

1. Geschichte der Philosophie

Copleston, Frederick C., Geschichte der Philosophie im Mittelalter. Aus dem Englischen übertragen von *Wilhelm Blum* (Beck'sche Elementarbücher). Gr. 8° (400 S.) München 1976, Beck. – Der Band enthält die Übersetzung des 1972 erschienenen Werkes „A History of Medieval Philosophy“, das seinerseits eine Überarbeitung der „Medieval History“ darstellt, die C. 1952 in der Reihe Methuen's Medieval Philosophy veröffentlicht hatte. Die Neuauflage ist sehr stark erweitert worden. Die christliche Philosophie der Spätantike z. B. wurde ausführlicher dargestellt, sehr viel Neues wurde über die mittelalterliche mohamedanische und jüdische Philosophie hinzugefügt. Auch die führenden christlichen Denker des Mittelalters wie Thomas, Scotus und Ockham sind gründlicher abgehandelt. Eingehendere Darstellungen und Analysen der philosophischen Argumente bietet der Band nicht, man ist dafür auf das neunbändige Standardwerk des Autors „A History of Philosophy“ verwiesen. Das vorliegende Werk bietet lediglich einen Überblick über die Materie mit zahlreichen Hinweisen auf die Kultur- und Geistesgeschichte und den Ort der Philosophie innerhalb derselben. Erfasst ist die Zeit von Augustinus bis Nikolaus von Kues. Die Übersetzung ist zutreffend, der Text allgemeinverständlich, deswegen besonders zur Einführung in die Materie geeignet.

F. Stout, S. J.

Boethii Daci Quaestiones super librum Topicorum. Ed. N. G. Green-Pedersen et J. Pinborg. – *Eiusdem* Opuscula: De aeternitate mundi, De summo bono, De somniis. Ed. N. G. Green-Pedersen (Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi, VI 1,2). 8° (XL u. LXIV u. 507 S.) Kopenhagen 1976, G. E. C. Gad Publ. – Die Edition der Quaestiones super librum Topicorum des lateinischen Averroisten Boethius von Dacien stellt einen wichtigen Beitrag für unsere Kenntnis der Entwicklung der Logik im 13. Jh. dar. Diese Quaestiones, die zwischen 1270 und 1276 abgefaßt wurden, sind eine Kombination von Literal- und Quaestionskommentar. Sie sind uns in 12 Handschriften überliefert, wobei die Pariser Hs. (Bibliothèque nationale, lat. 16297) ein Auszug ist, der von Gottfried von Fontaines selbst redigiert worden ist. Aufgrund der stemmatischen Untersuchungen der Texttradition kommen die Editoren zu dem Ergebnis, daß die Hss. kontaminiert sind und deswegen ein eindeutigen Stemma nicht möglich ist, sondern lediglich eine Gliederung in mehrere Gruppen. Als Basishandschrift der Ausgabe wählen die Editoren die Berliner Hs. (Staatsbibliothek, lat. fol. 624) und korrigieren diesen Text nach den anderen Hss. – Die im 2. Teilband herausgegebenen Opuscula (De aeternitate mundi, De summo bono und De somniis) sind im Zusammenhang mit den Aristotelesverboten in Paris auch kirchenpolitisch interessant. Von allen drei Opuscula gab es bereits neuere Editionen. Gegenüber der Edition De aeternitate mundi von G. Sajó (1964) hatte P. vor allem den kritischen Apparat vervollständigt, während er bei der Edition von De summo bono und De somniis im Unterschied zur Edition von M. Grabmann (1936) auf den Text aller Hss. zurückgreifen konnte. Dabei kommt er zu einer von Grabmann unterschiedlichen Einschätzung der Texttradition. – Sehr wertvoll sind auch die Bibliographie und der Sachindex zum ganzen Band. Im ganzen ein wertvoller Baustein im Erschließen der Quellen der mittelalterlichen Geistesgeschichte.

V. Richter, S. J.

Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung. I. A. der Lessing-Akademie hrsg. von *Günter Schulz*. Band II. 8° (341 S.) Bremen-Wolfenbüttel 1975. – Lessing in heutiger Sicht. Beiträge zur Internationalen Lessing-Konferenz Cincinnati, Ohio 1976. Hrsg. von *Edward P. Harris* u. *Richard E.*

Schade. 8° (348 S.) Bremen-Wolfenbüttel 1977, Jacobi-Verlag. – Die vielbeschworene Lessingrenaissance der letzten Jahre hat traditionsbildende Kraft bewiesen, wie die Gründung und zielstrebige Tätigkeit der Lessing-Akademie zu Wolfenbüttel zeigt. Im folgenden sollen zwei herausragende Veröffentlichungen aus dem von dieser Akademie getragenen und betreuten Schrifttum vorgestellt werden. Die erste gehört zu den „Studien zur Aufklärung“, die Beiträge zur Erforschung einer zu Unrecht vernachlässigten Epoche der deutschen Geschichte leicht zugänglich machen. In der Tat dürften vor allem von zwei Beiträgen dieses Bandes entscheidende Anstöße für die Erforschung weiterer Aspekte des Werkes und der Gestalt L.s ausgehen. *K. S. Guthke*, bekannt durch seine umfassenden Literaturberichte zur Lessingforschung, hat mit großer Akribie nochmals „Neuere Ergebnisse, Probleme, Aufgaben“ (10 ff.) zusammengetragen, wobei das Augenmerk zunächst den eher philologischen und editionskritischen Problemen der vorliegenden und künftigen Textausgaben gilt. Doch auch die Desiderate bzgl. eines vollständigen Lexikons des Lessingschen Wortschatzes (21), aus dem sich eine genauere Kenntnis originär Lessingscher Begrifflichkeit ergäbe, wie einer gründlichen Dokumentation von L.s Belesenheit (27) zwecks exakterer Interpretation Lessingscher Schriften sollten aufgegriffen werden. – Ein Musterbeispiel umsichtiger Aufbereitung von Forschungsergebnissen und dementsprechend wegweisender Anregungen für die künftige Forschung verdient der Beitrag von *F. Kopitzsch*, „Lessing und Hamburg. Aspekte und Aufgaben der Forschung“ (47 ff.) genannt zu werden. Die Präzision und Eindringlichkeit in der Präsentation verschiedener Problemstellungen für die künftige Forschung verraten eine souveräne Kenntnis. Nicht nur eine allgemeine Sozialgeschichte der Aufklärung (51), auch „eine sozialgeschichtlich angelegte Biographie Lessings“ (57) könnte neue Perspektiven auf den Mann und sein Werk eröffnen; ein erheblicher Mangel bleibt zudem das Fehlen eines ausführlichen Lebensbildes von Eva König, Lessings Frau (76). Ebensovienig liegt bisher eine detaillierte und die ganze Breite der Aspekte ausleuchtende Darstellung des Fragmentenstreites vor (80); auch „eine moderne Biographie Goetzes“, des eigentlichen Kontrahenten L.s im Fragmentenstreit, „ist seit Jahren überfällig“ (81), nicht weniger eine Untersuchung der Resonanz, die „Nathan der Weise“ bei den Zeitgenossen fand (83).

Wenig weiterführend, ja z. T. enttäuschend sind hingegen die Beiträge von *G. Schmidt*, „Der Begriff der Toleranz im Hinblick auf Lessing“ (121 ff.) und *J. Schneider*, „Lessings Frage nach der Erkenntnismöglichkeit der Religion“ (137 ff.). Während Inhalt und Funktion des Toleranzbegriffs von L. bei Schmidt reichlich dunkel bleibt, wiederholt Schneider seine bekannte (und bestreitbare!) These, „daß Lessing die Infragestellung eines Systems zu einem System gemacht hat“ (146); diese Deutung läßt sich freilich nur unter gewaltsamer Ausscheidung der „Erziehung des Menschengeschlechts“ aufrechterhalten (so in deren Gleichgewichtung mit dem höchst problematischen Gespräch mit Jacobi über den Spinozismus; vgl. 145 f.). – Sehr eindringliche Studien haben *P. Michelsen*, „Der Kritiker des Details, Lessing in den Briefen die Neueste Literatur betreffend“ (148 ff.) und *I. Strohschneider-Kohrs*, „Die überwundene Komödiantin in Lessings Lustspiel“ (182 ff.) beige-steuert. M. arbeitet besonders die zunehmende „Verschiebung des Maßstabes vom Allgemeinen zum Besonderen in Lessings Darstellungsweise“ (174) heraus, so daß darin nochmals neu das geradezu prinzipiell „Unsystematische“ des Denkens Lessing zum Vorschein kommt. Str. zeichnet in gekonnter Weise die Grundstruktur der „Minna von Barnhelm“ als eines *ersten* Lustspiels nach, das – nach L.s Maßgabe in der Hamb. Dramaturgie – den Menschen als „Wesen der Mitte“ zwischen Tugend und Laster zeigt und damit das gesunde Maß zwischen Vertrauen und Mißtrauen zum Ziel hat. – Die „Textgestalt der ‚Minna von Barnhelm‘“ ist Gegenstand des mit großer Akribie gefertigten Beitrags von *M. Boghardt* (200 ff.), während *G. Schulz* den „Familienstreit nach Lessings Tod“ (223 ff.) resümiert und die zugehörigen Dokumente bringt. – Interessante Hinweise zu „Lessing im Gespräch mit Naturforschern“ gibt *D. Hoffmann* (250 ff.), wobei den mineralogischen Kenntnissen L.s nachgegangen wird – ohne Zweifel ein interessantes Phänomen, zum einen wegen des ansonsten erkennbaren und ausgesprochenen Desinteresses L.s an Natur-Phänomenen, zum anderen hinsichtlich des in der Ringparabel des Nathan angesprochenen Opals. *J. Klein* stellt die Ethik

und Politik bei Edmund Burke (271 ff.) vor, einem Mann, der als einer der Begründer des (romantischen) Konservatismus gelten darf (273) und sich als radikaler Anti-Aufklärer erwiesen hat. Einige Miscellen beschließen diesen Band. Davon sind besonders die Nachträge zur Garve-Bibliographie (*A. Viviani*, 328 ff.) wie die kritische Sichtung und Ergänzung der umfassenden Weimarer Lessing-Bibliographie durch *P. Raabe* (331 ff.) zu erwähnen; hier ist 337 unter „Schwarzwälder“ wohl folgender (falsch georteter) Beitrag gemeint: Schwarzwälder, Klaus: Theologie oder Phänomenologie. Erwägungen zur Methodik theologischen Verstehens (= BEvTh 42), München 1968, 190–212: Das sacrificium intellectus – Lessings Frage an die Theologie. – Für die Lessingforschung stellt dieser Band eine wichtige Wegmarke, ja Wegweisung dar – sowohl hinsichtlich der Aufarbeitung und Darbietung bisheriger Ergebnisse als auch hinsichtlich künftiger Aufgaben, die nicht zuletzt unter Mithilfe der Lessing-Akademie in Angriff zu nehmen sind. Es bleibt zu wünschen, daß die präzisen Hinweise dazu nicht folgenlos bleiben.

Die zweite hier vorzustellende Veröffentlichung vereinigt die Vorträge und Statements, die 1976 auf der Internat. Lessing-Konferenz in Cincinnati gehalten wurden. Dabei kommt die ganze Breite und Vielschichtigkeit des Lessingschen Werkes und seiner Erforschung zur Geltung. An den Anfang des Bandes gestellt sind die umfassenderen, einleitenden Vorträge, deren Reihe *H. Steinmetz* mit kritischen Erwägungen zur Aktualität L.s eröffnet (11 ff.). Im Rückblick auf den „umstrittenen Klassiker“ warnt er vor bloßer Repristinatio und modischer Aktualisierung Lessings; wirkliche Aktualität erlangt L. nur dort, wo seine Handlungs- und Denkweise vorbildlich für die eigene Bewältigung der Wirklichkeit werden. *G. Hillen* skizziert die interpretatorische Auseinandersetzung zu L.s theologischem Schrifttum (37 ff.); ob seine eigene Deutung von L.s theologischem Bemühen in Richtung reiner Autonomie der einzelnen genalen Vernunft jedoch das letzte Wort sein kann, darf wohl bestritten werden, gerade angesichts der mangelhaften Abklärung des hier herangezogenen Vernunftbegriffs! *P. Raabe* rückt das Forschungsthema „Lessing und die Gelehrsamkeit“ (65 ff.) in den Blickpunkt und zeigt, wie L. zwar Gelehrsamkeit als einen Weg zur Wahrheit betrachtet, daneben aber die Weisheit (vgl. „Nathan der Weise“) nicht minder hochschätzte. *A. Nivelle* (89 ff.) präludiert das im 3. Podiumsgespräch nochmals von *R. K. Angress* (223 ff.), *W. Bender* (229 ff.) und *W. Martens* (237 ff.) aufgegriffene Thema der Methode L.s, hier streng bezogen auf seine Literaturkritik im europäischen Kontext. Hier wie in der Folge wird in bemerkenswerter Einmütigkeit die polemische, rhetorisch-dialogische oder auch dialektische Eigentümlichkeit von L.s Kritik herausgehoben, die freilich in der Eröffnung eines Weges zur Wahrheit auch besondere Ansprüche an den Leser stellt (245). Weniger ergiebig erscheint angesichts dieser Vorhaben der Beitrag von *O. Mann* zur Eigenart von L.s Dichtungserkenntnis (113 ff.), die er in Anknüpfung an Aristoteles als „ästhetische Illusion“ charakterisiert.

Das 1. Podiumsgespräch ist dem Schriftsteller und Dramatiker Lessing gewidmet, wobei *F. A. Brown* zunächst einige rezeptionsgeschichtliche Forschungsnotizen zum Thema „Lessing und Seneca“ beisteuert (143 ff.), während *R. H. Heitner* der wohl nie entscheidbaren Frage „Lessing – ein Dichter?“ nachgeht (157 ff.). Sehr eindringlich skizziert *H. Steinmetz* den Gegensatz von L.s Dramentheorie, die auf emotionale Wirkung zielt, und seiner Dramenpraxis, die das in solcher Emotionalität evozierte Sinnsystem zugleich infrage stellt, indem es an die kritische Vernunft des Betrachters appelliert (165 ff.). Auf die Modernität von L.s Theater, die sich in Abhebung zum gängigen Moralismus seiner Zeit aus der „geistigen Beredsamkeit“ seiner Charaktere als Vermittlung zu Verständnis und Nacherleben ergibt, weist *A. M. Reb* abschließend hin (169 ff.). – Ausdrücklich mit theologischen Aspekten von L.s Werk befaßt sich das 2. Podiumsgespräch. *H. Schwltze* zeigt in knappen Strichen auf, daß der von L. oftmals bemühte Begriff der „inneren Wahrheit“ für ihn als theologischer Grenzbegriff fungiert, der – in bewußter Abhebung von der gängigen Glaubensbegründung der damaligen Orthodoxie wie Neologie – eine Fundierung des Glaubens im kritischen Durchgang durch die Aufklärung ermöglicht (179 ff.). Damit hat er im Ansatz bereits erreicht, was *L. P. Wessell* (noch immer) für unmöglich hält (187 ff.) – die Einheitlichkeit der Lessingschen

Auffassung von Theologie. Zwar stellt Wessell das Problem durchaus richtig, wenn er abschließend die Zusammenschau der menschlichen Subjektivität als Vernunftswesen und Geschichtswesen zum Aufbau einer neuen Seinsauffassung als eigentliche Aufgabe L.s bestimmt (194), doch hat er nicht zur Kenntnis genommen, daß die neueste Forschung gerade in dieser Linie eine Antwort L.s selbst zu erkennen meint. Behutsam und umsichtig gibt schließlich *G. Pons* Hinweise zu Lessings Vorsehungs- und Fortschrittsglaube (197 ff.), wobei er einerseits auf die Umprägung der vom Spinozismus herkömftigen Vorsehungsüberzeugung durch die Adaption der Geschichtsphilosophie verweist, andererseits aber – trotz der damit verbundenen horizontalen Entfaltung geschichtlicher Kontinuität – L.s eigenes Eingeständnis der Grenzen seines Rationalismus in der Seelenwanderungshypothese anmerkt. Zu den Problemen von Sichtung und Inhalt des gelehrten Nachlasses von L. gibt *W. Milde* abschließend Auskunft (211 ff.). – Während die wesentlichen Ergebnisse des 3. Podiumsgesprächs oben bereits kurz angedeutet wurden, verdient das 4. nochmals besondere Beachtung. In wohlthuender Nüchternheit werden verschiedene Aspekte von „Lessings Verhältnis zur Gesellschaft“ beleuchtet. *W. Pelters* setzt bezeichnenderweise ein mit einer brillanten Skizze zur gesellschaftlichen Wirksamkeit von L.s Vorsehungsglauben, wobei die kritischen Anfragen freilich nicht ausbleiben können, gerade im Hinblick auf die Unterschlagung und Verkenning des unverzichtbaren Wertes des einzelnen (251 ff.). Nicht minder einleuchtend weist *K. R. Scherpe* nach, daß die eigentümliche historische Wahrheit auf L.s Theater nicht in kurzschlüssiger politischer Applikation, sondern in bewußter Abstraktion davon in der Vorstellung des Ideals einer Welt liegt, die alles Ständische überwunden hat und allein getragen wird von harmonisch geordneten menschlichen Beziehungen (259 ff.); daß gerade die Präsentation eines solchen Ideals emanzipatorisches Potential enthält und gesellschaftliche Relevanz hat, darf nicht übersehen werden (262 f.). In ähnliche Richtung weisen auch die Ausführungen von *M. Durzak* (279 ff.) und vor allem *E. Bahr* (299 ff.), der die Alternative „Konservativer“ oder „Revolutionär“ für L. als ebenso kurzichtig wie unzutreffend zurückweist und stattdessen anhand der Freimaurergespräche die „konkrete Utopie“ als Hintergrund von L.s Staatskritik aufzeigt. Wichtige Hinweise zur Rolle der Familie in Lessings Drama gibt *H. C. Seeba* (307 ff.); aller privaten Familienidylle fremd gilt für L. die Familie „als Ort des dramatischen Ausgleichs von Individuum und Gesellschaft“ (318). Den Abschluß dieses reich gefüllten Bandes macht *W. Barner* mit kritischen Überlegungen zur Rolle des Publikums bei Lessing (323 ff.); kann auch der Publikumsaspekt nicht alles entscheidend sein, so darf doch das Bemühen um Resonanz des Publikums gerade im kritischen Schrifttum L. nicht unterschätzt werden und zeigt in nochmals neuer Wendung sein Verhältnis zur Gesellschaft seiner Zeit.

Zweierlei fällt an dieser wichtigen Bestandsaufnahme angenehm auf: Zum einen zeigen die hier versammelten Beiträge, daß allzu kurzatmige Vereinnahmungen Lessings zu durchsichtigen gesellschaftspolitischen Zwecken endgültig der jüngeren Vergangenheit angehören; die bei L. in eigentümlicher Weise zusammengehaltenen politischen, literarischen, philosophischen und theologischen Motivationen seines Werkes werden in wünschenswerter Klarheit vorgestellt und interpretatorisch fruchtbar gemacht. Zum anderen wird dem „Theologen“ L. breiter Raum gewidmet, wobei gewisse Konvergenzen sich andeuten: die Spannungseinheit einer theonom (z. B. im Konzept „Vorsehung“) begründeten Autonomie des Menschen, von Ratio und Irratio, von Rechtgläubigkeit und Aufklärung bildet den Hintergrund der hier einschlägigen Beiträge. Daß auch so noch genügend Raum zu kritischer Auseinandersetzung verbleibt und der Forschung damit neue Aufgaben gestellt sind, wird auf Schritt und Tritt deutlich. So darf man angesichts beider hier vorgestellter Bände große Hoffnungen setzen auf die weitere Arbeit der noch jungen Lessing-Akademie, die bereits jetzt so wegweisende Arbeiten zur Lessingforschung zugänglich macht. A. Schilson

Gloy, Karen, Die Kantische Theorie der Naturwissenschaft. Gr. 8° (227 S.) Berlin 1976, de Gruyter. – Dieses Buch enthält eine Dissertation, die im SS 1973 der philosophisch-historischen Fakultät der Universität Heidelberg eingereicht wurde. Die Arbeit ist „keine und will keine historisch-philologische Auslegung Kantischer Texte sein, sondern eine selbständige, denkende Auseinandersetzung mit den Grundtheoremen der Kantischen Philosophie“ (Vorwort). Es geht um die Frage nach

Möglichkeit, Umfang und Grenzen einer a priori begründbaren Naturwissenschaft. – Nach Kant ist eine echte Wissenschaft allein die, deren Gewißheit apodiktisch ist. „Eine rationale Naturlehre verdient also den Namen einer Naturwissenschaft nur alsdann, wenn die Naturgesetze, die in ihr zu Grunde liegen, a priori erkannt werden, und nicht bloße Erfahrungsgesetze sind“ (Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, A VI). Natur ist für Kant der Inbegriff aller Dinge, die mögliche Gegenstände unserer Sinne sein können, und die Naturwissenschaft hat zwei Hauptteile, deren der eine die Gegenstände äußerer Sinne, der andere den Gegenstand des inneren Sinnes enthält (MA, A III). Die KdV soll die metaphysische Basis für diese Naturwissenschaft geschaffen haben, aber es läßt sich fragen, ob Kant den Übergang von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik legitimiert hat, den er in seinem letzten als Opus postumum bekannten Werk versucht hat, d. h. ob er eine apriorische Wissenschaft von Materie mit allen ihren Grundbestimmungen begründet. Das Ziel des Verf. ist, diese Legitimierung zu beschaffen, die bei Kant selbst nicht vorhanden ist. Das zentrale Problem ist die Stellung des Begriffes der Bewegung. Für Kant ist Bewegung die „Grundbestimmung eines Etwas, das ein Gegenstand äußerer Sinne“ ist (MA, IV, 476). Wenn der Begriff der Bewegung aber nur aus Erfahrung stammt, dann wird keine apriorische Naturwissenschaft von Materie möglich. Ob Bewegung ein empirischer oder apriorischer Begriff sei, ist bei Kant gar nicht deutlich. In Prolog § 15 gibt Kant zu, daß der Begriff der Bewegung „nicht ganz rein und von Erfahrungsquellen unabhängig“ ist, aber im Op. p. kennt er nur noch einen gänzlich apriorischen Begriff. Die Hauptaufgabe G.s ist also, die Apriorität des Begriffes aufzuzeigen, und dadurch die fehlende Legitimierung von Kants Naturwissenschaft zu beschaffen.

Diese Aufgabe wird in zwei Argumentationsweisen durchgeführt. Zuerst wird nachgewiesen, daß Bewegung eine formale Anschauungsform ist, gleichursprünglich mit denen der Zeit und des Raumes. Der Grundgedanke ist hier, daß es eine den beiden Erfahrungen von Zeit und Raum zugrunde liegende, apriorische Erfahrung gibt, die einheitlich-homogen ist, eine sogenannte „einzig zeit-raumorientierte Erfahrung“, anstatt zweier getrennter Erfahrungen: eine nach innen gerichtete Zeitanschauung und eine nach außen gerichtete Raumerfahrung. Es besteht ja eine konstitutive Interdependenz von Zeit- und Raumanschauung. G. demonstriert diese Interdependenz in einer eindeutigen Analyse. Zeit, deren bestimmende Elemente durch Ausdehnungslosigkeit, Einfachheit, Punktualität gekennzeichnet sind, kann nicht als eine Quantität oder strömender Ablauf, als eine Vorstellung von Sukzession erfahren werden, ohne zugleich die Vorstellung (apriorische Erfahrung) einer Mannigfaltigkeit. Diese aber ist nur durch die Raumerfahrung erreichbar. Die Erfahrung von Zeit als Strom geschieht daher nur dann, wenn das Vorstellen der Zeitbestimmungen auf eine Raumvorstellung hin überlagert wird. Andererseits benötigt die Vorstellung von Raum, d. h. die Konstituierung der Mannigfaltigkeit, ein Ordnungsprinzip. Dieses Prinzip liefert der Vorstellungsvorgang der Zeitanschauung. Aufgrund dieser Interdependenz ist man berechtigt, Bewegung als eine ursprüngliche Anschauungsform zu betrachten. Kants spätere Definition der Bewegung (Op. p. XXII, 440,16) lautet: „Akt der Beschreibung des Raumes in einer gewissen Zeit“, wobei nach G. der Akt der Beschreibung ein Ausdruck der Synthesishandlung des spontanen Subjekts sei. Dieser „reine Akt produktiver Einbildungskraft“ oder dieser „reine Aktus der sukzessiven Synthesis des Mannigfaltigen“ (KdV, B 155, Anm.) ist zugleich die Vorstellung (apriorische Erfahrung) der Bewegung, die „Zuordnung von Raumteilen zu Zeitteilen vor aller kategorialen Bestimmung“ (149). In diesem Sinne ist Bewegung nicht mehr nur als eine Ortsveränderung zu betrachten, sondern als eine „bloß formale Relationsänderung“, deren Vorstellung wahrscheinlich in einem immanenten (unausgedehnten) Zeitstrom anwendbar ist, was von Kant als Sukzession bezeichnet wird. – Der zweite Teil der Legitimierung besteht darin, die Apriorität des Begriffes der Bewegung aufzuzeigen, indem dieser als ein reiner Verstandesbegriff abgeleitet wird. Jede formale Anschauung impliziert ein begriffliches Moment, und, wenn Bewegung eine abgeleitete formale Anschauung ist, dann muß es einen entsprechenden, sinnlich bedingten Begriff a priori geben. Zunächst wird aufgewiesen, daß die Schemata in Wirklichkeit Prädikablen sind, d. h. echte abgeleitete reine Verstandesbegriffe, die auf das Sinnliche angewandt sind, aber dem Sinnlichen ihren Inhalt und ihre Realmöglichkeit nicht schulden. Der Ableitungs-

vorgang ist eine Art von auf die transzendente Apperzeption bezogener, dynamischer aber keineswegs sinnlicher Kombinatorik und keine bloß inhaltliche Spezifikation der Kategorien. Die Darstellung von Bewegung als einem Prädikabile vollzieht sich infolgedessen durch einen Hinweis auf die Möglichkeit eines Bewegungsschematismus. Dieser Schematismus besteht nicht in der Anwendung eines einzigen Verstandesbegriffes auf eine reine Anschauungsform, sondern in der Verbindung des gesamten Kategoriensystems, als Ausdruck der ursprünglich synthetischen Einheit der Apperzeption, mit der reinen Raum- und Zeit(= Bewegungs-)form. Die Bedeutung dieser m. E. sehr wichtigen Studie übersteigt freilich das vorgegebene Anliegen, die Vollkommenheit von Kants System der Naturwissenschaften nachzuweisen. Die Analyse, die die Gleichursprünglichkeit der Zeit- und Raumformen, bzw. die Gleichursprünglichkeit der Vorstellungen von Mannigfaltigkeit und Einheit aufweist, liefert gründliche Hinweise u. a. für neue Forschungen in transzendentaler Eologie und Psychologie.

F. Stout, S. J.

Schmidt, Josef, Hegels Wissenschaft der Logik und ihre Kritik durch Adolf Trendelenburg. Mit einem Vorwort von L. B. Puntel (PPHF, Bd. XIII). 8^o (XVI u. 205 S.) München 1977, Berchmans Verlag. – Die Wirkungsgeschichte der Hegelschen Wissenschaft der Logik (WL) stehe im umgekehrten Verhältnis zu ihrer Erschließung, schreibt Puntel im Vorwort zu der Münchener Dissertation. Er nennt drei Hauptgründe für die Unerschlossenheit des Werks: 1. den Text selbst, der zugleich äußerst dicht und mehrdeutig, terminologisch ungeklärt ist, 2. die lange und wechselhafte Geschichte der Interpretation, die in pro und contra bestimmte Schemata fixiert hat, 3. die Ungeklärtheit der Explikationsmittel wie „Methode“, „Beweis“, „Ableitung“ usw. Was vor allem anstehe, sei eine Klärung des Logischen bei H. Eben darum geht es in dieser Arbeit, nicht unmittelbar und direkt in einer Interpretation der WL selbst, sondern in Auseinandersetzung mit jener Kritik, die nach D. Henrich „die elementaren Formen der Gründe gegen Hegel so vollständig entwickelt [hat], daß seither nichts wirklich Neues zu ihnen hinzugetreten ist“ (4). Während sonst der Streit vor allem um Religions- und Rechtsphilosophie ging, zielt T. in seinen „Logischen Untersuchungen“ (1840, ³1870) auf das Kernstück der Hegelschen Philosophie. – Kap. 1 skizziert T.s eigenen systematischen Entwurf einer Einheit von Logik und Metaphysik von der Bewegung als Grundprinzip her. Die Schwäche dieses Ansatzes, der 1. untranszendental bloß als Beobachtungs-Gegenstand behandelt wird und 2. zwischen logischer und physischer Bedeutung schwankt, erklärt, daß das System keine Wirkung gehabt hat. Bedeutsam aber ist die von ihm aus geführte Hegelkritik, die darauf hinausläuft, statt der zu leistenden Vermittlung von Denken und Sein behaupte die WL die Erzeugung des Seins aus dem Denken. Sch. weist vorläufig darauf hin, daß die WL immerhin die Phänomenologie voraussetzt. (T. orientiert sich ausschließlich am größeren Aufbau der Enzyklopädie, wo freilich auch eine Einleitung – über die Stellungen zu Objektivität – geboten wird.) Doch vor der näheren Auseinandersetzung gibt er zunächst in Kap. 2 eine fortlaufende Interpretation des Kapitels „Allgemeiner Begriff der Logik“ aus Hegels Einleitung. Der vorzügliche Kommentar macht deutlich, wie der „absolute Standpunkt“ sowohl vielfach vermittelt ist als auch innerhalb seiner eigenen Dimension, dem Denken selbst, sich aus unmittelbarer Selbstgegebenheit begreifen können muß. (Erhellend wird auch eine zu gegenständliche Lesart der berühmten Worte über die Darstellung Gottes vor der Schöpfung abgewiesen. „Vor“ ist in der Tat nicht vorstellungsmäßig epochal, sondern logisch zu lesen, ebensowenig ist „Gott“ vorstellungshaft der Schöpfer, sondern philosophisch die „omnitude realitatis“ als Wahrheit und Absolutheit, die „Vernünftigkeit“ der Wirklichkeit überhaupt.) In solcher Selbstgegebenheit aber entwickelt das Denken die Grundbestimmungen in immanenter Notwendigkeit durch Fortbestimmung ihrer (und so seiner) selbst zum geschlossenen Kreis des Gesamtzusammenhangs. – Vor diesem Hintergrund wird nun detailliert auf die konkrete Kritik eingegangen: zum Anfang der Logik und der Frage ihrer Anschauungsgebundenheit (Kap. 3), auf den Begriff der Negation (Kap. 4), auf Begriff und Funktion der Identität (Kap. 5). Sodann in zwei Kapiteln auf ein Bündel spezieller Fragen: Diskontinuitäten im Fortgang (6: z. B. Vorwegnahmen noch unexplizierter Begriffe, ungleichmäßige Zunahme von Komplexität, Materiebegriff, Übergang zur Naturphilosophie), Probleme der gesamtsystematischen Konsistenz (7: z. B. dia-

lektische und genetische Methode, „synthetisch – analytisch“ und nochmals: Logik als Selbstbestimmung Gottes). Unmöglich und überflüssig, die Fülle der subtilen Einzelanalysen hier wiederzugeben. Eine souveräne Zusammenfassung bietet der Verf. selbst (193–196). – Die Kernpunkte seiner Argumentation lassen sich wohl dahingehend kontrahieren, daß 1. nicht logische Strukturen mit realen Entitäten verwechselt werden dürfen (schlicht: das Sein ist kein Seiendes), 2. allgemeine Strukturen nicht mit jenen konkreteren Strukturiertheiten vermischt werden dürfen, an denen sie veranschaulicht werden. So meinen etwa „Chemismus“ und „Leben“ nicht das Feld der Chemie oder Biologie, sondern besagen eine logische Perspektive, unter der *alles* gesehen werden kann – unbeschadet der Tatsache, daß eine solche Sichtweise nur einem bestimmten Gebiet gegenüber adäquat ist. In summa: „In seinem Bestehen auf der Anschauungsgegebenheit jener logischen Bestimmungen läßt T. die Frage nach der Logik-Abhängigkeit der begriffenen Anschauung unberücksichtigt“ (170). Es geht also darum, „das Begreifen dieser Erfahrung selbst zu begreifen“ (171). – Immerhin gibt der Verteidiger Hegels zu, daß es manchmal nicht klar sei, ob dieser nur ein Beispiel geben oder doch eine weitere logische Bestimmung einführen wolle, etwa bzgl. der Geschlechterdifferenz im Abschnitt „Leben“. Handelt es sich hier wirklich bloß um „Unklarheiten“, die die Kritik „begünstigt“ haben (ebd. Anm.), und nicht auch um einen Anspruch, der sie rechtens fordert? Ist Leben wirklich nur der Reflexion ein Geheimnis, weil sie dessen Begriff noch nicht erfasst (91, WL II 416)? Inwiefern wäre der polemische und rhetorisch überredende Stil, den Sch. in Hegels Anmerkungen findet (103), nicht doch auf eine tieferliegende prinzipielle „Aggressivität“ hin zu befragen? – Die differenzierende Antwort auf T.s Einwände bzgl. des Übergangs des Begriffs in die Objektivität überzeugt. D. h., das reale Absolute wäre als reiner Begriff aufgefaßt, noch nicht angemessen verstanden, sondern erst im realisierten Begriff. Hegel stelle sich auf Gottes Standpunkt, ist wirklich eine „merkwürdig leere“ und „grobgeschnitzte“ Kritik (192). Aber wie steht es, wahrhaft radikal und real-transzendental, statt nur (inner-)logisch gefragt, um die „Notwendigkeit“ des logischen Übergangs, die das „erzeugt“ (WL II 230) ausdrücke (189)? Anders gefragt, was wird hier nicht doch schon für die Realphilosophien vorentschieden (etwa auch bzgl. des Freiheitsbegriffs – 139 f.)? Der Rez. sieht nicht das geringste Verdienst dieser Arbeit darin, daß die alten Fragen sich auf höherem Niveau von neuem stellen. Ganz gerechtfertigt findet er zwar nicht, daß die, wohl vom Verlag zu vertretende, Titelgestaltung schlicht „Hegels Wissenschaft der Logik“ auf Umschlag und Vorsatzblatt setzt und Trendelenburg in den Untertitel verweist; aber andererseits geht die einläßliche Untersuchung tatsächlich über eine Trendelenburg-Diskussion hinaus, nicht bloß, weil sie an entsprechendem Ort auch andere Kritiker wie Schelling und Hartmann einbezieht. Sie stellt in sich eine Lese- und Verstehenshilfe zur WL dar, die wirklich mit Puntel ohne Zögern vorbildlich genannt werden darf und – mit Dank – hier auch so genannt sei.

J. S p l e t t

P i s a, K a r l, Schopenhauer, Kronzeuge einer unheilen Welt. 8^o (400 S.) Wien-Berlin 1977, Neff. – Angesichts des neu aufkeimenden Interesses an Schopenhauer ist es zu begrüßen, daß wir mit dem vorliegenden Werk eine neue Darstellung des Lebens des Philosophen geboten bekommen. Vor allem die erste Hälfte von Schopenhauers Leben wird ausführlich und plastisch geschildert, während die Frankfurter Zeit, die keine wesentliche Entwicklung der Schopenhauerschen Philosophie mehr brachte, nur noch knapp charakterisiert wird. Es geht dem Autor vor allem um die ersten 30 Lebensjahre des Philosophen, während derer er das System seiner pessimistischen Weltansicht entwickelte. Über die biographischen Einzeldaten hinaus, deren Hintergrund geschicht durch zeitgenössische Zeugnisse koloriert wird, möchte der Autor an Hand der Reiseaufzeichnungen, der handschriftlichen Notizen aus dem Nachlaß und des Briefwechsels des Philosophen dessen früh sichtbare Einstellung zum Leid, zur Religion und zum Leben überhaupt herausarbeiten. Dabei werden die Zitate wohl dosiert dargeboten, so daß das Werk sich durch einen flüssigen und gefälligen Stil auszeichnet. Die vielfältigen Schauplätze der Jugend Schopenhauers in mehreren Ländern, die Entfremdung zwischen Vater und Mutter und der daraus resultierende Selbstmord des Vaters sowie das sich steigernde Zerwürfnis mit der Mutter erklären eine Art Heimatlosigkeit und die düstere Weltansicht, die sich bereits beim Heranwachsenden finden. Schon früh wird er durch Leid und Unglück stark

beindruckt, und seine kritische Einstellung zur Religion verdankt sich nicht zuletzt der bigotten englischen Internatserziehung, die er einige Zeit genoß. Sein Verhältnis zu Frauen war keineswegs von Anfang an so negativ, wie es die Äußerungen seiner Werke vermuten lassen könnten. Doch keine der Beziehungen, zu deren Kenntniss der Autor aufgrund neuerer Forschungen noch einige bisher weniger bekannte Hinweise beizusteuern vermag, war dauerhaft, so daß sich die negativ-kritische Sicht der Frau, wie sie der Mutter gegenüber herrschte, durchsetzte. Auf die Philosophie Schopenhauers geht der Autor nicht im einzelnen ein; ihre Hauptthesen werden lediglich in einigen kräftigen Strichen skizziert und das Hauptwerk als eine „Schicksalssymphonie“ charakterisiert. Bei seinem Bemühen, die Wurzeln der Philosophie Schopenhauers in dessen Lebensgeschichte nachzuzeichnen, will der Autor aber zugleich zeigen, daß der heranwachsende Philosoph nicht ein mürrisch-verschlossener Weltverächter war, sondern durchaus ein gebildeter und weltgewandter junger Mann mit sympathischen Zügen. – Auf die Angabe der Belegstellen der verschiedenen Zitate wird verzichtet; dafür findet der Leser die wichtigsten Quellen zu den einzelnen Kapiteln im Anhang verzeichnet, der mit einem Personenregister abschließt.

H. Schöndorf, S. J.

Alessi, Adriano, L'ateismo di Feuerbach. Fondamenti metafisici (Studia philosophica, 6). Gr. 8° (307 S.) Roma 1975, LAS (Libreria Ateneo Salesiano). – Ziel dieser Untersuchung ist es, den „religiösen“ Kern des Feuerbachschen Denkens herauszuschälen und den ihn bestimmenden metaphysischen Voraussetzungen nachzuforschen. Unter sorgfältiger Berücksichtigung dessen, was für einen gläubigen Christen Gott ist, fragt der Verf., ob F. diesen Gott verneint habe, oder ob er vielleicht mit seiner Verneinung nur eine falsche, heidnische Gottheit zu treffen versuchte (11). Nach dem Verf. ist das erste der Fall (265). In den frühen Schriften spricht zwar F. noch von Gott, Gott-Natur und Gott-Mensch, aber immer ohne die für den wahren Gott kennzeichnende Transzendenz, weil diese nach F. die Verneinung alles Selbstwertes der Dinge und der menschlichen Freiheit bedeuten würde. Trotz anfänglicher Versuche, dem „Gott“ des Alls oder der Natur eine gewisse, potentielle Unendlichkeit zuzuschreiben, spricht ihm F. schließlich jede Unendlichkeit ab, da für ihn Bestimmtheit und Endlichkeit dasselbe sind. – Obwohl F. in seiner hegelschen Zeit den Primat der Vernunft und des Geistes vor der Materie betont hatte, hat er die Wirklichkeit nie auf eine bloße Subjektivität des Bewußtseins eingeschränkt und ein Absolutes des reinen Geistes immer als eine bestimmungslose Abstraktion abgelehnt (267); dies tat er natürlich noch entschiedener nach seiner Kehre zur Hegemonie der Sinnlichkeit und der materiellen Natur (267 f.). In beiden Perioden seines Denkens war „Gott“ nie mehr als ein Entwurf des Denkens (268). F.s Atheismus ist radikal in theoretischer und praktischer Hinsicht: die Attribute Gottes sind absurd, der Theismus schädlich (268 f.). Im Kontrast dazu hat F.s Lehre vom Menschen eine Art von „religiöser“ Färbung, was allerdings nach dem Verf. nicht mehr von seinen letzten Werken und auch sonst nicht uneingeschränkt gilt (269/70). Obwohl sich auch atheoretische Einflüsse auf den Atheismus F.s ausgewirkt haben, ist dieser doch wesentlich die Folge seiner theoretischen, wenngleich nicht immer thematisch ausgeführten Voraussetzungen (270). – Was die Aktualität der Lehre Feuerbachs angeht, so weist der Verf. trotz der sichtbaren Übereinstimmungen mit dem heutigen Atheismus auch auf beachtliche Unterschiede hin (271–273). F. beeinflusste den heutigen Atheismus nicht nur indirekt (über Marx), sondern auch – nach langer Vergessenheit – direkt; er wirkte sich auch stimulierend auf die Theologie aus (273–276). Vielfältig waren die geistigen Beziehungen F.s zu seiner Zeit und Umwelt, die vom Verf. sorgfältig nach Übereinstimmung und Unterschieden abgetastet werden (276–281). Das Wichtigste aber sind die letzten Voraussetzungen des F.schen Atheismus, aus denen erst seine besondere Originalität erkennbar wird. Der Verf. unterscheidet dabei F.s Schau der Wirklichkeit als nächstes Fundament seines Atheismus von seiner Seinsauffassung als dessen letzter Begründung (284). Die Schau der Wirklichkeit geht bei F. durch drei Etappen hindurch: die der idealistischen Vernunft Hegels; die des Humanismus der menschlichen Sinne; die des Materialismus der bloßen Natur. Bestimmend durch alle Perioden hindurch bleibt aber der Antagonismus von Denken und Sein, gleichgesetzt mit dem Gegensatz des Universalen, Notwendigen, Abstrakten und des Partikulären, Kontingenten, Konkreten.

F. wollte weder das totale Verschwinden des einen im andern noch eine Zusammensetzung oder Mischung beider Dimensionen. Das Schwergewicht aber verschob sich allmählich vom ersten zum zweiten (284 f.). – Was Feuerbach an einer gelungenen, keines der Elemente verkürzenden Synthese hinderte, war der Mangel an Analyse seiner ihm aus der Philosophie der Neuzeit überkommenen Voraussetzungen, insbes. das ungeklärte Verhältnis von Denken und Sein (287-289). Der tiefste Grund aber war, um mit Heidegger zu sprechen, seine „Seinsvergessenheit“, sein Essentialismus, der ihn hinderte, das Abstrakte, Allgemeine mit dem Konkreten, Besonderen, Denken und Sein, Endlichkeit und reale, nicht bloß leere, formale Unendlichkeit zu verbinden. Denn diese Unterschiede liegen alle nicht mehr auf der Ebene der Essenz und Definition (290). Die Transzendenz des Seins als konstitutives Prinzip aller Realität, das nicht noch einmal in sich differenziert und endlich oder gar sinnhaft ist, wird unmöglich (292). Unmöglich wird die ontologische Gemeinschaft der wesensverschiedenen Dinge und die Analogie des Seins. Unmöglich wird jede Aussage über ein transzendentes Sein, über Gott (294). Was Gott gegeben wird, muß dann dem Geschöpf entzogen werden. Unmöglich wird die Gemeinschaft von Materie und Geist, da der das bloße Sosein übersteigende, sie beide verbindende Akt des Seins fehlt (296). Damit geht aber auch der Primat des „Subjekts“ gegenüber einer bloßen Sammlung von „Attributen“ verloren, also gerade das, was F. durch die Bekämpfung Gottes retten wollte: der Mensch (297). – Was der Verf. am Schluß zusammenfassend darstellt, hat er in der vorausgehenden Analyse der Werke F.s überzeugend herausgearbeitet und durch Belegstellen dokumentiert. Wenn man diesen Analysen, die ständig auf die einschlägige Literatur Bezug nehmen, von Werk zu Werk folgt, zeigt es sich, daß der Verf. in der Tat das eigentliche peccatum originale F.s erfaßt hat. F.s Atheismus ist nicht die Frucht einer atheoretischen Wahl zwischen Gott und Mensch, sondern die notwendige Folge aus erkenntnistheoretischen und metaphysischen Voraussetzungen, die F. nie als solche erkannt hat (179).

W. Brugger, S. J.

Altman, Amandus, Friedrich Nietzsche. Das Ressentiment und seine Überwindung – verdeutlicht am Beispiel christlicher Moral (APPP, Bd. 121). 8^o (135. S.) Bonn 1977, Bouvier. – Die Münchener Dissertation will „in kritischer Absicht Schritte zur Überwindung des Ressentiment verstehbar werden“ lassen (7). Dabei geht es um die Aufhebung von Verdrängung, vornehmlich angesichts des Leidcharakters des Daseins. A. benutzt weitgehend die Spätschriften. Zunächst bestimmt er N.s Verständnis von Leben. Dessen Grundcharakter ist der Wille zur Macht, der, sich selbst überwindend, in Machtgebilden erscheint (ein besonderes Beispiel: der Leib). Der Akzent liegt auf Selbstüberstieg, Werden („Wiederkunft“ solle nur innerhalb dessen dem Moment „Bestand“ gegen den Nihilismus Gewicht verleihen). – Der Schmerz der Schwäche des „Sklaven“ solchem Leben gegenüber führt durch Verdrängung zur umwertenden Rache am Vornehmen, der die Schuld an diesem Leiden tragen soll. A. arbeitet zuerst die Struktur dieses Ressentiments heraus, um sodann die Weise seiner Überwindung zu untersuchen: durch Anerkennung des Willens zur Macht, Bejahung des Schmerzes im Übergang zum Ich-bin in ein Dasein ewigen Augenblicks. Ein Übergang, der nicht so sehr denkend als vielmehr vom Gefühl geleistet werden muß. – Vor diesem Hintergrund wird nun eigens die Bedeutsamkeit des Schmerzes bei N. und Freud behandelt und die gesellschaftliche Komponente dieses Selbstwerdungs-Programms herausgestellt. Eine Problematisierung des Ergebnisses erfolgt in zweierlei Hinsicht: gesamtsystematisch, insofern auch Moral eine Lebensgestalt ist, der Kampf sich also eigentlich nicht gegen sie, sondern nur gegen ihre Absolutsetzung richten könne (obendrein sei N. selbst der Metaphysik – nämlich des Selbst – zu zeihen); inhaltlich, insofern unter dem Maßstab des „Kindes“ nicht Herrschaft, sondern das Selbst den höchsten Gesichtspunkt bezeichnen müsse. Den Beitrag Nietzsches und Freuds zur Fortbildung des Menschen sieht A. demnach in der Fortbildung des Ich, indem der Mensch als konkrete Ganzheit von Dasein und reflexivem Bewußtsein begriffen werde. Im Schlußabschnitt liest man (124) staunend (gegen Rohrmoser), Nietzsche komme es gerade auf den Menschen als unverwechselbare Person an (auch wenn ein Mangel an inhaltlicher Auffüllung des Selbst-Standpunktes bzgl. der Gesellschaft konstatiert werden müsse). – Man muß weder Christ sein (vgl. übrigens 33: einer konkret-histo-

rischen Erscheinungsform christlicher Moral könne N.s Moralbegriff nicht zugeordnet werden) noch Transzendentalphilosoph, um sich und den Autor zu fragen, wie so etwas möglich sein solle. Das Selbst wird „als die Person, die ihre Eigenheit hervorreibt“ (98) bestimmt; es ist bzgl. Krankheit von der „Disgregation der Teile der Person-Ganzheit“ (114) die Rede; doch eine philosophische Reflexion solch vage-alltäglichen Sprachgebrauchs sucht man vergeblich. Daß außer der Allgemeinheit das Moment der Besonderheit zu berücksichtigen sei, ist trivial; sollte es aber nach Hegel nicht auch der Unterschied von Besonderheit und Einzelheit sein? Hier höbe die Diskussion erst an.

J. Splett

2. Moderne philosophische Strömungen

Rintelen, Fritz-Joachim von, Philosophie des lebendigen Geistes in der Krise der Gegenwart. Eine Selbstdarstellung. 8^o (95 S.) Göttingen 1977, Muster-schmidt. – Der Verf. will in dieser Selbstdarstellung einen Rückblick auf sein Lebenswerk geben und die Grundgedanken, Überzeugungen und Zielsetzungen, die ihn dabei leiteten, darlegen. Die Grundhaltung seines Denkens zeigt sich schon deutlich in seinem ersten großen Werk „Der Wertgedanke in der europäischen Geistesentwicklung, 1. Teil: Antike und Mittelalter“ (1932): Gegenüber der relativistischen Zerfahrenheit, der pessimistischen Verzagttheit und der einseitigen Mathematisierung und Technisierung will er den Wertrealismus der großen Denker der Vorzeit als die philosophische Grundlage der abendländisch-christlichen Kultur zur Geltung bringen. Auch ein anderer wesentlicher Gedanke findet sich in diesem Werk: Trotz der Verschiedenheiten im einzelnen zeigt sich bei den großen Denkern als gemeinsame Grundhaltung ein „ethischer Idealismus“. Von diesem Buch erschien 1973 eine fast auf das Doppelte erweiterte Neufassung in englischer Sprache. „Die weitere Entwicklung suche ich in einem Band II über die Neuzeit wiederzugeben“ (20); hoffentlich gelingt es v. R. noch, diesen Plan auszuführen. Das Werk brachte ihm die Berufung nach Bonn als Nachfolger A. Dyroffs, 1936 kam er als Nachfolger J. Geysers nach München. Bei seiner geistigen Einstellung ist es nicht zu verwundern, daß er Anfang 1941 von den Nationalsozialisten aus der Universität ausgeschlossen wurde. Nach dem Kriege wurde er Mitbegründer der wieder errichteten Universität Mainz. Auch war er einer der ersten, der die abgerissenen Verbindungen mit den Philosophen anderer Länder wieder aufnahm, zuerst in europäischen Ländern, dann auch in südamerikanischen Staaten, in den USA, in Indien, Japan und anderen asiatischen Ländern. Bemerkenswert sind die Erfahrungen, die der „Philosoph als Globetrotter“, wie er scherzhaft genannt wurde (16), auf diesen Reisen gemacht hat: „Die Voraussetzung für gegenseitige Verständigung ist, daß man sich in die Mentalität anderer geistiger Welten verstehend einzufügen versucht, um dann in für mich erstaunlicher Weise, trotz der unterschiedlichen sprachlichen Mentalität, auch das Gemeinsame zu sehen; denn es ist einfach unberechtigt, von einem radikalen Pluralismus zu sprechen“ (15). Ebenso ist v. R. überzeugt, daß wir eine „zeitüberlegene oder zeitübersteigende, ewig gestrigen, gültigen Gehalt vermittelnde Philosophie gewinnen“ können (31). Das gilt auch von der Wertkenntnis: „Gibt es nicht gewisse Grundwerte, die immer wieder, wenn auch in anderer Sicht, zum Durchbruch kommen und darum eine Art überzeitlichen Charakter an sich tragen?“ (47 f.). Freilich ist das nur möglich, „wenn wir nicht nur einer rein zeitverfallenen Philosophie mit Bewunderung der Situation (vgl. sog. 3. Reich) huldigen und nicht kritiklos alles, was heute modern und morgen wieder unmodern ist, übernehmen, um uns anzupassen“ (31). In der Anerkennung überzeitlich gültiger Wahrheit zeigt sich der „Rang des Geistes“. Andererseits ist das Überzeitliche aber auch nicht ungeschichtlich, „vielmehr stets gegenwärtig mit zeitlichem Horizont“ (31). Gerade diese Berücksichtigung des Geschichtlichen, aber auch der „konkreten Lebensentfaltung zur eigenen Existenz“ (71) macht die Philosophie des Geistes zur „Philosophie des lebendigen Geistes“. „Man müßte somit von einer ‚Philosophie des lebendigen Geistes‘ sprechen, welche das Leben auch in seiner jeweiligen nach werthaftern Graden konkret erfüllbaren Gestalt sowie den übersinnlichen Geist in seinem verbindlichen Gehalt als innere Einheit begreifen will“ (72). „So suchte ich

eine Synthese von Individuellem oder konkret Jeweiligem mit dem Allgemeinen, von Historismus und Normativität, von Leben und geistiger Ordnung“ (75).

J. de Vries, S. J.

Weiterentwicklungen des Marxismus, hrsg. von Willi Oelmüller (Wege der Forschung Bd. 133). 8° (461 S.), Darmstadt 1977, Wissenschaftl. Buchgesellschaft. – Von theologischer Seite hat man sich lange Zeit fast ausschließlich mit den ökonomischen Lehren von Marx und in sehr allgemeiner Weise mit seiner Dialektik als deren weltanschaulichem Unterbau beschäftigt und erst viel zu spät seine Bedeutung als Analytiker und Kritiker der *Gesellschaft* erkannt. Die Tendenz war vorzugsweise apologetisch; es galt, das Eindringen seiner Ideen namentlich in die Kreise der katholischen Arbeiterschaft zu verhindern; daraus erklärt es sich und das entschuldigt in gewissem Ausmaß, daß die Auseinandersetzung sich auf dem Niveau der Allgemeinverständlichkeit bewegte und viel zu wenig in die Tiefe drang. Draußen, d. i. außerhalb unseres kirchlichen Raumes, waren es zunächst auch die Nationalökonomien, die – wie es ihnen zusteht – sich mit den ökonomischen Lehren des Marxschen Spätwerkes befaßten; später aber – namentlich seit dem Bekanntwerden seiner Frühschriften – setzte vor allem unter seinen Anhängern, aber auch in erheblichem Umfang über deren Kreis hinaus, eine intensive Beschäftigung mit seiner philosophischen Konzeption im Ganzen und in allen ihren Teilen ein, die nicht nur Marxens Gedanken in verschiedener Richtung weiterentwickelte, sondern auch zu ganz neuen Gedanken oder zur Übertragung Marxscher Gedanken auf Sachbereiche führte, an die Marx noch gar nicht dachte, ja noch gar nicht denken konnte. So darf man mit Fug und Recht nicht nur, wie der Buchtitel es tut, von „Weiterentwicklungen (!) des Marxismus“ sondern geradezu von „Entwicklungen aus dem Marxismus“ sprechen. – Der hier zu würdigende Band legt 15 Beiträge von 14 verschiedenen Autoren vor, darunter je 1 Italiener (Luporini), 1 Tscheche (Kalivoda) und 1 Ungar (Lukács), je 2 Polen (Kolakowski, Malewski), 2 Jugoslawen (Marković, Stojanović), 3 Franzosen (Althusser, Garaudy, Sartre) und 4 Deutsche (Th. W. Adorno, E. Bloch, J. Habermas und Alfred Schmidt), alle mehr oder weniger ausgeprägte Marxisten, alle einig in der Verdammung des Stalinismus, im übrigen vielfältig in ihren Themen und zum guten Teil bis zum äußersten gegensätzlich in ihren Meinungen. – Der Hrsg. bezeichnet es als seine Absicht, keine allzu schwierigen Texte, vor allem keine solchen zu bringen, die Spezialkenntnisse voraussetzen; nichtsdestoweniger stellen einige Beiträge reichlich hohe Anforderungen an den Leser. Ich wäre unaufrichtig, wenn ich verschwiege, daß ich manchen Ausführungen nicht mit vollem Verständnis habe folgen können und noch viel weniger imstande bin, mir ein Urteil darüber zu bilden. Ihrem Gegenstand nach sind die Beiträge von Teil III „Subjekt – subjektlose Strukturen“ die schwierigsten; dazu kommt bei den beiden Beiträgen von Althusser (der einzige Autor, der mit zwei Beiträgen vertreten ist) die schwer verständliche Sprache, die wohl zum Teil zu Lasten der Übersetzung geht; hier möchte man wirklich gern die französische Originalfassung zu Rate ziehen können. Leicht verständlich sind sämtliche Beiträge von Teil I „Sozialwissenschaftliche Methoden“ sowie von Teil IV „Spätkapitalismus, Etatismus, Industriegesellschaft“ die Beiträge der beiden Jugoslawen, auch noch „Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus“ von Habermas; dagegen bereitet der diesen Teil einleitende Beitrag „Spätkapitalismus und Industriegesellschaft“ von Th. W. Adorno, von dem man seinem Thema nach annehmen möchte, er werde leicht verständlich sein, dem Verständnis (wenigstens dem meinigen) unerwartete Schwierigkeiten. – Ein hübsches Beispiel dafür, wie die Meinungen einander widersprechen. Unmittelbar auf den Beitrag von Kalivoda „Marx und Freud“ folgend, worin Marxsches Gedankengut auf die Psychoanalyse übertragen und umgekehrt Marxsche Erkenntnisse durch solche der Psychoanalyse angereichert oder vertieft werden, heißt es im anschließenden Beitrag von Sartre „Marxismus und Existentialismus“ kurz und bündig: „Die Psychoanalyse ist nach einem Blitzstart völlig festgefahren“ (216). – Wer sich der Mühe unterzogen hat, die in diesem Band zusammengestellten Kostproben von „Weiterentwicklungen des Marxismus“ oder Entwicklungen aus dem Marxismus heraus und über den Marxismus hinaus gründlich durcharbeiten, wird mit voller Überzeugung der Würzburger Synode zustimmen, die in ihrem Beschluß „Kirche und Arbeiterschaft“ unsere bisherige „Auseinandersetzung

mit Karl Marx und seiner Lehre“ als „unzulänglich“ bemängelt (Ziff. 1.5.1), und wird nicht mehr versucht sein, Marx und die von ihm ausgelöste geistige Umwälzung mit einer leichten Handbewegung abzutun; das können wir uns einfach nicht mehr leisten.

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

Reisinger, Ferdinand, Der Tod im marxistischen Denken heute. Schaff – Kolakowski – Machovec – Prucha. Mit einem Vorwort von Iring Fetscher (Gesellschaft und Theologie. System. Beiträge. Nr. 23). 8° (297 S.) München-Mainz 1977, Kaiser-Grünwald. – Fetscher geht auf den möglichen Einwand ein, daß drei der Autoren inzwischen von ihren Parteien ausgeschlossen seien und Schaff nicht mehr „autoritativ“ reden könne: die zitierten Arbeiten stammten in der Regel aus Zeiten, da sie anerkannt waren, und in der Tat sind sie ja nicht aus Willkür zu dieser Fragestellung gekommen. Sie drängte sich ihnen auf, und nicht nur ihnen. R. hat diese vier herausgegriffen (und auf Bloch verzichtet, weil er intensiv rezeptiert worden ist). Sorgsam reflektiert klärt er eingangs Vorfragen ab: zum Revisionismusproblem, dem Tod in der heutigen Reflexion überhaupt und im Marxismus im besonderen. Es folgt ein Kapitel über Marx und den Tod in seinem Denken. Erst vor diesem Hintergrund wird nun der Leser in vier Kapiteln „über den philosophischen Zugang zur Todesfrage in den Überlegungen von vier zeitgenössischen kritischen Marxisten“ informiert. Jeweils wird kurz der Autor und sein Marxismusverständnis vorgestellt, ehe dann seine Stellungnahme zum Todesproblem referiert wird. Einen Gesamtrückblick unternimmt Teil 4 der Salzburger theologischen Dissertation. Ausgangspunkt der Denker ist existentielle Betroffenheit, selbstverständliche Basis der Marxismus; man wendet sich gleichermaßen gegen (neo)positivistische Wissenschaftsnormen wie gegen Metaphysik und Glauben. Angesichts der nicht harmonisierbaren Wirklichkeit ist uns aufgegeben, die Widersprüche auszuhalten. – Im Annex über eventuelle Konsequenzen für die christliche Theologie warnt R. vor oberflächlicher Harmonisierung; aber vielleicht bedürfen die Grenzen österreichischer Liebenswürdigkeit noch schärferer Reflexion. Es sei „begeistert, wenn man den brennenden Gedankengängen dieser marxistischen Forscher nachgeht“, wie die Dimensionen der menschlichen Lebenswirklichkeit „immer wieder und immer weiter hinterfragt werden“ (228). Hätte ein ernster Dialog nicht entschiedener auf den dogmatischen Selbstbornierungen dieses Rückfragens zu bestehen (vgl. Gollwitzer in Macovec' Jesusbuch, den R. doch wohl nicht wie andere weniger Begeisterte zu den Unverständigen zählen will)? Wenn man angesichts der Konfrontation der Menschenbilder (Jesus – Prometheus) vor allem die Gefahr sieht, ein gemeinsames menschliches Handeln auszuhöhlen (278), dann muß man sich fragen lassen, wie es mit der Würde einer solchen Menschlichkeit stehe. Um es mit dem Klappentext zu sagen: die Frage an die schöne Arbeit bleibt nach der *Gegenseitigkeit* der Herausforderung.

J. Splett

Ries, Wiebrecht, Transzendenz als Terror. Eine religionsphilosophische Studie über Franz Kafka (Phronesis. Bd. 4). 8° (155 S.) Heidelberg 1977, L. Schneider. – Die Hannoveraner Habilitationsschrift „versucht, Kafkas hermetische Dichtungen als Ausdruck eines Verfallsprozesses theologisch-metaphysischer Tradition zu interpretieren, an dessen Ende Transzendenz als Terror erfahren wird“ (11), in der religionskritischen Tradition von R.s Lehrer G. G. Grau und der „theologischen“ Kafka-Deutung von Benjamin, W. Adorno und Kraft. Im größeren 1. Hauptteil wird das Verhältnis Kafkas zu Kierkegaard und Nietzsches untersucht (23-90). Zwar wird – gegen Brod – ein direkter Einfluß Kierkegaards abgelehnt; doch Affinitäten und eine verborgene Rezeption sind unverkennbar, sowohl in der Vaterwie in der Braut-Problemik. Die Auseinandersetzung und zunehmende Distanzierung geschieht ausdrücklich im Briefwechsel, die verborgene Rezeption und Revision erarbeitet R. in der Sortini-Amalia-Episode des Schloß-Romans, die die Auflehnung des Menschen gegen die bloße Gewalt-Macht des „Oberen“ schildert, als Antwort auf Kierkegaards Abraham. – Zu Nietzsche fehlen explizite Bezüge (seine Lektüre wird von Freunden bezugt). R. stellt die Zusammenhänge unter dem Stichwort „Wahrheit als Labyrinth“ heraus. Und dem Tod Gottes entspricht der Name des Schloßherrn „Westwest“. An die Stelle des Dionysos tritt freilich das

Martyrium (z. B. Strafkolonie). Zuletzt aber werde von beiden das fragwürdige Opfer der Individualität gebracht: bei Nietzsche schwimmt der Nache hinaus ins Glück, bei Kafka tritt Josefine in die in sich ruhende Masse des Volks zurück. – Vor diesem Hintergrund expliziert der systematische Teil: „Transzendenz als Terror – Kafka und Hiob“ eigentlich nur den Adorno-Satz: das Gericht über den Menschen werde beschrieben, um das Recht zu überführen. Die Revision des Mythos schlägt demnach in dessen Sabotage um. Aber nicht zur Rettung: „Am Ende des Prozesses, den Aufklärung gegen die mythische Gewalt opaker Transzendenz anstrengt, geht Hoffnung auf Rettung vor dieser zur Grunde“ (127). Konsequenz mündet das Buch in eine Auslegung der Parabel vom Tor zum Gesetz, Klage über die condition humaine als Anklage gegen die zur Weltordnung gewordene Lüge. – Die immanente Kafka-Exegese überzeugt, nicht so deren „immanentes Hinausgehen“ (Hegel) zu einer These über die theologisch-metaphysische Tradition und deren Verfallsprozeß, die vielmehr unbefragte Voraussetzung der Tradition ist, in der diese Arbeit steht.

J. Splett

Heidegger, Martin, Sein und Zeit. (14. Auflage mit den Randbemerkungen aus dem Handexemplar des Autors im Anhang.) 8° (XIII u. 445 S.) Tübingen 1977, Niemeyer. – Die Gesamtausgabe der Werke Heideggers (Frankfurt 1975 ff., bei Klostermann) bringt in ihrer I. Abteilung die schon veröffentlichten Schriften. Der Leser findet dort allerdings nicht bloße Nachdrucke, sondern zusätzlich zum Text die Randnotizen, die H. in seine Handexemplare eingetragen hatte. Gewöhnlich führte H., je nach der Zahl der Auflagen, mehrere Handexemplare, so daß die Herausgeber der Gesamtausgabe die verschiedenen Randbemerkungen, mit Angabe ihrer Herkunft versehen, erst zusammenstellen müssen. Für „Sein und Zeit“ (SZ) hatte H. gewünscht, daß nur eines seiner Handexemplare herangezogen würde, nämlich jenes, das er bei seinen Aufhalten in der Todtnauberger Hütte benützte, – der Grund wird nicht angegeben. Beim vorliegenden Band handelt es sich um eine Einzelausgabe von SZ, in derselben Weise ausgestattet wie die bisher im Niemeyer-Verlag erschienenen Auflagen, nur daß am Schluß jene Marginalien H.s angefügt sind, die in Bd. 2 der GA als Fußnoten erscheinen. SZ wird das einzige Werk sein, das in dieser Weise, außerhalb der GA, die Randbemerkungen H.s bringt. – Im Kleindruck ergeben die Bemerkungen zusammen etwa sieben Seiten. Eine erste Durchsicht macht deutlich, daß es sich dabei um z. T. sehr wichtige Hinweise handelt. Es erleichtert die Vorstellung, wenn wir sie in vier (ineinander übergehende) Gruppen einteilen: 1. Verbesserte Formulierungen dessen, was H. schon 1927 meinte; 2. Schärfere Fassung des Grundanliegens und Trennung von anderen Motiven, mit denen es zunächst noch amalgamiert war; 3. Rückschauende Selbstinterpretationen; 4. Retraktionen. – Einige Beispiele zur ersten Gruppe! SZ 7 sprach H. vom menschlichen Dasein als jenem Seienden, an dem exemplarisch der Sinn von Sein abgelesen werden könne. Was er damit meinte, präzisiert die Randnotiz: „Mißverständlich. Exemplarisch ist das Dasein, weil es das Bei-spiel [ist], das überhaupt in seinem Wesen als Da-sein (Wahrheit des Seins während) das Sein als solches zu- und bei-spielt.“ SZ 15 kann man lesen, daß sich das Dasein ontologisch von dem Seienden her auslegt, zu dem es sich verhält, der Welt; H. präzisiert, daß „Welt“ hier natürlich nicht in seinem Sinne, sondern im Sinne Husserls gebraucht ist. – Wichtiger sind die Bemerkungen der zweiten Gruppe. In ihnen rückt Heidegger vom ontisch-anthropologischen Anliegen, mit dem er in SZ sein fundamentalontologisches noch teilweise verquickt hatte, ab. Dabei geht es vor allem um den Begriff der Welt und den des Daseins. SZ 52 sah H. in der Suche (Avenarius' und Husserls) nach einem „natürlichen Weltbegriff“ noch Vorläufer seiner eigenen Bemühung; jetzt sieht er keinen Zusammenhang mehr. Entsprechend muß manche Formulierung von SZ zum Thema „Welt“ zurückgenommen werden. Gegen die Erschließbarkeit der Welt durch eine Analyse der Umwelt steht jetzt der Satz: „Ist da überhaupt mit Recht von ‚Welt‘ die Rede? Nur Umgebung! Dieser ‚Gebe‘ entspricht die ‚Habe‘. Da-sein ‚hat‘ niemals Welt.“ (58) Dasein kann nicht als „weltzugehörig“ (65), sondern nur als „welthörig“ bezeichnet werden. Die Abgrenzung des Weltphänomens vom Phänomen des bloß Vorhandenen (60), findet H. nachträglich schon wegen der Zusammenstellung, die in solcher Abgrenzung unvermeidlich liegt, fatal. Was „Weltlichkeit der Welt“ formal anzeigt, sollte klarer „Walten der Welt“ heißen (88),

usw. Der Verschärfung des Welt-Begriffs in Richtung auf den gelichteten Spielraum endlichen Da-seins entspricht die Problematisierung, die H. der Identifikation von „Mensch“ und „Dasein“ zuteil werden läßt. Zu SZ 57 („Weil zu Dasein wesentlich das In-der-Welt-sein gehört, ist sein Sein zur Welt wesentlich Besorgen“) schreibt H. selbstkritisch: „Mensch-sein und Da-sein hier gleichgesetzt.“ Hatte es 1927 heißen: das durch Seinsverständnis ausgezeichnete „Seiende (Mensch) fassen wir terminologisch als Dasein“ (11), so wird nun unterschieden: „Das Da-sein, worin der Mensch west“ (87). Konsequenter distanziert sich H. von seiner Meinung, in der Lebensphilosophie liege eine Tendenz zum Verständnis des Seins des Daseins (46), mit einem knappen „nein!“. – Unausdrücklich geht die zweite in die dritte Gruppe über, in die Selbstinterpretationen vom Standpunkt des Denkens „nach der Kehre“. In größerem oder geringerem Maß tragen eigentlich alle Marginalien den Charakter solcher *relectures*. Nur einige Beispiele! SZ 42 hieß es: Insofern sich das Dasein zu seinem Sein verhält, „ist es seinem eigenen Sein überantwortet. Das Sein ist es, darum es diesem Seienden je selbst geht.“ Dazu kommentiert H. (aus der Perspektive von ca. 1935): „Welches [Sein]? Das Da zu sein und darin das Seyn überhaupt zu bestehen.“ Der Terminus „fundamentalontologisch“ wird neu bestimmt: „aus dem Bezug der Wahrheit des Seins“ (143, vgl. 38). Der Satz, „daß die Seinsauslegung zunächst ihre Orientierung am Sein des innerweltlichen Seienden“ nehme, ruft die Notiz hervor: „Hier zu scheiden: $\phi\acute{o}\sigma\iota\varsigma$, $\lambda\acute{o}\gamma\acute{o}\varsigma$, $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$, substantia, res, Objektivität, Vorhandenheit“ (201). – Auch eigentliche Retrakationen finden sich, keineswegs bloß zu Nebensächlichkeiten. Eine der wichtigsten Thesen von SZ war die, daß das Vorhandene (der Gegenstand des Vorstellens) eine bloße defiziente Modifikation des Zuhandenen (des Womit des praktischen Zutunhabens) sei. Davon distanziert sich H. „Durch Ab-sehen-von wird nicht schon das Hinsehen – dieses hat eigenen Ursprung und hat zur notwendigen Folge jenes Absehen“ (61). Seiner eigenen Behauptung, die Zuhandenheit sei „die ontologisch-kategoriale Bestimmung des Seienden, wie es ‚an sich‘ ist“, also kein bloßer „Auffassungscharakter“ (71), widerspricht er mit der Entgegnung „aber doch nur Begegnischarakter!“ Auch in anderem Zusammenhang stellt H. seinem Text ein „Nein!“ am Rande bei; so hinsichtlich des Ursprungs der Sprache. „Die Bedeutsamkeit selbst . . . , mit der das Dasein je schon vertraut ist, birgt in sich die ontologische Bedingung der Möglichkeit dafür, daß das verstehende Dasein als auslegendes so etwas wie ‚Bedeutungen‘ erschließen kann, die ihrerseits wieder das mögliche Sein von Wort und Sprache fundieren.“ Zu dieser Stelle im Text von SZ (87) kann man nun am Rand lesen: „Unwahr. Sprache ist nicht aufgestockt, sondern *ist* das ursprüngliche Wesen der Wahrheit als Da.“ (Vgl. andere „Nein“: 46, 52, 104, 223, 311, 313 u. a.). – Die Randbemerkungen stammen aus verschiedenen Jahren, ohne daß dies angezeigt würde, so daß nur der Kenner einige von ihnen ungefähr datieren kann. Doch zeigt die kleine Auswahl, daß sie – über die in den späteren Schriften enthaltenen Selbstinterpretationen H.s zu SZ hinaus – eine wesentliche, ja z. T. unentbehrliche Hilfe zum Verständnis von SZ bieten, – wobei „SZ“ hier für die Differenz-Einheit des gleichnamigen Textes mit der in ihm angezielten Sache steht.

G. Haeffner, S. J.

Erinnerung an Martin Heidegger, hrsg. von Günter Neske. 8° (315 S.) Pfullingen 1977, Neske. – Wenn einer sich längere Zeit mit dem Werk eines Philosophen beschäftigt hat, hat er sicher auch bald Interesse für die Person seines Autors zu entwickeln begonnen. Er versucht, aus dem Stil, der Argumentationsweise, den bevorzugten Themen und Klassikern etwas von der persönlichen Eigenart seines abwesenden Gesprächspartners zu erfahren, um so ein lebendigeres Gegenüber zu haben und manche dunkle Stellen des Werkes indirekt zu entschlüsseln. Je engagierter ein Denken ist, desto mehr verweisen Werk und Person aufeinander. Ganz sicher trifft dieser Satz auf Heidegger zu. Zwar wollte Heidegger in seinem Werk aufgehen, hat wohl auch bewußt manche biographische Hintergründe, deren Kenntnis dem Verstehen des Werkes nützlich gewesen wären, verwischt, aber seine Veröffentlichungen sind doch Zeugnis eines sehr persönlichen Denkweges. So greift man neugierig zu dem Kaleidoskop von 36 Erinnerungen, die Heideggers Verleger in Pfullingen gesammelt und ein Jahr nach dessen Tod herausgebracht hat. Fünf Kulturen kommen zur Sprache: China, Japan und Indien im Osten, Frankreich

und die Länder deutscher Zunge im Westen. Aus Japan kamen Kalligramme von den beiden Zen-Philosophen Hisamatsu und K. Nishitani. An Heideggers Versuch, gemeinsam mit ihm das Tao-te king zu übersetzen, erinnert sich P. Hsiao (Taipei); von ähnlichen Vermittlungsversuchen berichtet Ch. Chang (Hawaii). J. Mehta und besonders R. Panikkar äußern die Empfindung, daß Heideggers Denken dem indischen Vedanta nahestehe. Von den Reisen H.s nach Frankreich, vor allem in die Provence, erzählen der Dichter R. Char, H.s Übersetzer F. Fédier und sein Freund J. Beaufret. Am zahlreichsten sind natürlich die Beiträge aus dem deutschen Sprachraum. Ich kann nur kurz auf die hinweisen, die am interessantesten zu sein scheinen; im übrigen soll eine Aufzählung der Namen einen Eindruck von der Qualität dieses Sammelbandes vermitteln. Man findet Theologen wie H. Buhr, E. Fuchs und H. Schlier, Philosophen wie W. Biemel, H. Buchner, H.-G. Gadamer, W. Jähnig, J. B. Lotz und H. Marcuse, bekannte Namen aus dem Bereich der Kunst- und Literaturwissenschaft wie W. Jens, H. Petzet, Th. Pfizer, Graf Podewils, W. Schade-waldt und E. Staiger, dazu den Pädagogen O. F. Bollnow, den Therapeuten M. Boss, den Historiker H. Heimpel, den Journalisten G. Wolf und S. Vietta. – H. A. Fischer-Barnicol berichtet von Gesprächen mit und über Heidegger, mit Buber, Marcel, Bultmann und Barth; voller Ambivalenz seien die Einstellungen dieser Großen zu H. gewesen, nicht zuletzt wohl wegen dessen eigener Ambivalenz zur Religion, wegen eines gewissen Abfalls des Menschen vom Denker, wie F.-B. andeutet. G. Pichts Beitrag läßt etwas von dem tiefen Gefühl der Heimatlosigkeit spüren, das H. beseelte und das er sich als das Ende der philosophisch begründeten Kultur Europas deutete. Man versteht etwas besser, was er sich vom Nationalsozialismus erhofft hatte, warum er gütig und sachlich, egozentrisch und hart zugleich sein konnte, warum ihm seine Heimat so viel bedeutete. W. Schulz resümiert seinen Eindruck von Heideggers Art und Ideal des Philosophierens: „Es war ein so unmittelbares Herangehenwollen, daß man merkte, es *muß* umschlagen in das Wissen, daß hier nichts mehr zu sagen ist“, und daß man verstand, warum „bereits ‚Sein und Zeit‘ – als eine wesenhafte Möglichkeit des Redens das Schweigen bestimmt“ wird (228). C. F. v. Weizsäcker berichtet, wie H. ihn zu Themen der theoretischen Physik ausgefragt und, trotz nur lückenhaften Verständnisses der mathematischen Seite der Probleme, immer mit großer Sicherheit die schwachen oder entscheidenden Punkte erkannte. Wenn H. über jemanden sagte „Der ist ja blind, der kann nicht sehen“, so charakterisierte er damit seine eigene Stärke. Freilich war es sein Ehrgeiz, sein Sehen an dem zu erproben, was sich gerade wesenhaft nicht zeigt, – „was am Rande seines Wahrnehmungsvermögens lag, und jenseits des Wahrnehmungsbereichs fast aller, die ihn meinten kritisieren zu sollen“ (247). B. Welte erzählt von seinem letzten Besuch bei H., als dieser ihm seinen Wunsch mitteilte, nach katholischem Ritus im Grab seiner Eltern beerdigt zu werden. Allerdings ist dieses Erzählen wohl mehr ein Verschweigen und höchstens Andeuten, wie auch die von Welte gehaltene Grabrede, die mit abgedruckt ist. Einer der letzten und längsten Beiträge des Buches stammt aus der Feder von R. Wisser. Man erfährt dort etwas über die Umstände des einzigen Fernsehinterviews, das H. gegeben hat. Besonders interessiert liest man die von Wisser ursprünglich vorgesehenen Fragen, die H. zwar für das Interview nicht akzeptierte, im privaten Gespräch nachher aber doch indirekt beantwortete. – Diese wenigen Bemerkungen, wohllos herausgegriffen, vermitteln nur wenig von dem Reichtum an Informationen, den dieses Buch bietet. Natürlich kommt auch in vielen Beiträgen das unglückliche Engagement H.s für den Nationalsozialismus zur Sprache; manches wird verständlicher. Daß er jedoch später sich nie zu einem öffentlichen Eingeständnis seines Irrtums durchringen konnte, – dies können auch seine Freunde, die selbst darunter litten, nicht verständlich machen. Hatte Heidegger Freunde? Vielleicht; aufs Ganze gesehen lebte er doch grund-einsam. Einige von denen, die ihm – in Nachbarschaft, in Verehrung oder Haßliebe – am nächsten gestanden sind, kommen nicht zur Sprache. Von den Lebenden vermißt man z. B. Max Müller, Walter Bröcker, K.-H. Volkman-Schluck, O. Pöggeler. R. Bultmann, E. Fink, G. Krüger, K.Löwith gehören schon zu den Toten. Wer weiß, ob sie wesentlich neue Züge für das Bild beigesteuert hätten. Es scheint, daß gerade diejenigen Mitarbeiter des vorliegenden Bandes, die H. am besten kannten, mit ihren Mitteilungen am sparsamsten sind. Zum Schluß sind noch einige Bleistift-Skizzen und ein Foto der treffenden Maske H.s zu erwähnen, die Hans Wimmer

angefertigt hat. Dem Herausgeber und Verleger ist für seine Initiative zu danken. Ich glaube, daß diese „Erinnerung an M. H.“ sehr gute Dienste für jeden leisten kann, der, auf seine eigene Weise, die von H. anvisierte Sache zu er-innern versucht.
G. Haeffner, S. J.

3. Einführungsschriften

Czech, Albert, Grundkurs der Logik (2., verb. Aufl.). Gr. 8° (VIII u. 183 S.) Bonn 1976, Bouvier. – Daß für diesen „Grundkurs“ der Logik, genauer der „klassischen“ Logik, sechs Jahre nach der ersten eine neue Auflage erforderlich war, zeigt, daß diese Logik auch heute noch gefragt ist. Mehr als andere vergleichbare Grundrisse geht das Buch von C. auf die eigentlich philosophischen Fragen der Logik ein, namentlich auf die Frage, was das Logische als solches ist und wie es sich zum realen Seienden verhält. Die Vernachlässigung oder allzu vereinfachende Beantwortung dieser Frage hat es mit sich gebracht, daß die moderne Logik vielfach entweder zu einer nominalistischen Entwertung der logischen Gebilde oder zu einem Begriffsrealismus mit seinen unvermeidlichen Paradoxien geführt hat. Man kann selbstverständlich solche Fragen in einer reinen Logik ausklammern, so daß die Logik zu einer Einzelwissenschaft ohne philosophischen Anspruch wird. Nur kann eine solche Logik sich über ihren eigenen Gegenstand nicht mehr Rechenschaft geben; und da diese Fragen in anderen Bereichen der Philosophie gewöhnlich als „nur logische Fragen“ nicht hinreichend berücksichtigt werden, kommt es dann in der Metaphysik leicht zu Begriffskonstruktionen, die deren Ansehen nur schaden können. Darum scheint mir das Vorgehen C.s grundsätzlich berechtigt. Vielleicht tritt bei ihm aber das Philosophische gegenüber dem eigentlich logischen Stoff – namentlich in den dankenswerterweise beigegebenen Übungsbeispielen – etwas zu stark in den Vordergrund. Die Einteilung der Logik ist die übliche: Begriffslehre, Urteilslehre, Schlusslehre. Würde man aber nicht den Gegenstand des ersten Teils statt einfach als „den Begriff“ besser als „die Ordnung der Begriffe“ bezeichnen, wobei „Ordnung“ eine Gesamtheit von Beziehungen meint? Denn nicht der einzelne Begriff als solcher, sondern die aufgrund der abstrakten Eigenart der Begriffe und ihrer Teilinhalte entstehenden Beziehungen bilden im Bereich der Begriffe den eigentlich logischen Gegenstand. Ähnlich wäre der Gegenstand des zweiten Teiles treffender als „Aussage“ denn als „Urteil“ zu bezeichnen, da die Zustimmung bzw. Ablehnung, durch die aus der Aussage erst das „Urteil“ wird, gerade nicht zum Gegenstand der Logik gehören. – Im einzelnen ist der Gegenstand der drei Teile der überlieferte, der sich in der Erfahrung der Jahrhunderte für das philosophische Denken mehr als andere mögliche Teile der Logik als bedeutsam erwiesen hat. Trotzdem fehlt es nicht an selbständiger Behandlung auch solcher Lehrstücke. Hingewiesen sei z. B. auf die Begründung der besonderen Regeln für die „Figuren“ des kategorischen Schlusses (100–105). Weniger glücklich scheint mir die Bevorzugung der kantischen Auffassung der Modalitäten als „Grade der Behauptungsstärke“ vor der klassischen Auffassung (69–71); der logische Charakter gerade der letzteren zeigt sich deutlich etwa daran, daß es das Unmögliche als Gegensatz zum Notwendigen nur in den Aussagen, nicht aber im ausgesagten Sachverhalt selbst „gibt“.
J. de Vries, S. J.

Hufnagel, Erwin, Einführung in die Hermeneutik (Urban-Taschenbücher, Bd. 233). 8° (164 S.) Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1976, Kohlhammer. – Eine Einführung ist das Büchlein zwar nicht; dafür läßt es sich – schon sprachlich – zu wenig auf Leser ein, die erst von außen ins Gespräch der Insider hineinzuführen wären. Doch in gescheiter Diskussion werden nach einer allgemeinen Einleitung (mit Akzent auf Dilthey) Heidegger, Gadamer, Habermas, Betti und Albert kritisch vorgestellt. Am schlechtesten kommt (natürlich) Betti weg (freilich sollte man seinen Objektivismus nicht Ontologismus nennen). Bei Heidegger sind gewisse Tendenzen fraglich; bei Gadamer werden die Differenzen unterbewertet; Habermas immunisiert letztlich die Psychoanalyse und bleibt so in seinem Urteil über das Gelingen von Kommunikation arbiträr. Zum Schluß wird auf siebeninhalb Seiten die naturalistische Alternative Alberts skizziert. Der Verf. verweist hier auf andere

eigene Arbeiten. So wird nicht deutlich, wie weit er selbst die etwas schlichte These teilt, Hermeneutik als säkularisierte Nachfolgerin der Theologie werde „zur methodologischen Dienerin derjenigen Instanz, von der sie sich befreit dünkte“ (153).

J. Splett

Diemer, Alwin, Elementarkurs Philosophie: Dialektik. Ders., Elementarkurs Philosophie: Hermeneutik. Je 8^o (224 u. 248 S.), Düsseldorf-Wien 1976/1977, Econ. – Mit der getrennten Behandlung der zwei „Sonderdisziplinen“ „Dialektik“ und „Hermeneutik“ hat D. die ersten zwei Bände einer neuen wissenschaftlichen Reihe mit dem Titel „Elementarkurs Philosophie“ herausgegeben. Sie sollen – der Grundabsicht des breitangelegten Kurses entsprechend – eine allgemeine, umfassende und von Wertungen möglichst freie, einführende Information zum dialektischen und hermeneutischen Problembereich innerhalb des Wissenschaftsbereiches Philosophie und dessen Umfeld geben. – Da philosophische Grundausbildung und Orientierung ein Desiderat aktueller – nicht nur philosophischer – Forschung wie Arbeit ist, kann man, abgesehen von D.s idealistischer anmutender Intention, neutral und wertfrei zu operieren, dem Vorgelegten überaus positiv begegnen.

Der Eröffnungsband beginnt nach einer *vorläufigen Charakterisierung der Thematik* (15 f.) mit einer übersichtlichen, umfassenden Erörterung des Wortfeldes „Dialektik“ (19–31), in der auch dazugehörige Begriffe wie „Widerspruch“, „Gegensatz“, „Polarität“ mitthematisiert werden. Wie sich durch beide Bände hindurch zeigt, ist es eine Spezialität D.s, sich auf Worte in ihrer ursprünglichen Bedeutung und Verwendung völlig einzulassen und sie spielerisch für sich sprechen zu lassen. – Was Dialektik, dialektisches Denken formal-methodisch wie inhaltlich alles bedeuten kann, wird zunächst im Gang durch die *Geschichte* entfaltet, vom zenonischen Problem der Bewegung in der Antike angefangen, über die Klassik, dann Spätantike, Mittelalter, deutscher Idealismus bis zur dialektischen Situation nach Hegel (33–37). Auch die *modernen und gegenwärtigen Bemühungen* um das Wortfeld Dialektik, insbes. im Marxismus/Sozialismus, aber auch lebensphilosophische-, neo-idealistische-, neukantianische-, egozentrisch-existenzial-existenzialistische Dialektik, sowie dialektische Theologie, universalistische-(kosmische) Real-Dialektik und die sog. hermeneutisch-dialektische Philosophie werden historisch vorgestellt (78–127). Im Gegenzug dazu kommt – weniger neutral – *Kritik an der Dialektik* dergestalt zu Wort, daß man meinen könnte, die dargelegten antidialektischen Positionen und Argumente hätten volle Berechtigung (129–134). – Schließlich unternimmt D. einen eigenen *systematischen* Versuch Dialektik zu begreifen (135–168). „Für eine systematische Darstellung der bzw. einer Dialektik ergeben sich in vielen Hinsichten Schwierigkeiten, vor allem, wenn es sich hier um die Systematik handelt, die zugleich eine Übersicht bieten will“ (135). So gliedert D. im Sinne eines Versuchs: 1. (Versuch einer allgemeinen) Bestimmung der Dialektik: „Unter Dialektik wird ein *Modus procedendi* verstanden – bzw. auch die zugehörige Theorie –, *der das Negativprinzip als gleichursprünglich konstitutiv fungierend wie das Positivprinzip an- und voraussetzt*“ (137). 2. Die dialektische Negativität. 3. Typen der Dialektik. 4. Konkretisierung der/einer Dialektik (vgl. 135). Ein Abschlußteil über „Dialektik als Methode“ gehört darüber hinaus ebenfalls in die Systematik (164–168). – Ergänzt werden beide Bände durch eine umfangreiche Bibliographie sowohl zur Geschichte als auch zur Systematik (169–203 u. 243–274). Weiterhin zeigt ein Informationsindex neuartige Möglichkeiten der Informationsbeschaffung, wie sie die Informationsbank für internationale philosophische Literatur des Philosophischen Instituts der Universität Düsseldorf anbietet.

Der 2. Band über Hermeneutik ist analog strukturiert. Differenzen im Aufbau ergeben sich dadurch, daß D. die Kritik an hermeneutischer Arbeit von seiten des Behaviorismus, des kritischen Rationalismus und der analytischen Philosophie als a- bzw. antihermeneutisch (76) dem Teil *Hermeneutik der Gegenwart* (des 20. Jh.) (73–116) subsummiert hat. An den mehr historischen Teil (31–116) schließt *systematische Hermeneutik* an, auch „allgemeine Hermeneutik“ genannt, was besser zutrifft (117–216). Sie wird in wissenschaftstheoretisch disziplinierter phänomenologischer Tradition durchgeführt, „in einer Art „Meta-Hermeneutik“, die die verschiedenen, bei der Erarbeitung einer „Hermeneutica universalis“ eingehenden Konzeptionen von Bereichshermeneutiken mit einzubeziehen versucht (117). Es er-

gibt sich folgende Gliederung: „Zunächst wird zwischen der *formalen* und der *materiellen* Hermeneutik unterschieden. Jene kann als allgemeine Hermeneutik i. e. S. verstanden werden, die für jedes Verstehen überhaupt gilt; diese bringt die materialen Grundlagen und Voraussetzungen, die sowohl die verschiedenen Bereiche wie die verschiedenen Interpretationsmöglichkeiten aufzeigen. – Die allgemeine formale Hermeneutik läßt sich wieder in eine *Statik* und eine *Dynamik* untergliedern. Jene untersucht die Elemente, Strukturen, Zusammenhänge usw. des hermeneutischen Bereichs, angefangen vom Verstehen selbst über Ontologie zur Gnoseologie usw. Diese behandelt das Geschehen: einmal das ‚synchronische‘ Miteinander in der aktuellen Auseinandersetzung der hermeneutischen Konzeptionen – analog der ‚Theoriendynamik‘ der Wissenschaftstheorie – und zum anderen die historisch – diachronische – Folge der jeweils leitenden Konzeptionen und der damit verbundenen Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit hermeneutischen Geschehens (‚Geschichtlichkeit des Verstehens‘)“ (118 f.). Was systematisches Prozedieren angeht, steht D. letztlich „immer vor Schwierigkeiten“ (200). Dies liegt nicht allein daran, daß der Sinnbegriff als der neben dem Verstehensbegriff zentralste hermeneutische Begriff trotz wiederholten Eingehens auf ihn unklar bleibt. Es genügt weder, wenn D. die Sinndimension im Verstehenskonstitutionszusammenhang „gewissermaßen als eine Art ‚drittes Reich‘ (Rickert) jenseits von materieller und humaner Innerlichkeitswirklichkeit“ (126) bezeichnet und den Gegebenheitscharakter dieser Dimension durch drei weitere Differenzierungen bloß negativ bestimmt (125 ff.), noch genügt es, im Rahmen von Hermeneutik – eigentlich sekundäre – „Sinne“ zu unterscheiden, als da sind: 1. der semantische (bzw. linguistische) Bedeutungssinn, 2. der hermeneutische i. e. S. (?), 3. der metaphysische, 4. der interpretationsleitende Sinn (152). Hermeneutik als systematische Sinn-Auslegung, als systematisches Verstehen von Sinn durch sämtliche Wirklichkeits- bzw. Handlungsebenen hindurch, hat ihr Prinzip – und nur dann kann von Systematik geredet und eine solche entfaltet werden – in der Reflexion auf Sinn, und zwar zunächst nicht im Hinblick auf seine Konkrektion in bestimmten Sinngebilden (mit deren Auslegung es partielle Hermeneutiken zu tun haben), sondern als Sinn überhaupt: fundamentale oder universale Sinn-Hermeneutik als ontologische Auslegung von Sinn selbst. Hermeneutik als Sinn-Reflexion zu bestimmen, heißt ferner das hermeneutische Verstehen als ein Reflexionsverhältnis zu erkennen und eine entsprechende Reflexionslogik für eine kategorial bestimmte Behandlung hermeneutischer Probleme zu entwickeln, was bei D. noch nicht in den Blick kommt. – Eine kurze, summarische Betrachtung des Umfelds der Hermeneutik, insofern sie philosophische wie andere wissenschaftliche Bereiche (Logik, Dialektik, Rhetorik u. a., sowie Tiefenpsychologie, Medizin, Rechtswissenschaft/Jurisprudenz u. a.) betrifft (217–234), steht vor dem Schlußkapitel des Bandes: „*Hermeneutische Praktik – angewandte Hermeneutik – Applicatio*“ (235–241).

Die Fülle des verarbeiteten Materials, zahlreiche einprägsame Diagramme und Schemata sowie eine übersichtliche, mathematische Gliederung und last not least der einmalige Informationsindex machen beide Bände nicht nur für den mit Philosophie Beginnenden interessant. Für letzteren sind sie von besonderer Nützlichkeit, da sie zentrale philosophische Erkenntnisse in ihren Zusammenhängen flüssig und leicht mitvollziehbar vorstellen.

F. T. Gottwald

4. Ontologie und Metaphysik

Albert, Karl, Die ontologische Erfahrung, 8^o (204 S.) Ratingen-Kastellaun 1974, A. Henn. – Hauptgewährsmann des vorliegenden Gesprächsbeitrags ist Louis Lavelle, den der Verf. bereits im Philos. Jahrbuch 72 (1964/65) vorgestellt hat. Der einleitenden Skizze seiner Sicht von Seinerfahrung, die durch die Grundworte Geist, Präsenz, Teilhabe, Akt und Wert charakterisiert werden kann, stellt A. Heidegger an die Seite, ohne ihm freilich in der ihm eigenen Denkabsicht gerecht zu werden (obwohl auf M. Müllers „Existenzphilosophie“ Bezug genommen wird, allerdings nur die 2. Auflage, fungiert Löwith als Kronzeuge; vor allem die Angst imponiert, im Sinn etwa von Binswangers frühem, später revozierten Mißverständ-

nis; zum Heiligen beispielsweise wird statt Hölderlin R. Otto genannt). – Nach weiteren kürzeren Informationen zu M. Müller, E. Fink, W. Weischedel, J. B. Lotz und H. Ogiermann bietet Teil I in 5 Kapiteln „Reflexionen zur Vorgeschichte“: Platon, Augustinus und Bonaventura, Descartes, der Deutsche Idealismus, Scheler. In der Tat lebt alles ernsthafte Philosophieren aus und ruht jede rationale Argumentation auf einer ursprünglichen Einsicht in den Wahrheits-Charakter der Wirklichkeit und den Wirklichkeits-Charakter der Wahrheit. – Teil II bietet vor dem historischen Hintergrund „phänomenologische Reflexionen zur Lehre von der ontologischen Erfahrung“, in wieder 5 zitatenreichen Kapiteln: 1. Erfahrung des Gegensatzes des Seins zum Nichts. Gemeint ist das staunenswerte Faktum der Existenz (an Hegel also kein Gedanke; einen besonderen Raum unter den Zitaten nimmt Jonescos Tagebuch ein, wobei die Spannung von erfahrener Zeitüberhabenheit im Erleben und dem späteren Verlassen wohl tiefere, auch genuin philosophische Reflexion verlangt). 2. Erfahrung der Einheit des Seienden (Hölderlin, Camus in Hochzeit des Lichts). Hier erscheint auch, anhand von Brochs Vergil, der Tod. Eine seiner Sichten, „und möglicherweise die weiseste und reichste, besteht darin, das Sterben zu verstehen als Aufhebung des individuellen Seins und Übergang in die Einheit des Seins. Vielleicht ist ein solches Verständnis des Sterbens und des Todes nicht mehr christlich. Wohl aber dürfte es philosophisch sein“ (151). Was heißt das, und was folgt bei einer intensiveren *Logie* des Phänomens daraus für den Sinn von Sein wie für das Wesen seiner Erfahrung? 3. Erfahrung von Gegenwart (E. Fink und F. W. v. Herrmann, Rousseau, Jonesco). Der Erfahrende erfährt sein reales Da-sein, und nach Lavelle zugleich, daß er dem Sein gegenwärtig ist (ein Satz, den der Ref. nicht nachvollziehen zu können gesteht: ihm kann Seiendes und Sein gegenwärtig sein und diese Gegenwartigkeit selbst; aber der Dativ zu Gegenwart muß eine Personalwirklichkeit sein; nun ist nach christlichem Glauben, und auch wohl philosophisch erschließbar, das Sein letztlich personal, davon ist hier jedoch keine Rede). 4. Der religiöse Charakter: R. Otto, M. Scheler, J. B. Lotz, M. Eliade, Th. Merton. In der metaphysischen Erfahrung geht es vor allem um Erkenntnis, in der religiösen um Liebe; beide aber sind ontologische Erfahrungen. 5. Die Bewußtheit der ontologischen Erfahrung. Gegen den Vorwurf des Irrationalismus unterscheidet A. zwischen thematisch bewußter und unthematisch, unbewußt mitgegebener Erfahrungsweise. Mit Recht wird das Gewicht der unthematischen Form betont, weil sie, allgemein gegeben, durch Reflexion erhoben und zur Sprache gebracht werden kann, während explizite Zeugnisse wie die Euphorie von Goethes Werther sicher stärker psychologischem Verdacht ausgesetzt sind, als der Verf. zu reflektieren scheint. Ob freilich auch die thematische Form ihren höchsten Bewußtseinsgrad durch das Wort erreicht (189), statt daß es nur – hinterher – von ihr zeugt? – Gewidmet ist das Buch dem Gedächtnis von Rochus Spiecker OP, der vor nunmehr 25 Jahren den Verf. durch die Bemerkung gereizt hat, den Metaphysikern fehle das „metaphysische Gefühl“. P. Spiecker muß durch neuscholastische Traktate oder neukantianische Konstruktionen „frustriert“ gewesen sein; daß er bezüglich der Metaphysik im Irrtum war, belegt noch vor der Zitatenlese dieses Buchs der antimetaphysische Affekt bestimmter Vertreter der Sprachanalyse und Wissenschaftstheorie. Nicht um sie zu überzeugen, aber um angesichts ihrer wirklich guten Gewissens zu werden, bedürfen die vorgelegten phänomenologischen Reflexionen freilich weiterer strenger Selbstkritik in begrifflich systematischer Weise, d. h. zuletzt in einem Denken, das seinerseits ontologisch reflektiert. Und dies nicht des Wissenschafts-Charakters wegen, sondern gerade um des Ziels „einer höheren Reflexionsstufe“ willen (203). Material für diesen weiteren Gedankengang liegt hier bereit.

J. Splett

Peursen, Cornelius Anthonie van, Wirklichkeit als Ereignis. Eine deiktische Ontologie. Aus dem Niederländischen übers. v. Rob van Wezemaal. 8° (249 S.), Freiburg/München 1972, Alber. (Titel der niederl. Originalausg.: *feiten, waarden, gebeurtenissen*. Hilversum 1965.) – Analog zur geographisch-ökonomischen Position der Niederlande steht die dortige theoretische Praxis im Spannungsfeld zwischen angelsächsischem Empirismus, Pragmatismus und analytischer Handlungstheorie einerseits und den kontinentalen Traditionen transzendental-idealistischer, spekulativer oder materialistischer Art andererseits. Als deut-

liches Beispiel dieser Lage kann der vorliegende Versuch von P. dienen, anhand einer sog. deiktischen Ontologie, eine Vermittlung zwischen analytischem und phänomenologischen Philosophieren vorzunehmen. Es geht darum, unmittelbare Erfahrungen des „Menschen in Wirklichkeit als Ereignis“ im Sinne einer funktionalen Wirklichkeitslehre zu interpretieren, d. h. eine Reihe von Aussagen zu erstellen, „welche um den aufzeigenden Sprachgebrauch des konkreten Menschen gruppiert sind“ (242). Im dialektischen (103), phänomenologisch-deskriptiven (173) Eingehen auf die „dynamischen Bedeutungslinien“ (117) oder Bedeutungsfelder, die im menschlichen Handeln-in-Wirklichkeit erscheinen, werden, als elementare ontologische Daten, das „wie“, die „Funktion“, die „Geschichte“ der sachhaften und menschlich-intersubjektiven Realität analysiert. Nicht länger stehen mehr Fragen des „daß“ oder des „was“ im Vordergrund, denn diese führen nicht zum letztlich von P. als entscheidend begriffenen, sich der vollen Wirklichkeit stellenden „Denken mit schmutzigen Händen“ (74), und zwar aufgrund der ihnen innewohnenden Praxisferne oder Abstraktheit, sowie der sie charakterisierenden Statik bzw. Abgeschlossenheit. P. will dagegen Momente des „Prozesses des Aufzeigens“ im Erkennen und Handeln auf Konkretion, auf praktische Bedeutung hin, in Verantwortung der täglichen Geschehnisse aufdecken. Als zu rekonstruierende Momente liegen vor: Sprache (7–34), Struktur des Erkennens (35–54), Inter-subjektivität (55–78), Tatsachen und Werte (79–110), Zeit, gedoppelt in „Längs-Zeit“/„Quer-Zeit“ (111–142) und das „Jetzt“ (143–168), ferner: das Spannungsfeld des menschlichen Bewußtseins (169–192), Ereignis (192–212), schließlich Natur als Geschichte (213–233) sowie Qualität (als Kategorie?), Vernunft, Rationalität, die in einem Abschlußkapitel zum Thema: „Die Wirklichkeit ist nicht selbstverständlich“ (234–249) allzu kurz bedacht werden. Ontologische Fragen nach Wahrheit und nach Einzigartigkeit werden ebenfalls, jedoch bloß vereinzelt behandelt. –

Alle von P. bearbeiteten Momente konzentrieren sich um das Titelthema „Wirklichkeit als Ereignis“. Wirklichkeit ist darin kein Substrat an sich; sie zeigt sich vielmehr in der Art und Weise, „in der sie in der menschlichen Gesellschaft funktioniert“ (204). Sie ist ein bewegliches, offenes Geschehen, „zentriert in bedeutungsreichen [intersubjektiv vermittelten] Ereignissen“ (204/205), die alle apriorisch, subjektiv-erkenntnistheoretisch aufgestellten Konstruktionen aufsprengen. Im Vergleich zu diesen bedeutungsreichen sind die dinghaften Ereignisse zweitrangig, obzwar auch ihnen in Geschehnissen „objektives Gewicht“ zukommt (212). „Die tiefen Beunruhigungen, die der Mensch in seiner religiösen und ethisch-sozialen Verantwortlichkeit durchlebt und die bisweilen in uralten Symbolen ausgedrückt werden – dies alles sind Ereignisse, welche die Kerne darstellen, um die herum der normale Lauf der Dinge der Wirklichkeit gravitiert“ (203). Im konkreten, vollzughaften Aufzeigen von dynamischen Prozessen allein, ist Wirklichkeit aussagbar. Der kurz angedeutete, von P. heideggernd, ontologisch nicht sehr „zugespitzte“ Begriff des Ereignisses, kann durchaus als Schlüsselbegriff einer deiktischen Ontologie imaginiert werden, der geeignet ist, „das Funktionieren der Umgangssprache und der unmittelbar erfahrbaren Wirklichkeit zu erhellen“ (198). – Bei allem Abheben auf Analyse ontologischer Strukturen, auf ontologische, und das sind nach P. zugleich epistemologische Beziehungen und Funktionen zwischen den Elementen: Subjekt(ivität), Mit-Subjekt(Inter-subjektivität) und Objekt(ivität), bei allen Versuchen „Sinnstrukturen oder ‚Grammatik‘ von Gegenständen“ freizulegen (114), bleibt der Strukturbegriff unsicher und nicht genügend „nuanciert“, bleibt die Logik der Beziehungen in der ontologischen Dunkelzone. Die oft und als zahlreich erwähnten „logischen Beziehungen“ kommen, trotz der reichhaltigen kritischen Bemühungen zur Wissenschaftstheorie und zur Geschichte wissenschaftlich-methodischer Theoriebildung, bloß im erweitert kantischen Sinn heraus, transzendente Bedingungen von Erkenntnis *und* Wirklichkeit meinent. Die kantsche Aporie von Subjektivität und Objektivität in der Rede von „transzendentalen Bedingungen“ bleibt ungelöst, obwohl P. immer wieder von dem Erfahrungsbereich handelt, von dem her allein eine Auflösung methodisch durchführbar ist: Intersubjektivität. So lassen sich letztlich keine, z. B. handlungslogischen, Differenzierungen entdecken, die für das heutige ontologische Denken (vgl. Klaus Hartmann, Ferdinand Ulrich) Neuheitswert hätten. Indes bereichert die feinfühlig, elegant geschriebene (übersetzte) und fragen- wie kritikreiche Ausbreitung der

genannten Momente den in ontologischen Fragestellungen Beheimateten durchaus auch heute noch, 13 Jahre nach der Erstveröffentlichung. F. T. Gottwald

Hemmerle, Klaus, Thesen zu einer trinitarischen Ontologie (Kriterien 40). 8° (72 S.), Einsiedeln 1976, Johannes-Verlag. – Man kann zur Theologie Hans U. v. Balthasars stehen wie man will, die von H. zum Siebzigsten des schulemachenden Autors im vorliegenden, „erweiterten Geburtstagsbrief“ ausgeführte Frage: „Treibt der Impuls eines H. U. v. Balthasar nicht hin zu einer neuen, zu einer trinitarischen Ontologie?“ (8) ist von zentraler Relevanz für die anstehenden Fragen gegenwärtiger Philosophie und Theologie. Sucht man doch gerade im Angesicht der philosophie- wie theologiegeschichtlichen Veränderung des Denkens zu einem als praktisch-politisch, funktional- und anthropologisch charakterisierbaren Denktyp und vor allem im bedrängenden Wissen um allerhand vergangene, nicht mehr interpretations- bzw. integrationsfähige ontol. „Theorien“ eine Antwort auf die wichtigsten beiden, aller Theorie grundlegenden Fragen: „Was Sein und Seiendes von sich her sind“ (9), bzw. nach der „Sichtbarkeit und Aussagbarkeit des Sinnes von Sein“ (12). – H. weist im 1. Teil „Neue Ontologie als theologisches und philosophisches Postulat“ (9–24) zunächst den von ihm des öfteren bearbeiteten Zusammenhang zwischen Theol. und Phil. im Hinblick auf die eben formulierten ontologischen Grundfragen auf. Er setzt, vielleicht auch von moderner Sprachphilosophie inspiriert, beim „Gotteswort im Menschenwort“ (14) an und entwickelt das sog. „doppelte Apriori“ des theologischen Sprechens wie der Offenbarung, „das Apriori des Göttlichen fürs Menschliche und das Apriori des Menschlichen fürs Göttliche“ (18). Anschließend geht er auf „übersetzende und bezeugende Theorie“, wie auf historische Aspekte zur Ontologie ein (19–24), um ergebnishaft festzustellen, daß das Proprium des Christlichen im „Denken bislang noch nicht führend“ gewesen ist, und somit geradezu zum Ansatz nicht zuletzt für eine neue Ontologie herausfordert (vgl. 24).

H.s. „Differentialanalyse“ setzt dementsprechend im 2. Teil „beim unterscheidend Christlichen“ ein (25–37). Er führt durch den „Kontext Religion“ und den „Kontext Logoserfahrung“, die er subjekttheoretisch als zwei verschiedene Weisen des Selbstbewußtsein-Habens versteht, sowie über die Antworten des Alten- und des Neuen Bundes zu Religion und Logoserfahrung, die kombiniert im gelebten „Auf-zu von personale Ursprung zu personale Ursprung“ (33) bestehen, hin zur „inneren Mitte des Christlichen“: dem dreifaltigen Ereignis (33). Die überaus dichte Interpretation von Trinität als Kommunikation (später als Kommunion) zwischen Gott und Mensch durch Jesus Christus im Hl. Geist gibt das Stichwort aller vorgelegten Thesen frei, das Grundwort einer trinitarischen Ontologie: „unbedingte Liebe“ (35). Das dreifaltige Ereignis der Liebe in der Geschichte Gottes und des Menschen formiert den theologischen und praktischen Ort der Forderung und Durchführung einer trinitarischen Theologie wie einer entsprechenden Ontologie *im Glauben* des Menschen. Phänomenologie der Liebe und Seinsspekulation, der „ontologische Kern in den Geheimnissen des Christentums, aber auch im Sein des Seienden“, werden von H. im Anschluß an die griech. Väter sowie Augustinus, Bonaventura, Thomas, N. v. Cues als zusammengehörig aufgedeckt. Hierbei wird deutlich, daß sich die „neue Ontologie“ gedanklich wie begrifflich von der traditionellen Substanz nährt. Die erforderliche methodische Neuführung derselben bleibt indes Desiderat.

„Grundzüge einer trinitarischen Ontologie“ legt H. im 3. Teil dar (38–60). Mehrmals versucht er, der Annahme, daß diese deduktiv, konstruktiv oder ähnlich analytisch aus dem Prinzip Liebe abgeleitet werden, durch den Hinweis auf Praxis vorzubeugen. Man kann nur im Mittun verstehen, im „Sich selber ins Geschehen des Sich-Gebens hineingeben“ (46/47). Derartig behauptet H. den Primat der Praxis, der in phänomenologischer Denktradition das Theorie-Praxis-Verhältnis in Unmittelbarkeit einend auflösen soll, wobei jedoch die reflexionstheoretisch zu erhebende, differenzierte Identität durch die genannte Mischung von Erkenntnistheorie und Ontologie nicht mehr formulierbar ist. Zweifelsohne liegt begrifflich theoretisch auch bei H. ein logischer Deduktionszusammenhang der Grundzüge aus dem Prinzip Liebe bzw. dem „Vorgang“ vor, zweifelsohne wird *über* Struktur und Ereignis der Liebe gehandelt, eine theoretische Praxis geübt,

die, vom Handlungsgesamt her gesehen, dagegen in der Tat auf Sinn als vollzogenem basiert, „in“ der die Struktur des Seins in kommunikativer Praxis durchgelebt wird. Doch kommen die Grundzüge der neuen Ontologie auch ohne differenzierte Analyse der Praxisarten menschlichen Handelns deutlich heraus: 1. „Das neue Hauptwort ist das Verb“ (39), geht es doch bei Liebe um Bewegung um einen „Vorgang“; *Liebe ist Vollzug, gelebte relatio*. Somit sind Subjekt oder Substanz nicht länger mehr Substantive der ontologischen Analyse. Dieser neue Ansatz beim Zwischen ist sowohl aus handlungstheoretisch-sozialphilosophischer wie aus sprachphilosophischer Sicht äußerst aktuell! 2. In gleichzeitiger Mehrursprünglichkeit gedacht bzw. gelebt zeigen sich im „Vorgang“ Bezugspunkte oder „Pole“, die „geschehende Beziehung“ sind, sich als Handlungsträger in der Art der Handlung darstellen: mitteilend, kommunikativ, kommunizierend. „Der Vorgang ist das Sein des Pols“ (42); die Pole sind aufgrund ihrer je eigenen Beteiligung an der Produktion der Struktur der Beziehung unterscheidbar; an die Stelle des einen Subjekts tritt die Mehrursprünglichkeit des Vorgangs und die Einheit desselben in dieser, um nur die gewichtigsten ontologischen Aussagen hierzu wiederzugeben, deren Ausformung sicher etwas zu knapp ist. So bleiben z. B. Fragen bezüglich der verschiedenen Arten von Poligkeit (bzw. subjektiver oder objektiver Andersheit), und überhaupt den Sachbezug in interpersonalen Vorgängen betreffend, schließlich ist das Konzept der Einheitsreferenz von Liebe problematisch, insofern es um die Frage geht, ob dem Beziehungssystem nur als Ganzem oder etwa auch einzelsubjektiv mögliche Einheitsreferenz zukommt. 3. Unberührt von solch ontologisch wichtigen Fragen bleibt die Interpretation des Geschehens im spielstrukturellen Sinn. In der Spielstruktur des Lebens „wird Einheit in Mehrursprünglichkeit, wird Vorgang als das Zugleich von Vorgang, Rückgang und Zusammenhang, wird Identität als Steigerung deutlich“ (45). Auch hier sei auf die analogisierbare Aktualität des vorliegenden Entwurfs zur gängigen Sprachphilosophie aber auch zur analytischen Handlungstheorie hingewiesen, wie diese sich in bezug auf Sprachspiel- oder Sprechakttheorie und in bezug auf formale Spieltheorie, allerdings unter härteren als den bisherigen „spielerischen“ Bemühungen des Begriffs, nachweisen ließe. 4. Unter all diesen Voraussetzungen läßt sich das Subjekt aus dem Verb restituieren, können Substanz und Subjekt als „Grenzen, in welchen Geschehen in sich zurückläuft“, als Stabilitäten, Gestalten in der Prozessualität des Geschehens verstanden werden, versehen mit dem Charakter des „Daseins zur Transsubstantiation“ (vgl. 48)! 5. Als ontologisches Prinzip gilt die analogia entis folgendermaßen: sie „bedeutet das Ineinander und Auseinander des Seins, als dessen Sinn sich das Füreinander entbirgt“ (50). 6. Die Analogie des Seins ist Analogie der Trinität (vgl. 56). Den 3. Teil schließen Gedanken zur Plausibilität sowie zu den Ebenen des trinitarischen Geschehens ab. –

Als „Nachtrag: Konsequenzen einer trinitarische Ontologie“ folgt ein 4. Teil (61–72). Philosophische und theologische Konsequenzen, im Hinblick auf Themen wie Freiheit, Notwendigkeit, Sein und Geschehen, Inkarnation, In- und Auseinander des Göttlichen und des Menschlichen, Gesellschaft, um nur einige zu nennen, ferner Konsequenzen für den Vollzug des Denkens, Sprechens, Daseins werden kurz angedeutet, bevor H. seine zur differenziert-methodischen Entfaltung einfordernden johanneischen Thesen mit einem Exkurs zur Einheit von Theorie, Spiritualität und Gemeinschaft abschließt.

F. T. Gottwald

Weier, Winfried, Sinn und Teilhabe. Das Grundthema der abendländischen Geistesentwicklung (Salzburger Studien zur Philosophie, Bd. 7). 8° (636 S.), Salzburg–München 1970, Pustet. – Ders., Strukturen menschlicher Existenz. Grenzen heutigen Philosophierens. 8° (317 S.), Paderborn 1977, Schöningh. – Die gewichtige Studie von 1970 hat sich ein doppeltes Ziel gestellt: methodisch will sie die Kluft schließen, die sich seit Beginn der Neuzeit zwischen systematischem Denken und geschichtlicher Forschung aufgetan habe (womit schon ein bestimmtes Urteil etwa über Hegel wie über Heidegger impliziert ist); inhaltlich will sie als die Grundfrage abendländischen Denkens die Frage aufweisen: „Gibt es eine die heterogenen Bereiche von Denken und Sein übergreifende und in verschiedener Weise sich daran ausdrückende objektive Sinnidentität?“ (15). Heutige Sinnfrage und klassisches

Teilhabedenken sollen so in ihrer beide befreienden Einheit erscheinen. Nach Auffassung des Verf. ist damit nicht weniger geleistet als die Grundlegung einer neuen Philosophiegeschichte. – „Sinn“ wird vorläufig bestimmt als das zwei oder mehr Bereichen Vorgeordnete, ihnen Gemeinsame, Identische, das ihnen zugleich transzendent ist, in Ausdrucksrelation zu ihnen steht (46 f.). Teilhabe ist demgemäß nicht Seinsteilhabe (in partieller Identität), sondern als Ausdrucksbezug, „Spiegelung“ zu fassen (49). – Von hier aus unternimmt nun der Hauptteil des Werks in 33 Kapiteln einen Durchgang durch die Denkgeschichte des Abendlands. Die Aporetik der Vorsokratiker zwischen Empirismus und Rationalismus überwindet Platon durch den Teilhabegedanken (sein Chorismos meint eigentlich nicht die Trennung von Ding und Idee, sondern die wesentliche Verschiedenheit der Darstellungsweisen von Sinn). Spannungen der Folgezeit erreichen schließlich eine Lösung durch die Klärung der Unterschiede zwischen Sinn- und Seinsteilhabe bei Thomas von Aquin. Die Geschöpfe nehmen am esse commune, nicht an Gottes Sein teil. Das esse commune ist Gottes erstes Geschöpf; der Sinn aber, den seine Schöpfung in Sinnteilhabe widerspiegelt, ist sein Wesen (154). Teilhabe ist bei Thomas zuletzt also nicht Seins-, sondern Sinnteilhabe (159). Descartes gibt in autonomistischem Immanentismus den Sinn- und Teilhabegedanken preis, während zugleich der nachträglich eingeführte göttliche Sinngarant seinen „immanentistischen Ansprüchen einen Freibrief“ (206) ausstellen soll. Die Folgezeit ist durch die Radikalisierung je einer dieser Tendenzen geprägt: Locke, Berkeley, Hume, Kant auf der einen Seite, Spinoza, Malebranche, die deutsche Klassik auf der anderen. Clauberg, Pascal, Leibniz markieren Stationen der Rückkehr zur Sinnteilhabe. Bei Fichte wird zumindest seit 1810 der „Versuch eines Ausbruchs“ aus dem extremen Autonomismus seines quantitativen Idealismus konstatiert (ohne daß auf dessen Ergebnis näher eingegangen wird, zwei Zitate und das Urteil „eigenartig“ müssen genügen – 291). Klar beim Versuch bleibt es im Denken Schellings und Hegels. Während dann Kierkegaard und Nietzsche auf objektive Sinnphilosophie verzichten und für Schopenhauer, Fechner, E. v. Hartmann nur induktive Bestimmung in Frage kommt, „emanzipiert“ sich transzendenter Sinn aus dem transzendentalen und der weltlichen Realität bei Denkern wie Herbart, Bolzano, Brentano, Meinong, vollends bei Lotze und Teichmüller. Dilthey, Lebensphilosophie, Husserl, Wertphilosophie, Scheler versagen auf je ihre Weise vor der übergeschichtlichen Wirklichkeit objektiven Sinnes; Blondel (Kap. 29) ist der nächste positive Name. Verfehlung sodann wieder bei N. Hartmann, Jaspers („autonomistische Auslieferung allen Sinnes an den existenziellen kommunikativen Vollzug“), Heidegger (Verzeitlichung und Verendlichung, in eigener Vergessenheit der Sinnteilhabe), schließlich – im letzten Kapitel – bei Camus und Sartre, woraus Marcel auf dem Weg zur „Ordnung des Seins“ ist. – Der abschließende Teil des Buchs blickt zunächst nochmals auf den skizzierten „Gang der Theorien“ zurück, um sodann hieraus den „Gang der Erkenntnis“ zu erheben: Die Forderung nach Sinnobjektivität ist unabweisbar; sie verweist auf Sinnteilhabe, um Seins- und Schöpfungsteilhabe sinn-gemäß denken zu lassen. Das Sinnteilhabedenken bietet sich so zur Lösung wichtiger Gegenwartsfragen an: zum Verständnis von Geschichtlichkeit (Gleichheit im Verschiedenen), von Transzendenz in Immanenz und vice versa, von Sinnentwurf und Sinngeltung (in Vorgegebenheit). Die Arbeit klingt aus in drei Kapiteln zur Bestimmung des Menschen, die als Dienst am Ausdruck vorgegebener Sinnobjektivität erscheint, mit den Grundhaltungen Urvertrauen, Sym-pathie und Hoffnung.

Diesen Schluß nun expliziert 7 Jahre später die zweite Schrift. Auch hier ist der im Untertitel angemeldete Anspruch nicht gering; es geht um (8) „richtungsgebende Schritte“. Dabei ist mit gegenwärtiger Philosophie weitgehend die Existenzphilosophie gemeint. Bann, Camus, Heidegger, Jaspers, Kierkegaard und Sartre sind die weitaus meist zitierten Autoren. Ihrer verkürzenden Existenz-Sicht will der Verf. mit einer lückenlos kontinuierlichen phänomenologischen Analyse begegnen. Ihr zeigt sich, daß in einer ersten Phase die existenziellen Grundakte des Selbstwerden(wollen)s in Wahrhaftigkeit und Freiheit, des Sicherheitsstrebens in Zeit- und Todesbewußtsein sich vom Sinn ab- und dem Nichts zukehren, weil ein entsprechend tragender Sinn in der Tat nicht greifbar begegnet. Doch zeigt sich in einer zweiten Phase, daß eben diese Abkehr aus der Ausrichtung auf den Sinn

lebt (es geht ja darin um Selbstsein in Wahrhaftigkeit). Aufgrund einlässlicher Phänomenologie läßt sich so ein „existenzieller Sprung“ im Aktgefüge aufweisen, darin Existenz aus der Dimension eines unbedingten Sinnes sich gegenüber Dasein und Welt distanziert. – Von den Akten führt die Untersuchung zur Seinsstruktur der Existenz: ihrer Berufung zur Observanz des Sinnes im Sein, ihrer Konstitution als Sinn-gesehen, das als ein dynamisches Ordnungsgefüge von bedingtem Dasein, Zielsinn, Existenzprinzip und Selbstsein entfaltet wird. (Zusammenschau 174; nicht ganz einsichtig, jedenfalls innerhalb des sonstigen Duktus, ist die Behauptung S. 172, der Sinn sei ein dem Zeitdasein und seinen Möglichkeiten verpflichteter.) – Da solche Reflexion aber selbst Existenzvollzug ist, sind erneut die Akte in ihrer Transformation durch (diese) Reflexion zu reflektieren. (Zum Konzept einer prinzipiellen Unabschließbarkeit der Reflexion – S. 169 – vgl. freilich die Arbeiten von J. Heinrichs.) Erst solche Reflexion bewahrt sie davor, aus der zweiten in die erste Phase zurückzufallen. Denn erst hier kommt es zur vollen Entfaltung des Struktur-Sinns der Existenzialien und zur Vollendung des Sprungs. Die Analyse mündet in eine Darstellung „interaktualer Kommunikation“, in der ständig von Dialog gesprochen wird, aber nicht etwa von einem zwischen Existenzen, sondern zwischen originären und reflexiven Akten bzw. zwischen den Akten und dem Sinnverstehen. – Unter der Überschrift „Spaltung des Phänomens“ folgt nun die Auseinandersetzung mit anderen Stellungnahmen. Die Existenzphilosophen haben sich auf die vorreflexive Hemisphäre beschränkt, mit entsprechender Fixierung (bzw. Rückfall) auf deren erste Phase; die Gegner von Marcel bis Thielicke beschränken sich ihrerseits auf die nachreflexive Hemisphäre und erreichen so mit ihrem Alternativ-Angebot nicht die eigentliche Situation der ersteren. Von einer integrierten Existenzphänomenologie aus hingegen, so der Ausblick, lassen sich (nach dem Zurücktreten der Existenzphilosophie seit Mitte der 60er Jahre) auch die gegenwärtigen philosophischen Fragen adäquat angehen. W. spricht den Marxismus, die kritische Theorie, Bloch, den Strukturalismus an, schließlich Carnap und Wittgenstein als Vertreter der Wissenschaftstheorie, um jeweils zu zeigen, daß in ihrem Engagement unbedingte Sinn-Anerkennung impliziert ist. – Damit ist in der Tat wohl die entscheidende Antwort einer metaphysisch-philosophischen Anthropologie gegeben. Aber man wird sich fragen dürfen, ob diese zeitlose Wahrheit nicht doch stärker konkretisiert und aktualisiert werden müßte, um gehört und aufgenommen zu werden. Bzgl. Camus etwa wird durchaus angemerkt, er sei in seinem späteren Werk über die Absurditäts-Position hinausgelangt; aber 1. hat er in L'Enigme solche Etikettierung auch für das Frühwerk abgewiesen, 2. wird auf das Spätwerk (und die dort zentrale Rolle der Interpersonalität!) gar nicht eingegangen. Über Heideggers Zuordnung zur Existenzphilosophie und die dementsprechende Auffassung seiner Rede von Existenz, Angst, Sein und Nichts sei nicht mehr eigens lamentiert. Sie diene aber als Anstoß für eine grundsätzliche Frage: nach den Grenzen der hier vorgelegten phänomenologisch-metaphysischen Philosophie selbst in ihrer Sicht der abendländischen Denkgeschichte und der Geschichtlichkeit wie im Urteil über das heutige Philosophieren. Immer wieder stößt der Leser auf Verständnisgrenzen für ein anders gerichtetes Denkwollen (um Worringers „Kunstwollen“ einmal zu adaptieren), ohne daß diese Grenze dem Verf. bewußt zu sein scheint. So hat der Rez. jedenfalls allzuoft den Eindruck, die gebotene Antwort sei zwar richtig, aber nicht die richtige. Die geleistete Arbeit und ihr Ergebnis von fast 1000 Seiten, dazu die wissenschaftlichen Aufsätze, auf die man wiederholt verwiesen wird (die 2. Schrift stellt sie auf S. 313 f. zusammen), nötigen hohen Respekt ab. Doch ihm verschwistet sich bei fortschreitender Lektüre ein eigentümliches Mischempfinden aus Unbetroffensein und Gereiztheit, weil die meisten Autoren, in beiden Büchern, doch eher wie schulmeisterlich präparierte und klassifizierte Objekte wirken (im Sinn der adversarii ungenuten Angedenkens), statt als Partner in einem Gespräch, das beide beträfe. Wäre aber nicht dies der eigentliche Ort von Sinnerscheinung und Sinnteilhabe in menschlicher Existenz? – Gewiß sind Sachlichkeit und Wahrheitsdienst Amt und Ehre des Menschen. Aber deswegen ist er doch nicht bloß Spiegel in einer „Geistesgeschichte als Ausdrucksfeld objektiven Sinnes“. Zur Phänomenologie des Textsinnes hätte ein hermeneutisches Sich-Einlassen auf den anderen zu treten, die – „Sprich, damit ich dich sehe!“ – seines unverwechselbar eigenen Wortes gewahr

würde. Wahrscheinlich verlöre man dabei einiges an Sicherheit und Souveränität; aber man lernte Neues und man könnte die Wahrheit in der Geschichte erfahren als „Licht“ und „Leben“.

J. Splett

5. Psychologie und Anthropologie

Kretschmer, Ernst, Körperbau und Charakter. Untersuchungen zum Konstitutionsproblem und zur Lehre von den Temperamenten (26. Aufl., neubearbeitet und erweitert von Wolfgang Kretschmer). Gr. 8° (XV u. 387 S.) Berlin-Heidelberg-New York 1977, Springer. – In dem Vorwort des Herausgebers (V-VIII) wird über die Aufgabe berichtet, vor die K. jun. sich bei dieser Neubearbeitung und Erweiterung gestellt sah, sowie über Änderungen, die er am Werk seines Vaters vorgenommen hat, das von 1921–1967 die hohe Zahl von 25 Auflagen erzielte. Dabei hatte er manches Unwesentliche zu streichen und anderes einzufügen, die Körperbaubestimmungen auf den gegenwärtigen Stand der Forschung zu bringen, wichtige Kritiken zu beachten und vor allem das Literaturverzeichnis (359–375) zu überarbeiten und weiterzuführen. Das Sachverzeichnis erleichtert den Gebrauch des Buches. Die Seitenzahl ist etwas geringer geworden, die Seiten sind jetzt doppelspaltig bedruckt. Der Aufbau des Buches ist gestrafft worden und enthält nun zwei große Abschnitte: Körperkonstitution (19–180), Seelische Konstitution (183–358). Im einzelnen seien hier noch einige Unterteile angegeben: Der Körperbau des seelisch Kranken mit seinen bekannten Grundtypen und peripheren Typenmerkmalen (19–99); Der Körperbau des Normalen (100–116); Charaktere und Temperamente (183–321); Asoziales und schöpferisches Verhalten (322–345); Theoretische Grundlagen (346–358). Typen sind nach K. nicht künstlich zu konstruieren (355). Sie sind vielmehr „gedachte Eigenschaftskomplexe, die einen bestimmten Erfahrungsbereich repräsentieren“ (117); so bei ihm die Körperbautypen des Pyknikers, des Leptosomen, des Athletikers und auch der Bereich der dysplastischen Wuchsformen (66 ff.). In den Begriff der „Konstitution“ gehören wesentlich als bestimmende Teilstrukturen die konkrete Körperform und das komplexe seelische Sein des Menschen, wenn er auch zunächst „das ganzheitlich bezogene, stilisierte Reaktionspotential von Individuen oder Gruppen“ meint (117). Über das Verhältnis von Charakteren und Temperamenten handelt der 6. Teil des Werkes (183–321). Sie gehören wesentlich (aber nicht ausschließlich) in den Bereich der seelischen Konstitution. In ihrem Verhältnis zur Umwelt zeigen Temperament und Charakter gewisse Gegensätze, die man aber nicht als ausschließend bezeichnen kann: „Das Temperament ist relativ umweltstabil, der Charakter relativ formbar“ (185). Wieweit diese Formbarkeit reicht, ist eine Frage der Charakterologie und auch der Entwicklungspsychologie. Die Begriffe Charakter und Temperament und auch ihre Realisierungen im menschlichen Individuum stehen nicht beziehungslos nebeneinander, sondern „das Temperament ist im Charakter enthalten“ (185). Man kann sich (mit einigen Differenzierungen die Auffassung Welleks zu eigen machen: Das Temperament ist „der dynamische Aspekt . . . der Persönlichkeit“. Aus diesem Verhältnis von Charakter (bzw. Persönlichkeit) und Temperament wird auch verständlich, daß mit einer Entwicklung und Umformung des Charakters auch eine gewisse Änderung des Temperamentes und der durch das Temperament bedingten Reaktionen des Individuums auf die Umwelt und ihre vielleicht vielfach synthetisierten Reize möglich ist. Eine Polarität innerhalb der Temperamentenlehre ist bei K. vielleicht nicht so deutlich ausgeprägt wie bei den Intro- und Extrovertierten bei C. G. Jung (ihre Werke sind übrigens im gleichen Jahr 1921 erstmals erschienen), obwohl auch K. „zu den Temperamentpolaritäten bei Empfindlichkeit, Stimmung und Antrieb vordringt“ (185). Für K. muß man dabei aber auch an die Gegensätze der Körperbaukonstitution des Pyknikers und des Leptosomen, wie der seelischen Konstitutionen des Zykloiden und des Zyklouthymikers auf der einen und des Schizoiden und Schizothymikers auf der anderen Seite denken. Diese Gegensätze sind doch wohl als polar zu bezeichnen, wobei der Körperbau des Athletikers und seine vielfach zutreffende Charakterisierung als Barykinetiker (Visköser, 263 ff.) in gewisser Weise isoliert außerhalb dieser Polarität stehen.

L. Gilen, S. J.

Albrecht, Carl, *Psychologie des mystischen Bewußtseins* (Nachdruck der 1. Aufl.). 8° (261 S.) Mainz 1976, Grünewald. – Dieses Buch ist der unveränderte Neudruck der 1951 erschienenen Erstaussgabe. Zum Titel und damit auch zum wirklichen Inhalt des Buches, dessen Wert für die Religionspsychologie hoch einzuschätzen ist, scheinen zwei Bemerkungen angebracht. Es geht erstens nicht um eine erschöpfende Psychologie des mystischen Bewußtseins mit seinen vielen und z. T. recht komplexen Problemen; sonst hätten z. B. auch Fragen herangezogen werden müssen, die der Verf. in seinem ursprünglich späteren Werk behandelt hat: Das mystische Erkennen (1958; vgl. ds. Zeitschr. 1962, S. 159). Sodann handelt der Verf. über das mystische Bewußtsein als solches nur im 3., verhältnismäßig kurzen Teil des Buches (209–254); die beiden anderen Teile sind der Psychologie der Versenkung (11–123) und dem Erleben in der Versunkenheit (125–207) gewidmet. Allerdings gehören die Phänomene der Versenkung und der Versunkenheit (vielleicht unter neuen Aspekten) auch in das Gebiet der Mystik, des mystischen Bewußtseins und der Dynamik dieses Bewußtseins. Sie stellen hier wichtige Untersuchungsgegenstände dar, wie u. a. A. Mager in seinen Arbeiten gezeigt hat. Der Verf. ist sich selber, methodisch sauber, darüber klar, daß seine Untersuchungen und Analysen über Versenkung und Versunkenheit, die er in den beiden ersten Teilen seines Buches vorlegt, nur bis an „die Grenze zum Mystischen hin“ führen (204). Dazu vergleiche man die Zusammenfassung dieser Ergebnisse (204–207). A. arbeitet mit den Methoden einer phänomenologischen Psychologie, in diesem Sinn gibt er die Analysen des ihm vorliegenden Materials über Versenkung und Versunkenheit. Dieses Material stammt zum großen Teil aus den Beschreibungen von Versunkenheitserlebnissen, die ihm Patienten seiner psychotherapeutischen Praxis geliefert haben. Vermutlich hat er auch eine Reihe persönlicher Erlebnisse einbezogen, sicher aber nicht die Beschreibung, wie sie von religiösen Mystikern in ihren Tagebüchern oder Lebensbeschreibungen vorliegen. Philosophische und theologische Fragestellungen werden in dem Buch bewußt ausgeklammert, so z. B. die Frage nach der transmentalität der im Versunkenheitserlebnis „Ankommenden“, auch wenn es sich als ein „Umfassendes“ (211–221) oder „Umgreifendes“, als ein „Er“ oder gar als „Person“ (241 ff.) darstellt. Unter diesem Gesichtspunkt könnte man an den Begriff der „psychischen Realität“ von C. G. Jung denken, dessen philosophische und pantheisierende Auffassungen A. sicher nicht teilt. Ob es ihm aber gelungen ist, „eine psychologische Ordnung der mystischen Bewußtseinsphänomene zu geben“, wie es ihm als Aufgabe des Buches vorschwebte (216), möchten wir bezweifeln. Eine solche Ordnung würde mehr Systematik erfordern als das Buch sie bietet. In dem Abschnitt über „Das Umfassende als Person“ (241–245) oder auch als Du und Er nähert A. sich sehr den Schilderungen, die anerkannte Mystiker als ihr Gotteserlebnis beschrieben haben, in denen also nach ihrer Auffassung der Bereich der rein psychischen Realität wesentlich überschritten wird. Eine psychologische Untersuchung kann hier allerdings nur das subjektive Meinen des Mystikers feststellen, ohne über die ontologischen Realitäten eine Aussage zu machen. Er kann aber aus seiner Schau und mit seinen Methoden doch eine bedeutsame Aussage machen: „Das Ankommen des personalen Umfassenden unterscheidet sich phänomenologisch von dem Ankommen aller anderen außerbewußten Ganzheiten“ (247). Dem Phänomen des „Ankommens“ im Bewußtsein der Versunkenheit widmet der Verf. große Aufmerksamkeit. Er unterscheidet acht Formen des Ankommens in der Versunkenheit im allgemeinen (156–194) und weitere drei Formen, die wohl nur für das mystische Bewußtsein Geltung haben (245 ff.). – Zu dem letzten Abschnitt des Buches über den Begriff der Mystik (253 f.) möchten wir im Interesse der Religionspsychologie eine Frage anfügen: Ist es so sicher, daß innerhalb eines enger gefaßten Begriffes der Mystik „der Kernbereich der Ekstase, die vollendete Aufhebung der Subjekt-Objekt-Spaltung psychologisch nicht erfassbar ist“ (253)? Wäre es nicht denkbar, daß auf der Grundlage eines Vergleiches von Beschreibungen ekstatisch begabter Mystiker und dem guten Einfühlungsvermögen eines (religiös erfahrenen) Psychologen hier doch ein erfolversprechender Zugang eröffnet wird?

L. Gilen, S. J.

Sjöstrand, Wilhelm, *Freedom and Equality as fundamental Educational Principles in Western Democracy* From John Locke to Edmund Burke. Gr. 8° (409 S.) Malmö 1973, Almqvist & Wiksell. – Durchgängiges Leitmotiv für

die Untersuchungen Sjöstrands sind die Begriffe ‚Freiheit‘ und ‚Gleichheit‘. Bekannte Namen wie John Locke, Adam Smith und Edmund Burke tauchen auf; daneben Rousseau und Helvtius. Damit wird als zeitliche Perspektive dieser Untersuchungen die Zeit der ‚Aufklärung‘ signalisiert. Die Intention des Autors ist allerdings weniger, einzelne theoretische Repräsentanten der Aufklärung herauszuarbeiten, sondern Zusammenhänge zwischen ihnen, ferner ihren möglichen geistigen Einfluß auf politische Prozesse. Sein zentrales Anliegen besteht darin, die Rolle zu klären, die den Begriffen ‚Freiheit‘ und ‚Gleichheit‘ im Zusammenhang der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung bzw. im Rahmen der französischen Revolution zukam. Dazu untersucht S. die Präambel der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung, unterzieht sie einer detaillierten Begriffsanalyse und setzt sie in Beziehung zu ihrem geistigen Umfeld, zu Thomas Jefferson, zu Benjamin Franklin und zu John Adams. Diese Drei hatten das Dokument mit vorbereitet. Darüber hinaus bezieht er auch noch Benjamin Rush und Thomas Paine in die Untersuchung mit ein, die beide durch ihre persönlichen Beziehungen wie auch durch ihre Publikationen (so vor allem Paine!) die Diskussion um die tragenden Ideen der Unabhängigkeitserklärung wesentlich beeinflusst hatten. Größeren Raum nehmen seine Untersuchungen zur Diskussion um die Menschenrechte und um die Frage der Bedeutung und der möglichen Organisation des Erziehungswesens ein, wie sie im Rahmen der französischen Nationalversammlung zwischen 1789 und 1795 geführt wurden. Hier kann er deutlich machen, welche enge Beziehungen zwischen dem Initiator der französischen Diskussion um die Menschenrechte, M. le marquis de Lafayette, und führenden amerikanischen Demokraten (z. B. in Frankreich zu Jefferson, Paine und Morris, über diese und brieflich auch zu anderen) bestand. Die Reproduktion wichtiger Originaldokumente aus dieser Diskussion ergänzt diese Darstellung. Diese Sammlung ursprünglich selbständiger Arbeiten weist durch die gemeinsame Thematik und durch die zeitliche Begrenzung auf die Epoche der Aufklärung eine überraschende Einheitlichkeit auf. Ermüdend wirken nur die vielen Wiederholungen, die bei dem Versuch einer nachträglichen Synthese nicht ausbleiben können. Zu Beginn der einzelnen Untersuchungen hätte man sich als Leser auch kurze historische Einführungen gewünscht, die eine geschichtliche Einordnung des jeweiligen Sachverhaltes wesentlich erleichtern würden. Außerdem macht sich das Fehlen eines Sachwortverzeichnisses und einer einheitlichen Bibliographie am Ende des Bandes (jeder Abschnitt hat seine eigene Teilbibliographie) nachteilig bemerkbar.

G. D. Döben, S. J.

Adler, Gerhard, Wiedergeboren nach dem Tode? Die Idee der Reinkarnation. 8° (191 S.) Frankfurt/M. 1977, Knecht. – Der Verf. hatte sich durch sein Buch „Es gibt Dinge zwischen Himmel und Erde...“ (besprochen in dieser Zeitschrift, Heft 4/1975, S. 605 ff.) schon als guter Kenner der heutigen parapsychologischen Forschung ausgewiesen. Als Rundfunkjournalist hat er das Bestreben, aktuellen Fragen im religiösen Bereich möglichst schnell, gerafft und präzise nachzugehen, zumal die offizielle Theologie häufig längere Zeit dazu braucht – vielleicht weil sie in derartig auftauchenden Strömungen bloß etwas Modisches mutmaßt, das sich von selbst bald erledigen werde, vielleicht weil sie schwerfälliger ist, allgemein verständliche Antworten auf neue oder wieder neu auftauchende Fragen so prompt zu geben. – Eine solche neu oder wieder neu auftauchende Frage ist die nach „wiederholten Erdenleben“. Im heutigen Einströmen östlicher oder verwandter esoterischer Lehren ist Idee und Lehre der Reinkarnation fast selbstverständlich mit impliziert. Gewiß hat es auch westliche Vorstellungen über Reinkarnation mehr oder weniger deutlich immer gegeben, sei es etwa aus griechischem Erbe oder auch aus bestimmten jüdischen Überlieferungen heraus. Gerade R. Steiners Anthroposophie und die geistesverwandte Christengemeinschaft werden nicht müde, diese Belege aus dem Abendland zu sammeln und sie als Vorläufer ihrer eigenen Geistesschau zu verwenden. Neuerdings gibt es auch weltanschaulich neutrale Forscher, die mittels Hypnose Rückführungen in frühere Leben versuchen oder die einfach da und dort behaupteten „Rückerinnerungen an frühere Leben“ kritisch nachgehen, oft mit angeblich frappierenden Übereinstimmungen. – Adler gliedert sein Buch sehr gut. Einleitend weist er die

Aktualität des Themas auf, dann geht er der geschichtlichen Entwicklung und Verbreitung des Gedankens in verschiedenen Kulturkreisen nach, wobei deutlich wird, daß diese Lehre keineswegs einheitlich ist. Die ganze, moderne Leib-Seele-Problematisierung kommt dabei auch wieder ins Spiel; interessant, daß die Hypothese des Feinstofflichen bei allen beobachteten Fällen einen neuen Lösungsansatz zu bieten scheint, – und zwar nicht unbedingt zugunsten der Reinkarnationsvorstellungen! Allem neuen Schrifttum spiritualistischer anthroposophischer oder neugeistiger Art wird genügend breiter Raum gewidmet. – Im abschließenden, resümierenden Kapitel, betitelt „weltanschauliche Grundprobleme“, wird in zehn aus der Problematik sich ergebenden Abschnitten kritisch zu allem Vorgebrachten Stellung bezogen, sehr grundsätzlich und klar aus christlich-theologischer Sicht heraus. Grob umrissen lautet die Stellungnahme: bedenke die von Christus erhobene Endgültigkeit der Grundentscheidung des Menschen in diesem Leben, also den immer wieder hier und jetzt geforderten letzten Ernst, der nicht auf weitere Leben auszuweichen erlaubt; schau aber auch auf Jesu Erlösungsgnade, die dem so unerbittlich sich abspulenden Karmadenken mit seiner penetranten Gerechtigkeitsmoral kaum entspricht. All das läßt den Verf. mit Recht gegenüber allem Reinkarnationsdenken ein großes Fragezeichen machen. Das Buch ist also aktuell brauchbar und besonders in diesem Schlußkapitel wegen seiner präzisen Beantwortung der aufgeworfenen Fragen wertvoll.

W. Schleppe r, S. J.

Rombach, Heinrich, *Leben des Geistes*. Ein Buch der Bilder zur Fundamentalgeschichte der Menschheit. 4° (304 S., 384 Graphiken, ein- u. mehrfarbige Fotos) Freiburg 1977, Herder. – Der Verf. hat zusammen mit dem Herder-Verlag in diesem Werk einen neuen Typ des Sachbuches geschaffen. Bild und Text (als Interpretationshilfe) sind gleich bedeutungsvoll, weshalb das Werk nicht nur ein Bildband ist. Es stellt und beantwortet die Frage nach dem Sinn des Lebens, des Seins überhaupt, nach Herkunft und Bestimmung des Menschen, nach dem Geheimnis seiner Geschichte und seiner geschichtlichen Zeugnisse. Als Grundaussage des Werkes wird angegeben: Keine „Geistesgeschichte“ im üblichen Sinn, in welcher der Geist oft nicht „auf dem Spiele“ steht, sondern im Sinn eines dramatischen Geschehens, in dem der Geist immer wieder aus den Greueln der Verwüstung eine neue Heimat für den Menschen aufbauen muß. – R. nennt sein Werk eine „Bildphilosophie“, d. h. die grundlegenden Fragen der Philosophie werden in anschaulicher Form dargestellt, ja man muß sagen: sie werden zum Ereignis. Bild und Text arbeiten heraus – teils sich ergänzend, teils aber je eigenständig –, wie es zu den geschichtlichen Grundbildern und Anschauungsformen, die sich der Mensch selbst geschaffen hat, gekommen ist und immer wieder kommt. Zugleich ergibt sich, wie die verschiedenen fundamentalen Konzeptionen in Wissenschaft, Metaphysik und Religion entstanden sind. Das Buch stellt im Grunde genommen einen neuen Entwurf der Anthropologie dar, die man (in Anlehnung an den Verf.) „fundamentalgeschichtliche Anthropologie“ nennen könnte. – In der Einleitung betont R., daß man die im Buch versuchten historischen Analysen nur begreift, „wenn man den Menschen nicht als ein Wesen versteht, dessen Grundriß von Anfang an festliegt und über dessen ‚Natur‘ und ‚Wesenheit‘ endgültige Aussagen zu machen sind. Vielmehr gestaltet sich der Mensch immer wieder epochal um, indem er seinen existentiellen Grundriß im Auseinandersetzungsgeschehen mit der Welt neu gestaltet“ (7). – Welche Wegbereiter hat diese hier erstmals versuchte „Geschichte der Grundphilosophie“? R. verweist auf Namen wie Hegel, Hölderlin, Husserl, Heidegger und schließlich Augustin. Besonders Heidegger, der philosophische Lehrer R.s, hat die „Bildphilosophie als konkrete Wesensanalyse“ begrüßt und unterstützt. Das Kapitel „Der Weg“ (173–190) geht auf ein „vereinbartes gemeinsames Projekt“ zurück.

Nachdem R. einleitend dargelegt hat, was er unter „Bildphilosophie“ versteht (Selbstausslegung des Menschen in den elementaren Dingen und Handlungen), gehen wir mit ihm auf die Reise durch die Fundamentalgeschichte des Menschen, die wir natürlich nur stichwortartig angeben können: Er fängt an mit der „Frage nach dem Geist“, wobei auch immer „Frag-Würdigkeit“ gemeint ist, was in erschütternden Fotos aus der Gegenwart (Bürgerkrieg, Geiselnahme, Terror usw.)

ins Bild gesetzt ist. Sodann werden Gestalten des Geistes vorgestellt und das „Können“ (Faustkeil, Feuer u. a.) als „Grundform des Menschen“ (41) dargestellt. Die nächsten drei Kapitel behandeln das Tier (53 ff.), die Pflanze (77 ff.) und den Stein (99 ff.) als wesentliche Gestalten der Menschenwelt. Wir leben noch heute „in der Zeit der Stadt“ (121 ff.), die „eine höchst zerbrechliche Form des menschlichen Daseins“ (138) darstellt. Es folgen die Titel „Das Kreuz“ (139 ff.), der „Gottesstaat“ und die „Schöpfung“. – Ohne Zweifel ist der anschließende Abschnitt über ein Existential des Menschen („Der Weg“, 173–190) das nach Bild und Text für die Thematik des Buches aufschlußreichste Kapitel. Die Bild-Text-Folge beginnt mit „Tao“ (das chinesische Wort für Weg) und der Umschreibung dessen, was Weg eigentlich ist: Weg ist anderes als Pfad oder Straße... Auf dem Weg treffen sich Welt und Mensch in der Mitte, profilieren sich aneinander. Es gibt aber auch die „Via dolorosa“. Schließlich wird in zahlreichen Darstellungen die Spruchweisheit des Tao mit der Pinselmalerei des japanischen Zen-Buddhismus verbunden. – Die folgenden Kapitel „Der freie Geist“ (Odysseus-Penelope-Athene usw.), „Alexanderschlacht“ (Altdorfer) und „Der Geist der Liebe“ bringen wieder mehr westliche Geisterfahrung in den Blick. Mit dem Ausblick auf den „Weltbürger“, auf „Die Welt der Wissenschaft“ und „Das Alte und das Kommende“ schließt das anregende und tieferschürfende Werk. Man muß jedoch sagen: das Buch endet eigentlich nicht, sondern es entläßt den Leser als Sehend-Gewordenen, der von nun an besser und tiefer den „Geist“ der ihn umgebenden und bedrängenden Bilder sehen und deuten gelernt hat.

A. Haas, S. J.

Overhage, Paul, Die biologische Zukunft der Menschheit. 8° (240 S.) Frankfurt 1977, Knecht. – Im Vorwort betont der Verf., daß das Buch einen Überblick über die biologische Geschichte des Menschen in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft auf dem heutigen Stand der internationalen Forschung zu vermitteln versucht. Besonders das Problem der Zukunft wirft „schwierigste Fragen und Probleme auf. Sie betreffen nicht nur das Ausmaß, bis zu dem der Mensch operabel ist, sondern auch die Unsicherheit langfristiger Voraussagen in der Biologie und die Ungewißheit über die anzuwendenden Mittel, den einzuschlagenden Weg und das anzustrebende Ziel“ (9). Das Buch möchte ferner „in aller Deutlichkeit und zugleich Beunruhigung schaffend zum Bewußtsein bringen, in welch außerordentlichem, man kann sogar sagen, erschreckendem Ausmaß die Manipulation in unseren Tagen weltweite, unübersehbare und sich fortentwickelnde Wirklichkeit geworden ist. Die damit anstehenden theologischen, philosophischen, ethischen, soziologischen und juristischen Fragen bedürfen dringend der tiefgreifenden Bearbeitung, Beurteilung und Wertung aus der Sicht der eben genannten wissenschaftlichen Disziplinen“ (10). Obwohl der Titel des Buches „Die biologische Zukunft des Menschen“ lautet, widmet O. die Hälfte der Abhandlung (1–124) der Vergangenheit („Stammbaum“) und Gegenwart („Verhalten“). Das ist auch notwendig, denn sonst würden etwa mögliche Prognosen für die Zukunft in der Luft hängen. Wichtig ist die einleitend (12) zum 1. Kap. (Vergangenheit) geäußerte Erkenntnis, daß das in gewaltiger Zeitferne und schwer durchschaubarer Dämmerung liegende Ereignis der Hominisation sich nicht so einfach und auch nicht so schnell, wie man bisweilen hoffte, entschleiern ließ. Man wurde sich viel stärker der hochentwickelten Problematik bewußt, und „fühlte auch wohl schon die Ohnmacht aufsteigen, die Abgründigkeit des Ursprungs ausschließlich mit rein naturwissenschaftlichen Mitteln und Methoden zu ergründen“. – Inzwischen ist erfreulicherweise das Bewußtsein von der Sondergestalt des Menschen und vom Abstand, der tatsächlich zwischen Mensch und Tier besteht, neu lebendig geworden. Der Mensch ist ein neuer Lebensstyp mit Geistigkeit und Geschichtlichkeit und einer völlig anderen, neuartigen Bewältigung des Daseins mit Hilfe der Kultur. „Man erkennt die Größe und Schwierigkeit der Aufgabe, die einer Theorie der Hominisation gestellt sind“ (13). – Im 1. Kap. schildert der Verf. das Eiszeitalter (16–25), dann die vermittelnden Formgruppen (26–38) und das späte Tertiär (Pliozän) mit seinen fossilen Formen, frühen Werkzeugen. Es folgen die fossilen Formen des Eiszeitalters (52–74) mit einer Fülle an Formen in der letzten Warmzeit, der kulturellen Auslese und der Langsamkeit der vorzeitlichen Kulturentwicklung. – Das 2. Kap. behandelt das Verhalten, denn „das Rätsel des menschlichen Ursprungs

und Werdens läßt sich nicht durch bloße Umwandlung tierischer Proportionen und Merkmalskombinationen lösen. Hinzukommen muß die Betrachtung der psychischen und geistigen Ausrüstung des Menschen und der seelischen Fähigkeiten der höheren Primaten“ (75). Zuerst wird ein Vergleich zwischen tierischem und menschlichem Verhalten, sodann zwischen Primaten in Gefangenschaft und freier Wildbahn, angestellt. Zwei Abschnitte behandeln anschließend das Sprechen (96–111) und das Denken (112–124), wobei tierische Innerlichkeit und logisches Denken klar voneinander abgehoben werden. – Das 3. Kap. behandelt schließlich das Problem der Zukunft, das sich auf die „Steuerung“ der Evolution reduzieren läßt. O. versucht zuerst die Möglichkeiten der genetischen Beeinflussung, dann die erbbiologisch bedeutsamen Manipulationen darzustellen; ferner zeigt er die begrenzten Möglichkeiten und kaum lösbaren Probleme einer bewußten Steuerung der menschlichen Evolution, in dem er fünf grundsätzliche Fragen stellt: 1. Ausreichendes Wissen?; 2. Anwendung naturwissenschaftlicher Methoden auf den Menschen?; 3. Langfristige Voraussagen?; 4. Genetisch ideale Population?; 5. Eindeutiges Bild vom Menschen der Zukunft? – Das vorliegende Buch ist eine Zusammenfassung früherer Werke des Verfassers über Evolutionsfragen und kann zur schnellen Orientierung empfohlen werden.

A. Haas, S. J.

6. Soziologie und Politologie

Grundwerte in Staat und Gesellschaft; hrsg. von *Günter Gorschenek* (Beck'sche Schwarze Reihe Bd. 156). 8° (296 S.) München 1977, C. H. Beck. – Der Herausgeber ist Leiter der Katholischen Akademie Hamburg und hat das große Verdienst, im Wahljahr 1976 führende Persönlichkeiten dreier im Bundestag vertretenen Parteien, Bundeskanzler *H. Schmidt* (SPD), *Helmut Kohl* (Vorsitzender der CDU) und *W. Maibhofer* (F.D.P.) zu den inzwischen berühmt gewordenen Vorträgen eingeladen zu haben über die „Grundwerte“, die seither ständiger Gegenstand der öffentlichen Erörterung geblieben sind. Das Bändchen enthält als Teil I „Stellungnahme der Parteien“ diese drei Vorträge nebst der jeweils daran anschließenden Aussprache (13–132); Teil II „Dokumentation“ bringt die wichtigsten in den Referaten in Bezug genommenen Verlautbarungen zu den „Grundwerten“ (133–241), zur Reform des § 218 StGB (242–277) und des Ehe- und Familienrechts (278–291) nebst den einschlägigen Gesetzestexten. – Die in den Referaten und in der Aussprache vertretenen Meinungen und Gegenmeinungen sind hier nicht zu würdigen. Der Wert dieses Bändchens besteht darin, daß man in einem Griff alles beisammen hat, was man braucht, um sich in der Grundwerte-Diskussion zu orientieren und erst recht, um sich daran beteiligen zu können. Diese Materialien sind zum guten Teil nur schwer erreichbar; um so dankbarer muß man dafür sein, daß sie hier in gut getroffener Auswahl – nicht zu viel, aber auch nicht zu wenig – so handlich bequem dargeboten werden; schade, daß die wichtige Äußerung von *H. Schmidt* in den „Evangelischen Kommentaren“ Juli 1977 nicht mehr aufgenommen werden konnte; sie ist erst nach Erscheinen des Bändchens erfolgt.

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

Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche; hrsg. von *J. Kravtshchaidt* u. *H. Marré*, Bd. 12. 8° (162 S.) Münster/W. 1977, Aschendorff. – Die Schule, mit der bereits das 5. und 9. Gespräch (s. ds. Zschr. 47 (1972), 576/7 u. 52 (1977), 627/8) sich befaßt hatten, war wiederum Gegenstand des 12., am 14./15. 3. 1977 stattgefundenen Gesprächs. Nachdem das 5. Gespräch sich mit dem Religionsunterricht in der Schule und das 9. vorzugsweise mit staatskirchenrechtlichen Fragen beschäftigt hatten, griff dieses Gespräch über den Themenkreis „Staat und Kirche“ hinaus und machte unmittelbar die Schule selbst zu seinem Gegenstand. Eingeleitet wurde die Tagung durch das Referat des bayerischen Kultusministers *H. Maier* „Zur inhaltlichen Gestaltung der Schule aus der Sicht von Politik und Verwaltung (11–32)“; das Schlußreferat hielt *H.-U. Evers* über deren „verfassungsrechtliche Determinanten“ (104–132); in der Mitte zwischen diesen beiden juristischen Referaten behandelte der Pädagoge *G. Priesemann*

„Schule als Institution der Erziehung“ (58–78). – Alle drei Referenten lieferten „Leitsätze“ (33–36, 79–82, 133–136), die nicht nur dazu beitrugen, die wie üblich von U. Scheuner geleitete „Aussprache“ (37–57, 83–103, 137–158) zu erleichtern und zu straffen, sondern auch dem Leser eine gute Orientierungshilfe bieten. – Auf die Grundwertediskussion zurückgreifend, die Gegenstand des 11. Gesprächs gewesen war, bezeichnete Evers den „Mindestkonsens über einen Wertekanon“ zwar als „in seinem Kern durch Art. 79 Abs. 2 GG der Verfassungsänderung entzogen (und) nach Art. 9 Abs. 2, 18, 21 Abs. 2 vor Gefährdungen zu schützen und gegen Angriffe zu verteidigen“, fährt dann aber fort: „Dagegen hält das Grundgesetz die nähere Bestimmung von Reichweite und Durchsetzung des Wertekanons für die Rechtsentwicklung offen, sei es durch Verfassungsänderung, durch Gesetzgebung und Gesetzesvollzug oder auch nur Auffassungswandel. Letzteres gilt jedenfalls für das Sittengesetz, das nach Art. 2 Abs. 1 GG zwar ‚nur‘ Schranke der Grundrechtswahrnehmung ist, aber dadurch als eine Grundlage des gesellschaftlichen und staatlichen Zusammenlebens anerkannt wird. In einem pluralistischen Gemeinwesen kann unter Sittengesetz nur der Komplex sittlicher Normen verstanden werden, der von dem gesamtgesellschaftlichen Konsens getragen wird mit der Folge, daß der rechtlich relevante Inhalt des Sittengesetzes durch die Gesellschaft selbst bestimmt wird“ (116/7). Das besagt *nicht*, der Inhalt des Sittengesetzes werde durch die Gesellschaft bestimmt, wohl aber, es sei die Gesellschaft, genauer gesprochen der in der Gesellschaft bestehende Konsens, wonach sich bestimme *inwieweit* der Inhalt des Sittengesetzes „rechtlich relevant“ sei. Ob die Väter des Grundgesetzes es in diesem positivistischen Sinn verstanden haben und verstanden wissen wollten, darf füglich bezweifelt werden; daß es heute ziemlich allgemein in diesem Sinn verstanden *wird*, ist Tatsache, vor der wir die Augen nicht verschließen dürfen; ob sie uns gefällt oder nicht, sie „muß ausgehalten werden“ (ebda).

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

Quaas, Michael, Staatliche Hilfe an Kirchen und kirchliche Institutionen in den Vereinigten Staaten von Amerika (SKRA, Bd. 6). Gr. 8° (149 S.) Berlin 1977, Duncker & Humblot. – Anders als bei uns in der Bundesrepublik Deutschland aufgrund der in das Bonner Grundgesetz übernommenen Religionsartikel der Weimarer Reichsverfassung stehen in den USA Kirche und Staat nicht nur selbständig und unabhängig einander gegenüber, sondern sind, wenn auch in keineswegs gegensätzlicher oder feindseliger Weise, so doch im strengen Wortsinn von einander *getrennt*. Was daran hierzulande interessiert, sind vor allem die völlig andersartigen Beziehungen finanzieller Art, über die unsere Presse von Zeit zu Zeit schwerverständliche, ja widersprüchlich erscheinende Meldungen bringt. Aufgrund des 1. Amendments zur Bundesverfassung darf der Bund und in Verbindung mit dem 14. Amendment dürfen auch die Einzelstaaten Kirchen und kirchliche Einrichtungen (für die kath. Kirche besonders bedeutsam für ihr weit ausgebauten Schulwesen) in keiner Weise finanziell fördern, aber ebensowenig benachteiligen. Mit Fragen, wie diese Verfassungsnorm im einzelnen auszulegen sei und wo ihre Anwendung der ebenso verfassungsmäßig geschützten Bekenntnisfreiheit Abtrag tue, mußte die höchstrichterliche Rechtsprechung des Supreme Court – überraschenderweise erst seit 1947 – sich mehrfach befassen; die von ihm getroffenen Entscheidungen erscheinen dem Außenstehenden widersprüchlich. Der sorgfältigen und gut gegliederten Analyse des Verf. gelingt es, die jeweils tragenden Überlegungen verständlich zu machen, jedoch nicht, eine gerade Linie nachzuweisen oder hineinzubringen. Besonders auffällig ist die ganz *unterschiedliche* Behandlung kirchlicher Schulen und kirchlicher caritativer Einrichtungen. Offenbar gelten namentlich die Elementarschulen als Stätten religiöser Indoktrinierung; caritativen Einrichtungen dagegen wird kurzerhand der religiöse Charakter abgesprochen und ein rein diesseitiges Ziel zugeschrieben, bspw. Gesundheit, für die auch der Staat Verantwortung trägt. Legt die Kirche bei uns größtes Gewicht darauf, diese Einrichtungen als Gegenstand des von ihrem göttlichen Stifter ihr erteilten Auftrags anerkannt zu sehen, und beansprucht sie mit Berufung darauf deren Freistellung von arbeitsrechtlichen Bestimmungen wie dem Betriebsverfassungsgesetz als zwingende Folge der in Art. 4 GG gewährleisteten Bekenntnisfreiheit, so erheben die kath. Kirche und die 180 anderen christlichen „Denominationen“ in

den USA keinen Einwand gegen die Aberkennung des kirchlichen oder religiösen Charakters dieser ihrer Einrichtungen, die ihnen den Zugang zu den öffentlichen Finanzquellen erschließt. Auch das ist verständlich, aber gleichfalls nicht unbedingt konsequent. – Geradezu ein Kuriosum ist es, daß die Kirchen nicht nur für ihren Grundbesitz, sondern auch für die von ihnen betriebenen *Erwerbsunternehmen* in den USA „aus historischen Gründen“ *Steuerfreiheit* genießen und diese Steuerfreiheit bis zum heutigen Tag unangefochten ist. O. v. Nell-Breuning, S. J.

Dreier, Wilhelm / Kümmel, Reiner, (Hrsg.), *Zukunft durch kontrolliertes Wachstum; naturwissenschaftliche Fakten, sozialwissenschaftliche Probleme, theologische Perspektiven; ein interdisziplinärer Dialog (Theorie und Praxis der Sozialethik, hrsg. v. W. Dreier, Bd. 1). Gr. 8° (217 S.) Münster/W. 1977, Regensburg.* – Die ersten beiden der drei im Titel genannten Teile dieser Studie sind geeignet, Theologen oder theologisch interessierte Leser in das Verständnis der durch den Club of Rome ausgelösten und seit mehreren Jahren die Öffentlichkeit beschäftigenden Diskussion über Grenzen des Wachstums der Weltbevölkerung und der Weltwirtschaft einzuführen. *Hier* interessiert wesentlich der 3. Teil. Trägt die Kirche, trägt die christliche Botschaft Schuld an der neuerdings mit so viel leidenschaftlicher Entrüstung beklagten „Ausplünderung unseres Planeten“? Nachdem jahrzehnte-, ja jahrhundertlang die Kirche beschuldigt worden ist, den Fortschritt der Naturwissenschaften hintangehalten und dadurch die dank besserer Erkenntnis der Naturgesetze dem Menschen mögliche immer vollkommene Beherrschung der Natur verhindert zu haben, so wird ihr neuestens im schroffsten Gegensatz dazu vorgeworfen, durch fehlerhafte Auslegung des biblischen Schöpfungsberichts „macht euch die Erde *untertan*“ habe sie die Menschen zu unverantwortlichem Raubbau an den doch immer nur begrenzten Schätzen der Natur ermutigt, ja angestachelt. Mit Berufung auf *N. Lohfink* wird ausführlich dargelegt, der hebräische Urtext genau übersetzt spreche nur von Inbesitznahme der Erde. Das wird man mit Dank zur Kenntnis nehmen. Bedurfte es aber wirklich dieser exegetischen Klarstellung, um den erhabenen Vorwurf zu widerlegen? Die klassische Lehre der Kirche von den Erdengütern war doch immer diese: der Mensch als vernunftbegabtes Geschöpf ist erhaben über die gesamte vernunftlose Schöpfung; kraft dieser seiner Überlegenheit ist er berufen, über sie zu „herrschen“, d. h. in vernünftiger und verantworteter Weise sie für seine Aufgaben und Ziele nutzbar zu machen, zunächst zur Befriedigung seiner elementaren Bedürfnisse, wofür er schlechterdings auf die Güter der vernunftlosen Schöpfung angewiesen ist, darüber hinaus aber auch zum Aufbau und zur Entfaltung höheren kulturellen Lebens. Dabei hat die Kirche ihm immer wieder eingprägt, seine „Herrschaft“ über die vernunftlose Schöpfung sei nicht unumschränkt und erst recht keine Willkürherrschaft! Im Verhältnis zu Gott habe er sich nicht als „Eigentümer“ anzusehen, sondern als „Lehensträger“, als eingesetzt zum Verwalter, der einmal Gott über seine Verwaltung Rechenschaft abzulegen haben werde. Die Kirche kennt die Gefahr, daß der Mensch, statt über die vernunftlose Schöpfung zu herrschen, sich von deren Gütern beherrschen läßt; sie belehrt und ermahnt ihn, daß er, um seine Herrscherstellung ihnen gegenüber zu wahren, zu allererst sich selbst, seine Begierden und Gelüste zu beherrschen hat. – Die Wahrheit ist, daß unser Schöpfungsglaube die Welt einer ihr fälschlich beigelegten Numinosität entkleidet, sie in diesem Sinn entsakralisiert; darum brauchen wir keine Rache irgendwelcher Naturgötter zu fürchten, wenn wir daran gehen, die Geheimnisse der Natur zu entschleiern; damit ist der unbefangenen wissenschaftlichen Erforschung der Natur und ihrer Gesetze freie Bahn gegeben. Uns aus dieser abergläubischen Furcht befreit zu haben, ist ein echtes Verdienst der jüdisch-christlichen Verkündigung; darauf hätte hier hingewiesen werden sollen.

Schwieriger verhält es sich um das Wachstum der Weltbevölkerung, durch Vermehrung der Menschenzahl. Auch wenn – wie es sich eigentlich von selbst versteht – den Schriftworten „wächst und mehret euch und erfüllet die Erde“ kein Gebot zu schrankenloser Vermehrung oder gar zur *Überfüllung* der Erde zu entnehmen ist, so gibt es uns doch keine Weisung für das generative Verhalten. Von sich aus ist die menschliche Fruchtbarkeit nicht darauf angelegt, die Höchstzahl einzuhalten, für die in einem Land oder auf dieser ganzen Erde genügend Platz ist und

ausreichende Unterhaltungsmittel verfügbar oder doch beschaffbar sind; darum müssen die Menschen in eigener Verantwortung ihr generatives Verhalten darauf einrichten. Gewiß ist es schmerzlich, daß die Kirche bisher keinen sittlich einwandfreien und zugleich *bequemen* Weg dazu anzugeben weiß; man darf das beklagen, sollte dabei aber jeden anklagenden Ton vermeiden. – Im Vergleich zum Bevölkerungswachstum liegt das Wachsen der Wirtschaft dem theologischen und namentlich dem pastoralen Interesse ferner; unter pastoraler Rücksicht ist es wesentlich die *Arbeitslosigkeit*, die uns Kummer und Sorge bereitet. Werden wir nun auf der einen Seite dahin belehrt, nach allen bisher als gültig, ja als selbstverständlich angesehenen Vorstellungen, die Arbeitslosigkeit sei nur durch *verstärktes* wirtschaftliches Wachstum zu überwinden, zugleich aber auf der anderen Seite, die Wirtschaft auch nur im *bisherigen* Ausmaß weiter wachsen zu lassen, sei wegen des unvermeidlich damit verbundenen Verbrauchs unersetzbarer Bodenschätze u. a. m. gegenüber den nach uns kommenden Generationen nicht länger zu verantworten, dann erscheint unsere Lage ausweglos. Tatsache ist, daß wir tief eingewurzelten und liebgeordneten Vorstellungen entsagen und *umdenken* müssen. Hier *war* das wirtschaftliche Wachstum ein so *bequemer* Weg, um nicht nur Vollbeschäftigung zu haben, sondern auch neu auftretende dringende Bedürfnisse befriedigen und sogar noch mancherlei Wünsche erfüllen zu können, *ohne* jemand weh zu tun, d. h. *ohne* Verzicht auf bereits gewohnte Annehmlichkeiten auferlegen zu müssen. Steht uns dieser „bequeme“ Weg nicht mehr offen, dann müssen neue Wege eingeschlagen werden, bei denen es ohne schmerzliche Verzicht nicht mehr abgeht. Solche Wege zu suchen, zu finden oder zu weisen fällt nicht in die Kompetenz theologischer Wissenschaft; dennoch hat sie auch hier eine große Aufgabe; zu diesem unerläßlichen Umdenken bedarf es *ihrer* Hilfe. Darum versuchen die theologischen Reflexionen des Unterabschnitts 2.2 „Geistliche Zukunftshoffnung“ aus einem neuen und vertieften Verständnis des Schöpfungsglaubens und der Botschaft Jesu Christi Anregungen zu diesem neuen Denken zu schöpfen; Unterabschnitt 2.3 schlägt dann die Brücke zur pastoralen Praxis. – Der schwierige „interdisziplinäre Dialog“ darf als durchaus wohl gelungen bezeichnet werden.

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

Dreier, Wilhelm, Gesellschaftliche Reformen über praxisverändernde Bildung. Eine Problemskizze (Schriftenreihe der Akademie für Jugendfragen in Münster, Bd. 5). 8° (197 S.) Münster/W. 1977, Regensburg. – Der Verfasser teilt die heute namentlich in Lateinamerika, aber keineswegs dort allein verbreitete Meinung, daß Machtverhältnisse bestehen, die unerträgliche Ungerechtigkeiten sowohl innerhalb ein und derselben Bevölkerung als erst recht zwischen fortgeschrittenen und zurückgebliebenen Ländern herbeiführen und aufrechterhalten. In einem zustimmend angeführten Zitat wird dieser Zustand für heute als der „Normalfall“ bezeichnet (167). Die Kritik an diesen ungerechten Verhältnissen füllt einen (zu) großen Teil des Buches. Sein eigentlicher Gegenstand ist doch, wie der Titel ankündigt, die „praxisverändernde Bildung“ als notwendige, wenn auch für sich allein nicht hinreichende Bedingung, um die bestehenden Machtverhältnisse zu brechen und die Ungerechtigkeiten auszuräumen. In vergangenen Jahrzehnten haben wir lebhaft gestritten um Gesinnungsänderung (Bekehrung) oder Zuständeänderung („institutionelle Reform“); in Wahrheit gibt es da kein Entweder/oder, sondern gilt das Sowohl/als auch. „Praxisverändernde Bildung“ ist gewissermaßen das Mittelstück zwischen beiden; ihr Ziel ist nach Dreier „emanzipatorisches Interesse bzw. den freiheitlichen Lebenswillen der Menschen in dieser ‚verwalteten‘ Welt bewußt zu machen und zu entsprechendem Handeln zu befähigen“ (27/28). So soll sie die rechte Gesinnung wecken, zugleich aber auch Wege zeigen, um sie in die Tat umzusetzen. Leider enthält das Buch *darüber* zu wenig. Vielleicht erklärt es sich daraus, daß der stark in Jugend- und Erwachsenenbildung tätige Verfasser zu viel von dem, was dem Kreis seiner Mitarbeiter geläufig ist, auch bei den Lesern seines Buches als bekannt voraussetzt. – Die Stellungnahmen zur Enzyklika „Populorum progressio“ (142, 154 und 164 ff.) wären nach der von Paul VI. selbst in „Evangelii nuntiandi“ (8. 12. 1975, insbes. Ziff. 37 und Fn. 63) gegebenen Interpretation wohl noch einmal zu überprüfen.

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

Savramis, Demosthenes, Religionssoziologie. Eine Einführung. 8^o (206 S.) Bonn 21977, Bouvier. – Auch wenn die neuaufgelegte Einführung in die Religionssoziologie von S. gegenüber der 1. Aufl. von 1968 in Nichts verändert worden ist, vermag sie immer noch einen guten Einblick in die drei Themenkreise zu vermitteln: „I. Die Entwicklung der Religionssoziologie zu einer selbständigen Wissenschaft“ (9–62), „II. Die sogenannte ‚neuere‘ Religionssoziologie (63–107), „III. Sinn, Aufgaben und Möglichkeiten der religionssoziologischen Forschung“ (108–156).

Im wesentlichen sind es fünf Grundgedanken, die Savramis' vor über 10 Jahren gefaßten Begriff von Religionssoziologie immer noch wissenschaftlich aktuell sein lassen: 1. Der *Aufgabenbereich* der *Religionssoziologie* umfaßt sämtliche menschlichen Erfahrung und Handlungen, die in der funktionalen *Korrelation Religion-Gesellschaft* handlungslogisch zu orten sind. So sind näherhin die Handlungssysteme der Gesellschaft, also das Wirtschaftssystem, das politische System, das Kultur- oder Bildungssystem und schließlich das Rechts- oder Normensystem von ihr zu analysieren, *insofern* diese Bereiche mit dem Feld dessen, „was uns unbedingt angeht“ in wechselseitigen Beziehungen stehen. – Entsprechend dem Wandel und der Offenheit gesellschaftlicher Handlungssysteme, die der Aufgabenbereich der Religionssoziologie im faktischen Detail unbegrenzt, sei es, was die Motivforschung sozialen Handelns (129) oder die konkrete Analyse religiös bedingter Institutionen und ähnliches angeht; 2. Religionssoziologie ist eine *synthetische* Fachdisziplin der Sozialwissenschaften. Soziologie, Religionswissenschaft, Philosophie und Theologie sind in ihr vereinigt (108); 3. Im Zusammenhang hiermit und aufgrund der sie differenzierenden vier Forschungsrichtungen (die historische, die die nichtchristlichen Religionen betreffende, die systematische und die empirische) operiert Religionssoziologie in *methodenpluralistischen* Argumenten, wobei sie mehr naturwissenschaftlich als deduktiv vorgeht (114 und 111). Entsprechend kann sie sinnvoll nie bloß monokausale Erklärungen abgeben; 4. Religionssoziologie ist grundsätzlich *institutionskritische, der theoretischen Wahrheit verpflichtete Wissenschaft*. Sie gewinnt und erhält ihre Daseinsberechtigung als sozialkritische Wissenschaft einzig aus der Freiheit von apologetischen, strategischen- oder Machtinteressen. Im konfessionellen oder ideologischen Dienst verliert sie ihre theoretische Wahrheit und Brauchbarkeit (vgl. II.); 5. Das *Menschenbild* der Religionssoziologie stellt der *homo religiosociologicus* dar: ein Wesen, „das in der Lage ist, aufgrund seiner Überzeugungen zu handeln“ (154) also in einem Prozeß steht, der mit der Form „Sein-Handeln-Seinwelt-Sein-Handeln usw.“ bestimmt werden kann. „An diesem Prozeß nimmt der Mensch weder als *homo religiosus* noch als *homo sociologicus*, sondern als wirklicher Mensch, d. h. als Ganzes, teil. Der *homo religiosociologicus* spielt dabei eine große Rolle, deren Bedeutung darin liegt, daß er die wichtigsten Bestandteile der subjektiven *und* objektiven Natur des Menschen erfassen kann“ (155). S. hat es vermocht, das umfangreiche Einführungsmaterial in ein dermaßen komplexes, inhaltlich offenes Fach wie Religionssoziologie leicht zugänglich zu machen. Jedoch verwundert es, daß außer den in 1. und 2. angegebenen (nicht ausgeführten) Hauptgedanken sowie Fragmenten aus historischen Ansätzen (Troelsch, M. Weber, „Beispiel Amerika“) recht wenig Detailliertes über Methoden und Forschungstechniken der Religionssoziologie zu lesen ist, wo doch gerade diese die logische Struktur und Architektur einer Fachdisziplin bestimmen. Trotz dieses Desiderates ist es S. indes aufgrund des vorgestellten Fragen- und Problemreichtums gelungen, die fundamentalste Korrelation menschlicher Sinn- und Handlungswelt, die wechselseitige Beziehung des Sozialen auf das Heilige in ihrem handlungssystematischen und gesellschaftlichen Stellenwert plastisch werden zu lassen. Damit glückt es S., Religionssoziologie, deren Thema eben diese Korrelation ist, als Fachdisziplin der Sozialwissenschaften in ihrer interdisziplinären wissenschaftlichen Brauchbarkeit wie in ihrer gesellschaftlichen Notwendigkeit zu konturieren. F. T. Gottwald