

Themas von „Dienst an“ zu „Dienst in der Leistungsgesellschaft“; sehr bezeichnend ist auch der Satz: „Die Leistungsgesellschaft steht mit ihren Problemen nicht vor der Kirche (ihrem ‚höchstrichterlichen Urteil‘; QA 41), sondern die Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden fragt nach ihrer Kraft zur Veränderung von Sein und Bewußtsein, um . . . der Humanisierung der Leistungsgesellschaft zu ‚dienen‘“ (431). Leistungsgesellschaft wird, wenn nicht ausschließlich, so jedenfalls wesentlich im ökonomischen (ökonomistischen) Sinn verstanden und meint ungefähr das, was andere in das Schlagwort „Kapitalismus“ hineinlegen. Das Papier enthält sehr viel Gutes und Wertvolles; je näher es allerdings zu den uns heute auf den Nägeln brennenden Aufgaben kommt, um so „unfertiger“ wird es. Dessen sind auch die Verfasser sich bewußt; sie wissen, daß dieser Teil ihres Papiers bis zur Wiederkunft Christi „unfertig“ bleibt. Allein um dieser „Anlage“ willen ist das Buch unentbehrlich.

Sehr zu begrüßen sind die verschiedenen „Register“: gut gegliedertes Literaturverzeichnis (491–504), ausführliches Sachregister (505–513), Erklärung der Fach- und Fremdwörter (514–526), Namenregister (527/8), Hinweise zur Erarbeitung von Themenreihen (529–532), Abkürzungsverzeichnis (533/4), Mitarbeiterverzeichnis (534–536). – Einen netten Schabernack hat der Druckfehlerteufel sich geleistet: aus „überstürzen“ machte er „unterstützen“ (132, Z. 12). – Auf S. 182, Z. 9 v. u. muß es heißen 19. (statt 18.) Jahrhundert. – S. 284, Fußnote 12 gibt die Fundstelle in der Vorlage 2. Lesung an; im Beschlußtext hat diese Stelle ihren Platz gefunden unter 2.3.3 als letzter Absatz. O. v. Nell-Breuning, S. J.

Miscellanea Albert Dondeyne. *Godsdienstfilosofie – Philosophie de la religion* (BETHL, 35). Hrsg. v. J. Walgrave, A. Vergote, B. Willaert. Gr. 8° (456 S.) Gembloux 1974, Duculot.

Albert Dondeyne, dem Freunde, Kollegen und frühere Schüler anlässlich seiner Emeritierung diese Sammlung von Aufsätzen zur Religionsphilosophie gewidmet haben, war seit 1933 Professor an der Kath. Universität in Löwen und von 1965–1970 Direktor des dortigen Institut Supérieur de Philosophie und Herausgeber der Revue Philosophique de Louvain. Die Mehrzahl der Beiträge stammt – zu ungefähr gleichen Teilen – von Professoren der Katholieke Universiteit te Leuven und der Université Catholique de Louvain (Louvain-la-Neuve), die seit 1970 unabhängig voneinander bestehen. Überraschend ist es bei diesen Miscellanea, daß der Gefeierte selbst die Reihe der Aufsätze abschließt, und zwar mit einer Antwort auf die brennende Frage: Ist philosophisches Reden über Gott heute noch möglich?

Gerade dieser meisterhafte Beitrag von A. Dondeyne selbst (417–448) verdient besondere Beachtung. Im 1. Tl. legt D. in aller Schärfe die Gründe gegen eine philosophische Gotteslehre (D. sagt noch „Theodizee“) dar, nicht so sehr die des Neupositivismus und der Sprachanalyse als die Heideggers und Merleau-Pontys. Die Antwort D.s, im 2. Teil vorwiegend kritisch, im 3. Teil die „philosophische Annäherung“ (approche) an Gott positiv rechtfertigend, gibt zu, daß die überlieferte philosophische Gotteslehre neu durchdacht werden muß, hält aber fest, daß der philosophische Zugang zu Gott auch heute noch rechtmäßig, ja „unentbehrlich ist für die Ausarbeitung einer sinnvollen, angemessenen religiösen Sprache“, die geeignet ist, einem modernen Menschen zu helfen, „der wünscht, daß sein Einsatz als Christ den intellektuellen, kulturellen und moralischen Anforderungen unserer Zeit entspricht“ (429–442). Der Hauptfehler der üblichen Gegengründe scheint D. zu sein, daß sie „die Dinge in einzigartiger Weise simplifizieren“ (429). Auf den Vorwurf, durch die Übernahme der griechischen Metaphysik sei das Christentum „hellenisiert“ worden, antwortet D. nach verschiedenen klugen Unterscheidungen mit dem kühnen Satz: „Man könnte sagen, der Rückgriff auf das griechische Denken . . . habe zu dem Ergebnis geführt, das Denken selbst in weitem Maß zu enthellenisieren“ (431). Gerade der Dialog zwischen Glaube und Philosophie trage dazu bei, die menschliche Vernunft spüren zu lassen, daß das vorstellende und objektivierende Denken nicht der ganze Mensch sei (432). Der philosophische Weg zu Gott ist gerade vom Glauben her gefordert, weil der Glaube „zu denken gibt“ (donne à penser), d. h. den Menschen auffordert, nicht an der Oberfläche zu bleiben, sondern zum Wesen vorzudringen, sich zu öffnen, zu hören und zu antworten auf den Anruf, der von den

Dingen und von den Mitmenschen an ihn ergeht, das menschliche Leben anzunehmen als verantwortliches Suchen nach dem Wahren, Schönen und Guten (433–35). Das ist die Quelle von dem, was man seit Jahrhunderten metaphysisches Denken nennt. Wenn Heidegger dieses Denken als „Onto-Theologie“ ablehnt, weist D. darauf hin, daß Hd. selbst im Humanismusbrief geschrieben hat: „Erst aus der Wahrheit des Seins läßt sich das Wesen des Heiligen denken. Erst aus dem Wesen des Heiligen ist das Wesen von Gottheit zu denken. Erst im Wesen von Gottheit kann gedacht und gesagt werden, was das Wort ‚Gott‘ nennen soll.“ Wenn er trotzdem die Metaphysik als Weg zu Gott ablehnt, dann deshalb, weil sie nicht „anfänglich“ genug fragt, weil sie in der „Seinsvergessenheit“ nur die „Seiendheit des Seienden“, nicht aber die „Wahrheit des Seins“ denkt. Wenn man allerdings nur diese Form der Onto-Theologie „Metaphysik“ nennt, kann diese den Weg zu Gott nicht eröffnen. Aber D. meint: Man hat unrecht, wenn man Heideggers Kritik als eine Verurteilung jeder Form metaphysischer Reflexion über Gott deutet (439).

Andererseits gibt D. zu, daß die überlieferte Metaphysik sich ihrer Grenzen zu wenig bewußt war. Sie betrachtete ihre Sprache nicht selten als der „volkstümlichen“ Sprache der Bibel schlechthin überlegen und vergaß darüber, daß sie unzureichend ist, den Gott der christlichen Offenbarung, den Gott der Heilsgeschichte, den „Gott mit uns“, auszusprechen. Ein Anzeichen dafür sieht D. mit Recht in der Tatsache, daß der „theologische“ Traktat *De Deo uno* oft nur eine philosophische Darlegung war, „gewürzt mit einigen Bibelstellen“, die zeigen sollten, daß die Schrift die Ansichten der Philosophen bestätige (439). Die philosophische Sprache darf sich nicht als Abschluß der Erörterung über Gott betrachten, sondern nur als ein Sich-auf-den-Weg-Machen (via, itinerarium) (441).

Im 4. Teil seines Beitrags gibt D. ein Beispiel eines philosophischen „Weges“ zu Gott, der ihm persönlich dem heutigen Menschen am meisten zu entsprechen scheint. Ausgangspunkt ist ihm die „ethische Erfahrung“ des Menschen, wie sie Emmanuel Levinas kennzeichnet: Der Mitmensch, dem ich begegne, ruft mich zu meiner Verantwortlichkeit auf und verpflichtet mich, als wäre er mit der Autorität und Macht des Allerhöchsten, des unsichtbaren Gottes, bekleidet (446).

Es würde zu weit führen, über die 22 übrigen Beiträge des Bandes ausführlich zu berichten. Wenigstens die Titel der sechs Abteilungen seien erwähnt: 1. Albert Dondeyne, Person und Werk. 2. Philosophie des religiösen Phänomens. 3. Religiöse Sprache. 4. Die Religion in der Kultur. 5. Anthropologische Vermittlungen der Religion. 6. Bejahung Gottes und Ontologie.

Im 1. Teil gibt L. Grootaers eine anziehende Darstellung der „religiösen Reflexion und pastoralen Aktion“ D.s (15–40). Zur Sprache kommen u. a. sein Einsatz für die Katholische Aktion in studentischen Kreisen, seine Zusammenarbeit mit der Jeunesse Ouvrière Chrétienne und Msrg. Cardijns, seine zurückhaltende Stellungnahme zur Enzyklika „Humani generis“ (1950), seine Mitarbeit an der Konstitution „Gaudium et spes“ des Konzils.

Einige Mitarbeiter behandeln historische Fragen, so U. Dhondt (53–65) und J. Plat (177–192) religionsphilosophische Fragen bei Kant, C. Troisfontaine (93–106) bei M. Blondel, J. Étienne (233–240) die Morphologie des Heiligen (sacré) bei Mircea Eliade, H. Duméry (331–350) das Sein und das Eine bei Plotin und Thomas von Aquin, J. van de Wiele (365–391) die Metaphysik und das Gottesproblem bei M. Heidegger, L. Walgrave (393–414) die Analogielehre bei Thomas. Der letztgenannte Beitrag gehört zugleich zu denen über die Sprache des Glaubens und der Theologie, auf die besonders eingegangen werden soll. Sie finden sich nicht nur im 3., sondern auch im 2. und 6. Teil. Die Abhandlung von A. Gesché über die „philosophische Vermittlung in der Theologie“ (75–91) weist darauf hin, daß es gerade die Philosophie ist, die das Anderssein der theologischen Sprache entdeckt (84 f.) und zeigt, daß das theologische Reden (discours) keine Abirrung vom menschlichen Reden ist (88). So berührt sich dieser Beitrag mit dem von Dondeyne selbst.

G. Van Riet nimmt das „Reden über Gott“ zum eigentlichen Thema (107–119). Er zeigt, daß es bei diesem Problem nicht eigentlich um den Sprecher und den Angesprochenen (destinataire), sondern um den Gegenstand, über den gesprochen wird, und die Sprache selbst geht. Er meint, je nach der Verschiedenheit seiner Wünsche bilde sich der Mensch ein verschiedenes Gottesbild (112). Darum nehmen manche an, das Reden über Gott gehöre wesentlich nur der praktischen Ordnung an (117). Dem-

gegenüber betont V. R., das Verstehen der Worte durch den Angesprochenen, das Voraussetzung ihrer praktischen Wirksamkeit ist, gehöre jedenfalls der intellektuellen Ordnung an (ebd.).

W. de Pater behandelt das theologische Verifikationsproblem in der analytischen Philosophie (123–145). Er spricht von der Auffassung Richard Hares, nach der die religiöse Sprache keine Behauptungen enthalte und daher die Frage nach einer Verifizierung sinnlos ist (126 f.). Nach anderen ist religiöse Sprache nur in Parabeln möglich, aber auch diese sagen nur aus, wie wir uns ethisch verhalten sollen (128 f.). Noch andere Versuche der analytischen Sprachphilosophie werden geprüft, aber, solange sie am empiristischen Verifizierungsprinzip festhalten, erweisen sie sich alle als erfolglos – was ja eigentlich selbstverständlich ist. Zum Schluß prüft der Verf. noch den „erweiterten Empirismus“ von I. T. Ramsey (140–145). Er spricht von Situationen, die beobachtbar sind „und mehr“, von menschlicher Erfahrung, die als solche ein Element von Deutung in sich schließt. So ist für den Christen das Leben Jesu eine hervorragende „Enthüllungssituation“ (disclosure-situation), die nicht ausgesagt werden kann, ohne daß man von Gott spricht; vom Beobachtbaren stößt man hier vor zu dem, warum wir sagen „Beobachtbares und mehr“. So kann man hoffen, daß eine Enthüllung geschieht, in der man sieht, was das Wort „Gott“ meint, in dem Gerechtigkeit, Macht und Liebe zusammenfallen (141 f.). Hier ist in der Tat, wenn auch ohne philosophische Klärung, der Schritt zur „analogen“ Erkenntnis des Göttlichen getan. Der Versuch allerdings, die Freiheit der Glaubensentscheidung durch Vergleich mit der „Option“ zwischen mehreren möglichen wissenschaftlichen Hypothesen im Sinne Poppers verständlich zu machen (145), kann nur als verunglückt bezeichnet werden.

Die folgende Abhandlung von J. Ladrière trägt den Titel: „Die theologische Sprache (langage) und die Sprache (discours) der Vorstellung“ (149–176). Der 1. Teil handelt vom Abbau (déconstruction) der Metaphysik, zunächst bei Kant. Daß den metaphysischen Ideen eine entsprechende Anschauung fehlt, deutet L. so, daß sie relativ auf die Sprache sind, nicht auf Objekte (152). Aber erst im Denken Heideggers eröffne sich wahrhaft die Problematik des Abbaus der Metaphysik (153). Die Seinsvergessenheit der Metaphysik hänge zusammen mit dem Vergessen des Wesens der Sprache. Denn dieses ist festverbunden mit dem Verstehen des Seins. Die echte Deutung der Sprache ist nicht die ontische (der Metaphysik), sondern nur die ontologische (155). Noch weiter weicht die Metaphysik der Subjektivität vom rechten Weg ab; sie ist die letzte Gestalt der Metaphysik und als solche auch für die Wissenschaft bestimmend. Die im Denken und Sprechen hervorgebrachte Vorstellung gilt als der Gegenstand, die Realität (155–157). So zeigt sich die Verwandtschaft der Metaphysik mit Wissenschaft und Technik. Für die Wissenschaft ergeben sich allerdings erhebliche Schwierigkeiten, wenn sie sich von ihren metaphysischen Voraussetzungen zu befreien sucht, da sie dazu keine andere Sprache zur Verfügung hat als die metaphysisch, d. h. mit der Seinsvergessenheit belastete (157–166). Die Wesensart der theologischen Sprache ist jedenfalls eine andere als die der Wissenschaften; sie ist der natürlichen Sprache näher, schließt den Bezug auf die „Existenz“ des Menschen, auf sein „Heil“ ein. Die „Kategorien“ der Theologie sind nicht partikulär, sondern von absoluter Tragweite (170). Sie schließen eine Verneinung ein, nicht notwendig im Sinn einer rein negativen Theologie, sondern im Sinn einer Analogielehre, die allerdings die unübersteigbare Distanz zwischen Gott und dem Geschöpf wahren muß und keine „Vorstellung“ von Gott ermöglicht (172 f.). Das Bild, das sich aufdrängt, ist „der Marsch in die Wüste“ (175), der nicht hoffnungslos ist, weil in ihm schon eine Art vorweggenommener Gegenwart weilt, die täglich neue Kraft zu unermüdlichem Weiterschreiten verleiht (175).

Der Analogielehre des Thomas von Aquin als Ermöglichung des Redens über Gott ist der Beitrag von J. Walgrave (393–414) gewidmet, der letzte vor dem Beitrag von Dondeyne selbst. W. unterscheidet drei Perioden in der Entwicklung der Analogielehre des Aquinaten. Erst in der 3. Periode findet sich die Analogie der „Proportion“ – allerdings nicht der mathematischen, meßbaren Proportion – zwischen dem Geschöpf und Gott, insofern dieselbe Seinsvollkommenheit auf wesentlich höhere, nur negativ bestimmbare Weise Gott zukommt. Diese Lösung wird schon angedeutet De ver. q. 23 a. 7 ad 9 und wird ausführlich dargelegt S. c. gent. 1, 29–36.

Sie ist allerdings nur möglich bei Seinsvollkommenheiten, die aus sich nicht schon eine Unvollkommenheit besagen, nicht bei solchen, die wesentlich Unvollkommenheit einschließen (404).

Hier hätte man eine Begründung gewünscht, inwiefern durch die Analogielehre die recht verständene Forderung einer „Verifizierung“ der Aussagen über Gott möglich ist. Daß jeder Versuch einer empiristischen, d. h. allein auf sinnlich wahrnehmbare Gegebenheiten sich berufende Verifizierung von vornherein zum Scheitern verurteilt ist, bedarf kaum eines Beweises. Andererseits muß die Sprache des Glaubens sich als sinnvoll und berechtigt erweisen und in diesem Sinn „verifizieren“ lassen, wenn sie nicht als vernunftwidrig erscheinen soll. Nur „Einsichten“ der Vernunft, die wesentlich mehr sind als Feststellungen sinnlicher Gegebenheiten, können hier weiterführen. Eine solche Einsicht ist schon die, daß das Sein und andere Seinsvollkommenheiten (*de Pater* nennt z. B. Gerechtigkeit, Macht, Liebe) aus sich keine Bezengung besagen, ja, wenn sie endlich sind, sich dadurch als „durch Teilhabe seiend“ erweisen usw. Solche Einsichten hat man von jeher „metaphysisch“ genannt, und mir scheint, wir sollten uns durch Heideggers Einengung des Begriffs „Metaphysik“ auf eine „seinsvergessene“ Philosophie nicht allzusehr beeindrucken lassen. Gerade hier scheinen mir die Ausführungen von *Dondeyne* beherzigenswert. J. de Vries, S. J.

*Virtus politica. Festgabe zum 75. Geburtstag von Alfons Hufnagel*, hrsg. v. Josef Müller i. V. m. Helmut Kohlenberger. 8° (412 S.) Stuttgart-Bad Cannstatt 1974, Frommann-Holzboog.

Diese Festschrift zum 75. Geburtstag (30. Okt. 1964) des bekannten, vor einigen Monaten verstorbenen Mediävisten und Albertus-Magnus-Forschers enthält drei Gruppen von Arbeiten: Allgemeine Untersuchungen zu Philosophie und Theologie, Rechtswissenschaft und Psychiatrie; Arbeiten zu Ethik und Moralthologie; Einzelstudien zu mediävistischen Themen, darunter zwei Texteditionen, sowie eine Hufnagel-Bibliographie bis 1975. Wie stets bei derart reichhaltigen und vielfältige Fragen behandelnden Sammelbänden bleibt nichts anderes übrig, als sich in der Darstellung auf eine verhältnismäßig subjektive Auswahl zu beschränken. Wir werden dabei in einem Referat über die dem Albert- und Thomasforscher Hufnagel gewidmete Festschrift vor allem über Albert und Thomas betreffende Artikel berichten.

Zunächst seien einige Arbeiten vorgestellt, die sich mit Albert dem Großen befassen. „*Virtus politica*“, der Titel der Festschrift, ist zugleich der Titel einer Untersuchung von *H. Kohlenberger* zum Verhältnis von Ethik und Politik bei Albertus Magnus (95–106). *Virtutes politicae* sind zunächst diejenigen Tugenden, „durch deren Ausübung das Gemeinwesen einen vollkommenen Zustand erreicht, der zugleich dem bestmöglichen Zustand der einzelnen Mitglieder des Gemeinwesens gerecht wird“ (95). *Virtus politica* ist dabei für Albert ein austauschbarer Begriff mit Kardinaltugend. *Virtutes politicae* sind daher die klassischen vier Kardinaltugenden Gerechtigkeit, Klugheit, Tapferkeit und Maß (96). Als ausschlaggebender Gesichtspunkt zur Begründung und Beurteilung sittlichen Handelns setzt sich bei Albert die *ratio* durch (97). Die ihr nahestehende Kardinal-(politische) Tugend der Klugheit gewinnt dadurch klaren Vorrang vor der Gerechtigkeit (97). Weitere wichtige Schlüsselworte für Alberts Ethik sind der aus der antiken Philosophie übernommene Begriff des „*medium*“, des „Mittleren“, das die Tugend gegenüber den Extremen des Lasters darstellt (97), sowie der durch Anselms Schöpfungstheologie bekannte Begriff des „*debitum*“. Unter Hinweis auf Arbeiten Hufnagels zeigt K. wieder einmal, welche Bedeutung Anselms berühmte Definitionen der Wahrheit (*rectitudo sola mente perceptibilis*) und der Gerechtigkeit (*rectitudo voluntatis propter se servata*) für die Scholastik und speziell Albert haben. Dieses *debitum* ist der Sollensanspruch, der zwischenmenschliches Verhalten und damit die „politische“ Ebene menschlichen Wirkens nach der Regel der *ratio* regelt und zugleich die Gemeinsamkeit menschlichen Handelns begründet (99). „Die Rationalität menschlichen Handelns besteht darin, den Ausgangs- und Zielpunkt des Handelns in dem, was die Handelnden miteinander verbindet, zu sehen“ (99). Der „soziale, politische“ Aspekt menschlichen Handelns ergibt sich also aus seiner Rationalität. – Zwischenmenschliches, „politisches“ Handeln ist stets zu messen am Anspruch der Gerechtigkeit, die als *iustitia generalis* die „Gattung der Tugenden“ genannt wird. Sie stellt den Bezug auf die