalts wegen verdient.

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

Monzel, Nikolaus, Christlicher Glaube und weltanschaulicher Pluralismus; hrsg. v. T. Herweg u. K. H. Grenner (Grenzfragen zw. Theologie u. Philosophie, Bd. 23). Gr. 8° (XI u. 274 S.) Köln-Bonn 1974, Hanstein. – Die Herausgeber, die bereits nach Monzels frühem Tod seine zweibändige „Kathol. Soziallehre“ (hier besprochen Jg. 43 (1968) H. 2, 283–286), druckfertig bearbeitet

und herausgegeben hatten, legen hier eine Sammlung von Aufsätzen M.s vor, von denen einer bisher unveröffentlicht ist; von den anderen sind 5 im Staatslexikon der Görresgesellschaft (6. Aufl.) veröffentlicht, einer ist seiner schon genannten „Kathol. Soziallehre“ entnommen, die übrigen sind in Festschriften, Tagungsberichten und an anderen schwer erreichbaren Stellen verstreut. – Der Buchtitel deckt genau das Thema des unveröffentlichten Aufsatzes „Entwurf über die Einheit des christlichen Glaubens und die Vielheit der Weltanschauungen“ (19–65); dieser Aufsatz – ein Ms von etwa 1941 – hat wirklich verdient, endlich das Licht der Öffentlichkeit zu erblicken. – Am Ende des Bandes stehen 3 Predigten, die M. als akademischer Prediger zur Eröffnung der Studien an der Universität Bonn 1947, 1953 und 1955 gehalten hat. – M.s Eigenart und daher der besondere Wert seiner Ausführungen liegt in seiner Vertrautheit mit dem zeitgenössischen philosophischen und soziologischen Schrifttum. Gewiß entbehrt auch seine Soziallehre keineswegs des normativen Charakters; durch die sorgsame soziologische und allgemein anthropologische Einbettung nimmt er ihr aber alle abstoßende Härte. Auch da, wo man glaubt, M. nicht zustimmen zu können, wird man ihm nur ungenügend widersprechen.

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

Katholizismus, konservative Kapitalismuskritik und Frühsozialismus bis 1850, hrsg. v. *Albrecht Langner* (Beitr. z. Katholizismusforschung). 8° (250 S.) München – Paderborn – Wien 1975, Schönigh. – Der Band enthält die Referate nebst Diskussionsbericht eines wissenschaftlichen Symposions des Arbeitskreises „Deutscher Katholizismus im 19. und 20. Jhdt.“ Augsburg 1973. – Der 1. Tl. (11–122) befaßt sich mit dem von Romantik, Konservatismus, ja selbst Restauration bestimmten kritischen Verhalten des deutschen Katholizismus gegenüber dem aufkommenden (Industrie-)Kapitalismus bis 1850. In bezug auf Adam Müller wird dieser Zeitrahmen überschritten, insofern seine Wiederentdeckung durch Karl Mannheim auf der einen, Othmar Spann und seine Schule auf der anderen Seite, die ihn für uns heute interessant machen, einbezogen wird. – Der 2. Tl. (123–206) ist dem Frühsozialismus gewidmet. Th. Ramm gibt von ihm eine „Begriffs- und Wirkungsgeschichte“ (123–144). F. J. Stegmann berichtet über die Stellungnahme zu ihm „in katholischen Periodica“ (145–164). M. Brandl legt dar, was das damalige katholische Schrifttum sich unter Sozialismus und Kommunismus vorstellte (165–193). Eine interessante Zugabe ist, was B. Casper über eine Denkschrift einer römischen Kardinalskommission von 1851 berichtet (194–206), worin erstmals von „Sozialismus“ die Rede ist; unverkennbar ist auf ganz bestimmte frühsozialistische Strömungen in Frankreich angespielt, denen vorgeworfen wird, sie wollten die Menschen auf brutale, d. i. ihre Freiheit vergewaltigende Weise kollektivieren. – Den Abschluß bildet ein „Diskussionsbericht“ des Herausgebers (207–224). Er ruft in Erinnerung, daß als erster katholischer Theologe im deutschen Sprachbereich der Tübinger Dogmatiker Joh. Sebastian Drey († 1853) in der Auseinandersetzung mit dem Saint Simonismus „den Katholizismus als ‚Sozialismus‘ im allein wahren Sinn des Wortes bezeichnet“ hat; allerdings „expliziere (er) diesen ‚christlichen Sozialismus‘ als mehr religiös-weltanschauliches Prinzip nicht näher im Kontext sozialer und gesellschaftlicher Probleme der Zeit“ (220). Dieser erste wie auch alle späteren Versuche, das zügige Schlagwort „Sozialismus“ für uns zurückzuerobern, sind gescheitert; bereits dieser erste Versuch kam zu spät.

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

Tautscher, Anton, Die Wende in der Wirtschaftsentwicklung: Von den ökonomischen Quanten zum Quale des Menschen (Volkswirtsch. Schriften, H. 222). Gr. 8° (94 S.) Berlin 1975, Duncker & Humblot. – In dieser Abschiedsvorlesung vor seiner Emeritierung behandelt Tautscher einen Gegenstand, der ihm zeitlebens Herzensangelegenheit war und dessen Gewicht er keinesfalls überschätzte. Seinen Optimismus, die im Thema angesprochene „Wende“ sei bereits im Kommen, ja sie sei in gewissem Ausmaß sogar bereits vollzogen, wird man gerne teilen. Leider läßt er zu sehr nur das gute Herz sprechen und läßt zu wenig die kritischen Unterscheidungen zu Wort kommen, deren es nach so viel Jahrzehnten Werturteilsdebatte bedarf, um nicht nur bei den eigenen treuen „Assistenten und Hörern“, sondern auch bei Andersdenkenden Gehör zu finden.

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

Schmitt, Hugo, Demokratische Lebensform und religiöses Sendungsbewußtsein. Eine philosophische Analyse der evangelischen Sozialethik (Abhdlg. z. Sozialethik, Bd. 10). 8° (155 S.) München-Paderborn-Wien 1976, Schöningh. – Das Buch gibt dem Leser Rätsel auf. Man muß es schon sehr weit gelesen haben, um zu erkennen, wohin der Titel zielt; von demokratischer Lebensform und religiösem Sendungsbewußtsein ist, soweit überhaupt, erst an sehr später Stelle die Rede. Ebenso läßt der Untertitel „philosophische Analyse“ kaum erwarten, daß ein Großteil des Buches sich damit befassen werde, den streng *theologischen* Charakter der evangelischen Sozialethik und ihren angeblich daraus folgenden Irrationalismus nachdrücklich herauszustellen. Glücklicherweise verrät wenigstens das Vorwort, daß es um die auf ev. Seite so stark diskutierte *Theologie der Revolution* und um den gesellschaftspolitischen Auftrag des Christentums geht, auf den diese Theologie sich bezieht; genauer gesprochen: die „Logik ihres Vorgehens“ soll untersucht werden. „Zugleich aber geht (die Arbeit) der Frage nach, ob die theologische Basis für gesellschaftspolitische Forderungen dieses Ausmaßes ausreicht“ (5). – Die Ausführungen Sch.s über den theologischen Charakter der ev. Sozialethik und deren Irrationalismus lesen sich so – oder habe ich jedenfalls so gelesen –, als sei dies die eigene Überzeugung des Verf.s. Daß er dabei den Irrationalismus nicht voll durchhalten kann, verschlägt nichts; *kein* Vertreter dieser Position vermag das; unvermeidlich fallen sie alle immer wieder auf Argumentationen zurück, die unseren naturrechtlichen gleichen wie ein Ei dem anderen. Aber Sch. scheint, je näher er dem Ende kommt, sich von dieser Position zu lösen. Schon in IV.3 beklagt er die „rationale (sic!) Unzulänglichkeit des theologischen Ausgangspunktes“ (92) und sieht sich genötigt, „auf die Schwäche in der theoretischen Auseinandersetzung hin(zu)weisen“ (ebda). Dann folgt der lapidare Satz: „Die Wurzel dieser Schwäche liegt u. E. im Fehlen einer Gesellschaftsdoktrin. Wir verstehen darunter ein „Normenganzes, das über aller Zeit steht, das aber in die Realität hineinweist, bestimmte Orientierungen gibt und dennoch keine praktisch greifbare Formulierung dessen ist, wie eine Gesellschaft hic et nunc gestaltet sein muß“ [93, das Innenzitat ist bezeichnenderweise entnommen aus A. F. Utz, Ethik und Politik (Stuttgart 1970) 133; vom gleichen Autor übernimmt der Verf. auch die treffliche Begriffsbestimmung der Ideologie: „eine vom subjektiven Wertempfinden getragene Aussage, die für allgemeingültig gehalten wird“ (139); noch treffender wäre vielleicht die Formel „für die Allgemeingültigkeit beansprucht wird“]. – Vor allem zu drei für die „Theologie der Revolution“ repräsentative evangelischen Theologen, *Wendland*, *Gollwitzer* und *Shaul*, bezieht Sch. Stellung. Nach dem Vorstehenden kann es gar nicht anders sein, als daß er zu weitgehender Übereinstimmung mit Wendland, zu vorsichtig zurückhaltender Übereinstimmung mit Gollwitzer, dagegen zu entschiedener Ablehnung der Position von Shaul gelangt. – Volle Zustimmung verdient der kleine Schlußabsatz: „Sicher wird der Christ aus der eschatologischen Erwartung heraus zur Offenheit für den Wandel und zur Überwindung ungerechter Zustände seinen Beitrag leisten müssen. Revolutionäres Handeln geht aber das Risiko ein, auch das zu zerstören, was in Zukunft zur Sicherung der Freiheit deinen könnte.“ O. v. Nell-Breuning, S. J.

5. Philosophie- und Geistesgeschichte

Hamesse, Jacqueline (Hrsg.), Les Auctoritates Aristotelis, un florilège médiéval: étude historique et édition critique (Philos. médiévaux, tome XVIII). Gr. 8° (351 S.) Louvain 1974, Nauwelaerts. – Sowohl im Aristotelismus wie auch in anderen Bildungszielen des Mittelalters spielte das florilegium eine wichtige Rolle. Dieses findet sich im MA in drei Formen: tabulae, alphabetisch geordnete Lexika; abbreviatio, compendium oder conclusiones, die sich mit bestimmten Werken einzelner Autoren befaßten; flores oder auctoritates, die Zitate eines oder mehrerer Autoren nach Stichwörtern ordneten. Im Bereich des Aristotelismus war die längst am weitesten verbreitete solcher Sammlungen die Auctoritates Aristotelis, Senecae, Boethii, Platonis, Apuleii et quorundam aliorum (153 Hss und 40 Editionen bis 1522). Dieses Werk setzt sich zusammen aus Sentenzen von Aristoteles, Metaphysica, Naturphilosophie, De animalibus; (Averroes) De substantia orbis; (Ps.-Aristoteles) De causis; Aristoteles, Moralphilosophie, Rhetorik, Poetik; (Ps.-Aristoteles) Rhetorica ad Alexandrum, De regimine principum (= Secretum secretorum), De

pomo et morte; Seneca, Ad Lucilium; (Ps.-Seneca = Martin v. Braga) De vita et moribus. De virtutibus; Seneca, De Beneficiis; Boethius, De consolatione philosophiae, (Ps.-Boethius) De disciplina scholarium; Platon, Timaeus; Apuleius, De deo Socratis; (Ps.-)Empedocles, De plantis; Porphyry, Isagoge; Aristoteles, Logik; Gilbertus Porretanus, VI Principia. Die Sentenzen werden von der jeweiligen Quelle nicht immer wörtlich übernommen. Viele Sentenzen, die Aristoteles zugeschrieben werden, stammen aus anderen Quellen, z.B. den Kommentaren des Thomas v. Aquin. Die Sentenzen aus Aristoteles selbst sind oft begleitet von anderen aus Kommentatoren wie Themistius, Averroes und Albertus Magnus. Die Herausgeberin vermutet, daß die ursprüngliche Zusammenstellung in der Pariser Artistenfakultät der Zeit zwischen 1267 und 1325 gemacht wurde und nennt Marsilius von Padua als den wahrscheinlichen Verfasser des Werks. Da das Werk in den Hss in verschiedenen Redaktionen zu finden ist, fußt die vorliegende Edition auf den sechs Wiegendruckten, von denen alle späteren abhängen. Der Text wird durch einen Apparat mit Lesarten und einen mit Zitatennachweisen ergänzt. Angesichts der Brauchbarkeit dieses Textes für die Identifizierung von den von mittelalterlichen Autoren zitierten Autoritäten, hat H. auch eine Computerauswertung des Textmaterials in 2 Bänden vorgelegt: *J. Hamesse, Auctoritates Aristotelis*: I (Louvain, 1972) mit einer Konkordanz aller wichtigen Wörter (Adverbien und Präpositionen ausgenommen), mit deren Kontexten (bis zu 100 Charakteren); II (Louvain, im Druck) mit Listen von grammatikalischen Formen, Häufigkeitslisten und einem Register der Zitatquellen. Diese drei Bände stellen einen bedeutenden Dienst an der Mediävistik dar: nicht nur als Edition eines wichtigen Textes und als Hilfe in dem Nachweis von Zitaten, sondern auch als Versuch in der Anwendung von Computertechniken in der Auswertung philosophischer Texte.

C. H. L o h r

Schweizer, Herbert, Zur Logik der Praxis. Die geschichtlichen Implikationen und die hermeneutische Reichweite der praktischen Philosophie des Aristoteles (Symposion, 37). 8^o (262 S.) Freiburg 1971, Alber. – Diese Münchener Dissertation geht davon aus, daß die politische Theorie sich in einer Krise befindet: Individuum und Gesellschaft, Gesellschaft und Staat, öffentliches und privates Leben, Ethik und Politik seien nicht mehr in einer Einheit verbunden. Die Ursache dieser Krise sieht der Verf. in einer ungeschichtlichen Sicht der menschlichen Praxis: Sie werde nicht durch die ihr angemessenen, sondern mittels theoretischer und poetischer Kategorien interpretiert. Der Einheit von Politik und Ethik bei Aristoteles stellt Schw. zunächst deren Auseandertreten bei Augustin, das auf der christlichen Eschatologie beruhe, entgegen (12–20). Die praktische Philosophie des Aristoteles beruhe jedoch auf einer von ihr nicht mehr reflektierten Voraussetzung: Die griechische Polis, die die Einheit von Theorie und Praxis, Politik und Ethik gewährleiste, werde von Aristoteles als Endziel einer geschichtlichen Evolution angesehen. Die geschichtlichen Bedingungen der Polis seien nicht mehr hinterfragt. Das aber führe zu einem „überzeitlichen Verständnis der Politik“. Die Ursache dafür sieht Schw. einmal darin, „daß die Praxis unter das Maß der Theorie als der höchsten Weise menschlichen Im-Werke-Seins gelangt“, zum anderen in dem Verhältnis von Praxis und Poiesis: Die Praxis könne nicht in demselben Ausmaß wie die Theorie sich selbst zum Zweck haben; sie sei immer vom Gesichtspunkt des Nutzens abhängig und müsse sich „insoweit poetisch verhalten und entfalten“; die Poiesis gründe aber in der Weise des Wissens als Techne, welches eine Annäherung zum theoretischen Wissen darstelle. Aristoteles versuche also, die Praxis „mit theoretischen Leitbegriffen auszulegen“, so daß diese von vornherein „im ‚Interpretament‘ der (theoretischen) Metaphysik gebrochen“ sei. Er bereite auf diese Weise eine Entgeschichtlichung vor, die nach ihm sehr rasch einsetze und in der das Metaphysische mit der geschichtlichen Wirklichkeit lediglich durch eine „mehr als künstliche Konstruktion“ zusammengehalten werde, die sich vor allem „in der Rechtstheorie als Lehre vom Naturrecht“ darstelle (27–29). Diese These wird am Schluß des Buches abgeschwächt: Trotz gewisser Ansätze habe Aristoteles selbst nie den Schritt unternommen, das praktische Wissen dem theoretischen zu unterwerfen. Bei ihm werde noch gesehen, daß das theoretische Forschen immer einem praktischen Interesse unterliegt; das praktische Wissen bestimme, wie weit das

theoretische entfaltet werden müsse (235). Nach der eigenen Position des Verf. kann das Werk der Politik nur dann in seiner Wahrheit gesichert bleiben, „wenn es sich nicht überzeitlich theoretisch vom Geist her, sondern radikal praktisch, d. h. von der Freiheit her, auszulegen versteht“ (31). Er, der sich selbst als „Grenzgänger zwischen den Sozialwissenschaften und der Philosophie“ (9) bezeichnet, versteht seine Untersuchung „nicht... eigentlich historisch, sondern systematisch“. Es komme ihm nicht darauf an, Aristoteles „reiner“ als frühere Interpreten zu fassen, sondern die „hermeneutische Kraft“ des Aristoteles „im Hinblick auf unsere so ganz andere Situation zu erproben“ (10). – Die Arbeit bringt eine Fülle anregender Aspekte. Der logische Zusammenhang und die Konsistenz dieser Aspekte sind jedoch nicht immer zu sehen. Die Aristoteles betreffenden Thesen werden durch die oft mühsam zu lesenden Interpretationen m. E. nicht überzeugend bewiesen. Das sei durch einige, willkürlich herausgegriffene Beispiele belegt: Wenn man die Analyse der Entscheidung in EN III 5 im Auge hat, so ist m. E. die Behauptung des Verf. problematisch, Aristoteles verstehe die Entscheidung als Vermittlung zwischen Einzelem und Allgemeinem (145). Die Unterscheidung Schw.'s zwischen einer „unthematisierten Urwahl“ und einer „thematisierten Vorzugswahl“ (154) trägt eine moderne Begrifflichkeit an Aristoteles heran. Wenn man die Behauptung, die menschliche Areté sei „in einer letzten Hinsicht nur als eine Unterart der universalen Natur, also als ein von der Natur festgelegtes Können, von Aristoteles begriffen“ (134), durch EN 1106b15 beweisen will, so übersieht man den entscheidenden Unterschied zwischen ethischer Areté und Physis: Die Genauigkeit der Areté besteht im Treffen der Mitte; diese läßt sich aber nicht durch einen allgemeinen Satz festlegen, sie ist vielmehr durch die praktische Vernunft jeweils den Umständen entsprechend neu zu bestimmen (EN 1106a31ff.; 1139a6ff.).

F. R i c k e n, S. J.

Van Winden, J. C. M., *An Early Christian Philosopher. Justin Martyr's Dialogue with Trypho, Chapters One to Nine* (Philosophia Patrum, 1). Gr. 8° (X u. 133 S.). Leiden 1971, Brill. – Das Buch gibt den griechischen Text der ersten neun Kapitel von Justins „Dialog mit Tryphon“ nach der Ausgabe von Goodspeed (in: Die ältesten Apologeten, 1914) mit wenigen Textänderungen (7–15), eine kurze Inhaltsübersicht (Survey: 16–19) und einen ausführlichen, den Text Satz für Satz erklärenden Kommentar (20–125). Dankenswerterweise ist der Text in einem lose beigelegten Heft ein zweites Mal gedruckt, so daß man ihn beim Lesen des Kommentars ohne Zurückblättern vor sich haben kann. Die kommentierten Kapitel enthalten die Einleitung des Gesprächs mit Tryphon, in der Justin diesem seinen philosophischen Werdegang bis zum Platonismus und seine Bekehrung zum Christentum erzählt, die als durch ein Gespräch mit einem unbekanntem alten Weisen veranlaßt dargestellt wird. Der Text ist bedeutsam als ältestes Zeugnis der Auseinandersetzung des Christentums mit dem (mittleren) Platonismus. Trotzdem muß es auffallen, daß das Buch nur fünf Jahre nach einem anderen, ganz demselben Gegenstand gewidmeten Buch erschienen ist (Niels Hyldahl, *Philosophie und Christentum. Eine Interpretation der Einleitung zum Dialog Justins* [Kopenhagen 1966]). Man versteht diese „Wiederholung“, wenn man sieht, daß v. W. an Ergebnissen Hyldahls (H.) immer wieder Kritik übt, obwohl er zugibt, daß sein Buch einen beachtenswerten Fortschritt in der Justinusforschung bedeutet (1). Übereinstimmung zwischen beiden besteht darin, daß der Dialog eine literarische Fiktion ist. Gegensätzlich ist dagegen schon das Urteil über den Wert der überlieferten Textgestalt, die auf eine einzige Pariser Hs aus dem 14. Jh. zurückgeht. Während H. den Text, namentlich der Einleitung, für verderbt hält und deshalb viele Änderungen vornimmt, hält v. W. den Text für gut überliefert und beschränkt sich auf wenige Eingriffe in den Textbestand. Doch meint auch er mit manchen anderen, in Kap. 3, 5 das θεόν in τὸ ὄν ändern zu müssen. Das ist verständlich, wenn man nur den vorangehenden Satz beachtet, in dem die Philosophie als Wissen τοῦ ὄντος bezeichnet wird. So erscheint die Frage „Was aber nennst du Gott?“ unvermittelt. Beachtet man aber den folgenden Satz, in dem offenbar erklärt werden soll, was das Wort θεός bedeutet, so erscheint diese Antwort auf eine Frage τὸ ὄν ... τί καλεῖς nicht nur unvermittelt, sondern unverständlich. Die Erklärung, die v. W. dafür versucht (60), scheint wenig glaubhaft. – Inhaltlich scheint der wichtigste

Gegensatz zwischen H. und v. W. zu sein, daß H. einen völligen Bruch Justins mit der griechischen Philosophie annimmt und die Bezeichnung „christlicher Philosoph“ für ihn ablehnt, v. W. dagegen schon im Titel seines Buches ihn als „christlichen Philosophen“ bezeichnet. Tatsächlich beruft sich Justin in seiner Apologie mehrmals auf heidnische Philosophen. Und wenn v. W. seine Beweisführung im Dialog Kap. 4–5 eine *deductio ad absurdum* nennt (109), so heißt das, Justin bediene sich einer philosophischen Methode. Gewiß will Justin auch damit, daß er das Christentum als die wahre Philosophie bezeichnet, weder sagen, Christentum und Philosophie seien begrifflich dasselbe, noch behaupten, bei denen, die gewöhnlich „Philosophen“ genannt werden, finde sich nichts, womit sich abzugeben für einen Christen sich lohne. Schwierig dürfte es allerdings sein zu bestimmen, in welchem Sinn Justin das Wort „Philosophie“ verstand, wenn er sich selbst als einen „Philosophen“ betrachtete.

J. de Vries, S. J.

Boethius, *Consolatio Philosophiae*. Eingeleitet, ausgewählt und erläutert von Franz Xaver Herrmann. Text – Kommentar (Aschendorffs Sammlung Lateinischer und Griechischer Klassiker). 2 Bdch. 8° (XII u. 69 S. [Text]; 120 S. [Kommentar]) Münster 1974, Aschendorff. – Der Text der *Consolatio* wird in einer Auswahl geboten, die den Gedankengang des Gesamtwerkes, der auf die Höhepunkte im III. und V. Buch zustrebt, hervortreten läßt. Das Textbändchen enthält außer einer Einführung in Boethius' Leben und Werk, in den historischen und philosophischen Hintergrund und die literarische Form der *Consolatio* auch didaktische Empfehlungen. Der Kommentar erläutert nach einer Übersicht über die sprachlichen Eigentümlichkeiten des Boethius bei den einzelnen Sinnabschnitten deren Funktion im Ganzen und bringt sprachliche und sachliche Erklärungen sowie weiterführende Hinweise. Die Bändchen sind zunächst für den Gebrauch an höheren Schulen gedacht, bieten aber in ihrer hervorragenden Qualität und angesichts der geringen Sprach- und Geschichtskennntnisse vieler Philosophiestudenten auch eine wertvolle Hilfe oder (ggfs. mit wenigen Textergänzungen) eine Grundlage für Seminarübungen.

W. Brügger, S. J.

Bazán, Bernardo (Hrsg.), Siger de Brabant: *Ecrits de logique, de morale et de physique* (Philos. médiévaux, tome XIV). Gr. 8° (196 S.) Louvain 1974, Nauwelaerts. – Dies ist die letzte einer Anzahl von Veröffentlichungen, die den Schriften Sigers von Brabant gewidmet sind. Diese Bände, die in der in Louvain unter Leitung von Canon Van Steenberghe betreuten Reihe *Philosophes médiévaux* (= PM) erschienen sind, enthalten moderne kritische Ausgaben all jener Werke, die Siger ohne Zweifel zugeschrieben werden können. Nach beinahe 70 Jahren kritischer Auseinandersetzung mit der Überlieferung ist es gelungen – vor allem anhand der Arbeiten von Mandonnet (1908–11), Grabmann (1924), Stegmüller (1931), Van Steenberghe (1931–42), Zimmermann (1956) und Dondaine und Bataillon (1966) –, Kanon und Chronologie der Siger'schen Werke mit einiger Sicherheit festzulegen. Die Ergebnisse lassen sich wie folgt zusammenfassen: *Compendium super De generatione et corruptione* (ca. 1265; hrsg. in diesem Band PM XIV), *Sophisma Omnis homo* (ca. 1268; PM XIV), *Quaestiones in III De anima* (ca. 1268/70; hrsg. B. Bazán, PM XIII), *Quaestio Utrum haec sit vera* (ca. 1269; PM XIV), *Quaestiones in Physicam I–II* (ca. 1269; PM XIV), *De intellectu* (verlorengegangen; ca. 1270/71), *De aeternitate mundi* (1271/73; hrsg. B. Bazán, PM XIII), *Quaestiones logicales* (ca. 1271; PM XIV), *De necessitate et contingentia causarum* (1271/72; hrsg. J. Duin, PM III), *Impossibilia* (ca. 1272; PM XIV), *Quaestiones naturales* (Paris) (ca. 1272; PM XIV), *Quaestiones morales et naturales* (Lisbon) (1273/75; PM XIV), *De anima intellectiva* (1273/74; hrsg. B. Bazán, PM XIII), *Quaestiones in metaphysicam* (1272/74; hrsg. C. A. Graiff, PM I), *De felicitate* (verlorengegangen; ca. 1273/76), *Quaestiones super De causis* (1274/76; hrsg. A. Marlasca, PM XII). Unter den in diesem Band enthaltenen Texten sind zwei – *Compendium super De generatione et Sophisma Omnis homo* – hier erstmalig veröffentlicht, ediert von B. Bazán. Mit einer Ausnahme sind auch die übrigen Texte von B. kritisch überarbeitet worden; de *Quaestiones in Physicam I–II* sind von A. Zimmermann (Köln), in dessen Doktorarbeit sie ursprünglich erschienen

sind, neu herausgegeben worden. – Neben den Texten enthält der Band eine allgemeine Einleitung sowie spezielle Einleitungen zu den einzelnen Werken. Zwar ist im Zusammenhang mit den Werken, bei denen es fraglich ist, ob sie Siger zuzuschreiben sind (insbes. der *Sententia super IV Meteororum*) noch sehr viel zu tun; die vorliegenden Texte bilden aber eine sichere Grundlage für die weiteren Erforschungen von Sigers Entwicklung in die Richtung eines Aristotelismus, der orthodoxer und leichter mit dem christlichen Glauben zu vereinbaren war.

G. B e a s l e y

Van Steenberghe, Fernand, *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale* (Philos. médiévaux, tome XVIII). Gr. 8° (611 S.);

derselbe, *La Bibliothèque du philosophe médiéviste. Complément du tome XVIII: Introduction à l'étude de la philosophie médiévale* (Philos. médiévaux, tome XIX). Gr. 8° (577 S.) Louvain 1974, Nauwelaerts. – Zum Anlaß des 70. Geburtstages von Canon Fernand Van Steenberghe, Prof. an der Katholischen Univ. Louvain, haben ihm seine Kollegen, Schüler und Freunde diese beiden Sammlungen seiner Aufsätze und Rezensionen zusammengestellt. Die Mediävistik verdankt Prof. Van Steenberghe nicht nur seine philosophischen Veröffentlichungen zur Ontologie, Erkenntnislehre und Gottesproblematik, sondern auch seine Tätigkeiten als Lehrer mehrerer Generationen junger Mediävisten, als Organisator von Forschungsprojekten und als Autor. Seine Veröffentlichungen, insbesondere *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites* (1931/42), *Aristote en Occident: Les origines de l'aristotélisme occisive* (1946), *Le XIII^e siècle*, in *Le Mouvement doctrinal du IX^e au XIV^e siècle* (1951), *The Philosophical Movement in the Thirteenth Century* (1955), *La Philosophie au XIII^e siècle* (1966), rücken die Entwicklung der mittelalterlichen Philosophie in ein neues Licht, besonders bezüglich ihres Verhältnisses zum christlichen Dogma und zeigen die ganze Tiefe der den naiven Wissenschaftsauffassungen des 13. Jhs. zugrundeliegenden metaphysischen Spekulation. – Der erste der oben genannten Bände umfaßt etwa 30 Aufsätze oder Vorträge, die eine Geschichte der Geschichtsschreibung der mittelalterlichen Philosophie, ein Programm für zukünftige Forschung, Erwägungen zur Beziehung zwischen Mittelalterstudien und der Neugeburt thomistischer und anderer philosophischer Richtungen des Mittelalters, monographische und synthetische Betrachtungen zu lateinischem Aristotelismus und Averroismus enthalten. Nützlich ist auch eine vollständige Bibliographie der 241 Veröffentlichungen des Autors und eine Liste von 78 von ihm betreuten Promotionsarbeiten. – Der 2. Band enthält etwa 350 Rezensionen, die der Autor im Laufe seiner wissenschaftlichen Karriere veröffentlicht hat. Das Material dieses Bandes – geordnet unter den Rubriken „bibliographische Hilfsmittel“, Editionen und Übersetzungen, Monographien, synthetische Werke, Festschriften – bietet eine panoramische Übersicht über die Literatur, die sich im Laufe der letzten 50 Jahre mit mittelalterlichem Denken befaßt hat. Als solche stellen diese beiden Bände eine wertvolle Einführung in das Studium der mittelalterlichen Philosophie dar. Es ist das hohe Verdienst Van Steenberghes, das Augenmerk der Forschung auf die Rolle des Aristotelismus in der Entwicklung der mittelalterlichen Philosophie gelenkt zu haben. In seiner eigenen Arbeit hat er sich natürlich in erster Linie Thomas v. Aquin und dem 13. Jh. zugewandt. Obwohl die Erforschung späterer Formen des Aristotelismus, wie sie sich vom 14. bis zum 16. Jh. entfaltet, die Aufgabe zukünftiger Generationen bleibt, ist die Grundlage dafür von Forschern wie Van Steenberghe gelegt worden. – Das Erscheinen dieser Bände ist ein erfreulicher Anlaß, unseren Glückwünschen und unserer Dankbarkeit Ausdruck zu geben.

C. H. L o h r

Holz, Harald, *Thomas von Aquin und die Philosophie. Ihr Verhältnis zur thomastischen Theologie in kritischer Sicht*. Gr. 8° (88 S.) München – Paderborn – Wien 1975, Schönigh. – Auf fast allzu engem Raum wird hier die Problematik der Thomanischen Synthese von Philosophie und Theologie entwickelt. Die Synthese der beiden *philosophischen* Strömungen, Aristotelismus und Neoplatonismus, sei geglückt (22, 51). Deren Synthese aber mit der biblischen und der kirchlich-dogmatischen Tradition bleibe problematisch (ebd., 34). Denn es handle sich letztlich um den Anspruch einer umgreifenden *Offenbarungsentologie* (ebd., 26,

52), und deren Struktur verstelle den ursprünglich biblisch-offenbarungstheologischen Charakter. Darum auch das Abgleiten in Dogmatizismus, der den Keim einer spekulativen Systematisierung enthalte, „wie er in der mittelalterlichen Scholastik unübertroffen ausgefaltet“ worden sei (53). Das alles wird in sehr kompakter und oft auch schwieriger Weise durchgeführt, zudem in einem „systemmorphologischen“ Vergleich mit der Kantischen Problematik der Einheit von theoretischer und praktischer Vernunft, welch letztere ja ebenfalls einen neuen, nicht so ohne weiteres integrierbaren Ansatz in einem (philosophischen) „Glauben“ versucht (37 ff., 42 ff.). Die „Skizze eines Alternativentwurfs des Verhältnisses von Glauben und Wissen“ (55 f.) zentriert sich um die „Aposteriorität“ des Glaubens als personal-existenzielles Freiheitsverhalten gegenüber der Apriorität evidentiellen Wissens in der Wissenschaft. Der Verf. spricht, in Anlehnung an einen Ausdruck Schellings, von „metaphysischem Empirismus“ (57). Dieser Ansatz wird nur erst programmatisch formuliert, zumal das Verhältnis zwischen so gefaßter Apriorität und Aposteriorität. Hier dürfte trotz allem das Problem einer Synthese nicht eigentlich von Glauben und Wissen, sondern von Theologie und Philosophie wiederkehren – oder soll Theologie als Wissenschaft aufgegeben werden? Manche Fragen hätte man an dieses Programm zu stellen. Wird die Kritik von Duns Scotus an der Analogie der Seienden bzw. des Seins akzeptiert (31, vgl. auch 26 Anm. 18)? Dann scheint die Thomanische Synthese tatsächlich hinfällig zu werden. Übrigens spricht H. anderswo von der Nicht-Eindeutigkeit des Ausdrucks „Sein“ (34): Wie soll diese sich von Seinsanalogie unterscheiden? – Hingewiesen sei noch (anderes muß hier zurücktreten) auf einen im Gedankenprozeß des Verf. wie auch überhaupt innerhalb der Vermittlungsproblematik zwischen Philosophie und Theologie wirksamen (systemfunktionalen) Fragepunkt: Der Stellenwert des *Willens* in der Thomanischen Ontologie/Metaphysik (gerade auch im Zusammenhang mit dem Begriff der Person, vgl. 27, 29, 33). Von Wille (Gottes) sei bei Thomas erst im Kontext der Schöpfung (aus nichts) die Rede (27, 32). Das stimmt so wohl nicht. Thomas diskutiert die Notwendigkeit, Gott Wille und Liebe zuzuschreiben, durchaus im Rahmen der „*perfectiones purae*“, wie auch und grundsätzlich in bezug auf die Trinität. Die spekulativen Ergebnisse des (selbstverständlich zitierten) Buches von Kl. Riesenhuber, *Die Transzendenz der Freiheit zum Guten* (München 1971, vgl. ThPh 47 [1972] 429 ff.), scheinen nicht voll ausgewertet zu sein. Dann darf man aber nicht von einem einseitigen Intellektualismus bei Thomas reden, obschon, das wird ja immer wieder zugegeben, die Thomanische Konzeption des Ineinander von Wissen und Wollen nuanciert werden muß. Die hochinteressante Studie H.s. kann dazu einen neuen Anstoß geben. – Eine Kleinigkeit: Warum wird S. 63 Anm. 4 unter den Stellen, die wissenschaftstheoretische Reflexionen auf die Theologie enthalten, nicht die einschlägige *quaestio* aus In Boet. De Trinitate erwähnt?

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

Gentile, Giovanni, *La filosofia di Marx. Studi critici*. 5^a edizione riveduta e accresciuta a cura di Vito A. Bellezza (Biblioteca Sansoni, 89). 8° (311 S.) Firenze 1974, Sansoni. – Der vorliegende Band, 1899 zum ersten Mal veröffentlicht, umfaßt zwei Essays über die Philosophie von K. Marx. Der erste Essay (*Una critica del materialismo storico*) legt aus und kritisiert den historischen Materialismus als eine Philosophie der Geschichte. Nach G. stammte die eigentümliche Geschichtsphilosophie Marx' nicht aus der Philosophie (d. h. aus der Hegelschen Philosophie), sondern aus seiner Absicht, in der Philosophie Stellung zu nehmen, nachdem seine Untersuchungen über Fragen der Nationalökonomie und der Geschichte ihn schon zu seiner revolutionären Geschichtstheorie geführt hatten. Diese Interpretation scheint durch das bestätigt, was F. Engels im Vorwort vom 28. Juni 1883 zum Kommunistischen Manifest schrieb. Im zweiten Essay (*La filosofia della prassi*) untersucht der Verf. unmittelbar die Philosophie Marx' und stellt dabei die These auf, nach der diese Philosophie ein metaphysischer Materialismus ist. Marx sei aufgrund einer irreführenden Analogie zur Ansicht gekommen, daß seine national-ökonomische Auffassung der Geschichte mit dem Materialismus zusammenhängt, der von der hegelschen Linken entworfen und dann von Mole-schott, Vogt und Büchner weitergeführt wurde. Dieses Buch G.'s wurde auch Lenin bekannt, der unter dem Stichwort „Karl Marx“, im russischen Enzyklopädi-

schen Wörterbuch (Granat) 1915 veröffentlicht, auf es hinweis als eine der bedeutendsten Studien über Marx von seiten nicht marxistischer Philosophen. Den zwei Abhandlungen hat der Herausgeber den Briefwechsel Gentile – Croce hinzugefügt, der die Diskussion über den historischen Materialismus betrifft, wie auch den Briefwechsel Gentile – Labriola. Als letzte kommen noch zwei Briefe aus derselben Zeit, die G. Sorel an G. schrieb. Auf diese Weise wird der Leser zum Ausgang des 19. Jh. zurückgeführt, zu einem Zeitabschnitt der Geistesgeschichte Italiens, der mit A. Labriola, B. Croce und G. selbst eine kurze, aber intensive Auseinandersetzung mit dem marxistischen Denken darstellte. G. B. S a l a, S. J.

Stegmüller, Wolfgang, Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Eine kritische Einführung. 2 Bde. Je 8^o (LV u. 730 S.; XXI u. 566 S.) Stuttgart 1975, Kröner. – Der erste Band erscheint nunmehr in 5. Auflage. Er hat seinen Platz unter den Einführungen in die Geschichte der Gegenwartsphilosophie gefunden. Er deckt sich – abgesehen von dem Anhang über die Sprachtheorie Noam Chomskys, der erweitert in den 2. Band übernommen wurde – im wesentlichen mit dem Inhalt der 4. Auflage. Ergänzt wurde die Bibliographie, korrigiert wurde der Abschnitt über analytische Ethik. Der zweite Band bringt 5 neue Kapitel: Philosophien der Sprache (Chomsky, Montague, Austin und Searle), Konvergierende Tendenzen in der heutigen Philosophie (Føllesdal, von Wright, Kripke), Evolution des Kosmos, Evolution des Lebens (Monod, Eigen, Kuhn), Evolution des Wissens (Kuhn und Kuhnkritik). Dieser 2. Bd. unterscheidet sich in der Wahl der Methode nicht unerheblich vom ersten. Der erste läßt einem referierenden Teil einen kritischen folgen. Der zweite wählt die Methode „kritisch gedanklicher Rekonstruktionen“, die St. sehr verschieden realisiert. Kritische Umdeutungen (zur Theorie von Wrights), logische oder inhaltliche Rekonstruktionen wechseln mit plaudernden Darstellungen. Dieser dauernde Wechsel der Methode ist inhaltlich und formal kaum gerechtfertigt, wohl aber vonnöten, weil St. ein etwas gebrochenes Verhältnis zu den Naturwissenschaften (vor allem zur Physik) nicht verbergen kann. Da bleibt denn kaum etwas anders als die „Methode“ des Plauderns oder reinen (mitunter vereinfachenden und verfälschenden) Referierens übrig, das kaum durch den Begriff „kritische Rekonstruktion“ abgedeckt werden kann. – 1., 2. und 5. Kapitel lesen sich gut. Sie stehen in sinnvoller Fortsetzung des im ersten Band Geleisteten. Das gilt nicht für die „naturphilosophischen“ dritten und vierten Kapitel. Das hier Gebotene übersteigt kaum Volkshochschulniveau und ist mitunter eine Zumutung. Obschon der Verf. Marxistische Philosophie beharrlich als „Gegenwartstheologie“ qualifiziert, hätte es dem Band besser getan, wenn statt der naturwissenschaftlich dilettantischen Abschnitte eine Behandlung der kritischen Theorie, des Positivismusstreits oder der „Systemphilosophie“ eingesetzt worden wäre. – Um einen Einblick in die Qualität der naturwissenschaftlich angelegten Kapitel zu geben, seien hier einige Notizen vorgestellt. 1. Der zweite Hauptsatz der Thermodynamik wird beharrlich als eine Theorie vorgestellt, nach der eine „Abnahme der Ordnung“ dargestellt würde (408, 417, 425). Das ist falsch. Der Satz behauptet ausschließlich, daß ein thermodynamisch ungestörtes System in den thermodynamisch wahrscheinlicheren Zustand tendiert. Das kann durchaus ein System größerer Ordnung sein. Dabei sollte man sich allerdings bewußt sein, daß es naturwissenschaftlich außerordentlich schwierig ist, Ordnung zu quantifizieren. 2. Mir ist kein Physiker bekannt, der, wie St. behauptet (334), die Gültigkeit des Kausalprinzips leugnet. Geleugnet wird allenfalls die Brauchbarkeit des theoretischen Begriffs „Ursache“ in weiten Gebieten der Physik, die eindeutige Bindung von Ursache und Wirkung (Kausalsatz) . . . 3. St. spricht von Antielektron-Neutrino (356). Richtiger müßte es heißen Anti-Elektronneutrino ($\bar{\nu}_e$). 4. Die „Gleichung“ $E=mc^2$ besagt keineswegs nach Einstein, daß Masse und Energie „nur zwei Aspekte derselben Sache“ sind (357), sondern setzt Masse und Energie zueinander in einen quantitativen Bezug. 5. Die Beschreibung „virtueller Emission“ ist bis an die Grenze des Falschen vulgarisiert, wenn St. schreibt: „Führt man dem Proton eine entsprechende Menge Energie zu, so versuchen zwei Pi-Mesonen, sich aus seinem ‚Mesonenpelz‘ loszulösen. Falls die Energie nicht ganz genügt, so lugen die beiden Dinge nur für einen winzigen Augenblick ins Dasein (!) und werden vom Proton sofort in den besagten Pelz zurückgeholt und verschwinden wieder“ (357). 6. Der

Verf. behauptet, daß „für den Theisten... der kosmische Prozeß ein einmaliges geschichtliches Ereignis“ ist, und dieser könne daher eine „in Zeit anfanglose Welt“ nicht akzeptieren (373). Das ist falsch. Der Theismus kann wesentlich nicht mit naturwissenschaftlichen Fakten in Widerspruch stehen. 7. Den Spiritualismus in die Nähe von Dispositionsprädikatoren zu stellen (374), ist ebenfalls recht eigentümlich. 8. St. behauptet, daß am Anfang der biologischen Entwicklung kein Sauerstoff vorhanden gewesen sei. Das ist allenfalls richtig, wenn er „freien Sauerstoff“ meint. 9. Die Wasserstoffbrückenbindungen sollen *sich* bei dem Reduktionsprozeß öffnen (395). Das tun sie aber nicht, sondern die Bindung wird enzymatisch gelöst. Die Menge der naturwissenschaftlichen Ausstände ließe sich auf ein knappes Hundert vermehren. – Schade, daß man mit den sehr wertvollen Kapiteln etwa über Sprachphilosophie oder wissenschaftliche Revolutionen auch solchen Unsinn einkaufen muß. Sieht man von den gut 100 Seiten naturwissenschaftlichem Dilletantismus einmal ab, ist der Rest jedoch fast ebenso lesenswert wie der erste Band.

R. L a y, S. J.

Deckers, Marie-Christine, Le vocabulaire de Teilhard de Chardin. Les éléments grecs. – Gr. 8° (XII u. 212 S.) Gembloux 1968, Duculot. – Es handelt sich hier um eine Arbeit aus dem „Centre de lexicographie française de l'Université Catholique de Louvain“. In der Einleitung weist D. auf das „Phänomen Teilhard“ hin (V). Im April 1955 starb Teilhard, einsam, nur einem mehr oder weniger großen Kreis von Verwandten und Freunden nach Leben und Ideen bekannt. Heute dagegen stehen seine Werke in allen Bibliotheken, und seine Ideen werden auf der ganzen Welt diskutiert. Die Verfasserin vermutet nun, daß „dieses Phänomen nicht zu übersehende Folgen für das französische Vokabular haben könnte“ (V). Alle Kommentatoren Teilhards sprechen von der „Originalität des Teilhardschen Lexikons“. Seine neuen Gedanken erforderten ein neues sprachliches Gewand. D. zeigt nun, (a) wie Teilhard bei diesem Bestreben, seine neuen Ideen sprachlich zu fassen, auf die griechische Sprache zurückgriff; und wie er (b) hierbei einer französischen Zeittendenz entgegenkam. Die Studie bezieht sich auf alle damals veröffentlichten Werke Teilhards: 9 Bände Werkausgabe, 5 Cahiers, Hymne an das Universum, Je m'explique, 6 Briefbände und die Kriegsschriften. Die naturwissenschaftlichen Schriften wurden nur hie und da konsultiert (besonders aus Gründen des Vergleichs). Für eine lexikologische Studie durften natürlich auch die noch nicht veröffentlichten wichtigsten Schriften nicht außer acht gelassen werden, zumal der größte Teil dieser Artikel ab 1946 abgeschlossen wurde, zu einer Zeit also, als sich die Tendenz, auf griechische Wortbildungen zurückzugreifen besonders kraß bei Teilhard offenbarte. Das Ziel D.s ist es, nicht nur zu zeigen, „was Teilhard zum französischen Wortschatz hinzugefügt hat, sondern ihn auch als einen Zeugen der Geschichte der französischen Sprache in unserem Jahrhundert zu betrachten“ (VII). Der Stoff wird in 2 Teilen dargeboten: Im 1. Tl. („Formation“) wird die Phonetik, Graphik, Morphologie und Etymologie behandelt; der 2. Tl. ist dann der Semantik gewidmet. Hier untersucht D. zuerst allgemein die Gründe für einen Bedeutungswandel der Teilhardschen Neubildungen und versucht, letztere zu klassifizieren, um dann in einer detaillierten Analyse einige spezielle Bedeutungsänderungen aufzuzeigen. Als Resultat kann man mit der Verfasserin feststellen (153): Die solide humanistische Bildung Teilhards bewahrte ihn vor den auffälligen Fehlern in der Anwendung griechischer Wortbildungen; aber man kann nicht leugnen, daß er auch wie Zeitgenossen von der „Epidemie“ („la grécomanie“) angesteckt war. Das außerordentlich fleißig und kenntnisreich gearbeitete Buch schließt mit einer Zusammenfassung (153–163), einer umfangreichen Bibliographie (164–175) und einem Verzeichnis der griechischen Zitate bei Teilhard.

A. H a a s, S. J.

Virgoulay, René/Troisfontaines, Claude: Maurice Blondel. Bibliographie analytique et critique I. Oeuvres de Maurice Blondel (1880–1973). Gr. 8° (240 S.) Louvain: Inst. supérieur de philos. 1975, Auslieferung: Éd. Peeters, Louvain (= Centre d'Archives Maurice Blondel 2). – Dank der Arbeiten von H. Duméry, A. Hayens „Bibliographie blondélienne“, in: Teoresi 7 (1952) 5–87 und schließlich deren Fortführungen (ebd. 17 [1962] 295–320 sowie Rev. portug. de

filos. 29 [1973] 434–444) u. a. m. war auch bisher eine relativ gute Übersicht über die Arbeiten Blondels und die Sekundärliteratur zu seinem Werk möglich. Die vorliegende Bibliographie sprengt aber die Dimension der vorgenannten reinen Titellisten. Schon der hier zu besprechende, den Werken B.s vorbehaltene Band benötigt etwa doppelt soviel Raum wie die drei genannten Listen. Der Grund dafür liegt einmal in der Ausweitung des Titelmaterials: Manche von H. de Lubac in seinen Ausgaben der Korrespondenz B.s erstmals genannten „Blondeliana“ wurden exakt verifiziert, weitere bislang unbekannte Arbeiten – besonders aus der Frühzeit B.s –, mehrere pseudonyme Schriften und die Mitarbeit an Werken anderer Autoren wurden sorgfältig verzeichnet. Vor allem aber enthält der Band zu (fast) allen Titeln – teils umfangreiche – Annotationen. Diese geben z. T. Hinweise zur Werkgeschichte, bieten Kurzkomentare der Bearbeiter, Auszüge aus Briefen, zeitgenössischen Stellungnahmen, Waschzetteln u. a. m. Die sehr unterschiedliche Gestaltung dieser Annotationen mag zwar einem Formalisten nicht gefallen; durch den Abdruck von teilweise sehr schwer zugänglichem Material, durch manche zeitgeschichtlichen Hinweise und viele andere Hilfen wird dieser formale Mangel aber mehr als kompensiert. So ist diese Arbeit eigentlich keine bloße Bibliographie, und das Ziel der Verfasser, ein Werk zu schaffen, das nicht nur konsultiert, sondern auch gelesen werden kann (vgl. S. 6) ist durchaus erreicht. Verschiedene Übersichten – im Gegensatz zu Hayens Arbeit aber leider keine Register – beschließen den Band, der für jeden, der sich wissenschaftlich mit Blondel beschäftigt, ohne Übertreibung als unentbehrlich bezeichnet werden kann. Nur für wenige Philosophen dürften ähnliche Arbeitsmittel zur Verfügung stehen. – Ein Problem für den Benutzer könnte sich höchstens bei manchen Zuschreibungen ergeben. Angesichts der sonst so ausführlichen Kommentierung hätte man hier oft gerne mehr gewußt (vgl. Nr. 95; gut dagegen etwa bei Nr. 54). Doch dürften sich diese Fragen im Bedarfsfall leicht mit Hilfe des Löwener Blondel-Archivs klären lassen. – Die Redaktion der Arbeit ist mit außerordentlicher Sorgfalt durchgeführt worden. Viele kleine Versehen der früheren Bibliographen sind berichtigt. Nur in wenigen Fällen sind – durchweg unbedeutende – Fehler übernommen worden. Zu korrigieren sind: Nr. 99, Z. 3: 225–49; Nr. 130, Z. 2 f.: 5–21; 163–84; 449–71; Nr. 159, Z. 13: Wehrlé; Nr. 218, Z. 5: P. – oder G. Audiat?; Nr. 332, Z. 3: 5–177. Nicht aufgeführt ist die von H. Bouillard in den Archives de phil. 27 (1964) 124–6 teilweise mitgeteilte „Ebauche d'un plan pour l'esprit chrétien“. – Man darf gespannt sein, ob den Autoren eine ähnlich perfektionistische Bibliographie der Sekundärliteratur gelingen wird. Aber auch jetzt schon gehört dieses Werk in alle entsprechenden philosophisch-theologischen Bibliotheken.

A. Raffelt

Kampits, Peter, Gabriel Marcells Philosophie der zweiten Person. 8^o (212 S.) Wien-München 1975, Oldenbourg. – Das modische Interesse an Philosophie der Existenz ist abgeflaut, um so besser für diese Philosophie selbst; denn nun kann ihr Grundwille in Reinheit hervortreten und sich ruhiger Kritik stellen. K.'s Monographie über G. Marcel sucht beides. Der Kern des Marcellschen Denkens wird in einer Philosophie der „zweiten Person“ erblickt (wie M. selber sie nennt, vgl. 19), die Kritik wendet sich gerade gegen gewisse Momente einer „Abwertung“ des konkreten Du inmitten dieser Philosophie. – Die ursprüngliche Beziehung zum „andern“ darf primär nicht in gesellschaftlichen Strukturen, in sozialpolitischen Bezugssystemen gesucht werden, sondern im Sein zum andern als Du. Dennoch erhebt M.'s Philosophie auch Anspruch auf den (von M. Theunissen eingeführten) Titel „Sozialontologie“ (11). Die Bestimmung des andern als „zweite Person“ oder als Du liegt dem Bereich der gesellschaftlichen Bezogenheit jedenfalls voraus (13). Entscheidend bleibt, wie in allen Darstellungen der Marcellschen Philosophie, daß er „Ontologie“ will, wobei „Sein“ vom Du her, und umgekehrt das Du vom Sein her verstanden wird. Was aber heißt Sein, gar „das“ Sein? K.'s Buch bemüht sich um diese Wechselbezüge und ihre Implikationen. Nach Kap. 1 über den Ort der Frage nach dem andern innerhalb der Grundstellung des Denkens M.'s folgt Kap. 2 zur Frage nach dem andern als Frage einer „konkreten“ Philosophie, darauf Kap. 3 über die „Frage nach dem andern als Frage nach dem Du“. Kap. 4 thematisiert den Gegensatz zum Sozialgesellschaftlichen, Kap. 5 „die Vollendung der Frage nach

dem Du in der Frage nach dem absoluten Du“. Kap. 6 faßt schließlich die möglichen Einwände zusammen unter dem Titel: „Die Neigung zur Auflösung des Gegenüber von Ich und Du als Folge der Abwertung des konkreten Du.“ Man sieht, diese Einwände betreffen nicht etwa nur sekundäre Positionen, sondern durchaus den zentralen Punkt. – Im einzelnen mögen zur Darstellung der existentiellen Philosophie M.'s ein paar Hinweise genügen, denn prinzipiell Neues läßt sich im Vergleich zu früheren monographischen Einführungen kaum erwarten. Wer sich in M.'s Schriften einigermaßen auskennt, dem wird wohl vor allem auffallen, wie genau K. den Übergang vom Bezug zum andern zur Einheit mit ihm als Du im „Wir“ entwickelt: auf dem Wege der Destruktion des Ich als (kartesianisches) Selbstbewußtsein (47 ff.), der Überwindung der Subjekt-Objekt-Spaltung (53 ff.) und der „Dialektik“ (von Frage und Antwort) hin auf das Du als von mir „angerufenes“ (15, 81 ff., 102 ff.), das in der personalen Liebe sich vergegenwärtigt. Die Bedeutung der Treue für das in der Liebe erschlossene Du wird sorgsam interpretiert. Von daher erscheint der Tod als „Krisis und Vollendung der Liebe“ (145 ff.). – Verhältnismäßig kurz geht K. auf den Gegensatz zum „Gesellschaftlichen“ ein, betont aber mit Recht die Vielfalt der Zwischenstufen bis hin zur eigentlichen Du-Erfahrung: M. vertritt keineswegs eine esoterisch-elitäre Du-Philosophie. Was die Verankerung aller menschlichen Du-Beziehung im „absoluten“ Du angeht, so liegt dem Verf. daran, die unsystematischen Bemerkungen M.'s in ihrer inneren Konvergenz zu erhellen und nachzuvollziehen; wir haben hier eine wertvolle Synthese der Einzelgedanken vor uns (177 ff.). Nun zeigt sich zugleich jene angedeutete „Gefahr“ der Abwertung des konkreten Du, insofern K. zufolge letzten Endes es doch Gott allein zu sein scheint, den der Mensch liebt, wenn er sein Du liebt: der Charakter der „unbedingten“ Liebe und Treue rechtfertigt sich ja allein Gott gegenüber. Dann ließe sich der Satz „Wenn man ein Wesen wirklich liebt, dann liebt man es in Gott“ in den Satz umkehren: „Wenn man ein Wesen liebt, dann liebt man Gott in ihm“ (193). Ferner sieht K. eine Abwertung des konkreten Du darin, daß dessen „Gegenwart“ nach dem Tode sich doch schließlich in meiner eigenen Innerlichkeit begründet (157 f., 194), und der Leib, die Leibhaftigkeit des andern irgendwie als Hindernis der Liebe, die ja dem Objektivierbaren entgegenwirkt, empfunden wird. Das sei im Grunde gegen M.'s fundamentale These von der „Inkarnation“ als Angelpunkt existentieller Ontologie (192). Es erhebt sich der Vorwurf einer gewissen „Spiritualisierung“ der Liebe (155, 201 f.). Obschon diese Bedenken vorsichtig und eher fragend als tötlich vorgebracht werden, scheinen sie dem Verf. sehr ernst gemeint zu sein. Möglicherweise zeigen sie aber zutiefst nur an, daß auch Leibhaftigkeit eine immanente Relativität und Vorläufigkeit besitzt, die erst im Glauben an die „Auferstehung des Fleisches“, den M. ja bekennt, selbst wieder relativiert werden. Und das Ineinander von Menschen- und Gottesliebe, das bei K. zum Problem wird, bleibt für alle christliche Philosophie und Theologie ein Mysterium.

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

Kaal, Hans/Alastair, McKinnon, Concordance to Wittgenstein's Philosophische Untersuchungen. Gr. 8° (XIII und 596 S.) Leiden 1975, Brill. – Die Konkordanz zu Wittgensteins „Philosophischen Untersuchungen“ bezieht sich in ihren Seiten- und Zeilenangaben auf den deutschen Text der englischen Ausgabe (Basil Blackwell, Oxford 1967). Das macht sie für die Benutzer einer dt. Ausgabe nur beschränkt brauchbar. Der 1. Tl. läßt wegen der Abschnittnumerierung durch Wittgenstein leicht eine editionsunabhängige Ortsverweisung zu (sieht man einmal von den meist überflüssigen Zeilenangaben ab). Hier machen allenfalls die „Fußnoten“ einige Schwierigkeiten. Den 2. Tl. nach den Wittgensteinschen Kapitelangaben zu gliedern, ergäbe sicher ein zu grobmaschiges Netz. Dennoch würde ich – um eine stärkere Unabhängigkeit der Konkordanz von einer Edition zu gewährleisten (eine allgemein international anerkannte liegt noch nicht vor) – vorschlagen, daß eine Neuauflage auch die Bezugsabschnitte der Fußnoten im ersten Teil und die Kapitelangaben des zweiten Teils mit angibt. – Der aufgeschlüsselte Text stimmt im wesentlichen mit dem deutschen Original überein. Die Stichworte wurden nach ihrer „philosophischen Signifikanz“ ausgewählt. Darunter verstehen die Herausgeber: 1. traditionelle philosophische Begriffe („Realist“), 2. „aktuelle“

Worte („Bedeutung“, „Verstehen“ ..), 3. logische oder „gegenstandsneutrale“ Worte („Kriterium“, „alle“ ..), 4. metaphorische Worte („Fliege“, „Käfer“ ..) und 5. Eigennamen und Schriftentitel („Augustinus“, „Logisch-philosophische Abhandlung“ ..). Der vierte und fünfte Bereich ist jedoch nicht vollständig; So fehlen etwa „Schubert“, „Sepia“, „Spinne“ .. Dennoch ist – bezogen auf die englische Edition – die Konkordanz hervorragend gearbeitet und sehr zur Benutzung zu empfehlen.

R. L a y, S. J.

D u n n e, J o h n S., A Search for God in Time and Memory. Gr. 8° (XII u. 237 S.) London 1975, Sheldon Press (USA-Ausgaben 1967, 1969). – „Eine Suche nach Gott in Zeit und Gedächtnis“. Was der Verf. damit meint, sagt er uns im Vorwort: „Man stelle sich vor, man wolle eine Selbstbiographie oder ein persönliches Glaubensbekenntnis schreiben. Dazu müßte man sein Leben durchgehen, aus der im Gedächtnis bewahrten Vergangenheit Erlebnisse sammeln, auswählen im Hinblick auf ihre Bedeutsamkeit, die sie erst in der kommenden Zeit, der Zukunft kundtun konnten“. Nach dieser Methode vergegenwärtigt sich D. das Leben Jesu, des Apostels Paulus, Augustinus', Luthers, Kierkegaards, aber auch Rousseaus und Sartres. Auf welche Weise begegnet Gott in diesen Lebensgeschichten oder ist er abwesend? Wie verhalten sie sich zur Lebensgeschichte Jesu, der Sohn Gottes ist? Indem wir so das Bewußtsein unserer Zeit und unser Gedächtnis durch Einfühlen in die Zeit und das Gedächtnis anderer über unsere eigene Zeit hinaus erweitern, finden wir Gott in jeder Zeit. – Der Reichtum des Buches, der hier nicht ausgebreitet werden kann, liegt in den die entscheidenden Momente heraushebenden Analysen der verschiedenen Lebensläufe, in deren Charakterisierung und Vergleichung, im Sichtbarmachen der verschiedenen Formen der Lebensgeschichten: der Geschichte der Taten in der Antike, der Geschichte der Erfahrungen von Augustinus bis ins Mittelalter, der Geschichte der Aneignung in der Neuzeit. Untersucht wird die Geschichte auch des entfremdeten Menschen, des autonomen Menschen, die Geschichte Gottes im Menschen. – Besonders verpflichtet fühlt sich der Verf. Lonergan, Kierkegaard und C. G. Jung. Eine Übersetzung des Buches wäre wünschenswert, allerdings nur durch einen Übersetzer, der auch zu den vielen zitierten Quellen in deren Sprache Zugang hat.

W. B r u g g e r, S. J.

M o s e r, L o r e n z, Die Dimension des Dynamischen im Seinsbegriff. Versuch, das whiteheadsche Wirklichkeitsverständnis für einen dynamisch bestimmten Seinsbegriff auszuwerten (Europ. Hochschulschriften, Reihe XX Philosophie, 13). 8° (141 S.) Bern-Frankfurt 1975, Lang. – Der Anspruch dieser Arbeit ist groß. M. will das Thema unter Inspiration der Prozeß- und Organismusphilosophie Whiteheads bearbeiten, aber nicht als philosophiegeschichtliche Abhandlung, sondern in systematischer Absicht. Vor einer solchen Unternehmung sollte man jeden Doktoranden warnen. Denn was nur Ergebnis einer Jahrzehnte langen Arbeit oder eines Jahrhundertgenies zu sein vermag, kann unmöglich in einer Dissertation, die zeit- und umfangbeschränkt ist, erledigt werden. Um es kurz zu sagen: Was herauskommt in diesem Falle, ist eine wenig überzeugende Darstellung der whiteheadschen Philosophie unter dem Gesichtspunkt der Identifikation von Sein und Prozeß. Das Buch schließt mit einer eher spärlichen und zufälligen Auswahlbibliographie (Warum fehlt z. B. W. H. Capps Abhandlung, direkt zum Thema?). Die ersten 60 Seiten des Buches sind Vorüberlegungen, in denen der Verf. teils von ihm vermutete Mißverständnisse aus einem sog. „klassischen“ Seinsverständnis abzuwehren, teils sich für sein Verfahren und für das, was er nicht tut und nicht leisten kann, in wiederholten Wendungen zu entschuldigen sucht. Das von ihm als statisch etikettierte Seinsverständnis hat übrigens nichts zu tun mit dem, was man bei Platon, Aristoteles und Thomas von Aquin findet. M. gesteht, daß es ihm nicht gelungen ist, bis zur expliziten Klärung des Seinsbegriffs selbst vorzudringen (117). Viel dagegen ist die Rede von einer allgemeinen Seinsvorstellung. Seiendes verschiedener Art kann ich mir zwar vorstellen, aber das Sein selbst nur denken. Seltsam ist, daß ein – wie es scheint – theologisch orientierter Autor nicht merkt, daß die Prozeßphilosophie Whiteheads weder Platz für eine personale Unsterblichkeit noch für eine wirkliche Transzendenz Gottes hat. Das grundlegende Mißverständnis M.s besteht darin, Akt und Tätigkeit als solche mit Werden und Prozeß zu verwechseln. Damit soll nicht bestritten werden, daß die Philosophie Whiteheads dem ontologischen Denken

bedeutsame Anregungen geben kann, aber mit einem unkritischen Übernehmen seiner Positionen ist es nicht getan.

W. Brugger, S. J.

Cooper, Burton Z., *The Idea of God. A Whiteheadian Critique of St. Thomas Aquinas' Concept of God*. Gr. 8° (XIII u. 123 S.) Den Haag 1974, Nijhoff. – Das Buch ist nicht eine Untersuchung der Whiteheadschen Kritik am Gottesbegriff von Thomas von Aquin, sondern, wie der Untertitel sagt, eine Kritik an diesem Gottesbegriff auf der Grundlage der Whiteheadschen (und Hartshorneschen) Philosophie. Nach Whitehead ist die Gesamtwirklichkeit ein einziger Prozeß, dessen Zentrum zwar Gott ist, aber so, daß Gott und Welt in einem gegenseitigen Wirk austausch stehen. Gott ist weder absolut noch reiner Akt. Wie unter dieser Annahme eine Kritik des Gottesbegriffs bei Thomas von Aquin ausschauen wird, kann man sich im vorhinein denken. C. zeigt dies nur im einzelnen auf. Daß es bei der Kritik an einer Lehre, die von Prinzipien ausgeht, die der kritisierten Lehre fremd und entgegengesetzt sind, nicht ohne Verzerrung abgehen wird, ist zu erwarten und auch bei C. der Fall. So wirft er der Auffassung der Gotteserkenntnis bei Thomas Idealismus und Determinismus vor (21, 28), ohne in seiner Darlegung der Kausalität der Gotteserkenntnis auch nur einmal zu erwähnen, daß diese Kausalität die freie Entscheidung Gottes umfaßt. Das Kolumnenbeispiel (nicht Argument) für eine einseitig reale Beziehung wird in Mißachtung des Prinzips vom tertium comparationis zu absurden Folgerungen mißbraucht (23–24). Diese Beispiele könnten durch zahlreiche andere vermehrt werden. Sie darzulegen und aus den größeren Zusammenhängen aufzuklären, ist hier nicht der Ort. Die dazu nötigen Unterscheidungen, z. B. „in sensu diviso – non diviso“, finden sich meist schon in den Lehrbüchern. – Wichtiger ist die Methode, die in dem Buch angewandt wird. C. fordert, daß der Theologe sich in seinem Denken über Gott von seiner Zeit beeinflussen lasse. Unsere Zeit und die moderne Wissenschaft habe aber ein Verständnis der Wissenschaft mit sich gebracht, das ganz auf dem Prinzip der allumfassenden Relativität beruhe. Dies mache es uns möglich, mit der hellenistischen Auffassung von Gott als einem Absoluten, zeitlos Ewigen, Einfachen, Unveränderlichen, die überdies im Gegensatz zur Bibel stehe, zu brechen und an deren Stelle die Vision Whiteheads zu setzen. Im einzelnen werden die Implikationen der Lehre von Thomas dann verglichen mit den Ergebnissen einer empirisch festgestellten Erkenntnislehre, also mit dem spezifisch menschlichen Modus der Erkenntnis, und mit einer ebenso aus empirischer Beschreibung erhobenen, ausschließlich sozial orientierten Sittlichkeit, wobei die Allgemeingültigkeit der ontologischen Prinzipien im univoken Sinn des Wortes betont wird. Daß auf diese Weise und gemessen an diesen Kriterien das Gottesbild bei Thomas verzerrt und unmöglich wird, ist leicht einzusehen. So sucht C. Gott nach der Lehre von Thomas als einen Egoisten hinzustellen, der sich selbst absolut will, unabhängig vom Wohl und Wehe der Welt. Er würdigt nicht, daß Gott sich als ein der Welt auf endliche Weise mitzuteilendes Zielgut will, sondern stößt sich daran, daß Gott die Welt in Freiheit will, also hätte wollen können, daß sie nicht sei, weil er nicht einsieht, daß eine frei gewollte Welt eine größere Liebe bekundet als ein naturnotwendiger Hervorgang, der überdies ontologisch unmöglich ist. Das Verfahren C.s besteht darin, die Grundaussagen über Gott, aus denen alle anderen folgen, als freie Annahme zu betrachten, die erst an deren Folgerungen überprüft werden müssen, und zwar anhand von Kriterien menschlicher Eingängigkeit. Das hypothetische Verfahren der Natur- und Humanwissenschaften wird so auf ein Gebiet übertragen, dem es nicht angemessen ist, wo allein der Rückschluß auf die letzten unbedingten Bedingungen der Möglichkeit unzweifelhafter Tatsachen zum Ziele führt. Wer Kritik an der Gottesauffassung von Thomas üben will, kann dies nicht tun, ohne zuvor die Grundlagen untersucht zu haben, auf denen seine Gottesauffassung beruht.

W. Brugger, S. J.

Vicentini, Claudio, *Studio su Dilthey* (Studi di Filosofia, 8). Gr. 8° (240 S.) Milano 1974, Mursia. – Wir haben schon auf die Reihe „Studi di Filosofia“ hingewiesen, die von L. Pareyson (Turin) inspiriert und bis jetzt meistens durch Arbeiten seiner Schüler bestritten wurde (vgl. ThPh 48 [1973] 468 f.; 50 [1975] 153 f.). Die vorliegende Studie ist W. Dilthey gewidmet. In ihr hat es sich der Verf. zur Aufgabe gemacht, einige Richtlinien des Denkens Diltheys über die Ausformungen und die Erkenntnis der geistigen Welt und der menschlichen Schöpfungen

zu ermitteln. Aufgrund einer sorgfältigen Untersuchung der Schriften Diltheys – von der „Einleitung in die Geisteswissenschaften“ (1. Bd. der Gesammelten Schriften) über mehrere Abhandlungen zur Psychologie und Hermeneutik (5. u. 6. Bd.) bis zum „Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften“ (7. Bd.), der die Vorarbeiten umfaßt zu einem geplanten, aber nie erschienenen weiteren Band, der die „Einleitung“ hätte abschließen sollen – legt der Verf. dar, daß die geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit als Ausdruck des dem Menschen eigenen Inneren entsteht und daß das Verstehen dieser Wirklichkeit in einem Verfahren besteht, das den Menschen und nicht bloß sein intellektuelles Vermögen einbezieht. In dieser Untersuchung über die Bedingungen der Form als Wirkung des Menschen und über die Bedingungen ihres Verständnisses kommen beide Gesichtspunkte zur Geltung, die fast überall bei Dilthey am Werk sind, der psychologische nämlich und der hermeneutische. – Das 1. Kap. führt aus, wie die geistige Welt entsteht, sich ausformt und erkannt wird. Von dieser Welt unterstreicht Dilthey bald die Gleichförmigkeit, bald die Singularität. – Das 2. Kap. rekonstruiert die zwei Wege, die Dilthey gegangen ist, um die Erkenntnis einer Welt festzulegen, welche die zwei oben genannten gegensätzlichen Merkmale aufweist: den theoretischen Weg, der von der Gleichförmigkeit her mittels der Identität zum einzelnen und Geschichtlichen als einer Variablen quantitativer Beziehungen zwischen Gleichförmigkeiten voranschreitet und den ästhetischen Weg, der in der einzelnen Form mittels des Systemgedankens das Gleichförmige und Unveränderliche hervorhebt. – Das 3. Kap. untersucht das zentrale Thema Diltheys, d. h. das Verstehen, während das letzte Kap. dasselbe Thema weiter ausführt, in dem es die Auffassung Diltheys über das Erleben, die systematischen Wissenschaften, den objektiven Geist und die Kategorien der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit erforscht. – Die Studie weist nach des Rez. Meinung einen gewissen fragmentarischen und undurchsichtigen Charakter auf, der wohl als Widerschein des fragmentarischen, unsystematischen und unabgeschlossenen Denkens Diltheys selbst anzusehen ist. Dies wird aber den Leser nicht hindern, durch die Schriften Diltheys selbst, auf die der Verf. ständig hinweist oder die er auch wörtlich anführt, in Kontakt mit einigen Grundideen des großangelegten Diltheyschen Entwurfs einer Kritik der historischen Vernunft zu kommen. Das wiedererwachte Interesse für die Fragen der Hermeneutik und der Erkenntnis der Geschichte überhaupt machen eine Rückbesinnung auf den Bahnbrecher im Bereich der Geisteswissenschaften noch dringender. Die ausgewählte, erläuterte Bibliographie am Ende jedes Kapitels bietet dem Leser eine nützliche Orientierung über die Sekundärliteratur, die das Werk und die Probleme Diltheys betrifft.

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

Babolin, Albino (Hrsg.), *Filosofia e crisi della cultura* (Università di Parma, Istituto di scienze religiose, Saggi, 6). 8° (VIII u. 243 S.) Padova 1974, La Garangola. – Das Buch gibt den Text von neun Seminaren wieder, die zwischen 1967 und 1971 im Fachbereich Philosophie an der Pädagogischen Fakultät der Universität Parma gehalten wurden. Unter dem ziemlich losen Sammelbegriff von „Philosophie und Krise der Kultur“ wurde in diesen Veranstaltungen die heutige Lage der Philosophie in bezug auf die mannigfaltigen Phänomene von Krise in der zeitgenössischen Kultur untersucht, die sich ihrerseits in einer Krise des philosophischen Denkens selbst spiegeln. Fachleute aus verschiedenen Gebieten des Wissens haben jeweils in ihrem eintägigen Seminar für Studenten und vor allem Doktoranden die Aufmerksamkeit auf die Krise in Recht, Logik, Religion, Naturwissenschaft, Politik, Linguistik gerichtet. Das Niveau der hier gedruckten Texte ist sehr verschieden sowohl bezüglich des Inhalts als auch bezüglich des Vortrags. In einigen Fällen scheinen die frei gesprochenen Ausführungen mehr oder weniger wörtlich wiedergegeben zu sein, so daß hier und da der Text für den Leser schwer verständlich ist. Der interessanteste und wertvollste Beitrag scheint der von *Francesco Barone* über logische Theorien und Interpretationen der Logik zu sein. Das Referat und die anschließende Diskussion geben einen durchsichtigen und zuverlässigen Einblick in die Probleme der Logik, wobei die Entwicklung, aber auch die zugrunde liegende Kontinuität in den verschiedenen Logiken dargelegt werden, die von Aristoteles bis zu den heutigen Untersuchungen über Sprachphilosophie und Wissenschaftstheorie reichen.

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

Perrin, Marie-Thérèse (Hrsg.), Laberthonnière et ses amis. L. Birot – H. Bremond – L. Canet – E. Le Roy, Dossiers de correspondance (1905–1916) (Théologie Historique 33). 8° (314 S.) Paris 1975, Beauchesne. — Fast 300 Briefe, Briefauszüge und Dokumente, ergänzt um zahlreiche Anmerkungen und Zwischen-erklärungen, sind in diesem Band gesammelt. Das Ganze versucht ein Bild über die entscheidenden Jahre der Auseinandersetzungen Laberthonnières zu geben, der als Freund M. Blondels und als Herausgeber der „Annales de Philosophie chrétienne“ unter den Verdacht und die Anklage des Modernismus geriet. Die Sammlung ergänzt die schon veröffentlichten zweiseitigen Briefwechsel: Blondel – Valensin, Blondel – Laberthonnière, Bremond – Blondel, Blondel – Wehrlé und Tyrell – Bremond. — Die Herausgeberin hat sich auf ein knappes Vorwort (9–11) und auf kurze biographische Hinweise für die Hauptbeteiligten (13–15) beschränkt. Das Briefmaterial hat sie dann in 5 Kap. geordnet, die jeweils bestimmte Phasen von Laberthonnières Arbeit und Schicksal betreffen. Durch die Vielfalt der brieflichen Verbindungen ergibt sich in der Regel ein recht anschauliches, wenn auch bisweilen stark persönlich gefärbtes Bild der Menschen und der konkreten Situation. Zu den bekannteren Briefpartnern, die hier vertreten sind, gehören sicher H. Bergson, Fr. von Hügel, M. Boegner, G. Tyrell, A. D. Sertillanges, A. Loisy neben den schon im Titel erwähnten Hauptkorrespondenten. Der Wert des Bandes ist vor allem darin zu sehen, daß die Dokumente mehr oder weniger in ihrem zeitlichen, von bestimmten Fragen geprägten Kontext vorgestellt werden und daß sich aus den unmittelbaren Zeugnissen nach und nach ein Bild Laberthonnières ergibt, das menschlich und sympathisch wirkt. Ohne Zweifel wird dieses Dossier denen unentbehrlich sein, die in die Fragen um den Modernismus Licht bringen wollen. Aber darüber hinaus und vor allem ist diese Sammlung für jeden zu empfehlen, der sich ein eigenes Urteil über den Geist der Kirche zu Anfang unseres Jahrhunderts, über die Hintergründe der Modernismuskrise und über die Haltung und Reaktion der unmittelbar Betroffenen bilden möchte.

K. H. Neufeld, S. J.