

1. Philosophiegeschichte: Antike. Mittelalter

Classen, Carl Joachim (Hrsg.), *Sophistik* (Wege der Forschung, 187). 8° (VIII u. 713 S.) Darmstadt 1976, Wissenschaftl. Buchgesellschaft. – Dieser Band ist vor allem durch seine umfangreiche und übersichtlich gegliederte Bibliographie ein unentbehrliches Hilfsmittel für den Historiker der antiken Philosophie. C. gibt in der Einleitung einen kurzen, instruktiven Überblick über die Sophistikforschung der letzten beiden Jahrhunderte (5–13), deren Ergebnis er folgendermaßen zusammenfaßt: Es gibt „wohl kaum einen Punkt, über den man sich bis heute einig geworden wäre, weder über die Zuverlässigkeit der platonischen Dialoge noch über den Quellenwert anderer Darstellungen, weder über die Definition der Sophistik selbst noch über die Absichten der einzelnen Sophisten, weder über deren Originalität noch über deren heilsamen oder negativen Einfluß“ (4). Wichtige Namen aus der Forschung des 19. Jh. sind F. Schleiermacher, der im Gefolge Platons die Sophisten verdammt, und G. W. F. Hegel, der sich in seinen Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie um eine vorurteilsfreie Wertung der Sophistik bemüht, die auch die Arbeiten von K. F. Hermann, Ch. A. Brandis und E. Zeller kennzeichnet. Ein zu positives Bild zeichnet G. Grote, dem wohl nicht zu Recht das Verdienst einer völligen Neubewertung der Sophistik zugeschrieben wird. Dieselben Tendenzen zeichnen sich auch in der Forschung des 20. Jh. ab. Unter den Arbeiten, die sich um ein ausgewogenes Urteil bemühen, nennt C. die Gesamtdarstellung von W. K. C. Guthrie; W. Nestle und W. Jaegers Paideia trifft der Vorwurf einer zu günstigen Bewertung. Die bekanntesten Namen aus C.s Liste derer, die versucht haben, einzelne Gedanken oder Forderungen der Sophisten zu aktualisieren, dürften F. Nietzsche und K. R. Popper sein. – Die ausgewählten Arbeiten gliedern sich in zwei Gruppen. Die erste („Allgemeine Probleme“; 21–253) umfaßt Beiträge, die sich mit den wichtigsten Interessengebieten und Tätigkeitsbereichen der Sophisten beschäftigen; die zweite behandelt einzelne Sophisten (Protagoras, Gorgias, Prodikos, Hippias, Antiphon, Thrasymachos, Anonymos Jamblich, Dissoi Logoi; 257–640). C. hat versucht, die Arbeiten so auszuwählen, daß sie zugleich für die verschiedenen Tendenzen der Forschung repräsentativ sind. Er bedauert, daß es ihm nicht möglich war, spezielle Untersuchungen zur Darstellung der Sophisten bei Aristophanes, Xenophon, Platon, Aristoteles und Späteren aufzunehmen oder auch nur in größerer Zahl in der Bibliographie zu berücksichtigen.

Der besondere Wert des Bandes liegt in der Bibliographie. Am Schluß der Einleitung (14–18) behandelt C. die für die Abgrenzung der Bibliographie wichtige Frage, wie er den Begriff der Sophistik versteht. Die im Sommer 1973 abgeschlossene Bibliographie (641–710) umfaßt zwei Teile: A. Zur Sophistik allgemein; B. Zu den einzelnen Sophisten. Teil A enthält folgende Untergruppen: 1. Hilfsmittel (Bibliographien, Literaturberichte); 2. Texte und Übersetzungen; 3. Gesamtdarstellungen oder Behandlungen verschiedener Aspekte der Sophistik; 4. Die Sophisten in ihrer Zeit – Vorläufer und Zeitgenossen; 5. Sophistische Einflüsse auf spätere Autoren und deren Darstellung der Sophisten (hier sind vor allem die Titel über die Darstellung der Sophisten bei Platon zu erwähnen); 6. Einzelfragen (d. h. Disziplinen, mit denen die Sophisten sich befaßt haben). Die Benutzung der Bibliographie zu den einzelnen Sophisten ist durch eine ähnliche Untergliederung erleichtert. Der Band schließt mit einem Index der antiken Namen und einem Sachindex. Leider fehlt ein Index der modernen Autoren; er hätte die Benutzung der Bibliographie erleichtert.

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

Lemke, Dietrich, *Die Theologie Epikurs. Versuch einer Rekonstruktion* (Zetemata, Monographien zur Klassischen Altertumswissenschaft, 57). Gr. 8°

(118 S.) München 1973, Beck. – Während wir (vor allem durch die drei bei Diogenes Laertius X erhaltenen Lehrbriefe) über Epikurs Physik und Ethik verhältnismäßig gut unterrichtet sind, läßt die Überlieferung über seine Theologie sehr zu wünschen übrig. Der einzige zusammenhängende Bericht, den wir besitzen, ist der Vortrag des Epikureers Velleius in Cicero, *De nat. deorum* (N. D.) I 18–56. Eine spärliche Überlieferung ist immer ein guter Nährboden für Hypothesen; die Kritik vorliegender Interpretationen wird daher bei einer Arbeit über die Theologie Epikurs notwendig im Vordergrund stehen. L. versucht in seiner unter der Leitung von H.-J. Krämer entstandenen Tübinger Dissertation durch eine sorgfältige, differenzierte Analyse der wenigen einschlägigen Stellen in ständiger Auseinandersetzung mit den Argumenten anderer Interpretationen zu einer geschlossenen Deutung der Theologie Epikurs zu kommen, die sich lückenlos in dessen Gesamtsystem einfügt. Kap. I „Die Lehre von der Perzeption“ (5–22) klärt in der Auseinandersetzung mit K. Kleve, *Gnosis Theou* (Oslo 1963) die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen der epikureischen Theologie. Von Kap. II an konzentriert die Interpretation sich auf zwei kurze Texte: N. D. I 49, den Pease in seinem Kommentar z. St. als den wohl schwierigsten und meistdiskutierten Satz im Werk Ciceros bezeichnet, und das Scholion zur ersten der *Ratae Sententiae* Epikurs (Fr. 355 Usener). Kap. II (23–41) fragt nach der „Seinsweise der Götter“. L. wendet sich gegen die These von Lachelier (1877) und Scott (1883), nach der die Götter Epikurs als „Wasserfälle“ oder Bilder zu verstehen sind: Unzählig viele Bilder, die sich spontan im Raum gebildet haben, strömen „zu einem bestimmten Punkt, wo sie durch ihr beständiges Hinströmen die Existenz der Götter konstituieren“ (24). Demgegenüber sind nach L. die Götter körperliche Wesen; wie alle anderen Körper schleudern auch sie Bilder ab. Der Unterschied zum menschlichen Körper liegt in der Feinheit der Atome. Die von den Göttern ausgesandten Bilder können aufgrund ihrer die Feinheit der Gesichtsbilder weit übertreffenden Feinheit nicht mit den Augen wahrgenommen, sondern nur mental erfasst werden. Im Mittelpunkt von Kap. III „Die Erkenntnis der Götter“ (43–56) steht ein textkritisches Problem: Ist in N. D. I 49 mit den Handschriften *ad deos* zu lesen, oder wird der Text erst durch die Konjekturen *ad nos* der Cicero-Ausgabe des Lambinus (Paris 1565/6) verständlich? L. entscheidet sich für Lambinus und entnimmt N. D. I 49 folgende Aussage über die Erkenntnis der Götter: Die Menschen sehen im Wachen und Träumen stets die gleichen Göttervisionen. Die Konstanz der Visionen beruht auf der Konstanz des Bilderstromes, der von den Göttern ausgeht. Sie ist möglich, weil unzählige geeignete Atome vorhanden sind, um diesen Strom zu ergänzen. Aufgrund der Konstanz des Bilderstromes erkennen die Menschen die Ewigkeit und Glückseligkeit der Götter. Kap. IV (57–76) und V (77–98) befassen sich mit dem Problem der Götterklassen. Aus dem Wortlaut von Fr. 355 Usener scheint sich zu ergeben, daß Epikur zwei Klassen von Göttern angenommen hat. Für eine solche Zweiteilung der Götterwelt findet sich jedoch kein weiterer Beleg; zudem scheint N. D. I 49 in diesem Punkt dem Scholion ausdrücklich zu widersprechen. L. gibt in Kap. IV zunächst einen Forschungsbericht zu diesem Problem. Danach wurden im wesentlichen drei Lösungsversuche unternommen: 1. Man versucht, durch Konjekturen den zwei verschiedenen Götterklassen „den *Garaus* zu machen“ (57). 2. Man nimmt die Existenz zweier Götterklassen an und versucht, den Widerspruch zwischen dem Scholion und N. D. I 49 zu erklären oder zu beseitigen. 3. Man bestreitet die Zweiteilung der Götterklassen. Kap. IV kommt zu dem Ergebnis, „daß auf der Grundlage der bisher herangezogenen Zeugnisse in der Frage der Götterklassen bei Epikur kein eindeutiges Ergebnis zu gewinnen ist“ (76). Es ergibt sich also die Notwendigkeit, für die Entscheidung der Frage neues Material heranzuziehen. Da es aber außer den bereits in der Literatur diskutierten keine weiteren Zeugnisse gibt, versucht L., das Problem vom allgemeinen Hintergrund des epikureischen Systems her zu lösen. Mit Hilfe allgemeiner Prämissen des epikureischen Systems sollen „die bisher vorgebrachten Hypothesen geprüft und eventuell eine neue Theorie aufgestellt werden, die sich dann ihrerseits dadurch bewähren müßte, daß sie den speziellen Berichten über die Götter nicht widerspräche und in der Lage wäre, die beiden problematischsten Zeugnisse, das Diogenesscholion zu R. S. 1 und die Ciceropassage N. D. I 49, zu erklären und zu harmonisieren“ (77). Wenden wir uns sofort dem Ergebnis dieses Versuchs zu. Entscheidend ist, daß nach L.s Interpretation

„sowohl die Ciceropassage als auch das Scholion von der Wahrnehmung der Götter handeln, nicht von ihrer Existenz“ (90 f.). Das Scholion unterscheidet zwei Klassen von Götterbildern, nicht von Göttern. L. übersetzt: „An anderer Stelle sagt er (sc. Epikur), die Götter seien mit dem Geiste erschaubar als menschengestaltig, die einen in ihrer individuellen Existenz, die anderen gemäß ihrer Artgleichheit aufgrund des beständigen Herbeiströmens der artgleichen Bilder, die dasselbe Resultat ergeben“ (97). L. vertritt vom Gesamtzusammenhang der Lehre Epikurs her folgende Interpretation: Die Götter Epikurs sind die Volksgötter der olympischen Religion, nur daß Epikur ihnen alle Eigenschaften nimmt, die nicht in sein ethisches Konzept passen. Epikurs Theologie ist eine „Philosophie der olympischen Religion“ (W. Schmid). Die Volksgötter sind aber für ihn die „Typen“ der einzelnen Götterspezies, d. h. Epikur hat die traditionellen Götter in sein System eingebaut, indem er auch sie der allgemeinen Forderung nach unendlicher Anzahl unterwarf. Es gibt also unendlich viele Exemplare des ‚Göttertyps‘ Zeus, Hera, Apollon usw.“ (84). Die zu einer bestimmten Spezies, z. B. Poseidon, gehörigen Götter sind nun aber einander völlig gleich. „Und wenn nun aus den Intermundien die Bilder aller bzw. vieler oder mehrerer . . . Poseidones zu den Menschen strömen, ist zu postulieren, daß sie für den betrachtenden Geist zu einem einzigen Eindruck zusammenfließen“ (88 f.). Es kann aber auch zuweilen die Vision eines bestimmten Individuums geben. Diese seltenen Bilder eines numerisch einzelnen Gottes sind jedoch erkenntnistheoretisch nicht relevant, „weil ja immer ‚Individuen‘ wahrgenommen werden, ob die Vision nun tatsächlich individuell ist oder nicht. Dennoch ist die Unterscheidung der zwei Bildkategorien nicht sinn- und nutzlos, denn es ist für den Epikureer doch wichtig zu wissen, daß der Anschein der individuellen Gotteserkenntnis manchmal auch objektiv ist. Diese Tatsache verstärkt noch mehr den Evidenzcharakter der Gotteserkenntnis“ (89). Im Epilog (99–103) stellt L. die wichtige Frage, warum Epikur an den Göttern festgehalten habe, obwohl sein erklärtes Ziel, die Beseitigung der Götterfurcht, am einfachsten dadurch hätte erreicht werden können, daß er die Existenz von Göttern schlechthin negiert hätte. L. gibt im Anschluß an Zeller die einleuchtende Antwort: „Die Götter Epikurs sind die ideale Verwirklichung des Eudämoniegedankens, der seine ganze Philosophie beherrscht“ (101). Die Lehre von den Göttern ist ein Teil der Physik, „die damit zwei funktional verschiedene Seiten hat, die sich gegenseitig ergänzen: die eigentliche, kritische Naturlehre und die Theologie. Die Naturlehre beseitigt das Beunruhigende des populären Glaubens, die Theologie gibt das Vorbild . . . beide sind unverzichtbar für die Ethik Epikurs“ (103). – Diese ausgewogene und in klarer Sprache geschriebene Arbeit ist für den Umgang mit Texten der hellenistischen Philosophie methodisch vorbildlich. F. Ricken, S. J.

Graeser, Andreas, Zenon von Kition. Positionen und Probleme. Gr. 8^o (X u. 224 S.) Berlin 1975, de Gruyter. – G. weist in seiner einleitenden Vorbemerkung (1–7) auf die Diskrepanz hin, die die gegenwärtige Stoa-Forschung kennzeichnet: Einem vor allem in der analytischen Philosophie sich zeigenden zunehmenden sachlichen Interesse, das besonders der (von C. S. Peirce und J. Lukasiewicz als Aussagenlogik erkannten) Logik und Sprachphilosophie der Stoa gilt, steht ein Defizit dessen gegenüber, „was die historischen Wissenschaften in unserem Sprachraum an Bemühungen um eine entsprechende Erklärung der stoischen Philosophie unternommen haben“ (3). G. nennt dafür vor allem zwei Gründe: 1. den Stand der Überlieferung. Wer sich mit der älteren Stoa beschäftigt, ist auf die von v. Arnim in den *Stoicorum Veterum Fragmenta* (SVF) gesammelten doxographischen Berichte angewiesen; die klassische Philologie sei aber, so urteilt G., „in ihren Bemühungen um eine weiterreichende Beurteilung der sogenannten Sekundärüberlieferung kaum über das hinausgekommen . . . , was H. Diels für seine Präsentation der *Doxographi Graeci* zugrunde gelegt hatte“ (3). 2. die Autorität von M. Pohlenz, dessen Werk über die Stoa im Leser die Annahme hervorruft, „daß es über die Stoa im Prinzip nicht mehr viel Neues zu wissen gäbe“ (4). Zudem bestärke Pohlenz das abwertende klassizistische Vorurteil gegenüber der nachplatonischen und nacharistotelischen Philosophie. Mit Recht wendet G. sich gegen die com-

munis opinio, die ältere Stoa nehme von Platon und Aristoteles keine Kenntnis und knüpfe unmittelbar an die vorsokratische Philosophie an. Es gelingt ihm zu zeigen, daß Zenons Ansätze in der ständigen Auseinandersetzung mit Platon und Aristoteles entstanden sind. – Aufbau und Methodik des Buches versuchen, der schwierigen Überlieferungslage gerecht zu werden. Eine systematisierende Interpretation würde, wie G. richtig sieht, Gefahr laufen, dem Überlieferungsbestand Gewalt anzutun. G. behandelt deshalb in Form eines Kommentars zu zentralen Texten Begriffe bzw. Themenkreise, die im Mittelpunkt der modernen Diskussion stehen. Als Gliederung übernimmt er die stoische Einteilung der Philosophie. Teil I „Zur Logik“ (8–81) behandelt Fragen der Erkenntniskritik, z. B. Wahrheitsbegriff, Wahrheitskriterien, Phantasia, kataleptische Vorstellung, die Kritik Zenons an Platons Ideenlehre. Teil II (82–124) befaßt sich mit der Physik. Teil III (125–175), der der Ethik gewidmet ist, behandelt vor allem den Affektbegriff; daneben kommen die Freiheitsproblematik, der Lustbegriff und die Frage nach der Einheit der Tugenden zur Sprache. Teil IV umfaßt zwei Anhänge: „Zur Begründung der stoischen Ethik“ (176–187) und „Zenons Argumente gegen Aristoteles These von der Ewigkeit der Welt“ (187–206). – Das Buch bezeugt eine umfassende Kenntnis der Quellen und der Sekundärliteratur. G. bringt eine Fülle von einschlägigen Parallelen vor allem aus Platon und Aristoteles. Er interpretiert im Rückgriff auf moderne Fragestellungen, z. B. Freges Semantik, die ethische Diskussion zwischen Naturalismus, Emotivismus und Intuitionismus. Sprache und Begrifflichkeit der kommentierten Fragmente werden einer sorgfältigen Analyse unterzogen; G. bringt viele Parallelen aus dem außerphilosophischen, vor allem dem medizinischen Sprachgebrauch. Er versucht, anscheinende Widersprüche in der Überlieferung durch begriffliche Unterscheidungen zu lösen. Er hat den Mut, Fragen offenzulassen und auf die Grenzen hinzuweisen, die die Überlieferung unserem Wunsch nach vollständigerem Verständnis setzt. Eine Auseinandersetzung mit den detaillierten Interpretationen kann nicht Aufgabe einer kurzen Rezension sein; sie kann nur von einem guten Kenner der Stoa geleistet werden; nur er wird diese Berner Habilitationsschrift letztlich mit Gewinn durcharbeiten können. G. s Buch ist keine leichte Lektüre. Die interpretierten Texte sind meistens nicht ausgeschrieben, auch dann nicht, wenn sie nicht in den SVF zugänglich sind. Die zentrale These der einzelnen Paragraphen droht oft in der Fülle der Einzelanalysen unterzugehen. Manchmal fragt man sich, ob das einzelne Ergebnis den Aufwand an Scharfsinn rechtfertigt. Die Darstellung ist an manchen Stellen bis zur Unverständlichkeit verkürzt. Das gilt nicht zuletzt für Hinweise auf Zusammenhänge mit Platon und Aristoteles und der modernen Diskussion. Zu fragen ist auch, ob die moderne philosophische Begrifflichkeit, die G. stellenweise zur Interpretation heranzieht, immer hilfreich ist, oder nicht vielmehr manchmal, weil sie nicht ausreichend eingeführt wird, das Verständnis erschwert.

F. Ricken, S. J.

Wehrli, Fritz, Die Schule des Aristoteles. Texte und Kommentar. Suppl. Bd. II: Sotion. Gr. 8^o (71 S.) Basel 1978, Schwabe & Co. – Dieser zweite Ergänzungsband zur „Schule des Aristoteles“ (vgl. ThPh 53 [1978] 149 f.) umfaßt eine Einleitung über Sotions Leben und Schriften (7–15) und Überlieferungsprobleme (15–19), Text (23–31) und Kommentar (35–68) der Fragmente und ein Literaturverzeichnis (69–71). Sotion lebte im ersten Drittel des 2. Jh. v. Chr. in Alexandrien; er gehörte also wohl nicht persönlich dem Peripatos an. Mit hoher Wahrscheinlichkeit ist ihm ein Kommentar zu den Silloi des Skeptikers Timon von Phlius zuzuweisen. Seine Bedeutung beruht jedoch auf seinen Philosophenbiographien, den, wie W. den Titel rekonstruiert (8 f.) τῶν φιλοσόφων διαδοχαί, διαδοχή bedeutet, wie W. in der Einleitung (9–11) zeigt, im allgemeinen Sprachgebrauch Übernahme (z. B. des Feuers beim Fackellauf) oder Ablösung auf verschiedenen Gebieten. Für die Philosophiegeschichte nennt W. folgende Bedeutungen: Abfolge von Schulvorstehern, treue Bewahrung einer überlieferten Lehre, philosophische Schule als Institution. Ein zeitlicher Anhaltspunkt für die philosophiegeschichtliche Verwendung ist der problemgeschichtliche Abriß in Aristoteles, Metaph. I, wo das Wort sich noch nicht findet. Sotion verband in der Gliederung seiner Diadochai ein systematisches Prinzip mit einem chronologischen. Beide Be-

standteile sind in philosophiegeschichtlichen Ausführungen bei Platon (z. B. Soph. 242 d) und Aristoteles vorgebildet. Aristoteles stellt in der Übersicht über die frühesten Arché-Spekulationen in Metaph. I Thales und die Pythagoreer einander gegenüber. „Um von diesen ältesten Gruppierungen zu den Abfolgereihen der Spätzeit zu gelangen, brauchte man nur die von Aristoteles vorgeführten Namen durch die ihrer wirklichen oder angeblichen Nachfolger zu ergänzen“ (12). An Aristoteles knüpft zunächst die Doxographie des Theophrast an. Sotion fand bereits Sammlungen von Philosophenviten mit ihrer charakteristischen Anordnung nach Abfolgezeiten vor. Er begründet aber innerhalb dieser Viten eine neue Gattung, die Diadochai. W. nimmt an, daß er eine andere Gattung, *περὶ αἰρέσεων*, die ebenfalls ein systematisches mit einem chronologischen Prinzip verband, vorgefunden und benutzt habe (14 f.). In den Sotion-Fragmenten überwiegt trotz einzelner doxographischer Angaben das biographisch-anekdotische Element das philosophiegeschichtliche (13). – Hauptvermittler der Fragmente ist Diogenes Laertius. Ihm waren die Diadochai nur noch im Exzerpt des Herakleides Lembos (um 150 v. Chr.) zugänglich. Sotios Schrift selbst scheint sich nicht lange behauptet zu haben; der letzte Autor, „der sie nachweislich vor Augen hatte, war Apollonides, ein Zeitgenosse des Kaisers Tiberius“ (18). Dagegen ist der Einfluß der indirekten Überlieferung bedeutend gewesen. Sotios Ansehen in der hellenistischen Zeit spreche für die Wahrscheinlichkeit, „daß die Lebensbeschreibungen des Diogenes Laertius formell und inhaltlich in einer anonymen gattungsinternen Tradition mehr von ihm übernommen haben, als sich nachweisen läßt“ (19). Dennoch stimmt W. der These Praechters, nach der Sotios Werk „als frühestes dieser Art für alle späteren bestimmend geworden sei“ nicht ohne Einschränkung zu; in einigen Punkten stehe Sotion allein oder auf Seiten einer kleinen Minderheit (19).

F. Ricken, S. J.

Zintzen, Clemens (Hrsg.), Die Philosophie des Neuplatonismus (Wege der Forschung, 436). 8° (XXIX u. 525 S.) Darmstadt 1977, Wissenschaftliche Buchgesellschaft. – Wie keine andere der antiken philosophischen Schulen hat der Neuplatonismus das christliche Denken beeinflusst. Eine Hilfe, sich auf den verschlungenen Wegen der Erforschung des Neuplatonismus zurechtzufinden, wird daher nicht nur der Philosophiehistoriker, sondern ebenso der Theologe, nicht zuletzt im Hinblick auf die Diskussion über die Hellenisierung des Christentums, begrüßen. Der vorliegende Band verfolgt ein zweifaches Ziel: Er soll ein Supplement zu bereits vorliegenden Sammlungen darstellen und eine Einführung in den Neuplatonismus geben (XXVI). Man kann erfreut feststellen, daß vor allem die zweite Aufgabe, und zwar besonders für Plotin, sehr gut gelöst ist. Hervorzuheben ist zunächst die weise Beschränkung, die Z. sich auferlegt. Die Forschung hat sich seit K. Praechter vor allem mit der Frage nach der Entstehung des Neuplatonismus befaßt. Hier sind besonders W. Theiler, dessen Andenken der Band gewidmet ist (XXIX), Ph. Merlan, H. Dörrie und C. de Vogel zu nennen. Die Arbeiten dieser Forscher liegen inzwischen in deren gesammelten Schriften vor. Z. hat deshalb absichtlich keine dieser Arbeiten in seine Auswahl aufgenommen. Ebenso hat er auf eine ausführliche Bibliographie verzichtet, da eine solche in jüngster Zeit von H. Dörrie zusammengestellt wurde (Bibliographischer Bericht über den Stand der Forschung zum mittleren und neueren Platonismus, in: H. Dörrie, *Platonica Minora* [München 1976] 524–548). Z. beschränkt sich deshalb auf Bibliographien, gesammelte Schriften, Sammelbände und Textausgaben; bei diesen ist für Attikos inzwischen die neue Ausgabe von E. des Places, *Atticus Fragments* (Paris 1977) zu ergänzen. Schließlich ist anzuerkennen, daß die Auswahl sich auf die vier bedeutendsten oder zumindest bekanntesten Neuplatoniker beschränkt: Plotin (3–164), Porphyrios (167–278), Jamblich (281–303) und Proklos (307–369). Ein fünfter Teil (373–495) behandelt die einzelnen Autoren übergreifende Fragestellungen. Eine wertvolle Orientierungshilfe ist Z.s Einleitung. Sie beginnt mit einer kurzen Charakterisierung des Phänomens Neuplatonismus, die die in den verschiedenen Beiträgen im einzelnen entfalteten Aspekte zusammenfaßt: seine Stellung zwischen griechischer Rationalität und (orientalischer?) Mystik; die Transzendenz Gottes und das Schicksal der Seele als zentrale Themen; der Verfall der Philosophie zur Theurgie nach Plotin (VII–IX). Einem Überblick über die äußere Entwicklung der

Schule (IX–XIII) folgt eine kurze Einführung zu den in der Auswahl behandelten Neuplatonikern (XIII–XXII). Z. akzentuiert hier seine Position zu zwei in der Plotinforschung umstrittenen Fragen: Plotins Mystik ist „nicht orientalisch, sondern ruht auf einem Unterbau, der griechisch ist“. Der Aufstieg der menschlichen Seele sei kein Gnadentakt Gottes, sondern eine Leistung des Menschen selbst (XIV). Dankbar ist der Leser auch für den gut belegten Abschnitt über den Einfluß des Neuplatonismus auf die europäische Geistesgeschichte (XXII–XXV). – Mit Ausnahme des Beitrags von *A. H. Armstrong*, Der Hintergrund der Lehre, „daß die intelligible Welt sich nicht außerhalb des Nous befindet“ (1957), der diese Lehre in erster Linie auf den durch Alexander von Aphrodisias vermittelten Einfluß von Aristoteles, *Metaph. XII* zurückführen will, sind alle zu Plotin ausgewählten Beiträge gute, von jeweils einer anderen Sicht herkommende Einführungen in dessen Philosophie. Einen kurzen, klaren Aufriß der Hypostasenlehre und Ästhetik gibt *F. Creuzers* „Skizze der Philosophie Plotins“ (1814). In dem religionswissenschaftlich orientierten Beitrag von *F. Cumont* (1949) steht Plotins Lehre vom Schicksal der Seele im Vordergrund. *E. R. Dodds* beantwortet die Frage nach „Tradition und persönliche(r) Leistung in der Philosophie Plotins“ (1960) mit der Unterscheidung: „Formal . . . ist die Philosophie Plotins eine Interpretation Platons; was ihren Inhalt betrifft, möchte ich sie als den Versuch bezeichnen, die geistigen Probleme seiner eigenen Zeit mit Hilfe des traditionellen griechischen Rationalismus zu lösen“ (60). Plotins Originalität komme „nicht im Material, sondern im Grundriß zum Ausdruck“ (62). D. behandelt dann die Begriffe Hervorgang und Rückwendung, intelligibler und wahrnehmbarer Kosmos und versucht schließlich, die Bedeutung des Ich-Bewußtseins für Plotins Philosophie zu zeigen. *W. Beierwaltes*, Plotins Metaphysik des Lichtes (1961), ist eine spekulative Interpretation von Plotins Geistmetaphysik. Eine meisterhafte historische Einführung gibt *P. Henry*, Plotins Standort in der Geschichte des Denkens (1962). Der Beitrag faßt nicht nur die Ergebnisse der Diskussion über die Quellen Plotins zusammen – Plotin ist für H. „der Kulminationspunkt der griechischen Philosophie“ (163) –, sondern zeigt auch in entscheidenden Punkten Gemeinsamkeiten und Unterschiede des plotinischen Hellenismus mit dem christlichen Denken. – Daß die Arbeiten zu Porphyrios, Jamblich und Proklos vorwiegend Einzelfragen gewidmet sind und deshalb nur einen vermittelten Zugang zu deren System geben, ist nicht Z. anzulasten, sondern durch die Lage der Forschung bedingt. Die geschlossenste Darstellung des Porphyrios dürfte *P. Hadot*, Die Metaphysik des Porphyrios (1966), bieten. Von den beiden Beiträgen zu Jamblich sei hingewiesen auf *J. Bidez*, Der Philosoph Jamblich und seine Schule (1919), der die biographischen Zeugnisse diskutiert und gegen Praechter zu zeigen versucht, daß Jamblich den Neuplatonismus auf Abwege gebracht hat, indem er ihn zu den Praktiken der Theurgie verleitete. Für die Metaphysik des Proklos verweist Z. in der Einleitung auf *W. Beierwaltes*, Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik (1965); eine Ergänzung dazu soll der Beitrag von *J. Trouillard*, Übereinstimmung der Definitionen der Seele bei Proklos (1961) bilden. Von den Arbeiten des fünften Teils seien zwei herausgegriffen. *C. Zintzen*, Die Wertung der Mystik und Magie in der neuplatonischen Philosophie (1965), betont den intellektuellen Charakter der Mystik Plotins und schildert den Depravationsprozeß, der nach ihm in der neuplatonischen Schule einsetzte; ein entscheidender negativer Einfluß kommt hier Jamblich zu. Nach *F.-P. Hager*, Die Materie und das Böse im antiken Platonismus (1962), sieht Platon in *Tim. 52d4–53b5* in der Materie den Ursprung des Bösen; er verfolgt die Diskussion dieser These bei Aristoteles, Plutarch, Numenius und Maximus von Tyrus. H. versucht durch eine Interpretation von *Enn. I 8 (51)* zu zeigen, daß erst Plotin im engen Anschluß an Platon eine befriedigende Antwort auf die Frage nach dem Ursprung des Bösen gegeben habe, und er verteidigt diese Lösung gegen die Einwände des Proklos.

F. Ricken, S. J.

Thomas von Sutton, *Expositionis D. Thomae Aquinatis in libros Aristotelis: De generatione et corruptione continuatio*. Critical edition by *Francis E. Kelly* (Bayerische Akademie der Wissenschaften. Veröffentlichungen der Kommission für die Herausgabe ungedruckter Texte aus der mittelalterlichen Geisteswelt, Bd. 6). Gr. 8° (211 S.) München 1976, Verlag der Bayer. AkadWiss. – *Derselbe*,

Quaestiones ordinariae, hrsg. von *Johannes Schneider* (Bayer. Akad., Veröffentlichung, Bd. 3). Gr. 8° (279*, 1009 S.) München 1977, Verlag der Bayer. AkadWiss. – Thomas von Sutton O. P. († 1311/15) gehört zu den bedeutendsten Gestalten der Oxforder Dominikanerschule an der Wende zum 14. Jh. Von seinen Werken liegen uns bisher folgende Editionen vor: *Contra pluralitatem formarum* (hrsg. von P. Mandonnet unter den *Opuscula des hl. Thomas*, 1927); *Quaestiones quodlibetales I–IV* (hrsg. von M. Schmaus und M. González Haba in derselben Reihe der Bayer. Akad., Veröffentl. Bd. 2, 1969); *Tractatus de esse et essentia* (hrsg. in *Studia mediewistyczne* Bd. 11 von W. Seńko, 1970). Suttons Gesamtwerk umfaßt jedoch neben Prediglitteratur, Psalmexpositionen und kirchenpolitischen Traktaten weitere theologisch-philosophische Schriften und Aristoteleskommentare, die ihn als einen Vertreter des frühen Thomismus ausweisen. Bei den vorliegenden Editionen handelt es sich um eine Weiterführung der von *M. Schmaus* begonnenen Herausgabe dieser Schriften. – *F. E. Kelley* ediert Suttons *Continuatio* (libri I 6–II) des unvollendet gebliebenen Kommentars des Hl. Thomas von Aquin zu Aristoteles *De generatione et corruptione*. Dieses in nur einem einzigen Manuskript (Oxford, Merton College 274) erhaltene Werk verfährt per modum commenti, versucht aber auch, den aristotelischen Text durch eine eigene Systematisierung übersichtlicher zu machen. Nach K. gehört der Kommentar zu den frühen Schriften Suttons. Er datiert die inceptio Suttons in Oxford vor 1284 und schreibt sowohl seine *Quodlibeta I* und *II*, in denen er sich gegen Heinrich von Gent und Aegidius Romanus wendet, als auch seine Aristoteleskommentare, die deutlich unter Averroes' Einfluß stehen, einer ersten Lehrtätigkeit in Oxford zu. Wie Kelley zeigt, schließt sich Sutton im vorliegenden Kommentar noch nicht der Thomasischen Averroeskritik an, ebensowenig jedoch wird Aristoteles gegen Averroes verteidigt. Nur in der Frage einer Präsenz der Elemente im mixtum widerspricht Sutton der Meinung des Commentator. Die späteren Werke *Contra pluralitatem formarum* und der Traktat *De productione formae substantialis* folgen dagegen der Linie der Kritik des Aquinaten.

J. Schneiders Edition der *Quaestiones ordinariae* Suttons stellt die erste vollständige Ausgabe der 34 *Quaestiones* (etwa um 1300) dar. Bisher lagen nur Teileditionen vor (Hg. von Przedziecki, Qq. 2–4; Schmaus, Qq. 9, 32–34; Pelster, Qq. 25, 26). In einer ausführlichen Einleitung behandelt der Herausgeber die Handschriftenlage (Oxford, Merton College 138; Vaticana, Ottob. lat. 1126; Erfurt SB Ampl. 2° 369; Basel, UB B IV 4; Troyes, BV 717; Toulouse, BV 739) sowie Datierungs- und Authentizitätsfragen. Sein Verzeichnis der Schriften Suttons zeigt Fortschritte über die Pionierarbeit Seńkos (*Studia mediewistyczne* 11 [1970]) hinaus. Durch Vergleiche mit den *Quaestiones ordinariae* kann Sch. zeigen, daß Sutton als Autor des Werkes *Contra pluralitatem formarum* und höchstwahrscheinlich auch des *Tractatus de esse et essentia* anzusehen ist. Dagegen können die *Quaestiones super Metaphysicam*, der *Liber propugnatorius contra I Sent.* Duns Scoti sowie die *Impugnationes contra Aegidium Romanum* keinesfalls zu den gesicherten Schriften Suttons gerechnet werden. Durch einen Vergleich der *Quaestiones* mit dem Werk des Thomas von Aquin versucht Sch. auch die Frage der Authentizität der Schrift *Contra Durandum* de S. Porciano sowie jener unter den Werken des Aquinaten veröffentlichten *Opuscula* (*De instantibus*, *De natura verbi intellectus*, *De principio individuationis*, *De natura materiae*, *De natura generis*, *De natura accidentis*, *De quattuor oppositis*) zu klären. Seiner Meinung nach gehören diese nicht zu den echten Werken Suttons. Was die Abfassungszeit der *Continuatio expositionis* in *De generatione* und des *Quodlibetum I* anbelangt, die im Zusammenhang mit der Datierung der *inceptio* Suttons in Oxford zu sehen ist, setzt sich Sch. kritisch mit Kelleys Datierung vor 1284 auseinander. Aufgrund zahlreicher Text-hinweise legt er die *inceptio* in die Zeit vor 1295 (wahrscheinlich 1291–93). – Eine von Sch. auf der Grundlage der vorliegenden *Quaestiones* sowie der Schrift *Contra pluralitatem formarum* durchgeführte Analyse der Lehren Suttons weist den Oxforder Theologen als einen führenden Vertreter des Frühthomismus aus. Dies belegt nicht nur seine Verteidigung der Einheit der substantiellen Form, sondern auch die weitreichende Übernahme anderer thomasischer Lehren: die Auffassung der *quantitas dimensiva* als eines *radicale principium individuationis substantiae materialis*; die Verteidigung der *distinctio realis* von *esse* und *essentia*; die

Annahme einer Passivität von Willen und Intellekt; sowie die Nähe zur Analogielehre des Thomas von Aquin. Daß ihm die Proportionalität dabei die vollkommenste Analogie darzustellen scheint, rückt Sutton bereits in die Nähe zum späteren Thomismus eines Cajetanus. – Die Edition von zwei weiteren Schriften Suttons ist geplant: so die des Kommentars zu Aristoteles' *Prædicamenta*, welche auf eine Kontroverse mit Heinrich von Gent zurückgeht (Señko), und die der Schrift *De productione formae substantialis*, die sich gegen die Franziskanerschule richtet (Włodek). Man darf hoffen, daß auch Suttons *Continuatio* des Perihemias-Kommentars des hl. Thomas einen Herausgeber finden möge. P. K u n z e

Gindele, Hubert, Lateinische Scholastik und deutsche Sprache. Wortgeschichtliche Untersuchungen zur mittelhochdeutschen Thomas-Übertragung (Hs. HB III 32, Landesbibliothek Stuttgart). I. Tl.: Lehnbildungen im Bereich der Gotteslehre (Münchener Germanistische Beitr., 22). 8^o (226 S.) München 1976, Fink. – Die von einer umfassenden Quellenkenntnis zeugende Arbeit will dem seit langem ausgesprochenen Wunsch nach einer sprachlichen Untersuchung der seit 25 Jahren im Druck vorliegenden mittelhochdeutschen Thomas-Übertragung wenigstens durch eine Teiluntersuchung entgegenkommen. Nach einem Einleitungskapitel (9–56), das u. a. die einschlägige Literatur, die Handschrift und Hinweise zur Methodik der Arbeit (wichtig 52 f.) vorstellt, folgt der Hauptteil (57–173), darauf eine Zusammenfassung der Ergebnisse (174–198) und im Anhang (199–226) eine Übersicht des gesamten Forschungsprojekts, ein Literaturverzeichnis und schließlich ein deutsches, lateinisches und griechisches Wortverzeichnis. Die untersuchte Hs der Thomas-Übertragung, die selbst eine Abschrift ist, enthält außer den Auszügen aus einigen anderen Werken der Hauptsache nach Übersetzungen aus der *Summa theologiae* (pars I, I. II und III), und zwar meist nur das *corpus articuli*. Übertragen sind Teile aus 258 Artikeln (von insgesamt 1650). Das führende Auswahlinteresse galt der spekulativen Theologie.

Die 14 Abschnitte des Hauptteils bringen die Ableitungen wichtiger Lehnbildungen (wie *wesen*, *selbestan* u. a.) aus dem Bereich von Gottes *Wesen* und der göttlichen Personen mit ihrer Korrespondenz der lateinischen Ausdrücke, zusammen mit reichen Belegstellen aus der Wortgeschichte (ggf. in Auseinandersetzung mit der einschlägigen Literatur, auch mit dem HWP) und stellen schließlich ihren Gebrauch in der Thomas-Übertragung vor. Bemerkenswert ist, daß *esse* immer mit dem Inf. Subst. „*wesen*“ wiedergegeben wird; *modus essendi* z. B. mit „*die wise des wesenes*“, *esse habere* mit „*wesen haben*“, *non esse* und *non ens* mit „*nichtwesen*“, *ens* meist mit „*wesendes Ding*“, *essentia* mit „*Wesunge*“. – Die für die Hochscholastik ausgesprochene Zuordnung von „*esse quod est*“ zu „*actus essendi*“ und „*esse quo est*“ zu „*natura rei*“ stimmt zumindest für Thomas von Aquin nicht (vgl. S. c. Gent. II 54) und wird auch nicht durch den Verweis auf das HWP (II 753 f.) gedeckt.

Aus der Zusammenfassung der bisherigen Ergebnisse sei hervorgehoben: Die Lehnbildungen der untersuchten Thomas-Übertragung liegen im Rahmen bewährter Lehnmuster. Grundlegende Begriffe der scholastischen Philosophie und Theologie sind schon in der Zeit der Vor- und Frühscholastik in der religiösen Gebrauchsliteratur in die deutsche Sprache entlehnt worden. Die gebräuchlichsten Lehnmuster stehen bereits vor 1300 zur Verfügung. Die Lehnbildung steht dabei auch unter dem Einfluß der Übersetzertätigkeit aus dem Griechischen. G. räumt gründlich auf mit dem immer noch verbreiteten Vorurteil über die Eigenart der deutschen Mystik, die im Gegensatz zur Statik der Scholastik schon durch das Dynamische ihrer Sprache zum Vorschein kommen soll. Mystik und Scholastik haben nicht ein völlig getrenntes Wortgut. Verschieden ist nur der Stil und das Ziel ihres Sprechens. Die Sprache der Mystik dient nicht nur der Mitteilung des Unsagbaren, sondern auch der Abschirmung der volkssprachlichen Frömmigkeit gegen häretische Bewegungen. In der Frage nach einer deutschen scholastischen Terminologie meint G. – gegenüber voreiligen Urteilen noch aus neuester Zeit –, daß die historisch-kritische Aufarbeitung des Wortschatzes der Deutschen Scholastik ein ganz neues Bild ergeben werde. Wahrscheinlicher Entstehungsort der Thomas-Übertragung ist nach G. das Kölner Generalstudium der Dominikaner. – Es ist dem Verf. zu wünschen, daß er den (199) skizzierten Forschungsplan weiter verfolgen kann.

W. Brugger, S. J.

2. Neuzeit, moderne Strömungen

Pütz, Peter, Die Deutsche Aufklärung (Erträge der Forschung, Bd. 81). 8° (VII u. 204 S.). Darmstadt 1978, Wissenschaftl. Buchgesellschaft. – Bestimmung und Wertung der Aufklärung sind bis in die Gegenwart hinein maßgeblich geprägt von Kants Umschreibung als „Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit“ und Hegels pauschaler Abqualifizierung der denkerischen Leistungen dieser Epoche. Um so dankbarer nimmt man den vorliegenden Band zur Hand, der sich bewußt von solchen Allgemein- und Vor-Urteilen freizumachen versucht (5 f.) und ein umfassendes Bild der deutschen Aufklärung aus der reichen Fülle der Forschungsliteratur zusammenträgt. Wer künftighin sich mit dieser Epoche der deutschen Geistesgeschichte beschäftigen will, wird an dieser Publikation nicht ungestraft vorübergehen können. Ob sich diese freilich „unleugbar“ als „ein Import aus England und Frankreich“ (1) bezeichnen läßt, ist zu bezweifeln, zumal der Verf. selbst an anderer Stelle von einer Rückwirkung (!) der deutschen Aufklärung auf Frankreich sprechen kann (66). – Leitmotivisch für die Darstellung wird nicht die Bewertung der Aufklärung (4); vielmehr gilt: „Der Begriff von Aufklärung ist seine Geschichte“ (6). Daher bildet die dabei feststellbare progressive Universalisierung (6, 188 f. u. ö.) in religionsgeschichtlichem, philosophiegeschichtlichem, geistesgeschichtlichem, kulturgeschichtlichem, nationalgeschichtlichem und sozialgeschichtlichem Zusammenhang das Ordnungsprinzip des Durchblicks. Dem vorausgeschickt ist der Versuch, die Begriff-Werdung von Aufklärung deutlicher zu erfassen (10–25). In den Vordergrund rückt dabei (mit Recht) die Betonung von Aufklärung als „erkenntnisethische Anstrengung“ (11, ähnlich 17, 29, 34, 40, u. ö.), also die „Ablösung der spekulativen durch die praktische Vernunft“ (107). Ein kleiner *wortgeschichtlicher* Exkurs (12–15) zeigt u. a. die ursprünglich theologische Herkunft des Aufklärungsbegriffs auf. Er bleibt allerdings sehr unbefriedigend im Hinblick auf die dort angesprochene Lichtmetaphorik. Hier fehlt sowohl der für die begriffsgeschichtliche Entwicklung zentrale Beitrag von F. Schalk, Zur Semantik von Aufklärung in Frankreich, in: FS Walther von Wartburg zum 80. Geburtstag, hrsg. v. K. Baldinger, Bd. 1 (Tübingen 1968), 251–266 (der auch unter die Literatur zur Begriffsgeschichte [55 f.] nicht aufgenommen ist!) als auch die Einbeziehung des vom Rez. in seine Dissertation eingefügten ausführlichen Exkurses über „Aufklärung und Erleuchtung“ (*A. Schilson*, Geschichte im Horizont der Vorsehung. G. E. Lessings Beitrag zu einer Theologie der Geschichte [Mainz 1974], 125–132), der bislang zu wenig beachtete Motive und Hintergründe des Aufklärungsbegriffs aufzeigt. – Die wachsende Problematik der Aufklärung, gerade im Hinblick auf ihr Ausmaß und ihre Selbstbeschränkung, wie der Übergang zu einem Epochenbegriff wird 26–56 u. a. am Beispiel von Mendelssohn, Kant, Lessing, Herder u. a. vorgestellt. Dabei fällt z. B. bei Lessing auf, daß die neuere Literatur reichlich unvollständig zur Kenntnis genommen ist (44 f., 52). Nicht aufgeführt ist die wegweisende Studie von H. Schultze (Lessings Toleranzbegriff. Eine theologische Studie [Göttingen 1969]); ebenso fehlt jeder Hinweis auf die dieser Arbeit zugrunde liegende umfangreiche und für die Aufklärungszeit eminent wichtige Dissertation von Schultze über die Toleranzdebatte in der deutschen Theologie des 18. Jahrhunderts) wie die Arbeit von W. Pelters (Lessings Standort. Sinndeutung der Geschichte als Kern seines Denkens [Heidelberg 1972]) und schließlich die o. g. Arbeit des Rez., während die reichlich blasse Studie von Kl. Bohnen (1974!) Erwähnung findet.

Den größten Umfang des Buches nimmt freilich die historische Entfaltung des Problems ein (57–187). Hier finden sich in den o. g. sechs Schritten ausgezeichnete Literaturdurchblicke, die ebenso solide wie souverän erscheinen. Besonders umsichtig werden u. a. die Einflüsse des Pietismus auf das Werden der deutschen Aufklärung (gerade hier ist sie kein „Import“!) dargestellt (67 ff.), die bis heute unzureichende Zuordnung von Rationalismus und Irrationalismus in der Aufklärung kritisch vermerkt (100 ff. u. ö.), die nationalgeschichtlichen Einschätzungen der Aufklärung vorgestellt (144 f.) und in ausführlicher Weise die gegenwärtige sozialgeschichtliche Universalisierung und Vereinnahmung des Aufklärungsbegriffs, vor allem durch die kritische Theorie, kritisch aufgrund der Quellen betrachtet (152 ff., 163, ebf. 188 f. und bereits 38 f., wo die kritische Selbstreflexion der Auf-

klärung des 18. Jahrhunderts dargestellt ist). Nachzutragen bleibt im Zusammenhang mit der (richtigen) These: „Die deutsche Sozialgeschichte des 18. Jahrhunderts manifestiert sich primär als Literaturgeschichte“ (154) zur Bedeutung des literarischen Marktes (170) die wichtige Studie von *H. Kiesel/P. Münch*, Gesellschaft und Literatur im 18. Jahrhundert. Voraussetzungen und Entstehung des literarischen Marktes in Deutschland (München 1977). – Alles in allem bleibt dieser ebenso wichtige wie hochnötige Band eine Fundgrube für jeden, der sich genauer über den Forschungsstand zur deutschen Aufklärung informieren will. Die oben in einigen Punkten ergänzten, insgesamt jedoch zuverlässigen Literaturangaben ermöglichen eine rasche und gründliche Einarbeitung in die verschiedenen Problemstellungen, wobei die von Kant und Hegel vorgegebene Enge des Aufklärungsbegriffs in beßeren Weise aufgebrochen und überwunden scheint. A. Schilson

Schopenhauer, Arthur, Gesammelte Briefe, hrsg. von *Arthur Hübscher*. Gr. 8° (XII u. 732 S.) Bonn 1978, Bouvier. – In der von Paul Deussen veranstalteten Gesamtausgabe Schopenhauers war in den Bänden 14–16 (1929, 1933 und 1942) auch der Briefwechsel des Philosophen ediert worden. Schon damals lag die Betreuung der letzten beiden Bände in der Hand A. Hübschers, der jedoch durch die – nicht immer befriedigenden – Vorarbeiten schon teilweise festgelegt war. Der ursprüngliche Plan, alle Briefe von und an Sch. zu publizieren, konnte schon bei dieser Ausgabe nicht voll verwirklicht werden, da er das vertretbare Ausmaß gesprengt hätte. So sind manche unwichtige Briefe an Sch. nicht in die Deussen-Ausgabe aufgenommen worden. Für die jetzt vorgelegte Ausgabe hat sich der Herausgeber, dem wir auch die Edition der Werke und des Nachlasses des Philosophen verdanken, dazu entschlossen, nur die von Sch. stammenden Briefe und Brieffragmente vorzulegen, dabei aber so vollständig und exakt wie möglich vorzugehen. Damit war er imstande, in angemessener Zeit eine Ausgabe zu schaffen, die in einem Band alle Schreiben aus der Hand des Philosophen vereinigt, soweit sie uns noch im Original vorliegen oder durch Abschriften und Veröffentlichungen bekannt sind. Wie der Hrsg., der im Sch.-Jahrbuch manchen unbekanntem Brief an Sch. veröffentlicht hat, ferner zu Recht bemerkt, ist uns ein regelrechter Briefwechsel sowieso nur zu einem geringen Teil erhalten, weil viele Gegenbriefe verloren sind und nicht auf jeden Brief eine Antwort erfolgte. Die Gesamtzahl der jetzt in diesem Band gesammelten Briefe und -fragmente beläuft sich auf 503 und umfaßt somit etwa 35 Briefe Sch.s mehr als die Deussen-Ausgabe. Von den neu hinzugekommenen Briefen sind einige geschäftlicher und juristischer Natur, einen weiteren Teil stellen die Altersbriefe an den Jugendfreund Grégoire de Blésimaire dar, und die restlichen verteilen sich auf verschiedene Empfänger. Das gesamte Corpus der Briefe Sch.s gibt uns einen guten Einblick in seine Biographie und seinen Charakter. Wir lernen seine Beziehungen zur Mutter, zur Schwester und zu seinen Anhängern kennen, wir werden über geschäftliche Verhandlungen und Rechtsstreitigkeiten informiert, und wir sehen das lebhafteste Interesse des alternden Philosophen an der Wertschätzung und Verbreitung seiner Philosophie. Der philosophische Ertrag der Briefe hält sich freilich in Grenzen. In den jüngeren Jahren kommt Sch. einige Male auf seine Farbenlehre zu sprechen, namentlich in den Briefen an Goethe, dessen Briefe übrigens im Kommentar vollständig abgedruckt sind. Die vielen Briefe an Frauenstädt, den wichtigsten Anhänger und Freund, berühren immer wieder philosophische Themen, sei es als Antwort auf Fragen Frauenstädts, sei es als ermunternder oder kritischer Kommentar zu dessen oder fremden Publikationen. Leider sind uns die Briefe, die Frauenstädt an Sch. gesandt hat, praktisch alle verlorengegangen; vielleicht hätten sie noch manche interessante Ergänzung liefern können. In philosophischer Hinsicht am interessantesten dürfte der erste Teil des Briefwechsels mit Becker sein. In drei Briefen (Nr. 201, 202, 204) beantwortet Sch. ausführlich dessen schriftlich vorgetragene Zweifel und Verständnisschwierigkeiten. Der Hrsg. hat die Briefe Beckers teilweise wörtlich, teilweise in eigener Zusammenfassung im Kommentar wiedergegeben. Vielleicht wäre es angesichts des philosophischen Interesses dieses Briefwechsels doch angebracht gewesen, die Anfragen Beckers (und ähnliches gilt für die weiteren zwei oder drei Fälle, wo ein Briefpartner ein präzises philosophisches Problem vorlegt und von Sch. darauf die Ant-

wort erhält) ungekürzt in ihrem Wortlaut mitzuveröffentlichen. Ansonsten sind, wie bereits angedeutet, eigentliche philosophische Erörterungen selten; zu nennen wären etwa der Brief Nr. 278 an v. Doß, Nr. 405 an Bähr und Sch.s allerletzter Brief an zwei junge Soldaten „in einer entlegenen Oesterreichischen Provinz“. Es finden sich jedoch in vielen seiner Briefe an seine treuen Anhänger immer wieder Bemerkungen über andere Philosophen und deren Werke sowie über Rezensionen und Erwähnungen Sch.s von seiten anderer Autoren. Und mehrfach weist er darauf hin, daß die beste und konzentrierteste Zusammenfassung seiner Metaphysik in seinem Werk „Über den Willen in der Natur“ zu finden sei (Nr. 200, 251, 253). Soweit es ihm möglich war, hat A. Hübscher versucht, die Originalfassung der Briefe heranzuziehen und nach ihr den Druck zu gestalten (von der Auflösung von Endverschleifungen abgesehen), was zu manchen textlichen Korrekturen gegenüber der Deussen-Ausgabe führte. Die Hinzuziehung einer großen Zahl von Briefentwürfen ermöglichte die Angabe einer Reihe interessanter Varianten. Neben der Angabe des Verbleibs der Originalhandschriften sowie der Kopien, Entwürfe und Erstdrucke enthält der Kommentar eine Erläuterung sämtlicher vorkommender Personennamen und Buchtitel. Weiterhin gibt er Hinweise auf den Inhalt der beantworteten Briefe, soweit dieser nicht schon aus dem Brieftext selbst deutlich genug hervorgeht, und liefert auch sonst noch reichliche Informationen zum besseren Verständnis der Briefe. Gegenüber dem Bd. 16 der Deussen-Ausgabe konnte der Hrsg. den Kommentar noch vermehren. Die dort zusammengestellte Liste verschollener Briefe Sch.s aufgrund verstreuter Hinweise wurde in die Neuausgabe nicht übernommen. Die im selben 16. Bd. enthaltenen nachgelassenen Verse und ein rekonstruiertes autobiographisches Manuskript *Eis heauton* haben unterdessen den ihnen zukommenden Platz in der Nachlaßausgabe erhalten, während die ebendort gesammelten Dokumente zur Lebensgeschichte noch einer Neuedition harren, die der unermüdete Herausgeber, wie es scheint, noch zu besorgen hofft. Wie in seinen anderen Editionen hat er zusätzlich zum Kommentar noch eine Übersetzung aller fremdsprachigen Briefe und Stellen sowie einen Zitatennachweis (ggf. mit Angabe der exakten Formulierung) beigefügt. Angesichts der Fremdsprachenkenntnis und Belesenheit Sch.s eine nicht geringe Menge! Ein alphabetisches Verzeichnis aller vorkommenden Namen rundet die umfangreiche Editionsarbeit ab. Übrigens gibt es, soweit der Rez. sah, kaum Druckfehler, was angesichts der vielen fremdsprachlichen Passagen keineswegs selbstverständlich ist. Einige zufällig entdeckte Druckfehler seien genannt: Beim Brief Nr. 11 (S. 5) wurde versehentlich die Überschrift der Deussen-Ausgabe „Schopenhauer an Eichstädte“ übernommen, anstatt wie sonst nur den Empfänger, diesen aber mit voller Namensangabe anzuführen. Die fehlende Nennung der Vornamen bei Johann Wolfgang von Goethe und Friedrich Arnold Brockhaus dürfte gleichfalls ein Versehen sein. Auf S. 204 fehlt die Angabe der Nr. 187, und bei Nr. 188 ist „AN“ in Majuskeln zu setzen. S. 233, Z. 23: „is“ statt „ist“. S. 686, Z. 19 sind im Griechischen Spiritus und Akzent zu ergänzen. – Der Herausgeber hat sich mit dieser sorgfältigen und reich dokumentierten Edition ein weiteres Mal um die wissenschaftliche Erschließung des Schopenhauerschen Schrifttums große Verdienste erworben. H. Schöndorf, S. J.

Jaeger, Petra, Heideggers Ansatz zur Verwindung der Metaphysik in der Epoche von ‚Sein und Zeit‘ (Europäische Hochschulschriften XX/20). 8° (319 S.) Frankfurt-Bern 1976, Lang. – Die Verfasserin der vorliegenden Aachener Dissertation vertritt die These, daß das fundamentalontologische Programm von ‚Sein und Zeit‘ als der erste Schritt jener Denkbewegung zu verstehen ist, die später den Namen „Verwindung der Metaphysik“ bekommen sollte. Sie unterstreicht deswegen sehr stark die innere Einheit der verschiedenen Etappen des Denkens Heideggers. – Die Schrift hat fünf Teile. Nach einer „Ersten Kennzeichnung der Metaphysik“ (13–46) und einer Bemerkung über den „Ansatzpunkt und Wegcharakter des Heideggerschen Denkens“ (47–58) behandelt die Verf. unter dem Titel „Der Rückgang in den Grund der Metaphysik“ das Problem der Metaphysik, wie es in ‚Sein und Zeit‘ entfaltet wird (59–180). Dieser Hauptteil des Buches wird ergänzt durch eine ähnlich gelagerte Analyse der Schriften „Kant und das Problem der Metaphysik“, „Vom Wesen des Grundes“ und „Was ist Metaphysik?“ („Die Tran-

szendenz des Daseins und die sich vorbereitende Kehre“: 181–214). Das Buch endet mit einem „abschließenden Rückblick und Vorblick auf das seinsgeschichtliche Verwindungsgeschehen“ (215–233). Die Verf. hat offenbar kein eigenes Verhältnis zu einer der großen Gestalten der metaphysischen Denkweise; es hat den Anschein, als könne sie diese nur und schon durch die Vermittlung Heideggers. Dadurch fehlt dieser Studie ein Gefühl für die Schärfe der Probleme, um die es Heidegger geht, und für die Begrenztheit der Weise, wie Heidegger diese Probleme auf sich zukommen läßt. So kommt es dann etwa auch zu solchen Entgleisungen wie der Formulierung, „daß schon in ‚Sein und Zeit‘ diesem metaphysischen Verständnis von Grund *der Garaus gemacht* wird“ (9). So bleibt diese Arbeit fast überall an der Oberfläche, so material richtig die Darstellung aufs Ganze gesehen ist.

G. Haeffner, S. J.

Bloch, Jochanan, Die Aporie des Du. Probleme der Dialogik Martin Bubers (Phronesis 2). Gr. 8° (348 S.) Heidelberg 1977, Schneider. – Ein wirklich „abenteuerliches Buch“ (F. Kemp). Es sei sehr jüdisch, sagt der Klappentext, indem es die Weise des Kommentars auf sich nehme und sich das System versage. In der Tat, Kap. 1–3: Das Geheimnis, die Schöpfung, die Symbolfrage, geben auf der Grundlage des weitgestreuten Werks, auch auf mündliche Äußerungen gestützt und mit z. T. seitenlangen Fußnoten einen minuziösen Kommentar (in Auseinandersetzung schon hier vor allem mit M. Theunissen). Dieser Teil hat 1968 unter dem Titel „Geheimnis und Schöpfung“, Elemente der Dialogik M. Bubers, der FU Berlin als Dissertation vorgelegen. Erst im Sommer 1972 ist das Buch in Israel, wo der Verf. eine Professur für Geistesgeschichte des Judentums an der Ben-Gurion-Universität innehat, fortgesetzt und abgeschlossen worden. – Ansatz der Fortsetzung ist das bisher erzielte Ergebnis, der Logos des Symbols sei ein Logos des Selbstwiderspruchs. („Naiv“ formuliert: die im Symbol – und doch nur so – sich mitteilende Wirklichkeit muß uns auch unabhängig von ihm gegenwärtig sein, da wir sonst das Symbol nicht als solches erkennen.) Bubersch gesagt: das Du soll zugleich in Kongruenz mit dem Es und unbestimmbar sein. Indem es aber nicht Es ist, ohne daß dieses Nicht seinerseits zu den Es-Bestimmungen gehören darf, lasse sich auch nicht von einer Transzendenz bzw. Nicht-Weltimmanenz des Du sprechen. So aber schließe das Du das Es nicht mehr aus und damit falle das Schema der „Zwei Grundworte“ überhaupt dahin. – Entscheidend ist nun, bei aller schon von Rosenzweig gerügten Abwertung des Es zum „Krüppel“, daß die Gegenwart des alltäglich Vorkommenden primär ist. Daraus folgt bereits für Buber, daß er nicht an Gott zu glauben vermag, wenn das sagen soll, von ihm reden zu können, daß er an Gott nur glauben kann im Sinn der Rede zu ihm. – Von hier aus streitet B. nun einerseits vehement gegen die „christliche“ Deutung Theunissens vom Vorrang des Zwischen und einem Überschwingen der Welt im Gottesbezug; andererseits radikalisiert er Bubers Position dahin, daß sich ihm „Gott“ und „Schöpfung“ als „figurierte Hypostasen“ der Kongruenz von Ich und Es darstellen, die zwar in der Kraft der Überlieferung die Fraglosigkeit der Familiarität besitzen, in Wahrheit aber nichts erklären. D. h. Buber bedenke hier eine Art Dreiecks-Struktur, die in Wirklichkeit das Du im Es auf Grund stelle. Demgegenüber gibt B. nun diesen Rückbezug auf, um zenbuddhistisch für die völlige Unbestimmbarkeit der „Gegenwart“ zu plädieren. Sie entläßt zwar den Widerspruch aus sich, doch nicht so, daß sie von ihm her „dialektisch“ gefaßt werden könnte. Denn die Synthese aus Widersprüchen muß Synthese des Widerspruchs sein, der keine hat. Die Einheit aus der Zerreißung wird nicht durch Negation der Negation, sondern nur durch Liquidation, Erschöpfung, in einem (Durch-)Bruch (Beispiel: Koan). – Es geht also um eine therapeutische Frage, die aus dem Denken in den Umschlag zum gelebten Innerwerden der Gegenwart führen will. Hier kommt B. skizzenhaft auf die Psychoanalyse zu sprechen, mit der Bubers Denken in Bezug zu setzen der ursprüngliche Plan der Dissertation war. (H. Schneider, dessen Andenken das Buch gewidmet ist, war der Analytiker des Verf.) Psychoanalyse sei Selbsterlösung (Theunissen)? Die Bewegung der Selbsterlösung müssen wir machen. „Gnade ist [dann], wenn es so weit ist“ (H. Schneider). Die totale Hinwendung aber ist keine mehr; d. h. sie ist über die Umschreibung und Chiffre des „Ewigen Du“ hinaus. Die

Auseinandersetzung mündet in den Satz: „Wenn die Worte einen selbst dahin führen, daß man sie losläßt, ist das Loslassen Befreiung.“ – Ist das noch Buber? Liegt es andererseits nicht tatsächlich in der Konsequenz seines Denkens? Oder verfehlte seinen „hebräischen Humanismus“ gerade eine solche Konsequenz(macherei)? Aber wird hier eigentlich etwas „gemacht“? Wird nicht vielmehr nur ein Weg bezeugt, der sich ergab? Wie jedoch ließe von einem anderen Weg her sich noch zu diesem hinüber sprechen oder deuten? Wahrlich ein Abenteuer. – Zwei formale Reklamationen seien nicht unterdrückt; sie gehen wohl noch mehr an die Adresse des Verlags, gerade weil er ansonsten das Buch so ungewöhnlich schön gestaltet hat: Erstens vermißt man ein Literaturverzeichnis. Das Namenregister ist dafür ein schwacher Ersatz. Das gilt für die Sekundärliteratur, doch erst recht für Bubers Schrifttum, für das zwar (wie auch für häufig zitierte andere Werke) eingangs ein Abkürzungsverzeichnis geboten wird, doch ohne bibliographische Angaben. Damit zusammenhängend das zweite: wenn es schon Gesammelte Werke gibt, sollte man auch, zumindest *auch* (also zusätzlich) nach ihnen zitieren, soweit möglich, statt nur nach den vielen unterschiedlich zugänglichen Einzelausgaben. Dankenswert das von G. Mahr erstellte detaillierte Sachregister.

J. Splett

Holzhey, Helmut / Zimmerli, Walther Ch. (Hrsg.), *Esoterik und Exoterik der Philosophie. Beiträge zu Geschichte und Sinn philosophischer Selbstbestimmung*. 8° (408 S.) Basel-Stuttgart 1977, Schwabe & Co. – Die Festschrift zum 60. Geburtstag des Zürcher Philosophen Rudolf W. Meyer gehört zu jenen, die über Anlaß und entsprechendes Vorwort hinaus den gesammelten Aufsätzen einen inneren Zusammenhalt abverlangen. Ohne Kompromisse geht es dabei freilich kaum ab, wenn die Herausgeber nicht zu rigoros sein wollen. Die 18 Beiträge sind zu drei Gruppen gebündelt: Philosophiegeschichtliche Analysen (9), Interpretationen und Aspekte (3), Konzeptionen (6). Der Titel reizt, der Untertitel läßt stutzen und vollends ernüchtert das Vorwort: Es gehe (zum wievielten Mal?) um die Frage „Wozu Philosophie?“ bzw. „Wozu noch Philosophie?“. Zwar gibt es kluge (und vor allem menschenfreundliche) Leute, die jeden gern über sich selbst reden hören (weil sie dann immer noch am meisten Gutes zu hören bekommen); doch auf die Dauer ist Interesse an sich wohl nur sich selbst interessant – und wie lange selbst das? In den Beiträgen wird es dann doch mitnichten so schlimm. Im ersten Teil verbindet sich historische Kenntnis, z. T. dankenswert belehrende Gelehrsamkeit bei den Autoren „identifikatorischer Sympathie mit den dargestellten Ansichten“ (11), so in L. Haslers Plädoyer für Sextus Empiricus oder Holzheys Rehabilitierung der Popularphilosophie. Weitere Namen: Platon-Aristoteles (R. Marten), Ammonios-Plotin (Th. A. Szlezák), Augustinus (J.-P. Schobinger), Leibniz (W. Tinner), Hegel (H. Kimmerle), Marx (P. Günther), Nietzsche (K. Weisshaupt). Aus der zweiten Gruppe gehörten die Untersuchungen über Leibniz bei Lessing (H. Mettler) und Spinoza bei Schelling (D. v. Uslar) eigentlich auch noch zur ersten Gruppe, so daß nur ein Aufsatz bleibt: eine reizvolle Interpretation zu Goethes Ironie in den „Wahlverwandtschaften“ aus der Feder W. Binders. – Im dritten Teil wird es schließlich explizit grundsätzlich. Zimmerli analysiert geistvoll, wie die einseitige Fixierung der Philosophie auf die hypostasierte Herausforderung durch die Wissenschaft(en) dazu führt, daß sich statt der erstrebten Aufklärung erneut Esoterik breitmacht. Er tritt demgegenüber für hermeneutische Philosophie ein. (Stellt ein schrecklich-schönes Beispiel für seine These im Band selbst der Beitrag Günthers dar, so desavouiert freilich ebendhier seinen Vorschlag die wortreich eingeführte Fuge H.-W. Schaffnits über die Erfahrung des Redenden und den Tod der Wahrheit.) W. Keller meditiert, dem Thema des Buches voraus, prinzipiell über Innen und Außen als anthropologisches Problem. G. Kohler schlägt den Bogen vom Theätet zu gegenwärtigen Diskussionen, um die bleibende Spannung zwischen Konsens-Anspruch und Evidenz-Forderung verantwortlichen Denkens herauszuarbeiten. Es folgt ein geistreich leichtgewichtiges Spiel mit den Möglichkeiten des Verdachts auf Hintergedanken (auf „esoterischen Praxisprimat“) gegenüber jeder „Theorieproduktion“, der sich jedoch selbst nicht beweisen und seinerseits verdächtigt werden kann (H.-M. Sass). Den Schluß machen H. Lübbes nicht bloß pragmatische Empfehlungen von Bindestrich-Philosophie(n), eingeschlossen die Doppel-Aus-

bildung ihrer Vertreter, gegen den Wirklichkeitsverlust reiner Philosophie – ohne daß aber wohl Philosophie ganz darin aufgehen sollte. Philosophie als Propädeutikum, in Aufnahme ihrer Artisten-Rolle im Verband der mittelalterlichen Unversität, das wäre in der Tat ein bedenkenswertes Programm, und nicht die schlechteste Antwort auf die Frage des Titels. (Den Kurzbiographien der Autoren folgt ein Personenregister.)

J. Splett

3. Erkenntnislehre, allgemeine systematische Philosophie

Barion, Jakob, Philosophie. Einführung in ihre Terminologie und ihre Hauptprobleme. Gr. 8^o (334 S.) Bonn 1977, Bouvier/Grundmann. – B. will eine Einführung in die Philosophie für Anfänger geben. Der Anfänger wird aber heute durch das Gerede vom Ende der Philosophie und von ihrer Zukunftslosigkeit abgeschreckt. Darum erörtert B. zu Anfang ausführlich die Fragen nach der Aufgabe der Philosophie auch heute noch und nach der rechten Denkhaltung des echten Philosophen. Es kommt hier vieles zur Sprache, was heute zwar weithin stillschweigend vorausgesetzt wird, aber vielleicht selten mit solcher Deutlichkeit reflex bewußt und ausgesprochen wird. Darum lohnt es sich, auch in unserer Zeitschrift darauf einzugehen. Philosophie ist für B. „ein Fragen nach den Bedingungen der Möglichkeit von etwas überhaupt“, sie stellt „Fragen um Welt und Leben, um menschliche Freiheit, um Geist und Materie, um Tod und Unsterblichkeit, um Sein und Erkennen“ (33). Sie ist „Grundlagenforschung“, es geht in ihr um „die fundamentalen Voraussetzungen der Wissenschaften“ (46). Im Gegensatz zur rational nicht begründeten, auf Tradition und Autorität beruhenden „Weltanschauung“ will sie diese Fragen wissenschaftlich behandeln, wenn auch nicht im Sinn der „exakten“ Wissenschaft, die auf das genau Meßbare, rechnerisch Bestimmbare geht. Insofern aber die Ergebnisse aller Wissenschaft immer nur vorläufig, hypothetisch sind, muß sie diese immer wieder zur Diskussion stellen (60); dies gilt auch, ja erst recht, von der Philosophie. „Eine Philosophie, die sich im Besitz zeitloser Wahrheiten weiß, deren Bestand ein sicherer Grundstock inhaltlich bestimmter Erkenntnisse bildet, und die dann auch noch Lebensgestaltung und Persönlichkeitsverwirklichung zu ihren Zielen zählt, kann nicht als wissenschaftliche Philosophie gelten“ (67). Letzter Grund dafür scheint für B. zu sein, daß jede Philosophie von einem bestimmten Standpunkt ausgeht, wobei „Standpunkt“ den „Inbegriff der Voraussetzungen“ (53) bedeutet. Aus der Verschiedenheit der Voraussetzungen ergibt sich die Verschiedenheit der Richtungen. Gewiß ist es Aufgabe des Philosophen, sich die Voraussetzungen sichtbar zu machen, die den verschiedenen Lösungen zugrunde liegen, es ist aber „dem Menschen nicht möglich, hinter alle Voraussetzungen zurückzugehen“ (40). „Auf Grund ihrer Ausgangsbasis“ kommt den verschiedenen Richtungen „keine für jeden zwingende Gewißheit zu, daher fehlt ihnen die allgemeine Anerkennung“ (54). Demgegenüber ist es ein schlechter Trost, wenn gesagt wird, „als Weisen des Philosophierens“ seien doch alle Richtungen „miteinander verbunden“ und: „als solche kommen sie zu objektiv gültigen Aussagen“ (54). Denn wenn „objektiv gültige Aussagen“ solche sind, die „unabhängig vom Standpunkt des Forschers“ sind (52), dann scheint als objektiv gültige Wahrheit nur mehr zu bleiben: „Wenn man diese Voraussetzungen macht, dann folgen diese Ergebnisse“. Gewiß für den Anfänger keine verlockende Aussicht! – Aber diesen skeptischen Äußerungen stehen ganz andere entgegen. So heißt es in der Beurteilung des „kritischen Rationalismus“: „Es gibt zweifellos ‚Vernunftwahrheiten‘, die unmittelbar einsichtig sind, ‚ewige Wahrheiten‘, in ihrem Wahrheitsanspruch unabhängig von irgendwelcher Bewährung (Verifikation), und es gibt auch Aussagen über Tatsachen, deren Wahrheit eindeutig festgestellt werden kann“ (43). Ausdrücklich wird gesagt, daß dies auch in der „Gegenstandssphäre der Philosophie“ gilt. Auch hier „gibt es Sachverhalte von objektiver Struktur ..., nichtsinnlliche Tatsachen (z. B. abstrakte Beziehungen, oder Wesenheiten, d. h. konkreten Dingen zukommende allgemeine Gegenstände, wie immer auch ihre Seinsweise bestimmt werden mag), eine Wirklichkeitsschicht, deren Gegenständigkeit aufweisbar und objektiv, unabhängig vom Standpunkt des Forschers, erkennbar ist“ (51 f.). („Allgemeine Gegenstände“ – das klingt sogar nach zu weit gehendem Begriffsrealismus.)

Insbesondere wird die objektive Geltung der Werterkenntnis entschieden bejaht: „Der Wertrelativismus leugnet die Objektivität der Werte. Damit stellt er sich aber in Gegensatz zum Wertphänomen. In unseren Werterlebnissen werden wir inne, daß wir in ihnen Werte nicht als etwas nur Subjektives erleben, sondern daß sie den Anspruch erheben, unabhängig von unseren Werten da zu sein, daß sie uns als ein Objektives entgegentreten, nach welchem unsere Wertungen sich richten“ (211). Ähnliches wird auch von der Geltung sittlicher Normen gesagt (228, 252). Man sieht zunächst nicht, wie solche Aussagen vereinbar sind mit den skeptischen Aussagen, nach denen philosophische Sätze nie endgültig sind, sondern immer wieder in Frage gestellt werden können (59), und der Philosoph ein Zweifler ist, der nichts von seinem Zweifel ausnimmt (40). Eine solche Haltung scheint jede feste Überzeugung auszuschließen. – Ohne einige Unterscheidungen dürfte der Widerspruch unvermeidlich sein. Grundlegend ist die Unterscheidung zwischen kritischer Haltung und eigentlicher Skepsis, eigentlichem Zweifel. Gewiß ist das Fragen und sind die methodischen Formen des Denkens für Philosophie, die Wissenschaft sein will, wesentlich (49). Sie darf sich nicht mit vorwissenschaftlichen Antworten zufriedengeben, sondern muß sie „kritisch durchdenken“, muß bereit sein zur Diskussion von Einwänden und zur kritischen Prüfung ihrer Aussagen (59 f.), und von dieser Prüfung dürfen auch die ersten Voraussetzungen nicht ausgenommen werden (42). Aber das heißt nicht, wegen irgendwelcher auftretender Schwierigkeiten alles wieder ernsthaft in Zweifel ziehen und so über eine skeptische Haltung nie hinauskommen – so würde Philosophie in der Tat zerstörerisch wirken; es heißt auch nicht, selbst für die ersten Grundsätze immer wieder einen Beweis fordern – denn das hieße, jede Aussage wieder auf andere Aussagen anstatt auf das sich zeigende *Sein* selbst zurückführen wollen – wobei durchaus zuzugeben ist, daß eine solche Prüfung eine sittliche Haltung fordert. – Gerade deshalb bleibt die das Leben bestimmende Erkenntnis Sache freier Entscheidung, ohne deshalb subjektive, vor der Vernunft nicht zu rechtfertigende Willkür werden zu müssen. Die „existentielle Wahrheit“ wird uns nicht als Ergebnis eines notwendig ablaufenden Schlusses zuteil, das schließlich auch ein Computer liefern könnte, sondern nur in einer personalen Entscheidung, die nicht weniger, sondern mehr ist als Ergebnis rechnenden Verstandes. Daß nicht alle diese Entscheidung wagen, ist kein Grund gegen ihre Vernunftgemäßheit. Sonst müßte auch die Erkenntnis geistiger Werte, für die sich B. mit Recht einsetzt, als vor der Vernunft nicht zu rechtfertigen abgelehnt werden. Eine zweite Unterscheidung, die mit der ersten zusammenhängt, betrifft die „Absolutheit“ der Philosophie, insbesondere der Metaphysik. Wird diese so verstanden, als könne es eine Philosophie geben, die grundsätzlich abgeschlossen und in diesem Sinn endgültig ist, so kann dies nicht einmal für die Theologie, geschweige denn für die Philosophie gelten. Denn „Stückwerk ist unsere Erkenntnis . . . , kommt aber die Vollendung, so wird das Stückwerk abgetan“ (1 Kor 13, 9 f.). Das heißt aber nicht, daß auch keine Einzelerkenntnis endgültig sein kann im Sinne einer Gewißheit, die einen vernünftigen Zweifel ausschließt. Sonst würde auch der Begriff der Wahrscheinlichkeit seinen Sinn verlieren. Insofern die geistige Erkenntnis des Menschen im „Horizont“ des Seins geschieht, hat sie eben doch einen unendlichen Horizont; ohne ihn könnte jede Erkenntnis wieder relativiert werden; aber das heißt keineswegs, daß mit der „Grundverfassung von Seiendem überhaupt“ (46) auch alles Seiende im einzelnen vollkommen erkennbar ist. – Die schwankende Haltung des Verf. in diesen grundlegenden Fragen wirkt sich naturgemäß in der Metaphysik am meisten negativ aus. Der 2. Teil (Sittlichkeit, Recht und Staat) ist wegen der positiven Haltung in der Wertfrage bedeutend befriedigender.

J. de Vries, S. J.

Gipper, Helmut, Denken ohne Sprache? 2., erw. Aufl. 8^o (168 S.) Düsseldorf 1978, Schwann. – Diese zweite Auflage ergänzt die Beiträge der ersten (1971) um ein weiteres Vorwort und einen Originalbeitrag mit dem Titel: „Wechselwirkungen zwischen sprachlichem Weltbild, wissenschaftlichem Weltbild und ideologischer Weltanschauung in Forschungsprozessen. Fallstudie: Johannes Kepler (1571–1630)“. Darin weist G. nach, wie das astronomische Forschen Keplers durch sprachliche Prämissen gefördert oder auch gehemmt wurde, wie er seine neuen

Erkenntnisse in neuen Begriffen sprachlich faßt, wie also durch das sprachliche Weltbild im Sinn von W. v. Humboldt und L. Weisgerber das wissenschaftliche und darüber hinaus die Weltanschauung beeinflusst wird und ebenso umgekehrt. Er geht in dieser Arbeit auch kurz auf das Verhältnis von menschlicher Sprache und tierischer Kommunikation ein und unterstreicht deren Verschiedenheit: „Die Biene wie der Schimpanse verfügen über Verständigungssysteme, aber diese Tiere sprechen nicht und haben keine Sprache“ (126). Obwohl er die Ergebnisse der Schimpansenversuche, die in jüngster Zeit in den USA stattgefunden haben, berücksichtigt, hält er an der Meinung fest, die er zu dieser Frage bereits in seinem ersten Beitrag entwickelt hat, der immerhin schon im Jahre 1962 konzipiert worden ist und der dieser Aufsatzsammlung den Titel gegeben hat: „Denken ohne Sprache?“. Sie geht dahin, „daß höhere begriffliche abstraktive Denkleistungen ohne Sprache nicht möglich sind und daher dem Menschen vorbehalten bleiben“ (12). – Der zweite Aufsatz „Muttersprachliche Wirkungen auf die wissenschaftliche Begriffsbildung und ihre Folgen“ weist auf die heute kaum mehr bestrittene Erkenntnis hin, daß auch die Begrifflichkeit der exakten Wissenschaften einschließlich der Mathematik die Muttersprache als bleibenden „Urgrund und Voraussetzung“ haben muß. „Der Beitrag der inhaltlich orientierten Sprachwissenschaft zur Kritik der historischen Vernunft“, 1966 auf dem 8. deutschen Kongreß für Philosophie vorgelegt, weist eine ähnliche Abhängigkeit von der Muttersprache auch für die Philosophie nach. Am Beispiel des Wortpaares „Sessel“-„Stuhl“ zeigt G., auf reiches Testmaterial gestützt, wie nicht einfach sachliche Verschiedenheiten unser Erkennen bestimmen, sondern erst deren Bezug zur Sprache. Wo die Sprache eine Gliederung nicht vorsieht, entgeht diese auch dem Menschen: „Er unterscheidet nicht, weil die Sprache nicht unterscheidet.“ (103) Auf diese Abhandlung „Sessel oder Stuhl? Ein Beitrag zur Bestimmung von Wortinhalten im Bereich der Sachkultur“ folgt schließlich noch der Aufsatz: „Zur Problematik der Fachsprachen. Ein Beitrag aus sprachwissenschaftlicher Sicht“. Er würdigt die Bedeutung der Fachsprachen als verständnisfördernd und ordnungstiftend und sagt für ihre zukünftige Ausgestaltung voraus, „daß die zu erwartende Ausweitung auf dem Gebiete des Wortschatzes zu weiterer Reduzierung auf grammatischem Gebiet führen wird“ (122). – Die Aufsatzsammlung als ganze zeigt, wie man hinreichend präzise schreiben kann, ohne in gesuchter Terminologie unverständlich zu werden und liefert damit einen leicht zugänglichen und zugleich sehr anregenden Beitrag von seiten der Sprachwissenschaft für die verschiedenen „Wissenschaften vom Menschen“ (vgl. S. 16), insbesondere auch für die Philosophie. A. Keller, S. J.

Hildebrand, Dietrich von, *Ästhetik 1* (Gesammelte Werke V). 8° (490 S.) Stuttgart 1977, Kohlhammer. – Unmöglich, die Fülle der Einzelfragen, die behandelt und entschieden werden, sowie die Vielfalt der daraus folgenden Klassifizierungen zu referieren. Die Schönheit ist ein zentrales Thema v. H.s gewesen, die des Sichtbaren für den Sohn des Bildhauers A. v. H., aber nicht minder die der Musik und vor allem die Schönheit seelisch-geistiger Werte. In gewohnter Klarheit und Schärfe begründet er zunächst gegen Hume und seine Nachfolger, gegen Gefühls-, Erlebnis- und Assoziationstheorien die Objektivität der Schönheit. Andererseits weist er im Disput mit J. Maritain sowohl die Transzendentalität von bonum und pulchrum ab (erstaunlich, daß nach so vielen Klarstellungen immer noch mit dem Hinweis auf die Tragweite der Sünde gegen die privatio-These argumentiert wird) als auch die Beschränkung der eigentlichen Rede von schön und häßlich auf das sinnlich Sichtbare. Metaphysische Schönheit ist ihm die Schönheit aufleuchtender Werte bis zum Höhepunkt der Schönheit von Liebe, Reinheit, Heiligkeit. Dem steht die Häßlichkeit entsprechender Unwerte gegenüber. – Einzelanalysen zur Rolle der Sinne für das Schönheitsverstehen und zum Zusammenwirken von Sinnenschönheit und ausgedrückter metaphysischer Schönheit (so bei den Tieren, im menschlichen Antlitz, dem menschlichen Leibe), in verschiedenen Verbindungen und Stufen, führen zur Klärung des Kernrätsels unserer Thematik: wie es im Reich des Sicht- und Hörbaren geistige Schönheit geben könne. Symbol-, Ausdrucks-, Analogieschluß- wie Einfühlungstheorie werden mit einleuchtenden Argumenten bestritten. Es handelt sich vielmehr um eine Schönheit 2. Potenz, in Diskrepanz von Träger

und Getragenen, die am ehesten mit der theologischen Konzeption des Sakraments verglichen werden kann. Diese geistige Schönheit wird im folgenden als das Poetische gegenüber dem Prosaischen (und dessen Pseudo-Antithesen), dem Mediokren, Philiströsen und Bourgoisen erörtert. – Der Schönheit überhaupt stehen das Häßliche, Triviale und Langweilige gegenüber – wobei es in diesem ganzen 1. Teil der Ästhetik nur beispielhaft um Kunstschöpfungen geht; im Vordergrund steht durchaus die Naturschönheit (von Tier und Landschaft) bzw. deren Häßlichkeiten (bei Kröte und Nilpferd z. B.), sodann die Schönheit im menschlichen Leben, näherhin das ästhetische Erlebnis, mit Reflexionen zur Eleganz, zum Komischen; mündend schließlich in eine Meditation zu Schönheit und Wahrheit (dies besonders bzgl. der Schönheit 2. Potenz) und der Verbundenheit der Schönheit mit Sittlichkeit und Liebe. – Ein ausführliches Register der Sachen und Namen erschließt die Einzelbezüge des Gebotenen. Die Grenzen des Buchs sind weithin die der Phänomenologie überhaupt, also aus ihrer Kontrovers-Situation und -haltung heraus ein antimetaphysischer wie antitranszendentaler und ungeschichtlicher Objektivismus, verbunden mit einer mandmal verblüffenden Evidenzfreudigkeit, ob es nun um Schönheit oder Häßlichkeit einzelner Tierarten, um das Fehlen etwa jeglicher Tiefe im Jazz oder um die Beurteilung einzelner Landschaften geht. Darüber hinaus zeigt sich darin natürlich – ähnlich wie in den theologischen Wortmeldungen der letzten Jahre – das persönliche Temperament des Verfassers. Zwei Druck-Versehen: S. 32, Abs. 1 ist gegen Ende unverständlich; vielleicht ist Z. 8 zu ergänzen: dagegen *spricht* nicht; S. 74, vorletzter Text-Absatz: gänzlich unverständlich, wahrscheinlich ist mehr als bloß die zweite Zeile (die nur ihre Vorvorgängerin reproduziert) zu ergänzen.

J. Splet t

Schmitz, Hermann, Das Göttliche und der Raum (System der Philosophie. 3. Band: Der Raum. Viertes Teil), 8^o (XVIII u. 721 S.). Bonn 1977, Bouvier/Grundmann. – In seinem System will der Kieler Ordinarius das Ergreifende auf Begriffe bringen, zu einer „besonnenen Offenheit gegenüber den unwillkürlich ergreifenden Mächten“. Er vertritt eine „empirisch ernüchterte“ Phänomenologie, wobei sein Grundgedanke die „Überwindung der Introjektion“ ist, um der Welt zurückzugeben, was man „fälschlich in die vermeintlich private Innenwelt einzelner Subjekte (Seele, Bewußtsein, Gemüt pp.) hineingesteckt hat“. Er ist von daher überzeugt, „erstmal den Begriff des Bewußtseins im allgemeinsten Sinn scharf und zirkelfrei bestimmt und im Zusammenhang damit das jahrtausendealte Freiheitsproblem gelöst“ zu haben (Information Philosophie [1977] Nr. 1, S. 2). – Im vorliegenden Teilband nun geht es vor allem um die göttlichen Atmosphären, aber nicht allein darum. Die vier Kap. sind überschrieben: 1. Das Göttliche, 2. Die Wohnung, 3. Die Darstellung, 4. Die Kunst. Kap. 1 führt von den Numina (der hl. Geist, Dionysos, Odin...), unter ihnen zuletzt das Gewissen, „das letzte im Durchschnittsbewußtsein der heutigen Menschheit noch klar in prägnanter Abgehobenheit lebendige Numen“ (65), zu den göttlichen Atmosphären (in kritischem Plädoyer für R. Otto), aus denen der Mensch die Götter herausruft. Gott: „eine (wirkliche oder fiktive) Person, für die es eine göttliche Atmosphäre gibt, die dadurch konkret wird, daß sie mit dieser Person identifiziert wird und in deren Gestalt zum Vorschein kommt“ (152). Damit ist die „Widerlegung des Monotheismus“ (172 ff.) präjudiziert, dessen Ursprung der Verf. in der griechischen Lyrik seit dem 7. Jh. sieht. Hier werde Autorität mit physischer (All-)Macht verwechselt und die Perspektivität des Göttlichen vergessen (an Anselm brauche man nur rückzufragen: maius für wen?). Ohne „Evidenzdruck von Phänomenen“, ist der Monotheismus eine Ideologie, die das religiöse Bewußtsein „nur deshalb verführen“ konnte (176), weil sie Entlastung von der verwirrenden Vielfalt des Göttlichen, einen adäquaten Adressaten des Bittgebets und einen Spiegel menschlicher Selbstermächtigung gegenüber unwillkürlichen Regungen anbietet: also aufgrund von Heilsinteresse und Machtstreben (181). – Kap. 2 gilt der Bewältigung überwältigender Atmosphären durch Umfriedung eines Raums. Ausgehend von Augenschluß und Mandala werden Wohnung und Teehaus, Schwitzhütte, Kirche und Garten behandelt (hier auch die Errungenschaft rahmenden Sehens, der sich die „Landschaft“ verdankt). Das Woh-

nen der Römer und die hier besonders bewußte Problematik der Überschreitung der Umfriedung, bei Reise wie Kriegszug, führen zu Sch.s Opfertheorie. In Auseinandersetzung mit anderen Sichten bestimmt er Opfer als einen Akt des Durchbruchs durch die Umfriedung zwischen Bereichen, u. U. in eine neue Rahmung hinein. Ähnlich wird das Gebet als Übergang gesehen. Insofern hat es Sinn auch für jemanden, der sich darüber klar ist, daß kein ansprechbares Gegenüber da ist. „Das Bittgebet leistet in diesem Fall das Eingehen in eine göttliche Atmosphäre, der der Ergriffene sich oder anderes anheimgibt und einschmiegt“, indem er sie als Heiland hervorruft und so konkretisiert (366 f.). – Die nähere Weise solch eines Vorgangs behandelt Kap. 3, dessen Kernbegriff (von der Erörterung von Sachverhalten und Situationen aus) die spielerische Identifizierung ist: dank der Phantasie („jetzt verstanden als locker kombinierender Umgang mit dem Diesem, das durch Abhebung vom Dasein diesem gegenüber unbefangen geworden ist“) präsentiert sich hier „eine Identität, die nicht durch die Autorität des Daseins als Tatsache . . . , mit der man sich abfinden muß, aufgedrängt wird“ (454). Dabei darf „spielerisch“ nicht mißverstanden werden; diese Form entfalteter Gegenwart gibt es „in tiefem, ergriffenem Ernst so gut wie in loser Schelmerei“. Sie dient Sch. auch zur Interpretation des christlichen Glaubens „als Entwurf in die Rolle eines Überzeugten“ (477). Er ist „nicht wirklich Überzeugung, für die die Frage nach einem Gewißheitsgrund brennend werden könnte [und so Probleme intellektueller Redlichkeit ergäbe], sondern Entwurf in eine Überzeugung, spielerische Identifizierung mit der Rolle eines von Evidenz Betroffenen . . . Der glaubende, aber nicht mehr in der Naivität unbesonnenen Dahinglaubens befangene Christ ist also etwa so überzeugt, wie sich die Frau in großer Toilette als Statue, Romanheldin oder – wie ich einmal gelesen habe – als Märchenprinzessin vorkommt; übrigens stellt schon Paulus das Annehmen des Glaubens metaphorisch auch als Bekleidung (Anlegen des Brustpanzers) dar (1 Thess 5, 8)“ (481 f.). – Im Spannungsfeld von Selbstidentifizierung und Identifizierung eines Begegnenden spielen die weiteren Themen des Kapitels: Rede, Dichtung und Mythos. – Kap. 4 ist der Kunst gewidmet, der Ästhetik, dem Kunstwerk, der Frage des Schönen und Erhabenen, wobei nochmals das „Göttliche im Raum“ thematisch wird.

Nicht einmal andeuten läßt sich die Fülle an Material wie Literatur zu diesem, das der Verf. verarbeitet hat, und der Reichtum an Durchblicken, Einsichten, Unterscheidungen und Abgrenzungen. Hinsichtlich des Philosophie-Charakters dieser Arbeit schreibt Sch. gegen einen Rezensenten, Aufgabe der Phänomenologie sei „nicht: sehen lehren, sondern sprechen lehren, auch und gerade dort, wo Worte zu versagen scheinen, damit das Erfahrene ins Licht möglicher Besonnenheit treten kann“ (5). Entsprechend weist er die „Anmaßung metaphysischen Bescheidwissens“ ab („Göttlich zu sein, ist eine Sache der Autorität, nicht eines metaphysischen Substrats dieser Autorität“ – XIV). Doch gibt es offenbar noch andere als metaphysische Anmaßungen. Und klare Abhebungen in einer Dimension sind, wie sich zeigt, noch kein Schutz gegen Kategorienvermischung in anderen Fragerichtungen. Dies etwa schon bezüglich der psychologischen Beurteilung von Metaphysik wie der „Entlarvung“ des Monotheismus. Daß beispielsweise für Paulus (1 Kor 8, 4–8) Gott nicht „an sich“, sondern nur relativ, „für jemand zu einer Zeit“, göttlich gewesen sein sollte, weil er sich sonst als „eine kleine Pythia ohne Dreifuß und Ekstase“ gebärdet hätte (ebd.), wirkt auf den Rez. ebenso merkwürdig wie manches andere der hier zitierten Dicta. Er begnügt sich darum auch mit deren Zitat, unter Verzicht auf metaphysische oder transzendentalphilosophische Repliken zu einzelnen wie zum Ganzen. (Doch eine ihrerseits psychologische Rückfrage möchte er nicht unterdrücken. Gustave Thibon hat einmal notiert: „Der schlimmste Feind des Gipfels ist nicht die Erde, es ist die Stufe . . . Selten sind die Menschen, die ihre Eroberungen als Haltepunkte und Übergänge zu betrachten vermögen; die Plattform, die man in Schmerz und Hoffart erklimmen hat, läßt den Anruf des höchsten Punktes verstummen . . . Auf halber Höhe verflüchtigt sich die Vision der Gipfel.“) Nüchterer, wissenschaftstheoretisch gesagt: die Stärke der Phänomenologie ist ihre Positivität; sie markiert zugleich ihre Grenze. Die Hauptgefahr des Phänomenologen ist darum die Grenzüberschreitung: von legitimer Positivität in illegitime Exklusivität.

J. S p l e t t

Die Aktualität der Transzendentalphilosophie. Hans Wagner zum 60. Geburtstag. Hrsg. v. *Gerhart Schmidt* u. *Gerd Wolandt*. Gr. 8^o (208 S.) Bonn 1977, Bouvier/Grundmann. – Hans Wagner in Ehren. Sein Hauptwerk „Philosophie und Reflexion“ (und nicht nur dieses) ist in der Tat ein Beitrag, die transzendentalphilosophische Denkrichtung zur Geltung zu bringen. Indes, auch wenn sich die im vorliegenden Band gesammelten zwölf Aufsätze von Bonner Fachkollegen (sieben) und andernorts tätigen Philosophen (fünf) irgend auf Wagners Arbeit beziehen, so hat der Rez. den Eindruck, daß damit keinesfalls die „Bedeutung der Transzendentalphilosophie in systematischer Hinsicht“ zureichend unter Beweis gestellt ist.

Zum ersten (was die einzelnen Autoren betrifft) ein Blick auf für sich selbst sprechende Überschriften bzw. auf einige Inhalte: Treffend skizziert *Klaus Hartmann* in seinem Beitrag „Analytische und kategoriale Transzendentalphilosophie“ auch den Wagnerschen Theorietyp und seine Leistung: Wagner baut seine transzendente Typologie auf dem Gedanken der noematischen Geltungsreflexion, der aus ihr gewonnenen Prinzipienlehre, des als nicht-gesetzt gesetzten Ansichsein und des Unterschieds von Geltung und Faktizität auf. „Die Typologie ist im wesentlichen eine in transzendental-phänomenologisch, transzendental-ontologisch (was beides zusammengesehen wird) und transzendental-logisch, wobei aber für die letztere Rubrik die Wagnersche Philosophie eine Öffnung für einen nicht-immanenten Gegenstand (ganz wie die N. Hartmannsche und Cramersche Position) vorsieht, und ebenso unter dem Motto einer Philosophie der Faktizität des Subjekts eine Verbindung von Phänomenologie oder auch Fundamentalontologie und transzendental-logischer Phänomenologie vorsieht, so daß hier in gewisser Weise ein eigener Typ von Transzendentalphilosophie, eben der Wagnersche, vorläge“ (47). – Auch *Werner Flach* vermag eine für Wagner gewichtige Problematik, nämlich die der „Objektivität der Erkenntnis“, plastisch und weiterführend zu bestimmen, wobei er gleichzeitig in die etwas eigenwillige Wagnersche Terminologie einführt. Seine Überlegungen stellen klar: „Die Objektivität der Erkenntnis ist der Aspekt der Geltungsbegründung, der von der Etablierung des Seinssinnes dieses oder jenes Noema bis zur je spezifischen methodischen Organisation des Seinssinnes dieses oder jenes Noema, dieses oder jenes noematischen Verbandes, in Konsequenz bis zur Etablierung dieser oder jener Seinswissenschaft reicht“ (17). – Fünf weitere Arbeiten: von *Gerhart Schmidt* „Die Transzendentalität des Seinsgedankens“, von *Eberhard Winterhager* „Das Sich-Haben des Subjekts“, von *Wolfgang Marx* „Systemidee und die Problematik ihrer Begründung“, von *Wolfgang Röd* „Transzendentalphilosophie und deskriptive Philosophie als wissenschaftliche Theorien“ behandeln ontologische und „alethologische“ Grundfragen der Transzendentalphilosophie sowie systemtheoretische Positionen. *Jules Vuillemin* führt strukturalistisch eine nicht ganz plausible Positivierung der Grundlegung des Normativen vor in „Caractères et Fonctions des Signes“. – In praktische Philosophie gewendet findet transzendentalphilosophisches Vorgehen bei *Wolfgang Ritzel* Eingang, in „Zur Theorie praktischer Wissenschaft“: Pädagogik, Rechtswissenschaft, Medizin haben als praktische Wissenschaften ihr theoretisches Prinzip in ihren praktischen Zwecken. Dieser praxistheoretische Ansatz weist in die Richtung, in der die Aktualität der Transzendentalphilosophie angemessen formuliert werden kann (s. u.). Er ist dabei konkreter als *Erwin Hufnagels* in „Relationen – zum Streit um die pädagogische Anthropologie“ versuchter Nachweis, daß der vermeintliche Selbstgenügsamkeitsanspruch der pädagog. Anthropologie im Sinne von Transzendentalphilosophie aufzuheben ist. Im dritten Beitrag zur praktischen Philosophie „Politik und Moral“ diskutiert *Josef Derbolaw* eine Verbindung von Kants ethischem Ansatz mit Aristoteles' systematischen Voraussetzungen einer Güterethik im Sinne von Praxeologie. Er kommt zu einigen etwas unsystematischen Aussagen über Politik und eine universale (?) Gewissentheorie. *Gerd Wolandts* „Standpunkte der Kunstphilosophie“ versuchen abschließend über die Frage nach dem Sinn der Kunst, die konkrete Leistung von Kunst „Im Sinne der Kultur, des Bewußtseins, der Gesellschaft, des Seins, der Welt, der Humanität“ (197) anzudeuten, wobei allerdings die kritische Auseinandersetzung mit Hegels These vom „Ende der Kunst“ in wenig scharfer Weise geführt wird.

Zum zweiten (was auch H. Wagner betrifft), zum Thema des Bandes: Unter-

beweisstellen der Aktualität der Transzendentalphilosophie. Diese kann höchstens nach der problemgeschichtlichen Seite in Rekursen auf und Aufbereitungen von längst abgeschlossenen kantianischen, hegelschen, hönigswaldschen oder auch wagnerischen Fragestellungen liegen. Eigentlich gegenwärtig wirksam kann Transzendentalphilosophie nur sein, insofern sie ihre methodische Brauchbarkeit an aktuellen Fragen gegenwärtigen gesellschaftlichen und darin denkerischen Lebens erweist: insofern sie also konkret Handlung, Sprache, Kunst, Religion – bzw. ökonomische-, politische-, Kommunikations- und Bildungssysteme, Normen- wie Rechtssysteme, Geschichte u. ä. m. in deren *systematischem* Zusammenhang bestimmt. Daß diese Themen im vorliegenden Band nicht vors transzendentalphilosophische Auge kommen, liegt wesentlich daran, daß das klassische Proprium jedweder Transzendentalphilosophie, nämlich *Reflexion*, nicht in seiner systematischen, allbegründenden Funktion vom Stand handlungstheoretisch, phänomenologisch und analytisch geläuteter Theorie her angegangen wird, sondern hinter allerlei Rauch bloß läutet. Transzendentalphilosophie ist erkenntnistheoretische Theorie, die mit dem Instrument Reflexion eine ausdrückliche Inbeziehungsetzung von Sachverhalten vornimmt, die in ihrem sachlichen Zusammenhang selbst durch materiale Reflexionsprozesse konstituiert sind; sie ist als solche wissenschaftliche Reflexion der gelebten Reflexion zugleich wesentlich Praxistheorie. Wenn die Aktualität von Transzendentalphilosophie in der Durchführung entlang obiger Problemfelder besteht, so genügen nicht die vorliegenden, sicher wichtigen aber doch bloß partiellen, Nuancierungen, die im übrigen (bis auf Diskussionen mit dem analytischen Standpunkte) an der seit Marx variantenreich bis hin zu Apel und Habermas formulierten nachtranszendentalen Denkrichtung vorbeigehen. Vielmehr bedarf es einer praxistheoretischen Weiterentwicklung transzendentalphilosophischen Denkens, die (nach J. Heinrichs) drei Desiderate betrifft: a) das Ausgehen nicht nur von theoretischen und vor allem nicht von subjektiv-monologischen Bewußtseinsvollzügen, sondern vom *ganzen Sinn-System des Bewußtseins*, zu dem Interpersonalität immer dazugehört; b) Ausgang nicht nur vom Bewußtsein innersubjektiver Art – hier wäre kritisch auf H. Wagners Stufen innersubjektiver Reflexion einzugehen (Phil. u. Refl., 40 f.) – sondern von bewußtseinsgeleitetem *Handeln* (Praxis), für die andere Wirklichkeit und ihre Veränderung maßgebend ist; c) Zuendeführen der transzendentalphilosophischen Grundidee, der *Sinnreflexion*, in der Weise, daß die methodische Reflexion ihre *realen Bedingungen* erfaßt und thematisiert. – In der Ausführung dieser Programmpunkte könnte man Hans Wagner sicher zum 70. Geburtstag eine kaum zu überbietende Freude machen, befreit man Philosophie doch ganz in seinem Sinne von bloß innertheoretischer Betriebsamkeit zur praktischen Geltung für menschliches *Akteben*, das Philosophie allein Existenzberechtigung gibt.

F. T. Gottwald

Transzendenz und Immanenz. Philosophie und Theologie in der veränderten Welt. Internationale Zusammenarbeit im Grenzbereich von Philosophie und Theologie, hrsg. v. *D. Papenfuss* u. *J. Söring*. 8° (XVI u. 519 S.) Stuttgart 1977, Kohlhammer. – Die 46 Beiträge von Tagungsteilnehmern, geographisch wie geistig weltumspannender Provenienz, bemühen sich um das Problem, „welche Geltung der Transzendenz Erfahrung bei der Gestaltung zeitgenössischer Wirklichkeit zukomme und wie der daraus sich möglicherweise herleitende Anspruch sozial konstitutiv zu sein, insbesondere gegenüber der Philosophie gerechtfertigt werden könne“ (IX). Daß ein methodischer Primat von philosophischer wie sozialwissenschaftlicher Argumentation vorliegt, bestätigt ein Blick auf die theoriegeschichtlichen Referenzen: in den deutschen und skandinavischen Beiträgen dominieren die Rekurse auf klassische transzendentalphilosophische Methode, vor allem kantischer Prägung, einen fast ebenso großen Platz nehmen um Heidegger zentrierte phänomenologische Restaurationen ein, und zwar besonders in asiatischen Beiträgen, schließlich wird formallogisch prozediert, vor allem von Lateinamerikanern; darüber hinaus greift man auf empirisch soziologische, politologische und ökologische Methoden zurück. Dagegen fällt theologisches Argumentieren, also ein von Offenbarung her konzipierter Begründungszusammenhang, zwar nicht unter den Tisch, jedoch wird es meistens unter philosophisch sozialwissenschaftliche Gesichtspunkte subsumiert.

Im ersten Teil der Sammlung wird das *Verhältnis von Glaube*, als der eigentlichen Vollzugsweise einer Beziehung zur Transzendenz, und intelligibel aus sich begründetem philosophischen *Wissen* angegangen (3–142). Das Spektrum der Versuche reicht von der kategorialen Distinktion, die eine mögliche Konkurrenz der Wahrheitsansprüche von Theologie und Philosophie zugunsten einer „ontologischen Option“ entscheidet (*K. Hartmann* 3–28), über systematologische (*G. Jánoska*), hermeneutische (*A. Rigobello*), formallogische (*F. Inciarte*) Betrachtungen bis hin zu indisch-vedischen Positionen, die ihren Ansatz „jenseits“ des im christlich-abendländischen Denken schon vorausgesetzten Unterschiedes von Glauben und Wissen in vordogmatischer, transzendental-reflex gestufter Bewußtseins-erfahrung (97) gewinnen (*D. Sinha* und *L. Mehta*, letzterer in mehr philosophiegeschichtlicher Sicht). Auch eine marxistisch inspirierte Position gehört hierher, die den Unterschied in Richtung auf ein Denken als „Denken der Revolution“ transzendieren will, insofern Revolution als Wesen des Seins (140) anvisiert wird (*G. Petrovec*).

Religionsphilosophische Ausführungen versuchen im 2. Teil „Gott und das Absolute“ (145–416) sowohl begrifflich rational (*A. „Wandlungen des Gottesbegriffs“* 145–237) als auch empirisch, aus Erfahrungen konzipierend (*B. „Konzeptionen des Absoluten“* 239–316) sich des jeweiligen Grundes von Philosophie und Theologie, von Vernunft und Offenbarung zu versichern. Für einen philosophie- wie theologiegeschichtlichen Vergleich ist der Aufsatz von *A. Khoury* von Interesse: „Gottesbegriff im Streit von Theologie und Philosophie. Bemerkungen zum islamischen Voluntarismus“ (169–178). Ferner kann *D. Rodins* Kurzstudie hervorgehoben werden: „Zerfall der neuzeitlichen Gottesidee“ (223–232). Zum einen ein Zerfall, der in der Philosophie von Scheler und Heidegger markiert wird. Der wissenschaftlich unauflösbare Ursprung der Gottesidee wird bei ersterem phänomenologisch enthüllt, und zwar die Person des „ursprünglichen Heiligen“ und die gelebte Teilnahme am „Geschehen der Offenbarung“ in ihrer unhintergehbaren, praktischen Vollzugsbedeutung (228). Eine Enthüllung dergestalt, daß der Gott der Tradition, der ein poetisch und theoretisch bestimmtes Wesen darstellt, vom erfahrungsfernen Sockel gestoßen wird. Zum anderen belegt Rodin den Zerfall der neuzeitlichen Gottesidee vom Standpunkt des marxischen Historismus aus, mit dem Ergebnis, daß der Boden für Verstehen und Erfahren von Transzendenz die gelebte Intersubjektivität (231) erscheint. Diese Konzeption, die Transzendenz nur als Transzendenz in und durch Immanenz ansieht, sprengt ebenfalls das traditionelle Gottesbild, das Gott in reine, weltferne Transzendenz verlegt, zu Gunsten einer politisch und intersubjektiv handlungswirksamen Gottesidee.

Da im Christentum Glaube, mit Ausnahme seiner mystischen Modifikation, im wesentlichen wenig mit Erfahrung zu tun zu haben scheint, muß man sowohl für das „Wie“ als auch für das „Was“ eines erfahrungstiefen Gottes auf das naheliegende Angebot einer Erfahrung des Absoluten mit entsprechender praxis-immanenter Theorie zurückgreifen, wie es insbesondere von asiatischer Seite durch mancherlei Dialoge in den westlichen Kulturraum hinein gemacht wird. So liefert der Teil 2 B „Konzeptionen des Absoluten“ nicht nur für die vergleichende Religionswissenschaft eindrucksvolle Beiträge aus der taoistischen, zen- und jodobuddhistischen Ontotheologie. Hier kann ein bereichernder Einblick genommen werden in die Konstitution von Urteilen über das Absolute aus Erwachens-, Seins- oder ähnlichen religiösen Erfahrungen von Transzendenz.

Erst von dieser Erfahrungsgrundlage gewinnen die sozialwissenschaftlichen oder soziorheologischen Überlegungen des 3. Teils „Die politisch-soziale Welt im theologischen und philosophischen Denken“ Konkretion. Dem philosophisch und theologisch legitimen Anspruch der Transzendenz in Immanenz, der Anwesenheit Gottes in der (Gestaltung der) politisch-sozialen Wirklichkeit, in Natur und Geschichte wird hier nachgegangen. Der Abschnitt A „Grundfragen der politischen Theologie“ (319–369) bietet eine anregende sozialwissenschaftliche, institutionskritische Studie *P. V. Dias* zum Thema „Soziale Bedingungen religiöser Erscheinungen am Beispiel der katholischen Kirche“ und verknüpft ferner die (neutestamentliche) Rechtfertigung politischer Ordnung (*Th. R. Weber*) mit „Fundamentaltheologischen Überlegungen vom lateinamerikanischen Christentum her“ (*J. Terán-Dutari*)

in Richtung einer „Theologie der Befreiung“. – Aus Abschnitt B „Aspekte der Ökotheologie“ (371–413) sind bedeutsame Beiträge, einmal der von *E. M. Diaz de Guerrero*, „Gedankenansätze aus dem Schöpfungsbericht zu Bedingungen einer humanen Umwelt“, in dem entlang einer in der Auslegung von Genesis 1 gewonnenen Axiologie ein integrativer Ordnungsgedanke vorgestellt wird, zum anderen fällt die empirisch soziologische Arbeit von *G. C. Oosthuizen*, „Die Umwelt und ihr Einfluß auf religiöse Veränderung in der städtischen Situation“, ins Gewicht und schließlich die wirklich notwendige Kritik am christlichen, die Freiheit der Natur nicht achtenden, strategischen Naturnihilismus, wie sie von *O. Jensen* in seinem Beitrag „Schöpfungstheologischer Materialismus. Zum Naturverständnis angesichts der ökologischen Krise“ vorgenommen wird. – Abschnitt C des 3. Teils leistet vor allem einen fundamentalen Entwurf theologischer Ethik von *F. Böckle*: „Ethik mit oder ohne Transzendenz. Sollensanspruch und Normbegründung in der heutigen theologischen Ethik“. Darüber hinaus eine gewichtige Studie aus buddhistischer Sicht von *T. Kadowaki*, der Gut und Böse als moralische Kategorien aus der Sphäre des religiös Absoluten heraus ins relative (natürliche) Handeln hinein verlegt. – Im Abschnitt D „Ideologiekritische Perspektiven“ (479–506) werden abschließende Reflexionen vorgetragen, auf daß deutlich werde, daß auch philosophisch-theologisches Denken durch sein Komplement vermittelt ist: den mannigfaltig (ökonomisch, politisch, kulturell, rechtlich) determinierten Prozeß sozialen Lebens.

Will man Ergebnisse bündeln, so muß man nach der Lektüre der zahlreichen Ansätze nochmals das Generalthema bedenken: „Welche Geltung der Transzendenz Erfahrung bei der Gestaltung der zeitgenössischen Wirklichkeit“ zukommt (IX). Summa summarum: Leider ist begrifflich nicht zu synthetisieren, was Transzendenz Erfahrung im Erfahrungsganzen menschlichen Lebens bedeuten mag, noch läßt sich ein gemeinsamer Nenner angeben, was von den einzelnen Autoren unter „zeitgenössischer Wirklichkeit“ verstanden wird. Zwar gehen einige Autoren einerseits auf Transzendenz Erfahrung ein (*W. Kluxen* 34; *A. Rigobello* 55/56; *M. A. Presas* 91; *D. Sinha* 97 f.; *D. Rodin* 231; *Sh. Ueda* 263; *Y. Kumazawa* 272; *R. Okochoi* 278; *B. Bosnjak* 491), andererseits kommt auch konkrete zeitgenössische Wirklichkeit vor Augen — bezeichnenderweise im nicht mehr akademisch-philosophisch-theologischen sondern vielmehr praktisch polit-ökonomischen 3. Teil des Sammelbandes (bes. bei *P. Y. Dias* und *C. G. Oosthuizen*). Jedoch fehlen ausdrücklich synthetische oder vermittelnde Ansätze wie Diskussionen mit methodischer Stärke, obschon z. B. *D. Sinhas* Arbeit in Richtung einer integralen Phänomenologie, bzw. Arbeiten von buddhistischen und osteuropäischen Autoren in Richtung von Praxistheorie Theorietypen anvisieren, die einen umfassenden methodischen Zugriff andeuten und eine ontologische Ordnung von Transzendenz sowie eine erkenntnistheoretisch-logische Bestimmung von Wirklichkeitserfahrung und ferner eine Verbindung beider Aspekte unter Umständen ermöglichen könnten. Vielleicht hätte auch religionssoziologischen Theoretikern gerade in diesem Zusammenhang mehr Raum geboten werden müssen, geht es Religionssoziologie doch darum, „innerhalb des angewachsenen geschichtlichen Stoffes eine Zusammenschau zu geben und Verbindungslinien zu ziehen zwischen der Alltäglichkeit und Nüchternheit unseres politischen und wirtschaftlichen Lebens und dem Spirituellen, das seinen vollkommenen Ausdruck im Religiösen findet, zwischen Praxis und technischen Mitteln einerseits und Theorie andererseits, zwischen Immanenz und Transzendenz“ (*A. Müller-Armack*, *Religion und Wirtschaft* [Stuttgart 1949, 1.]). – Jedenfalls darf abschließend festgehalten werden, daß der vorliegende Band eine Bereicherung darstellt: zum einen, da sich in ihm der allgemeine philosophisch-theologische aber auch sozialwissenschaftliche Stand der Forschung zum Thema „Transzendenz und Immanenz“ einführend einsehen läßt, zum anderen, da das klare Interesse wissenschaftlichen Zeitgeistes herauskommt, über diese Sachverhalte in *Kategorien der Erfahrung* zu sprechen, wobei Erfahrung als praxisimmanente Erkenntnis, als spontan reflexive Vollzugserkenntnis verstanden wird, so daß das alte Problem der Theorie-Praxis Kluft endlich einer Lösung entgegengeführt werden kann. Die Implikationen für christliches Sprechen von Gott sind auf diesem Hintergrund allgemein verpflichtend.

F. - T. Gottwald

Science et Métaphysique. Colloque de l'Académie Internationale de Philosophie des Sciences (Bibliothèque des Archives de Philosophie, N. S., 22). 8° (225 S.) Paris 1976, Beauchesne. – Dieser Sammelband enthält folgende Beiträge: S. Dockx, Introduction; T. Settle, In Defence of plain Metaphysics; P. Bernays, Wissenschaft und Metaphysik; J. Agassi, Metaphysics as regulative Ideas for Science; E. Laszlo, Metaphysics as Anticipation of Science; J. Vuillemin, Conventionalisme géométrique et Théorie des espaces à courbure constante; V. Tonini, Logica Major seu Materialis; G. Kröber, Wissenschaftstheorie: Philosophie, Metaphysik oder Wissenschaft; O. Costa de Beauregard, Mariage de raison avec la parapsychologie; J. A. Wheeler, Beyond the End of Time; J. L. Destouches, Science et Métaphysique; M. Bunge, Les Présupposés et les Produits métaphysiques de la Science et de la Technique contemporaines; P. Weingartner, The Problem of the Universe of Discours of Metaphysics. – „Wer hätte vor einer Generation voraussehen können, daß sich gegenwärtig so viele wissenschaftliche Untersuchungen auf die Metaphysik hin ausrichten?“ Diese Frage auf dem Rückumschlag der vorliegenden Beitragssammlung ist irreführend. Zwar werden in der Tat, wie bereits die aufgeführten Titel zeigen, Fragestellungen und Ergebnisse recht verschiedener Wissenschaften von der Geometrie bis zur Parapsychologie in einen Zusammenhang zur „Metaphysik“ gebracht, aber wer hinter diesem Wort bei den verschiedenen Autoren die gleiche oder auch nur weitgehend übereinstimmende Vorstellung von dieser Disziplin vermutete, wird enttäuscht. Diese hängt nämlich sehr von dem philosophischen Standort des jeweiligen Verfassers ab. Diese Positionen aber reichen von einem gemäßigten metaphysischen Agnostizismus (Bernays) über Auffassungen, die deutlich vom „Kritischen Rationalismus“ Poppers beeinflusst sind, ohne ihn schlechtweg zu übernehmen (Agassi, Laszlo), über den Marxismus (Kröber) bis zu einem „Kritischen Realismus“, der von der menschlichen „action“ ausgeht (Tonini). So kann „Metaphysik“ so vage gefaßt werden, daß damit „das spekulative Denken außerhalb der Wissenschaft“ gemeint ist (Bernays, 31), oder aber man kann verschiedene Formen von Metaphysik unterscheiden: von „elaborate nonsense“ über eine Art angewandte Logik bis zu einer Extrapolation (natur-)wissenschaftlicher Ergebnisse (Laszlo, Bunge). Den einzelnen Beiträgen kommt in dieser Diskussion naturgemäß verschiedenes Gewicht zu. Gerade wegen der Spannweite der Themen, mit der das Gesamtproblem „(Natur-)Wissenschaft-Metaphysik“ erörtert wird, verdient der Sammelband jedoch insgesamt Beachtung.

A. Keller, S. J.

4. Anthropologie. Psychologie. Religionswissenschaft

Splett, Jörg, Lernziel Menschlichkeit. Philosophische Grundperspektiven. 8° (143 S.) Frankfurt 1976, Knecht. – Man findet hier eine rein von der Sache her aufgebaute Reihe von erweiterten und überarbeiteten Aufsätzen und Lexikonartikeln des Verf. aus den Jahren 1967–1975 vor. Sie kreisen alle um die eine Mitte: Wann und wie ist der Mensch ganz er selbst? Menschliches Wesen ist und bleibt Ziel, Lernziel: auf die Frage nach dem Gehalt von Menschlichkeit läßt sich nicht einfach „mit einem ungeschichtlichen Natur- und Wesensbegriff“ antworten (13, vgl. 106). Dabei konzentriert sich die Frage auf die Alternative: Menschsein als „Selbstgestaltung“ oder als „integrierendes Engagement“, als „Bei-sich-sein“ oder „Sein beim anderen“ (17). Wofür das Buch plädiert, ist klar. Darum heißt dann „Entzücken... die Stern-Kategorie der Menschlichkeit“ (ebd.). Es wird später deutlich, daß „Entzücken“ nicht etwa doch wieder eine egologische Kategorie meint. – Eine bessere Übersicht über Abfolge und Thematik der einzelnen Kapitel, als sie der Verf. selbst vorausschickt (15–17), wäre kaum zu bieten. Sie kann hier freilich nur mit einigen wenigen Stichworten wiedergegeben werden. Kap. 1 setzt mit dem Zusammenhang von Freiheit, Angst und Aggressivität ein, um in der Spannung von „Angst“ und „Gelassenheit“ die Grund-Entscheidungssituation des Menschen zu erblicken. Kap. 2 sieht vor allem in der modernen Wissenschaft die heutige Form der Abschirmung vor dem ängstigenden Geheimnis des Daseins. Im 3. Kap. („Prüfstein Diskretion“) geht es um Bewahrung von Person und ihrer Selbsthingabe, wobei das „Kulturphänomen Scham“ im Zentrum steht. Daraus ent-

wickelt das 4. Kap. die schon angedeutete These vom Menschlichen als Sein-beim-anderen. Kap. 5 zeigt den Weg zu solcher „strukturellen Selbstlosigkeit“ als den von wesenhafter „Bildung“ auf, und das Schlußkapitel findet, an den Grenzen philosophischer Reflexion, den Ausdruck absoluter Selbstlosigkeit des Menschen, der sich so als „gerufene“ und daher antwortende Freiheit versteht, im Sichfreilassen ins dankende, bittende, lobpreisende Gebet. – Sehr fein gewobene, feinsinnige, mit einer Fülle von Verweisen auf Philosophien und Literaturen durchwirkte Betrachtungen, die darum doch nicht auf Strenge des Begriffs verzichten und schon gar nicht auf den Ernst praktischer, bis hin zu „absoluter“ Entscheidung. Es handelt sich um Beispiele einer „kleinen Phänomenologie“ (vgl. 94) konkreten und konkret werdenden menschlichen Daseins, um Beiträge zu einer Philosophie des Menschlichen in einer Art, der wir sonst so leicht nicht begegnen: Denk- und Sprachstil des Verf. sind schon unverwechselbar geworden. Ein Gesamt-Grundriß christlich-philosophischer Anthropologie ist aber nicht beabsichtigt (17). Andernfalls hätte m.E. unbedingt u. a. ein Kap. über Sinn und Bewältigung des Leides hinzugehört, des Leids gerade auch als u. U. frei übernommenes und so als Testfall von Menschlichkeit und deren Bewährung bejahtes, mit der Konsequenz jener „sageste tragique“ (und ihrem „au-delà“), von der G. Marcel spricht. Eine Kontaktstelle hierzu könnte die Rede vom „leidvollen“ Werden des Menschen zu seinem Hoffungsziel hin bedeuten (142). – Zwei Nachbemerkenngen seien gestattet. Das Thomaszitat „Ubi amor, ibi oculus“ (77) belegt doch wohl nicht die Idee, daß nur Liebe wirklich zu sehen vermag; dort geht es einfach darum, daß Liebe zu sehen begehrt, sich in Schau zu erfüllen trachtet. Die andere Nachbemerkung betrifft nur die Anfrage, ob „gerufene Freiheit“ (eher als „animal rationale“) wirklich Definition des Menschen heißen könne. Würde sie nicht von *jedem* geistigen Geschöpf gelten müssen?

H. Ogiermann, S. J.

Schurig, Volker, Die Entstehung des Bewußtseins (Texte zur Kritischen Psychologie, Bd. 5). 8° (345 S.) Frankfurt-New York 1976 Campus Verlag. – In diesem Buch geht es um eine „marxistische Psychologie“ (13), in der (vielfach als „Scheinprobleme“ bezeichnete) Fragen „mit den Verfahrungsweisen der materialistischen Dialektik aufgegriffen und einer wissenschaftlichen Klärung nähergebracht werden“ sollen (8). Der Verf. beschäftigt sich unter diesem methodischen Gesichtspunkt mit den hier anstehenden Problemen des Tier-Mensch-Überganges. Über den Zugang zu den Problemen und die hier angewandten Methoden unterrichtet der 1. Teil: Naturwissenschaftliche Methoden zur Untersuchung des Bewußtseins (16–38). In Anlehnung an den Begriff Heberers vom „T.-M.-Ü.“ will er den Entwicklungsstand in der Primatenevolution auf dem Boden der vorhandenen Forschungen und Literatur (Verzeichnis 333–345) zur Darstellung bringen. Speziell unter diesem Gesichtspunkt sind hier zwei Abschnitte zu nennen: Die kausale Struktur des Tier-Mensch-Übergangsfeldes im psycho-physischen Bereich (69–94). Der Übergang vom Psychischen zum Bewußtsein (299–330). Nicht genügend einsichtig wird, unter welchen Kriterien der Verf. das Psychische vom Bewußtsein trennt, das man doch auch als etwas Psychisches bezeichnen könnte. Denkt er etwa, was unwahrscheinlich ist, an einen dialektischen Gegensatz zwischen psychisch und geistig? Man vergleiche dazu auch die Abschnitte: Höhere psychische Leistungen der nicht-menschlichen Primaten im Grenzbereich der Bewußtseinsbildung (305 ff.), sowie: Unterscheidungskriterien von psychischen und bewußten Prozessen (311–330). Der Begriff des Psychischen scheint also hier nicht genügend geklärt zu sein. Das wird auch deutlich in dem Abschnitt über die Sprache, die nach dem Verf. das „psychische Merkmal des Humanen“ ist (215–253). Zweifellos muß für den Sprachgebrauch und die Bedingungen seiner Möglichkeit eine Reihe „morphologischer und gehirnphysiologischer Voraussetzungen“ (224 ff.) erfüllt sein. Sie genügen aber nicht, wenn man eine adäquate Erklärung des hochkomplizierten Phänomens der Sprache und des Sprachgebrauches geben will. Man wird dafür auch die Gedanken einer seinspsychologischen und strukturpsychologischen Theoriebildung berücksichtigen müssen, die aber über den Rahmen dieser naturwissenschaftlich orientierten psychologischen Darlegungen hinausgehen. Freilich hat Sch. sich auch nicht überall an diesen relativ klar umrissenen Rahmen ge-

halten. Gerade in einer marxistischen Psychologie gibt es z. B. das Problem „der Einheit von naturhistorischen und gesellschaftlichen Faktoren“, die für die Bewußtseinsentwicklung und ihre Erklärung von Bedeutung sind. Dabei sei auf einen Abschnitt des Buches hingewiesen: Die Entwicklung der gesellschaftlichen Arbeitsteilung aus tierischen Vorformen (204 ff.). – Vielleicht wird man gegenüber den hier angemeldeten Bedenken geltend machen, daß sie aus einer mehr geisteswissenschaftlichen oder auch philosophischen Auffassung der Psychologie kommen. Man muß aber bedenken, daß es auch in der marxistischen Psychologie „selbständige metaphysichologische Konzeptionen“ gibt, die ohne philosophische und speziell erkenntnistheoretische Überlegungen unmöglich wären (der Verf. erinnert an die Abbild- und Widerspiegelungstheorie, S. 14). In den Bereich solcher „metapsychologischer“ Gedanken gehört auch das psycho-physische Problem, das Sch. einmal kurz berührt (300 f.). Ob als „eine wesentliche Ursache für den metaphysischen Gehalt vieler psychophysischer Konzeptionen“ der Versuch angesehen werden muß, „die kürzeste Verbindung zwischen Erkenntnissubjekt und Objekt auch als Bewußtseinstheorie anzusehen“ (301), ist eine Behauptung, die abgesehen von der etwas unklaren Formulierung, noch einer kritischen Betrachtung unterzogen werden müßte.

L. Gilen, S. J.

Pohlenz, Gerd, Das parallelistische Fehlverständnis des Physischen und des Psychischen (Monographien z. Philos. Forschung, 155). Gr. 8° (248 S.) Meisenheim 1977, Hain. – Mit Recht weist der Verf. zu Beginn seiner Arbeit darauf hin, daß das Leib-Seele-Verhältnis und seine Erhellung einen „außerordentlich verwickelten psychophysischen Problemkreis“ darstellt. Man denke an die Versuche zur Lösung, wie sie schon bei Platon und Aristoteles vorliegen, bei diesem an seinen Entelechie-Begriff und an das Potenz-Akt-Verhältnis, wie es zwischen Leib und Seele von ihm postuliert wird. Es kommt P. kaum auf frühere Formen des Parallelismus an (vgl. aber Spinoza), sondern auf den modernen psychophysischen Parallelismus, wie er besonders von den amerikanischen Forschern H. Feigl und W. Sellars in ihren Schriften vertreten wird. Mit eingehender und z. T. auch scharfer Kritik sucht P. die Widersprüchlichkeit und damit Unhaltbarkeit dieser Theorien darzutun. Dieser Aufgabe ist das Hauptkapitel des Buches gewidmet: Kritik des psychophysischen Parallelismus (103–148). Zwei andere Kapitel haben mehr vorbereitenden Charakter: Feigls sogenannte „Identitätstheorie“ – eine krypto-parallelistische Theorie (58–89) und: Kritik der psychophysischen Theorie W. Sellars' (90–102). Die Kritik bezieht sich zunächst auf den metaphysisch-ontologischen Parallelismus (103 ff.), wobei Piaget als ein Beispiel erkenntnistheoretischer „Doppeldeutigkeit“ und Unbegründbarkeit des parallelistischen Modells herangezogen wird (107 ff.). Auch der primär „erkenntniskritische Parallelismus“ stellt keine Möglichkeit dar, die genannten logischen Schwierigkeiten zu vermeiden (132–148). Die wirkliche Klärung bzw. erkenntnis- und wissenschaftstheoretische Begründung des Verhältnisses von Physischem und Psychischem scheint eine Auffassung zu fordern, die P. in seiner Zusammenfassung (175 ff.) gibt: die bisherigen Resultate der Hirnforschung bieten keine Entscheidung für die Frage nach einer physiologischen Determination des Seelenlebens; sie scheinen aber auch „im großen und ganzen gegen ein vitalistisches“ Verständnis des Seelenlebens zu sprechen, bei dem das „Psychische als Lebensprinzip schlechthin“ zu verstehen wäre (175), wobei mögliche Differenzierungen und Umformungen nicht auszuschließen wären. Es ist aber zweifelhaft, ob hier eine Lösung, besonders was den Menschen, die Einheit seines Bewußtseins und seiner ontologisch gesehenen Person angeht, von der Hirnforschung her überhaupt möglich ist. Hier geht es wesentlich um erkenntnistheoretische Probleme und philosophische Fragen, zu denen man mit den Methoden der physiologischen Forschung kaum einen Zugang finden kann. Man vergleiche dazu auch das 1. Kapitel des Buches: Das psychophysische Problem in der Sicht der modernen Neurophysiologie (10–30). – Dem psychophysischen Parallelismus stellt P. seine Theorie eines „neuen“ dualistischen Interaktionismus entgegen: der „einzige logisch stimmige psychophysische Modelltyp“ (155–174). Ob dieser Typ so absolut neu ist, mag hier als Frage hingestellt sein. Ähnliche und z. T. spekulativ später sehr durchgearbeitete Gedanken liegen auch in der aristotelischen Entelechielehre vor, speziell in ihrer Ausdehnung auf den Menschen. Das gilt insbesondere dann,

wenn man unter dem Wort „psychisch“ nicht nur das Bewußtsein und seine Phänomene begreift, sondern auch das bewußtseinsjenseitige Sein des Menschen und seine verschiedenen Strukturen. L. Gilen, S. J.

Maslow, Abraham H., Motivation und Persönlichkeit. Gr. 8° (474 S.) Olten 1977, Walter-Verlag. – Schon bei der erstmaligen Ausgabe des Buches (1954), das als eine Bearbeitung und Weiterführung langjähriger Vorlesungen zu gelten hat, schwebte dem Verf. der Gedanke vor, „eine andere Philosophie der menschlichen Natur, ein neues Menschenbild darzustellen“ (7). Unter diesem Gesichtspunkt steht das Buch im Gegensatz zu den Menschenbildern, deren Grundlage die Experimente und Theorien des Behaviorismus und der Psychoanalyse Freuds sind, wobei M. die Ergebnisse des Behaviorismus sowie die Demaskierungen und Tiefenuntersuchungen der Psychoanalyse durchaus akzeptiert. In den unmittelbaren Zusammenhang mit diesen Problemen gehören vor allem die folgenden Kapitel: Psychopathogenese und die Theorie der Bedrohung (163–176); Ist Destruktivität instinktiv? (177–192); Liebe bei selbstverwirklichenden Menschen (258–285); Psychotherapie, Gesundheit und Motivation (333–363); Normalität, Gesundheit und Wert (364–383). Den Abschnitten über Motivation ist ein längeres Vorwort zur Motivationstheorie vorausgeschickt (55–73). Motiv im gewöhnlichen Sinn wird von M. als „Suche nach Bedürfnisbefriedigung“ aufgefaßt (69), wobei die Phänomene des Reifens, des Ausdrucks und des Wachsens oder der Selbstverwirklichung Ausnahmen von dieser Regel darstellen (vgl. aber 154 ff.). Man wird aber nicht leugnen können, daß der lange, vielleicht das ganze Leben dauernde Prozeß der Selbstverwirklichung auch von Antrieben in diesem Sinn angetrieben und in Gang gehalten werden muß. Diese Bedürfnisse gehören aber weitgehend einem höheren Niveau an. Man denke an ethische, künstlerische, religiöse Werte, in deren Realisierung der Einzelne nach seinem eigenen Urteil die höchste Stufe der Selbstverwirklichung erreicht. – Die Fragen um das Problem der Selbstverwirklichung spielen in diesem Buch über Motivation und Persönlichkeit eine große Rolle. Das würde auf den ersten Blick deutlich werden, wenn ihm außer dem Literaturverzeichnis mit fast 500 Nummern (445–464) ein Sachverzeichnis beigegeben wäre. Zwei Kapitel sind den genannten Fragen ausdrücklich gewidmet: 11. Selbstverwirklichende Menschen, eine Untersuchung psychologischer Gesundheit, 216–257 (richtiger würde es wohl heißen: „psychischer“ Gesundheit) und: 12. Liebe bei selbstverwirklichenden Menschen (258–285). Bei der Auslese der zunächst in Betracht kommenden Versuchspersonen (darunter 3000 College-Studenten, von denen nur einer unmittelbar beteiligt werden konnte) kommt M. zu dem Schluß, daß in unserer Gesellschaft Selbstverwirklichung für junge Menschen noch nicht möglich ist, weil sie sich noch in der Entwicklung befinden (217). Vermutlich müßte man hier die Frage stellen, ob es nicht verschiedene Stadien, Stufen und Dimensionen der Selbstverwirklichung gibt, die den einzelnen Phasen des Menschseins, auch des Berufslebens und einer persönlichen, vielleicht schwankenden Identität zuzuordnen wären. Abgesehen von allgemeinen anthropologischen Erwägungen deuten auch einige Abschnitte des Kapitels auf die Möglichkeit hin. Dabei wäre an die Ausführungen über „Bessere Wahrnehmung der Realität und bequemere Beziehungen zu ihr“ (221 ff.), an die „Akzeptierung (sich selbst, andere, die Natur)“, an „Widerstand gegen die Anpassung“, an „Die Unvollkommenheiten der selbstverwirklichenden Menschen“, an „Werte und Selbstverwirklichung“ (246 ff.) zu denken. – Über die Auswahl der an diesen Untersuchungen Beteiligten und die Methode in ihren großen Umrissen berichtet M. Seite 217 ff. Die Beschreibung des selbstverwirklichenden Menschen hebt bestimmte Momente hervor, wobei nicht zu leugnen ist und auch nicht geleugnet wird, daß „das Syndrom schwierig genau zu beschreiben war“ (217). Jedenfalls scheint die Anwendung und Nutzung der Talente, Kapazitäten und Fähigkeiten dahin zu gehören. Dieses Kriterium schließt die Befriedigung der Grundbedürfnisse nach Sicherheit, Liebe, Achtung und Selbstachtung oder „in einigen Fällen (des untersuchten Personenkreises) die Überwindung solcher Bedürfnisse“ ein: eine Bemerkung, die gegenüber Frustrationen im wirtschaftlichen, beruflichen, gesellschaftlichen und auch religiösen Leben von einer gewissen Bedeutung und Tragweite ist. Nach den Ergebnissen dieser Untersuchungen, (die naturgemäß

noch weiter ausgedehnt werden könnten), besagen die in den genannten und ähnlichen vorgegebenen Grenzen nicht notwendig den Verzicht auf Selbstverwirklichung. Das gilt vermutlich u. U. auch für vereinzelte und besonders strukturierte Menschen aus dem Bereich, den M. bewußt ausgeklammert hat: psychopathische Persönlichkeiten, Neurotiker, psychosomatisch Erkrankte. Daß hier aber für die Selbstverwirklichung besondere Schwierigkeiten vorliegen, die vielleicht nur in Ausnahmefällen bewältigt werden können, wird man nicht bestreiten können. Bei der Beurteilung dieser Fragen können neben experimentellen Erfahrungen und Beobachtungen die Überlegungen aus dem schon erwähnten Kapitel über Psychotherapie, Gesundheit, Motiv und der weitere Abschnitt: Normalität, Gesundheit und Wert (365–383) beachtliche Hinweise geben.

L. Gilen, S. J.

Mayer, Arthur (Hrsg.), Organisationspsychologie. 8^o (373 S.) Stuttgart 1978, Poeschel. – Das Buch ist zunächst A. Mayer als Festschrift zu seinem 65. Geburtstag überreicht worden. In seinen verschiedenen Beiträgen läßt es die Schwierigkeiten einer Ortsbestimmung der Organisationspsychologie erkennen und bringt sie auch thematisch zur Sprache. Sie hat sich in den letzten zwei Jahrzehnten aus der Betriebs- und Arbeitspsychologie entwickelt, gehört aber auch in die Nähe der Sozial- und der Wirtschaftspsychologie sowie der Soziologie. Es gibt Überschneidungen und verschiedene Aspekte der gleichen oder nahe verwandter Probleme. Organisationen finden sich nicht nur in „Betrieben“, sondern auch bei Behörden, in kirchlichen und sozialen Institutionen, allgemein: überall dort, wo eine Reihe von Menschen an der gleichen Aufgabe und auf die gleichen Ziele hinarbeiten. Über die kritischen Fragen, die sich hier auftun, schreibt im Überblick der Herausgeber in seinem Vorwort, ausführlicher *H. Franke* in seinem Beitrag: Organisationspsychologie als wissenschaftliche Disziplin (332–349). So verschieden man auch den Begriff der Organisation selber fassen mag, für die Organisations-„Psychologie“ muß die Frage, wie die Organisation vom Einzelnen, von der Gruppe, von der Führung und in deren gegenseitigen Beziehungen erlebt wird, ihr Verhalten bestimmt und modifiziert, sowie nach „intrinsischen“ und „extrinsischen“ Bedingungen dieses Erlebens und Verhaltens entscheidend bleiben oder jedenfalls im Hintergrund stehen; sonst würden die Untersuchungen und Analysen den Boden der Psychologie verlassen. Unter diesem Gesichtspunkt sind die einzelnen Beiträge des Buches zu sehen und evtl. auch kritisch zu bewerten. Nach *Franke* (in seiner schon erwähnten Arbeit) weist die noch junge Organisationspsychologie „weder methodisch, noch inhaltlich, geschweige denn konzeptionell ein eigenes Profil gegenüber traditionsreicheren Fächern – insbesondere gegenüber Betriebs- und Sozialpsychologie – auf“ (333). Eine besondere Schwierigkeit scheint nach *Fr.* in der Ortsbestimmung der Organisationspsychologie zu liegen, da der Gegenstandsbereich „Organisation“ von verschiedenen Ebenen aus betrachtet und angegangen werden kann, wobei die „Korrespondenzregeln“ fehlen, mit denen die wechselseitigen Beziehungen dieser Ebenen überprüft werden könnten (343). – Ein Beitrag von *D. Gebert* beschäftigt sich näher mit dem Phänomen der Organisation (16–42). Er gibt zunächst Umriss einer Gegenstandsbestimmung und geht sodann auf das Verhältnis von Organisation und Umwelt ein. Nach Erörterungen über Organisationsstruktur, ihre Dimensionen und ihr Verhältnis zur Person wendet er sich den Fragen nach der Gestaltung und den Veränderungen dieser Strukturen zu (32 ff.). Auch hier fehlt es nicht an Kritik gegenüber den Methoden der Organisationsforschung. Einer seiner wissenschaftstheoretischen Gedanken bezieht sich auf die Frage, ob „sich die Organisationspsychologie nicht doch in eine Sozialpsychologie in der Organisation auflöst?“ (31). – Über Organisationsdiagnostik schreibt *H. Brandstätter* (45–71). Diese Diagnostik hat nicht nur auf Analysen des Ist-Zustandes einzugehen, sie muß auch eine „Prognose (bieten) und Bewertungen individueller und sozialer Wirkungen organisatorischer Eingriffe“ erforschen (447). Bei diesen Bewertungen können auch ethische Gesichtspunkte und Implikationen nicht ganz ausgeschlossen werden (vgl. den Beitrag von *K. Berkel* über Konflikte und Konfliktverhalten, 305–331). Psychologische Erklärungsversuche (und konsequenterweise auch therapeutische und andere Bemühungen) können auf diese Zusammenhänge wohl nur hinweisen. Die Divergenz entgegenstehender (in diesen Fällen auch ethischer) For-

derungen, auf denen der Konflikt beruht, kann allerdings von der psychologischen Seite her nicht aufgelöst werden. – Auf andere Kapitel dieses instruktiven Buches kann hier nicht weiter eingegangen werden. Die Verfasser dieser Beiträge haben in der äußeren Gestaltung auch didaktische Gesichtspunkte berücksichtigt: Hervorhebungen durch graue Unterlegungen, Umrahmung zentraler Begriffe, Fragen am Ende jeden Abschnittes. Die Literaturangaben sind unmittelbar jedem Kapitel angefügt, Personen- und Sachregister sind beigegeben. L. Gilen, S. J.

Böschmeyer, Uwe, Die Sinnfrage in Psychotherapie und Theologie. Die Existenzanalyse und Logotherapie Viktor E. Frankls aus theologischer Sicht (TBT, 32). 8° (X u. 164 S.) Berlin New York 1977, de Gruyter. – Ein wesentliches Implikat der zu begrüßenden Arbeit B.s liegt in der Verpflichtung von Theologie, die Auslegung von Glaubensgehalten unter instrumentalem, therapeutischem Interesse zu treiben; Theologie dient dazu, den an geistiger Desorientierung weit hin leidenden Menschen mit material erfahrbarem *Sinn von Gott her* zu heilen. Diese Aufgabenstellung ergibt sich indirekt aus V. E. Frankls empirisch wohlgegründeter Existenzanalyse bzw. seiner Logotherapie, die das praktische Korrelat zu jener abgibt. Beide Formen der stark subjektzentrierten Praxistheorie Frankls stellt B. in einem ersten Teil überaus sachkundig und präzise dar (7–118). Zwei Einblicke müssen genügen: „Fassen wir das existenzialanalytische Verständnis vom Wesen der Existenz zusammen: Existieren heißt: geistig sein; geistig sein heißt: erkennen und lieben; erkennend und liebend ist die Existenz auf den objektiven Logos, den Sinn ausgerichtet“ (65). Sinntheoretisch weitergedacht ergibt sich: „Für Frankl ist der Grund der menschlichen Existenz letztlich nicht ein anonymer ‚logos‘, sondern Gott, der sich selbst und den Menschen beim Namen genannt und mit dem ‚die Menschheit‘ ihre Geschichte hat. Auf diese Grundvoraussetzung menschlichen Seins *hinzuweisen*, ist für Frankl eine unverzichtbare Aufgabe der Existenzanalyse. Aber von dieser Geschichte *selbst* kann er ebensowenig reden wie von Gott *selbst*. Frankl ist Arzt und seine Sorge gilt deshalb jedem Patienten, dem homo religiosus und dem homo irreligiösus. Deshalb treibt er nicht ‚Theo-Therapie‘, sondern ‚Logo-Therapie‘, deshalb muß er die Sinnfrage ‚diesseits einer Trennung in die theistische Weltanschauung einerseits und die atheistische andererseits beantworten‘. Deshalb kennzeichnet er die bewußte oder unbewußte Frage nach Gott nicht als ‚Glauben an Gott, sondern als den umfassenden Sinn glauben‘. Und deshalb sieht er in der Existenzanalyse und Logotherapie auch ‚keineswegs eine Endstation ... zur letzten Sinnfindung‘, wohl aber u. U. eine ‚Station‘ auf dem *Wege* dahin, und das heißt für ihn: auf dem Wege zu Gott. Das Sein Gottes ist Voraussetzung, nicht aber Thema der Existenzanalyse und Logotherapie“ (99). – Es ist Thema der Theologie, wie B. im zweiten Teil der Arbeit in Richtung einer theologischen Anthropologie ausführt (119–152). Um die Begriffe „Freiheit“, und „Verantwortlichkeit“ werden einige grundlegende Aussagen zum Material- und Formalobjekt der (hier zur Geltung kommenden protestantischen) Theologie gruppiert, die allerdings etwas unvermittelt dem im ersten Teil Gesagten folgen. Auch die interdisziplinären Erörterungen am Anfang und Schluß dieses zweiten Teils leiden unter Unvermitteltheit. Diese hat u. E. ihren Grund in der ontologisch (und damit auch anthropologisch) nicht ganz widerspruchsfreien Bestimmung des Sinnbegriffs, die sich im übrigen darin erschöpft, Sinn als Leben selbst (85/86), als Frage des Lebens an das handelnde Subjekt und als Verantwortung desselben im handelnden Gestalten des „Willen zum Sinn“ zu umschreiben. Ontologische Präzisierungen müßten dagegen in Richtung einer Begründung von Sinn als eigenständiges, ontologisch nicht auf die Dualität von Subjekt und Objekt rückführbares Element gehen. In diesem Zusammenhang kann Sinn dann als Differenzeinheit von *absolut apriorisch* und *relativ apriorischem* Sinn begründet werden (vgl. J. Heinrichs, Reflexion als soziales System, Bonn 1976, Bouvier). Erst von hier läßt sich eine theoretische stimmige Differenzierung von Logotherapie und Theologie vornehmen, die auch eine Vermittlung in Differenz begründet: kümmert sich Psychotherapie doch auch in Frankls Sinn um die inhaltlich konkrete, also *kulturelle* geistige Gesundheit des einzelnen, demnach um die relativ-apriorischen Sinngestalten des Lebens, während es Theologie dagegen in erster Linie um das *unbedingte* Wovonher und Woraufhin

dieser geistigen Gesundheit geht, das jedenfalls für den gläubigen Menschen absolut gültig ist und ihn als Einzelsubjekt darin übersteigt. Beide Sinnmomente und die ihnen entsprechenden Sinnrichtungen sind im Handeln des Subjekts verbunden. Von diesem Handeln her gesehen, kann dann nochmals zwischen Psychotherapie als Logotherapie und ins gelebte Gespräch kommende christl. Theologie als „Theotherapie“ unterschieden werden. Psychoth. bleibt wesentlich einzel- bzw. innersubjektiv relevant, hat ihre Grenze am innersubjektiven Selbstvollzug, Theol. ist von vorneherein im intersubjektiven Raum (der „Gemeinde“) lebendig, muß daher von Fremdvollzügen ausgehend expliziert werden. Die bei Frankl durchaus vorhandenen theoretischen Ansätze in diese Richtung werden vielleicht in der von B. angekündigten weiteren Behandlung dieses Themenkreises aus theologischer Sicht vorgeführt?

F. - T. Gottwald

Flasche, Rainer, Die Religionswissenschaft Joachim Wachs. 8^o (XII u. 321 S.) Berlin 1978, de Gruyter. – Bevor F. sich auf das Wachse Generalthema der religiösen Erfahrung einläßt, gibt er einen groß angelegten Einblick in die *biographischen und theoretischen Untergründe* des Wachsen Gesamtwerks (13–142). Als „theologischer Referenzrahmen“ Wachs darf das Werk Ernst Troeltschs angesehen werden. Den „philosophischen Referenzrahmen“ gibt Wilhelm Diltheys hermeneutische wie lebensphilosophische Arbeit vor, besonders deren organologische und evolutionistische Denkelemente. Wachs „religionswissenschaftlicher Referenzrahmen“ schließlich wird von Georg Simmel abgesteckt. – Religionswissenschaft im Sinne Wachs fragt: 1. nach dem Wesen der religiösen Erfahrung und 2. nach dem Wesen der Religion (175).

Zu 1.: Da der Mensch seinem Wesen nach angelegt ist auf Religion, kann er auf dem Weg der tradierten Anbetung und Verehrung eine Erfahrung machen, die als „Erfahrung der letzten Wirklichkeit“, als Erfahrung des Treibenden im Ganzen der Religion, als Erfahrung des unbedingt Apriorischen, des sie und alle Erfahrung Begründenden und Bestimmenden, einen eigentümlichen Bewußtseinszustand produziert, der gegenüber anderen Zuständen zu kennzeichnen ist als „the inner grasp of religion itself“ (172 f.). Dieser rel. Erfahrung eignet das Wissen darüber, daß sie eine Offenbarung ist, ein durch keinerlei menschliche Bedingungs Zusammenhänge erzwingbares Sich-öffnen der Letzten Wirklichkeit für das sie suchende Subjekt (239). Da in der rel. Erfahrung Unbedingtes radikal in Bedingtes einbricht, kann sie ihren Maßstab nur an sich selbst haben. Sie entwickelt als Erfahrung in ihrem Vollzug spontan Kriterien für ihre Echtheit: „Das erste Kriterium rel. Erfahrung besteht in der Empfänglichkeit für das, was als ‚Letzte Wirklichkeit‘ erfahren wird“. Es hält fest, daß rel. Erfahrung zuallererst einen empfangenen An- oder Zuspruch meint. Das zweite Kriterium bezieht sich auf die „Totalität“ der in einer rel. Erfahrung geschehenden Antwort, „denn sie ist erschöpfende Antwort der ganzen Existenz, was bedeutet, daß die gesamte Persönlichkeit, nicht nur der Geist, das Gefühl, oder der Wille, darin einbezogen ist“. Als drittes Kriterium muß ihre Intensität gelten, die außerordentlich zu sein hat, da rel. Erfahrung die intensivste menschliche Erfahrung überhaupt meint. Schließlich hat jede rel. Erfahrung einen Imperativ, der den Menschen zum Handeln aus ihrer Tiefe heraus drängt (234–236). Diese vier Kriterien haben als Wesensbestimmung genuiner und als solcher universaler religiöser Erfahrung zu gelten (208).

Zu 2.: Insbesondere das vierte Kriterium, das eine In-die-Pflicht-Nahme des menschlichen Lebenshandelns anvisiert, weist auf die unabdingbare Tendenz subjektiv rel. Erfahrung zur Manifestation in denkerischen, handlungsmäßigen oder gemeinschaftlichen Ausdruckszusammenhängen wie Formen (211–219). Religiöse Erfahrung findet ihren theoretischen Ausdruck in Theologie, Kosmologie und Anthropologie (212). Die innerreligiös-praktische Seite religiösen Ausdrucks machen Dienst, Andacht, Hingabe aus, die sich als intersubjektive, gemeinschaftliche Ausdrucksformen in Riten, Ethos oder sonstwie integrativ gestalten. Die Äußerungsformen rel. Erfahrung dienen allesamt der Vervollkommnung der in ihr lebendigen Beziehung des Bedingten aufs Unbedingte, dienen der Realisierung der idealen „Letzten Wirklichkeit“ in weltlichen Bedingungs Zusammenhängen. Derartige Kultivierungsversuche transformieren das Wesen der rel. Erfahrung, welches das Wesen

der Religion ist (175), in das erscheinende Wesen der Religion, so daß Religion als ein kulturelles System, als eine Welt der Religion vor Augen kommt (165). Letztere zeichnet sich genetisch vor allem durch ihr Gestiftetsein durch einen Stifter aus, der eine neue Erfahrung Letzter Wirklichkeit geoffenbart erhält und sich durch die Zeit als verehrungswürdiger Vermittler dieser einzigartig neuen Erfahrung ins Bewußtsein vieler hebt (237 f.). Je aktuell existiert die Welt der Religion in Gedanken, Handlungen und Haltungen. Im Zusammen mit den individuellen Äußerungsformen der rel. Erfahrung bilden sich in der Welt der Religion als deren theoretischer Ausdruck die Lehre, Dogmen, heilige Erzählung, Gebet, Gesang, als deren praktischer Ausdruck, vor allem Musik, Liturgie, Tanz, Prozession, der auch den Ausdruck von Haltungen in Gemeinschaft präformiert. – Die religiöse Gemeinschaft differenziert sich nach drei Prinzipien: 1. aufgrund des Charisma, der Ausstattung und Begabung der Individuen und Gemeinden, 2. infolge religiös relevanter Leistungen und 3. durch Arbeitsteilung (222 f.), was alles auf eine klare Abhängigkeit der Welt der Religion von den übrigen Systemen weltimmanenten Lebens deutet. Für die Welt als Ganze hat die Welt der Religion eine zentrale Funktion: Erlösung zu vermitteln (240), eine Funktion, deren formal gesamtgesellschaftlicher Gehalt, nämlich Integration, durchaus schon von Wach erkannt worden ist. –

Zum Bedauern streng empirischer Religionswissenschaft geht Wach für die Erhebung aller seiner theoretischen Bestimmungen nur von seiner gelebten Religiosität aus. Seine empirische Basis ist die in sich als privates Subjekt zurückgenommene (protestantisch-)christlicher Tradition. An der Tatsache, daß „Wachs systematische und typologische Analysen letztlich deshalb ungenügend gesichert sind, weil sie nicht wirklich aus der Fülle des konkreten, empirischen Materials gewonnen sind“ (227), nimmt F. heftig Anstoß. Seine Kritik am subjektivistischen Ansatz Wachscher Religionswissenschaft findet weitere Nahrung darin, daß als methodische Konsequenz dieses Ansatzes alle religionstheoretisch relevanten Methoden, seien sie philosophischer, theologischer oder soziologischer Art, integriert sind, was vom analytischen Standpunkt, den Flasche einnimmt, leicht als Vermischung insbesondere von beschreibend-verstehender und normativer Wissenschaft erscheint. Bei Wach gehen Religionsphilosophie, Religionstheologie, Religionssoziologie und empirische Religionswissenschaft, obschon unterscheidbar, ineinander über, insofern sie in einer und nur einer Erfahrung gründen bzw. zusammenlaufen, eben in der religiösen Erfahrung. Diese Erfahrung stellt als praktisches Prinzip aller Religion mittels der Intuition auch das theoretische Prinzip Wachscher Religionstheorie dar, was sie zu einer systematischen Praxistheorie macht. F. kommt offensichtlich mit dieser subjektivistischen Praxistheorie systematischer Art nicht ganz zurecht. *Zum einen* bleibt der Wachsche *Intuitionsbegriff* dunkel. An diesem hängt aber das fruchtbare Verständnis der Religionstheorie, bildet Intuition doch das introspektive Korrelat zum praxistheoretischen Prinzip rel. Erfahrung, von dem Wach ausgeht. F. gelingt es nicht, Intuition im Sinne vollzugsimmanenter Theorie verständlich zu machen. Mag Intuition auch bei Wach als solche nicht explizit erkenntnislogisch entfaltet worden sein, so hätte F. nicht die Mühe scheuen sollen, zu möglichen problemgeschichtlichen Wurzeln und zu Wachs eigenen Bestimmungsansätzen des Intuitionsbegriffs im obigen Sinn verantwortbare Erklärungshypothesen zu liefern. Daß Wach mit seinem praxistheoretischen Ansatz bei rel. Erfahrung und Intuition gerade für Religionstheorie richtigliegt, erhellt die onto-logische Tatsache, daß vom Bedingten ins Unbedingte – und um diesen Gang geht es Religionstheorie – kein streng kausallogischer Schluß vorgenommen werden darf, sondern hierfür insbesondere eine sozusagen translogische oder nicht-formale erfahrungsgel leitete Logik der Intuition Verwendung finden kann, eine Logik der (vermittelten) Unmittelbarkeit. – *Zum anderen* macht F. es sich zu leicht, wenn er sich nicht eigentlich auf Wach immanent kritisch einläßt, sondern vielmehr einfach einen dem Wachschen Ansatz diametral entgegenstehenden *analytischen Ansatz* für Religionstheorie formuliert, den er insbesondere in den letzten Teilen des Buches ausführt: „Die Möglichkeit einer Weiterführung der Religionswissenschaft Joachim Wachs“ (254–300) und „Nachwort: Von der Selbstbeschränkung der Religionswissenschaft“ (302–307). Die vorgeführte Theorienentgegensetzung F.s basiert auf dem herkömmlichen Vorbehalt analytisch-empirischer Wissenschaftlichkeit der systemati-

schen oder synthetischen gegenüber. Abgesehen von diesem wissenschaftstheoretischen Dauerproblem, ist F.s Ansatz dann selbst konsequent und für das Feld vergleichend-empirischer Religionswissenschaft präzise durchgeführt. Erst die Applikation beider Ansätze auf Faktenwirklichkeit einzelner Religionen würde die Vorzüge bzw. Nachteile des einen oder anderen Ansatzes deutlich werden lassen. Jedenfalls hat F. eine sehr instruktive Arbeit vorgelegt, die den herkömmlichen Mangel der Religionswissenschaft an Methodologie mit klaren Positionen angreift, so daß dem Erfassen des Phänomenbereichs Religion gerade durch eine kritische Rezeption Wachsker Religionswissenschaft in der Tat theoretische Perspektiven geöffnet sind.

F. - T. Gottwald

5. Sozialethik. Politologie. Geschichte des sozialen Gedankens

Heinrichs, Johannes, Freiheit - Sozialismus - Christentum. Um eine kommunikative Gesellschaft (Bouvier disputanda, 12). 8° (170 S.) Bonn 1978, Bouvier. Wie der Untertitel andeutet, geht es dem Verf. um eine „kommunikative Gesellschaft“; die Stichworte des Haupttitels weisen eher auf Prinzipien hin, von denen her der Begriff der kommunikativen Gesellschaft so oder so zu klären ist. Die Frage, auf die H. eine Antwort sucht, lautet etwa: Wie ist Gemeinschaft in einer pluralistischen Großgesellschaft möglich? (67 f.) Daß sie wünschenswert ist, darüber besteht kein Zweifel. Eine Gemeinschaft in unmittelbarer, emotionaler Verbundenheit ist aber in der pluralistischen Großgesellschaft nicht mehr möglich; staatlicher Dirigismus und Zwang vermag Gemeinschaft nicht zu schaffen (72). Eine von Macht und Machtinteressen freie Kommunikation ist erforderlich (73), eine Verständigung über zu verwirklichende Werte. H. spricht von der kommunikativen Gesellschaft als einer „wert-rationalen Verbundenheit“ (67). Bloße Information genügt nicht (85), auch freie Information nicht. Das ist klar; denn das bloße Wissen um Tatsachen ist noch keine Verständigung über zu verwirklichende Werte. (Es wirkt sogar störend, daß H. den Begriff der Information als Gattungsbegriff zu Kommunikation verwendet, wenn er diese definiert als „doppelt und gegenseitig interpersonal reflektierte Information“ [100].) Gemeint ist ein gemeinsamer „Sinnraum“ (24), ein „dialogischer Grundkonsens“ (72). Aber wie ist dieser möglich in einer weltanschaulich pluralistischen Gesellschaft? H. denkt an ein „letztes und umfassendes ‚humanistisches‘ Wertfundament, das jedoch nicht areligiös, schon gar nicht antireligiös sein muß, sondern offen ist für weitere inhaltlich religiöse, zumal christliche Füllung“ (ebd.). An späterer Stelle gebraucht H. dafür den Ausdruck „anonym christlich“ (111). Er muß allerdings gestehen, daß „unsere derzeitigen Demokratien“ von einem solchen Wertkonsens „noch recht weit entfernt“, wenn auch „nicht grundsätzlich getrennt“ sind (73).

H.s Begriff der Kommunikation kann nicht verstanden werden ohne Berücksichtigung seiner Auffassung der „Reflexion“ und dreier Reflexionsstufen. Die bloße Selbstreflexion genügt hier natürlich nicht. Aber auch die Reflexion allein auf das Verhalten des anderen genügt nicht zur Kommunikation im eigentlichen Sinn; diese Art von Reflexion für sich allein zielt nur darauf, sich selbst das Verhalten des anderen zunutze zu machen. Zur Verhaltenserwartung muß also auf einer zweiten Stufe intersubjektiver Reflexion die „Erwartungserwartung“ kommen, und zwar von beiden Partnern her in Gegenseitigkeit; erst so wird Kommunikation im eigentlichen Sinn erreicht; denn so wird „soziales“ Handeln ermöglicht, „das ebensosehr das Wollen des anderen wie das eigene zu berücksichtigen versucht“ (81). So ist eine „kommunikative Wertschöpfung“ (88) ermöglicht. Die dritte, abschließende Reflexionsstufe richtet sich auf die letzten, unverfügbaren Werte und Normen, die aller kommunikativen Wertschöpfung zugrunde liegen, also - was nicht ausdrücklich gesagt zu sein scheint - ein Urteil über Berechtigung oder Nichtberechtigung der gegenseitigen Erwartungen ermöglichen. Als solche nennt H. die Ideen der Wahrheit, des Guten, des Schönen, der Freiheit, Gerechtigkeit, des Heiligen (88). Sie werden „metakommunikativ“ genannt und haben „einen unverlierbaren, mindestens implizit religiösen Charakter“ (106). Anderswo scheint der Begriff des Metakommunikativen weiter gefaßt zu werden, so, wenn es heißt: „Das grundlegende Beispiel eines metakommunikativen

Normensystems stellt die Sprache dar, als der Code, in dem weitere Kommunikation und Metakommunikation stattfindet“ (82). Ähnliches gilt, wenn das staatliche Rechtssystem ohne Einschränkung zum Bereich des Metakommunikativen gezählt wird (58). In beiden Bereichen ist doch wohl eine Änderung durch menschlich-kommunikatives Handeln möglich. Das heißt allerdings nicht, wie mit Recht betont wird, daß „der Normengebungsprozeß allen Zufälligkeiten der öffentlichen Meinung ausgesetzt werden darf“ (97).

Weitere Klärung von Eigenart und Bedeutung der „kommunikativen Gesellschaft“ ergibt sich aus der Unterscheidung von vier verschiedenen „Systemebenen“ oder „Subsystemen“ innerhalb des Ganzen der staatlichen Gesellschaft, obwohl diese Unterscheidung zunächst als „Frageraster“ für das, was ‚Sozialismus‘ heißen kann, eingeführt wird (59). Die erste dieser Systemebenen ist die der Technik und Wirtschaft, die im Marxismus als die Basis gilt, die zweite die der politischen Macht, die dritte das „Kommunikations- und Bildungssystem“, wobei Kommunikation „die eigentlich zwischenmenschlichen Beziehungen und die darin stattfindende Wertkommunikation sowie den ganzen Kulturprozeß“ meint, die vierte Ebene ist das „System des metakommunikativen Handelns, das Normen- und Legitimationssystem; ... der Grundwertekonsens“ (58). Jedes dieser Subsysteme muß im Zusammenhang des Ganzen gesehen werden (90). „In der Freisetzung der Kommunikation von der unmittelbaren Determination durch wirtschaftliche und politische Macht, ferner durch die von ihnen bestimmte Normenmacht besteht das Grundproblem der heutigen Demokratien“ (92). Der Zusatz „durch die von ihnen bestimmte Normenmacht“ wird die Doppeldeutigkeit der „metakommunikativen Ebene“ berücksichtigt; das positive Recht ist zwar normgebend, aber nicht so „unverfügbar“ und „unverlierbar“ wie die höchsten Werte. Von ihm gilt, daß es Technik, Wirtschaft und Politik in ihrer Eigengesetzlichkeit anerkennen muß und nicht durch ideologisch-sachfremde Beherrschung stören darf (vgl. 93). Letztlich aber „können nur die ‚höheren‘ Systemebenen (freie Kommunikation und Metakommunikation) die ‚unteren‘ (Wirtschaft und Politik) legitim integrieren“ (93).

Noch einiges zum Verhältnis der kommunikativen Gesellschaft zu ‚Freiheit, Sozialismus, Christentum‘, die im Haupttitel des Buches angesprochen werden. Dem Begriff der Freiheit und seiner Beziehung zu Sozialität, Gleichheit und Sozialismus ist der 1. Teil des Buches gewidmet (11–77). Es ist klar, daß hier die intersubjektive und soziale Freiheit von Zwang gemeint ist, die allerdings für den einzelnen ihre Grenze an der durch das Recht gewährleisteten Freiheit aller findet. In diesem Sinn sind „freie Kommunikation und Metakommunikation schlechthin Grundwerte der pluralistischen Gesellschaft“ (111), sie gehören wesentlich zu ihr. – Über das Verhältnis der Kommunikation zum Sozialismus, auch wenn dieser im Sinn einer weitesten Definition als „Verwirklichung der sozialen Natur der menschlichen Freiheit als Personalität-in-Sozialität, unter Abschaffung irrationaler, ausbeuterischer Herrschaft“ (72 f.) verstanden wird, heißt es: „Mit den Stichworten ‚kommunikative Gesellschaft‘ ... und ‚dialogischer Pluralismus‘ ... dürfte jener Grundimpuls des Sozialismus nach ... kommunikativer Gemeinschaft zum Ausdruck gekommen sein – aber ... weniger mißverständlich und ... präziser als mit dem Passepartout-Wort ‚Sozialismus‘“ (69). Die Vieldeutigkeit des Wortes ‚Sozialismus‘ und selbst des ‚freiheitlichen Sozialismus‘ hat H. im 3. Kap. (55–77) ausführlich dargelegt.

Es bleibt das Verhältnis zum Christentum. Es wird im 2. Teil („Dialogischer Pluralismus“, 78–116), namentlich in dessen 2. Kap. („Die kommunikative Gesellschaft aus christlicher Sicht“) behandelt. Auch einige Ausführungen des 3. Teils („Theologie und Gesellschaft“) gehören hierher. H. weist darauf hin, daß im christlichen, trinitarischen Gottesverständnis erstmals ein kommunikatives, dialogisches Personverständnis grundgelegt wurde (107). Das Christentum hat „die Liebe als Maß und Inbegriff aller sonstigen menschlichen Werte gesetzt“ und kann über die anderen personal-monotheistischen Religionen (Judentum, Islam) hinaus geltend machen, daß „zwischenmenschliche Liebe ihre Lebenskraft und ihren Mut aus der Gottesbeziehung schöpft, daß Nächstenliebe in einer unlösbaren Einheit zur Gottesliebe steht und durch diese dynamisiert wird“ (113).

Mißverständlich scheint mir allerdings die Formulierung zu sein, der weltanschauliche Pluralismus sei eine „Konsequenz des christlich-kommunikativen Frei-

heitsverständnisses“ (109). Christi Missionsauftrag „Lehret alle Völker“ fordert doch gewiß das Bestreben, den „Pluralismus“ der vielen Religionen zu überwinden. Nur wenn das Wort „Pluralismus“ – entgegen dem gewöhnlichen Sprachgebrauch – als Verzicht auf die *zwangsweise* Vereinheitlichung der Glaubensüberzeugung verstanden wird, ist er durch den christlichen Appell an die freie Glaubensentscheidung gefordert. – Wenn dagegen Ausführungen des Verf. über „bedingte und unbedingte Identifikation mit der Kirche“ (134–137) tatsächlich als „antikirchlich“ bezeichnet worden sind (6), so scheint mir dieser Vorwurf unberechtigt. Vielleicht hätte H. noch deutlicher sagen können, daß zum Wesen der Kirche, das unbedingte zu bejahen ist, nicht nur *irgendeine* sichtbare Erscheinung, sondern auch einige, wenn auch nicht bis ins letzte bestimmte Grundzüge dieser Erscheinung gehören. Aber unbedingte Identifikation mit *allem* in der Kirche geschichtlich Gewordenem fordern, hieße leugnen, daß die Kirche „*ecclesia semper reformanda*“ ist. – Manche andere Themen kommen noch zur Sprache, teilweise nur in „umrißartigen Überlegungen“ (98), teilweise aber auch in wohl abgewogenen Urteilen, wie etwa das Verhältnis von Freiheit und Gleichheit (35–54) oder die Frage nach Annahme oder Ablehnung von Aufklärung und Säkularisierung (126–134). – Leider ist das Buch auch für einen an abstraktes Denken gewöhnten Leser schwer verständlich. Wie soll man etwa die „Definition“ der Werte verstehen: „Werte sind primär Gehalte der reflexiven Selbsterfassung eines Subjektes in seinen Bezügen zu den Objekten, anderen Subjekten sowie zum kulturell gestalteten Sinnmedium M – und zwar im Hinblick auf die im reflexiven Selbsterleben erfaßte volitive Konsonanz von Subjekt und Andersheit“ (86). Natürlich, das ist ein extremer, vielleicht der extremste Fall. Aber was soll man sich etwa denken auch bei der „kybernetischen Hierarchie der Kontrollen“ (90; allerdings von einem andern Autor übernommene Formulierung). Gewiß hat das Buch ein sehr hohes Reflexionsniveau. Aber kann man wirklich sagen, billiger sei der erstrebte Gewinn an Einsicht nicht zu haben? Mir scheint nicht. Wie jedes philosophische Wörterbuch zeigt, sind fast alle philosophischen Fachausdrücke mehrdeutig, und bei der Soziologie wird es wohl ähnlich sein. Wenn nun auch noch mehrere solcher Abstracta in einer keineswegs allgemein üblichen Weise miteinander zu einem neuen Begriff kombiniert werden, dann hilft oft auch der Kontext nicht mehr, aus den möglichen Bedeutungen den vom Autor gemeinten zu raten. Aber es gibt noch eine Hilfe, das sind – Beispiele! Zuweilen hat der Verf. sich dieses Hilfsmittels bedient (z. B. 86 unten!), aber, wie mir scheint, längst nicht oft genug. – Ein dankenswertes Hilfsmittel zum Verständnis ist jedenfalls auch das von *F. T. Gottwald* hinzugefügte ausführliche Sachregister (158–168). J. de Vries, S. J.

Weber, Wilhelm, Person in Gesellschaft. Aufsätze und Vorträge vor dem Hintergrund der christlichen Soziallehre 1967–1976. 1. Aufl. Gr. 8^o (468 S.) München–Paderborn–Wien 1978, Schöningh. – In sechs Gruppen: 1. Grundsatzfragen christlicher Soziallehre (15–134), 2. Die Kirche im Spannungsfeld gesellschaftlicher Auseinandersetzungen (135–216), 3. Gesellschaftspolitische Grundsatzfragen (217–276), 4. Eigentum in der modernen Gesellschaft (277–314), 5. Der Unternehmer in Gesellschaft und Kirche (315–364), 6. Christentum und Sozialismus (365–425) legt der Band 32 Themen von Aufsätzen und Vorträgen des Verfassers aus den Jahren 1967–1976 vor. – Da es unmöglich ist, auf alle 32 Themen einzugehen, sei es mir gestattet, diejenigen auszuwählen, in denen er auf wirkliche oder vermeintliche Meinungsverschiedenheiten mit mir zu sprechen kommt; die Differenzen sind geringer, als W. vermutet.

Die wohl gewichtigste Meinungsverschiedenheit besteht hinsichtlich des Verständnisses der *Menschenwürde* (320 ff.). Nach W. wäre ein Bekenntnis zur Menschenwürde *ohne* die für sie wesentliche „transzendente Dimension“ nur eine leere Worthülle. Selbstverständlich ist diese Dimension absolut wesentlich und unverzichtbar; nichtsdestoweniger scheint mir, daß das, was die Menschenwürde *konstituiert* und worin objektiv die Gottebenbildlichkeit des Menschen *besteht*, auch von denen erkannt werden kann und tatsächlich erkannt wird, die von Gott nichts wissen oder nicht an ihn denken, wofern sie ihn nur nicht ablehnen oder ausschließen. Auch die Lehre der Kirche und ihre Praxis im „Dialog“ mit den Ungläubigen

scheint mir das zu unterstellen. Die hier zu Tage tretende Meinungsverschiedenheit dürfte ihren Grund wenigstens zum Teil darin haben, daß es noch an einer geschliffenen und jedermann geläufigen Terminologie fehlt, in der man die eigene Meinung auf einen klaren Begriff bringen kann, spielen doch hier Fragen hinein wie die nach den Grenzen von Vernunftkenntnis und Offenbarungsglauben, worüber die theologische Wissenschaft ihr letztes Wort noch nicht gesprochen hat. – Meinungsverschiedenheit besteht auch darüber, ob es „den“ Sozialismus gibt, über den dann auch ein einheitliches Urteil möglich ist, oder nur eine Vielzahl von Sozialismen, die jeder für sich zu prüfen und zu beurteilen sind. Im Gegensatz zu mir bejaht W. die Einheit, aber auch er mildert seine These, indem er mahnt, mit der Wortmarke „Sozialismus“ vorsichtig umzugehen, ja er spricht selbst (wenn auch nur in Anführungszeichen) von Sozialismen, die auch von der kath. Soziallehre gedeckt werden könnten, und schreibt: „Ob ich etwas als Sozialismus bezeichnen will oder nicht, läuft oft genug auf einen Streit um Worte hinaus“ (72). – Im Sinne der Einheit legt er Oct. adv. Ziff. 31 aus, wo Paul VI. von einem Band spricht, das alle Erscheinungsformen des Sozialismus umschließe. Da der Papst diese seine Aussage jedoch durch die Klausel „pro re nata“ („je nach Lage der Dinge“) einschränkt, scheint es mir zu weit zu gehen, ihm die Meinung oder gar die lehrmäßige Aussage zuzuschreiben, es gebe „den“ Sozialismus und es sei daher möglich, über die Vereinbarkeit oder Unvereinbarkeit „des“ Sozialismus mit der christlichen Lehre etwas auszusagen; mir scheint, Paul VI. habe nur sagen wollen: „Seht genau zu, wie weit ihr euch einlassen könnt“ („quousque liceat“; a. a. O.).

Übereinstimmung besteht, daß Eigentum *keine* „Verlängerung der Person in die Sachenwelt“ ist; W. irrt nur, wenn er meint, diese Redewendung sei von mir geprägt, um eine von mir abgelehnte Meinung damit abzutun (281/2); sie stammt nicht von mir; wo sie mir begegnet ist, weiß ich nicht mehr, erinnere mich aber noch gut, wie empört ich war und wie alles in mir sich dagegen aufbäumte, mich in die Sachenwelt „verlängern“ zu lassen. – Die wechselseitige Zuordnung von Eigentum und Arbeit in Gesellschaft und Wirtschaft und ihre Gewichtung beurteilen W. und ich allerdings verschieden. Dort, wo er untersucht, ob in der heutigen Wirtschaft das Eigentum oder die Arbeit an Bedeutung gewinnen oder verlieren, hat er wohl die von den Nationalökonomern unter dem Stichwort „Kapitalkoeffizient“ diskutierte Frage im Auge; sie gehört dem Bereich der Empirie an und ist wirtschafts*politisch* von Gewicht; philosophisch scheint sie mir nichts herzugeben.

In bezug auf die Alternative Kapitalismus/Laborismus sind W. und ich einander näher, als er glaubt. Zwar gehen unsere Sympathien in gegensätzlicher Richtung; praktisch sehe aber auch ich keinen anderen Weg als diesen, den bereits weitgehend „sozial temperierten“ Kapitalismus weiter zu domestizieren. – Aufgrund der dem Eigentumsrecht vorgeordneten Widmung der Erdgüter an *alle* wäre ich geneigt, einer laboristischen Wirtschaftsweise den Vorzug zu geben; nichtsdestoweniger muß ich sie als mindestens nach dem heutigen Stand der Erkenntnis *nicht praktikabel* ablehnen. Das Metajuristische in seiner metaphysischen Dignität ist zwar für den Juristen unmittelbare und unabdingbare *norma negativa*; aus ihr lassen sich jedoch positive konkrete „conclusiones“ *nicht* ableiten; sie dient uns vielmehr als Grundlage, auf der wir praktikable ‚determinationes‘ auszudenken und aufzubauen haben.

Trotz der gegensätzlichen Meinungen, die W. und ich bezüglich der wirtschaftlichen Mitbestimmung oder Mitbestimmung auf Unternehmensebene vertreten, scheint das *Verständnis* des Unternehmens, von dem wir ausgehen, auch nicht völlig unvereinbar zu sein. Auch wenn das Unternehmen seiner Struktur nach darauf abgelegt ist, dem Interesse seines Inhabers zu dienen, kann es nicht umhin, wenn anders es überleben will, sich in den Dienst seiner Kunden, letztlich der am Markt ihre Wünsche zum Ausdruck bringenden Allgemeinheit zu stellen. Bezeichnen wir das Interesse des Inhabers scholastisch als den ‚finis operantis‘, dann ist der Dienst am Kunden der ‚finis operis‘ des Unternehmens, in heutiger Fachsprache dessen „Zielhorizont“. – Alles in allem sind die Differenzen nicht nur zwischen W. und mir, sondern ganz allgemein zwischen den verschiedenen Vertretern der christlichen Soziallehre im deutschen Sprachbereich viel geringer, als sie nach außen hin erscheinen und öffentlich eingeschätzt werden. – Wenn es erlaubt ist, die soeben auf das Unternehmen angewandte scholastische Distinktion auf das hier zu würdigende Buch zu übertragen, dann läßt sich sagen: Wie jedermann, so will auch W. seine

eigene Position verdeutlichen und zur allgemeinen Kenntnis bringen; das ist sein legitimer ‚finis operantis‘. Aber ungeachtet der Aggressivität, mit der er sie gelegentlich gegenüber anderen Meinungen vertritt, verdeutlicht sein Buch, wie geringfügig im Vergleich zu der allgemeinen Übereinstimmung in so gut wie allen wesentlichen Stücken die mit so viel Lautstärke umstrittenen Differenzen in Einzelfragen doch sind, und daß sie bestimmt nicht ausreichen, um eine Polarisierung zu rechtfertigen; das ist der erfreuliche und begrüßenswerte ‚finis operis‘ seines Buches.

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

Stachowiak, Herbert, (Hrsg.), Technologie und Zukunftssicherung (Paderborner Hochschulschriften, Sektion Studium generale Bd. 4). Gr. 8° (96 S.) Paderborn 1977, Schöningh. – Das Bändchen faßt 6 Beiträge zusammen, von denen 5 Kommunikation zum Gegenstand haben, die schlicht gleichbedeutend mit Information verstanden wird; nur in dem sympathischen und zugleich vernünftig zu lesenden Beitrag von B. Frommes, „Wohnmaschine oder Städtebau ohne Kommunikationsverluste?“ (23–40) geht es um menschliche Kommunikation im Voll-sinn des Wortes; in etwa ist sie auch mitangesprochen in F. Fürstenberg, „Sacherfor-nisse und Interessenlage als Bestimmungsgründe betrieblicher Kommunikation“ (14–22). Der vom Herausgeber selbst stammende Beitrag „Rationalität und Kom-munikation; zur Logik und Ethik politischer Vernunft im Kommunikationszeital-ter“ (72–91) versucht einen Weg zu bahnen, um durch erdrückende Vernunftgrün-de einen atomaren Weltkrieg mit Weltuntergang zu verhüten; die Gründe sind ge-wiß überzeugend, ob aber die Menschen der besseren Einsicht folgen werden, er-scheint auch dem Verfasser selbst durchaus nicht gewiß. – Ganz aus dem Rahmen fällt der Beitrag von M. Th. Greven, „Technologische Entwicklung und aktive Zu-kunftsgestaltung im Kapitalismus“ (41–61). Daß die Forschung und die von ihr getragene technologische Entwicklung nicht wie ein Naturgewächs eigener Geset-zlichkeit folgt, es vielmehr Menschen sind, die ihr die Ziele vorstecken, versteht sich von selbst; um das darzutun, bedarf es keiner Kapitalismuskritik; in einer kommunistischen und überhaupt jeder denkbaren Gesellschaft gilt auch das Gleiche. – Aus P. Atteslander „Ist der Wissenschaftler überfordert – überfordert die Wis-senschaft die Kommunikationsgesellschaft“ seien zwei Sätze ausgeschrieben. „In dieser Situation muß mit aller Deutlichkeit festgehalten werden, daß es keine an-dere Regelung gesellschaftlicher Probleme geben wird als die praktische Anwendung wissenschaftlicher Prinzipien des Erkennens und Erklärens“ (65). „Es entscheidet in der Politik, von der die Wissenschaftsfinanzierung weitgehend abhängt, schließlich nicht die Mehrheit, sondern der Grad der Organisiertheit einzelner Gruppen“ (67). Der erste Satz behauptet etwas zu viel, der zweite trifft den Nagel auf den Kopf. – S. 73, Z. 2 v. u. lies „sanktionsbewehrt“ (statt „bewährt“).

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

Senft, Josef, Entwicklungshilfe oder Entwicklungspolitik. Ein interessen-politisches Spannungsfeld – dargestellt am kirchlichen Hilfswerk Misereor. 8° (227 S.) Münster 1978, Regensburg. – Diese Studie ist ein Beitrag zu Theorie und Praxis einer christlichen Sozialethik, die sich den konkreten Existenzproblemen der Menschheit stellt. Am Beispiel des kirchlichen Hilfswerks Misereor wird das inter-essenpolitische Spannungsfeld von Entwicklungshilfe und Entwicklungspolitik ange-sichts der Grenzen des Wachstums und der gefährdeten Zukunft der Menschheit dargestellt und zugleich nach einer historischen und in die Zukunft weisenden Standortbestimmung kirchlicher Entwicklungshilfe gefragt. – Im 1. Teil wird die Problematik dessen, was Entwicklung nicht sein kann, ist oder soll, unter verschie-denen Aspekten beleuchtet. Der 2. Teil befaßt sich mit den Motiven und Zielen des Hilfswerks Misereor. Im 3. Teil werden beispielhaft die wichtigsten Entwicklungs-theorien erläutert, als 4. Teil stehen die Kriterien für die Beurteilung von entwick-lungspolitischen Konzeptionen und im 5. Teil geht es um den Bezugsrahmen kirch-licher Entwicklungshilfe in der Bundesrepublik Deutschland und auch in den soge-nannten Empfängerländern. Schließlich werden abschließend die Grenzen und die Chancen kirchlicher Entwicklungshilfe aufgewiesen. – Die kritische Grundhaltung des Autors und seine praxisbezogene Absicht charakterisiert folgendes Zitat: „Diese Arbeit möchte sich nicht als ein weiterer folgenloser moralischer Protest verstehen,

sondern einen Beitrag zur Bewältigung dringend anstehender Probleme liefern“ (183). Offenbar sind hier vor allem die Probleme der kirchlichen Entwicklungshilfe, insbesondere diejenigen des Hilfswerks Misereor gemeint, dessen Entwicklungskonzeption und dessen theoretischen Ansatz der Autor ebenso hart kritisiert wie die Rahmenbedingungen kirchlicher Entwicklungshilfe überhaupt. S. läßt keine Zweifel an seinen persönlichen Wertprämissen und an der Richtung seines kirchlich-politischen Engagements aufkommen; es wäre wünschenswert, wenn die zum größeren Teil berechtigte Kritik einschließlich der Vorschläge des Autors zu einer fruchtbareren Diskussion anregen würden. Ob dies gelingt, wird auch davon abhängen, ob der Autor bereit und offen genug ist, seine Kritik im theoretischen Bereich gleichgewichtiger anzusetzen und sein Bild von Misereor durch Einsichten in die jüngere Konzeptionsdebatte dieses Werkes korrigieren zu lassen.

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

Hebblethwaite, Peter, Mehr Christentum oder mehr Marxismus? 8^o (186 S.) Frankfurt 1977, Knecht. – In der von der kirchlichen Soziallehre getragenen Auseinandersetzung mit dem Marxismus hat die systematische Abgrenzung im Vordergrund gestanden. Der Verf. fragt demgegenüber nach den durch die Entspannungspolitik der Supermächte, die Existenz des Eurokommunismus und durch den kirchlichen Aufbruch in der 3. Welt ausgelösten Möglichkeiten eines persönlichen Dialogs zwischen Christen und Marxisten. Als Entscheidungsgrundlage skizziert er in sechs Kapiteln ein umfassendes Panorama (gegenseitiger) Annäherungsversuche. – Das 1. Szenenbild erinnert an die Wende von der absoluten Unvereinbarkeitsthese unter Pius XI. zur Entdeckung einer gemeinsamen Basis im Glauben an den Menschen durch Teilhard de Chardin und zur unter Johannes XXIII. vorgenommenen Unterscheidung zwischen Lehrgebäude und sozialer Bewegung. Das 2. Szenenbild beschreibt die zögernden Versuche des von der Paulus-Gesellschaft initiierten christlich-marxistischen Dialogs vor 1968, der bei den christlichen Teilnehmern wie Rahner, Girardi und Metz neben philosophischer Ablehnung die konkrete Hoffnung auf einen Marxismus nicht der Institution sondern des Menschen hervorrief, jedoch an dem Widerstand der Parteizentren scheiterte. Das 3. Szenario wendet sich den Theologien der Befreiung in Lateinamerika zu, deren charakteristische Merkmale als Option für die Armen, Vorrang der Praxis im Kontext von Befreiung, Einheit der Geschichte und Vorliebe für das Alte Testament umschrieben werden. H. nennt die neuralgischen Punkte dieser Theologien, indem er nach den Kriterien zur Beurteilung sowohl der Situation als auch der Handlungsalternativen fragt, und indem er gegenüber der naiven Identifizierung von (eindeutigem) göttlichem Willen und alternativen (wohl nicht notwendig marxistischen) politischen Positionen Bedenken anmeldet. Die „Christen für den Sozialismus“ stellen das 4. Szenarium. Entstanden in Chile Allendes versuchen sie gegenwärtig vor allem in Spanien und Italien, allerdings gegen heftigen Widerstand der amtlichen Kirche, die Synthese zwischen Christentum und Marxismus zu praktizieren; sie wenden den Marxismus instrumental als gesellschaftliches Interpretationsmuster an. Für den Verf. scheint ein solcher Vereinbarkeitsbeweis in die Nähe einer „*petitio principii*“ zu rücken, insofern nicht nur der Marxismus, sondern wohl auch das Christentum instrumental, d.h. selektiv gehandhabt werden. Bevor der direkte Weg von Santiago in das romanische Europa nachgezeichnet wird, schildert H. in einem 5. Szenenbild die Umleitung über Maos China aus, auf das sich die schwärmerische Sympathie der christlichen Marxisten konzentriert. Trotz der faszinierenden Erfolge im politischen und ökonomischen Bereich scheint Maos China den Charakter eines zweideutigen Zeichens menschlicher Befreiung zu behalten. Das letzte Szenenbild wird durch das Phänomen des Eurokommunismus abgesteckt. Der christlich-marxistische Dialog nimmt in Italien, Spanien und Frankreich teilweise paradoxe Züge an, weil die aggressive klassenkämpferische Sprache der christlichen Marxisten zur vernünftigen, gemäßigten, der um die parlamentarische Mehrheit bemühten Parteiführer kontrastiert. Wegen der unterentwickelten innerparteilichen Demokratisierung erscheint der Beweis für die Aufrichtigkeit des Bekenntnisses zur innerstaatlichen Demokratie noch nicht erbracht. – Nach der sprachlich fesselnden Ausleuchtung dieses breiten Spektrums christlich-marxistischen Dialogs, die die wertende Stellungnahme jeweils in der Schwebe ließ, ist man auf die abschließen-

de Beurteilung gespannt. Der Verf. gibt sich mit der Überschrift: „Ideologie und Unvereinbarkeit“ entschieden: der Marxismus ist eine Ideologie, die in Zirkelschlüsseln argumentiert; sobald man sich diese zu eigen gemacht hat, sieht die Welt anders aus. Es gibt keine befreiende Synthese zwischen Christentum und Marxismus, sondern nur eine Einbahnstraße; Christen, die zugleich Marxisten sind, sind nicht vorstellbar. Als Beweis dient die sozioökonomische Situation in Nordwesteuropa und umgekehrt die Praxis des Ostblocks (vor allem dessen Einstellung zur Religion), der Marxsche Atheismus (der kein Zufall war), sowie die Unfähigkeit des Marxismus, die Freiheit der menschlichen Person zu definieren. – Allerdings scheint H. diesen ersten Anlauf wieder zurückzunehmen. Im folgenden nämlich nähert er sich wieder dem toten Punkt und läßt sein Urteil zwischen bedingungsloser Annahme und Ablehnung in der Schwebe; das abschließende Teilhard-Zitat läßt gar die Chance eines Dritten Wegs offen.

F. H e n g s b a c h, S. J.

E w a l d, G ü n t e r (Hrsg.), Religiöser Sozialismus. Mit Beiträgen von Ulrich Dannemann (Urban-Tb, T-Reihe 632). 8° (148 S.) Stuttgart 1977, Kohlhammer. – Wahlkampfparolen der Parteien mit christlichem Vorzeichen lassen eine Personalunion von Christen und Sozialisten sowie die Affinität und dialektische Beziehung zwischen Christentum und Sozialismus als absurd, allenfalls als Phantasterei heimatloser Grenzgänger erscheinen. Demgegenüber erinnert der vorliegende, vom ehemaligen Rektor der Ruhr-Universität Bochum herausgegebene Band daran, daß „religiöse Sozialisten“ in einer – wenn auch marginalen – interkonfessionellen Traditionslinie seit der Jahrhundertwende stehen, die durch Namen wie C. F. Blumhardt, L. Ragaz, W. Hohoff und K. Barth gekennzeichnet ist. Deren Leben und theologisches Programm wird in insgesamt fünf von J. Harder, H. K. Jäger, G. Ewald, H. Kreppel und U. Dannemann verfaßten Beiträgen vorgestellt. Anschließend bringen R. Reitz eine thesenartige Abgrenzung und die Bochumer Gruppe des Bundes religiöser Sozialisten eine Selbstdarstellung: Religiöser Sozialismus ist nicht biblisch ableitbar; Sozialismus ist Wahl einer bestimmten Strategie demokratischer Gesellschaftsveränderung. Sinnvollerweise müßte man demnach von Christen sprechen, die für den freiheitlichen Sozialismus, d. h. für die Subjekstellung des Menschen im Wirtschaftssystem, für die Demokratisierung des Produktionsprozesses und der Konsumententscheidungen sowie für gewaltfreie Konfliktregelung eintreten. – Der Reiz einer geschichtlichen Rückblende auf die programmatischen Gestalten des religiösen Sozialismus ist darin zu sehen, daß diese Menschen spiegelbildlich die gegenwärtigen Auseinandersetzungen reflektieren. So finden die Diskussionen um die Theologien der Befreiung, das Verhältnis von menschlichem Wohl und christlichem Heil oder das Ineinander der von Menschen gestalteten und von Gott geschenkten Zukunft in Blumhardts Überzeugung, daß bei aller notwendigen Unterscheidung zwischen der eschatologischen Vollendung und der ökonomischen Kompletierung der Welt die Brotfrage eine Gottesfrage bleibt, ihre Entsprechung. Oder wer sich innerhalb der christlichen Kirchen für die Aufwertung des arbeitenden Menschen im Unternehmen einsetzt und die Mitbestimmungsforderung der Gewerkschaften übernimmt, bzw. wer die Lebensferne, Akademisierung und Schichtenbildung des gegenwärtigen Bildungssystems kritisiert, entdeckt in Ragaz einen Schrittmacher, der vor dem ersten Weltkrieg für das Streikrecht der Arbeiter, die Änderung der kapitalistischen Wirtschaftsstruktur, ein permanentes Lernen und die Kombination von beruflicher und allgemeiner Bildung Stellung bezog, auch wenn er damit die Mehrheit des bürgerlichen Kirchenpublikums überforderte. Ebenso ist die für den christlich-marxistischen Dialog von heute virulente Sorge um die mögliche Unterscheidung zwischen einem Marxismus als Instrument ökonomischer und gesellschaftlicher Analyse und einem atheistisch weltanschaulichen System im Schrifttum W. Hohoffs vorweggenommen, wie auch die heutige Kritik an bestimmten „Genetiv-Theologien“ (der Hoffnung, der Befreiung) durch K. Barths Polemik gegen ein (religiös-soziales) „Bindestrich-Christentum“ vorentworfen wurde. – Der Band vermittelt einmal eine solide Information über Gestalten und Konzeptionen der religiösen Sozialisten, zum andern ist er in der Lage, das Selbstbewußtsein einer authentisch christlichen, wenn auch innerhalb der Großkirchen leicht an den Rand gedrängten Gruppe zu heben.

F. H e n g s b a c h, S. J.

Baumgartner, Alois, Sehnsucht nach Gemeinschaft. Ideen und Strömungen im Sozialkatholizismus der Weimarer Republik. 8° (188 S.) München 1977, Schöningh. – „Bonn ist nicht Weimar“: eine solche Behauptung bzw. Forderung ist nur vertretbar, wenn sie sich neben der unmittelbaren Erfahrung auf geschichtliche Informationen über die gesellschaftlichen oder kirchlichen Verhältnisse vor mehr als 50 Jahren stützen kann. – Der Verfasser leistet einen Teil dieser Information; er weist nach, daß neben der durch Th. Steinbüchel charakterisierten katholischen Sozialliteratur der Weimarer Zeit zwei repräsentative Verbände der katholischen Sozialbewegung für mystisch-organische Gemeinschaftsideen anfällig gewesen sind.

Zunächst hatte sich die sozialpädagogische Arbeit des Volksvereins für das katholische Deutschland nach 1920 unter A. Pieper und A. Heinen stark am Leitbild einer organischen Gemeinschaft orientiert, die im Unterschied zur zweckrationalen Gesellschaft des sozialpolitischen Alltags von tiefer Ergriffenheit getragen und nur in Symbolen darzustellen, die als Volksfamilie in allen Lebenskreisen aus Führer und Gefolgschaft gegliedert und nicht durch Zuständereform, sondern durch Gesinnungswandel zu verwirklichen sei. Die von den beiden Autoren propagierte Volksbildung sollte sich im Gegensatz zur Wissensvermittlung als ein Prozeß des Erlebens im lebendigen Zusammenhang des Miteinander und Füreinander vollziehen. Darüber hinaus hatte sich der katholische Akademikerverband nach 1930 unter dem Einfluß von F. X. Landmesser, vor allem auf den soziologischen Tagungen in Maria Laach, die Sozialidee des „katholisch-sozialen Universalismus“ zu eigen gemacht. Verbunden mit wachsendem Kulturpessimismus erwartete man die Überwindung des sozioökonomischen Systems weder durch Sozialpolitik noch durch Sozialreform, sondern allein durch Sozialerlösung, d. h. durch die Rückbesinnung auf die Idee des katholischen Christentums und die Aufhebung der organisch-gliedhaften Struktur der natürlichen Gesellschaften in das Corpus Christi mysticum. – Der Beschreibung der Entwicklungstendenzen dieser Sozialverbände schickt B. ein Kapitel über die Gemeinschaftsidee voraus. Denn diese war – in neoromantischer Einfärbung mit organischen und geschichtlich-traditionalen Vorstellungsmustern belegt – zur tragenden Kategorie der sozialen Wirklichkeit geworden und über den Universalismus O. Spanns, über die Aufwertung der Gemeinschaft gegenüber der Gesellschaft durch F. Tönnies, über die Entdeckung des Bundes als weiterer Sozialkategorie durch H. Schmalenbach sowie über M. Schelers Gesamtperson als Zentrum und Totalität des gemeinsamen Erlebens in den Sozialkatholizismus der Weimarer Republik eingeströmt. – B. weist selbst auf die schwierigen methodischen Probleme der Abgrenzung und Auswahl des Sozialkatholizismus hin; genau da sind auch prüfende Fragen zu stellen, welches Gewicht z. B. dem Volksverein in den späten Jahren der Weimarer Republik zukommt (der Verf. ist sich der abnehmenden Bedeutung dieses ‚Vereins der Vereine‘ bewußt S. 92), oder nach welchen Kriterien A. Heinen neben A. Pieper als Beleg herangezogen wird (tatsächlich sind die Pieper-Zitate beherrschend S. 98–113), und ob der einmalige Hinweis, daß der Gemeinschaftsgedanke bei den Arbeitervereinen, den christlichen Gewerkschaften und den unmittelbar in der politischen Verantwortung stehenden Mitgliedern des Zentrums kein wesentliches Echo gefunden hat, der Bedeutung dieser Gruppe des Sozialkatholizismus der Weimarer Republik gerecht wird und vor allem am Ende des Buches (S. 117) nicht zu spät erscheint, um den – wenn auch unrichtigen – Eindruck zu korrigieren, als handle es sich bei der Gemeinschaftsidee um eine Strömung, der der Sozialkatholizismus der Weimarer Republik insgesamt ausgesetzt gewesen sei; dieser Eindruck wird durch die methodischen Vorüberlegungen (S. 10, 17) und die eingestreuten kritischen Bemerkungen, die den Widerstand gegen, den G. Gundlach gegen die geschilderten Tendenzen geleistet hat, nicht beseitigt.

F. Hengsbach, S. J.