

### 1. Gottesfrage. Religionsphilosophie

Hüttenbügel, Johannes (Hrsg.), Gott – Mensch – Universum, Der Christ vor den Fragen der Zeit. Gr. 8° (819 S.) Graz-Wien-Köln 1974, Styria. – Das vorliegende Sammelwerk geht auf ein französisches Original zurück, das 1950 von Jacques de Bivort de La Saudée unter Mitarbeit von 16 französischen, belgischen, englischen und deutschen Wissenschaftlern herausgegeben und 1956 von Joh. Hüttenbügel ins Deutsche übersetzt worden war. Dieser besorgte auch 1963 – nachdem die deutsche Ausgabe 6 Auflagen erfahren hatte – eine völlig überarbeitete Neuherausgabe, an der verstärkt deutschsprachige Autoren mitwirkten. Die neuen Forschungsergebnisse und die sich verändernde geistige Situation brachten es mit sich, daß die nun vorliegende 9. Auflage wiederum ein gänzlich neues Werk darstellt, an dem 28 nun fast ausschließlich deutschsprachige Autoren mitgearbeitet haben. Ausschlaggebend für diese Neuherausgabe war der Wunsch, angesichts der „problemreichen, verwirrenden Welt“ und all der herausfordernden und bedrängenden Fragen der Zeit den unsicher gewordenen Christen eine Orientierungshilfe aus der Bindung an den katholischen Glauben an die Hand zu geben, um heute in der Welt bestehen zu können. Das Auswahlprinzip war darum die Dringlichkeit gegenwärtiger Fragen, d. h. konkret: Fragen der Sprachanalyse und Religionssoziologie, der Anthropologie und Futurologie, der Tiefenpsychologie und des Marxismus (I. Tl.), naturwissenschaftliche Fragen, welche den Aufbau des Kosmos und des organischen Lebens, die Evolution von Welt und Mensch betreffen (II. Tl.), aber auch solche, welche die Probleme der Geschichtlichkeit und Kirchlichkeit des Glaubens, der Vielzahl literarischer Gattungen in der Bibel wie der Vielzahl sich anbietender Religionen und Heilswege angehen (III. Tl.). Nur wo der Glaube so ausgesprochen wird, daß ihn die Menschen von heute verstehen, vermag er auch wirklich zu begeistern und christliches Handeln zu erwecken. – Eine bedeutende Vermittlerrolle könnte dabei – um ein Beispiel aus der Vielfalt der Themen herauszugreifen – die Tiefenpsychologie spielen, insbesondere da, wo sie wieder den Zugang zum Verständnis urchristlicher Symbole eröffnet (und damit zum Glauben selbst, der sich ja in Symbolen auslegt). Den jahrzehntelangen Gegensatz zwischen einer von der Sichtweite Freuds geprägten Tiefenpsychologie und einer vergesetzlichten, ja (im Hinblick auf die Sexualtabus) neurotisierten Theologie hält der Wiener Professor für Psychiatrie, E. Ringel, heute für überholt und überwunden. Er sieht in Psychotherapie und Seelsorge nicht mehr sich gegenseitig ausschließende Konkurrenten, sondern sich jeweils ergänzende, wenn auch in Methodik und Zielsetzung grundsätzlich unterschiedene Partner: Erstere bemühe sich um *Heilung* durch die Bewußtmachung von verdrängten Regungen im *Unbewußten*, letzterer aber gehe es um *Heiligung* durch Appelle an das *Bewußte* im Menschen, an Wille, Einsicht, Gewissen. Diese sei darum Seelenführung, jene hingegen stehe im Dienste der Seelenführung und des Glaubens, indem sie verdrängte Religiosität ans Licht hebe, auf die Bedeutung des Emotionalen für den Glauben hinweise, dessen Echtheit im Abstieg zu den Tiefen und Quellen fördere und so „zu jener entscheidenden Belebung echter Gläubigkeit führen kann, ja muß, die wir gerade in unserer Zeit so dringend benötigen“ (251). Seine Ausführungen gipfeln in dem Satz: „Die Tiefenpsychologie hat den Geist des Urchristentums wieder lebendig gemacht“ (252), ein hoher Anspruch, der so manchen Theologen auf den Plan rufen wird, der aber sicherlich da zu recht besteht, wo in psychotherapeutischer Arbeit die Tür zur lebendigen Erfahrung religiös-geistiger Wirklichkeit aufgestoßen werden konnte. Eine Annäherung beider Disziplinen jedenfalls wäre nur zu begrüßen, wie überhaupt jede den Glauben aus seiner gegenwärtigen Isolation befreiende Initiative positiv zu werten ist. Es bleibt daher das Verdienst des Herausgebers (der selbst den

Beitrag von Y. Congar aus dem Französischen ins Deutsche übertrug), für einen solchen Versuch erneut namhafte Autoren zur Mitarbeit gewonnen zu haben. Die auf mehreren Ebenen zugleich zu führende Auseinandersetzung mit dem Denken unserer Zeit erlangt so ihre notwendige Breite wie Tiefe, während sich ihre Einheit im nicht mehr uniform sich verstehenden Glauben begründet. Ein Sachbuch, welches jedem Glaubensbuch zur Seite zu stellen wäre.

K. W. Hälb ig

Schwarz, Hans, *The Search for God. Christianity–Atheism–Secularism–World Religions.* 8° (288 S.) London 1975, SPCK. – Das Buch ist als Textbuch für eine Einführungsvorlesung in die Theologie angelegt. In der Vorrede beschreibt der Verf., der Prof. der systematischen Philosophie am protestantischen Capital Seminary in Columbus, Ohio, ist, in Kürze, aber treffend die Situation heutiger Christen inmitten von Säkularismus, Atheismus und der Berührung breiter Schichten mit anderen Religionen, eine Situation, die Unsicherheit schafft und der das Buch begegnen will, um einen sicheren Grund für eine intensivere Beschäftigung mit der christlichen Lehre zu geben. – Der 1. Teil behandelt bei der Frage, ob Gott noch lebendig erfahren werde, den Atheismus, die „Gott-ist-tot“-Bewegung, das Rätsel der Säkularisierung, bei der Frage, ob die Existenz Gottes bewiesen werden könne, die klassischen Gottesbeweise, die Prozeß-Theologie Whiteheads, Gott als letzten Horizont. Der 2. Teil ist der Fragwürdigkeit der menschlichen Situation, der Notwendigkeit einer Letztbegründung des menschlichen Lebens und dem Verlangen des Menschen nach einer neuen, diese Welt überschreitenden Dimension gewidmet. Eine Letztbegründung aus dieser Dimension bieten die Religionen an. Ihr Ursprung, ihre Grundbegriffe werden erörtert. Die Weltreligionen werden ihren Grundtypen nach mit der christlichen Religion verglichen. Der 3. Teil ist der Selbstoffenbarung Gottes in der jüdisch-christlichen Tradition gewidmet, mit der Frage nach der Entstehung des israelitischen Glaubens und der Selbstbezeugung Gottes in Jesus Christus und dem Gottesbild, das sich daraus ergibt: Gott als Person, sein Erbarmen und seine Heiligkeit, Gott als Geschichtsmacht in der Heilsgeschichte und Weltgeschichte. – All diese Themen werden mit einer umfassenden Kenntnis der Phänomene und der Literatur dargelegt. Am eindrucksvollsten ist ohne Zweifel der 3. Teil. Die Darlegung ist durchsetzt mit kritischen Bemerkungen, die jeweils von einem Thema zum andern überleiten. Um die geistige Welt kennenzulernen, in der heute verkündet und Theologie gelehrt werden muß, ist das Buch gewiß nützlich. Aber ist es auch ein Handbuch der Grundlegung einer Theologie? Das möchte der Rez. füglich bezweifeln. Denn dazu reichen die gebotenen Überlegungen nicht hin. Sie bleiben letztlich im Fideismus stecken. So bleibt die Frage, ob Gott existiert oder nicht, für die Vernunft offen. Sie kann nur durch den Glauben entschieden werden. Der Verf. übernimmt hier die Kritik Kants völlig unkritisch. Die Überlegungen gegenüber der Prozeß-Theologie Whiteheads sind unzureichend. Aber auch die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus verbleibt nach dem Verf. in einem Zwielficht. Wie ist dann aber eine sittlich verantwortbare Entscheidung des Glaubens möglich, die etwas anderes als Beliebigkeit ist, wie ein verwerflicher Unglaube, der etwas anderes ist als die Folge mangelnder Vorerkenntnis? Dennoch bleibt das Buch nützlich für einen Vergleich des Christentums mit anderen Religionen und weltanschaulichen Positionen. Eine Auswahlbibliographie (262–277), ein Verzeichnis der Namen, der Sachen und der Bibelstellen beschließen das Buch.

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

Weischedel, Wilhelm, *Die Frage nach Gott im skeptischen Denken*, hrsg. von Wolfgang Müller-Lauter. 8° (39 S.) Berlin–New York 1976, de Gruyter. – Das Büchlein enthält einen Vortrag, den der inzwischen verstorbene Verf. noch selbst für den Druck vorbereitet hat, und eine das Denken W.s. gut charakterisierende Rede des Herausgebers zu W.s. 70. Geburtstag. – Nach W. ist Skepsis soviel wie radikales Fragen, das alles sich als gewiß anbietende wieder in den Wirbel der Fraglichkeit hineinzieht. Für das skeptische Denken ist das Fraglichmachen das einzige, was sich als gewiß und wirklich durchhält. Damit zeigt sich aber die Wirklichkeit als Geheimnis, das nicht erst durch das skeptische Fragen hervorgehoben wird, als das Unvordenkliche, das alles Fragen erst ermöglicht. Es ist nicht Gott, wenn darunter Gott im vollen Begriff des Christentums verstanden wird, und

doch Gott im Sinne der Mystik. Das skeptische Denken ist die Frage nach Gott. – W.s Gedanken gehen in die Richtung eines Gottesbeweises aus der Tendenz des menschlichen Geistes. Wenn dies nicht so deutlich hervortritt, dann deshalb, weil radikales Fragen nicht dasselbe ist wie ein alles bezweifelndes, haltloses Denken und befragenswert nicht dasselbe wie fragwürdig im Sinne dessen, was bezweifelt werden muß. W. Brugger, S. J.

Brüls, A l f o n s, Die Entwicklung der Gotteslehre beim jungen Melancthon 1518–1535 (Untersuchungen zur Kirchengeschichte, 10). Gr. 8<sup>o</sup> (185 S.) Bielefeld 1975, Luther-Verlag. – Der Verf. hat sich in dieser methodisch gut reflektierten, reich dokumentierten und übersichtlich gegliederten Studie der dankenswerten Aufgabe unterzogen, die Entwicklung der Gotteslehre bei Melancthon darzustellen. Nachdem er das Leben und Wirken des jungen M., insbesondere in seiner Beziehung zu Martin Luther, kurz umschrieben hat, charakterisiert er sein geistiges Werk als eine Humanisierung der Theologie, der zugleich eine Theologisierung seines Humanismus entspricht. M.s Gotteslehre wird uns nur verständlich, wenn wir sehen, daß es M. nicht darum ging, zu lehren, was Gott an sich selbst ist, sondern was er für uns, näherhin für den sündigen und zu erlösenden Menschen bedeutet. – B. unterscheidet beim jungen M. drei Phasen: die Loci von 1521 als erste Phase – Kolosserbriefkommentar 1527, Unterricht der Visitatoren 1528, Augsburger Konfession 1530, Apologie der Konfession 1531 als zweite Phase – Römerbriefkommentar 1532, Loci 1535 als dritte Phase. In jeder dieser Phasen handelt B. von der natürlichen Gotteserkenntnis aus der Schöpfung und dem Gewissen nach dem Sündenfall und von der biblischen Gotteserkenntnis. Die sich daraus ergebende Gottesanschauung zeigt den handelnden Gott und den von Gott angesprochenen und begnadigten Menschen. Nachdem die Themen im einzelnen aus den Quellen belegt sind, wobei wichtige oft verschieden auslegbare Stellen in lateinischer Sprache wiedergegeben werden, folgt ein zusammenfassendes Kapitel, das die Entwicklungslinien aufzeigt. – Was die Gotteserkenntnis nach dem Sündenfall angeht, so betont M. in der ersten Phase zwar die Finsternis der menschlichen Vernunft und ihre Unfähigkeit, Gottes Dasein, Gottes Zorn und Barmherzigkeit zu erkennen, aber verstreute Bemerkungen und der Gesamtzusammenhang seiner Aussagen lassen doch erkennen, daß er nicht jede natürlich-intellektuelle Fähigkeit der Gotteserkenntnis aus der Schöpfung und aus dem Gewissen verneint, sondern zeigen will, daß die vollständige, wahre, gewisse und zum Heil führende Erkenntnis Gottes nur im Lichte des Evangeliums möglich ist. Was hingegen die Freiheit des Willens angeht, so verneint sie M. in dieser ersten Phase. Die Unfreiheit des Willens folgt sowohl aus seinem Verständnis der Prädestination, die nach ihm eine Determination alles Geschehens ist, als auch aus der Erfahrung, daß der Mensch seine Affekte nicht in seiner Gewalt hat, so daß sich notwendig der stärkere Affekt durchsetzt. Nach dem Sündenfall ist dies jedoch die Selbstliebe bis zum Gotteshaf, der erst durch die Gnade zur Gottesliebe über alles überwunden wird. Eine gewisse Freiheit (Handlungs-, nicht Willensfreiheit müßte man sagen) gibt es nur in äußeren Werken. – Die Wittenberger Unruhen und das Auftreten der Schwärmer (1521–22) veranlaßten M. in der zweiten Phase, die Rolle der Philosophie neu zu bewerten und die Notwendigkeit sitlich-bürgerlicher Zucht zu betonen. Das Licht des Verstandes gewinnt an Bedeutung. Freilich betont M. auch jetzt wie später immer die radikale Unfähigkeit des Verstandes, Gott fest, richtig und wahrhaft, d. h. in seinem Zorn und in seiner Barmherzigkeit gegen den Sünder zu erkennen, wenn sich ihm der rechtfertigende Gott nicht durch Christus offenbart. Dennoch ist das Urteil der Vernunft und die Philosophie eine Gabe Gottes. Das Naturgesetz bleibt dem Geiste von Gott eingepreßt. Grundsätzlich geändert ist in dieser zweiten Phase das Verhältnis von Verstand und Wille. Die Suprematie des Willens ist aufgegeben. Im Kolosserbriefkommentar lehrt M. klar den freien Willen im Bereich der zivilen Gerechtigkeit. – In der dritten Phase wird das rationale Element noch stärker hervorgehoben. Die Philosophie wird als Vorstufe der Theologie angesehen. Der Sündenfall hat das religiöse Vermögen geschwächt, nicht völlig zerstört. Das Weltall ist ein Zeichen, daß Gott da ist, daß er weise, gütig und gerecht ist. Die Gewißheit des gnädigen Gottes wird allerdings nur durch das Evangelium vermittelt. Gott hat die menschliche Freiheit geschaffen und nimmt Rücksicht auf sie bei der

Weltregierung. Die Erfüllung des göttlichen Gesetzes ist aber nur durch Gottes Gnade möglich. – Wie man sieht, hat sich M. in der dritten Phase seiner Entwicklung, was das Verhältnis von Natur und Gnade angeht, der Lehre der alten Kirche bis zur Identität genähert. Manche Polemik beruht auf Mangel an Präzision des Begriffs, auf die M. bei seinem, wie wir heute sagen würden, existentiellen Anliegen des Glaubens keinen Wert legte, oder auf dem Mißverständnis der klassischen Lehrer der Scholastik. Im Hinblick auf den Ökumenismus, dem das Buch in hohem Maße dient, hätte auf letzteres noch häufiger hingewiesen werden sollen (z. B. auf S. 86; 105; 129; 152, Anm. 64; 170 mit Bezug auf Thomas von Aquin).  
W. B r u g g e r, S. J.

Kern, Walter, *Alter Glaube in neuer Freiheit. Ansprachen und Vorträge*. 8° (154 S.) Innsbruck–Wien–München 1976, Tyrolia. – Sechs Radioansprachen zu November-Evangelien, fünf Kurzesays aus „Geist und Leben“, schließlich drei größere Vorträge zu den Themen Freiheit, Glaube, Zukunft, christliche Zeitorientierung; auf den ersten Blick eine bloße Sammlung. Doch schon flüchtiges Blättern zeigt, daß sie mehr eint als die Person des Autors und ein reizvoller Stil, der persönliches Engagement und subjektive Unmittelbarkeit mit gelehrter Fundierung, bohrendes Fragen mit Schlaglicht-Sätzen verbindet. Von immer neuen Ausgangspunkten her wird der Leser in eine Reflexion hineingezogen, die gegen aktualistische Kurzschlüssigkeit für die Geduld der Synthese ficht. Wobei diese selbstverständlich „besser radikal glauben als nur komplett“ – 102) dialektisch gesalzt ist. Und eben dies macht für Rez. den eigentlichen Reiz des Büchleins aus: es stößt an und erweckt – schon der Titel; denn auch er ist voll attisch-hegelschen Hintersinns, als eine Preisfrage für sich an den Leser: inwiefern wäre (wäre nicht) der Glaube alt, die Freiheit neu – und umgekehrt?  
J. S p l e t t

Kern, Walter, *Atheismus, Marxismus, Christentum. Beiträge zur Diskussion*. 8° (230 S.) Innsbruck 1976, Tyrolia. – Das Buch ist zusammengestellt aus einer Mehrzahl von Aufsätzen und Vorträgen, die zusammen ein sinnvolles Ganzes ausmachen und verdient hätten, zu einem einheitlichen Ganzen verarbeitet zu werden; das hätte ihren Wert noch erhöht, vor allem ihre Wirkung noch gesteigert. Die in einer solchen Sammlung unvermeidbaren Wiederholungen sollten den Leser nicht verdrießen; dadurch, daß der gleiche Gegenstand in verschiedenen Zusammenhängen vorgeführt wird, erschließt sich dem Leser das Verständnis von manchem, das ihm bei nur einmaliger Befassung entgangen wäre oder doch sich ihm nicht voll erschlossen hätte; so ist es mir selbst ergangen, und so dürfte es vermutlich auch anderen ergehen. – Thema des Buches sind in recto die beiden im Buchtitel genannten „Ismen“, Atheismus und Marxismus, nur in obliquo das an dritter Stelle genannte Christentum. Dem als Christen vorgestellten Leser braucht das Christentum nicht erst vor Augen geführt zu werden; dagegen erwächst ihm aus der Auseinandersetzung mit dem Atheismus und dem Marxismus ein klareres Verständnis seiner eigenen Position. Viele Mißverständnisse oder Mißdeutungen christlicher Glaubenswahrheiten, die sich bei Christen und Nichtchristen eingenistet und bei den letzteren leidenschaftlichen Widerspruch ausgelöst haben, werden berichtigt und so die christliche Lehre klargestellt. Wer sich der Mühe unterzog, das Buch durcharbeiten, der hat sein Verständnis des christlichen Glaubens geläutert und auf diese Weise sich in den Stand gesetzt, die Mißverständnisse der Gegner aufzudecken, ihre Mißdeutungen richtigzustellen, ihre Anstände auszuräumen. Die Stärke der Gegner liegt in den Schwächen, die sie bei uns Christen wahrnehmen und bloßlegen. Aber das sind nicht Schwächen des christlichen *Glaubens*, sondern dessen Mißdeutung und fehlerhafte Anwendung durch uns. Nehmen wir die Kritik der Gegner und deren darauf aufgebauten Thesen zum Anlaß, diese unsere Mängel und Schwächen abzustellen, dann entziehen wir nicht nur ihnen den Boden, auf dem ihre Thesen aufbauen, sondern legen damit zugleich den rechten Felsgrund der von Gott offenbarten Wahrheiten wieder frei, den wir mit dem Gestrüpp unserer menschlichen Meinungen und Vorurteile überwuchert und manchmal bis zur Unkenntlichkeit entstellt hatten. – Pfliegen wir bisher vom Atheismus nur in der Einzahl zu sprechen, als ob er sich in einer

einzig und eindeutigen Aussage (Verneinung) erschöpfe, so legt K. gleich zu Beginn eine Vielzahl sowohl dem Aussagegehalt als auch der Motivation nach sehr unterschiedlicher Atheismen vor. Nicht einmal eine scharfe Grenze nach außen läßt sich ziehen; so muß er denn auch eine Begriffsbestimmung von Atheismus, die alle dessen Arten umfaßt und alles, was nicht Atheismus ist, ausschließt, schuldig bleiben. – Besonders eingehend behandelt K. den „atheistischen Humanismus“ in den beiden Modellen des marxistischen Humanismus und des Existentialismus (39–78). Im weiteren Verlauf aber spielen der Existentialismus und erst gar der Strukturalismus kaum mehr eine Rolle; mit vollem Recht konzentriert sich das Interesse ganz auf Marx und auf das, was unter seinem Namen als „Marxismus“ in der Welt umgeht. In der Auseinandersetzung mit Marx haben wir Katholiken erschreckend viel aufzuholen (vgl. Würzburger Synode, Beschluß „Kirche und Arbeiterschaft“, Ziff. 1. 5. 1). Worum es K. geht, ist nicht so sehr, *neue Waffen* für diese Auseinandersetzung zu schmieden; die Waffen sind bereits vorhanden. Worum es ihm geht, ist vor allem, beispielhaft vorzuexerzieren, wie man eine solche Auseinandersetzung in wissenschaftlich und ethisch sauberer Weise führt und wie man diese Waffen treffsicher handhabt. Denen, die in seine Schule gehen, macht er es nicht gerade leicht; die anspruchsvollen wissenschaftlichen Waffen, deren Gebrauch es hier zu lernen gilt, gestatten das nun einmal nicht. Sehr zu wünschen wäre, daß alle unsere Akademiker eine solche Schulung durchmachten, wie K. sie in den Semestervorlesungen und Sechswochenkursen gibt, aus denen die Beiträge zu diesem Buch erwachsen sind; *unentbehrlich* ist angesichts der heutigen Lage der Dinge eine solche Schulung für alle, die sich – gleichviel ob als Priesteramtskandidaten oder als Laientheologen – für den Dienst der Kirche vorbereiten. Ihnen selbst oder ihren Lehrern kann dieses Buch eine höchst wertvolle Hilfe sein; mir ist nichts Gleichwertiges bekannt; ich selbst habe noch viel aus diesem Buch gelernt. O. v. Nell-Breuning, S. J.

Timm, Hermann, Gott und die Freiheit. Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit. Bd. 1: Die Spinozarenaissance (Studien zur Philosophie und Literatur des 19. Jh.s, Bd. 22). Gr. 8° (VIII/485 S.) Frankfurt 1974, Klostermann. – Der Beginn der religionsphilosophischen Themenstellung der Goethezeit ist exakt angebar: in der Wolfenbütteler Diskussion zwischen Lessing und Jacobi im Juli 1780. Maledictus – Benedictus. „Spinoza hat während der Klassik, Romantik und des Idealismus als eine Art Schibboleth fungiert, ähnlich dem Mémorial Pascals im Nachidealismus. Die Geistesverwandtschaften sind mit der Testfrage nach der Parteinahme für Jacobi oder Lessing erkundet worden“ (6). Deren Disput, seine Vorgeschichte und seine ersten Wirkungen sind Gegenstand dieser magistralen Studien. Tatsächlich bedeutet im Selbstverständnis der Zeit das spinozistische Vermächtnis Lessings den entscheidenden Schnitt, auch bei Hegel beginnt die neueste deutsche Philosophie nicht mit Kant und KrV, sondern mit Jacobi. T.s Arbeitshypothese sieht im  $\xi\nu$  καὶ  $\pi\acute{\alpha}\nu$  die organisierende Mitte der sich vielfach überkreuzenden Auseinandersetzungen, und die minuziöse Untersuchung bewahrheitet seine Hypothese. Spinoza war die Hoffnung der Synthese des Einigen, das not tat, und der Mannigfaltigkeit des Tunlichen, der Freiheit von kirchlicher Dogmatik und philosophischer Rückkehr zum Kinderglauben an die lebendige Nähe Gottes in allem. – Die Autoren, um die es geht, neben den Großen eine ganze Reihe heute weithin Unbekannter, sind keine systematischen Denker, sondern religiöse Gelegenheitschriftsteller, Dichter-Philosophen, mit Anti-„Schul“-Affekt. Die Diskussion wird in spontanen Niederschriften, echten und fingierten Korrespondenzen, privaten und öffentlichen Briefen, Rezensionen und Artikeln geführt, so daß der Historiker mikroskopisch arbeiten muß. T. leistet das, ohne den Leser in der Detailfülle untergehen zu lassen: durch rezeptionsgeschichtliche Einleitungskapitel der vier Hauptteile, durch Rück- und Querverweise (z. T. „leitmotivisch“), vor allem aber dadurch, daß bei aller Detailgenauigkeit immer die große Auseinandersetzung und ihr Weg einsichtig gegenwärtig bleibt, und dies in geradezu fesselnder Weise. – A) G. E. Lessing: Selbstbefreiung. Das Programm des bildungsgeschichtlichen Pantheismus. Statt von Spinoza aus nach einem Spinozismus Lessings zu fragen, geht es darum, zu ermitteln, was jener „Spinozismus“ war, so daß Lessing unter diesem Titel den 80er und 90er Jahren das Thema vorgab. In der Tat wiederholt

sich im folgenden, was bei Lessing selbst zu erheben ist: der „Weg von der moralisch-rationalen Vermittlungstheologie der Aufklärung (à la „Nathan dem Weisen“), durch die antithetische Aporetik des Fragmentenstreites (geschichtlich-existenzielle Glaubensunmittelbarkeit – methodisch verobjektivierende Kritik) zur synthetischen Idee einer spinozistischen Prozeßtheologie“. (19). – Faszinierend das Schicksal seines Widerparts, jenes philosophischen Amateurs, der nicht nur den Spinozismus Lessings erstmals herausgestellt, sondern die gesamte spekulative Religionsphilosophie seiner Zeit antizipiert hat – in polemischer Absicht. B) *Fr. H. Jacobi*: Salto mortale. Der Antagonismus von Glauben und Wissen. Wohl niemals hat eine negative Philosophie eine derart rätselhaft große positive Fehlwirkung gehabt. „Die antithetische Motivationskraft betreffend, sucht sie ihresgleichen“ (137). Schelling hat ihn den Bileam des Idealismus genannt. – Jacobi gibt dem Wort „Pantheismus“, das zunächst den englischen Deismus bezeichnete, die seither gültige Prägung, gegen die christlichen Neuspinozisten von Weimar. Andererseits wird er in diesem Streit zu dem „Personalisten“, wie der gegnerische Schmähname lautet. Aus seiner persönlichen Problematik heraus dogmatisiert er eine Ausweglosigkeit, die die anderen als Durchgangsstadium ins Weite interpretieren. Er bringt deren unklares Fühlen und Wollen auf den – spinozistischen – Begriff, um sie zur Entscheidung gegen ein solches Denken zu bringen, und erreicht das Gegenteil: der religiöse Sturm und Drang ersieht sich dank Jacobis Interpretationsleistung (Prometheus – ergo Spinoza) seine systematische Rechtfertigung, während Jacobi in der Zerrissenheit zwischen pantheisierendem Herzenglauben und der Verteidigung eines personalen Gebetsgottes verbleibt. – „Lieber Pantheismus als Anthropomorphismus geglaubt“ (Hamann). C) Der christliche Spinozismus. „Wir sind seines Geschlechts – die Differentia specifica liegt bloß darin, daß wir noch in der Mache sind, und unser Leben noch verborgen mit Christo in Gott“ (Hamann, 233). Wizenmann, Herder, Goethe, Obereit sind die Hauptnamen. Immer neu ist es darum zu tun, aus dem Schmerz der Zerrissenheit die theosophische Einheit mit sich und allem zu gewinnen. Der Ausgangspunkt ist den Gegnern also gemeinsam: die Verzweiflung (an) der Metaphysik. – Der Reaktion der akademischen Philosophie auf diese gemeinsame Überzeugung der zerstrittenen „Kraft-und-Wunder-Partei“ widmet sich der vierte Teil. D) Die Apologie der Vernunftreligion. Den Anfang macht Lessings Verteidiger M. Mendelssohn, es folgt Kants Prophet Reinhold, schließlich Kant selbst mit seinem von der Berlinischen Monatsschrift dringend erbetenen Aufsatz über die Orientierung im Denken. Aber die Apologie scheitert. Der Skandal der Philosophie wird in der Option für die Postulatenlehre aus Bedürfnisglauben offenbar; T. gibt dem Schlußkapitel die Überschrift: Euthanasie der Vernunft. KpV A 258: Ich will, daß ein Gott sei. Die Briefe Flatts von 1789, gegen die Reinholds geschrieben, „markieren das Ende des populären religions-philosophischen Kantianismus“ (467). – Von hier werden Novalis, Hölderlin, Schleiermacher, Schlegel, Steffens, Schelling und Hegel neu einsetzen. Davon soll der folgende Band handeln. Und gewiß geht es jedem Leser wie dem Rezensenten, daß er diese Fortsetzung mit Spannung erwartet. Denn wie hier aus souveräner Kenntnis und in souveränem Stil erzählt wird, wie Bekanntes neu aufleuchtet und allenthalben Unbekanntes in den allgemeinen Rahmen eingetragen wird, wie hier ein geistiges Abenteuer höchsten Ranges seinen Chronisten gefunden hat, – und wie all das uns heute betrifft, ohne daß es dazu ausdrücklicher Aktualisierungen bedürfte, das verlangt Bewunderung und Dank, und natürlich die Bitte um Band 2 (und 3).  
J. S p l e t t

## 2. Psychologie und Anthropologie

Tenzler, Johannes, Selbstfindung und Gotteserfahrung. Die Persönlichkeit C. G. Jungs und ihr zentraler Niederschlag in seiner „Komplexen Psychologie“. Gr. 8° (400 S.) München/Paderborn/Wien 1975, Schöningh. – Die Stärke und auch der eigentliche Wert dieses Buches liegt in dem Bemühen des Verf., das Seelenleben C. G. Jungs einer eingehenden, tiefenpsychologisch orientierten Analyse zu unterziehen, speziell unter den Gesichtspunkten, die der Titel des Buches angibt: Selbstfindung und Gotteserfahrung. Daß bei diesem anregenden Versuch der Bereich von Hypothesen, Vermutungen und persönlicher, emphatischer Einfühlung

vielfach nicht überschritten wird, braucht bei einem so umfangreichen Werk nicht zu verwundern. Bei seinen Analysen stützt T. sich besonders auf die von Jaffé herausgegebenen „Erinnerungen“ von C. G. Jung. Dazu kommt eine gute und umfassende Kenntnis der Werke Jungs, wie sie nur eine gründliche Beschäftigung mit dem „Meister am Zürcher See“ geben konnte. Zu Recht ist der Verf. der Meinung, daß für ein einigermaßen adäquates Verständnis der Psyche Jungs und ihrer Entwicklung, speziell in den Bereichen der Selbstfindung und der Gotteserfahrung die „persönliche Gleichung“ von grundlegender Bedeutung ist. Diesem Problem ist der 1. Teil des Buches gewidmet: Die sog. „Persönliche Gleichung Jungs und ihr prägender Einfluß auf sein wissenschaftliches Werk“ (25–148). Was sein Verhältnis zu den Denkanstrengungen der Metaphysik und eines Transzendierens der eigenen inneren Bilder und des auf seine Innenwelt eingegengten Selbst angeht, so kann man wohl sagen, daß Jung „kein Genie der absoluten Konsequenzen“ war (Weizsäcker, 125). Die persönliche Gleichung Jungs wird von T. beschrieben als „seine chthonisch-energetische Verwurzelung und die damit aufs engste verknüpfte introverse Blickverengung“ (226). Wenn T. diese persönliche Gleichung als „spaltungsumwölkt“ bezeichnet (325), so wird man nach seinen Analysen des Seelenlebens von Jung an die drohende Gefahr eines Erliegens unter dem Ansturm der inneren Bilder denken müssen, dem er nur aufgrund seiner ungewöhnlich starken Vitalität und seiner Erdverwurzelung widerstehen konnte. Dazu kommt aber auch – man möchte sagen: hier als präventiv therapeutischer Faktor – seine Blickverengung und bewußte Inkonsequenz (um nicht zu sagen: Blindheit, vgl. S. 225) gegenüber den außerpsychischen Realitäten des metaphysischen und auch religiösen Bereiches, soweit damit außerhalb des Subjekts stehende Sachverhalte und gar die eines überwältigenden und persönlichen göttlichen Wesens gemeint sind. Zu dieser innerseelischen Spannung Jungs und der in ihr liegenden Gefahr eines Auseinanderfallens der Persönlichkeit vergleiche man den Abschnitt: Jungs sogenannte „Persönlichkeit Nr. 1 und Nr. 2“ (60 ff.). Auf diese inneren Spannungen und ihre Auswirkungen gehen wohl auch zu einem Teil die „verblüffenden Widersprüchlichkeiten“ (365) zurück, für die T. im Laufe des Buches eine Reihe von Belegen anführt und kritisch beleuchtet. Einige Kapitelüberschriften aus dem 1. Teil des Buches seien hier angeführt, die die „persönliche Gleichung“ Jungs weiter illustrieren: Der Stellenwert der Trias Bewußtsein, Sinn und Mythos im Gefüge der „Komplexen Psychologie“ (96–114); Über das spezifische Verhältnis von Erlebnis und Gefühl in Jungs Phantasieauffassung (115–137). – Im 2. Teil des Buches konfrontiert T. die „tiefenpsychologische Gottesanschauung Jungs“ mit der personalen christlichen Existenz „von heute und morgen“, wie der Verf. nicht ohne eine gewisse Kühnheit sagt (149–383). In einem Kapitel spricht er von „Jungs lebenslangem Ringen mit seiner spezifischen Hiobserfahrung“ (216–257) und schließt dann eine theologisch relevante Auseinandersetzung seiner Einheitsschau von Gottesbild und menschlicher Hiobssituation an (258–317). Nicht ganz einsichtig ist, mit welchem Recht der Verf. Jung als „epochale Grenzgestalt zwischen Psychologie und Theologie“ bezeichnet (318 ff.). Es liegt dem Ref. fern, das „geistesgeschichtliche Verdienst Jungs“ (323 ff.) und seine religionspsychologischen Errungenschaften in Frage zu stellen, wobei allerdings zu dem letzten Abschnitt noch einige Differenzierungen anzubringen wären. Ob man aber ihm und seinem Werk deswegen schon einen „epochalen“ Charakter zuschreiben kann, erscheint uns zweifelhaft. Man erinnere sich an die eben schon erwähnten und nicht aufzulösenden Widersprüchlichkeiten seiner Gedanken und Haltungen. Einen Überblick über die Ergebnisse seiner Forschungen gibt der Verf. S. 374 ff. in 12 zusammenfassenden Thesen, die für eine erste Kenntnisnahme des Inhaltes und seiner Fragestellungen geeignet sind. – Ein umfassendes Literaturverzeichnis (385–396) sowie ein Namenverzeichnis sind dem Buch beigelegt.

L. Gilen, S. J.

Bernfeld, Siegfried, Antiautoritäre Erziehung und Psychoanalyse. Ausgewählte Schriften. Bde. 1–3, hrsg. von Lutz v. Werder und Reinhart Wolff. Kl. 8° (400, 364, 303 S.) Berlin 1969/70/71, Ullstein. – Im Nachwort zu dieser Ausgabe (3, 268–284) berichten die Herausgeber über ihre Intentionen und in großen Zügen auch über Leben und Werk von B. Sie weisen mit Recht darauf hin, daß man der Sachlage nicht gerecht wird, wenn man B. nur als einen psychoanalytischen

Pädagogen charakterisiert (270). Sein Werk „weist ebenso auf Marx zurück wie auf Freud“. Er wollte, ausgehend von den Grundgedanken des Marxismus in Verbindung mit der Psychoanalyse eine klassenkämpferische Pädagogik erstellen. Über die Berechtigung und die Grenzen eines solchen Unternehmens, über seine eigenen Erfolge und Mißerfolge braucht hier nichts gesagt zu werden. Diese Aspekte gehören in den Bereich einer Systematik bzw. einer Geschichte der Pädagogik. – Im 1. Bd. dieser Ausgabe sind Aufsätze B.s zur Theorie und Praxis psychoanalytischer Kindererziehung (5–222) sowie über Jugendfürsorge und Anstalterziehung (223–290) zusammengestellt. Von Interesse kann hier der Abschnitt über Psychische Typen von Anstaltszöglingen sein (278–287). – Der 2. Bd. bringt in drei Teilen Veröffentlichungen zu den Themen: Schule und Klassenkampf (5–122), Psychoanalyse und Arbeiterbewegung (123–208), Psychoanalytische Beiträge (209–347). Bemerkenswerte Gedanken, z. T. in Gegenüberstellungen zu Aichhorn, enthält der Abschnitt: Der soziale Ort und seine Bedeutung für Neurose, Verwahrlosung und Pädagogik (209–224). – Der 3. Bd. beginnt mit Fragen zur Psychologie des Jugendalters (5–151) und enthält weiter eine Reihe von Arbeiten zur sozialistischen Erziehung, die unter dem Titel: „Utopie und Kritik“ subsumiert werden (152–267). Jedem Band ist ein Sachregister, dem 3. Bd. außerdem eine Bibliographie der Schriften B.s beigegeben (286–294). – Zwischen Psychoanalyse und Marxismus gibt es nach B. eine Reihe von Berührungspunkten und Parallelen, nicht nur im Ansatz, sondern auch in möglichen „Abweichungen“. Dazu vergleiche man den Abschnitt: Sozialismus und Psychoanalyse (2, 132–139). B. glaubt, daß auch bei Weiterentwicklungen der Psychoanalyse „Konsequenzen unwahrscheinlich sind, die der Marxistischen Sozialwissenschaft widersprechen“, wenn sie nur konsequent festhält an „ihrer historisch-materialistisch-dialektischen Forschungsweise“ (139). Zur Beleuchtung dieser Gedanken wäre auch ein anderer Abschnitt heranzuziehen: Ist die Psychoanalyse eine Weltanschauung? (2, 123 ff.) L. Gilen, S. J.

Religion und Tiefenpsychologie (Linzer Philos.-theol. Reihe, Bd. 5, hrsg. von Günter Rombold). 8° (200 S.) Linz 1975, Oberöstr. Landesverlag. – In diesem Buch werden Themen und Vorträge einer Ringvorlesung an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Linz einem weiteren Leserkreis zugänglich gemacht. Bei einzelnen dieser Beiträge hätte man die Beziehung zur Religion bzw. zur Theologie klarer und straffer herausarbeiten können. Man muß sich allerdings vor Augen halten, daß im beschränkten Rahmen einer Vorlesung manches nur kurz berührt werden kann, was man in einer Abhandlung länger ausführen würde. Die tiefenpsychologischen Aspekte der Religion werden fast ausschließlich nach den Gedanken und Theorien der Psychoanalyse Freuds dargelegt und kritisch beleuchtet oder auch weitergeführt. Eine Ausnahme macht *Fr. Schlederer* in seinem Beitrag: Löst die Tiefenpsychologie Schuld auf? (101–118). Er geht auch kurz auf die Aussagen C. G. Jungs (111–115) und Adlers (115 f.) zum Schuldproblem ein. – Sehr beachtenswert sind die Ausführungen von *A. Wucherer-Huldenfeld* über Freuds Religionskritik (119–136). Er greift damit direkt das Rahmenthema auf. Das gleiche gilt von dem Referat über Religion und Neurose (83–100): *E. Ringel* spricht hier auch das Problem der „ekkleziogenen“ Neurosen an und gibt manche Anregungen für pastorale Pädagogik und Seelsorge im kirchlichen Raum. Sein Begriff der „Gedankensünde“ müßte noch einmal überprüft werden. – Der erste Artikel von *G. Griesl*: „Tiefenpsychologie als Konkurrenz der Seelsorge?“ (7–20), dürfte Pastoraltheologen und Seelsorger, aber auch Religionspsychologen interessieren. – In seiner mehr religionspsychologischen als pastoraltheologischen Studie über „Menschliche Beziehungen und Transzendenzenerfahrung“ (67–82) geht *H. Stenger* von dem Partizipationsbedürfnis des Menschen und seinem naturhaften Drang nach Transzendenz aus. Er fordert eine „Sensibilisierung für die Transzendenzenerfahrung“, die im Christentum auf die gläubige Erfahrung der Geborgenheit in Gott hin tendiert. Die Wege allerdings einer solchen Sensibilisierung, die Vorbereitung und Hinführung zu einer solchen gläubigen Erfahrung sind sehr voraussetzungsreich (im Sinn einer charakterologischen und wohl auch strukturpsychologischen Gestaltung und Wandlung des Menschen). Die Weiterentwicklung und die Reifung solcher Strukturen ist wohl eine bleibende und nie ganz vollendete Aufgabe der religiösen Persönlichkeit. Aber diese Fragen gehören im einzelnen

mehr in das Gebiet der Religionspädagogik und der Pastoraltheologie. St. selber weist besonders auf die „Metriopathie“ hin (81 f.). Diese Studie ist weniger Freud als der Triebpathologie Szondis verpflichtet. – Mit der Frage, ob und inwieweit die Tiefenpsychologie einen Beitrag zur Schriftauslegung liefern kann, beschäftigt sich *K. Niederwimmer* (137–151). Er beantwortet die Frage, mit einigen Einschränkungen, im wesentlichen positiv.

L. Gilen, S. J.

Spranger, Edward, Philosophie und Psychologie der Religion, hrsg. von Walter Bähr (Gesammelte Schriften IX). Gr. 8<sup>o</sup> (441 S.) Tübingen 1974, Niemeyer. – Alle Beiträge dieses Bandes durchzieht des Verf. eigene religiöse Erfahrung, die auf „innere Gewisheit“ des Christentums gegründet ist (430). Dabei wendet der Verf. sich vielfach an „Suchende“ und erscheint auf manchen Seiten seiner Arbeiten auch selber als ein Suchender, der nicht nur seine Leser und Hörer sondern auch sich selber weiteren Einsichten entgegenführen möchte. Dazu vergleiche man besonders den Vortrag, den er an zwei japanischen Universitäten 1937 gehalten hat: Religionsphilosophische Fragen eines Abendländers (208–223); ferner den letzten Beitrag dieses Bandes aus dem Todesjahr Sprangers (1963): Vom metaphysischen Leid (337–350), sowie auch die Schrift: Der unbekannte Gott (75–100) aus dem Jahr 1954. Unmittelbar in den Bereich der Religionspsychologie gehören die Themen: Gibt es eine „religiöse“ Entwicklung (1–14), Zur Psychologie des Glaubens (251–270), Weltfrömmigkeit (224–250). Während seiner Gefängnishaft in Moabit (Herbst 1944) hat Sp. Notizen geschrieben, die in diesem Band unter dem Titel „Glaube, Geschichtsprozeß und Bewußtsein“ wohl erstmals veröffentlicht werden (271–302). Mit philosophischen und z. T. auch theologischen Problemen der Religion beschäftigt sich seine Berliner Vorlesung (1910/11) über „Hauptprobleme der Religionsphilosophie – vom systematischen Standpunkt“ (101–161), an deren Ende er auch auf die Unsterblichkeit zu sprechen kommt. Die Unsterblichkeit ist nach seiner Meinung „nicht ein Dogma der Religion, sie ist die Religion selbst“ (161). Für die subjektive Religiosität des Menschen, die ja in sich, in ihren Entwicklungsstadien, ihren möglichen Konflikten, ihren verschiedenen Formen und den mannigfachen Bedingungen dieser Ausformungen und Gestaltungen den eigentlichen Gegenstand der Religionspsychologie darstellt, ist diese These zweifellos von weittragender Bedeutung. Zwei andere Kapitel, die besonders von der philosophischen Seite her interessieren, seien hier noch genannt: Der Kampf gegen den Idealismus (162–207), sowie: Der Humanitätsgedanke und seine Problematik (305–314). Für das Verhältnis von Religionsphilosophie und Religionspsychologie bei Sp. wird man sich aber eine Bemerkung des Herausgebers aus dem Nachwort vor Augen halten müssen: sie waren bei ihm „sachlich und in der Theorienbildung eng verbunden“ (419). In diesem dankenswerten Nachwort (419–435) werden manche Gedanken über die geistige Entwicklung Sp.s, die Zusammenhänge seiner Überlegungen mit theologischen Fragen und bekannten Theologen sowie auch über seine Beziehungen zu Dilthey geboten, die nach zeitweiliger Trennung mit dem Eintreten Sp.s in die Berliner Philosophische Fakultät wieder angeknüpft worden sind. – Als den schwierigsten Punkt der Religionspsychologie und das „tiefste Geheimnis der Religion“ bezeichnet Sp. (9), daß Gott in der Religion zum Menschen sprechen oder gesprochen haben soll, entweder unmittelbar – was erneut eine Reihe von Fragestellungen aufwirft, mit denen sich z. T. die Psychologie der mystischen Vorgänge zu beschäftigen hat – oder durch einen Mittler, wie es z. B. das Christentum lehrt. Wenn aber hier das fundamentale Problem der Religion liegt, darin also, daß eine „überweltliche Macht“ zum Menschen spricht, dann sind der menschlichen Erklärungskategorie „Entwicklung“ in der Religionspsychologie sicher Grenzen gesetzt: sie kann sich nur auf den einen, den menschlichen Partner beziehen und auf ihn allein bezogen werden. – Den Texten des Bandes sind erklärende Anmerkungen beigelegt (378–414), in denen auf die Textgeschichte, verschiedene Ausgaben und den Stand der Mss verwiesen wird. Ein Namenregister (436–441) und ein Verzeichnis weiterer Beiträge des Verf. zum Themenbereich sind angefügt. Für die Veröffentlichung dieses Bandes werden alle dem Herausgeber Dank wissen, die an Sp. und seinem geistigen Schaffen auf dem Gebiet der Religionsphilosophie und Religionspsychologie interessiert sind.

L. Gilen, S. J.

Gadamer, Hans-Georg und Vogler, Paul, (Hrsg.), Philosophische Anthropologie. Erster und Zweiter Teil (Neue Anthropologie, Bd. 6 u. 7). 8<sup>o</sup> (VIII/456 u. VIII/415 S.) Stuttgart 1975, Thieme – dtv. – Für eine rechte Beurteilung des Gesamtwerks wie seiner hier vorzustellenden Schlußbände ist Gadamers Rechenschaftsbericht heranzuziehen. Natürlich war keine Vollständigkeit möglich. Perspektiven von Forscherpersönlichkeiten sollten sich zu einem Gesamtbild zusammenfügen. Es ging weder um eine enzyklopädische Darstellung unseres Gesamtwissens noch um Kooperationsformen interdisziplinärer Forschung, nicht um die Kurzfassung einer Hand- oder Lehrbücherei, noch um eine Art Sammel-Sachbuch. „Die Idee war vielmehr, den Forscher zu Wort kommen zu lassen, der sich über seinen Beitrag zum Wissen vom Menschen selber Rechenschaft zu geben wünscht, indem er seinen partikularen Ausschnitt auf das Ganze bezieht“, aus der „integrative[n] Kraft“ „lebendige[r] Forschungserfahrung“ (7, 375). Dabei ist der Name „philosophisch“ bei den letzten Bänden ähnlich offen zu lesen wie „biologisch“ bei den ersten. – Psychologie, Religionswissenschaft, Theologie bilden die Koordinaten von Bd. 6, eröffnet durch eine souverän-grundsätzliche Skizze *W. Kellers*: Philosophische Anthropologie – Psychologie – Transzendenz. *H. Kunz* stellt Freuds Beitrag heraus (mit gereizter Ricoeur-Kritik). *W. Bräutigam* schreibt anhand von Kafkas Brief an den Vater zur Neurose. *H. Tellenbach* läßt philosophische Anthropologien Revue passieren, um psychiatrische Methoden zu begründen. Es folgen Berichte über das Menschenbild in der japanischen Tradition (*R. Schinzinger*), im Konfuzianismus und Taoismus (*H. Steiniger*), in Indien (bes. nach Ramakrishna, Ramana Maharshi und Aurobindo – *H. Hoffmann*) und im Islam (*E. Bannerth*). Der Mythos sieht nach *Keřenyi* im Menschen den ewig verlierenden Rivalen eines Höheren, Prometheus und Epimetheus in einem. Abschließend die Theologie: der Systematiker *Jüngel*, in gewohnt pointierter Ausführung eines von ihm besonders geliebten Luther-Satzes: „Paulus breviter hominis definitionem colligit dicens Hominem iustificari fide“ (1536), und, ein wenig kontrapunktierend, *R. Benz* mit einem Ideen- und Themendurchblick, sympathisierend mit, vor allem mystischen, Sichten am Rande der Orthodoxie. Vielleicht ist es nicht bloß borniert, wenn der Rez. bedauert, keinen katholischen Theologen vertreten zu sehen: ein Beitrag Ratzingers oder Kaspers, erst recht Rahners oder v. Balthasars hätte gewiß eine nicht geringe Bereicherung des Spektrums bedeutet. – Das große Thema von Bd. 7 ist die Kommunikation. Den Anfang macht *Plessners* Anthropologie der Sinne (aus seiner *Philos. Anthropologie* von 1970). *W. Bartley III* streitet gegen die autoritäre Struktur der bisherigen philosophischen Fragestellung, die er darin erblickt, daß 1. Kritik mit Rechtfertigung zusammengeht und 2. der Grad der Rationalität vom Antecedens auf die Folgerung übergeht. Sein pankritischer Rationalismus will sich weder rational noch irrational rechtfertigen, sondern auch sich selbst dauernder Kritik aussetzen, so daß das Argument „tu quoque“ seitens engagierter Irrationalismen nicht mehr greife. *P. Watzlawick* vertritt eine verhaltenstheoretische Kommunikationsforschung unter Verzicht auf „monadische“ Grund- und Ursachfragen; er berichtet Ergebnisse über pathogene Formen (ihre Regeln sind starr, und vor allem fehlen zureichende Metaregeln, zur Änderung der Regeln), mit Ausblicken auf weitere, obzwar prinzipiell begrenzte Möglichkeiten. *R. Panikkar* legt mit subtil-eingehender Begründung die These vor, daß Verstehen Überzeugtsein sei. Man kann also die Ansichten eines anderen nicht verstehen, wenn man sie nicht teilt. D. h. „den anderen verstehen“ sagt gerade nicht, ihn so zu verstehen, wie er sich versteht, da er sich ja nicht als anderen versteht; ich müßte mich mit ihm, wir uns bzgl. derselben Wahrheit verstehen. Tragweite und Gewicht der These leuchten ein; man versteht den hymnischen Schlußsatz (vor einem Upanishad-Vers): „Gesegnet sind alle, die verstehen, und zweifach gesegnet alle, die verstehen, daß sie nicht verstehen.“ *L. Weisgerber* stellt seine energetische Sprachbetrachtung vor; *J. Lohmann* zeigt vor dem Hintergrund sprachtypologischer Auskünfte die Herkunft des modernen Subjektivismus aus dem Durchgang des griechischen Logos-Denkens durch die arabische Intentionalität, gegen deren Hierarchie des objektiven Seins die Neuzeit aufbegehrt. Auf Peirce und Mead stützt sich *Ch. Morris*, über die fundierende Rolle sprachlicher Symbole für menschliches Handeln. Von *P. Lorenzen* ist ein Text aus einem Sammelband von 1967 über das menschliche Fundament der Mathematik aufgenommen: Die Geometrie als Realisation von Ideen

ist ein Paradigma wahrhaft menschlicher Tätigkeit, und indem man von den Ideen aus nach deren Idee fragt, kann Mathematik dazu führen, die Idee des Guten zu erblicken. Anhand eines Leibniz-Problems reflektiert *K. O. Apel* das Leibapriori der Erkenntnis (ein verbesserter Aufsatz von 1963): Wie steht es, angesichts des „nisi intellectus ipse“ mit dem „ipse sensus“? Wie spreche ich über meine Perspektivität? Die Relativitätstheorie liefert ein Modell, bezahlt ihre übergreifende Apriorität aber mit dem Verzicht auf Anschauung; entschieden praxisvermittelt wird die Erkenntnis in der Mikrophysik, doch macht auch sie Gesamt-Formel-Aussagen, weil sie die einzelnen Vollzüge einebnet. Hier zeigen sich Nähe und Differenz zur geisteswissenschaftlichen durch existenzielle Praxis vermittelten Erkenntnis: sie hat es mit unableitbaren und unwiderruflichen Weltkonstituierungen (durch einen Künstler, einen Philosophen z. B.) zu tun, die sich – auch nicht dialektisch – nicht adäquat synthetisieren lassen. *F. Kambartel* bietet Analysen zur Ethik-Begründung und zielt auf einen rationalen Dialog, der zur Zustimmung der Beteiligten führt, daß die vorgesehene Lösung bei allen Betroffenen in einer zu fingierenden unverzerrten Kommunikationssituation Zustimmung finde – angesichts der beschränkten Voraussicht freilich ein unabschließbarer Prozeß. Nach einem Zwischenstück über die Welt als Ort des Menschen (Spinoza, Leibniz, Schelling, Heidegger) von *D. Uslar*, gegen die Descartesche Trennung folgt eine ähnlich gerichtete Reflexion *K. Löwiths* zum Unternehmen philosophischer Anthropologie. Der letzte Aufsatz vor dem Schlußbericht stammt von *H. Kuhn*, über Werte als Urgegebenheit. Dieser „Neologismus“ wird als Statthalter des klassischen „Guten“ bestimmt. Er kann in der Tat das Gute als Erstrebtes vertreten, nicht aber die Frage beantworten, was dieses in sich sei. An die Stelle von Seinshaftigkeit und Wirklichkeit tritt das Gelten. Das aber läßt neu nach dem Subjekt und seiner Ordnung fragen. Aus der Spannung von Selbstvollendung und Selbstvergessen geht die Frage hervor, ob der Mensch unter solchem Anspruch nicht vor eine ihn ansprechende Macht gestellt sei. – In der Tat: eine „zufällige Schar von Forschern“ (347 – Namen und Sachregister schaffen Querverbindungen). Der Gesamteindruck ergibt schwerlich ein Gesamtbild, erst recht, wenn man die vorhergehenden Bände dazunimmt, und dies war der Wille des verstorbenen Initiators, des Mediziners *P. Vogler*, der sich deshalb auch lange gegen die Aufteilung des Werks in Einzelbände gesträubt hat. Indes entspricht das der Situation. Bleibt nur zu wünschen, daß ihre Anstößigkeit auch weiterhin im positiven Sinne Anstoß bleibt, aus der Einsicht, „daß menschliche Praxis niemals bloße Pragmatik sein kann, sondern daß der Mensch immer aus der Distanz zu sich selbst, die wir ‚Theorie‘ nennen, diejenige Art von Praxis zu erlernen hat, die wir vernünftig und menschlich nennen“ (Gadamer 7, 392).

J. Spl ett

### 3. Soziologie und Politologie

Ordnung im sozialen Wandel. Festschr. für Johannes Meßner zum 85. Geburtstag, hrsg. v. *A. Klose, H. Schambeck, R. Weiler, V. Zsifkovits*. 8° (610 S.) Berlin–München 1976, Duncker & Humblot. – Bereits anlässlich der Vollendung seines 70. und seines 80. Lebensjahres wurde Johannes Meßner durch Festschriften geehrt: 1961 (Schol 36, S. 575–576) „Naturordnung in Gesellschaft, Staat, Wirtschaft“, hrsg. *J. Höffner, A. Verdross, F. Vito*; 1971 (TheolPhil 46, S. 417–420) „Menschen im Entscheidungsprozeß“, hrsg. Institut für Ethik und Sozialwissenschaften an der Wiener Kath.-Theol. Fakultät. Zu dieser dritten Festschrift zur Vollendung seines 85. Lebensjahres haben sich nicht weniger als 33 Freunde und Schüler zusammengefunden. Der Titel „Ordnung im sozialen Wandel“ spielt wohl auf den Titel der ersten Festschrift an, deckt jedoch den äußerst verschiedenartigen Gehalt der Beiträge nicht. Das gilt schon gleich von dem wertvollen, die erste, 11 Beiträge umfassende Aufsatzreihe „Grundlegung“ eröffnenden Beitrag „Die Zukunft der Religion“ (15–26) aus der Feder von *Card. Franz König*, den bestimmt niemand missen möchte. – Aus dieser Reihe seien weiter hervorgehoben: *R. Weiler*, „Katholische Soziallehre im Dialog“ (95–126). Als bemerkenswert sei festgehalten die Aussage: „Nicht eine Philosophie, eine Wissenschaft und ein durchkonstruiertes Sozialsystem kann das Gemeinwohl und die dazu nötige Gewalt umfassend

legitimieren. Nur offene Prinzipien und Begriffe als Grundwerte menschlichen Denkens wie Gerechtigkeit und Personwürde oder Friede können außer Streit gestellte Bezugspunkte eines nachfolgenden Ordnungsdenkens sein und zu einem konkreten, kulturell wirksamen, aber offenen und veränderbaren, dennoch sitlich orientierten Sozialsystem führen“ (104). Die Kirche hat nach Weiler „abgesehen von ihrer christlichen Verpflichtung zur Gesprächsbereitschaft heute gar keine Alternative zum Dialog auch mit Kräften, die ihr ideologisch und durch ihre Kirchenpolitik weitgehend entgegenstehen. Leben doch seit dem Jahre 1945 nicht unbedeutende katholische Völker unter politischen und gesellschaftlichen Bedingungen des Kommunismus, Bedingungen, die für die Kirche zu Überlebensbedingungen werden sollen“ (107). – *A. Fr. Utz* legt einen interessanten Versuch vor zur „Unterscheidung von gesellschaftlicher, wirtschaftlicher und politischer Ordnung“ (173–198), um aus dem Gesamtbereich des Sozialen die beiden Sonderbereiche des Ökonomischen und des Politischen klar auszugrenzen. Kennzeichnend für den ökonomischen Bereich sei das von ihm allerdings in einem sehr weiten Sinn definierte Gewinnstreben (vielleicht wäre Erwerbsstreben der geeignetere sprachliche Ausdruck), für den politischen Bereich das Machtstreben bzw. der Kampf um die Macht. Unbestreitbar kann man mittels dieser Merkmale abgrenzen; angesichts der Vieldeutigkeit, in der wir von Wirtschaft und von Politik reden, scheinen aber auch andere Abgrenzungen nach anderen Merkmalen möglich. Unbedingt festzuhalten ist nach Utz, „daß die empirische Sicht die Natur des Menschen nicht zu entdecken vermag, solange sie nicht die hinter dem punktuellen Verhalten verborgenen menschlichen Erwartungen miteinbezieht. Die Empirie muß durch eine metaphysische Betrachtung der menschlichen Anlagen ergänzt werden, um im vollen Sinne realistisch zu sein“ (190).

Von den 8 Beiträgen der 2. Reihe „Die gesellschaftliche Ordnung“ sei erwähnt *W. Weber* (Münster), „Die katholische Soziallehre vor dem Problem der unbewältigten Freiheit in der Gesellschaft“ (215–229); die Überschrift läßt Ausführungen in dem Sinn erwarten, als ob die kSL sich vor einem Problem befände, das zu bewältigen ihr noch nicht gelungen sei. Weit gefehlt! Der Beitrag stellt in didaktisch wohlgelungener Weise die beiden auf den citoyen bzw. auf den bourgeois bezogenen Freiheitsbegriffe vergleichend dar und illustriert den Vergleich durch eine „schematische Übersicht“. – Auch der verhältnismäßig kurze Beitrag von *Präsident des Bundesarbeitsgerichts Gerhard Müller*, „Das Wort von der ‚Demokratisierung der Gesellschaft‘“ (247–254), läßt sich zunächst so an, als müsse man sich auf eine harte Auseinandersetzung gefaßt machen; geboten wird jedoch eine ebenso klare wie ausgewogene Auslegung der im Bonner Grundgesetz verwendeten Begriffe „demokratisch“ und „freiheitlich demokratische Grundordnung“. – Was *R. Prantner* unter der Überschrift „Der Beitrag katholischer nobilitärer Eliten zum religiösen Apostolat und zum Gleichwohl der Völkerfamilie“ (283 bis 294) behandelt, wird so leicht niemand erraten: ein Völkerrechtssubjekt sui generis, den Malteser-Orden.

Die dritte, nur sechs Beiträge umfassende Reihe „Die wirtschaftliche Ordnung“ eröffnet mein eigener Beitrag „Einkommen und Verteilungsgerechtigkeit“ (307–318). In diesem Fragenbereich werden Meßner und ich in der Wiener Zschr. „Das neue Volk“ stets zusammen bekämpft; darum schien mir dieses Thema besonders dazu geeignet, durch Darlegung unserer gemeinsamen Position unsere Verbundenheit zum Ausdruck zu bringen. – Die beiden folgenden Beiträge *J. Kondziela* (Lublin), „Der subjektive Charakter der menschlichen Arbeit und die soziale Struktur des Betriebs“ (in richtigem Deutsch müßte es heißen „der personhafte Charakter der Arbeit und die soziale Struktur des Unternehmens“; 319–328), und *J. Pfeifer* (Budapest), „Das Verhältnis des Menschen zur materiellen Welt“ (329–346), stammen von Autoren, die im kommunistischen Machtbereich leben und uns daher manches in einem uns ungewohnten Licht oder von einem uns ungewohnten Blickpunkt her zeigen. Ungeachtet einiger unverzichtbarer Vorbehalte verdienen namentlich die Gedanken von *K.* sorgfältig erwogen zu werden. Seine These „Die Er kämpfung einer Teilhabe an der Betriebsführung nach dem Prinzip des Gewinn- und Eigentumsanteils am Betrieb . . . wäre gleichbedeutend mit einer Anerkennung der Priorität von Eigentum und Kapital und nicht der menschlichen Arbeit, was in

Konsequenz keine Überwindung des Prinzips des Kapitalismus bedeutete, sofern Gewinn und Eigentum die Grundlage der Teilnahme an der Betriebsführung sein sollten“ (325/6), dürfte bei Meßner weniger Zustimmung finden als bei mir. – Die drei anderen Beiträge dieser Gruppe: *W. Schmitz* (Finanzminister und Notenbankpräsident a. D.), „Stabilität – Konvertibilität – Solidarität“ (347–370), *W. Weber* (Wien) u. *Chr. Seidl* (Graz), „Theorie und Praxis mikroökonomischer Entscheidungen“ (371–395), und *J. Hengstschläger*, „Budgetgesetz und Staatsausgaben“ (397–419), sind jeder in seiner Art interessant – allerdings für sehr unterschiedliche Interessenten!

An letzter Stelle stehen acht Beiträge zur „politischen Ordnung“. – Der Beitrag von *H. Widder*, „Grundbegriffe eines modernen Politikverständnisses“ (423–444), ist systemtheoretischer Art. – *H. Schambeck* führt in seinem Beitrag „Die Grundrechte im demokratischen Verfassungsstaat“ (445–496) den Leser von der Begriffsgeschichte der Person- und Menschenwürde bis zu Fragen der heutigen Tagespolitik; besser hätte er getan, die verschiedenen Teile als selbständige Aufsätze zu veröffentlichen. – Der fast ebenso lange Beitrag von *M. Lotter*, „Mensch und Gesellschaft aus staatlicher und zwischenstaatlicher Sicht“ (527–567), bietet interessante Ergänzungen zu dem systemtheoretischen Beitrag von *Widder*. – *O. Rossi*, Apostolischer Nuntius in Wien, berichtet dokumentiert über die Friedensbemühungen des Hl. Stuhles vor Ausbruch des 2. Weltkriegs (569–580). – Den Abschluß bilden die Beiträge von *F. M. Schmölz* (581–590) und *V. Zsifkovits* (591–605) über den Begriff des Gemeinwohls in enger Anlehnung an Meßner. – Die Festschrift ist des Gelehrten, dem sie gewidmet ist, würdig. O. v. Nell-Breuning, S. J.

Bücheler, Herwig, Christsein im gesellschaftlichen System. Sozialethische Reflexionen über den Zusammenhang von Glaube und sozio-ökonomischen Strukturen (Soziale Brennpunkte, 2). Hrsg. v. d. Kath. Sozialakademie Österreichs. 8° (104 S.) Wien 1976, Europa-V. – „Was bedeuten Sein und Anspruch des christlichen Glaubens mitten in der Not unserer sozialen Auseinandersetzungen für die konkrete Realisierung des gesellschaftlichen Systems und seiner Strukturen? Dieser heute nicht nur für den Christen brennenden Frage nachzugehen, ist der Sinn dieses fragmentarischen Entwurfes“ (7). B. gliedert seine „Thesen zur Sozialethik“, die wegen ihres programmatischen Charakters beim Leser ein nicht unerhebliches Maß an sozialem Interesse, an Erfahrung und Kenntnis der Sachlage voraussetzen, in vier grundsätzliche Perspektiven: Nach einer kurzen Gegenwartsanalyse, aus der die Notwendigkeit gewandelter sozio-ökonomischer Denkkategorien erhellt, werden einige Grunddimensionen des Verhältnisses von Mensch und sozio-ökonomischer Struktur eröffnet und die Verantwortung des Menschen in und angesichts der strukturellen Dimension aufgezeigt. In einem dritten Reflexionskreis umreißt der Autor den Anspruch des christlichen Glaubens an den Menschen im gesellschaftlichen System durch den Aufweis von Leitlinien, Richt- und Orientierungspunkten für die Verwirklichung eines humanen gesellschaftlichen Systems auf der Basis des Zusammenhangs von Mensch und sozio-ökonomischer Struktur. Schließlich werden für einige konkrete Knotenpunkte des gesellschaftlichen Ganzen (Machtverhältnisse, Unternehmensverfassung, Bildungsprozeß u. a. m.) sowohl formal als auch material fundamentale Aspekte christlicher Sozialethik theoretisch und praktisch ausformuliert. – Man muß B. beglückwünschen zu dem größtenteils gelungenen Versuch, wirtschaftswissenschaftliche, philosophische und theologische Reflexionen auf der Basis eines grundsätzlichen und ethischmotivierten gesellschaftspolitischen Anliegens miteinander zu verbinden. Die programmatische Fassung seiner Überlegungen bringt es mit sich, daß grundlegende Aussagen scheinbar unvermittelt und ohne hinreichende Erklärung ausgesprochen werden: so z. B. die Trinität als letzter objektiver Maßstab aller irdischen Strukturen, die gelebte positive Präsenz der Freiheit als dynamisches Organisationsprinzip der Gesellschaftsordnung, die Unableitbarkeit der sozialen Praxis des Christen und anderes mehr. Auch wird man fragen müssen, ob das von ihm skizzierte „relativ-beste“ gesellschaftliche System wirklich ein „konkret-mögliches“ ist. Aber dem Autor bleibt das Verdienst, einen neuen Ansatz gewählt zu haben, der sicher das Gespräch über die angeschnittene brennende Problematik beleben wird. H. Zwielfhofer, S. J.

Schwarte, Johannes, Gustav Gundlach S. J. (1892–1963). Maßgeblicher Repräsentant der katholischen Soziallehre während der Pontifikate Pius' XI. und Pius' XII. (Abhdlgn. z. Sozialethik, 9.). Gr. 8° (663 S.) München–Paderborn–Wien 1975, Schönigh. – Längere Zeit hindurch war es recht still geworden um die offizielle katholische Soziallehre. Die früheren Äußerungen des kirchlichen Lehramtes zu sozialen Fragen, etwa die vielen Ansprachen Pius' XII., schienen nur noch historischen Wert zu besitzen. In der neuesten Zeit deutet sich wieder eine Tendenzwende an. Der innerkirchliche Meinungspluralismus, innerhalb gewisser Grenzen durchaus berechtigt und auch von Paul VI. als legitim anerkannt, wird von vielen heute eher als Belastung denn als Befreiung empfunden. Man fragt sich, ob nicht *mehr* von der traditionellen katholischen Soziallehre bleibende Geltung beanspruchen kann, als man lange Zeit dachte. – Es ist ein glücklicher Zufall (oder mehr als das?), daß ausgerechnet in diese Situation das Erscheinen eines Buches trifft, das in umfassender Weise das Leben und das Denken eines Mannes darstellt, der mehr als irgendein anderer unmittelbar die offiziellen Verlautbarungen von Papst Pius XII. zu sozialen Fragen inhaltlich bestimmt hat. In dieser umfangreichen Monographie, der ganzen Anlage nach mehr einer Habilitationsschrift als einer Dissertation entsprechend, hat ein Forscher versucht, in bewundernswerter Kleinarbeit allen Quellen nachzugehen, die ihm zugänglich waren, um nicht nur Leben und Werk Gustav Gundlachs zu würdigen, sondern auch ein Stück Geschichte der katholischen Soziallehre zu erhellen. Auf diese Weise ist ein Quellenwerk entstanden, auf das man immer wieder zurückgreifen müssen, wenn man die katholische Soziallehre um die Mitte des 20. Jahrhunderts, ihre Hintergründe, ihre Entwicklung und ihre Einflüsse verstehen will. – Das Buch gliedert sich in zwei Teile: Darstellung des persönlichen Lebensweges und des denkerischen Lebenswerkes von Gustav Gundlach. Im 1. Tl. dürften neben interessanten Details aus der Geschichte des aufkommenden Nationalsozialismus vor allem die Einblicke in die Art, wie im Vatikan Stellungnahmen zu sozialen Fragen zustande kamen, von allgemeiner Bedeutung sein. Beispielsweise liest sich geradezu aufregend, auf welche Weise der Plan Papst Pius' XI. scheiterte, in einer Enzyklika „Societatis Unio“ mit der nationalsozialistischen Rassenideologie abzurechnen, wofür Gundlach einen fertigen Entwurf ausgearbeitet hatte. Aber auch die kurze Schilderung, wie Gundlach sich nach dem Tode Pius' XII. in fast tragischer Weise zum Kampf um die Wahrung der „pianischen Linie“ gegen andere Tendenzen im Vatikan verpflichtet fühlte, gibt wichtige Aufschlüsse zur Beurteilung der gerade heute wieder aktuellen Frage nach der Verbindlichkeit und Zuverlässigkeit von Äußerungen des authentischen Lehramtes der Kirche. – Im 2. Tl. hat Sch. eine Aufgabe geleistet, die zu erfüllen Gundlach selber versagt blieb: eine systematische Darstellung seiner Sozialphilosophie und -theologie. Man könnte die vielen, langen Zitate, die gelegentlichen Wiederholungen, überhaupt den Umfang dieses Teiles (über 400 S.) bemängeln, wenn sich daraus nicht zugleich ein großer Vorteil ergeben hätte: Wer Gundlachs Denken (und damit weitgehend auch die Soziallehre Pius' XII.) richtig verstehen möchte, greife am besten zuerst zu diesem Buch. Er wird hier eine systematische Gliederung, eine Einführung, einen Kommentar finden, der ihm einen Zugang zu dem oftmals nicht leicht verständlichen Denken Gundlachs eröffnet. Dabei ist Sch. keineswegs ein unkritischer Nachbeter. Er relativiert aus heutiger Perspektive manche Auffassung, die Gundlach noch als unabdingbar verteidigt hätte. Gerade damit trägt er aber zu der heute fälligen Auseinandersetzung darüber bei, welche Grundsatzpositionen Gundlachs auch weiterhin noch Geltung beanspruchen dürfen. – Wir haben im deutschen Katholizismus nicht viele Leute, die sich so tief in das Gedankengut dieser Tradition der katholischen Soziallehre eingearbeitet haben wie der Verf. dieses Buches. Es wäre bedauerlich, wenn die Kirche in Deutschland ihm keine Gelegenheit bieten könnte, diesen Ansatz wissenschaftlich weiter auszubauen und fruchtbar zu machen.

W. Kerber, S. J.

Dellsperger, Rudolf, Johann Peter Romang (1802–1875). Philosophische Theologie, christlicher Glaube und politische Verantwortung in revolutionärer Zeit (Basler und Berner Studien z. hist. u. systemat. Theol., 23). Gr. 8° (264 S.) Bern 1975, Lang. – Der reiche Inhalt dieser gründlichen und wohl dokumentierten Biographie J. P. Romangs kann durch ihre Kapitelüberschriften nur angedeutet

werden: Herkunft und Studium (1802–30); Professor der Philosophie (1830–34); Das Problem der Willensfreiheit (1834–37); Im Pfarramt. Die „Religionslehre“ [genauer: „System der natürlichen Religionslehre“] (1837–44); Kirchlliche und politische Kämpfe (1844–50); Kirchenreform als Gabe und Aufgabe (1851–64); Die letzten Jahre. Gespräch mit Alexander Schweizer und Alois Emanuel Biedermann. Kirche und Bekenntnis (1864–75). – Es folgen ausführliche Anmerkungen (181–242), ein gut gegliedertes Verzeichnis der gedruckten und ungedruckten Quellen und der Literatur sowie ein Auswahlregister der Namen. – Über den Schauplatz der Berner Kirchen- und Staatsgeschichte hinaus ist R. mit der deutschen Geistesgeschichte verbunden durch Namen wie Herbart, Hegel, Schleiermacher, dessen selbständig denkender Schüler R. war, und durch seine Verbindungen, auch Auseinandersetzungen mit C. H. Weisse, F. E. Beneke, Bolzano, A. E. Biedermann u. a. In philosophischer Hinsicht ist am bedeutsamsten seine Schrift „Über Willensfreiheit und Determinismus, mit sorgfältiger Rücksicht auf die sittlichen Dinge, die rechtliche Imputation und Strafe und auf das Religiöse. Eine philosophische Abhandlung“ (Bern 1835, XII u. 320 S.). – R. stellt sich darin auf den Standpunkt der vollständigen Determination durch die Kausalität Gottes. Freiheit wird von ihm in Gott auf Aseität, im Menschen auf Spontaneität reduziert; Gott und Welt werden zu Wechselbegriffen (Dellsperger 69). Bemerkenswert ist R.s Theorie des Werturteils (D. 66–67). Das umfangreiche „System der natürlichen Religionslehre. Aus den ursprünglichen Bestimmtheiten des allgemeinen religiösen Bewußtsein entwickelt“ (Zürich 1841, XXIV u. 622 S.), ist eine Religionsphilosophie, die das Verhältnis von Philosophie und Offenbarungsreligion dahin bestimmt, daß diese als geschichtlich vorgegebene Religion von jener einen reicheren Gehalt hat, den die Philosophie bisher noch nicht einholen konnte. – Der Titel der Reihe, zu der das Buch gehört, ist durch den Zusatz „und Berner“ bei durchgehender Zählung der Bände erweitert worden. – Zur Ausstattung des Buches: Der Satz des Haupttextes in einer kompakt gesetzten 9/10-Punkt-Schrift ist für den Leser unzumutbar. Bei so umfangreichen Anmerkungen müßte ein Kolummentitel das zugehörige Kapitel angeben.

W. Brugger, S. J.

Heierle, Werner, Kirchlliche Stellungnahmen zu politischen und sozialen Fragen; eine Untersuchung über Möglichkeiten und Grenzen anhand von ausgewählten Beispielen (Europ. Hochschulschriften, R.: Theol. 51). 8<sup>o</sup> (181 S.) Bern-Frankfurt 1975, Lang. – Der etwas langatmige Buchtitel bringt sehr genau zum Ausdruck, wovon der Verf. in dieser sehr erfreulichen Arbeit handelt. – „Kirchlliche Stellungnahmen“ sind Verlautbarungen, die von einer Kirche als soldier oder von Gruppen innerhalb der Kirche oder von für ihre Kirche repräsentativen Einzelpersonlichkeiten ausgehen. – Ein 1. Kap. (15–34) stellt „die je verschiedene Ausgangslage auf katholischer und protestantischer Seite“ dar; für die kath. Seite das Selbstverständnis der päpstlichen Autorität von Leo XIII. bis Pius XII., für die ev. Seite „das individualistische Erbe im (besonders deutschen) Protestantismus“, dargestellt am Beispiel von Friedrich Naumann. – Damit ist sozusagen der Hintergrund entworfen, von dem die in den folgenden Kap. 2, 3 und 4 ausgeführten Beispiele sich abheben. – Als erstes Beispiel bringt Kap. 2 (35–70) unter dem Motto „Die Kirche darf nicht abseits stehen“ D. Bonhoeffers „Engagement in den dreißiger Jahren“. Das ist die Zeit der Machtergreifung und der Herrschaft des Nationalsozialismus, der gegenüber die Kirche nicht schweigen durfte und, wenn sie aus welchem Grunde immer *als solche* nicht sprechen konnte, wenigstens berufene Sprecher *für sie* Stellung nehmen mußten. Wie Bonhoeffer in dieser sehr schwierigen Lage seine Aufgabe verstand und wie er sie erfüllte, legt H. überzeugend dar. – Kap. 3 (71–116) unter dem Motto „Vom Anspruch zum Dienst“ behandelt die *Pastoralkonstitution* des 2. Vat. Konzils. – Der „Anspruch“ der Päpste, die Welt autoritativ zu belehren, wandelt sich zu dem Bemühen, ihr hilfreichen „Dienst“ oder Dienste zu leisten; die Kirche wird bescheidener; sie glaubt nicht mehr, sie wisse alles oder wisse es sogar besser; die Eigengesetzlichkeit der Kultursachbereiche wird nicht nur in thesei anerkannt, sondern auch in praxi respektiert. – Wenn H. die in QA 41 gemachte Unterscheidung zwischen „Fragen technischer Art“ („*quae artis sunt*“) und dem, „was auf das Sittengesetz Bezug hat“, als unzureichend ansieht (92 f.), vermag ich ihm nicht zu folgen; richtig ist, daß sie nur das

begriffliche Unterscheidungsmerkmal angibt, ohne zu illustrieren, wie tatsächlich jede Frage sowohl eine „technische“ als auch eine ethische Seite aufweist; die Zuständigkeit läßt sich eben nicht material, sondern nur formal abgrenzen; genau das tut QA. Eben darum trifft diese Unterscheidung nicht nur auf sog. „gemischte Angelegenheiten“ (res mixtae) zu, sondern gilt ausnahmslos, da es keine Angelegenheiten gibt, die nicht *beide* Seiten aufwies. (Die ethischen Weisungen der Kirche sind strenggenommen immer „Wenn-Dann-Urteile“; das „Ob“ kann die Kirche nur in ganz wenigen Ausnahmefällen dem von ihr verwalteten depositum fidei entnehmen und muß daher in aller Regel sich darüber von den jeweils zuständigen Fachleuten belehren lassen.) – Um den durch die Pastoralkonstitution vollzogenen Fortschritt recht deutlich zu machen und ins Licht zu stellen, behandelt H. sie ausführlicher, als es für seinen Zweck notwendig wäre; dennoch ergeht er sich nicht in Abschweifungen, sondern umgibt, wenn man so sagen darf, nur die Knochen seiner Ausführungen mit Fleisch. Auf jeden Fall ist es für den Leser interessant, wie er immer wieder Halbheiten, Kompromisse, ja Inkonsequenzen aufzeigt, in denen die Konstitution steckenbleibt, weil Umlernen nun einmal schwer fällt. Wie groß das Widerstreben ist, begangene Mißgriffe und Fehler einzugestehen, hat ja inzwischen die Beratung der Vorlage „Kirche und Arbeiterschaft“ auf der Gemeinsamen Synode der Bistümer der BRD noch einmal in schlagender Weise veranschaulicht, und so weist denn der endgültig verabschiedete Synodenbeschluß ganz ähnlich wie die Pastoralkonstitution eine Anzahl apologetischer Einschübe auf, denen die „erfrischende Kompromißlosigkeit“ der ursprünglichen Entwurfsfassung zum Opfer gefallen ist. – Kap. 4 (117–147) „Reflexion und Rechtfertigung“ behandelt die EKD-Denkschrift „Aufgaben und Grenzen kirchlicher Äußerungen zu gesellschaftlichen Fragen“, deren Thema also genau dasselbe ist wie das, was H. selbst sich für seine Dissertation erwählt hat. – Diese Denkschrift „Aufgaben und Grenzen“ ist gewissermaßen die Meta-Denkschrift (H. nennt sie „Denkschriften-Denkschrift“) zu dem von der EKD geschaffenen neuen genus literarium der „Denkschriften“; in dieses genus literarium, das für unser politisches Leben eine wirkliche Bereicherung bedeutet, führt H. seine Leser wirklich gut ein. – Zum „Schluß“ (149–162) faßt H. seine Ergebnisse kurz zusammen. Unter „1. Das Zusammenwirken von Glauben und Sachverstand“ macht er Vorschläge, wie kirchliche Verlautbarungen in interdisziplinärer Zusammenarbeit von Theologen und Fachleuten des jeweils zu behandelnden Sachbereichs erarbeitet werden könnten; unter „2. Die Glaubwürdigkeit der Kirche“ mahnt er, die Glaubwürdigkeit kirchlicher Verlautbarungen vor allem zu sichern durch Übereinstimmung zwischen dem, was die Kirche *sagt*, und dem, was sie *tut*. – Der von Jesus Christus seiner Kirche erteilte Verkündigungsauftrag und der daraus sich ergebende autoritative Charakter ihrer Lehrverkündigung sind dem Verf. zuguterletzt etwas aus dem Blick geraten; das ist in meinem Augen die einzige Schwäche seiner im Ganzen so erfreulichen Arbeit.

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

Macht – Dienst – Herrschaft in der Kirche und Gesellschaft, hrsg. v. Wilhelm Weber. Beiträge von 20 Autoren. 8° (256 S.) Freiburg 1974, Herder. – Die im WS 1972/73 von der Kat.-Theol. Fakultät der Universität Münster veranstaltete öffentliche Vorlesungsreihe behandelt das Thema „Macht – Dienst – Herrschaft“ im wesentlichen in bezug auf die Kirche. Mehrere Themen sind von zwei Referenten in Kurzvorlesungen behandelt; andere Referate sprengen den Rahmen einer vollen Vorlesungsstunde. Unter den an dieser Ringvorlesung beteiligten theologischen Disziplinen fehlt eigenartigerweise die Dogmatik (Ekklesiologie); so wird das Thema zwar von vielen interessanten Seiten angegangen, nur nicht – wenigstens in ausdrücklicher Weise – vom Selbstverständnis der Kirche her. Mit einer einzigen Ausnahme sind alle Beiträge in gleicher Weise von rückhaltloser Ehrlichkeit wie von treuer Liebe zur Kirche getragen; so hat die Vorlesungsreihe sicher entkrampfend und klärend gewirkt. Eigens hingewiesen sei auf die Beiträge von Lengeling, „Liturgie in der Spannung zwischen Autorität und Freiheit, Einheit und Vielfalt, Ordnung und Kreativität“ (123–142), sowie von Lengersfeld und Remmers, „Macht als Faktor in ökumenischen Prozessen“ (222–237). – Bis heute hat das Buch nichts von seiner Aktualität verloren.

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

Matz, Ulrich, Politik und Gewalt. Zur Theorie des demokratischen Verfassungsstaates und der Revolution (Alber-Broschur Rechts- und Sozialwissenschaft). 8<sup>o</sup> (314 S.) Freiburg 1975, Alber. – Die Untersuchung behandelt das moderne Gewaltproblem, „indem sie die dem Verfassungsstaat zugrunde liegende politische Theorie mit den Spielarten revolutionärer Theorie konfrontiert und systematisch verbindet“ (22). Um den Problemstellungen der verschiedenen Gewalttheorien sachlich gerecht zu werden, entwickelt der Autor im ersten Schritt eine Realdefinition des Gewaltbegriffs. In einem zweiten Teil wird das Verhältnis der Prinzipien des demokratischen Rechtsstaates zur Gewalt und die Legitimation des staatlichen Gewaltmonopols dargestellt. Ergebnis: Diese Legitimation trägt sich nicht selbst, insofern ihr ein problematischer Rechts- und Friedensbegriff zugrunde liegt. Der dritte Teil zeigt in einem systematischen Aufriß, wie sich das Gewaltproblem dem modernen politischen Denken stellt und welche Lösungstypen gefunden worden sind. – Neben der lesenswerten und lehrreichen Diskussion der Begriffe Aggression, Macht, Zwang und Gewalt sowie dem überzeugenden Aufweis der spezifischen Affinität des neuzeitlichen politischen Denkens zur Gewalt sind die Schlußfolgerungen der Untersuchung beachtlich, bedrohlich und von hoher politischer Brisanz für den demokratischen Verfassungsstaat: „Die im Horizont des modernen Weltbildes von einer natürlichen Rechtsordnung emanzipierte politische Gesellschaft ist nicht in der Lage, die Voraussetzungen ihrer Existenz, die Bedingungen eines Zusammenlebens von Menschen in Frieden, überzeugend zu entwickeln“ (281). Noch beunruhigender ist das vom Autor formulierte Ergebnis hinsichtlich der geistigen Substanz, die den freiheitlich-rechtsstaatlichen Demokratien zugrunde liegt und ihrem institutionellen Bau seinen Sinn und seine Legitimität gibt: „Wenn aus dem Potential dieser Substanz die Idee einer stets präsenten Humanität, also die Idee der Person und mit ihr die Idee eines natürlichen Menschenrechts, nun auch aus dem politischen Bewußtsein verschwindet, nachdem sie von der Theorie schon seit langem geleugnet wird, dann werden diese Demokratien auf die Dauer nicht aus sich selbst heraus lebensfähig sein“ (283).

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

Kirche und Staat. Fritz Eckert zum 65. Geburtstag, hrsg. v. Herbert Schambeck. Gr. 8<sup>o</sup> (XXXI u. 611 S.) Berlin-München 1976, Duncker & Humblot. – Fritz Eckert ist ein Österreicher, der in hohen amtlichen Stellungen Kirche und Staat wertvolle Dienste geleistet hat; daher die Themenwahl „Kirche und Staat“, daher der bevorzugte Platz, den österreichische Angelegenheiten in diesem Band einnehmen. – Vorangestellt und durch Paginierung mit römischen Ziffern von den übrigen 33 Beiträgen abgehoben ist ein am 4. 5. 1976 in Wien gehaltenen Vortrag des Substituten der päpstlichen Staatssekretarie, Erzbischof G. Benelli, über „Die Kirche und der Dialog mit der Welt“. Dieser Vortrag erschöpft sich keineswegs in Huldigungen für Paul VI. als den Papst des Dialogs; namentlich Abschnitt V „Dialog mit allen, auch mit dem atheistischen Marxismus-Kommunismus?“, verdient genaues Studium sowohl hinsichtlich dessen, was ausgesagt wird, als auch hinsichtlich dessen, was er an Antwort schuldig bleibt oder jedenfalls offen läßt. – Noch zwei weitere Beiträge stammen aus hohen vatikanischen Kreisen. Kardinal O. Rossi, 1961–1976 Apostol. Nuntius in Wien, behandelt in vorbildlich abgewogener Weise das Thema „Der Priester in der Politik“ (295–302). – Eine wahre Perle ist der kurze Beitrag des Apostol. Delegaten in Großbritannien, B. H. Heim: „Das Mysterium Roncalli“ (21–25). – An mehreren Stellen des Bandes sind Ereignisse berücksichtigt, die sich erst nach dem 18. 4. 1976, an dem Eckert 65 Jahre alt wurde, zugetragen haben (siehe das Datum des vorerwähnten Vortrages Benelli). Offenbar wurde mit den Vorarbeiten zur Festschrift zu spät begonnen, so daß sie übereilt fertiggestellt werden mußte; nur so sind manche Unstimmigkeiten zu erklären, nicht zuletzt vielfache Überschneidungen der Beiträge verschiedener Autoren; so hätte sich leicht vermeiden lassen, daß ein und dieselbe Äußerung von Nuntius Rossi in nicht weniger als drei verschiedenen Beiträgen wiederkehrt (170, 214 und 238). Auch die Druckkorrektur ist nicht so sorgfältig, wie man sie bei diesem Verlag gewohnt ist. Seite 116, Fn 68 und 70 muß es statt AAS richtig ASS heißen.

Der Beitrag von A. Scheuermann, „Die Amtsgewalt des Papstes“ (3–20) würde jedem Lehrbuch des Kirchenrechts zur Zierde gereichen (auf die ihm eingeräumte

„weitgehende Zuständigkeit“ [11, Fn 45] hinsichtlich Ernennung der Bischöfe hat Spanien inzwischen verzichtet). – J. Neumann, „Kirche als Sinträger in einer pluralen Gesellschaft?“ (27–70) ist der längste, aber bestimmt auch einer der gehaltreichsten Beiträge. – H. F. Köck, „Kirche und Staat; zur Kompetenzabgrenzung in einer pluralistischen Gesellschaft“ (77–101), verfolgt die Gedanken Neumanns in anderer Richtung weiter, stößt bis zu bisher noch nicht genügend durchdachten Fragen vor und tut überzeugend dar, daß manche unserer Aussagen über das Verhältnis von Kirche und Staat nicht so allgemeingültig sind, wie wir es anzunehmen gewohnt waren, und sich nicht ohne weiteres auf pluralistische Gesellschaften bzw. Staaten übertragen lassen. Fehl geht allerdings die Meinung, nach GS 42 verkünde die Kirche ihre Soziallehre *nicht* in eigener Sendung, sondern nur als „Dienst an allen“ (87, Fn 61). Die von der Kirche verkündete Soziallehre ist *normativer* Art und wird daher von ihr aufgrund der ihr *eigenen* Sendung verkündigt; als „Dienst“ kommt sie allen zustatten. – Von einem bundesdeutschen evangelischen Christen, vormaliger Richter am Bundesverfassungsgericht, G. Leibholz, stammt ein sympathisch berührender Beitrag „Dietrich Bonhoeffer als ein Vermächtnis des 20. Juli 1944“ (139–144); an späterer Stelle in diesem Band hat auch ein österreichisches Opfer des Naziterrors, Kaplan H. Maier, ein ehrendes Gedenken gefunden.

Die Beiträge in Teil III „Die Kirche in Österreich“ erschließen dem bundesdeutschen Leser vieles Wissenswerte, von dem er meist nicht allzuviel weiß. – H. R. Klecatsky behandelt „Die Kirchenfreiheit in Österreich“ (147–168); seine Ausführungen zum Schluß ergänzen durch einen gewichtigen Hinweis die vorstehend gewürdigten Überlegungen von Köck. – Gleich drei Beiträge befassen sich mit Einzelfragen des österreichischen Staatskirchenrechts, namentlich des Konkordates und da wiederum insbesondere des Eherechts. Dazwischen eingeschoben steht ein gut informierender Beitrag „Staat und Kirche in Österreich in evangelischer Sicht“ von E. C. Hellbling (183–207).

Aus Teil IV. „Staat und christliche Politik“ sei rühmend hervorgehoben K. Korinek, „Die Prinzipien des österreichischen Systems der Sozialpartnerschaft und ihre Fundierung in der katholischen Soziallehre“ (369–401). Leider fehlt in dem Zitat aus MM 23 (390, Fn 85) die unbedingt notwendige Einschränkung „im Sinne des Marxismus“; vgl. dazu die einige Seiten früher (373) angeführte „sehr deutliche“ Feststellung Meßners aus seiner „Sozialen Frage“ (1964) 259 ff. Die 391, Fn 87 als „irreführend“ bezeichnete Übersetzung von „adiumentum necessarium etsi ultimum“ scheint mir der Sache nach genau dasselbe auszusagen wie die von K. selbst vorgeschlagene. Insgesamt aber stimmt sein Verständnis der kathol. Soziallehre so weitgehend mit dem meinigen überein, wie ich es kaum je bei einem anderen Autor angetroffen habe. – Zum Ausgleich dafür setzt gleich anschließend mein alter Freund J. Meßner in seinem Beitrag „Marx in der katholischen Soziallehre?“ (403–417) zum Streit mit mir an, ob die Enzyklika „Quadragesimo anno“ die Erkenntnis und das Anerkenntnis der Klassengesellschaft aus Franz von Baader geschöpft habe, der „die Marxsche Analyse bis ins Detail vorausnahm“ (so Meßner 416), oder ob das kirchliche Lehramt erst, *nachdem* Marx diese Erkenntnisse „in einer politisch wirksamen Weise formulierte“ (so der Synodenbeschluß „Kirche und Arbeiterschaft“ in Ziff. 1.5.1), sich veranlaßt gesehen habe, Begriffe wie Klasse und Klassenkampf sich zu eigen zu machen und zwischen Klassenkampf im verwerflichen (Marxschen) und einem nicht nur vertretbaren, sondern sogar *gebotenen* Sinn zu unterscheiden. Gewiß wäre es für die Kirche rühmlicher, wenn es dazu nicht erst des Anstoßes durch Marx bedurft hätte. Leider hat sie das, was sie längst bei Baader hätte lernen können, tatsächlich erst von Marx gelernt; insofern möchte ich Meßners These, die kathol. Soziallehre habe „es nicht nötig, Anleihen bei Marx zu machen“ (415 u. nochmals 417), leicht dahin abwandeln, sie hätte es nicht nötig gehabt.

Die Beiträge der Teile V „Aufgaben und Probleme der Staatsordnung“ und VI „Die internationale Ordnung“ greifen weit über das Thema „Kirche und Staat“ hinaus. – Am Beitrag W. Korab über das „Staatsoberhaupt“ (427–447) fällt auf, wie vorbehaltlos er sich mit der kontinentalen Begriffsbestimmung der Demokratie als „Regierung durch das Volk für das (gesamte) Volk“ identifiziert (432); gerade für die parlamentarische Parteiendemokratie erscheint doch die angelsächsische Formel ‚responsible government‘ zutreffender. – W. Waldstein, „Zur Rechtsstellung der un-

geborenen Kinder“ (477–513), erläutert die unterschiedliche Rechtslage, die dadurch entstanden ist, daß das bundesdeutsche Verfassungsgericht den Staat als grundgesetzlich verpflichtet erkennt, das werdende Leben im Mutterschoß auch strafrechtlich zu schützen oder auf jeden Fall nicht völlig des strafrechtlichen Schutzes zu entkleiden, wogegen das österreichische Bundesverfassungsgericht eine solche verfassungsrechtliche Pflicht des Staates *verneint*; für Waldstein hat Österreich damit aufgehört, im Vollsinn des Wortes ein Rechtsstaat zu sein.

Die Berichte von *H. Liedermann* über „Die Konferenz über Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa (KSZE) aus österreichischer Sicht“ (555–577) und von *C. H. Bobleter* „Zum Dialog der Reichen und Armen der Völkergemeinschaft“ (579–593) sind deswegen von besonderem Wert, weil sie aus erster Hand stammen; ersterer war Leiter der österreichischen Delegation für Helsinki, letzterer vertritt Österreich diplomatisch bei der OECD.

Den Schluß des sehr bunt zusammengesetzten Bandes bilden eine Würdigung der Aufgabe des Politikers in abstracto und der politischen Laufbahn Eckerts in individuo (597–601) sowie sein Lebenslauf (603–607).

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

Gläßer, Alfred, Kirche kontra Gesellschaft? Beitr. z. Theol. u. Soziol. der Kirche (Eichstätter Studien, NF, Bd. 11). 8<sup>o</sup> (XIV u. 320 S.) Kevelaer 1976, Butzon & Bercker. – Der Obertitel weckt falsche Erwartungen; der Untertitel bezeichnet den Inhalt des Buches zutreffend. Behandelt wird eine Fülle ekklesiologischer Fragen, die sich auf die juristische und soziologische Struktur der Kirche und im Zusammenhang damit hinsichtlich ihres Verhältnisses zur „Welt“, insbesondere zum Staat, beziehen. – Diese Fülle von Fragen, die mehr oder weniger alle durch das vom 2. Vat. Konzil erarbeitete Selbstverständnis der Kirche angeregt oder von neuem aufgerollt worden sind, macht die Stärke, aber auch die Schwäche des Buches aus. Sie machen das Buch interessant; nachdem man eine allerdings nicht unbedeutliche Durststrecke hinter sich gebracht hat, fesseln die angeschnittenen Fragen so sehr, daß man sich nur schwer losreißt; das ist die Stärke des Buches. Seine Schwäche aber ist, daß so viele und so schwierige Fragen unmöglich auf 311 Buchseiten wirklich aufgearbeitet sein können; eine Generation von Theologen in Zusammenarbeit mit Vertretern der Sozial- und Humanwissenschaften hat daran gerade genug zu tun. – In Kap. V „Theologie des Kirchenrechts – Stand und Hoffnung“ (73–166) übernimmt G. von Mörsdorf das Kirchenrecht als „theologische Disziplin mit juristischer Methode“. Soll damit mehr ausgesagt sein als mit der Aussage, Staatsrecht sei eine Staatswissenschaft mit juristischer Methode, dann wäre dies zu verdeutlichen. Und worum geht es letzten Endes in der Auseinandersetzung mit dem von *R. Sobm* „der Kirchenrechtswissenschaft eingepflanzten Stachel“ (128)? Solange nicht eindeutig klargestellt ist, was man unter „Recht“ versteht, redet man aneinander vorbei, denn unverkennbar bedeutet „Recht“ nicht nur bei evangelischen, sondern auch bei katholischen Autoren *sehr* Verschiedenes; G. selbst spricht einmal vom „Recht im eigentlichen und tiefsten Sinn“ (294); was ist das? – Erst mit Kap. VI „Kirche und Welt“ (167 ff., also *nach* Mitte) beginnt das eigentliche Thema des Buches. Der Anklang an die Überschrift der Pastoralkonstitution des 2. Vat. Konzils „über die Kirche in der Welt von heute“ ist unüberhörbar. Während aber von der Pastoralkonstitution gesagt werden konnte, sie habe das Thema „Kirche und Staat“ abgewandelt zu „Kirche und Gesellschaft“ verbleibt G. in der Hauptsache bei „Kirche und Staat“. Verglichen mit den Ausführungen zu Luthers Zwei-Reiche-Lehre sind die Probleme der pluralistischen Gesellschaft und die Beziehungen zwischen ihr und dem Staat wie auch zwischen ihr und der Kirche viel zu knapp behandelt. – Kernstück des Buches sind die Kap. VIII „Fragen der Soziologie an die Theologie“ (197–238) und IX „Versuch einer Antwort“ (239–258); leider ist die Antwort nicht so präzise, wie ihre im Verhältnis zu den Fragen auffallende Kürze erwarten läßt. Schade, daß diese Kapitel im Fachchinesisch der Soziologen und Systemtheoretiker geschrieben sind; hätte G. sie in eine für Normalverbraucher verständliche Sprache übersetzt und auf diese Weise die heute so bedeutsamen Probleme auch interessierten Seelsorgern nahegebracht, wäre der Nutzen bestimmt größer. Schade auch, daß G. sich nicht auf dieses *eine* Thema beschränkt und es genauer ausgeführt hat; dafür hätte er viel Interesse gefunden. – Das Schlußkapitel mit der Überschrift „XI. Marsch ins Getto“

(271–306) gibt Rätsel auf. Nicht ersichtlich ist, was G. unter „Getto“ versteht oder wie er es sich vorstellt; noch weniger, worin er dessen Gefahren sieht, *was* er abenden will und *welche* Maßnahmen er dazu in Aussicht nimmt. – Mit Akribie erörtert er die Bedeutung des in „Lumen gentium“ und in „Gaudium et spes“ gebrauchten Terminus „autonom“ (292 ff.). Dabei kommt er zu dem Ergebnis, GS greife im Ausdruck fehl; die Kirche müsse nicht Autonomie, sondern nach Leo XIII. „Immortale Dei“ (DS 3168) Souveränität beanspruchen. Das Konzil, *obwohl* in seiner Vorstellung vom Staat hinter „Pacem in terris“ *zurückgefallen*, wollte aber gerade dies *vermeiden* und hat deswegen – unbestreitbar *untechnisch* – von Autonomie gesprochen; die gleiche Freiheit gestattet sich auch G. selbst an anderen Stellen seines Buches. – Von „Kirche *kontra* Gesellschaft“ mit oder ohne Fragezeichen war nirgends die Rede; um so mehr von Kirche *in* der Gesellschaft und *für* die Gesellschaft oder richtiger die „Welt“.

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

M i k a t, P a u l, Religionsrechtliche Schriften. Abhdlgn. zum Staatskirchenrecht und Eherecht, hrsg. v. Josef Listl (Stkr Abhdlgn., Bd. 5). 1. u. 2. Halbbd.: Gr. 8° (zus. 1166 S.) Berlin 1974, Duncker & Humblot. – Paul Mikat vereinigt in seiner Person den Juristen, den Historiker und den Theologen; in allen Beiträgen dieser beiden (Halb-)Bände kommen diese drei Eigenschaften zum Tragen, je nach dem Thema naturgemäß bald mehr die eine oder die andere. – Nach einer umsichtigen Einführung durch den Herausgeber, der sich durch diese Sammlung der an sehr verschiedenen Stellen veröffentlichten Aufsätze und Reden ein echtes Verdienst erworben hat, bringt der 1. Halbband Beiträge staatskirchenrechtlichen Inhalts. Der erste ist aus einem von G. J. Ebers (1958) hinterlassenen Ms erwachsen und läßt daher Mikats eigene Sicht hinter derjenigen von Ebers noch ein wenig zurücktreten; daß M. hier „bestrebt war, den Auffassungen von Prof. Ebers in dankbarer Überlieferung Rechnung zu tragen“ (29), dürfte bei der weitgehend übereinstimmenden Grundhaltung beider zu keinem *sacrificium intellectus* geführt haben. Dieser im „Handbuch der Theorie und Praxis der Grundrechte“, hrsg. Bettermann, Nipperdey, Scheuner 1960 erschienene Beitrag ist heute noch so lesenswert wie damals. – Von den übrigen Beiträgen allgemeiner Art seien besonders hervorgehoben „Kirche und Staat in nachkonziliarer Sicht“ (217–235), „Kirche und Staat“ (265–301, übernommen aus „Sacramentum mundi“ II. 1294–1326, mit sehr reichhaltigen Lit.-Angaben), „Das Verhältnis von Kirche und Staat nach der Lehre der katholischen Kirche“ (331–376) und „Die religionsrechtliche Ordnungsproblematik in der Bundesrepublik Deutschland“ (377–401), letztere beide aus „Handbuch des Staatskirchenrechts“, hrsg. E. Friesenhahn und U. Scheuner, 107–141 bzw. 143–187. – Von den Einzelfragen dürften besonderes Interesse beanspruchen „Grundfragen des staatlichen Kirchenaustrittsrechts“ (483–514), „Kirchliche Streitfragen vor den Verwaltungsgerichten“ (515–546) und „Tendenzbetrieb und Betriebsverfassung“ (587–607). Letzterer Beitrag behandelt sorgfältig und genau die den Tendenzbetrieben bereits im BVG 1952 eingeräumte, in § 118, Abs. 1 BVG 1972 geringfügig abgewandelte betriebsverfassungsrechtliche Sonderstellung; dagegen ist der ebendort Abs. 2 verfügte Ausschluß „der Religionsgemeinschaften und ihrer karitativen und erzieherischen Einrichtungen unbeschadet der Rechtsform“ aus dem Anwendungsbereich dieses Gesetzes nur ganz am Rande erwähnt; die schwierigen damit verbundenen Rechtsfragen sind nicht einmal angedeutet. Das ist um so bedauerlicher, als der gleiche Fragenbereich auch im „Handbuch des Staatskirchenrechts“, hrsg. Friesenhahn-Scheuner (s. ThPh 50 [1975] 582–587) ausgefallen ist; allerdings entspricht diese Stoffbegrenzung genau der Überschrift des Beitrags, der sich wie der Bericht eines parlamentarischen Ausschusses liest; in einem Sammelband „religionsrechtlicher Schriften“ muß sie nichtsdestoweniger befremden. – Der 2. Halbband bringt zunächst „rechtstheologische und rechtshistorische Abhandlungen“, darunter gleich zwei, die sich mit dem 1. Clemensbrief befassen: „Die Bedeutung der Begriffe Stasis und Aponoia für das Verständnis des 1. Clemensbriefs“ (719–572) und „Zur Fürbitte der Christen für Kaiser und Reich im Gebet des 1. Clemensbriefs“ (829–845); beide Beiträge eröffnen interessante Einblicke in Leben und Geschichte des frühen Christentums. – Das geschichtlich bedeutsamste Thema behandelt der Beitrag „Römische Kurie und Westfälischer Friede“ (753–788); leider setzt M. hier beim Leser etwas zu viel Kenntnis der Reformationsgeschichte, des Dreißigjährigen

Krieges und der in dieser Zeit eine Rolle spielenden Persönlichkeiten voraus. – Eine zweite Gruppe von Beiträgen dieses Halbbandes behandelt Fragen des Eherechts. Deren erste Untergruppe enthält Beiträge zur Geschichte, aus denen die sehr instruktive und derzeit aktuelle Reihe von 4 Beiträgen „rechtsgeschichtlicher und rechtspolitischer Erwägungen zum Zerrüttungsprinzip“ (915–1014) hervorgehoben seien. Die Beiträge der zweiten Untergruppe nehmen Stellung zu Fragen des geltenden Ehe- und Familienrechts. Den Abschluß bildet eine Bundestagsrede Mikats vom 13. 10. 1971 zum Regierungsentwurf eines ersten Gesetzes zur Reform des Ehe- und Familienrechts (1129–1142); was M. in dieser Rede über die Utopien und deren Geschichte sagt (1131), mag einen Fingerzeig zum Verständnis der nicht ohne weiteres verständlichen Hochschätzung geben, die Paul VI. in „Octogesima adveniens“ Ziff. 37 den Utopien entgegenbringt. – Das 16 S. (1143–1158) umfassende Sachverzeichnis zeugt nicht nur von dem reichen Sachgehalt des Doppelbandes, sondern auch von der gewissenhaften Sorgfalt, mit der J. Listl als Herausgeber gewaltet hat. O. v. Nell-Breuning, S. J.

#### 4. Philosophie- und Geistesgeschichte

Snell, Bruno, Die Entstehung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen (4., neubearb. Aufl.). Gr. 8° (334 S.) Göttingen 1975, Vandenhoeck & Ruprecht. – Schon bei der 3. Aufl., die 1955 noch in Hamburg (Claassen) erschien, hieß es: „neu durchgesehen und nochmals erweitert“. Nun ist das berühmte Werk in neubearbeiteter Form an einen anderen Verlag übergegangen. Da es in ds. Zschr. in seiner 3. Aufl. schon ausführlich vorgestellt worden ist (vgl. K. Ennen, Schol 31 [1956] 249–250), so darf sich der Rez. auf das Neue beschränken. S. faßt die Veränderung der 4. Aufl. S. 12 so zusammen: „Im einzelnen ist sehr viel geändert, zumal in dem ältesten Stück (Kap. XII); im wesentlichen neu geschrieben ist für die 4. Auflage das IX. Kapitel über die Entstehung des geschichtlichen Bewußtseins und das XIII. über das Symbol des Weges; ein Epilog versucht, auf einige Punkte der Diskussion einzugehen, die sich an die früheren Auflagen geknüpft hat. Auch die Anmerkungen nehmen oft (wiewohl unzulänglich) auf neuere Literatur Bezug. Gestrichen habe ich das XVIII. Kapitel (‘Wissenschaft und Dogmatik’) und das XIX. ‘Geistesgeschichte als Wissenschaft’.“ – Gehen wir vom IX. Kap. aus. S. zeigt, daß die griechische Auffassung von der Geschichte „sich grundsätzlich von der jüdischen Historiographie (unterscheidet), für die Gott das Geschehen auf ein bestimmtes Ziel hinführt. Auch die Römer haben seit dem frühen Dichter Naevius und seit Vergil gemeint, daß die Geschichte ein Ziel kennt, nämlich die Herrschaft Roms über die Welt. Griechische Geschichtsschreibung bleibt frei von solchen teleologischen Deutungen; nur auf dem begrenzten Gebiet der Zivilisation und einer verhältnismäßig einfachen Technik haben die Alten, dem Prometheus-Mythos folgend, an einen gewissen Fortschritt geglaubt . . .; so ist die Historiographie auch den hier lauenden Gefahren entgangen: der Ideologie, Utopie, Intoleranz.“ Es wäre interessant, damit die Reichskirchen-Idee Konstantins in der Form, wie Eusebius von Caesarea sie darstellt, zu konfrontieren. Bei heute vielfach anzutreffendem Mißtrauen von Theologen gegenüber der Rolle des Griechentums in der Deutung des christlichen Glaubens bekommen verschiedene Kapitel neue Aktualität, so besonders XI: „Gleichnis, Vergleich, Metapher, Analogie; Der Weg vom mythischen zum logischen Denken“ (178–204); XII: „Die naturwissenschaftliche Begriffsbildung im Griechischen“. S. geht als Philologe an dieses Thema heran und blickt auf die Sprache als Vehikel des menschlichen Geistes und Mittel der Erkenntnis. „Dies Verhältnis der Sprache zur wissenschaftlichen Begriffsbildung läßt sich, streng genommen, nur am Griechischen beobachten, da nur hier die Begriffe organisch der Sprache entwachsen sind: Nur in Griechenland ist das theoretische Bewußtsein selbständig entstanden, nur hier gibt es eine autochthone wissenschaftliche Begriffsbildung – alle anderen Sprachen zehren hiervon, haben entlehnt, übersetzt, das Empfangene weitergebildet. Die Leistung der Griechen hat die anderen Völker über ihre Eigenentwicklung hinaus gefördert“ (205). Wie hat die griechische Sprache und Kultur den Christen dazu verholfen, das ihnen Eigene in den „Griff“ zu bekommen und ihr Selbstverständnis auszudrücken? Kap. XII gibt viel Anregung zum

Nachdenken über diese Frage, ohne selber darauf einzugehen. Eine grundsätzliche Besinnung ist Kap. XIV: „Die Entdeckung der Menschlichkeit und unsere Stellung zu den Griechen“ (231–243). Dies ist ja ein sehr modernes Thema. S. betont, daß nicht die Philosophie die „Menschlichkeit“ bei den Griechen entdeckt habe; ihre schönste Ausprägung habe sie vielmehr in den Komödien Menanders gefunden (235). Ein berühmter Satz des Dichters: „Etwas wie Anmutiges ist der Mensch, wenn er Mensch ist“ (fr. 484 Kö.; zit. S. 236), klingt immer noch aktuell. Er läßt verstehen, daß die Komödien des Menander durch die Bearbeitungen des Plautus und Terenz „das gesellschaftliche Leben Europas weitgehend geformt (haben)“ (ebd.). Doch macht S. auf etwas anderes aufmerksam, was jene Einseitigkeit ins Licht zu stellen vermag, die heute leicht mit der Betonung des „Menschwerdens“ gegeben ist. Richtpunkt der Suche der Griechen nach Recht, Wahrheit und Schönheit sei nicht „Bildung“ und „Menschlichkeit“ in sich, sondern „das Ewige, das die Griechen entdeckt haben, das sich ihnen offenbart hat“ (243). Es ist interessant, daß ein anderer großer Kenner der griechischen Philosophie, *A. Hilary Armstrong*, angesichts des heutigen Anthropozentrismus der Theologie und der Säkularisierungstendenzen im Blick auf Plotin davor warnt, daß christliche Theologen allzusehr nach Ent-Hellenisierung rufen und jene Bedeutsamkeit der Griechen vergessen, die eben in dieser Entdeckung des Ewigen und im unruhigen Streben danach liegt. Vgl. *ders.*, *Man in The Cosmos. A study of some differences between pagan Neoplatonism and Christianity*, in: *Romanitas et Christianitas*, *Studia Iano Henrico Waszink... oblata* (Amsterdam–London 1973) 5–13.

Mit Recht betont S., daß die „humane und die divine Nachfolge der Griechen“ einander nicht ausschließen (243). Wieviel mehr gilt dies von der Nachfolge Christi. – Nur in Essays wollte S. die ihn in diesem Buch beschäftigenden Probleme entfalten, ohne historische oder systematische Vollständigkeit anzustreben. Aus der Reaktion darauf meint er eine gewisse Verwirrung feststellen zu können, weil sich in seinen Untersuchungen immer wieder zwei Aspekte verflochten würden: einmal die Annahme einer durch die Geschichte hindurchgehenden Tendenz, dann aber die Absicht zu verdeutlichen, „wie diese Entwicklung dadurch zustande kommt, daß einzelne immer wieder Neues entdecken“ (283). Die allgemeine Tendenz sei der Weg vom „Mythos zum Logos“, die „Aufklärung“ bei den Griechen, der „Fortschritt des Bewußtseins“ (Hegel). Was einzelne Personen für die „Entdeckung des Geistes“ gewirkt haben, können wir, so betont S., nur durch Text-Interpretationen feststellen (286). Er begründet sein Eintreten für den Aspekt der „Entdeckung“ aus dem Sachlichen, damit nämlich, daß die Griechen etwas entdeckt hätten, das für die Folgezeit bis zu uns her von grundsätzlicher Bedeutung sei, und aus dem Methodischen: es ließe sich ein zunehmendes Wissen exakt nachweisen; es lasse sich zeigen, wo der einzelne Dichter oder Prosaiker ein Ungenügen an dem Bestehenden empfand und wie er Probleme durch neue Einsichten zu lösen suchte (287). Wenn S. seine These von der Entdeckung des Geistes durch die Griechen verteidigen muß, so tut er dies mit dem Hinweis, „daß die Griechen die Grundfunktion des Geistes als erste erkannt haben: wie er Ursprung sein kann von Erkennen, Fühlen und eigenem Handeln. Damit begriffen sie den Geist als Gegensatz zum Körper. Daß Spätere all dies vertieft haben, daß wir es weiter vertiefen können, sollte den Griechen nicht den Entdecker-Ruhm nehmen...“ (291). – Im Blick auf den großen Reichtum dieses Buches möchte man nur wünschen, daß bei der heutigen Unruhe auf der Suche nach Neuem die Kontinuität hin zu diesen großen Ursprüngen nicht verloren gehe, die S. ausgezeichnet analysiert. A. Grillmeier, S. J.

Martin, Gottfried, *Platons Ideenlehre*. Gr. 8<sup>o</sup> (296 S.) Berlin 1973, de Gruyter. – Dieses in seiner klaren Sprache, überlegenen Zurückhaltung und nüchternen Ausgewogenheit meisterhafte Buch möchte kein Gesamtbild Platons entwerfen, sondern sich auf die wissenschaftstheoretische Bedeutung der Ideenlehre konzentrieren (268). Es ist bestimmt durch die Kontroverse zwischen Platonismus und Nominalismus. Die Arbeit läßt deutlich werden, daß eine philosophische Platoninterpretation ohne Kenntnis der logisch-mathematischen Grundlagenforschung heute nicht mehr möglich ist. M. wendet sich gegen einen naiven Platonismus, nach dem die Ideen intuitiv erschaut werden (47 f.; 245).

Vielmehr habe, „im Ganzen gesehen... für Platon der Logos die entscheidende Bedeutung für die Ideenlehre“ (48). Der Logos führt nach der Interpretation des Verf. jedoch nicht zu einem geschlossenen, darstellbaren System. „Die Ideenlehre ist kein Dogma, sondern eine Methode“ (269). Die platonischen Dialoge seien nichts als möglicher und zugleich notwendiger Anstoß (251). Zu „jeder Darstellung muß man die Erklärung Platons hinzunehmen, daß eine solche Darstellung nicht möglich ist“ (252). Von dieser Position her betont M. gegenüber H. J. Krämer und K. Gaiser die Bedeutung der Dialoge für die platonische Philosophie; er zweifelt an der Möglichkeit der von diesen Autoren versuchten Rekonstruktion der esoterischen Lehre Platons (35; 251). Nach M. hat Platon selbst gesehen, daß die Ideenlehre in Aporien führt, von denen Platon selbst vermutet habe, daß sie unlösbar sind. M. sieht deshalb im Anschluß an Hegel in Platon einen Dialektiker. Diese Dialektik sei jedoch „nicht einmal eine Dialektik im Sinne Hegels...“, die die Gegensätze aufhebt. Sie ist vielmehr... eine Dialektik, die Hegel mit Recht eine negative Dialektik nennt. Diese negative Dialektik versöhnt nicht die Gegensätze, indem sie ihre Notwendigkeit versteht, sondern sie läßt die Gegensätze unvermittelt nebeneinander stehen“ (237 f.). – Ergibt sich aber daraus, daß Platons Ideenlehre in Antinomien führt, nicht die Richtigkeit des Nominalismus? M. versucht zu zeigen, daß die Einwände gegen die Ideenlehre jeden logischen und ontologischen Standpunkt treffen. Ebenso wie gegen den naiven Platonismus wendet er sich gegen den naiven Nominalismus, wie ihn z. B. der Wiener Kreis vertreten habe (252). Dagegen sieht er in einem echten Nominalismus, wie er besonders von Goodman vertreten werde, und in einem echten Platonismus „Möglichkeiten der Philosophie...“, von deren gegenseitigem Verhältnis wir freilich noch keine rechten Vorstellungen haben“ (253). –

Der erste der beiden Teile des Buches „Die Ideenlehre“ (5–123) legt die Voraussetzungen der in Tl. II „Die Reflexion auf die Ideenlehre“ (127–271) vorgetragenen Interpretation dar. Es seien nur einige besonders wichtige Thesen genannt: Zusammen mit Cornford, Ross, Friedländer u. a. ist M. der Ansicht, daß die Kritik der Ideenlehre im ersten Teil des „Parmenides“ sich gegen die von Platon selbst in den großen Ideendialogen der Reifezeit vorgetragene Ideenlehre richtet (30; 150 f.); ebenso sei die Auseinandersetzung mit den Ideenfreunden im „Sophistes“ (248 A) eine Selbstkritik (30 f.; 153 f.). Dennoch habe Platon auch in den späteren Dialogen sich nicht von der Ideenlehre abgewandt. M. stützt sich dafür auch auf den 7. Brief, den er für echt hält (31–36). Es ist M.s besonderes Anliegen, „die Bedeutung der im Parmenides und Sophistes auftretenden Reflexion deutlich zu machen“ (37). Eine zusammenfassende Darstellung der logischen Begründung der Ideenlehre finde sich in den Dialogen nicht. Der Verf. orientiert sich deshalb an Met. I 9, wo Aristoteles, der nach M. einer der besten Kenner der geschriebenen und ungeschriebenen Lehre Platons ist (135), drei Beweisgänge darstellt und kritisiert, die M. dann auch in den Dialogen (angedeutet) findet: 1. aus den Wissenschaften; 2. aus „Einheit über Vielheit“; 3. daraus, daß jedes Denken etwas denken muß (49 f.). Die Argumente aus den Wissenschaften seien die stärksten; man müsse vielleicht sogar sagen, „daß die zweitausendjährige logische, wissenschaftstheoretische und ontologische Analyse der Logik, der Mathematik und der Physik diese Bedeutung der Ideenlehre nicht vermindert, sondern eher noch verstärkt hat“ (63; 50–64). Die Lehre der „Politeia“ von einer und die des „Sophistes“ von fünf obersten Ideen stünden miteinander in einem Widerspruch, zu dem Platon keine Stellung genommen habe (80–85). Platons Neigung zum Mythos, zur Hypostasierung und zur Personifizierung bringe eine Notwendigkeit zum Ausdruck, die für jedes Sprechen und Denken gilt (97–123). – Der Aufbau von Tl. II beruht im wesentlichen auf den beiden Hauptpunkten der aristotelischen Platonkritik: dem Chorismos- und dem Realitätsproblem. M. räumt Aristoteles ein, „daß in den vier großen Ideendialogen der Chorismos der Sache nach vorliegt“ (160), und fragt, welche Bedeutung das Wort *choris* habe, wenn es von den Ideen und Dingen gebraucht werde. Die Auffassung, in der Kritik der Ideenlehre gehe „Aristoteles immer davon aus, daß der Chorismos bei Platon immer rein räumlich gemeint ist“ (166), befriedigt nicht. M. zeigt, daß die räumliche Komponente in Platons Chorismos-Begriff auf die bis heute ungelöste Frage hinweist, ob reine Begriffe, die keinerlei Beziehung auf eine räumliche Vorstellung aufweisen, möglich sind. Er antwortet im Anschluß an Kants Schema-

tismuslehre und E. Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen, mit Nein (167 f.). Die Einwände des „Parmenides“ gegen die Methexis-Lehre entstehen dadurch, „daß das Verhältnis der Idee zu den unter ihr stehenden Dingen gesehen wird vom Verhältnis der Dinge untereinander“ (172). Der Verf. zeigt, daß es auch der modernen Grundlagenforschung nicht gelungen ist, dieses Problem zu lösen. Die Frage, ob eine rein logische Deutung des Enthaltenseins möglich sei, müsse verneint werden. Denn „Enthaltensein“ sei entweder selbst ein undefinierbarer Grundbegriff, oder es liege undefinierbaren Grundbegriffen sehr nahe. Diese müßten aber zumindest teilweise durch Anschauung gegeben werden. Es werde also verständlich, „daß in der Beziehung der Dinge zu den Ideen anschauliche Momente aufzutreten, die von dem Verhältnis der Dinge zueinander hergenommen sind“ (172 f.). Die Paradoxie des Tritos Anthropos beruht auf der Selbstanwendung einer Idee auf sich selbst (z. B. „Die Idee des Schönen ist schön“). Aristoteles und Russell haben versucht, sie durch ein Verbot der Selbstanwendung aufzulösen. Dagegen wendet M. zusammen mit Whitehead ein, es gebe Begriffe, bei denen die Selbstanwendung nicht vermieden werden könne. Der Tritos Anthropos widerlege also die Ideenlehre nicht; seine Schwierigkeiten „drücken“ vielmehr „jeden systematischen Standpunkt“ (186; 174–187). – § 16 „Die Ousia“ und § 17 „Das Sein“ behandeln die „Grundfrage“ der Interpretation. Beide Paragraphen kommen im wesentlichen zu demselben Ergebnis: „Zunächst haben die Ideen allein Sein und Ousia. Dann nimmt auch das Veränderliche am Sein und der Ousia Anteil“ (219). Das eigentliche Ergebnis der Reflexion Platons auf das Sein der Ideen sei, daß die Seinsfrage in Aporien führe und führen müsse (220). Es sei die Frage gestattet, ob nicht doch eine weitergehende inhaltliche Bestimmung des platonischen Seinsbegriffs möglich ist. § 19 nimmt zusammenfassend zum Verhältnis Platon-Aristoteles Stellung. Mit Ross und gegen Cherniss sieht der Verf. hier mit Recht eine Kontinuität und keinen Bruch. Die aristotelische Platonkritik sei positiv zu sehen; Platon und Aristoteles stimmten überein in der Überzeugung von der Realität des Allgemeinen; die Grundfrage der aristotelischen Metaphysik „Was ist Sein?“ sei bei Platon grundgelegt, ebenso die Lehren von den Transzendentalien und der Bedeutungsvielheit. – Auf die Bedeutung von Hegel für M.s Interpretation wurde bereits hingewiesen. Von den neueren Interpreten schätzt M. außer Ross vor allem Natorp. Man liest deshalb mit Spannung den § 20, der fragt, ob der Nous, mit dem die Ideen in einem „konstitutiven“ Zusammenhang stehen, ein rein passives, oder, wie die neukantianische Deutung von Natorp es vertritt, ein Vermögen der Spontaneität sei. Die sorgfältig abwägende Untersuchung kommt zu dem Ergebnis, daß der Logos „sowohl ein aktives als auch ein passives Vermögen“ ist. Die Probleme, auf die Platon hier gestoßen sei, lassen sich nach der Überzeugung des Verf. nur mit den Methoden einer negativen Dialektik interpretieren (239). Der Überblick über die Bedeutung des Platonismus in Neuzeit und Gegenwart (252–268) wendet sich gegen die Behauptung, „aus der modernen Entwicklung der Logik und der Mathematik ergebe sich der Beweis des Nominalismus und die Widerlegung des Platonismus“ (265). Vielmehr seien, hier beruft M. sich vor allem auf Whitehead und H. Scholz, die moderne Logik und Mathematik durchaus mit einer platonischen Grundeinstellung vereinbar (267).

F. Ricken, S. J.

Platon, Jubiläumsausgabe sämtlicher Werke. Zum 2400. Geburtstag. Eingeleitet von Olof Gigon, übertragen von Rudolf Rufener. 8° (8 Bde., insgesamt 3600 S.) Zürich 1975, Artemis. – Es ist sehr zu begrüßen, daß die Platon-Übersetzung der „Bibliothek der Alten Welt“ jetzt in einer ansprechenden und stabilen Paperback-Ausgabe vollständig vorliegt. Die Bde. I–VI sind bereits früher einzeln in der „Bibliothek der Alten Welt“ erschienen: Bd. I „Frühdialoge“, Bd. III „Meisterdialoge“, Bd. V und VI „Spätdialoge I und II“ sind unveränderte (um die Register gekürzte) Nachdrucke der ursprünglichen Ausgaben (I 1960; III 1958; V 1965; VI 1969). In Bd. II „Die Werke des Aufstiegs“ (zum ersten Mal 1948 erschienen) und Bd. IV „Der Staat“ (1950) sind die früheren Einleitungen von Gerhard Krüger durch neue von O. Gigon ersetzt. Die Übersetzung der „Gesetze“ in Bd. VII stammt aus dem Nachlaß von R. Rufener; sie wurde von Gigon überarbeitet. An die Stelle der Register der einzelnen Bände ist das in Bd. VIII vorliegende Begriffslexikon getreten; leider enthält der Band kein Namenverzeichnis. In der Anordnung der

Dialoge überrascht, daß der „Kratylos“, der im allgemeinen als ein Dialog der Übergangszeit gilt (so auch O. Gigon, Platon, in: Lexikon der Alten Welt [Artemis 1965] S. 2366), unter den Spätdialogen aufgeführt wird. Gigon versucht das in der Einleitung zu Bd. V (XLVIII f.) durch sachliche Gemeinsamkeiten zu rechtfertigen. Die sehr flüssig geschriebenen Einleitungen zeichnen sich dadurch aus, daß sie, ohne sich in Einzelheiten der Fachdiskussion zu verlieren, einen Einblick in wesentliche Fragen der Platonforschung geben. Sie informieren über die Datierung der Dialoge und andere literarische Fragen, geben zusammenfassende Charakterisierungen der verschiedenen Epochen des platonischen Schrifttums und einen kurzen Überblick über die Fragestellung der einzelnen Dialoge. Besonders dankbar wird der Leser für die Analysen der Dialoge sein. Gegenüber einer entwicklungsgeschichtlichen Betrachtung des platonischen Werkes ist G. zurückhaltend; er vertritt eher einen unitarischen Standpunkt: Jeder Dialog Platons ist „nur in einem begrenzten Umfang autark; er ist auch ein Teil in einem Gesamtsystem des Denkens, das schon zur Zeit des Laches dem Verfasser zwar nicht in seiner abgeschlossenen Ganzheit, aber doch in einigen seiner entscheidenden Intentionen vor Augen gestanden hat“ (Bd. V S. VIII). Diese unitarische Auffassung ermöglicht und rechtfertigt ein Unternehmen, wie es das von Gigon und *Laila Zimmermann* verfaßte Begriffslexikon (Bd. VIII) darstellt. In etwa 100 Stichworten wird hier versucht, „in lesbarer Form über die Philosophie Platons im ganzen zu orientieren“ (Bd. VIII S. 5). Dem Lexikon gehen Prolegomena voraus (9–37), die einiges aus den Einleitungen zusammenfassen und einen Fixpunkt bilden sollen, auf den die verschiedenen Artikel des Lexikons immer wieder bezogen sind. Sie fragen nach dem historischen Ausgangspunkt der Philosophie Platons, nach Platons Verhältnis zum Staat, zur überlieferten Religion und zur vorsokratischen Naturphilosophie; Platons literarische Eigenart, sein Spiel mit dem Leser, wird herausgestellt; abschließend ist die Frage behandelt, „ob Platon geglaubt hat, daß der vollkommene Mensch und der vollkommene Staat, wie er ihn sah, in der geschichtlichen Welt wirklich werden könnten“ (27). Die einzelnen Artikel zeichnen sich durch den Mut zur philosophischen Interpretation, ihre Geschlossenheit und ihre klare Sprache aus. Wo es erforderlich ist, werden Verbindungen zu den Vorsokratikern auf der einen und zu Aristoteles und der hellenistischen Philosophie auf der anderen Seite hergestellt. Wo es vom Platontext her möglich war, sind am Ende des Artikels Hauptstellen angegeben.

F. Ricken, S. J.

Seeck, Gustav Adolf (Hrsg.), Die Naturphilosophie des Aristoteles (Wege der Forschung, 225), 8° (XXIII u. 426 S.) Darmstadt 1975, Wissenschaftl. Buches. – Seit Galilei herrscht bei den Naturwissenschaftlern die Ansicht, Aristoteles habe nach den zukunftsweisenden Ansätzen des Atomismus und des platonischen „Timaios“ den Fortschritt der Wissenschaft um 2000 Jahre verzögert. Man wirft ihm vor, er habe die quantitativ-mathematische Theorie der Atomisten und des „Timaios“ durch eine qualitative Physik ersetzt; seine anthropomorphe Naturbetrachtung habe nach Zwecken anstatt nach Ursachen gefragt; seine Methode sei apriorisch und dogmatisch, nicht empirisch und induktiv. Für die aristotelische Biologie hat das 19. Jh. dieses Urteil revidiert; man entdeckte, „daß die zoologischen Schriften des Aristoteles ... empirisches Material enthielten, das man sich erst neu aneignen mußte“ (XVIII). – Die im vorliegenden Band vereinigten Arbeiten von Philologen, Philosophen und Wissenschaftshistorikern geben dem Leser die Möglichkeit, sich ein differenziertes Urteil über die Berechtigung dieser communis opinio zu bilden. Tl. I (3–76) umfaßt Interpretationen, „die für einzelne Gebiete eine Gesamtschau bieten oder den Nachweis der ... Einheit führen wollen“ (XII); Tl. II (79–171) behandelt philologische Fragen; Tl. III (175–347) versucht ein Gespräch zwischen Aristoteles und der heutigen Wissenschaft; Tl. IV (351–399) bringt Arbeiten, die eine analytische Gegenposition zu den unitarischen Interpretationen von Tl. I darstellen. Der Band schließt mit einer umfangreichen und sorgfältig gegliederten Bibliographie (ab 1960) (401–419) und einem Index (421–426). – Daß die Charakterisierung der aristotelischen Naturphilosophie durch die moderne Naturwissenschaft nicht grundsätzlich verfehlt ist, zeigen die immanen Interpretationen von A. Mansion (die Conclusion seiner Introduction à la physique aristotélicienne, 1946) (29–38), I. Düring (Aristoteles'

Method in Biology, 1961) (49–58) und *J. Moreau* (Kap. VIII aus: *Aristote et son école*, 1962) (59–76) in *Teil I*. Mansion zeigt, daß die qualitative und teleologische Naturbetrachtung des Aristoteles durch die Dominanz des Eidos bedingt ist. Moreau macht deutlich, in welchem Ausmaß die aristotelische Kosmologie von ontologischen Prämissen abhängt. Wie sehr die Beurteilung der aristotelischen Biologie sich gewandelt hat, zeigt ein Vergleich zwischen *D'Arcy W. Thompson* (Die Naturwissenschaft des Aristoteles, 1921) (3–28), der noch die Hochschätzung des 19. Jhdts. für die empirischen Leistungen der aristotelischen Biologie teilt, und *Düring*, der anhand einer Interpretation von *De part. animalium* 639 b 30–640 a 2 nachweist, daß Aristoteles „die Naturwissenschaft... als eine theoretische, nicht als eine empirische Disziplin ansah“ (58). Dürings Ergebnis wird ergänzt durch *H. Cherniss* (Kap. V aus: *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*) (175–188), der die Methode untersucht, mit der Aristoteles die naturwissenschaftlichen Auffassungen der Vorsokratiker kritisiert. Er kommt zu dem Ergebnis, daß Aristoteles sich dabei nur in beschränktem Ausmaß auf empirische Beobachtungen beruft und daß selbst in diesen Fällen die Beobachtungen des Aristoteles denen seiner Vorgänger keineswegs immer überlegen sind. – Bestätigt also der Band das Urteil, daß die aristotelische Naturphilosophie „nichts als ein störendes Hindernis auf dem Weg der eigentlichen Wissenschaft“ (XIII) gewesen ist? Der Leser wendet sich mit dieser Frage an den zentralen *Teil III*, der Arbeiten zu bringen verspricht, „die Aristoteles aus der Sicht der seither fortgeschrittenen Naturwissenschaft sehen und ihn sozusagen daran messen“ (XXII). Dieser Teil ist insofern enttäuschend, als von seinen zehn Beiträgen nur drei dieses Versprechen einlösen. Nach *W. Wieland*, *Das Kontinuum in der aristotelischen Physik* (§ 17 aus: *Die aristotelische Physik*, 1962 <sup>2</sup>1970) (251–300) gehört die Kontinuitätslehre zu den Teilen der aristotelischen Physik, „die von den Begründern der modernen Naturwissenschaft niemals bekämpft oder auch nur in Frage gestellt worden sind“. Das Problemniveau dieser Lehre sei „auch in der Mathematik höchstens in den Grundlagenforschungen dieses Jahrhunderts... wieder erreicht“ worden (252). Ansätze der modernen Mathematik bei Aristoteles nachzuweisen ist das Anliegen von *M. Dehn*, *Raum, Zeit, Zahl bei Aristoteles vom mathematischen Standpunkt aus* (1936) (199–218). *R. A. Horn*, *Die Chemie des Aristoteles* (1966) (339–347), führt das Fehlen dieser Wissenschaft bei Aristoteles letztlich auf die metaphysische Anlage der Griechen zurück, die es „zu eilig“ hatten, „aus den Problemen, die als Grundlage einer chemischen Wissenschaft hätten dienen können, ontologische Fragen des Entstehens und Vergehens zu machen“ (346). Horn kommt jedoch zu einer im ganzen positiven Bewertung des Einflusses der aristotelischen Naturphilosophie: Daß es den Griechen nicht gelang, die Grundlage für eine wissenschaftliche Chemie zu schaffen, hatte die Entstehung der Alchemie zur Folge. „Wo die Herausforderung der aristotelischen Lehre fehlte, fand die betreffende Disziplin, wie die Geschichte der Chemie zeigt, ihren Ausgangspunkt nur spät, und ihre Geburt als moderne Wissenschaft wurde dementsprechend verzögert“ (347). Der für den Naturwissenschaftler verlockende Versuch von *K. v. Fritz*, die Teleologie des Aristoteles (Teleologie bei Aristoteles, 1961) (243–250) als „Erfahrungstatsache“ zu interpretieren, dürfte dem Aristoteles-Text wohl schwerlich gerecht werden. *W. Kullmann*, *Zur wissenschaftlichen Methode des Aristoteles* (1965) (301–338), vergleicht anhand von *De caelo* I und II die angewandte Methode des Aristoteles mit dessen Methodenlehre. Diese wertvolle Untersuchung bleibt jedoch aristotelesimmanent. – *Teil II* bringt mit *H. D. P. Lee*, *Ortsnamen und die Entstehungszeit der biologischen Schriften des Aristoteles* (1948) (79–92), einen Beitrag zur entwicklungsgeschichtlichen Fragestellung. *P. Moraux*, *Einige Bemerkungen über den Aufbau von Aristoteles' Schrift 'De caelo'* (1949) (93–106), und *O. Regenbogen*, *Bemerkungen zur 'Historia animalium' des Aristoteles* (1961) (107–113), behandeln Fragen der Komposition. Wichtig für die aristotelische Elementenlehre ist *H. B. Gottschalk*, *Die Verfasserschaft von 'Meteorologica' Buch IV* (1961) (114–138). Der Verf. nimmt an, daß es sich bei diesem Buch um „eine gründliche Überarbeitung eines aristotelischen Werkes durch einen Schüler des Theophrast, unter Verwendung seiner Ergebnisse in Chemie und Mineralogie“ handelt (137). Den Zusammenhang von philosophischer und biologischer Terminologie untersucht *D. M. Balme*, *Genos und Eidos in der Biologie des Aristoteles* (1962) (139–171). –

Aus den Beiträgen von *Teil IV* sei *G. A. Seeck*, Leicht-schwer und der Unbewegte Bewegte (1969) (391–399), herausgegriffen. Der Verf. sieht bei Aristoteles einen Widerspruch zwischen dem Physis-Begriff und der Lehre vom unbewegten Bewegten, den er entwicklungsgeschichtlich aufzulösen versucht. In der Entwicklung vom unbewegten Bewegten zu einem „umfassenden und klaren Physisbegriff“ werde die Spekulation durch die Empirie ersetzt (398). – Der Band läßt deutlich werden, daß die aristotelische Naturphilosophie weithin auf ontologischen Voraussetzungen beruht, die die moderne Naturwissenschaft nicht mehr teilt. Aber gerade deshalb kann sie für die moderne Naturwissenschaft Anstoß sein, sich über die ontologischen Positionen, von denen sie selbst ausgeht, klar zu werden.

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

Smith, Andrew, *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition. A Study in Post-Plotinian Neoplatonism*. Gr. 8° (XVIII u. 173 S.) Den Haag 1974, Nijhoff. – Diese unter der Leitung von W. Theiler und A. H. Armstrong entstandene Dissertation versucht, Porphyrios in die Entwicklung des Neuplatonismus zwischen Plotin auf der einen und Jamblichos und Proklos auf der anderen Seite einzuordnen. Die Situation der Forschung wird vom Verf. in der Einleitung folgendermaßen skizziert: *J. Bidez* sah in Porphyrios einen in jeder Hinsicht unoriginellen Denker. Dieses Urteil wurde korrigiert durch *H. Dörrie* und vor allem durch *P. Hadot*, der in Porphyrios den Verfasser des anonymen neuplatonischen Parmenideskommentars sieht und dadurch dessen Bedeutung als Metaphysiker hervorhebt. Mit Hadots These setzt der Verf. sich nicht auseinander. Seine Arbeit beschränkt sich vielmehr auf das traditionelle Corpus, und zwar auf dessen zentrales Thema: den Aufstieg und die Erlösung (soteria) der Seele. – *Tl. I* vergleicht die Seelenlehre des Porphyrios mit der Plotins. Behandelt werden das Leib-Seele-Problem, der Aufstieg der Seele zu den höheren Hypostasen und die eschatologischen Vorstellungen beider Denker. *Tl. II* fragt nach der Stellung des Porphyrios zu den religiös-magischen Vorstellungen und Praktiken des späteren Neuplatonismus. Der Verf. klärt dazu zunächst den Begriff der Theurgie bei Jamblichos und Proklos, um ihn dann der Auffassung des Porphyrios und Plotin gegenüberzustellen. Die Untersuchung kommt zu dem Ergebnis, daß Porphyrios entscheidend durch das metaphysische Denken Plotins bestimmt ist. Zu einer Theologie werde der Neuplatonismus erst unter Jamblichos. Porphyrios sehe jedoch, daß Plotins Mystik nur ein für wenige gangbarer Weg zur Erlösung ist. Sein Anliegen, einen Weg für alle zu suchen, veranlasse ihn, religiös-magische Elemente in den Neuplatonismus aufzunehmen. Ursache dafür, daß diese Integration ihm mißlingt, sei seine starke Abhängigkeit von der Philosophie Plotins. Die dann durch Jamblichos vollzogene Synthese zeichne sich gegenüber Porphyrios aus durch einen geläuterten Begriff der religiös-magischen Praxis der Theurgie und Elemente echter plotinischer Mystik.

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

Warkotsch, Albert, *Antike Philosophie im Urteil der Kirchenväter. Christlicher Glaube im Widerstreit der Philosophien (Texte in Übersetzungen)*. Gr. 8° (XXIII u. 548 S.) Paderborn 1973, Schöningh. – Diese umfangreiche Textauswahl möchte die Anschauungen der Patristik über die antike Philosophie dokumentieren. Der Verf. geht davon aus, daß die antike Philosophie einen tiefen Einfluß auf die christliche Kultur ausgeübt hat. Die Frage nach der Einstellung der Kirchenväter zur Philosophie lasse sich auf zwei Weisen beantworten: Man könne die Einflüsse der antiken Philosophie auf die Anschauungen der Kirchenväter zeigen, oder man könne „die Anschauungen der patristischen Denker und Lehrer über diese Philosophie in extenso direkt und wörtlich anführen“. Die bisherige Forschung sei den ersten Weg gegangen. W. entscheidet sich für den zweiten, da er ihm „das Verhältnis zwischen Patristik und antiker Philosophie getreuer wiederzugeben“ scheint. „Das unmittelbare und wörtlich angeführte Urteil der Kirchenväter über das philosophische Denken der Antike stellt m. E. den Sachverhalt unzweideutig und weniger interpretierend dar“ (VII). Es ist sehr zu begrüßen, daß auf diese Weise einem größeren Leserkreis der Zugang zu wichtigen patristischen Quellen ermöglicht wird. Daß durch eine solche Textauswahl die hochdifferenzierte Problematik des Einflusses der antiken Philosophie auf das christliche Dogma, der „Hellenisierung des Christentums“, wohl schwerlich einer Lösung nähergebracht

wird, weiß W. gewiß ebensogut wie der Rez. Die z. T. vom Verf. selbst übersetzten Texte sind chronologisch nach Autoren (von Aristides bis Zacharias Scholastikos und Boethius) angeordnet. Kurze Einleitungen charakterisieren das Verhältnis der einzelnen Autoren zur Philosophie. Das Buch schließt mit einer kurzen Auswahl philosophischer und patrologischer Literatur (536 f.), einem für eine derart umfangreiche Auswahl wohl zu kurzem und zu wenig gegliederten Sachverzeichnis (539–542) und einem Namenverzeichnis (543–548). Es verzichtet auf Erläuterungen zu den Texten und Literaturangaben zu den einzelnen Autoren. Besonders schmerzlich vermißt man ein Stellenregister. Diese Mängel tun dem Wert des Werkes als Lesebuch für den interessierten Laien kaum Abbruch; dagegen dürften sie seinen Wert für das Studium und die wissenschaftliche Arbeit erheblich einschränken.

F. Ricken, S. J.

Colker, Marvin L. (Hrsg.), *Analecta Dublinensia: Three Medieval Latin Texts in the Library of Trinity College Dublin*. 8° (275 pp.) Cambridge (Mass.) 1975, The Mediaeval Academy of America. – Die drei in dieser Sammlung zusammengefaßten, vermischten Texte des 12. Jhs wurden vom Herausgeber während seiner Arbeit an der Katalogisierung der Handschriften der Library of Trinity College, Dublin, entdeckt. Sie geben interessante Beispiele zu drei verschiedenen literarischen Formen: dem Dialog, dem Brief und der Erzählung. – Der erste Text ist betitelt mit *Tractatus beati Gregorii papae contra religionis simulatores* und findet sich in Trinity College Cod. 97 (B. 3. 5.) (s. XIII<sup>ex.</sup>) f. 227<sup>v</sup>–238<sup>v</sup>. Es handelt sich um eine – im späten 12. Jh. anonym verfaßte – Satire auf die vielfältigen Formen der Heuchelei im religiösen Leben. Das Werk ist nach Art eines Dialoges entworfen, der sich zwischen „Romanus“, einem widerspenstigen Mönch, und Papst Gregor I. abspielt. Gregor greift Völlerei, Schwatzhaftigkeit und den Mangel an Gehorsam sowie andere Mißstände in den Klöstern an. Er überzeugt Romanus davon, daß dessen Leben von Heuchelei erfüllt war. Die starke Betonung des Gehorsams durch den Papst gründet dabei auf den hierarchischen Strukturen der damaligen Gesellschaft. Sein Angriff gegen die – durch unausgebildete Mönche geübte – medizinische Praxis erinnert uns an die Kritik eines Gerald von Wales, seine Verurteilung der Völlerei an die Tadelungen durch Bernhard von Clairvaux. – Der zweite Text ist eine Sammlung von 30 Briefen und drei Gedichten, die C. unter dem Titel *Epistolae ad amicum* zusammengefaßt hat. Man findet sie in Trinity College Cod. 184 (B. 2. 17.) (s. XII) f. 143<sup>r</sup>–160<sup>r</sup>. Eine zweite Abschrift der Briefe steht in Hereford Cathedral Cod. P. i. 15 (s. XII) f. 123<sup>r</sup>–146<sup>v</sup>. Diese Briefe, die vermutlich um 1150 von einem Mönch aus St. Albans verfaßt wurden, hat man in den Hss nach Art eines *Tractatus* zusammengestellt. Sie dienen ohne Zweifel nicht nur als stilistische Vorbilder, sondern auch als moralische Ermahnungen. Obwohl sie offenbar an eine konkrete Person adressiert waren – den Lehrer des Autors, der ein anderer hochgestellter Mönch ist –, können die Briefe doch nur mit großem Vorbehalt zum Zwecke historischer Information ausgewertet werden. Die sich daran anschließenden Gedichte – nach klassischen literarischen Vorbildern gestaltet – sind offenbar das Werk desselben Autors, doch bleibt ihre Beziehung zu den Briefen unklar. – Der dritte Text sammelt 14 Geschichten und Entwürfe. Er findet sich in Trinity College Cod. 602 (E. 4. 26) (s. XIII<sup>in.</sup>) f. 132<sup>r</sup>–149<sup>v</sup>. Die Geschichten sind vermutlich das Werk eines einzigen, englischen Autors des 12. Jhs, einem Kleriker bäuerlicher Herkunft, der sich jedoch gut in Theologie und Jura auskennt. Seine Geschichten von Rittern, Kaufleuten, Bauern und insbesondere Frauen verraten eine auffallende Kenntnis des Petronius, so daß man ihn sogar einem Johannes von Salisbury im 12. Jh. an die Seite stellen kann. – Der Herausgeber dieser drei Texte gibt dem Leser über die Edition hinaus sorgfältige Einführungen, Zusammenfassungen, Anmerkungen und Indices.

C h. L o h r

Thomas von Aquin, *Summe gegen die Heiden*. Hrsg. u. übersetzt v. Karl Albert u. Paulus Engelhardt unter Mitarbeit v. Leo Dümpelmann. 1. Bd. (Texte z. Forschung, 15). 8° (XIX u. 373 S.) Darmstadt 1974, Wissenschaftl. Buchges. – Im Vorwort berichten die Hrsg. über die Entstehung dieser neuen Übersetzung der *Summa contra gentiles* (S. c. g.). Der Plan ging schon auf die fünfziger Jahre zurück.

Zuerst war an eine Bearbeitung der Übersetzung von H. Nachod u. P. Stern gedacht. Aber bald sah man ein, daß man sich von ihrem Text frei machen mußte. Er beruhte auf dem Grundsatz, für das gleiche lateinische Wort stets auch das gleiche deutsche Wort zu verwenden. Dieses Vorgehen führt aber fast notwendig zu einer Übersetzung, die erst in der Rückübersetzung klar wird, da sich die Bedeutungsfehler der lateinischen und der für sie eingesetzten deutschen Wörter kaum je völlig decken. Als 1960 die Übersetzung von Helmut Fehsel vollständig vorlag, ergaben sich Zweifel, ob eine neue Übersetzung sinnvoll sei. Sicher ist die Übersetzung von Fehsel leichter lesbar als die ältere Übersetzung. Aber sie bleibt bei schwierigen Stellen oft „in einer Wörtlichkeit, die den Sinn in der Schwebe läßt und dem scholastisch nicht gebildeten Leser zu wenig Hilfe bietet“ (XV). Zudem sollte die neue Übersetzung zugleich den lateinischen Text geben. Der vorliegende 1. Bd. enthält das erste Buch der S. c. g. Jeweils auf der linken Seite steht der lateinische Text nach der Editio Leonina mit den Korrekturen Bruno Deckers und der Leonina-Editoren, auf der rechten Seite die Übersetzung. Sie ist ohne Zweifel nicht nur lesbar, sondern auch genauer als die beiden älteren Übersetzungen. Man bedauert nur, daß nicht die Randnummern der Ausgabe von Marietti (1961) hinzugefügt sind, die das Auffinden zitiert Textes sehr erleichtert hätten. Aber das kann ja wenigstens in den folgenden Bänden noch geschehen. – Die Vorzüge der neuen Übersetzung treten erst klar zutage, wenn man einmal ein längeres Kap. Satz für Satz in den drei Übersetzungen vergleicht. Der Rez. wählte dafür das allerdings recht schwierige 26. Kap.: „Gott ist nicht das Sein als Form aller Dinge.“ Schon der Titel zeigt den Unterschied: Nachod-Stern übersetzen: ‚das formhafte Sein‘, Fehsel: ‚das formale Sein‘. Im übrigen ist gerade dieses Kap. in der Übersetzung von N.-St. für den Uneingeweihten kaum verständlich (z. B. ‚das Dazukommende‘ statt Akzidens, ‚Zerziehung‘ für corruptio, oder: wie soll man den Satz ‚das Göttliche Sein . . . ist die Natur selbst‘ richtig verstehen?). Bei Fehsel finden sich in diesem Kap. fünf sachlich einfach unrichtige Übersetzungen (z. B. S. 144 Nr. 3 Z. 2 f.: „nun hat in manchen Dingen das Sein gleichsam den Charakter eines Prinzips“ statt: „das Sein hat . . . ein Prinzip“, ist selbst abhängig von einem anderen Prinzip). Vor solchen Mißverständnissen ist man in der neuen Übersetzung gesichert. – Doch wünschte man sich hier und da ein noch feineres Empfinden für den Unterschied der Sprachen. Einige Beispiele: Anfang des 3. Absatzes: Das Passiv ‚distinguuntur‘ dürfte hier, wie oft im Lateinischen, keinen eigentlichen passivischen Sinn haben, sondern einen eher ‚medialen‘ Sinn; also nicht: „die Dinge werden unterschieden“, sondern: „unterscheiden sich“. (Ebenso S. 13 Z. 3: „Omne quod movetur“ nicht: „was bewegt ist“ [erst recht nicht, wie N.-St. haben: „Was bewegt wird“], sondern: „was in Bewegung ist“ – im Deutschen kann man auch unbedenklich sagen: „was sich bewegt“; bei der passivischen Auffassung des ersten ‚moveretur‘ kommt der Satz einer Tautologie nahe!) S. 111, 3. Abs. statt „nur im Verstand“ besser: „nur als Denkinhalt“. Im folgenden Abs. würde statt ‚Entzug‘ wohl das Fremdwort ‚Privation‘ vorzuziehen sein; so merkt der unkundige Leser wenigstens, daß es ein Fachausdruck ist. Im nächsten Absatz („Außerdem“) würde m. E. statt ‚bei einem Ding‘ entsprechend dem lat. Text der einfache Dativ besser beibehalten, dann aber verdeutlichend geschrieben werden: „ein schon vorher bestehendes Sein als sein eigenes zuerteilt werden“. Schließlich: ‚res‘ immer mit ‚Ding‘ wiederzugeben, scheint mir den Sinn oft nicht genau zu treffen. Im ganzen: Die Übersetzung würde m. E. sinngetreuer, wenn sie weniger „wörtlich“ wäre und nicht so oft noch nach dem Latein schmecken würde.

J. de Vries, S. J.

Y p m a, E e l c k o, O. S. A. (Hrsg.), Jacobi de Viterbio O.E.S.A. Disputatio Tertia de Quodlibet (Cassiciacum, Suppl. 3). 8° (XV u. 285 S.). D e r s., Jacobi de Viterbio O.E.S.A., Disputatio Quarta de Quodlibet (Cassiciacum, Suppl. 5). 8° (XII u. 132 S.) Würzburg 1973 u. 1975, Augustinus-Verlag. – Die vorliegenden zwei Bände bilden den Abschluß der Ausgabe der Disputationes quodlibeticae, die Jacobus de Viterbio († 1308) zwischen 1293 und 1296 verfaßte, in jenen Jahren also, in denen er als Magister in Paris weilte. Die beiden ersten Bde. dieser Ausgabe wurden bereits in ds. Zschr. besprochen (ThPh 43 [1968] 617 f.; 46 [1971] 620). – Während die genannten auf einer umfangreichen Handschriftenüberlieferung beruhen, waren die dritte und vierte Disputatio viel weniger verbreitet (III 4 Hss., davon

2 unvollst.; IV 3 Hss.). Das führte dazu, daß man lange Zeit an der Authentizität der Werke zweifelte. So erkannte beispielsweise Glorieux in seiner *Littérature quodlibétique* I 214–217 nur die Echtheit der beiden ersten Quodlibeta an, die letzteren behandelte er erst in *Litt. q.* II 144–147. Nun schreibt Ypma diese Quodlibeta zweifelsfrei Jacobus de Viterbio zu. – Die Redaktion des Quodlibet III unterscheidet sich nicht wesentlich von der der früheren Quaestiones. Auf eine Einleitung folgen die Quaestiones nach einer bestimmten thematischen Ordnung. Wie in den ersten zwei Quodlibeta ist auch hier die Zahl der zitierten Autoritäten beträchtlich. Insbesondere bezieht er sich dabei auf Aristoteles, Augustinus und Averroes. Zudem ist hervorzuheben, daß sich Jacobus bereits der Übersetzungen der griechischen Aristoteleskommentatoren Andronicus, Philoponus, Themistius und besonders Simplicius bediente. Ebenso bemerkenswert ist Jacobus' fortwährender Rückbezug auf die eigenen Werke, vor allem auf die Quodlibeta I und II. Weiterhin stehen die in Quodlibet III enthaltenen Quaestiones in unmittelbarer Beziehung zur Ausarbeitung und zum Aufbau der *Quaestiones de praedicamentis in divinis* und können als eine Ergänzung dazu angesehen werden. – Von 26 Quaestiones behandelt Jacobus 5 mit größerer Ausführlichkeit: I. *Utrum scientia Scripturae sacrae sit dicenda simpliciter speculativa vel simpliciter practica* (7–36); IV. *Utrum actioni voluntatis correspondeat aliqua passio* (56–82); VII. *Utrum pluralitas vel distinctio modorum realium absolutorum in Deo repugnet eius simplicitati* (93–127); XII. *Utrum tempus sit aliquid in rerum natura praeter operationem animae* (166–180); XVII. *Utrum in sacramento altaris, sive in accidentibus sub quibus existit sacramentaliter Corpus Christi, posset salvari motus augmenti, si non ponatur differre dimensiones terminatae ab interminatis* (217–236). – Das Quodlibet IV macht von der Redaktion her nicht den so vollkommenen Eindruck der früheren Werke, so daß es eine spätere Reportatio zu sein scheint; übrigens eine Vermutung, die Glorieux (*Litt. q.* II 144) äußerte und die Ypma teilt. Das Fehlen einer Einleitung, die verhältnismäßig zahlreichen (30) Quaestionen, die Kürze und nur geringe Relevanz der Themenbereiche (mit Ausnahme von Quaest. XXIV: *Utrum intellectus possibilis sit unus numero in omnibus hominibus, die neun Textseiten umfaßt*) legen diese Vermutung nahe. – Mit dem Personen- und Sachindex zu den vier Disputationen, den der Autor dem vierten Band anfügt, ist dem Forscher ein bedeutendes Arbeitsmittel und eine wichtige Ergänzung der Edition an die Hand gegeben. – Zur abschließenden Würdigung der Arbeit Ypmas ist neben der sorgfältigen Textbearbeitung die wichtige und zudem nicht leichte Arbeit des Nachweises der Zitate und Anmerkungen hervorzuheben. Ypmas Ausgabe bietet wichtige Information zu denjenigen Themenkreisen, die innerhalb der Universitätsdisputationen im Paris des ausgehenden 13. Jhs vorherrschend waren, und gibt Einblicke in das Wirken Jacobus de Viterbios und die Anfänge der Augustinerschule im Spätmittelalter.

F. Domínguez

Leff, Gordon, William of Ockham. *The metamorphosis of scholastic discourse*. 8° (XXIV u. 666 S.) Manchester 1975, Manchester Univ. Press. – Dieses Werk gibt den Stand der Ockham-Forschung des Jahres 1975 wieder. Es ist eine umfassende Darstellung des gesamten Denkens Wilhelms von Ockham. Weit davon entfernt, Ockham mit einem Etikett zu belegen oder auch nur in die fruchtlose Diskussion einzugreifen, ob Ockham nun Nominalist, Konzeptualist, Fideist oder Skeptiker zu nennen ist, sieht L. in ihm einen spätmittelalterlichen Autor, der die fundamentalen scholastischen Positionen in Erkenntnistheorie, Logik, Naturphilosophie und Theologie systematisch neu durchdenkt und einer kritischen Prüfung unterzieht. Mit Recht urteilt L., daß Ockhams größte Leistung in seinen logisch-erkenntnistheoretischen Überlegungen liegt. In der Tat gibt es keinen mittelalterlichen Denker, der so konsequent wie Ockham Sprachkritik zur Methode des philosophisch-theologischen Denkens gemacht hat. Dementsprechend nimmt die Untersuchung logisch-erkenntnistheoretischer Probleme in diesem Buch, das kein wichtiges Thema unerörtert läßt, den breitesten Raum ein. In den vier Kap. des 1. Teils (2–317), der die Hälfte des ganzen Werkes ausmacht, befaßt sich der Autor mit der einfachen Erkenntnis (intuitive und abstrakte Erkenntnis), dem Status der Allgemeinwörter, der Supposition und Signifikation, und schließlich mit Wahrheit und Falschheit, Syllogistik und Demonstration. – Der 2. Teil (320–526) ist der Theologie ge-

widmet und umfaßt drei Kap.: wissenschaftstheoretische Überlegungen zur Theologie einschließlich unseres Wissens von Gottes Existenz, Gottes Natur und endlich Gottes Beziehung zur Schöpfung mit den Fragen der Allmacht, des Vorherwissens, der Gnade und des freien Willens. – Die Schöpfungsordnung ist das Thema des letzten Teils (528–643). Das erste Kap. behandelt anthropologisch-psychologische, das zweite naturphilosophische Probleme. Den Abschluß des Buches bildet eine Einführung in das politische Werk Ockhams. Sehr nützlich ist der beigelegte detaillierte Index, der das Arbeiten mit diesem umfangreichen Buch erheblich erleichtert. – Es ist erstaunlich, mit welcher Gründlichkeit und Sachkenntnis L. diese weitgespannte Problematik durchschaut und bewältigt. Dabei ist besonders hervorzuheben, daß er gleichermaßen mit Quellen und Sekundärliteratur vertraut ist. Nicht nur daß er sorgfältig die Texte, über die er schreibt, studiert hat; auch im souveränen Umgang und in der profunden Diskussion der Ockham-Literatur beweist der Autor seine Kompetenz, eine Gesamtdarstellung ockhamschen Denkens vorzulegen.

V. Richter, S. J.

Leuze, Reinhard, Die außerchristlichen Religionen bei Hegel (Studien z. Theol. u. Geistesgesch. des 19. Jh., Bd. 14). Gr. 8° (255 S.) Göttingen 1975, Vandenhoeck & Ruprecht. – Die bei W. Pannenberg gefertigte Dissertation tilgt dankenswerterweise einen weißen Fleck in der Hegel-Topographie. Religion für Hegel wird Hegels begriffliche Bestimmung vorgestellt, wird man über seine Kenntnisse und Quellen unterrichtet, worauf eigens das Verhältnis begrifflicher Bestimmung zu den Quellen untersucht wird, z. T. doppelt: nach der Lassonschen und nochmals nach Glockners Jubiläumsausgabe. – Die Untersuchung zeigt, „daß im großen und ganzen der Befund der Quellen in die Ausführungen Hegels über die einzelnen Religionen eingegangen ist“ (237). Es fehlt nicht an Umgewichtungen und -interpretationen zugunsten der eigenen Begrifflichkeit, doch wirkt mitunter Hegels Freiheit gegenüber den damaligen Quellen und Arbeiten sich dahingehend aus, daß er der Sicht heutiger Forschung nähersteht als die damalige Wissenschaft. – Für Hegels Grundansatz, daß es sich bei den außerchristlichen Religionen um notwendige Momente in der Selbstrealisierung des Religionsbegriffs handle, weist L. zunächst auf den erheblichen Fortschritt in einer solchen Sicht gegenüber der ungeschichtlichen „natürlichen Religion“ der Aufklärung hin; auch gegenüber Schleiermacher sieht er gerade darin ihren Vorzug, daß über bloßen Vergleich hinaus hier die Notwendigkeit der anderen Religionen begrifflich gemacht werde, müsse eine Religion sich doch daran messen lassen, wieweit es ihr gelinge, die Wirklichkeit anderer Religionen von ihren eigenen Voraussetzungen her zu begreifen. In der konkreten Durchführung freilich muß man Hegel ernstlich kritisieren: die Geschichte der einzelnen Religionen wird nicht berücksichtigt; Religionen fehlen, vor allem der Islam; am fragwürdigsten ist der Übergang von Religion zu Religion am Leitfaden der Logik-Entwicklung. Doch findet L. die Hegelsche Richtung von der Substanz zum Subjekt gerade in der von Hegel vernachlässigten Geschichte der einzelnen Religionen bestätigt. Von dorthin abschließend sein Vorschlag, die Verwirklichung der Subjektivität als Wertkriterium einzuführen, womit die Überlegenheit des Christentums gezeigt werden könne, ohne von vornherein christliche Anschauungen als Argument zu verwenden. Sollte indes ein Wert-Begriff von Subjektivität nicht doch wesentlich christlicher Anschauung entstammen? So daß auch auf diesem Weg „reine Objektivität“ nicht erschwänglich wäre.

J. Splett

Jankowitz, Wolf-Günther, Philosophie und Vorurteil. Untersuchungen zur Vorurteilshaftigkeit von Philosophie als Propädeutik einer Philosophie des Vorurteils (Monographien zur Philos. Forschung, Bd. 140). 8° (XI u. 305 S.) Meisenheim/Glan 1975, Hain. – Das Vorurteil unterliegt weithin dem Vorurteil negativer Bewertung; konkret spricht man nämlich von ihm stets erst, wenn es nicht mehr selbstverständlich wirkt, also schon aufgehört hat, Vorurteil zu sein (für den jedenfalls, der von ihm spricht); und dies Sprechen setzt sich – aufgrund seiner neuen, ihm noch nicht bewußten Vorurteile – kritisch vom bisher leitenden Vorurteil ab. Grundproblematik der bei J. Simon gefertigten Arbeit ist demnach die Einsicht: „Die Vorurteile, die die Philosophie behandelt, sind nicht die der behandelnden Philosophie“ (3). Infolgedessen wird hier ein weit offenerer Begriff von Vorurteil

zugrunde gelegt, als im Alltag und in gängigen Auseinandersetzungen üblich. – Tl. I widmet sich dem Problem der Vermeidbarkeit von Vorurteilen anhand von Analysen der Versuche F. Bacons, Descartes' und Kants, die Vernunft von Vorurteilhaftigkeit zu reinigen, sowie Fichtes Programm einer Letzt- als Selbstbegründung des Denkens aus dem Vorurteil unmittelbaren Selbstbewußtseins. Was diese Analysen ergeben, erlaubt für Tl. II die Überschrift: Einsichten in die prinzipielle Unvermeidbarkeit des Vorurteils. Hegel, Nietzsche, v. Humboldt und Wittgenstein sind die Namen, unter deren Geleit J. Sprache als Vorurteilsstruktur und das „Sprachspiel“ als jeweils wirklichen Vorurteilshorizont herausarbeitet. Eigens untersucht er von hier aus die Vorurteilhaftigkeit von Wissenschaft und Wissenschaftstheorie, u. a. am Tractatus-Unternehmen, an Husserls Cartesianismus und Popper. – Folgerichtig mündet die Untersuchung in Tl. III: Die Rehabilitation des Vorurteils. Vor dem Hintergrund kritischer Referate von Heideggers Analyse unseres Weltumgangs und Gadamers Erörterungen von Horizont und Wirkungsgeschichte (samt der Habermas-Kontroverse) bedenkt J. einmal die Problematik von Vorurteilhaftigkeit und Erklärung des Neuen. Hier bietet sich ihm die Hegelsche Phänomenologie als Muster „geregelter Regelverletzung“ bei der stufenweisen Entdeckung eigener Vorurteile an. Die Fragwürdigkeit jedoch der Idee eines absoluten Wissens führt ihn zur Konzeption einer interindividuellen Theorie von Wahrheit (die sich nicht minder von der *petitio principii* der Konsenstheorie absetzt), womit auch die falsche Alternative von „konservativer“ und „progressiver“ Philosophie überwunden wird. Es geht um gegenseitige Anerkennung, die nicht von der Idee einer zwangsfreien Beziehung reiner, freier, austauschbarer Subjekte, sondern von der Realität vorurteilshafter Individuen ausgeht, die also in bestimmtem Maß, den anderen an-erkennend, auf eigene Erkenntnis verzichtet. – Stärke und Schwäche der Studien zugleich sind Vielfalt und Reichtum der behandelten Fragen und Antwortangebote. Außer den genannten Hauptthemen bieten sie beispielsweise Überlegungen zum Subjekt-Objekt-Vorurteil in Kants Unterscheidungen von Ding-an-sich und Erscheinung, zum Sein-Denken-Vorurteil anhand des aristotelischen  $\tau\acute{\iota}\ \eta\upsilon\ \epsilon\iota\pi\alpha\iota$ , zum Vorurteil gegenüber reiner Sinnlichkeit beim Musikhören, zur Diskussion um die Sapir-Whorf-Hypothese, zur Methode des Sokrates, Pascals Anthropologie oder zur Sprachauffassung R. Hoppes (1897). Einerseits wäre hier ein Weniger mitunter mehr gewesen, zumal dies prinzipielle Vertiefungen erlaubt hätte; andererseits gewinnt die grundsätzliche Problematik erst in konkreten Fragen Gestalt. J. hat sich vorgenommen, in der „Transparenz bestimmter Vorurteile etwas von den allgemeinen Verhältnissen der Vorurteilhaftigkeit des Denkens sichtbar werden zu lassen“ (283). Das ist in beiden Richtungen zu lesen und in beiden Richtungen geleistet: vom Fall aufs Prinzipielle hin und vom Allgemeinen her zur Aufklärung im Konkreten. So stößt die Monographie auch weitere Fragen und Erkundungsgänge in beiden Richtungen an: bezüglich der gebotenen Einzelanalysen wie auf eine fundamentale Dialektik interindividueller Anerkennung und konkreter Subjekt-Identität hin. Eine zentrale Frage hierzu dürfte aus der Sicht des Rezensenten die sein, wie es mit jenem Vorurteil stehe, aufgrund dessen Anerkennung als „nur“ Anerkennen in Erkenntnislücken anzusiedeln wäre, also zugleich als Anerkenntnis von Erkenntnisgrenzen bestimmt wird statt als Erfüllung und Vollendung von Erkenntnis.

J. S p l e t t

Artz, Johannes, Newman-Lexikon, zugleich Registerband zu den Ausgewählten Werken von John Henry Kardinal Newman (9. Bd.). 8° (XIX S. u. 1274 Sp.) Mainz 1975, Grünewald. – Der Band gibt wesentlich mehr, als man von einem Registerband erwartet, nämlich nicht nur eine Aufschlüsselung der 8 Bde. „Ausgewählte Werke“ (1951–1969), sondern auch der übrigen in deutscher Übersetzung erschienenen Werke, besonders der „Predigten“ (11 Bde. 1948–62), ja auch sämtlicher nicht übersetzten englischen Originalausgaben und der erst posthum veröffentlichten Manuskripte, Briefe und Tagebücher bis zu den von C. S. Dessim herausgegebenen „Letters and Diaries“, soweit sie bei Abschluß des Ms. vorlagen – gewiß eine erstaunliche Arbeitsleistung. Die Anlage des Registers scheint mir mustergültig zu sein. A. kennzeichnet sie selbst: „Hätte sich der Band nur auf ein alphabetisches Register von Stichwörtern und Stellenangaben nach Band und Seiten beschränkt, dann wäre niemandem geholfen worden, der New-

mans Denken und Leben in einem organischen und ganzheitlichen Zusammenhang erfassen möchte. Das ist nur zu erreichen, wenn man Newmans Urteile und Aussagen zu bestimmten Fragen und Themen systematisch gliedert, ... die Entwicklung seiner Auffassungen chronologisch ordnet, ... schließlich durch Verweisungen auf andere Stichwörter die Möglichkeit gibt, alles zu einem Gesamtbild zusammenzuschließen“ (IX f.). Dank seiner überlegenen Kenntnis der Werke Newmans vermag A. dieses Programm so zu verwirklichen, daß er für jeden, der sich Newmanstudien widmet, ein viele Vorarbeiten ersparendes Hilfsmittel geschaffen hat. Vor allem zeichnet sich in vielen Artikeln das Bild Newmans selbst ab, die „Weite seines Gesichtskreises“, „die einzigartige Verbindung von Freimut und Treue, von Kritik an der Kirche und Hingabe an sie“ (XII). Seine philosophischen und theologischen Auffassungen kommen ausführlich zur Sprache, ebenso seine kirchengeschichtlichen Studien über das christliche Altertum. Vielleicht noch wichtiger sind die zahlreichen Artikel zur Kirchengeschichte des 19. Jhs. die Newman zwar nicht geschrieben, aber in vieler Hinsicht mitgestaltet hat. – Das Lesen der Artikel mag im Anfang wegen der zahlreichen Abkürzungen und des Telegrammstils mühsam sein; aber ohne sie wäre der Umfang beträchtlich größer und damit sein Preis noch höher geworden. Das vollständige Abkürzungsverzeichnis (XIV–XIX) ist freilich unentbehrlich.

J. de Vries, S. J.

Marcolungo, Ferdinando L., *Scienza e filosofia* in Giuseppe Zamboni (Publ. dell'Istituto di storia della filosofia, NS 20). 8° (192 S.) Padova 1975, Antenore. – Das Buch bringt zu zwei Fragen, die in meiner Darstellung der Gnoseologie Zambonis (s. dieses Heft, S. 80) nicht völlig geklärt werden konnten, eine gut begründete Antwort. Zunächst bezüglich des Unterschiedes von Dasein (esserci) und Seinsakt (atto di essere). Gerade das Thema des Buches, der Unterschied von empirischer Wissenschaft (scienza) und Philosophie in der Auffassung Zambonis, führt hier weiter. Bloßes Dasein meint hier das empirische Gegebenensein bzw. Vorhandensein, bei dem die Wissenschaft stehenbleibt, ohne weiter nach dem Ansichsein im streng philosophischen Sinn zu fragen, freilich auch ohne es auszuschließen. Wenn Zamboni es essere fenomenico nennt, so versteht er dies *nicht* im Sinn des „Phänomens“ Kants, da dieses einerseits das Ansichsein des Phänomens leugnet, andererseits aber den wesentlichen Bezug auf das Ansichseiende, das erscheint, einschließt. Beide Thesen sind nur in einer philosophischen Fragestellung möglich. Der Wissenschaftler mag wohl in seiner persönlichen, vorwissenschaftlichen Einstellung z. B. am Ansichsein etwa der Körper festhalten, aber er macht dieses Sein nicht zum Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung. So wird tatsächlich der wesentliche Unterschied von einzelwissenschaftlicher und philosophischer Fragestellung klarer herausgearbeitet als in der bekannten Unterscheidung, die der Einzelwissenschaft nur die „näheren“ Ursachen, der Philosophie die „letzten“ Ursachen zuweist. – Der andere Punkt ist die Frage nach dem unmittelbaren Erfahren des eigenen Wirkens im Bewußtsein. M. kommt darauf im Zusammenhang mit dem Kausalprinzip im Kap. über das metaphysische Wissen zu sprechen (153 f.). Die angeführten Texte zeigen deutlich, daß Zamboni ein unmittelbares Bewußthaben des Wirkens (Bewirkens) tatsächlich leugnet, trotz einiger scheinbar entgegengesetzter Texte. Zu den letzteren gehören: *La persona umana*. S. 115 und 431 – der letzte Text im Zusammenhang gerade mit den am deutlichsten negativen Texten. Z. nimmt hier ein Bewußtsein („si sente“) des Ich als „Prinzips“ geistiger Akte, insbesondere der freien Entscheidung an (115), es gebe ein Bewußtsein der Abhängigkeit (dipendenza) vom Willen (431), „ma si sfugge l'influsso causale“ (ebd.). Ich muß gestehen, daß ich nicht sehe, wie diese Äußerungen widerspruchlos vereinbar sind. Wie kann ich mir der Freiheit meiner Selbstbestimmung (autodeterminazione) bewußt sein, wenn ich nicht erfahre, daß ich mich überhaupt selbst bestimme (selbst verwirkliche)? Muß man nicht auch hier mit Thomas sagen: „Wir würden nicht zur Kenntnis (notitia) dieser Handlungen (actiones) gelangen, wenn wir sie nicht in uns erfahren würden (experiremur)“ (S. c. gent. 2, 16, n. 1577). Auch ein unmittelbares Bewußtsein, d. h. eine innere *Erfahrung* nur einer unbestimmten (abstrakten) „Abhängigkeit“, scheint nicht möglich zu sein; die *erlebte* Abhängigkeit ist stets eine *bestimmte*, und wie soll sie anders bestimmt sein denn als Abhängigkeit von einem *Wirken*?

J. de Vries, S. J.

A v é - L a l l e m a n t, E b e r h a r d (Bearb.), Die Nachlässe der Münchener Phänomenologen in der Bayerischen Staatsbibliothek (Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Monacensis, Tom. X, Pars I). Gr. 8° (XVIII u. 258 S.) Wiesbaden 1975, Harassowitz. – Wie *Karl Dachs*, der Leiter der Handschriften- und Inkunabelabteilung der Staatsbibliothek, im Vorwort des vorliegenden Bandes mitteilt, besitzt die Bibliothek z. Zt. 690 schriftliche Nachlässe aus vier Jahrhunderten. Von den 1970 vorhandenen Nachlässen hat Dachs ein knapp gehaltenes Verzeichnis herausgegeben (Tom. IX des Catalogus). Von Anfang an war geplant, in einem zweiten Schritt mehr ins einzelne gehende Verzeichnisse zu veröffentlichen. Der vorliegende erste Band dieser Reihe darf dafür „nach der Konzeption innerer Rundung und der methodischen Anlage Modellcharakter beanspruchen“, einerseits wegen der thematischen und persönlichen Verbindungen zwischen den Werken der Münchener Phänomenologen, andererseits wegen der hervorragenden Sachkenntnis des Bearbeiters der Nachlässe. Noch auf einen dritten Umstand weist Dachs hin: „In diesen Nachlässen ist erstaunlich viel unpubliziertes Material enthalten, denn in entscheidender Stunde wurde die Phänomenologie durch das Verdikt der nationalsozialistischen Machthaber um ihre Wirkung in der Öffentlichkeit gebracht. Verschiedene Vertreter gingen in die Emigration, mußten angefangene Arbeiten abbrechen und sich neuen Themenstellungen zuwenden; andere verstummten oder ihre Werke durften nicht mehr publiziert werden“ (VII f.). – Die Nachlässe, über die der Band genaue Auskunft gibt, stammen von: Alexander Pfänder (1870–1941), Max Scheler (1874–1928), Johannes Daubert (1877–1947), Moritz Geiger (1880–1937), Theodor Conrad (1881–1969), Adolf Reinach (1883–1917), Maximilian Beck (1887–1950) und Hedwig Conrad-Martius (1888–1966). Von allen sind Fotos, z. T. mehrere beigegeben, von einigen Schriftproben; zwei Gruppenbilder der „Philosophischen Gesellschaft“ in Göttingen 1912 zeigen außer vier der Genannten eine Reihe anderer Mitglieder des Göttinger Kreises, der, wie man sieht, z. T. personengleich mit dem Münchener Kreis war. Am umfangreichsten sind die Nachlässe von Pfänder (30 S.), Scheler (72 S., von denen etwa 30 S. auf die maschinengeschriebenen Abschriften der Handschriften Schelers durch seine Witwe Maria Sch. fallen) und Conrad-Martius (58 S.). Die Gesamtzahl der katalogisierten Nachlaßstücke der acht Autoren dürfte 2000 weit übersteigen. Freilich sind dabei viele Manuskripte bereits gedruckter Werke bzw. Vorarbeiten solcher Werke. Auch die Manuskripte von Vorlesungen dürften oft zugleich als solche Vorarbeiten gelten. Trotzdem bleibt sehr viel bisher Unveröffentlichtes übrig. Seine Auswertung für etwaige Veröffentlichungen ist durch die sorgfältige Katalogisierung sehr erleichtert. Am meisten gilt das für den Nachlaß Schelers. Beim Tod Schelers waren sie durch verschiedene Umstände, zuletzt durch die eilige Verpackung bei der Übersiedlung nach Frankfurt sehr in Unordnung geraten, dazu nicht datiert. In 40jähriger mühsamer Arbeit hat Maria Scheler den Nachlaß geordnet und in Maschinenschrift übertragen. „Durch die genaue Kenntnis der Handschrift Schelers und ihrer Abwandlungen in den verschiedenen Lebensjahren, Beachtung aller weiteren Kennzeichen, zum Teil aus eigener Erinnerung und anhand einiger Vorlesungsnachschriften gelang es allmählich, eine Ordnung im Sinne der Pläne M. Sch.s herzustellen“ (49). So konnte M. Sch. 1957 einen ersten Band „Schriften aus dem Nachlaß“ herausgeben (= Bd. 10 der Gesammelten Werke). Weitere Bände sind von dem jetzigen Herausgeber, Manfred Frings, zu erwarten.

J. de Vries, S. J.

#### Voranzeige:

Das Tagebuch von Bischof Ignatius von Senestrey „Wie es zur Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit kam“, hrsg. u. kom. v. *Klaus Schatz* (Ffm. Theol. Studn, 24.) Frankfurt 1977 (159 S. o. Reg.). – Das Tagebuch des Regensburger Bischofs vom 1. Vatikanischen Konzil war bisher der Forschung keineswegs unbekannt. Auszugsweise, jedoch stilistisch verändert und inhaltlich wesentlich entschärft, hatte es bereits die „Collectio Lacensis“ zitiert. Darüber hinaus hat der Konzilshistoriker Granderath noch zu Lebzeiten des Autors breite Passagen zugänglich gemacht. Eine vollständige Edition unterblieb jedoch bis jetzt. – Aufbauend auf den Vorarbeiten von *F. Soares Gomes S. J.* unternimmt der Herausgeber eine vollständige Edition dieser wichtigen Konzilsquelle. Dabei werden das Original und die veränderte Fassung in der „Collectio Lacensis“ jeweils synoptisch gegen-

übergestellt; auf der rechten Seite findet sich die deutsche Übersetzung des lateinischen Originals. Die thematische Einführung des Herausgebers (1–31) behandelt einmal das Schicksal des Tagebuches, dann das Konzilsbild Senestreys und seine Rolle beim Zustandekommen der Unfehlbarkeitsdefinition. Im Anhang (141–59) sind mehrere bisher nicht bekannte Originaldokumente abgedruckt, auf die der Regensburger Bischof in seinem Tagebuch verweist, und die er in einem Zusatzband gesammelt hat. – Ignatius von Senestrey war zusammen mit Erzbischof Manning v. Westminster Hauptakteur beim Zustandekommen der Unfehlbarkeitsdefinition, auch wenn dabei zu sagen ist, daß sich ihr exzessives Unfehlbarkeitsverständnis wenigstens im nachträglichen Verständnis des Dogmas keineswegs durchgesetzt hat. Schon von da aus bedarf die Bedeutung einer solchen Edition für die Geschichte des 1. Vatikanums keiner Begründung. Die bereits vorher bekannte zentrale Schlüsselstellung dieser beiden Männer bei allen wichtigen Etappen des Konzils wird hierdurch noch mehr unterstrichen. Außer den sachlichen Hinweisen ist vor allem die Selbstdarstellung des Regensburger Bischofs wertvoll, wie sie erst durch die Gesamtedition voll zum Ausdruck kommt. Sein Konzilsbild gleicht einem Feldzug in drei Etappen, der vor allem durch das Hintergrundwirken Senestreys und Mannings bis zum Ende siegreich ausgefochten wird. Am Beginn steht der Einsatz für die Vorlage der Unfehlbarkeit als Konzilsthema. Dann geht es um die Gewinnung der zweiten Stellung; die Vorverlegung der Unfehlbarkeitsfrage vor der Gesamtbehandlung des Kirchenschemas. In der dritten Phase handelt es sich schließlich darum, eine Formel der Unfehlbarkeit zu finden, die diese nicht allzusehr einengt und damit um ihre Wirkung als Waffe gegen den theologischen Liberalismus der Döllinger-Schule bringt. Und jedesmal sind die gefährlichsten Gegner nicht die Minoritäts Bischöfe, sondern die Zögernden und Ängstlichen in den eigenen Reihen, bzw. diejenigen, die aus falscher Rücksicht auf die Minorität die Definition zu entschärfen trachten. – Dabei bedarf freilich die Darstellung Senestreys auch der kritischen Korrektur (27 ff.): manchmal sind die Geschehnisse so als persönlicher Sieg Senestreys und seiner Gruppe dargestellt, daß die entscheidende Rolle des Papstes selbst, von einem Fall abgesehen, nicht voll deutlich wird; dann bietet der offizielle Bericht der Glaubensdeputation trotz seiner offenkundigen Tendenz, dramatische Auseinandersetzungen zu verschweigen, doch einige sachliche Hinweise, die geeignet sind, die Darstellung des Regensburger Bischofs zu korrigieren. – Unter den im Anhang edierten Dokumenten sind besonders die auch dogmengeschichtlich interessanten Entwürfe zur Unfehlbarkeitspetition zu nennen, die von Senestreys Theologen Maier und den Jesuitenpatres Roh und Wilmers stammen (26 f., 141 ff.). Aus der Briefsammlung wird die Rolle von P. Liberatore als Koordinator und Bindeglied zwischen den nationalen Gruppen der Infallibilisten um die Jahreswende 1869/70 besonders deutlich (151 ff.). Schließlich spricht aus den zuletzt abgedruckten Texten das Bemühen Senestreys und Maiers, die Unfehlbarkeit möglichst weit zu fassen oder doch zumindest ein solches weites Verständnis offen zu lassen (156 ff.).

Klaus Schatz, S. J.