

pretiert und erhellt sie durch Ausdruck und Darstellung die tiefsten Schichten einer gemeinsam erlebten Existenz“ (76).

Damit sei die Darstellung der Perspektive, aus der heraus M. versucht, das Wesen der religiösen bzw. theologischen Rede zu bestimmen, abgeschlossen. In keiner Weise ist damit aber der Gedankenreichtum dieses Buches erschöpft. Es gewinnt seine Überzeugungskraft gerade dadurch, daß es diese Grundperspektiven mit einer Fülle historischen Materials anreichert und plausibel zu machen versteht. Seine Ausführungen zum theologischen Vokabular, zu Typen theologischer Rede, zu Fragen der Hermeneutik und eine Würdigung von Bultmann, Barth, Tillich und Heidegger konnten aus Platzgründen nicht einmal gestreift werden. In seiner Einführung ist Bernhard Casper voll zuzustimmen, wenn er sagt: „Sollte man mit einem Satz zum Ausdruck bringen, worin die Bedeutung von Macquarrys ‚God-talk‘ liegt, so müßte man sagen, daß das Buch in einer umfassenden Weise *orientiert*. Es eröffnet in einer Weise, die jederzeit zum Mitdenken anregt, inmitten des Feldes der sprachanalytischen und hermeneutischen Diskussion über Sprache die Dimension der Gott-Rede. Es ist so hervorragend geeignet, für Studierende der Theologie wie für jeden, den die Frage hält, was denn Theologie eigentlich heiße, zu einer zuverlässigen Einführung und zu einem wirklichen *Leitfaden* zu werden.“ (11)

G. D. Döben, S. J.

Drü e, Hermann, *Psychologie aus dem Begriff. Hegels Persönlichkeitstheorie*. Gr. 8^o (392 S.) Berlin–New York 1976, de Gruyter.

An diesem Buch hat der Verf. eine Reihe von Jahren gearbeitet und gefeilt. Es ist ein bedeutender Beitrag zur Hegelforschung geworden, der auch manche kritische Ausführungen enthält. Die Lektüre des Buches erfordert allerdings die von Hegel verlangte „Anstrengung des Begriffs“ (vgl. 243). Das ergibt sich schon aus der Denkweise und der Philosophie Hegels, aus der hier ein Aspekt herausgelöst wird. Aber auch aus der beherrschenden Stellung, die in diesem System der „Begriff“, Bewußtsein und Selbstbewußtsein, Denken und Vernunft, objektiver und subjektiver Geist einnehmen: Gesichtspunkte, die ihrer Natur nach die Psychologie, besonders eine philosophisch-anthropologische Psychologie interessieren. Die Psychologie hat es vor allem mit dem subjektiven Geist zu tun, mit dem Hegel vielfach und in mancher Beziehung die Seele identifiziert. Über den „Gedanken einer begrifflichen Psychologie“ handelt der Verf. im Anfang seines Buches (39–76). Hier wird Grundsätzliches über den Begriff (im Sinne Hegels) und die Psychologie gesagt, ebenso über die Stellung der philosophischen gegenüber der empirischen Psychologie (48 ff.).

Es ist nicht leicht, im System Hegels die Stellung der Psychologie, noch genauer: den „Ort“ der psychischen Vorkommnisse zu bestimmen, mit denen sich empirische Psychologie in ihren Arbeiten und Forschungen zu beschäftigen hat. Die Schwierigkeit liegt darin, daß dieser Ort nach Hegel der Geist ist, und der Geist ist unendlich: er hat also eine Dimension, die der empirischen Psychologie als solcher verschlossen ist. Aber auch philosophische Psychologie kann dieses Gebiet nur in beschränktem Rahmen betreten, z. B. in den Fragen des Werterfassens und der Unsterblichkeit der Seele. Man mag dabei an die Lehre des Aristoteles über den intellectus agens und patiens denken (vgl. 336–352). Dabei ist zu erwägen, daß diese Theorie bei den arabischen Kommentatoren eine pantheistische Deutung gefunden hat, die an sich nicht im Gegensatz zu den Theorien Hegels über den absoluten Geist steht. Die Überführung der empirischen in eine philosophische und anthropologische Psychologie muß durch die Arbeit des Geistes bewältigt werden. Dabei dürfen die Inhalte der empirischen Wissenschaften nicht verändert werden. Das Recht und auch die Gesetze der Erfahrung müßten also in einer philosophischen Bearbeitung der Psychologie gewahrt bleiben: „Der Unterschied [zwischen beiden Arten der Forschung] bezieht sich allein auf diese Veränderung der Kategorien“ (Hegel, 49). Welche Kategorien hier in Frage kommen und wie ihre Anwendung sich in einer, auch unter diesem Gesichtspunkt konsequenten Forschung und Theorienbildung der Psychologie, auch der empirischen Psychologie, auswirken und vielleicht auch zu neuen Ansätzen und Auffassungen führen würde, ist allerdings schwer zu sagen. Einen Überblick über diese Möglichkeiten und auch ihre Grenzen geben die folgenden Hauptteile des Buches: Prolegomena der Persönlichkeitstheorie (77–171), Der

Begriff und die Person (173–293), Die Logik des personalen Fungierens (295–366). Vielleicht hat der Leser des Buches an mehr als einer Stelle den Eindruck, den D. in dem Abschnitt: Begriff und Individuum (209–229) für Hegels Auffassung von der Erde als Individuum formuliert. Sie ist allerdings „philosophisch und naturwissenschaftlich ohne analytischen Wert und nur als mythologisches Konstrukt zu bezeichnen“ (224).

Es ist aber doch, besonders im Sinn einer philosophisch orientierten oder doch nicht metaphysikfeindlichen Psychologie interessant und wohl auch anregend, den einzelnen Problemkreisen, die der Verf. in seine Untersuchungen einbezieht, einige Aufmerksamkeit zu widmen. So gibt er einen Überblick über die Geschichte des Begriffs Person (77–84) und geht dann auf die Persönlichkeitstheorie als philosophisch-methodisches Problem und als Wissenschaft ein (84–96). Für die Erforschung der Person ergibt sich, wenn man den Gedanken Hegels folgen und zugleich die Rechte der empirischen Forschung wahren will, die Frage, ob das Allgemeine der Person durch Denkarbeit (sollen wir sagen: durch Spekulation?) und das Besondere durch empirische Untersuchungen erhellt und auch einer praktischen, evtl. therapeutischen Führung und Behandlung zugänglich gemacht werden soll. Ein Kompromiß gegenüber dieser Dichotomie scheint hier auch nicht weiterzuhelfen, wenn nicht tiefere Gründe beigebracht werden können (92).

In einem weiteren Abschnitt geht der Verf. auf die historischen Voraussetzungen der Hegelschen Persönlichkeitstheorie ein (96–102). Er findet dabei gewisse Parallelen zwischen der Trichotomie in Platons Seelenlehre und dem dialektischen Dreischritt Hegels, die bei beiden auf Reflexionen über die Ordnung der dreigliedrig oder dreistufig gesehenen sozialen bzw. politischen Verhältnisse aufgebaut sind (96 f.). Es ist also schwer zu entscheiden, ob Hegel in seiner triadischen Auffassung von Platon abhängig oder in der Dynamik seiner eigenen Gedanken auf diese Dreiteilung gestoßen worden ist.

Den umfassendsten Teil seines Buches hat D. einem Problemkreis gewidmet, der allerdings manche Fragen in sich birgt: Der Begriff und die Person (173–293). Der Verf. geht zunächst auf die Möglichkeit einer Erfassung von Persönlichkeit bei Hegel, aber auch bei der naturwissenschaftlichen und verstehenden Psychologie ein (173–188). Für Hegel ist hier auf den Abschnitt zu verweisen: Der systematische Anfang der Persönlichkeitserfassung bei Hegel (180 ff.). Für die naturwissenschaftliche Psychologie besteht, schon nach Hegel (174) die Gefahr, daß Triebe, Neigungen, Bedürfnisse zwar beschrieben und erklärt, dann aber vielleicht auch überdeutet und besonders „laute“ Züge als konstituierend auch für die Persönlichkeit als Ganze interpretiert werden, wie es z. B. in der Psychoanalyse vielfach geschieht. Bei der verstehenden Psychologie und ihrem Verfahren dagegen darf man ihre spezifische Schwierigkeit nicht übersehen: Sie muß die Basis unmittelbarer und noch nicht verarbeiteter Phänomene zum Ausgangspunkt nehmen; dabei besteht die Gefahr, daß diese Phänomene unzureichend aufgefaßt oder in Ordnungen hineinprojiziert werden, die in Wirklichkeit gar nicht vorhanden oder jedenfalls nicht nachprüfbar sind. Daher bei Wundt und seinen Nachfolgern die Hinwendung zu den Methoden der Naturwissenschaften, die auch im psychologischen Bereich und in psychologischen Experimenten zu „Gesetzen“ führen sollen, die wissenschaftstheoretisch den Rang von Naturgesetzen haben, wie etwa die Physik sie versteht („Psychophysik“). Dann wäre das Besondere, das Individuelle der Versuchspersonen, „nur die Summe der experimentellen Abweichungen“ (175). – Wenn man die Konzeption Hegels über das Verhältnis von Begriff und Ich (194–208) richtig verstehen will, muß man sich seine Aktivitätstheorie vor Augen halten. Ich und Denken sind nach ihm identisch. Um die Kontinuität des Ich zu sichern, muß man eine ununterbrochene Aktivität des Denkens unterstellen, die auch während des Schlafes nicht aussetzt (203). Falls diese Kontinuität festgehalten wird, kann man sie sich für den Schlaf ontologisch nur als Potenz denken. Es fragt sich hier, wie diese Potenz aufgefaßt werden muß: etwa im Sinn aristotelischer Ontologie, in der Potenz und Akt im logischen Gegensatz zueinander stehen und zugleich in transzendentaler Relation aufeinander hingebordnet sind. Dann wird es allerdings schwierig, an der Kontinuität des Denkens und damit an der Kontinuität des Ich festzuhalten (man vgl. dazu die Kritik 203 f.).

Auf die Abschnitte über Begriff und Individuum (209–229), sowie Begriff und

Mensch (229–243), sei hier nur kurz hingewiesen. In dem Abschnitt über Begriff und Seele (243–262) werden den mit Aristoteles und Thomas vertrauten Leser die Ausführungen über die Seele als Substanz interessieren (245 f.). Die Kategorien freilich, die von Aristoteles und Thomas in diesem Zusammenhang verwandt werden, lehnt Hegel ab, weil sie nur „dinglich“ verstanden werden können. Eine Kommunikation zwischen Seele und Leib, Geist und Materie schien aber diesen Denkern nur möglich, wenn ein nicht total ausschließendes Begriffssystem gefunden wurde: *anima forma corporis*, eine Formulierung, die auch in den Darlegungen des Verf. mehrfach auftaucht. Nur so scheinen ihnen die Beziehungen zwischen Seele und Leib, wenn sie als ontologische betrachtet werden, einem Verständnis zugänglich zu werden, obwohl auch hier eingeständenermaßen manche Dunkelheiten zurückbleiben (für Hegel vgl. 254 ff.: Die Beziehungen zwischen Seele und Leib). In dem Paragraphen über Begriff und Person (262–293) geht D. zunächst auf die Vieldeutigkeit der Begriffe Person und Persönlichkeit ein, wie sie in den verschiedenen ontischen, ontologischen und ethischen Personauffassungen deutlich wird. Ob man deswegen diese Begriffe als äquivok, wie der Verf. es tut (262), oder als analog (vielleicht mit Differenzierungen) bezeichnen soll, ist eine Frage, die weitgehend von den logischen Ausgangspositionen abhängen wird und für die Klärung der Sache selbst nicht viel beizutragen scheint. D. unterscheidet prinzipiell zwei Möglichkeiten des Begreifens von Person: einmal die Möglichkeit der Deutung und der Forschung (262–277), sodann das Begreifen der Person aus dem Begriff (277–293). Hier spielt der Unterschied zwischen metaphysischer und empirischer Einheit der Person eine Rolle (274 f.). Der Verf. bekennt sich zu der Konsequenz, daß man in der (empirisch aufgefaßten) Psychologie z. B. den reinen Willen und die Freiheit selbst nicht untersuchen kann. Nur die Erscheinungen können für die Empirie als Forschungsgegenstand in Betracht kommen. Den Kern der Überlegungen Hegels über Person und Persönlichkeit sieht D. in folgendem: „Die Person ist die Wirklichkeit des Begriffs der Persönlichkeit“ (292). In ihr gibt es kein Nebeneinander von Seele und Körper in einem Leib. Auch im aristotelischen Hylemorphismus ist dieses „Nebeneinander“ weitgehend durch die Potenz-Akt-Struktur aufgehoben, anders als im psycho-physischen Parallelismus. Nach Hegel ist die Person Geist und Individuum; sie ist Tätigkeit zur Heimholung des Geistes aus seinem Anderssein in der Natur. Für die Person gilt: „Die Tätigkeit ist ihr Zweck und ihre Form“ (293). Sollen wir auch in dieser Frage an die „Hegelsche Vision“ erinnern, in der er an die Möglichkeit glaubte, durch die Hervorbringung der Idee „die Identität des in Tätigkeit realisierten Begriffs und der als Tätigkeit begrifflichen Realität“ schaffen zu können? Diese „Idee sollte des Menschen höchste praktische Arznei sein“ (366). Ob man in diesen Gedanken wohl mögliche Ansätze einer sich viel später entwickelnden Arbeits- und einer klinischen Psychologie sehen könnte oder „mythologische Konstrukte“, die „philosophisch und naturwissenschaftlich ohne analytischen Wert“ sind (vgl. 224), ist eine Frage, die man hier stellen könnte; sie ist aber in diesem Zusammenhang nicht zu beantworten.

Zum Schluß sei aber, bei allen Bedenken, die sich während der Lektüre des gelehrten Buches erheben können, auf den auch therapeutisch interessanten Teil: Psychopathologische Prolegomena (113–171) eindringlich verwiesen. Dort zitiert der Verf. ein Urteil von Lange-Eichbaum aus seinem bekannten Werk: *Genie, Irrsinn und Ruhm*. Unter den vielen Hunderten von geistig bedeutsamen Persönlichkeiten, denen er pathographische Studien gewidmet hat, zählt Hegel zu den 21 gesunden Hochtalenten, von denen er sagen kann: „Ihnen fehlt der pathoide Reiz . . . des Bionegativen“ (121). – Dem Buch sind Literaturverzeichnis (367–374), Namenregister und ausführliches Sachregister (379–392) beigegeben.

L. G I L E N, S. J.

Waldenfels, Hans, *Absolutes Nichts*. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum. 8° (222 S.) Freiburg-Basel-Wien 1976, Herder.

Die Würzburger Habilitationsschrift von W. soll, wie der Untertitel verspricht, der Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum dienen. Die aktuelle Notwendigkeit eines derartigen interreligiösen Gesprächs ergibt sich im Blick auf folgende faktische Gegebenheiten: 1. Im vom Christentum geprägten Kulturraum erfreuen sich östliche Meditationspraktiken – insbesondere Zen – breiter Übernahme. Der Mangel an realer Sinn- und Transzendenzenerfahrung, durch kopf-