

1. Philosophiegeschichte: Antike und Mittelalter

Jantzen, Jörg, *Parmenides zum Verhältnis von Sprache und Wirklichkeit* (Zetemata, 63), Gr. 8^o (XI u. 135 S.) München 1976, Beck. – Die Interpretation des Doxa-Teiles des Parmenideischen Lehrgedichtes und die Frage, wie er sich zum ersten Teil des Gedichtes, der den Weg der Wahrheit darstellt, verhält, gehören zu den schwierigsten Problemen der Parmenides-Forschung. Die vorliegende, unter der Leitung von Helmut Kuhn entstandene, im Herbst 1971 abgeschlossene Dissertation (der Vf. hat verständlicherweise davon abgesehen, auf die danach erschienene Literatur einzugehen) geht davon aus, daß eine Antwort sich nur finden lasse, wenn die traditionelle Gliederung in zwei Teile aufgegeben und die Offenbarung der Göttin als Einheit aufgefaßt werde. Die zwei Teile umfassende Untersuchung („Erster Teil. Die parmenideische Analyse der menschlichen Doxai“; 21–90; „Zweiter Teil. Die parmenideische Analyse von Denken und Sagen“; 93–130) entfaltet nach einer ausführlichen Einleitung, die die Ergebnisse zusammenfaßt (1–17) zunächst anhand eines Überblicks über die Literatur die mit dem Doxa-Teil gegebene Problematik (21–34). J. lehnt die Deutungen ab, die das Gedicht in zwei einander völlig fremde Teile zerfallen lassen: Für Diels ist der zweite Teil lediglich eine Doxographie der Ansichten der vorparmenideischen Denker; Mourelatos sieht in ihm „a case-study in self-deception, indecisiveness, and confusion“; nach Tarán schildert der Doxa-Teil den Weg des Nichtseins; Parmenides erkläre die phänomenale Wirklichkeit zum bloßen Hirngespinnst fehlgeleiteter Menschen, und zwar ohne zu zeigen, wie diese Fiktion zustande komme. Mit Recht kritisiert J., daß diese Deutung der ausdrücklichen Behauptung von Fr. 2, daß der Weg des Nichtseins gänzlich unerkennbar ist, widerspricht. Dieser Schwierigkeit versucht Wilamowitz dadurch zu entgehen, daß er die Doxa als „in sich geschlossene konsequente Hypothese“ deutet; Hypothesen haben aber „in einer probehaltigen Weise Realität“ (22 f.). Der Doxa kommt zwar verglichen mit der Aletheia keine Wahrheit zu; sie beinhaltet aber für sich genommen durchaus Erkenntnis. J. zeigt, daß die Hypothesentheorie zu einer bereits von Simplicius vorweggenommenen platonisierenden Interpretation führt, als deren Vertreter er Schwabl und Deichgräber behandelt: Die relative Wahrheit der Doxa kommt „Aussagen über die phänomenale Wirklichkeit der Welt zu und dieser selbst also Sein, wengleich in eingeschränktem Sinn“ (23). J.s zentraler Einwand gegen diese Interpretation lautet: Wird Parmenides anhand der platonischen Unterscheidung zwischen sichtbarer und intelligibler Welt gedeutet, so stellt sich die Frage nach der Vermittlung beider Seinsbereiche. Die Kosmologie kann dann „nicht einfach neben der Seinslehre stehen (zumal diese Offenbarung dasjenige, von dem die Kosmologie handelt, in Frage stellt)“ (25). Gerade dies scheint aber der Fall zu sein; Parmenides vermittelt die Teile „keineswegs dadurch, daß er sagt, die sichtbare Wirklichkeit sei Abbild eines nur intelligiblen Urbildes, und er bestimmt das Sein auch nicht als Grund jener“ (33).

Kap. 2 (35–39) klärt durch die Interpretation von Fr. 1, 28–30 die Aussageabsicht des Doxa-Teiles: Da Parmenides selbst ein Sterblicher ist, kann es nicht Absicht der Göttin sein, ihn mit den Meinungen der Sterblichen bekannt zu machen; außerdem kann die Göttin unmöglich Unwahres sagen. Gegenstand des Doxa-Teiles ist vielmehr die Thematisierung des Falschen als solchen. So verstanden wird der zweite Teil des Gedichtes zu einer notwendigen Ergänzung des ersten. Die Darlegung der Wahrheit ist nur dann unwiderlegbar, wenn sie erklären kann, wie es zu den falschen Meinungen kommt, denn diese zweifeln ihre Stringenz an. Kap. 3 (40–65) sichert zunächst in einer ausführlichen Auseinandersetzung mit anderen Versuchen die Übersetzung von Fr. 1, 31 f.: „Dennoch wirst du auch dies

lernen: wie die Dinge, wie sie angenommen werden, in der Weise des Geglaut-werdens sein mußten, durchaus alles seiend“ (52 f.). J. interpretiert: Das Sein der Gegenstände dieser Welt ist nur als so und so gedachtes und gesagtes. Es wird in der Rede gesetzt. Indem die Doxai über die Welt reden, konstituieren sie diese erst. Für die Doxai sind die Dinge so und so geartetes Seiendes. Das aber ist falsch, denn die Dinge sind so und so geartetes Seiendes nur insofern, als sie als so und so geartet angenommen werden. Parmenides leugnet nicht die Wirklichkeit. „Aber er leugnet die Wirklichkeit, so wie sie sich als im Reden und Denken angenommene präsentiert“ (59). Die Doxai begreifen das Seiende, aber nicht in der richtigen Weise. Sie verstehen es als Vielheit bewegter, so und so gearteter Dinge. Ihr falsches Erfassen der Wirklichkeit ist universal, denn „außerhalb dessen, was gedacht und gesagt werden kann, kann es nichts geben, denn was nicht gedacht und gesagt wird, das ist auch nicht“ (60). J. wendet sich gegen die Auffassung, die Gegenstände der Welt seien nach Parmenides bloße Fiktionen. Die Doxai intendieren und bezeichnen die Wirklichkeit, aber diese geht im Akt des Bezeichnens schon immer verloren. Sie nennen eine schon immer im Denken und Sagen veränderte Wirklichkeit, die dennoch ohne die wahre Wirklichkeit nicht sein kann. Die restlichen Kapitel des ersten Teiles interpretieren die Fragmente 8, 50–54 (Kap. 4), 9 und 8, 60 f. (Kap. 5) und 19 und 4 (Kap. 6) im Sinne dieser These.

Wie aber kommt Parmenides zu der Ansicht, daß die prädikative Aussage die Wirklichkeit falsch erfaßt? Darauf antwortet der zweite Teil der Arbeit durch eine Interpretation von Fr. 8, 34–41 (Kap. 1), Fr. 2 und 3 (Kap. 2) und Fr. 6 und 7 (Kap. 3). J. geht aus von der in Fr. 8, 34–36 ausgesprochenen notwendigen Beziehung des Denkens auf das Seiende. Das Denken kann sich unmöglich von demjenigen entfernen, „durch das es, dieses nennend, es selbst erst ist – indem es anderes, d. h. nicht das $\epsilon\acute{o}\nu$ nennt“ (99). Das Denken muß daher mit dem Gedanken $\epsilon\acute{\sigma}\tau\iota\nu$ identisch sein; in jedem anderen Gedanken zerstört es sich selbst. Was aber bedeutet $\epsilon\acute{\sigma}\tau\iota\nu$? Von welchem Seinsbegriff her kommt Parmenides zu der Folgerung, daß nur das $\epsilon\acute{\sigma}\tau\iota\nu$ Gegenstand des Denkens sein könne? Das $\epsilon\acute{\sigma}\tau\iota\nu$ in Fr. 2 bedeutet nach J. „es ist der Fall“ oder „es ist wahr“. J. erinnert an das veritative Sein bei Aristoteles, Met. 1017a31f. (115 f.). In Fr. 3 ergänzt er mit Heidegger $\nu\omicron\epsilon\iota\upsilon$ vor $\epsilon\iota\upsilon\alpha\iota$ und übersetzt: „Denn zu denken und $\epsilon\iota\upsilon\alpha\iota$ zu denken ist dasselbe“ (120). Die Aussage von Fr. 2 und 3 ist demnach: Es ist unmöglich, Unwahres zu denken. Denken ist notwendig immer denken dessen, was der Fall ist. Unverständlich ist mir, weshalb J. diese Bedeutung von „ist“ durch „ $(\exists x)Fx$ “ symbolisiert (114; 118). Das veritative „ist“ macht eine Aussage über einen Sachverhalt (J. unterscheidet nicht zwischen Sachverhalten und Tatsachen), „ $(E x)Fx$ “, die Symbolisierung des „ist“ im Sinne von „existiert“, macht dagegen eine Aussage über ein Prädikat.

J.s These, die Göttin wolle im zweiten Teil des Gedichtes die Struktur der Doxai aufzeigen, ist ein wichtiger Beitrag zum Verständnis dieses Teiles und seines Zusammenhanges mit dem Weg der Wahrheit. Daß der Schein auf der prädikativen Struktur der Sprache beruht, läßt die enge Verbindung des zweiten Teiles vor allem zu Fr. 8 deutlich werden: Jede Prädikation impliziert ein Nichtsein, denn wenn wir einem Etwas ein bestimmtes Prädikat zusprechen, so sagen wir damit zugleich, daß ihm bestimmte andere Prädikate nicht zukommen. Kann die Wirklichkeit aber nur im „ist“ erfaßt werden, so konstituieren prädikative Aussagen eine Scheinwelt. Freilich: J.s These, die Gegenstände würden durch unsere Aussagen gesetzt, klingt zu sehr nach einer sprachanalytischen Version der Transzendentalphilosophie, als daß man sie für die Parmenidesinterpretation unbesehen übernehmen könnte; zumindest wäre zu fragen, welche Bedeutung bei Parmenides den Sinnen neben der Sprache für die Konstitution des Scheines zukommt. Die entscheidende Frage an jede Parmenidesinterpretation ist jedoch die nach dem Seinsbegriff; an ihr entscheidet sich auch, ob J.s Deutung des zweiten Teiles letztlich haltbar ist. Die These, „ist“ in Fr. 2 sei veritativ zu verstehen, ist in jüngster Zeit auch von Ch. H. Kahn, *The Thesis of Parmenides*, *Review of Metaphysics* 22 (1969) 700–724, vertreten worden, mit dem J. sich nicht mehr auseinandersetzen konnte. Für Fr. 2 ist sie einleuchtend: Gegenstand des Denkens im Sinne des Erkennens kann immer nur das Wahre, niemals das Falsche sein. Daß ich etwas als

falsch erkenne, ist immer dadurch bedingt, daß ich etwas Wahres erkenne. Daß „Sokrates ist weiß“ falsch ist, kann ich nur dadurch erkennen, daß ich die Wahrheit von „Sokrates ist nicht weiß“ erkenne. Sie scheidet jedoch, wie *E. Tugendbat*, „Das Sein und das Nichts“, in: *Durchblicke*. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag (Frankfurt a. M. 1970) 137 f., mit Recht gegen Kahn geltend gemacht hat, an Fr. 8, das einen Seinsbegriff voraussetzt, der negative Prädikationen ausschließt. Versteht man jedoch „ist“ veritativ, so sind negative Prädikationen (und folglich Prädikationen überhaupt) möglich. Dann ist aber auch J.s Interpretation des zweiten Teiles, daß die prädikative Struktur der Sprache eine Welt der Doxa konstituiere, in Frage zu stellen.

F. Ricken, S. J.

Uhde, Bernhard, *Erste Philosophie und menschliche Unfreiheit. Studien zur Geschichte der Ersten Philosophie. Teil I: Von den Anfängen bis Aristoteles*. Gr. 8° (X u. 122 S.). Wiesbaden 1976, Steiner. – Die Behauptung des Aristoteles, es gebe Menschen, die von Natur aus Sklaven sind (Pol. I 5), ist für den modernen Leser ein Stein des Anstoßes. Er ist allenfalls bereit, sie damit zu entschuldigen, daß auch ein großer Denker der Versuchung erliegen kann, die gesellschaftlichen Verhältnisse seiner Zeit zur unveränderlichen Norm zu erheben. Die vorliegende Arbeit möchte prüfen, ob dieser Anstoß berechtigt ist, indem sie die Aussagen von Pol. I über die Sklaverei in den größeren Zusammenhang des Aristotelischen Denkens und darüberhinaus der gesamten griechischen Philosophie von den Milesiern bis zu Aristoteles einordnet. Leitmotiv der Untersuchung ist der Gedanke von Met. I 982 b 25–32, daß allein die Erste Philosophie, da sie um keines außerhalb ihrer liegenden Zieles willen betrieben werde, frei ist. Die anregende, perspektivenreiche, in einer dichten Sprache geschriebene Untersuchung ist eine gedrängte, zuweilen tethisch vorgetragene Interpretation der Geschichte der griechischen Philosophie bis zu Aristoteles unter dem Gesichtspunkt: metaphysische Erkenntnis und (besser: als) Freiheit. – In einem 1. Kapitel (4–26) interpretiert U. die Entwicklung des vorsokratischen Arché-Denkens bis zu Parmenides einschließlich als „Weg in die Freiheit des menschlichen Wissens“. Die Erkenntnis des obersten Prinzips scheidet die Menschen in Freie und Unfreie. „Heraklit sieht, daß die Freiheit des Prinzips, an der er und seine Vorgänger gearbeitet haben, eine prinzipielle Gegensätzlichkeit unter die Menschen trägt“ (20). Nach Parmenides sind die Menschen, die in den Meinungen befangen bleiben und nicht zur Erkenntnis vordringen, jedem ausgeliefert, der ihren Zustand durchschaut. Wie bei Heraklit bringt „die Einsicht in die Herrschaft des Prinzips des Denkens und seine entschiedene Wahrheit ... die Scheidung in Freie und Unfreie zu Tage“ (24). Demokrit stellt den Anspruch einer Philosophie in Frage, die die Ursache von allem benennen will; mit ihm tritt, wie Kap. II „Die Freiheit der Menschen“ (27–58) ausführt, das Interesse an der Haltung und Verfassung des Menschen in den Mittelpunkt. Diese Bewegung findet vor allem, wie U. in einem anregenden Abschnitt über das Freiheitsverständnis der Tragödie zeigt (36–48), in Euripides ihren Ausdruck. Er legt das Hauptgewicht auf das Handeln und stellt dem wissenden Mann der Philosophie den edlen gegenüber. Dennoch bestehen Gemeinsamkeiten zur Freiheitsauffassung der Vorsokratiker: Sowohl der Wissende als auch der Edle finden sich der Menge gegenüber; die Scheidung der Menschen in Freie und Unfreie wird durch deren Verhalten, nicht durch den äußeren Stand, hervorgebracht; Freiheit bedeutet in jedem Fall Übereinstimmung mit einem Höheren. Das ist bei Parmenides das metaphysische Prinzip; bei Euripides tritt an dessen Stelle das die freie Gleichheit aller Menschen gewährleistende Gesetz. Die Sophistik (48–58) hebt die Bindung an das absolute metaphysische Prinzip auf. Für sie kann das Wahre nur in den Auffassungen erscheinen; gefragt ist nicht mehr nach der Wahrheit, sondern der Stärke und Nützlichkeit einer Ansicht. Die Sophistik verschärft die Frage nach der Freiheit des Menschen, „indem sie innere und äußere Freiheit als einander bedingend“ ansieht (57). Sie setzt sich deshalb für die richtige Ausbildung ein, die jedem seinen Platz im Staat und damit seine Freiheit sichern soll. – Sokrates (Kap. III „Die Herrschaft der Philosophie“; 59–78) zeigt das Widersprüchliche des Pragmatismus der Sophisten auf; er stellt damit erneut die Frage nach einem Prinzip, das „jenseits aller Auffassungen herrscht, in diesen aber zur Geltung kommt“ (77). Dadurch,

daß Platon ein solches Prinzip als Voraussetzung jeden Wissens, auch des technischen, und Handelns aufweist, bindet er die Praxis wieder an die Theorie, die Metaphysik, zurück. – Das abschließende Kap. IV „Die philosophische Behandlung der menschlichen Unfreiheit“ (79–104) ordnet Aristoteles in den skizzierten Gang der Geschichte der griechischen Philosophie ein. Die Aristotelische Theorie ist Dienst an Gott und zugleich „die Verwirklichung der höchsten Freiheit“ (83). Der Rang der Tätigkeiten bemißt sich an dem ihres Gegenstandes; aus dem Rang der Tätigkeiten ergibt sich wiederum eine Rangfolge der Menschen. Damit ist zugleich ein Maßstab für die Beurteilung der gesellschaftlichen Verhältnisse gegeben: Die Rangordnung der Tätigkeiten kann sich mit dem äußeren Stand decken oder, in einer ungerechten äußeren Ordnung, ihm gegenüber differieren. Freiheit und Unfreiheit ergeben sich aus dem Bezugspunkt der menschlichen Tätigkeit: „In der Bindung an das Prinzip geht dem Freien seine Freiheit auf, während der Unfreie die Scheinfreiheit der Willkür ergreift und damit in die Nähe der Tiere tritt, die durch ihren Mangel an Einsicht keine Freiheit und deshalb auch keine Eudaimonie erlangen können“ (85). In höchstem Maß verwirklicht Freiheit sich in der Ersten Philosophie; wer deshalb, da er zu eigener Einsicht nicht imstande ist, zu ihr nicht fähig ist, ist am weitesten von der Freiheit entfernt.

„Die scheidende Wirkung des prinzipiellen Wissens“, so beantwortet U. die Ausgangsfrage nach der Bedeutung der griechischen Philosophie für die Beurteilung der menschlichen Unfreiheit, „bringt also die Ungleichheit und damit Freiheit und Unfreiheit unter den Menschen hervor“ (98). Beruht die Rechtfertigung der Sklaverei durch Aristoteles also letztlich auf einem Intellektualismus, der die intellektuellen Fähigkeiten und Vollzüge eines Menschen zum letzten Wertmaßstab erhebt? Eine Kritik an U. müßte bei dieser Frage ansetzen. Der Begriff des Wissens und das Verhältnis von theoretischer Philosophie, praktischer Philosophie und praktischer Einsicht (*phrónesis*) scheint mir bei U. nicht genügend geklärt und differenziert zu sein. Für die Bestimmung des Verhältnisses Theorie-Praxis orientiert U. sich stark am *Protreptikos* (83–85). Praktisches Wissen scheint sich nach U. von theoretischem grundsätzlich nicht zu unterscheiden und letztlich aus der Ersten Philosophie zu resultieren. Es ist aber zu fragen, ob die *Nikomachische Ethik* hier nicht wichtige Unterschiede herausarbeitet. Auch praktisches Wissen ist Prinzipienwissen, aber Aristoteles betont in der NE die Zurechenbarkeit dieses Wissens. Damit verringert sich der Abstand zwischen Aristoteles und Kant. Der *Logos*, den Aristoteles in der „Politik“ den Sklaven abspricht, ist zunächst und vor allem der praktische *Logos*, der den Menschen befähigt, für sich selbst zu sorgen und sich selbst zu bestimmen. Sieht man das prinzipielle Wissen als praktisches Wissen und ist praktisches Wissen bzw. Nichtwissen zurechenbar, so ist mit der These, „daß das prinzipielle Wissen scheidend ... unter die Menschen eingriff“ (105) zumindest für Aristoteles wenig erklärt. Wie kommt Aristoteles dazu, dieses auf Selbstverfügung beruhende und sie ermöglichende Wissen bestimmten Menschen abzusprechen? Ist die These, es gebe Menschen, die von Natur aus Sklaven sind, mit der Lehre der NE von der Zurechenbarkeit der praktischen Erkenntnis vereinbar?

F. Ricken, S. J.

Ludwig, Harald, *Materialismus und Metaphysik. Studien zur epikureischen Philosophie bei Titus Lucretius Carus (Grenzfragen zwischen Theologie und Philosophie, 26)*. Gr. 8° (XI u. 258 S.) Köln 1976, Hanstein. – Nach einer verbreiteten Vorstellung sind Epikur und Lukrez Materialisten, Mechanisten, Atheisten, die den Gottesglauben und die Religion bekämpfen, Vertreter eines erkenntnistheoretischen Sensualismus und einer hedonistischen Ethik. Solange man sich ausschließlich am System der beiden Philosophen orientiert, kommt diesen Urteilen eine gewisse Berechtigung zu. Die vorliegende Arbeit möchte diese Sicht durch die Frage nach dem Grundmotiv des epikureischen Denkens überwinden. Welches Ziel, so fragt L., verfolgt Epikur mit seiner Atomlehre? Entspringt sie einem Interesse an wissenschaftlicher Erklärung der Natur? Oder ist sie „Ausfluß eines metaphysischen Denkens, das nach einer letzten Erklärung der Gesamtwirklichkeit sucht? ... Ist es gar ein religiöses Anliegen, das hinter dieser scheinbar so nüchternen Lehre steckt?“ (10). Ein zweites Anliegen der Arbeit, dessen Zusammen-

hang mit der Frage nach dem Grundmotiv in der Durchführung deutlich wird, kommt im Titel zum Ausdruck. L. betont, daß der antike Materialismus „ein Grundentwurf der wahren Wirklichkeit (ist), wie er aus der philosophischen Frage nach dem Sein der Wirklichkeit erwächst“ (Gadamer; zitiert bei L. 14). Demokrits und Epikurs Atomistik sei eine Metaphysik, die nach den Ursprüngen des Seienden, „die das Seiende in seinem Sein begründen“ (18), fragt. Mit dieser These wendet L. sich einmal gegen Horkheimer, für den der Materialismus keine Metaphysik ist: Während für den Metaphysiker der Einblick in die letzten Gründe der Welt von entscheidender Bedeutung für seine persönliche Lebensgestaltung sei, hätten die obersten theoretischen Sätze des Materialisten „eine ganz andere Funktion . . .; sie enthalten den allgemeinsten und leersten Extrakt ihrer Erfahrungen, keineswegs ein Gesetz für ihr Handeln“ (Horkheimer, zitiert bei L. 20). Bestritten wird der metaphysische Charakter der antiken Atomlehre auch von Interpretationen, die von der modernen Naturwissenschaft herkommen. Hier wendet L. sich vor allem gegen E. Tielsch, nach der es sich bei Atom und Leerer „um bloß gedachte Realitäten im Sinn von aus der Erfahrung der Phänomene induzierter Hypothesen“, d. h. „um bloß gedankliche Konstruktionen zur Theorienbildung“ (102 f.) handelt. Von den Autoren, denen L. wichtige Anregungen verdankt, seien genannt: E. Hoffmann, der das Zentrale und Neue der epikureischen Philosophie in einer „ganz originelle(n) Art des Empfindens“ sieht (5); E. Bignone, W. Schmid, N. W. De Witt und Ph. Merlan, die auf Beziehungen Epikurs zu Platon und Aristoteles hingewiesen haben (L. arbeitet vor allem den Einfluß des platonisch-aristotelischen Wesensbegriffs und des sittlichen Ideals der *theoria* heraus); E. Paratore, der betont, „daß . . . das epikureische Denken neben den rationalen Elementen eine wesensmäßige Religiosität aufweist“ (11). Daß L. für seine Untersuchung von Lukrez und nicht von Epikur ausgeht, hat einen äußeren Grund: „Infolge des fragmentarischen Überlieferungszustandes des Hauptwerks Epikurs *Peri Physeos* und der Tatsache, daß die Briefe an Herodot und Pythokles in erster Linie nur knappe Zusammenfassungen der Lehre darstellen, lassen sich grundsätzliche Fragestellungen, Motive, Intentionen der epikureischen Physiologia bei Epikur schwerer aufdecken als bei Lukrez. Diese Aspekte sind jedoch für eine philosophische Interpretation, welche nicht so sehr die Lehre oder einzelne Elemente daraus erarbeiten will, sondern auf die Eigenart dieses Denkens gerichtet ist, von großer Bedeutung“ (23 f.). – Werfen wir nun einen kurzen Blick auf die Durchführung. Kap. I (27–66) stellt die „Grundmotive des Lukrezschen Denkens“ dar. Philosophie ist Heilmittel, das den Menschen von der Angst vor dem Tod und den Göttern erlöst. Die Frage nach dem Grund dieser Angst führt zu den metaphysischen Fragen nach der wahren Natur der Götter und der Seele. L. betont im Anschluß an W. Schmid das religiöse Moment des epikureischen Philosophiebegriffs: Philosophie ist Verähnlichung mit Gott (50–52). Kap. II „Materialismus und Metaphysik“ (67–168) stellt zunächst anhand von *De rerum natura* I und II die epikureische Lehre von den Atomen und dem Leeren als Prinzipien der Dinge dar. Die zweite Hälfte des Kapitels dient dem Beweis, daß diese Prinzipienlehre metaphysisch zu interpretieren sei. L. geht ein auf die Frage, wie die Atome der Erkenntnis zugänglich sind; er behandelt den Begriff der Materie bei Lukrez und grenzt dessen Begriff des Naturgesetzes gegen den neuzeitlichen ab. Kap. III „Die Funktionen der materialistischen Metaphysik“ zeigt, wie nach Lukrez die Atomistik die Angst vor den Göttern und dem Tod überwinden läßt. Erwähnung verdient ein Abschnitt über die „ambivalente Stellung des Mythos im Denken des Lukrez“ (182–186): Lukrez entmythologisiert den Mythos, aber indem er ihn „auf seinen wahren, rational ausschöpfbaren Sinn hin zu interpretieren versucht, begibt er sich indirekt doch unter seinen Einfluß“ (184); er kommt mit den materialistisch-mechanistischen Kategorien allein für die Beschreibung des Naturgeschehens nicht aus. In Kap. IV „Metaphysik im Erleben“ (193–229) laufen die beiden Fäden des Buches, die Frage nach dem Grundmotiv und die These, der epikureische Materialismus sei eine Metaphysik, zusammen. In diesem anregenden Kapitel dürfte die eigentliche Leistung der Arbeit liegen. Hier läßt L. die Einheit von epikureischer Physik, Ethik und Theologie und die des Philosophen und Dichters Lukrez deutlich werden. Die Überwindung der Angst durch die Naturphilosophie, so lautet die zentrale These, darf nicht nur negativ gesehen werden. Lukrez ist nicht lediglich ein Aufklärer, der religiöse und Existenz-

ängste durch rationale Erklärung des Naturgeschehens beseitigen will; die eigentliche Überwindung der Angst geschieht vielmehr in einem metaphysisch-religiösen Erleben, zu dem die Betrachtung der Natur hinführen will. „Naturbetrachtung erschöpft sich für Lukrez nicht in begrifflich-abstraktem Denken, sondern erfüllt sich erst in der Form des Erlebnisses“ (204). Lust ist nicht bloß ein negativer Zustand des Befreitseins von Sorgen, Ängsten und Schmerz; sie ist vielmehr „die Positivität des Sich-Einsfühlens mit dem Grunde der Welt, zu dem die Theorie der Natur den Weg ebnet“ (217). Das Begriffliche und Gefühlsmäßige sind für Epikur und Lukrez zwar unterschieden, aber in der Einheit des Erlebens integriert. Auch im epikureischen Denken sind, wie bei Platon und Aristoteles, Ethik und Metaphysik nicht zu trennen, denn „Metaphysik als Frage nach dem Seienden als Seienden umschließt zugleich die Frage nach dem Sinn des Seienden. In der Frage nach dem Sinn aber liegt der Schnittpunkt, in dem Metaphysik und Religion zusammentreffen... Zugleich ist dies der Punkt, der die gemeinsame Wurzel für theoretische Betrachtung und praktisches Handeln darstellt“ (234). In dieser Interpretation nähert die epikureische Ethik, wenn sie auch von einer anderen Metaphysik ausgeht, sich dem Ideal der Nikomachischen Ethik, der Schau des Unveränderlichen-Göttlichen, und der mystischen Tradition des Platonismus an. – Die Arbeit zeichnet sich aus durch gute Kenntnis der Sekundärliteratur, klare Sprache und übersichtliche Gliederung. Sie eignet sich deshalb auch gut als Einführung in die epikureische Philosophie.

F. Ricken, S. J.

Hintikka, Jaakko und Remes, Unto, *The Method of Analysis. Its Geometrical Origin and its General Significance* (Boston Studies in the Philosophy of Science, 25). Gr. 8° (144 S.) Dordrecht-Holland/Boston U.S.A., 1974. D. Reidel Publishing Company. – Die Verfasser haben es sich zum Ziel gesetzt, den gesamten Fragenkomplex, der von der klassischen geometrischen Analyse an die abendländische Philosophie, besonders die Philosophie der Mathematik und Wissenschaftsmethodologie mit unablässiger Intensität bewegt hat, einer neuen Lösung zuzuführen.

Die Autoren behandeln die Thematik der Analyse in neun Abschnitten. Im I. Kap. wird eine kurze Beschreibung der geometrischen Analyse vorgelegt (1–6); darauf folgt im II. Kap. nach einer Wiedergabe des berühmten Pappus-Textes in Griechisch mit beigegebener Übersetzung in englischer Sprache, die teils auf Ivo Thomas und teils auf Thomas Heath fußt, eine kurze „Diskussion“ dieses grundlegenden Quellentextes (die ebenso feierliche wie umständliche Erklärung, die Pappus von der Analyse liefert, hat jahrhundertlang Ströme von Tinte fließen lassen [7–21]). Hier bringen die Autoren bereits ihre These vor, daß theoretische Beschreibung und Praxis der tatsächlich durchgeführten Analyse wenig miteinander zu tun hätten (21). Im III. Kap. wird versucht, Theorie und Praxis bei Pappus gegenüberzustellen (22–30), und im vierten die Logik der analytischen Methode herauszuarbeiten (31–40). Darauf folgt die Behandlung der Hilfskonstruktionen (Kap. V, 41–48) und eine Diskussion zur „Resolution“ (Kap. VI, 49–69). Im VII. Kap. wird die Interpretation des Pappustextes wieder aufgenommen (70–83), worauf dann Pappus zur gesamten Tradition der geometrischen Analyse in Beziehung gesetzt wird unter Rückgang auf Platon (Kap. VIII, 84–104). Abschließend wird im IX. Kap. die Bedeutung der Analyse für die frühneuzeitliche Wissenschaftstheorie kurz behandelt (105–117). Ein zweifacher Anhang enthält eine „Antwort“ des Mathematikhistorikers Professor A. K. Szabó (vgl. dessen „Anfänge der griechischen Mathematik“ [München–Wien 1969]) mit einer kurzen Erwiderung der Autoren (118–135). Jedem Kapitel ist unmittelbar ein längerer Fußnotenapparat beigelegt. Ein Namenindex antiker und moderner Autoren, ein Themenindex und ein Stellennachweis klassischer Texte schließen das Buch ab. Eine zusammenfassende Konklusion fehlt.

Will man versuchen, das „Anliegen“ der Autoren zu verstehen, dann könnte man vielleicht folgendes sagen: die klassische Lehre der Analyse, die von Platon über Plotin (dessen Hinweise hier nicht vergessen werden sollten; z. B. *Enn.* I, 3, 4; IV, 9, 5) zu Proklos und Pappus und von Pappus zu Descartes und Newton reicht, muß deshalb vor der konstruktiven und damit „operativen“ Analyse abdanken, weil erstere auf nichtkonstruierbare und nicht analysierbare Fundamente und Reali-

täten zurückführt im Aufstieg des resolutiven Denkens, und weil die letztere sich lediglich auf Konstruktionsbedingungen beschränken will, um technokratisch die Dinge zu bewältigen und deshalb auch nur zu einem „Verstehen“ dessen führt, was menschliches Vermögen selbst fabrizieren kann. Dahinter steht die Illusion, daß die analytische Zurückführung auf die wesentlichen Fundamente und Prinzipien, weil diese von allem Konstruieren unabhängig sind, für den wissenschaftlichen Fortschritt nicht von Nutzen seien. Ein tieferer Einblick in die Geschichte der Wissenschaft und der Mathematik beweist das Gegenteil. – Für das, was die philosophische Bedeutung der mathematischen Analyse in der Antike angeht, erlauben wir uns auf die Studie von *Stanislas Breton* hinzuweisen: „Philosophie et Mathématique chez Proclus“, Paris. 1969. H.-E. H. Jaeger

Lohr, Charles (Hrsg.), *Themistii Libri paraphraseos in Aristotelem, interprete Hermolao Barbaro* (Commentaria in Aristotelem graeca, versiones latinae XVIII 1–7). 8° (XI u. 234 S.) Nachdruck der Ausgabe Venedig 1499: Frankfurt/Main 1978, Minerva G.M.B.H. – Die Schriften des Aristoteles übten auf die lateinische Welt von Boethius bis Galilei bekanntlich einen nachhaltigen Einfluß aus, wobei für ihr Verständnis besonders die griechischen Kommentare von größter Bedeutung waren. Den griechischen Urtext der meisten dieser Kommentare hat die Preussische Akademie der Wissenschaften zu Berlin bereits in den Jahren zwischen 1882–1909 herausgegeben. – Im Westen machte sich der Einfluß dieser Kommentare jedoch in erster Linie durch lateinische Übersetzungen geltend. Zwei Phasen dieser Erschließungsarbeit lassen sich dabei unterscheiden.

Die erste stellen die im 13. Jahrhundert vor allem durch Wilhelm von Moerbeke verfaßten mittelalterlichen Übersetzungen dar; sie werden als *Corpus latinum commentariorum in Aristotelem graecorum* vom Centre De Wulf-Mansion (Löwen) ediert. Bei der zweiten handelt es sich um Übersetzungsarbeiten des 16. Jahrhunderts, die einen gänzlich neuen Zugang zum Werk des Aristoteles eröffneten. Hatte man im Mittelalter nur wenige griechische Kommentatoren übersetzt, so wurden während der Renaissance nahezu alle griechischen und byzantinischen Kommentare in lateinischen Fassungen zugänglich gemacht. Diese Arbeiten sind zum einen deshalb bedeutsam, weil einige der griechischen Urtexte verlorengegangen sind bzw. noch nicht in kritischen Editionen vorliegen; zum anderen geben diese Übersetzungen ein lebendiges Bild des Aristotelesverständnisses in der Zeit vor der Aufklärung. Aus diesem Grunde ist das Erscheinen des ersten Bandes einer umfangreichen Reihe dieser Renaissance-Übersetzungen sehr zu begrüßen.

Die systematische Erschließung der griechischen Kommentare dieser Epoche setzte ein mit der lateinischen Übertragung der Aristoteles-Paraphrasen des Themistius (ca. 317–388/9) durch Hermolaus Barbarus (1453–1493). Nachdem man die Paraphrasen zu den *Posteriora* sowie zu *De anima* im Mittelalter aus dem Arabischen bzw. Griechischen übersetzt hatte, richtete sich das Augenmerk Barbarus' auf den Text des Themistius, wie er in der byzantinischen Tradition – zusammen mit den Paraphrasen des Sophonias zu den *Parva naturalia* – überliefert worden war. Obwohl Manutius den griechischen Urtext im Jahre 1534 veröffentlicht hatte, fand die Themistius-Übersetzung durch Barbarus das ganze 16. Jahrhundert hindurch größtes Interesse (15 Auflagen bis 1570). – Herausgeber und Verlag darf man zu dem vorliegenden Neudruck der zweiten, revidierten Ausgabe, der außerdem eine kurze Einführung (Textgeschichte, Einordnung in die aristotelische Tradition) sowie bibliographische Hinweise enthält, besten Erfolg wünschen. Zudem kann schon jetzt auf die in Kürze erscheinenden lateinischen Versionen des Johannes Philoponus, Michael Psellus, Simplicius u. a. hingewiesen werden. P. Kunze

Lexikon des Mittelalters, hrsg. vom Artemis-Verlag München und Zürich, I. Bd., 1. Lfg.: Aachen – Ägypten, München – Zürich 1977 (224 Sp.). – Mit dem vorliegenden ersten Faszikel des „Lexikons des Mittelalters“ beginnt ein Unternehmen, das von Fachleuten ebenso wie von allen am Mittelalter Interessierten schon länger erwartet und gewünscht wird. Denn die Fülle des in den einzelnen mediävistischen Forschungszweigen erarbeiteten Materials verlangt, in Ergänzung

des Apparates der Hilfsmittel, nach einem Nachschlagewerk als Generalschlüssel zur Mediävistik. Die große Anzahl der beteiligten Fachrichtungen gewährleistet eine erste, vielstimmige Information über die ganze Epoche. Die Herausgabe dieses Lexikons darf ein mutiger Schritt auf dem Weg zu interdisziplinärer Zusammenarbeit genannt werden. Das Unternehmen des Artemis-Verlages ist deshalb nur zu begrüßen. – Das Werk soll fünf alphabetische Bände von jeweils 1128 Seiten und einen zusätzlichen Registerband umfassen. Als Herausgeber und Berater mit ihren Fachbereichen zeichnen 78 Gelehrte, nahezu ausschließlich europäischer Provenienz, verantwortlich. Lediglich drei amerikanische Wissenschaftler befinden sich in diesem Kollegium: L. A. Dittmer (Ottawa) ist verantwortlich für Geschichte der Musik, B. S. Hall (New York) für Technik und Materielle Kultur und R. H. Robbins (New York) für Alt- und Mittelenglische Literatur. – Das zur Verfügung stehende Material wird in Form von Person- und Sachartikeln und historisch-systematischen Problemartikeln dargeboten. Es versteht sich von selbst, daß ein Lexikon seinen Gegenstand den Benützern immer nur in Auswahl präsentieren kann. Bei einem Lexikon historisch-systematischen Charakters, das zudem in interdisziplinärer Arbeit entsteht, würde man erwarten, etwas über die Kriterien der Stichwortauswahl zu erfahren. – Nach Durchsicht der vorliegenden ersten Lieferung ist festzuhalten, daß die weitaus meisten Artikel dem Bereich der Allgemeinen Geschichte zuzuordnen sind, gefolgt von der Kirchengeschichte. Im Bereich der Scholastik werden die wesentlichen Problem- und Sachartikel erfaßt und das Personenverzeichnis sehr detailliert geführt. Wünschenswert scheinen darüber hinaus dennoch einige Ergänzungen zu sein, gerade weil merklich Sorgfalt auf die Auswahl verwendet wird. Für die Geschichte der Spiritualität wäre etwa „Abnegatio(n)“ zu ergänzen (natürlich auch noch als „Selbstverleugnung“ möglich). Das Namenverzeichnis läßt „Aeneas von Gaza“ vermissen, dessen Schrift „Theophrast“ im Mittelalter großen Einfluß ausübte, und „Adolf von Essen“, den Propagator des Rosenkranzgebetes (vgl. dazu zuletzt K.-J. Klinkhammer, Adolf von Essen und seine Werke: FThSt 13 [Frankfurt 1972]). – Entsprechend dem Schwerpunkt dieser Zeitschrift sollen drei Artikel näher betrachtet werden (aus jeder Kategorie einer): Abaelard (Sp. 7–10), Abendmahl-Abendmahlsstreit (Sp. 22–27) und Actus purus (Sp. 90 f.). – In drei von verschiedenen Verfassern geschriebenen Abschnitten – I. Leben, Philosophie und Theologie (R. Peppermüller), II. Musik (L. A. Dittmer), III. Dichtungen (G. Bernt) – wird eine kurze aber prägnante Hinführung zu Peter Abaelard gegeben. Zu I: Aus A.s Biographie nennt Peppermüller die wesentlichen Daten. Die Verweise auf Zeitgenossen erhellen den Kontext, innerhalb dessen dieses unstete Leben zu sehen ist. Die Darstellung der Lehre A.s beschränkt sich auf die Aufzählung seiner philosophischen und theologischen Ansatzpunkte. Eine Bemerkung zu seiner Methodik läßt doch auch einen Verweis auf das Stichwort „Dialektik“ erwarten, oder wenigstens einen Literaturhinweis, z. B. U. Schüssler, Das Verhältnis der „Dialectica“ P. Abaelards zur modernen Logik, in: Mittellat. Jahrb. 1973 (9) 39–47. Den Angaben zu den Werkeditionen wäre jetzt noch die kritische Edition Boyer/McKeons von „Sic et non“ (Chicago-London 1976) anzufügen. – Zur Kategorie des Problemartikels ist die Darstellung der mittelalterlichen Eucharistielehre zu rechnen. L. Hödl geht in drei Schritten vor: In einem I. Abschnitt behandelt er die vorscholastische Abendmahlslehre der gallisch-fränkischen Mönchstheologen des 9.–11. Jhs. anhand der beiden Auseinandersetzungen: um das Problem der Vermittlung von realer und symbolischer Wirklichkeit im Herrenleib (Paschasius Radbertus – Ratramnus) und um Berengars von Tours Streitschrift „De sacra coena adversus Lanfrancum“. In zwei weiteren Schritten (II. die frühcholastische und III. die scholastische Eucharistielehre) referiert Hödl die Stationen der Entwicklung der Abendmahlslehre bis zum Spätmittelalter derart, daß der Leser zu weitergehender Beschäftigung mit den anklingenden Fragen und Ansätzen eingeladen wird. Die Vielzahl der Verweise auf einzelne Theologen belegt, wie sehr die Abendmahlslehre die scholastischen Denker in Anspruch nahm. Die detaillierten Literaturangaben, die auch die neuesten Titel enthalten, berücksichtigen die verschiedenen Aspekte des Problemfeldes und erleichtern so einen differenzierten Einstieg. – Den Begriff des Actus purus versteht J. Auer anhand der Quellen knapp und doch präzise darzustellen. Der Artikel nennt den systematischen Ort dieses Begriffs und seine Formulierung bei wichtigen Theologen des Mittelalters. Die Literaturangaben erlauben,

ausgehend von den letzten Neuerscheinungen, schnell eine weiterführende Orientierung. Nachzutragen bleibt lediglich *J. Möller*, *Die Chance des Menschen – Gott* genannt (1975). R. Berndt, S. J.

Bodewig, Martin / Schmitz, Josef / Weier, Reinhold (Hrsg.), *Das Menschenbild des Nikolaus von Kues und der christliche Humanismus. Die Referate des Symposions in Trier vom 6.-8. Oktober 1977 und weitere Beiträge*. Festgabe für Rudolf Haubst zum 65. Geburtstag, dargebracht von Freunden, Mitarbeitern und Schülern (Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft, Bd. 13). 8° (XXIV, 479 S.) Mainz 1978, Grünwald. – Nach Geleit- und Grußwort, einem Verzeichnis der Doktoranden und Habilitanden des Jubilars und seiner Bibliographie folgen zuerst die 7 Referate des Trierer Symposions, sodann 11 weitere Beiträge zum Menschenbild des Cusaners, schließlich 13 Aufsätze, die unter dem Titel „Vom Neuen Testament bis zur heutigen Thematisierung des christlichen Humanismus“ zusammengefaßt sind und bei denen die Bezugnahme auf Nikolaus die ganze Breite von sozusagen 0–100 % durchmißt. Im Anhang Abkürzungs-Schlüssel, Namenregister (hier ist Nikolaus v. K. mit den Seitenangaben 126–131 hineingeraten) und Handschriftenverzeichnis. – Natürlich kann eine solche Bibliothek en miniature hier nicht angemessen vorgestellt werden. Der Rang des Jubilars, der bisherige wissenschaftliche Ertrag der Arbeit der Cusanus-Gesellschaft und das Gewicht des hier gewählten Themas bedürfen keiner Worte. Alle 31 Autoren mit ihren Abhandlungen zu nennen wäre ebenso unendlich wie die Präzention einer wertenden Auswahl. (Immerhin fällt die Selbstvorstellung von *E. A. Wyllers* Henologie ebenso aus dem gesteckten Rahmen, wie zu *P. T. Sakamoto*s Sicht erhebliche Korrekturen nötig wären [nicht bloß bezüglich dessen, daß die beste Begründung für die Würde des Menschen bei Cusanus die künstlerische Tätigkeit sei – 414].) Interessant ist Frau *K. E. Børresens* Referat der Theologie Julianes von Norwich über Christus als unsere Mutter, im Namen eines konkreten Humanismus gegen den „caractère androcentrique de la doctrine traditionnelle“ (328). Es wird viel wissenschaftliche Detailarbeit geleistet wie bei *K. Kremer* über Apriorismus, Assimilation in der Cusanischen Erkenntnislehre, bei *S. Oide* über den Einfluß der galenischen Pneumatheorie auf die Spiritustheorie des Cusaners oder bei *H. Rossmann* über den Tegernseer Benediktiner Johannes Keck; historisch etwa über ein antirömisches Pasquill zur Mainzer Synode von 1451 (*H. Hallauer*). Es gibt allgemeine Überlegungen zur Krise des Humanums heute wie von *F. Hoffmann*, an Schelers Lehre von der Ohnmacht des Geistes orientiert bei *W. Weier*, zu Anthropozentrik und Heilssehnsucht bei *St. Schneider* (Teilhard) und *L. Hagemann* (Vaticanum II). *F. Hahn*, *B. Weiss* und *A. Grillmeier* behandeln in schönem Fortgang das Bekenntnis zum einen Gott im NT, die „anima-naturaliter-christiana“ bei Tertullian und die christologische Entdeckung des Humanum. Ähnlich rücken Politik, Geschichte, Kirchlichkeit in den Cusanus-Beiträgen *W. Krämers*, *E. Meuthens* und *R. Weiers* zusammen. Besonders eindrucksvoll – und hergehörig findet der Rez. den Schlußbeitrag aus der Hand von *J. Schmitz*: über L. Kolakowskis Weg vom orthodoxen Marxismus zum Plädoyer für einen christlichen Humanismus. Da man ihn schlecht attackieren kann, schweigt man weithin von diesem Mann. Christen sollten diese Taktik nicht unterstützen, um so weniger, als sie ihrerseits von diesem Nichtchristen vor unbequeme Fragen gestellt werden. Sachlich-positiv ist die dichteste Formel für den Inhalt des Titel-Programms – auch „Mikrokosmos“ und „imago Dei“ nochmals „kontrahierend“ – der von *A. Grillmeier* zitierte herrliche Satz des Irenäus von Lyon: *Gloria enim dei vivens homo. Vita autem hominis visio dei*. J. Splet t

Ashworth, E. J., *Language and Logic in the Post-Medieval Period* (Synthese Historical Library. Texts and Studies in the History of Logic and Philosophy, 12). Gr. 8° (304 S.) Dordrecht-Holland/Boston-USA 1974, D. Reidel Publishing Company. – E. J. Ashworth gehört heute mit Wilhelm Risse, Jan Pinborg, Heinrich Roos, Paul Vincent Spade, Vicente Muñoz Delgado, L. M. De Rijk zu den führenden Spezialisten, die sich um die Erschließung der spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Logik verdient gemacht haben. (Vgl. die von derselben Ver-

fasserin herausgegebene Bibliographie „The Tradition of Medieval Logic and Speculative Grammar“ [Toronto 1978], Pontifical Institute of Medieval Studies, Subsidia Mediaevalia, 9.)

Das vorliegende Werk stellt eine Synthese von Studien zur formalen Logik und Sprachlogik dar, welche die wichtige Übergangsperiode vom frühen 15. bis in die Mitte des 17. Jh.s hinein umgreifen. Nach einem historischen Einleitungskapitel, das wertvolle Auskünfte über die Unterrichtsgeschichte der Logik im Zeitalter des Humanismus und darüber hinaus von neuem Beweismaterial vom Fortwirken spätscholastischer Lehren an den Universitäten der Renaissance (außerhalb der Orden) liefert, behandelt die Autorin mit einer Fülle von Hinweisen auf schwer zugängliche Quellen die Thematik der Bedeutungstheorien in einem viergliedrigen 2. Kapitel (Meaning and Reference, 26–117), indem zunächst der Versuch unternommen wird, „Natur“ und Gegenstand der Logik aufgrund der logischen Textbücher zu definieren (26–36), um dann in einem zweiten Abschnitt auf die terministische Problematik der Sprachlogik (37–76), in einem dritten auf die Suppositionstheorie (77–100) und schließlich in einem vierten auf die semantischen Paradoxe einzugehen (101–117). In einem 3. Kapitel, das der formalen Logik gewidmet ist (118–186), werden eingangs die Konsequenztheorie (120–146), sodann die konnektiven Sätze (147–170) und schließlich die gemeinsamen Regeln, die sich bei einzelnen Autoren (geographisch und zeitlich aufgeschlüsselt, so Paris mit Oxford im frühen sechzehnten, die deutschen Universitäten und Spanien im 16. sowie Deutschland im frühen siebzehnten Jh.) zur Lehre unanalysierter Sätze auffinden lassen (171–186). Das abschließende 4. Kapitel vertieft den Bereich der formalen Logik mit drei Darstellungen der Logik analysierter Sätze (187–252): der Beziehungsformen zwischen Sätzen (Qualität und Quantität, Opposition, Aequipollenz, einfache und akzidentelle Konversion, Konversion durch Kontraposition) (189–206), sodann der Verhältnisbestimmungen von Suppositionstheorie und Quantifikation (207–214) und schließlich des kategorialen Syllogismus (224–252). Ein Anhang schwer erreichbarer lateinischer Texte, der besonders verdienstvoll und nützlich ist, sowie eine reichhaltige Quellenbibliographie, der eine ausgezeichnete Übersicht zu den bisherigen Studien zur Geschichte der Logik folgt, die den Zeitraum von 1400 bis 1650 umfassen, schließen das Werk ab. Kritisch ist vielleicht anzumerken, daß die Verfasserin die derzeit herrschende Logistik und logische Sprachanalyse, soweit diese auf einem voraussetzungslosen Formalismus bestehen, als ein ausschließliches, wenn nicht absolutes Bezugssystem für die historische Darstellung der Logik im Zeitalter des Humanismus ansieht. Es ist zwar der Verfasserin zuzugestehen, daß Beschränkung der Thematik sich notwendig aufdrängt, jedoch wird hier die Begrenzung auf die vermeintliche Sprachanalyse und formale Logik mit dem Preis einer weitgehenden Verzerrung der historischen Wirklichkeit bezahlt. Die Abwertung von Metaphysik und Erkenntnistheorie als „provinziell“ – ganz abgesehen von der historischen und systematischen Unrichtigkeit solcher „Urteile“ – wirkt einigermaßen peinlich. – Im übrigen zeigt wieder einmal der weitgehende Gebrauch der modernen Symbolik, der angeblich den Logikern in der behandelten Periode zu noch größerer Klarheit verholfen hätte (9), wie weise und richtig Wilhelm Risse in seinem Werk vorgegangen ist, indem er sich für die Verwendung der traditionellen Terminologie entschied, um den historischen Texten besser gerecht zu werden.

H.-E. H. Jaeger

2. Philosophiegeschichte: Neuzeit und moderne Strömungen

Kulenkampff, Jens, Kants Logik des ästhetischen Urteils. Gr. 8° (207 S.) Frankfurt 1978, Klostermann. – 1. An Sekundärliteratur über Kants Kritik der ästhetischen Urteilskraft fehlt es nicht. Wenn man sich aber zu einer systematischen Lektüre dieser ersten Hälfte der dritten Kritik anschickt, bleibt man bald in seinem langwierigen Unternehmen allein. Die meisten Autoren untersuchen entweder den historischen Kontext der kantischen Ästhetik oder sondern einen ihrer Aspekte bzw. Ansatzpunkte aus und entwickeln ihn weiter. All dies hat sein Recht und seinen Nutzen, aber zu einem richtigen Verständnis des kantischen Textes, also der Ästhetik Kants wie sie nun einmal ist, leistet es eine geringe Hilfe. Kontinuier-

liche Erläuterungen zum Text gibt es nur zwei: die eine von *J. H. Kirchmann* (1869) und die andere von *H. W. Cassirer* (1938). Die erstere ist nun völlig wertlos, die andere ist zwar ernster, aber zur Aufschlüsselung der KdU trägt sie wenig bei. Cassirer bringt mit seinen paraphrasenartigen Ausführungen eine „general idea“ an den Tag, die sowieso schon klar ist, deswegen aber auch nicht viel sagt. Die Dissertation von K. unter der Leitung von Prof. D. Henrich an der Universität Heidelberg kommt zu einem guten Teil dieser Misere entgegen. Die Arbeit ist zwar nicht als ein Kommentar zur KdU konzipiert. Ihr Autor will eher „die Logik des ästhetischen Urteils über das Schöne, also die Frage nach seiner Bedeutung und den Bedingungen seiner Möglichkeit“ untersuchen (1). Die Tatsache aber, daß es sich dabei um einen zentralen Aspekt der Kritik der ästhetischen Urteilskraft handelt, und daß die Ausführung dieses Vorhabens in einer ständigen Nähe zum Text Kants geschieht, haben zum Ergebnis geführt, daß der Leser nun einen direkten Zugang zum Verständnis der kantischen Ästhetik findet.

2. Das 1. Kap. beschäftigt sich hauptsächlich mit der Ortsbestimmung der KdU, so wie Kant sie in seinen beiden Einleitungen angibt. Die Analyse kommt zum Ergebnis, daß weder der Ansatz in den Funktionen der oberen Erkenntnisvermögen (1. Einleitung) noch der Ansatz im Übergang vom Gebiet der Natur zu dem der Freiheit (2. Einleitung) eine Klärung erbringt. Das 2. Kap. untersucht den Schlüsselbegriff der reflektierenden Urteilskraft, der Kant das transzendente Prinzip der Zweckmäßigkeit zuschreibt. Im folgenden 3. Kap. beginnt K. die Untersuchung der Primärform des Urteils über das Schöne, das reine ästhetische Urteil. Der zentrale Abschnitt (77–97) ist der über den § 9, den Kant selbst als „den Schlüssel zur Kritik des Geschmacks“ ansieht. Die Struktur des Urteils über das Schöne besteht darin, daß es, indem es sich auf einen bestimmten Gegenstand bezieht, nicht dessen individuelle Bestimmtheit aussagt, sondern die Erfüllung der allgemeinen Erkenntnisbedingungen meint. Das Geschmacksurteil ist deshalb objektsbezogen und zugleich reflexiv (84), wobei der Zustand des Subjektes im modus des Gefühls (der reinen Lust) bewußt ist (87). Diese komplexe Struktur des Urteils über das Schöne wird von Kant als ein freies Spiel der Vorstellungskräfte beschrieben. – Der objektiven Seite (d. h. dem Gegenstandsbezug) des reinen Geschmacksurteils sind das 4. und 5. Kap. gewidmet, die um die §§ 10 bis 12 kreisen. K. kennzeichnet den Inhalt dieses Teils der Analytik des Schönen als „Theorie der schönen Form“. Er gibt ohne weiteres zu, daß die diesbezügliche Kurzformel Kants: „Zweckmäßigkeit ohne Zweck“, sowie auch andere Wendungen, die die Momente des Geschmacksurteils ausdrücken („interesseloses Wohlgefallen“, „begriffslose Allgemeinheit“), paradox sind. Aber statt die zunächst einmal widersprüchliche Formel Kants durch andere ebenfalls rätselhafte Formeln zu ersetzen (vgl. 197 f.), versucht er durch eine eingehende Analyse des Textes einen in diesem selbst begründeten Sinn zu gewinnen. Im Geschmacksurteil „wird eine Zweckmäßigkeit als zweckvolle Ordnung wahrgenommen, ohne daß der Zweck (das zweite Relatum in der Relation der Zweckmäßigkeit) bekannt wäre, insofern ohne Zweck, aber genau zu reden, eben doch nur ohne Kenntnis oder ‚ohne Vorstellung eines Zweckes‘. Gleichwohl . . . wird die Ordnungsstruktur des gegebenen Materials als Verweisung auf einen Zweck aufgefaßt“ (120 f.). Das Verbindungsglied zwischen dem Objektbezug und der subjektiven Seite des Urteils über das Schöne sieht Kant darin, daß genau bei der Wahrnehmung der unbestimmten zweckmäßigen Ordnung sich das Bewußtsein eines harmonischen, begriffslosen Verhältnisses der Erkenntniskräfte herstellt (124). Anders gesagt: das Gefühl der reinen Lust als Ausdruck des freien Spiels ist mit der Wahrnehmung einer bestimmten Gegenstandsgestalt identisch (125).

Das letzte Kapitel geht auf andere Formen ästhetischer Urteile ein (§§ 13–17), vor allem auf das Urteil über die „anhängende Schönheit“ (Theorie der schönen Bilder), in dem der Begriff des Gegenstandes eine Rolle spielt. K. zeigt sehr klar die Umdeutung des zunächst anvisierten idealen Bildes zum Bild eines ganz bestimmten Ideals, nämlich des Ideals des Menschen (147). Auf diese Weise fällt die präskriptive Idealnorn aus, die eigentlich für alle anhängenden Schönheiten angestrebt werden sollte.

Die Studie beschränkt sich auf die Analyse des Schönen, also auf weniger als ein Drittel der gesamten Kritik der ästhetischen Urteilskraft. Darüber hinaus geht sie

aber in Zusammenhang mit dem 4. Moment des Geschmacksurteils die Deduktion der reinen ästhetischen Urteile an (102–107); gegen Ende des Buches kommt auch die Lehre von den „ästhetischen Ideen“ (151), die Kunsttheorie (154) und die Dialektik (156–161) zur Sprache, so daß der Leser wertvolle Hinweise auch für die Interpretation der anderen Teile der Ästhetik Kants erhält. – K. nimmt eine deutlich positive Stellung zur Ästhetik Kants ein und ist überall bemüht, einen kohärenten Sinn aus dem Text zu gewinnen. Dies aber hält ihn nicht ab, Dunkelheiten, Inkonsistenzen, Spannungen, sogar Widersprüche scharfsinnig und schonungslos an den Tag zu bringen. Auch unter dieser Rücksicht unterscheiden sich die Ausführungen K.s von den allzu gängigen harmonisierenden Auslegungen, die durch eine triviale „general idea“ oder verbale Versicherungen auszukommen versuchen, und so den Leser gerade dort im Stich lassen, wo der Text schwierig wird.

3. Es ist hier nicht der Ort, die einzelnen Interpretationen K.s auf ihre Stichhaltigkeit zu überprüfen und seine Thesen im Detail zu bewerten. Soviel ich die Sache beurteilen kann, halte ich sie im allgemeinen für begründet oder bin zumindest der Meinung, daß es sich lohnt, sich mit ihnen auseinanderzusetzen. Hie und da scheint der Verf. noch nicht zu einer zufriedenstellenden Klarheit über seine eigene Position gekommen zu sein; auch der teilweise schwer durchsichtige Stil wäre einer weiteren Durcharbeitung wert. Dem Leser erlegt K. eine durchgehende „Anstrengung des Begriffes“ auf. Aber es lohnt sich, sie auf sich zu nehmen.

Eine Stelle möchte ich herausgreifen, an der mir K.s Ausführungen eher verdeckend als klärend scheinen. Aufgrund des „Als-ob-Charakters“ des transzendentalen Prinzips, mit dem die Urteilskraft ausgestattet ist, behauptet K., es handle sich dabei (nur) um eine Analogie, so daß die auf diesem Weg entdeckte Zweckmäßigkeit in der Natur nichts mit objektiver Teleologie zu tun hat (37). Das stimmt, wenn man die seinshafte Tragweite der kantischen Zweckmäßigkeit ernst und konsequent nimmt. Kant selbst aber tut das in einer solchen Radikalität nicht, auch wenn sich Stellen anführen lassen, an denen er so konsequent argumentiert. Denn er hat die Zweckmäßigkeit eingeführt, um die Lücke auszufüllen, die zwischen den transzendentalen Naturgesetzen und den besonderen Gesetzen vorliegt, insofern die gesetzgebende Funktion des Verstandes allein die letzteren nicht zu begründen vermag. Die durch und durch realistische Einstellung Kants in einem Passus wie dem 2. und 3. Absatz des Abschnittes IV in der 2. Einleitung ist unmißverständlich. Dort findet man sogar die ausdrückliche Gegenaussage zu der kopernikanischen Wende der Vorrede B zur KrV. Kant will wesentlichen Momenten der naturwissenschaftlichen Forschung Rechnung tragen, die in der KrV zu kurz kamen (die Wissenschaft als ein System, die besonderen Gesetze, die Finalität in den Organismen). Dazu führt er den „mehrzweckigen“ Begriff der Zweckmäßigkeit ein. Daß es sich um einen „sekundären Gedanken“ (37), um „einen sekundären Ordnungsgesichtspunkt“, den man „gewissermaßen willkürlich einnehmen muß (!)“ (49), um eine Annahme, deren Rechtfertigung nur *ex parte post* aufrechtgehalten werden kann, handelt, ist zu wenig, wenn man die tatsächlichen Ausführungen der KdU (vor allem der Kritik der teleologischen Urteilskraft) berücksichtigt. Kant denkt an einen „dichteren“ ontologischen Stellenwert als bloß den, den eine rein subjektive Antizipation „zugunsten unserer Urteilskraft“ (1. Einleitung, *Akademie-Ausgabe* XX, 214) ermöglichen würde. Dazu dient der Umweg über einen anderen (göttlichen) Verstand, der bezüglich der oben genannten Lücke als gesetzgebend aufgefaßt wird (KdU, 2. Aufl. XXVII). Dies besagt offensichtlich etwas mehr als ein bloßes Abwarten, ob und inwieweit unsere Antizipation tatsächlich eingelöst wird.

Demzufolge berührt die scharfe Untersuchung K.s (51 f.) über die These von einer Verbindung des Gefühls der Lust mit dem Begriff der Zweckmäßigkeit (2. Einleitung, Abschnitt VI) den Verfasser der dritten Kritik wenig; denn dieser geht von einem Prinzip aus, dem er von vornherein einen höheren Wirklichkeitsstatus einräumt. Die Überakzentuierung des subjektiven Charakters der transzendentalen Bedingung reflektierender Urteilskraft (186) läßt Kant selbst überall dort fallen, wo er nicht gegen die Physikotheologie polemisiert, sondern seine eigene positive Aufgabe einer Begründung der Naturwissenschaft über die KrV hinaus verfolgt. Ob man nun diese ontologische vierte Position der KdU aufrechterhalten kann, ist eine andere Sache. Bekanntlich hat es schon seine unüberwindbaren Schwierigkeiten mit der dritten Position der KrV (d. h. mit der Erscheinung als mittlerer Position

zwischen Ding an sich und lauter Schein) auf sich. Die Bezeichnung „subjektive Objektivität“ seitens Eberhards (H. Vaihinger, *Kommentar zu Kants KrV* II, 291 f.), oder „objektiver Schein“ seitens Herbarts (*ebd.*, 355), oder „Erscheinung an sich“ seitens Adickes' (*Kants Lehre von der doppelten Affektion unseres Ich als Schlüssel zu seiner Erkenntnistheorie*, 32) für den dritten ontologischen Status der KrV sprechen schon für sich. Dieser Vorbehalt gegen die Deutung K.s betrifft auf jeden Fall eher die Teleologie als die Ästhetik Kants.

G. B. S a l a , S. J.

Heizmann, Winfried, *Kants Kritik spekulativer Theologie und Begriff moralischen Vernunftglaubens im katholischen Denken der späten Aufklärung. Ein religionsphilosophischer Vergleich (Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts, 21)*. Gr. 8° (183 S.). Göttingen 1976, Vandenhoeck & Ruprecht. – Die vorliegende Arbeit untersucht die erste Rezeption bzw. Auseinandersetzung mit der kantischen Philosophie in den katholischen Ländern Süddeutschlands im Zeitraum vom Bekanntwerden der KrV bis zum Todesjahr Kants. Sie ist dem Kant-Forscher auch deswegen willkommen, weil seine Kenntnisse von dieser ziemlich verbreiteten Bewegung meistens auf die Nachrichten im Kants Briefwechsel (vor allem um den Benediktiner *Maternus Reuss*) und auf eine Beilage von zwei Seiten in der ersten Lebensbeschreibung Kants von *L. E. Borowski* beschränkt sind. Der Autor ist an das umfangreiche und nicht leicht zugängliche Material unter einem theologischen Gesichtspunkt herangeraten, während die von Kant positiv oder negativ bestimmte katholische Philosophie kein direkter Gegenstand der Untersuchung gewesen ist. Sorgfalt in der Analyse und Bemühen um eine sachgerechte und deutliche Wiedergabe der behandelten Autoren kennzeichnen durchgehend das Buch.

1. Der erste historische Teil umreißt den mehr äußeren Verlauf der Rezeptionsgeschichte. Es waren vor allem die Benediktiner – in diesen Jahrzehnten war der Jesuitenorden aufgehoben –, die ein aktives Interesse an der neuen kritischen Philosophie zeigten. Der erste, äußerst negative Anstoß kam allerdings vom ehemaligen Jesuiten *B. Stattler* (Antikant, München 1788), der Professor für Dogmatik in Ingolstadt gewesen war. Seine harte Widerlegung wirkte lange Zeit belastend auf die Kant-Diskussion nach, so daß erst im Jahre 1799 eine umfangreiche, sachlichere Kant-Kritik durch *J. A. Zallinger* – ebenfalls ehemaliger Jesuit – erscheinen konnte (21). Besondere Aufmerksamkeit schenkt der Verf. den katholischen literarischen Magazinen, durch deren Buchbesprechungen man ein breites und differenziertes Echo der Positionen zu Kant bekommen kann. Die Oberdeutsche allgemeine Litteraturzeitung stellte in den Jahren 1788–1804 jede von Kant erscheinende Schrift ausführlich vor und rezensierte mehr als 110 Publikationen, die sich mit Kant beschäftigten. Ihr Bemühen, diesem Denken zum Durchbruch zu verhelfen, ist offenkundig, ohne allerdings gegenüber den in den Schriften Kants vorhandenen Schwierigkeiten blind zu sein. Aus einer Besprechung der „Prüfungssätze“ *U. Peutingers* erfahren wir manches Überraschende über die damalige „Klosterphilosophie“; u. a. daß „in einer schwäbischen Reichs-Abtei [Irsee bei Kaufbeuren] die kantische Moralphilosophie zur ersten Bildung der Novizen angewandt wird ... Den Entschluß des Verf., das Noviziat in ein Collegium der reinen Sittenlehre zu verwandeln, billigt der Rezensent als ganz vortrefflich und zweckmäßig“ (40, Anm. 26). Nicht weniger aufschlußreich ist die Sichtung der Zeitschriften, die die Benediktiner-Abtei Banz in der Diözese Würzburg herausgab. Auch sie zeigten Interesse für die kritische Philosophie, aber auch Zurückhaltung. – Der 2. Teil unternimmt eine abrißhafte Darstellung der Religionsphilosophie Kants, so wie sie unter den denkgeschichtlichen Bedingungen der behandelten Autoren aufgenommen werden konnte. Damit verschafft sich H. eine Vergleichsbasis für seine Behandlung der verschiedenen Autoren im 3. Teil. Die Darstellung orientiert sich hauptsächlich an den ersten zwei Kritiken und der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Die Religion *innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* bekommt einen geringeren Platz, nicht nur weil sie später herauskam, sondern auch weil ihr Einfluß auf die Rezeption Kants in dem den Verf. interessierten Zeitraum sehr beschränkt war. Im 3. Teil versucht H., die Kant-Rezeption klassifikatorisch und zugleich autorenbezogen darzustellen. Das Spektrum der besprochenen Autoren weist beträchtliche

Variationen auf: eine affirmative Rezeption innerhalb einer Metaphysik und Moralphilosophie zum Zweck des Neuentwurfs einer natürlichen Theologie; eine Rezeption, die mehr an der Bestimmung des Verhältnisses von Vernunft und Offenbarung interessiert war; eine eklektische Rezeption innerhalb einer philosophischen Propädeutik zur Theologie; eine Gruppe von Theologen schließlich, die sich von dem einen oder anderen Gedanken Kants inspirieren ließen und ihn in ein System aufnahmen, das eines anderen Ursprungs war als das von Kant.

2. Es war vor allem die Lehre von der praktischen Vernunft, mit ihrem Verweis auf „die höchsten Zwecke unseres Daseins“ (KrV, B 395), die die Aufmerksamkeit der katholischen Theologen auf sich zog, wobei aber Kants Ablehnung jeglicher theonomen Begründung des Sittengesetzes unzureichend reflektiert wurde. Daß Kant in der KpV (A 226) und in der KdU (B 425) ausdrücklich von seiner früheren Position (KrV, A 811 und 812 f.) abgerückt war, wurde kaum beachtet. Aufgrund dieses und ähnlicher Fälle spricht H. von einer „Überfremdung des Rezeptionsinteresses durch eine traditionell gefaßte Vorstrukturierung theologischer Denkinhalte“ (162). – Was die Religion direkt anbelangt, war das Verständnis für den spezifischen Charakter der biblischen Schriften und insbesondere für die übernatürliche Dimension des Christentums nicht genügend entwickelt, so daß die kantische Reduktion des Christentums auf einen reinen Humanismus in ihrer Radikalität von ihrem Ansatz her nicht gesehen wurde. Es fehlten vor allem ausgearbeitete theologische Prinzipien, um an das Grundproblem des Verhältnisses von Vernunft und Offenbarung, Erkenntnis und Glauben heranzugehen. Der völlig unhaltbaren Position Kants über Menschwerdung, Soteriologie, Gnade wurde deshalb mit vagen Behauptungen begegnet, oder sie wurde einfach ignoriert. Angesichts dieser Unbeholfenheit der damaligen Theologie mag manchem Leser deutlicher werden, welche Bedeutung die spätere Erneuerung der Theologie durch die Rückkehr zu den großen Meistern des Mittelalters gehabt hat. Die Anerkennung der Grenzen dieser Erneuerung aus einem wacheren historischen Bewußtsein kann nicht über ihr immer noch aktuelles Verdienst hinwegtäuschen. – Wichtig ist eine Feststellung, die H. mehrmals im Laufe seiner Studie macht, daß nämlich die KrV in ihrer epochalen Wende von den katholischen Denkern äußerst wenig beachtet wurde. Dies ermöglichte zwar eine leichtere Aneignung der *pars construens* der KpV (vor allem der Postulatenlehre und der darauf beruhenden Auffassung von einer Vernunftreligion), wurde aber zugleich mitverantwortlich für die Kurzlebigkeit und auch, im großen und ganzen, Oberflächlichkeit der ersten Kant-Rezeption. Und weil der Kern der kantischen Philosophie nicht erschlossen wurde, blieb die Rezeption entweder in einer mehr äußerlichen Adaptation oder in der Anwendung von isolierten Teilmomenten stecken. Von einer tiefgehenden denkerischen Bemühung kann bei den 18 Autoren, die H. untersucht hat, nicht die Rede sein. Das Resultat war, daß das Denken Kants den Bedürfnissen der Theologie bald als zu dürftig erschien. Nach wenigen Jahren von Enthusiasmus trat eine merkliche Kantmüdigkeit ein, und um die Jahrhundertwende war die neue Ader erschöpft. – Man kann allerdings hinzufügen, daß Kant selbst an dieser Verlagerung und Entschärfung seiner Lehre nicht ganz unschuldig war. Denn die fast zur selben Zeit verfaßten Vorreden zur 2. Aufl. der KrV und zur KpV, wie auch ein Brief Kants vom 25. 6. 1787, legen vielfach eine harmonisierende und verharmlosende Interpretation des Überganges von der KrV zur Dialektik der KpV nahe, die dem umstürzenden Inhalt der 1. Kritik nicht gerecht wird. Eine ähnliche Bemerkung gilt auch für mehrere Aussagen Kants über seine Religionschrift. Wenn wir z. B. den uns erhaltenen Entwurf eines Briefes Kants an *Reuss* anlässlich der Zusendung eines Exemplars seines Buches (Mai 1793) mit dem tatsächlichen Inhalt des Buches vergleichen, wundert es uns weniger, daß damalige katholische Theologen versucht waren, einen ähnlichen Weg einzuschlagen.

3. Bezüglich der Wiedergabe des Denkens Kants im vorliegenden Buch sei auf ein paar Stellen hingewiesen, die beim Rezensenten Bedenken hervorgerufen haben. H. bemängelt an *I. Schwarz*, einem Benediktiner von Banz, daß er die Religionschrift Kants eine „Religion der bloßen Vernunft“ nennt. Schwarz trage dem von Kant gewählten Titel und den dazugehörigen Erläuterungen zu wenig Rechnung (134). Es steht nun fest, daß sich Kant erst kurz vor dem Erscheinen des Buches für den Titel: „Religion *innerhalb* der Grenzen der bloßen Vernunft“ entschieden

hat. Die Erläuterungen zu diesem Titel in der 2. Vorrede wie auch in der Vorrede zum *Streit der Fakultäten* sind zwar zu beachten, vermögen aber nicht, eine gewisse taktische Uminterpretation oder zumindest Überinterpretation zu verbergen, die den Schwierigkeiten entgegneten will, die das Werk bei der Zensurbehörde hervorgerufen hatte. Auch der Unterschied zwischen „innerhalb“ der und „aus“ der bloßen Vernunft wird an der letztgenannten Stelle im nachhinein hochgespielt, während Kant in den Vorredeentwürfen zur Religionsschrift, als die kirchenpolitischen Schwierigkeiten noch nicht so ernst waren, unbekümmert schreiben konnte: „In der gegenwärtigen Schrift wird das Ganze einer Religion überhaupt, sofern sie bloß aus der durch moralische Ideen geleiteten Vernunft entwickelt werden kann, vorgetragen“ (Akademie-Ausgabe, XX, 439). Eine unvoreingenommene Analyse der Schrift Kants ist imstande, dieses offene Zugeständnis weitgehend zu bestätigen.

Im Kontext der Untersuchung über *J. M. Sailer* schreibt H.: „Kant sucht (KdU §§ 85–88) die Einheit von Sittlichkeit und Natur mittels des Zweckbegriffes zu denken; er möchte die aufgrund apriorischer Gesetze des Verstandes vorgenommene formale Betrachtung der Natur durch eine inhaltliche, die auf der Beobachtung der Zwecke basiert, ergänzt wissen“ (155). Die Aussage hat ihren plausiblen Sinn und entspricht sogar teilweise dem, was Kant letzten Endes beabsichtigt. Wenn man aber bedenkt, daß die Urteilskraft mittels des transzendentalen Prinzips der Zweckmäßigkeit „sich nur selbst und nicht der Natur ein Gesetz gibt“ (KdU, B XXVIII), dann kann man von einer „Beobachtung der Zwecke“ in der Natur nur unter wesentlichen Einschränkungen sprechen. Kant hat die reflektierende Urteilskraft eingeführt, gerade um weder die Gesetzgebung des Verstandes auf die „besonderen“ Naturgesetze auszudehnen noch dieselben Gesetze aus der Erfahrung gewinnen zu müssen.

G. B. Sala, S. J.

Wild, Reiner (Hrsg.), Johann Georg Hamann (Wege der Forschung, Bd. 511). 8° (452 S.) Darmstadt 1978, Wissenschaftliche Buchgesellschaft. – Um es gleich zu sagen: ein äußerst dankenswerter und besonders glücklicher Band der Reihe, von der unpräzisen Einleitung des Hrsg.s bis zu seiner abschließenden Vorstellung der neueren Hamann-Kommentare (die in der Tat unverzichtbar sind), den gegliederten Literaturhinweisen, dem Personen- und Werkregister. Die aufgenommenen Beiträge decken einen Zeitraum von 1858: Rosenkranz über Kant und Hamann, im Gefolge von Hegels großer Rezension, die den ersten Abschnitt der Hamann-Rezeption bestimmt, bis 1977: W.s. Schlußbeitrag. Nach Dilthey, Roholl, Lieb und Blanke kennzeichnet vor allem R. Ungers Betonung des Irrationalen die zweite Etappe literaturwissenschaftlicher, doch auch philosophisch-theologischer Beschäftigung mit dem nördlichen „Magus“ (= Weisen [aus dem Morgenland]). Seit der kritischen Werkausgabe Nadlers (der selbst auch mit seinem hiesigen Beitrag eher noch zu dieser geistesgeschichtlichen Richtung gehört) und der Edition des Briefwechsels durch Ziesemer und Henkel ist die Erforschung von Leben und Denken Hamanns auf eine neue Grundlage gestellt. Für sein Leben hier: Gründer und Henkel, für seine schriftstellerische Intention: Büchsel, seinen Stil: Jørgensen, für das Verhältnis zu Kant nochmals: Metzke, zu Lessing: Oelmüller, für sein Sprachdenken: Seils, Simon. Sowohl die Aufklärungs- wie die Romantikk Diskussion wird hier auf fruchtbare Impulse aufmerksam gemacht (gibt es auch bald einen Band über Franz von Baader?).

J. Splet

Kröner, Ludwig, Eschatologie bei Karl Marx? Untersuchungen zum Begriff „Eschatologie“ und seiner Verwendung in der Interpretation von Karl Marx (Erlanger Studien, Bd. 20). 8° (240 S.) Erlangen 1979, Palm & Enke. – Daß Marx der jüdisch-christlichen Tradition nicht fremd oder gleichgültig gegenüberstand, vielmehr zutiefst von ihr geprägt und zugleich ihr glühendster Hasser war, dürfte unbestritten sein. Damit ist aber noch nichts darüber ausgesagt, ob das, was er als Endziel erwartet oder erstrebt, als Travestie, näherhin als Säkularisation christlicher Enderwartungen, einer „Eschatologie“ im Sinne des NT verstanden werden kann, darf oder muß. – Gestützt auf drei wenig belangreiche Stellen in

Marxschen Frühschriften taucht, wie K. dartut, eine solche Behauptung um 1920 auf und wird unbesehen, d. i. ohne Nachprüfung am Marxschen Gesamtwerk, weithin übernommen („nachgeschrieben“) und vielfältig interpretiert, als ob es eine feststehende Tatsache wäre. K. begnügt sich jedoch nicht damit zu zeigen, auf welch tönernen Füßen dieses ganze Gerede steht, sondern untersucht – wie der Untertitel des Buches ankündigt – umfassend, wie im 19. Jh. zuerst das evangelische, nachziehend auch das katholische theologische Schrifttum den Begriff „Eschatologie“ aufgreift und sich um seine genauere Umschreibung bemüht. Offenbar muß man, um entscheiden zu können, ob oder in welchem Sinne Marx Eschatologie ist oder nicht ist, zuvor wissen, was Eschatologie ist oder wenigstens, was man selbst darunter versteht. K. meint, die Theologen seien auf dem Weg, den Begriff zu klären, seien aber noch nicht am Ziel. Mir scheint eher, Eschatologie gehöre zu den Wörtern, die in mehrfacher Bedeutung gebraucht werden, so daß sich nur feststellen läßt, was dieser oder jener Autor darunter versteht und ob er an der einmal gewählten Wortbedeutung festhält oder ohne vorherige Warnung sich des gleichen Wortes auch in anderen Bedeutungen bedient. – K.s Ergebnis: Seit 1920 spielt in der *Interpretation* von Marx Eschatologie in verschiedenen, meist nicht sehr präzisen Bedeutungen eine erhebliche Rolle, aber nichts davon findet eine Grundlage bei Marx, alles wird in ihn *hineingelegt*. Zwischen dem, was Marx anzielt, und dem, was der christliche Glaube als „die letzten Dinge“ erwartet, bestehen nur gewisse unvermeidliche Übereinstimmungen rein formaler Art, aber kein sachlicher Zusammenhang. Ob man diesen gesuchten, tatsächlich nicht bestehenden Zusammenhang als „Säkularisation“ bezeichnen könne, untersucht der Verf. nur beiläufig; an sich würde Säkularisation eine ebenso gründliche Untersuchung verdienen, wie K. sie aufgrund seiner Themenwahl der Eschatologie widmet.

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

Raffelt, Albert, *Spiritualität und Philosophie. Zur Vermittlung geistig-religiöser Erfahrung in Maurice Blondels „L'Action“ (1893)*, (Freiburger theol. Studien 110). Gr. 8° (339 S.) Freiburg-Basel-Wien 1978, Herder. – Die Frage, wie heute die Fundamentaltheologie ihrer apologetischen Zielsetzung sachgemäß gerecht werden könne, hat bisher noch keine befriedigende Antwort gefunden. M. Blondels großes Werk „L'Action“ von 1893 ist zwar in vielen Punkten seiner Zeit verhaftet und in seinen Aussagen vielfach nicht in die gegenwärtige Diskussion hinein aktualisierbar. Dennoch kann es auch in der heutigen Besinnung auf den Ansatz der Fundamentaltheologie sehr wohl Aufmerksamkeit beanspruchen. Dies in neuer und überzeugender Weise herausgestellt zu haben, ist das Verdienst des vorliegenden Buches. Es bahnt den Zugang zu Blondels Werk, indem es den Leser an die Person des Autors heranführt. Dessen geistige und geistliche Gestalt hat sich in den „Carnets intimes“ (dt. „Tagebuch vor Gott“ [Einsiedeln 1964]) mitgeteilt. Hier gibt sich eine Spiritualität zu erkennen, die alle Zeichen einer neuzeitlich nicht mehr akzeptablen Heteronomie an sich zu tragen scheint. Das zeigt sich weniger bei der Willenslehre, die dieser Spiritualität zugehört, als bei anderen Elementen und Dimensionen der Lebens- und Glaubenspraxis Blondels: Askese und Selbstüberwindung, Opferbereitschaft, Einstimmung in das Leiden, Übergabe an Gott im Sterben, – das sind einige Themen, die die Tagebuchaufzeichnungen durchziehen. Im übrigen war Blondels Spiritualität sakramental geprägt. In ihrer Mitte stand die eucharistische Frömmigkeit.

Blondel beabsichtigte – so zeigt der Verf. –, seine spirituellen Erfahrungen und Überzeugungen mit dem Selbstverständnis des neuzeitlichen Menschen zu vermitteln. Dieses Selbstverständnis aber steht im Zeichen der „Autonomie“, der „Immanenz“. Folglich hatte Blondel sich auf das Feld der Philosophie zu begeben und ausschließlich mit deren Mitteln zu arbeiten. Diesem methodischen und inhaltlichen Apriori hat Blondel sich unterworfen, während er gleichzeitig seine existentielle Lebens- und Glaubenspraxis keineswegs suspendierte. Sie schlug sich – so könnte man formulieren – in Blondels „erkenntnisleitendem Interesse“ nieder: die philosophischen Gedankengänge in „L'Action“ vollziehen sich im Horizont von Blondels apologetischem Anliegen. Sie spiegelt sich aber auch in der Art und in den Inhalten der Auseinandersetzung, die Blondel mit dem „Dilettantismus“ und dem „Pessimismus“ führt – besonders in Kap. I und II – und darüber hinaus in

den positiven Darlegungen der Kap. III und IV. R. bringt Blondels Entscheidungen bezüglich des methodischen Vorgehens – z. B. die „Wissenschaftlichkeit“ oder auch die „Neuzeitlichkeit“ des Vorgehens („Immanenzmethode“) –, aber auch seine inhaltlichen Darlegungen – vor allem die Idee des „Unendlichen“ sowie des „Opfers“ – in Verbindung mit den Schwerpunkten seiner Spiritualität. Aber all dies geht so in Blondels Reflexionen ein, daß ihr strikt philosophischer Charakter nicht angetastet wird. Die Analysen des menschlichen Tuns, die sich vor allem im III. und IV. Kapitel von Blondels Werk finden, treiben von Stufe zu Stufe weiter und schließlich über sich hinaus zum Begriff des „Übernatürlichen“, das am Ende des IV. Kapitels durch die Attribute „absolut notwendig für den Menschen“ und „absolut unerreichbar“ gekennzeichnet wird. Bis zu diesem Punkt kann die philosophische Reflexion gelangen. Der Überstieg in die Welt des Glaubens ist nach Blondel nicht möglich ohne eine praktische Übernahme der kirchlichen, zumal sakramentalen Lebensvollzüge. Das Tun erweist sich gerade hier als unersetzlich. Der Ansatz des ganzen apologetischen Werkes beim Tun des Menschen bewährt sich also an diesem entscheidenden Punkt. Die kirchlichen, sakramentalen Vollzüge, die Blondel im V. Kap. seines Werkes im Auge hat, sind konkret die, die ihm nach Ausweis der „Carnets intimes“ in seinem persönlichen Lebensvollzug wichtig waren. Dabei ist noch einmal insbesondere an die Eucharistie zu denken.

So zeigt sich, daß sich das Buch „L'Action“ in Ansatz und Durchführung in der Tat tiefer begreifen läßt, wenn man es im Lichte des geistig-geistlichen Lebenswegs seines Autors zu lesen versucht. Entscheidende methodische und inhaltliche Momente begegnen hier wie dort, obwohl der Kontext selbstverständlich verschieden ist – zum einen ist er die Lebenspraxis, zum anderen die Abfolge philosophischer Erörterungen. Der vorliegende Interpretationsansatz erlaubt es dem Verf., die Deutungsversuche anderer Autoren, z. B. H. Bouillard, A. Cartier, P. Henrici, G. Polzer u. a. ergänzend oder z. T. auch korrigierend weiterzuführen. Bemerkenswert sind die Kapitel, in denen R. die Entwürfe anderer Philosophen, die ihrerseits den christlichen Glauben und die neuzeitliche Vernunft miteinander zu vermitteln versuchten und auf die sich Blondel zurückbezog, nachzeichnet. Mit L. Ollé-Laprune und J. Lachelier – so weist R. nach – traf Blondel sich – wenigstens z. T. – in der Problemstellung. Ihre Lösungsvorschläge konnte er sich jedoch nicht zu eigen machen. Sie hielten seinen Kriterien nicht stand. Stärkste Anregungen dagegen hat Blondel aus der Beschäftigung mit B. Pascals Fragment „Infini rien“, bekannt als die „Wette“, empfangen. Daß dem so ist, findet eine überraschende Bestätigung in einem Text, der 1882 unter dem Namen H. Ricaud veröffentlicht worden war: *De la part du libre arbitre dans la certitude*, und der nachweislich zu einem erheblichen Teil auf M. Blondel zurückgeht, – wie neuestens in der Blondel-Bibliographie von R. Virgoulay/C. Troisfontaines (Louvain 1975/76) festgestellt wurde. In diesem Text findet sich ein Passus, in dem es um Pascals „Wette“ geht und den der Verf. S. 243–246 aufgreift. – Das vorliegende Buch setzt in der Auseinandersetzung mit Blondels Werk neue Akzente. Es ist aus einer souveränen Kenntnis der philosophischen und (fundamental-)theologischen Problematik, in der auch Blondels „L'Action“ selbst anzusiedeln ist, verfaßt. R. besitzt eine umfassende Kenntnis der Quellen und der Sekundärliteratur. Der Ertrag des Buches kann und sollte nicht nur im engeren Bereich der Blondel-Interpretation, sondern darüber hinaus im Rahmen der Grundlagenbesinnungen der heutigen Fundamentaltheologie fruchtbar gemacht werden. – Dieses Buch ist leider nicht leicht zu lesen. Es setzt einen Leser voraus, der Blondels Hauptwerk „L'Action“ und die wichtigsten Linien seiner bisherigen Auslegungsgeschichte gegenwärtig hat. Inzwischen hat der Verf. übrigens eine gedrängte Zusammenfassung seines Buches vorgelegt: A. R., *Opfer und Selbstbejahung. Implikationen der „Immanenzapologetik“ Maurice Blondels*, in: Intern. kath. Zeitschrift „Communio“ 7 (1978) 323–339.

W. Löser, S. J.

Thiel, Manfred, Martin Heidegger. Sein Werk – Aufbau und Durchblick. Gr. 8° (510 S.) Heidelberg 1977, Elpis. – Das vorliegende Werk enthält die Abrechnung des Verf. mit Heidegger und noch mehr mit dem „Heideggermanagement“. T. spricht offenbar von einer Position her, die man gewissermaßen als die Verstandeskultur einer bürgerlichen Gesellschaft umschreiben könnte; Kant

wird sehr oft zustimmend zitiert. Von da her hat er einen scharfen Blick für gefährliche Seiten Heideggers und seiner Schule entwickelt: für die Tendenz zu pauschalisierenden Urteilen über „unsere Zeit“ und Gesamtlösungen für alle Kulturprobleme; für den Hang zu Machtsprüchen und die Anfälligkeit für Autoritäten; für den Ausfall der sozialen und rechtlichen Probleme; für die Verdeckung eigener Orientierungslosigkeit durch verführerisch dunkle Wortspiele usw. Nicht nur sehen macht aber der Haß, er macht auch blind, wie etwa folgende Zitate m. E. bezeugen: „Wer Heidegger nicht versteht, hat auch den Nationalsozialismus in seinen dominanten, den eigentlich ruinösen Seiten nicht verstanden. Wer den Nationalsozialismus nicht verstanden hat, wird auch Heidegger nicht eigentlich verstehen“ (307). Es „ist kein Wort der Verteidigung oder gar Rechtfertigung zu verlieren über das schlechthin Unheilvolle der politischen Einmischungen, überhaupt das Politikum der römischen Kirche“ (309). „Der säkularisierte Modus des römischen Christentums mit dem überhitzten Unmittelbarkeitsanspruch und [sic] Unmittelbarkeitsgewöhnung, dem hybriden Totalitätsanspruch vollendete das europäische Unheil, das eine Gegenreformation mit dem Dreißigjährigen Krieg eingeleitet hatte“ (307). Gerade wer zugeben würde, daß dies vielleicht *nicht ganz falsch* sei, wird es doch für *fast ganz falsch* halten müssen! Gewiß sind nicht alle kritischen Bemerkungen des Verf. so maßlos und deshalb unsachlich. Doch leidet das ganze Buch unter einer durchgehenden Atmosphäre von ironischer Polemik und verletztem Um-sich-Schlagen. Für den philosophisch interessierten Leser präsentiert sich das Werk unter einer weiteren Einschränkung, die der Verf. einleitend selbst zugibt: „Ich habe an Heidegger nie ein philosophisches Interesse i. e. S. zu nehmen vermocht“ (8).

G. Haeffner, S. J.

Schmitt, Gerhard, *The Concept of Being in Hegel and Heidegger* (Abhdlgn. z. Philos., Psychol. u. Pädagogik, Bd. 116). Gr. 8° (X u. 192 S.) Bonn 1977, Bouvier. – Der vorliegende Band enthält eine Dissertation, die im Jahre 1977 bei der Graduate Theological Union, Berkeley/Californien eingereicht wurde. Ziel dieser Arbeit ist es, die Seinsbegriffe von Hegel und Heidegger zu vergleichen. Anstoß für dieses Unternehmen gab die Bemerkung H. Gadamers (Hegel und Heidegger, in: Hegels Dialektik, Tübingen 1971), daß Heidegger vieles mit Hegel gemeinsam hat und daß Heideggers Gedanken sich ständig mit Hegel auseinandersetzen. Diese Andeutung bleibt aber lediglich Anstoß, und Gadamers Diskussion über das Verhältnis zwischen den beiden Denkern wird von Sch. nicht weiter analysiert, etwa um eine grundlegende Problematik herauszuheben, die zur Ausgangsbasis und Orientierung für des Verf. eigene Untersuchung hätte dienen können. – Umfangreiche Sekundärliteratur wird erwähnt und teilweise andiskutiert, aber wiederum greift Sch. in die jeweilige vorhandene Problematik nicht ein, um sich eine Orientierung für seine Untersuchung zu verschaffen. Hierfür wäre z. B. die Frage nach dem Verhältnis zwischen Existenz und Wesen geeignet gewesen, mit der der Autor sicherlich vertraut ist, oder die Auseinandersetzung der beiden Denker mit dem transzendentalen Idealismus, von der aber Sch. ersichtlich weniger Kenntnis hat. Die Arbeit leidet also an einer gewissen Orientierungslosigkeit. – Statt auf eine grundlegende Problematik einzugehen und den Vergleich auf dieser Basis durchzuführen, rangiert Sch. seine Bemerkungen unter den Rubriken: Sein als das Unmittelbare, als das Bestimmte und als das Absolute. Dies entspricht etwa der Entfaltung des Seinsproblems im ersten Abschnitt der „Wissenschaft der Logik“. Die Darstellung erfolgt aber nicht so systematisch wie in Hegels Logik, sondern etwa im folgenden Stil: Was sagt Hegel über das Sein als ein Unmittelbares? Und dann: Was sagt Heidegger dazu?

F. Stout, S. J.

3. Metaphysik. Erkenntniskritik usw.

Swinburne, Richard, *The Coherence of Theism*. 8° (302 S.) Oxford 1977, Clarendon. – Die Frage dieses Buches betrifft nicht die Wahrheit oder Wahrheitserkennnis der Aussagen, daß Gott existiert und daß er als das existiert, wofür ihn Christen, Juden und Moslems, soweit sie darin übereinstimmen, halten, sondern die Kohärenz, d. i. die Bedeutung und die logische Möglichkeit solcher

Aussagen, wahr oder falsch zu sein. Teil I behandelt allgemeine Fragen der religiösen Sprache, insbesondere die Bedingungen der Kohärenz religiöser Tatsachenaussagen. S. weist die Forderung zurück, daß eine Existenzaussage immer durch Beobachtung verifizierbar oder falsifizierbar sein müsse. Auch das schwächere Verifikationsprinzip im Sinne Ayers scheint ihm im theologischen Bereich nutzlos zu sein, da der Begriff der prinzipiellen Beobachtbarkeit unklar bleibe (24–29). Zur Kohärenz eines Satzes gehört, daß er eine Aussage sein will und dazu Wörter in richtiger grammatikalischer Ordnung verwendet, die in der betreffenden Sprache einen Sinn haben. Haben die Wörter eines Satzes einen Sinn, dann ist auch der grammatikalisch richtige Satz sinnvoll. Eine hinreichende, wenngleich nicht immer notwendige Bedingung dafür, daß ein sinnvoller Aussagesatz ein Urteil (statement) ist, das beansprucht zu sagen, was ist, und das daher entweder wahr oder falsch ist, ist dann gegeben, wenn Gründe für oder gegen eine Aussage vorgebracht werden. Aus wahren Aussagen folgen andere Aussagen, die nur kohärent sein können (49); aber auch aus Aussagen, die schon als kohärent erkannt sind, können nur kohärente Aussagen folgen (38–39). – Die Theologie kann in ihren Glaubensaussagen sinnvolle Wörter verwenden, die der gewöhnlichen Sprache entnommen sind, oder Ausdrücke, die mit Hilfe der ersten definiert werden, oder gewöhnliche Wörter mit einem zum Teil neuen analogen Sinn. Dieser kann jedoch nach S. nicht bloß durch Verweis auf eine rein private religiöse Erfahrung eingeführt werden (55–57), sondern nur durch die Änderung semantischer und syntaktischer Regeln. Allerdings werden dann die Kohärenz- und Inkohärenzbeweise schwieriger (61). S. gibt dann Beispiele, wie auch im nicht-theologischen Bereich Wörter im analogen Sinn für Gegenstände gebraucht werden. – In einem Ausblick auf die Interpretation der religiösen Sprache in der mittelalterlichen und modernen Theologie stellt S. u. a. die Analogielehre des Aquinaten dar, interpretiert sie aber im Sinne von Duns Scotus (74–80). Die Auffassung, daß Glaubensaussagen nur der Ausdruck für bestimmte Lebenseinstellungen und Geisteshaltungen seien, entspricht nach S. nicht den Tatsachen. Ebenso wenig trifft die Theorie D. Z. Philips', nach der das Sprachspiel des Glaubens keinen Zusammenhang mit nicht-religiösen Sprachspielen habe, das tatsächliche Verhalten der Gläubigen.

In Teil II, überschrieben „A contingent God“, versucht S. zu zeigen, daß die Annahme kohärent ist, es existiere ein ewiger (zwar nicht zeitloser, aber zeitlich anfangs- und endloser) Geist, der vollkommen frei, Schöpfer des Universums, allmächtig, allwissend, vollkommen gut und Quelle von moralischer Verpflichtung ist, solange man „allmächtig“ und „allwissend“ in einem etwas eingeschränkten Sinne versteht. Ein solches, nur in der Einzahl mögliches Wesen nennt er einen persönlichen Grund des Seins, und diese beschreibende Bezeichnung ist der Sinn des Namens „Gott“, wenn ein solches Wesen existiert. Beim Aufweis der Kohärenz einer solchen Annahme sucht S. ohne Verwendung des analogen Sinnes von Wörtern auszukommen. Die dabei vorgebrachten Analysen und Argumente können hier nicht einzeln dargelegt werden. Sie haben sicher für ein Verständnis der Religionsgeschichte und der Religionsphänomenologie ihre Bedeutung. Auf dem Hintergrund einer ausgearbeiteten Ontologie erscheint jedoch das Gebilde, das S. „Gott“ nennt – so, wie er es im einzelnen beschreibt (Verneinung der Unveränderlichkeit und Zeitlosigkeit u. a.) – keineswegs als kohärent, sondern als ontologisch unmöglich. Das kommt daher, daß die Ontologie und eine sie verwendende philosophische Gotteslehre es nicht nur mit einer beliebigen Denk- oder Phantasie-möglichkeit, sondern mit der Wahrheit und mit der durch sie in der Existenz implizierten Möglichkeit zu tun haben. Die Wahrheitsfrage zu entscheiden, liegt aber nach S. außerhalb der Zielsetzung seines Buches.

In Teil III behandelt S. die Frage nach der Kohärenz der Aussagen über Gott, wenn die Annahme gemacht wird, Gott sei in seiner Existenz und in seinen Eigenschaften ein notwendiges Wesen. Unter Absage an die Meinung, daß die logische Notwendigkeit die einzig mögliche Notwendigkeit sei, behandelt S. zunächst sechs Arten der Notwendigkeit und deren Kriterien. Mit der Äquivalenz der Notwendigkeit *de re* und *de dicto* macht er sich die Sache allerdings zu einfach (235). Die erste Art der Notwendigkeit ist die logische; logisch notwendig sind Sätze, deren Bejahung kohärent, deren Verneinung inkohärent, in sich widersprüchlich ist. Die weiteren Arten der Notwendigkeit, die S. behandelt, gehören alle zur Klasse

der Notwendigkeit aufgrund einer Voraussetzung. In Anwendung auf Gott zeigt S. zuerst, daß Gott unter der Voraussetzung der Kohärenz dessen, daß er der persönliche Grund des Seins ist, notwendig ewig (in dem oben beschriebenen Sinn) ist, da jede dem entgegengesetzte Annahme die vorige Annahme der Kohärenz wieder aufheben würde. Die Frage ist aber weiter, ob die Behauptung der Notwendigkeit der ewigen Existenz Gottes kohärent ist und nach welchem Kriterium. S. lehnt die logische Notwendigkeit Gottes (den ontologischen Gottesbeweis) ab. Selbstverständlich kommt auch eine physische Notwendigkeit aufgrund naturgesetzlich wirkender Ursachen nicht in Frage. Was bleibt, sind Kriterien, die alle schon die Wahrheit, daß Gott existiert, voraussetzen. Unter dieser Voraussetzung existiert Gott als persönlicher Grund alles Seins notwendig, da er von keinem anderen Wesen verursacht sein kann. Ohne diese Voraussetzung läßt sich jedoch nach S. weder die Kohärenz noch die Inkohärenz der notwendigen Existenz eines einzigen Wesens, das der persönliche Grund alles Seins ist, und seiner übrigen Eigenschaften beweisen. – So bedenkenswert auch viele Untersuchungen dieses Buches sind, so fehlt ihm doch die ontologische Grundeinsicht von der Analogie des Seins, die es mit sich bringt, daß allen kategorialen, welthaft explizierbaren Begriffen die Dimension des Transzendentalen, Überkategorialen, die auf die Transzendenz verweist, in dem Sinne zugrunde liegt, als sie nicht verneint werden kann, ohne daß dadurch auch die Verneinung der kategorialen Begriffe impliziert würde. Wer daher sinnvolles Sprechen im kategorialen Bereich zugibt, muß auch zugeben, daß eine Erörterung der überkategorialen Bedingungen des kategorialen Bereichs sinnvoll ist.

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

Grabner-Haidler, Anton, Vernunft und Religion. Ansätze einer analytischen Religionsphilosophie. 8° (232 S.) Graz 1978, Styria. – Wie der Untertitel anzeigt, handelt es sich um „Ansätze“ einer Religionsphilosophie, und zwar einer analytischen, also einer solchen, die sich „analytischen Denkweisen verpflichtet weiß“ (7, vgl. 26), gemeint sind sprachanalytische. Sofort kommt die Spannung in den Blick, die zwischen den beiden Aussagen besteht: das Phänomen Religion liege (mit weiteren Phänomenen des menschlichen Lebens) „außerhalb oder jenseits der Vernunft“ und erlaube doch „ein vernünftiges Argumentieren“ (ebd.). Im Prinzip schlägt der Verf. eine scharfe Trennung von Wissenschaft und Religion vor (8, 103), allerdings in der positiven Perspektive einer neuen Form der Komplementarität beider. In Abgrenzung von jeder „spekulativen oder konfessionellen Gestalt von Religionsphilosophie“ (10, vgl. 22), damit ebenso von der Frage nach der Existenz Gottes und der Möglichkeit ihrer Beantwortung (14), wird die Religion als Beziehung des Menschen „zu einer metempirisch vorgestellten Wirklichkeit“ definiert (21, 95); der Wissenschaftler vermag diesen Bezugs-komplex nur zu beschreiben (in Analogie zu Religionsphänomenologie?) und dessen „Sprache“ samt den entsprechenden Verhaltensweisen rational zu analysieren. Eine transzendentalphilosophische Grundlegung wie die K. Rahners wird glatt abgelehnt (23). Das „Objekt“ von Religion könne nie in den Bereich wissenschaftlicher Argumentation gehören (39), daher könne Theologie auch nie Wissenschaft sein (41, vgl. 166). Die Haltung dem „Objektiven“ gegenüber bleibt agnostisch (167, 180). Bezüglich religiöser Phänomene wird Humanwissenschaft zur kritischen Instanz, sie müssen sich messen lassen „an den Zielwerten menschlicher Selbstfindung und zwischenmenschlicher Kommunikation“ (49). Kap. 2 über die Entstehung der religiösen Sprache enthält nur mehr oder weniger bekanntes Material. Kap. 3 („Logik einer religiösen Sprache“) orientiert sich ähnlich an den bekannten Positionen heutiger Sprachanalytik, wobei der Verf. auf sein Buch „Glaubenssprache. Ihre Struktur und Anwendbarkeit in Verkündigung und Theologie“ (Wien 1975) Bezug nimmt. Übrigens greift er gelegentlich auch auf sein Werk „Theorie der Theologie als Wissenschaft“ (München 1974) zurück. – Es lassen sich also sowohl deskriptive wie normative Aussagen einer religiösen Sprache in ihrer Struktur rational aufhellen und logisch ordnen (100 ff.), wengleich „Ableitungen religiöser Normen aus religiösen Aussagen“, „wie die Theologen leichtfertig meinen“ (105), unmöglich seien (wer von den Theologen behauptet eine derartige umstandslose Ableitbarkeit?). Entscheidend aber für eine Theorie der religiösen Sprache sei das Problem der Analogie (Kap. 4). Es betrifft eine

mögliche Semantik religiöser Aussagen (vgl. schon 38). Diese zentrale Frage wird eingehend und auf dem Hintergrund reicher Spezialliteratur behandelt. Der historische Vorspann („Analogie“ in der Antike und im Mittelalter) ist interessant, zumal die Feststellung, daß Thomas die Unterscheidung zwischen Proportions- und Proportionalitätsanalogie schließlich fallenlasse (122) und daß der viergliedrige (mathematische) Proportionsgedanke aus dem Blickfeld komme (122/3 vgl. zu Aristoteles 119). In den späteren Jahrhunderten scheidet Analogie aus einer „kritischen“ Philosophie aus; den spekulativen Reformulierungen des Analogiegedankens z. B. bei Przywara und Lakebrink wird keine Chance gegeben (127), anders als dem Versuch auf logistischer Basis bei Bochenski (129, 132 f.). Die Ausführungen von Kap. 5 über „Generative Transformationsgrammatik und religiöse Sprache“ stellen erstere zunächst ziemlich weitläufig in ihrem Sinn und ihren Leistungsmöglichkeiten dar; die Anwendung auf religiöse Sprache erscheint dem Verf. weniger ergiebig, weil die Theorie bisher noch zu unübersichtlich und zu wenig präzise sei (147). Kap. 6 handelt über Religionskritik als Form der Ideologiekritik, Kap. 7 nimmt den Buchtitel „Vernunft und Religion“ thematisch auf, ohne m. E. Wesentliches über das Bisherige hinaus beizutragen; nur wird der Terminus „Komplementarität“ (von Wissen und Religion) eingeführt (vgl. schon 8). In Kap. 8 wird über die satzsaam bekannten Thesen Wittgensteins referiert (vgl. auch 110/11), was der Sache nach auf die Idee der Komplementarität zurückführt. Im Schlußkap. folgt einiges über den Punkt, wieweit in unserer Gesellschaft überhaupt noch Religion die Sprache präge. – Es bleibt tatsächlich bei methodologischen Ansätzen und einigen Beispielen von Analyse innerhalb der neu konzipierten Religionsphilosophie. Nicht einmal die „Sinnfrage“, die doch in der „Einleitung“ als wissenschaftlich nicht zu bewältigende und nur religiöser Reflexion zustehende Frage genannt wird, erfährt eine der sprachanalytischen Orientierung gemäße Entfaltung. Es ist daher auch nicht abzuschätzen, wie der „vollständige Entwurf“ aussehen wird. Er hätte übrigens auch *hermeneutische* Methodenbegriffe zu diskutieren, um nicht allzu einseitig zu werden. Und der Beweis für die Behauptung, das „Objekt“ der Religion falle nicht (in keiner Weise!) in den Bereich von „Wissenschaft“ (von Wissenschaft in keinem möglichen Sinn!), müßte erst noch erbracht werden.

H. O g i e r m a n n, S. J.

Janoska, Georg und Kauz, Frank (Hrsg.), *Metaphysik (Wege der Forschung, Bd. 346)*. 8^o (VII u. 486 S.), Darmstadt 1977, Wissenschaftliche Buchgesellschaft. – Mit der Metaphysik ist es so eine Sache, heute erst recht nach dem „willkürlichen Eindringen von Literaten, Psychologen, Soziologen und insbesondere Mathematikern und Naturwissenschaftlern in diesen abgeschlossenen und ehemals geheiligten Raum spekulativen Denkens“ (Sciaccia 423). Ein Sammelband zur Disziplin hat wohl etwas von diesem Für und Wider zu spiegeln, und einem ähnlichen Für und Wider wird jede Auswahl und Gewichtsverteilung angesichts dieser Situation unterliegen. Die 19 hier aufgenommenen Beiträge werden in der Einleitung selbst so aufgeschlüsselt: Carnap, Quine, Popper (über ihn schreibt J.), Ayer als Antimetaphysiker, Horkheimer und G. Klaus als Gesellschaftstheoretiker. Bleiben 13 Metaphysiker, darunter die „subjektivistischen“ Merleau-Ponty und F. Kaulbach, dann Jaspers, Martin, Weischedel, Liebrucks, Coreth, Oeing-Hanhoff, Henrici und Sciaccia, aber auch R. O. Messner, der die Metaphysik in abstrakte Existenzlehre (Ontologie) und philosophische Weltanschauung (217 f.) aufteilen will, um sie zur Wissenschaft zu erheben, St. Körner mit einer wissenschaftstheoretischen Reflexion über Logik und Begriffswandel und der Strukturalist J. Derrida. Wieviel Metaphysiker also wirklich? Auch wenn, wie gesagt, die Konzeption eines solchen Bandes nicht rein objektivierbar ist, legen der Titel des Bandes und die bisherige Gestaltung dieser verdienstvollen Reihe doch solche Rückfragen nahe; vor allem tut dies aber die Einleitung von Kauz, der umfangreichste Beitrag im Buch. Nun erklärt der Umfang sich daraus, daß zunächst Heideggers „Was ist Metaphysik?“ und ein Vortrag N. Hartmanns referiert werden, für die keine Drucklizenz erreicht worden ist. Doch wie geschieht das? Zu Heidegger kann sich der offenbar unheilbar gesunde Menschenverstand nur „vorstellen, daß die Relation von Angst, Seiendem und Nichts als Fragment einer Theorie menschlichen Wahns zu lesen wäre“ (14). Scharfsinnig stellt K. die Frage,

welches die Gesamtheorie sei, wieweit da Wahn positiv zu nehmen sei, ob die Erfahrung des Nichts uns in unseren alltäglichen Angelegenheiten helfe usf. Bei Hartmann gefällt ihm die Betonung des Prozeßcharakters, aber unter anderem bemerkt er kritisch, daß der Schluß von vielem auf alles empirisch unüberprüfbar sei, was in der Tat stimmt, aber in einer Metaphysik-Diskussion erstaunlich klingt. K. seinerseits behandelt das Problem der Metaphysik unter dem Stichwort „Totalität“, „zu der unter anderem wir Menschen gehören“ (40). Sie soll freilich nicht als Summe gedacht werden, sondern begründet die Einzeldinge, ohne selber wie ein solches zu existieren. Der Metaphysiker ahnt, was gemeint ist, wird eben darum aber die Wortwahl nur als unglücklich bezeichnen können: man verzichtet kaum ungestraft auf in Jahrhunderten erarbeitete Distinktionen. Übrigens Strafe: nachdem den Metaphysikern vorgehalten worden ist, sie könnten den Verdacht nicht entkräften, aus purem Glauben oder Bedürfnis zu reden, und ihnen gehe es möglicherweise bloß um sichere Existenz, heißt es, das Sein gerate beim späten Heidegger unter das schlechte Lernschema Lohn und Strafe statt zwangloser kommunikativ-reflexiver Einsicht (wer ihm nicht artig hörig sei, führe nämlich die Menschheit in den Untergang – 45 f.). Rez. widersteht nur schwer der Versuchung zu ähnlichen psychologischen Aperçus über solche Rationalität. (Daß es in der großen Philosophie immer um das rechte Leben gegangen sei, gegen die un menschlichen Folgen eines Verfehlers der Wahrheit, hätte K. doch auch bei Adorno begegnen können, den er wiederholt zitiert.) Was Wunder, daß die hier durch Kritik ersetzte Information auch im Anhang nicht nachgeholt wird; es bleibt bei einer Kurzbibliographie „mit wichtigen Werken“ der aufgenommenen bzw. behandelten Autoren (die beispielsweise für Heidegger verzeichnet: SuZ, Nietzsche, Was heißt Denken, Der Satz vom Grund). – Rez. wollte fast, über die Herausgeber hinweg, beim Lektorat anfragen, ob man dort demnächst einen Band über Wissenschaftstheorie einem Thomisten oder Heidegger-Schüler, einen Marxismus-Band einem kritischen Rationalisten zu übertragen gedenke (um nicht gleich einen farbenblinden Kollegen für Ästhetik vorzuschlagen). Daß ihm inzwischen der Hamann-Band der Reihe auf den Tisch kam, läßt ihn die Frage sistieren.

J. Splett

Bohman, Svante, Analysis of Consciousness as well as Observation, Volition and Valuation (Acta Universitatis Upsaliensis, Studia Philosophica Upsaliensia, 2). Gr. 8° (132 S.) Uppsala 1977, Almquist & Wiksell. – In dieser Untersuchung versucht der Verf. zu zeigen, daß das Problem der Realität des Bewußtseins und seines Bezuges auf das Ich gelöst und anhand einiger empirischer Beobachtungen eine neue Theorie des Bewußtseins gebildet werden kann, mit deren Hilfe die Begriffe Erkenntnis, Willensakt, Gegenständlichkeit, Sinnesdatum, Wert und Bewertung usw. zutreffender als bisher diskutiert werden können. – Zunächst das Problem der Beobachtung des Bewußtseins: natürlich darf dieses selbst kein Gegenstand des Bewußtseins werden. Zu jedem Bewußtseinszustand (state of consciousness) gehört ein bewußtseinstranszendenter Gegenstand. Aber B. unterscheidet das primäre Bewußtsein, $P \rightarrow O$, von einem sekundären Bewußtsein $P \rightarrow (P \rightarrow O)$ und behauptet, daß man in ein- und demselben Bewußtseinszustand ‚O‘ sehen und dessen bewußt sein kann, daß man ‚O‘ wahrnimmt. Allerdings vermag man in diesem Bewußtseinszustand nur das eine, ‚O‘, oder das andere, „daß man ‚O‘ sieht“ zu analysieren und nicht beides zugleich. M.a.W.: in einem Bewußtseinszustand gibt es nur *einen* Gegenstand, den des primären Bewußtseins, aber in einem vielfältigen Gehalt, unter dessen Komponenten einige in einem sekundären Bewußtsein vorhanden sind. Dieses Mitvorhandensein eines primären Bewußtseins mit den bewußtseinsimmanenten Bestimmungen eines transzendenten Gegenstandes und eines sekundären Bewußtseins mit den Bestimmungen eines Selbstbewußtseins in ein- und demselben Bewußtseinszustand läßt sich nur dann begreifen, wenn alle Komponenten des vielfältigen Gehalts, also die Bestimmungen des Bewußtseins, relational erfaßt werden, d. h. nicht als ontologische Selbständigkeiten. Das Bewußtsein ist nicht eine Relation zwischen einem ontologisch selbständigen Ich und einem ontologisch selbständigen Gegenstand, wobei das Bewußtsein als ein zusätzlicher Akt dieses Ichs erfaßt wird, sondern es ist ein einheitlicher Komplex verschiedener aufeinander bezogener Komponenten. Das Ich wird relational und bewußtseinsimmanent begriffen; nicht in erster Linie als

ein logisches oder grammatisches Subjekt in bezug auf Eigenschaften oder Aktivitäten, sondern als Quelle gewisser Bestimmungen im Bewußtsein. B. charakterisiert die ich-bezogenen Bestimmungen als eine Spannung, die entweder positiv oder negativ ist: Neigung, Abneigung usw. Diese Bestimmungen sind in jedem Bewußtseinszustand vorhanden, selbst wenn man ihrer nicht ‚selbstbewußt‘ ist; z. B. wenn man *nicht* selbstbewußt ist, sieht man einen attraktiven Gegenstand, ist man aber selbstbewußt, dann *findet* man den Gegenstand attraktiv. In beiden Fällen ist die ich-bezogene Spannung, Attraktivität, vorhanden, aber im zweiten Falle ist sie in einem sekundären Bewußtsein anwesend – in einer Selbstbewußtheit. Die Relation des Ichs zum Gegenstand ist nichts anderes als sein Vorkommen zusammen mit dem des ‚O‘ (S. 54), wobei aber das Sein der Bestimmungen des Ichs und des Gegenstandes nur als Zugleich möglich ist. In dieser ‚nicht-räumlichen‘ Relation ist Bewußtsein das Zugleich der Bestimmungen des Ichs und des Gegenstandes. – Zur Frage der verschiedenen Arten von Bewußtsein wie Beobachten, Willensakte, Bewerten usw. führt B. aus, daß eine besondere Art von Bewußtsein nicht in zwei Bewußtseinszuständen besteht (P ist von ‚O‘ bewußt und P will ‚O‘) oder, indem etwas Zusätzliches zum fundamentalen Bewußtseinsakt hinzugefügt wird, sondern daß diese lediglich ein Modus der Grundart, ein Modus des Kontextes, Bestimmungen des Ichs und Bestimmungen des ‚O‘ sind. B. behauptet, daß der für jeden Akt des Bewertens und Willens nötige Motivationsfaktor schon in den Bestimmungen des Ichs als Spannung anwesend ist. Das Beobachten ist ein Kontext der Ich-Spannung und der Bestimmungen des Gegenstandes, worin der Motivationsfaktor zu klareren und konkreteren Bestimmungen führt und der Gegenstand analysiert und definiert wird. – Wegen dieser interessanten und beachtlichen Grundkonzeption ist diese Studie durchaus zu empfehlen, allerdings ist das Lesen oft mühsam, nicht zuletzt wegen des ab und zu etwas unbeholfenen Englisch (der Verf. hat das Buch ins Englische übersetzt). Wünschenswert wäre auch eine etwas ausführlichere Entfaltung seiner eigenen Konzeption, denn der Inhalt vorliegender Studie besteht zum überwiegenden Teil aus sprachanalytischer Kritik und Widerlegungsversuchen der verschiedenen Thesen zum Thema Bewußtsein bei skandinavischen und angelsächsischen Philosophen (A. Hägerström, K. Marc-Wogau, A. Phalén, G. Ryle und C. G. Broad).

F. Stout, S. J.

Schelling, Walter A., Sprache, Bedeutung und Wunsch. Beiträge zur psychologischen Hermeneutik. 8^o (161 p.) Berlin 1978, Duncker & Humblot. – A la fin de son livre, Schelling donne enfin (!) le sens du titre de son essai. „Konstitution und Rechtsgrund einer psychologischen Hermeneutik lassen sich daraus ableiten, daß der Mensch als durch „Sprache“, „Sinn“ und „Verstehen“ bestimmtes Wesen der interpretativ-hermeneutischen Deutung bedarf. Die psychoanalytisch-hermeneutische Arbeit stellt diese „Interpretation“ in ein vom „Wunsch“ bestimmtes Feld. In diesem Sinne ist der Titel „Sprache, Bedeutung und Wunsch“ in dieser Arbeit verwendet worden“ (155).

La constitution langagière et compréhensive de l'homme appelle nécessairement une herméneutique. Celle-ci est effort de comprendre le dit du dire surtout lorsque la communication rencontre l'obstacle soit de la distance temporelle selon Gadamer soit de la distorsion idéologique selon Habermas (110–145; surtout 133–145). Et c'est précisément ce caractère d'abolir la distance qui rapproche l'herméneutique et la psychanalyse et ouvre à cette dernière l'entrée dans les sciences interprétatives (9–72). S'il n'y a pas de peine à reconnaître la fonction interprétative de la psychanalyse, toute la difficulté des discussions actuelles se concentre sur la détermination du statut épistémologique de la „Métapsychologie“ de Freud (73–95) qui commande plusieurs interprétations de la psychologie (146–155). – Pour sa part, Ricoeur voit dans la „Métapsychologie“ une théorie de „la sémantique du désir“. A ce propos, une question importante se pose. Si tel est le statut de la métapsychologie, quel est le rapport du sens et du désir, de l'herméneutique et de l'énergétique? Comment comprendre le langage mixte, celui du sens et celui de la force? L'auteur accueille la réponse ricoeurienne de la réciprocité de l'herméneutique et de l'énergétique, éprouvée à propos du problème de la représentation chez Freud. Selon Ricoeur, l'écart entre les deux ordres de discours est surmonté lorsqu'on atteint le point où l'on comprend „daß die

„Energetik“ durch eine „Hermeneutik“ hindurchgeht und daß „die Hermeneutik ihrerseits eine Energetik entdeckt“ (87). Et „ce point, c'est celui où la position du désir s'annonce dans et par un procès de symbolisation“ (P. Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud* [Paris 1965] p. 75). Et puisque ce procès de symbolisation advient dans le langage, c'est dans le langage que se noue l'articulation du sens et du désir. Mais comment? Deux questions préparent la réponse à cette demande. Pourquoi l'homme a-t-il en général besoin d'une interprétation et d'une interprétation psychanalytique en particulier? L'auteur traite ces deux questions dans la partie médiane qu'il consacre aux thèmes de l'herméneutique de Paul Ricoeur (96-126). Dans la réforme de la conscience que Ricoeur se propose, l'interprétation intervient comme un détour méthodologique que le dessein de constituer une ontologie de l'existence humaine impose. La distance entre la conscience immédiate de soi, qui est souvent une fausse conscience, et la connaissance de soi requiert l'interprétation des signes de la vie dans lesquels le sujet „se symbolise“, c'est-à-dire investit son effort pour exister et son désir d'être. Puisque l'être de l'homme ne se donne pas dans „les données immédiates de la conscience“ mais dans les signes médiats de la vie, il ne peut être atteint que dans et par l'interprétation de ces signes. Il n'y a d'existence qu'interprétée.

La fonction de la psychanalyse, dans ce procès de la connaissance de soi, est de démasquer la fausse conscience et de révéler l'archéologie du sujet. Soulignons en passant que le terme „archéologie“ n'est pas une création de Ricoeur (contre Schelling, p. 102), mais une adoption et un emprunt de Merleau-Ponty (Ricoeur, 405-406, n. 99). Dans l'existence interprétée, la psychanalyse partage le champ herméneutique avec d'autres disciplines exégétiques dont la communauté est d'occuper la région sémantique des signes à double-sens, c'est-à-dire des symboles. Et le symbole arrive toujours dans l'élément du langage et de l'interprétation. Ce qui est spécifique à la psychanalyse, c'est de rattacher le symbole-parlé à l'interprétation du désir. Ceci dit, il faut avouer la difficulté de s'orienter dans le défilé des opinions dont la revue constitue, non une mise en perspective exigée par une thèse qui s'élabore progressivement, mais une juxtaposition de points de vue qui ressort plus de l'étalage de l'érudition que du souci de la recherche et de l'interrogation. Tout au long de la lecture, on est visité par une question: „où veut-il en venir?“. Certes, l'auteur nous avertit, dès l'ouverture, du caractère non systématique de son livre: „Der Titel ‚Sprache, Bedeutung und Wunsch‘ will jedoch nicht als systematisches Leitmotiv, dem die Arbeit unterstellt wird, verstanden sein“ (8). Le sous-titre annonce également la pluralité des contributions („Beiträge zur psychologischen Hermeneutik“). Il est toutefois permis de se demander si cette visite au musée des idées vaut la peine si elle ne donne pas ce qu'elle promet, à savoir l'approfondissement du rapport entre l'herméneutique et la psychanalyse. On peut difficilement s'empêcher d'exprimer le „désir“ que le „langage“ ait un „sens“ grâce à une orientation signifiante et intégrante.

Th. N k e r a m i h i g o, S. J.

4. Psychologie und Pädagogik

Schneewind, Klaus A. (Hrsg.), *Wissenschaftstheoretische Grundlagen der Psychologie* (Uni-Tb. 659). 8° (161 S.) München 1977, Reinhardt. — In dem einleitenden Beitrag legt Schneewind seine Gedanken über das Verhältnis von Psychologie und Wissenschaftstheorie dar (11-25). Er geht dabei auf die Kriterien der Wissenschaftlichkeit (13 ff.) und auf Gegenstand und Aufgabe sowohl der Psychologie (16 ff.) wie der Wissenschaftstheorie (18 ff.) ein. Psychologie hat (so nach einem annähernd allgemeinen Konsens) „das Verhalten (Handeln) und Erleben von Individuen zum Gegenstand“ (16), wobei wohl noch die intraindividuellen, aber auch die soziologischen und ökologischen Bedingungen zu ergänzen wären. In die Richtung solcher Ergänzungen geht auch der Beitrag von C. F. Graumann und A. Métraux: Die phänomenologisch orientierte Psychologie sieht „die in menschlichen Subjekten verankerte Beziehung zu anderen und zu anderem als eine Beziehung sui generis, die einer eigenen Strukturanalyse bedürftig ist“ (42). — In seinem Referat über Psychologie und Wissenschaftstheorie (71-92) stellt

H. Westermeyer einige Regeln für den Umgang mit wissenschaftstheoretischen Konstruktionen auf (87 f.). Er weist u. a. darauf hin, daß auch die Wissenschaftstheorie in ständigem Wandel begriffen ist und daß man darum ihre gegenwärtigen Erkenntnisse und Möglichkeiten nicht überschätzen sollte. O. Schuemmer, H. Werbig u. a. aus der „Erlanger Schule“ diskutieren „Beiträge der konstruktiven Philosophie zur Klärung der begrifflichen und methodischen Grundlagen der Psychologie“ (93–115). – Am Kritischen Rationalismus vermißt Th. Herrmann „eine angemessene Psychologie“ (68; vgl. seinen Beitrag: Psychologie und das kritisch-pluralistische Wissenschaftsprogramm, 155–169). – Über Probleme einer Phylogenie des Psychischen berichtet P. Weiler im letzten Beitrag dieses Buches, mit starker Anlehnung an K. Marx und vielen Zitaten von A. N. Leontjew (17–54). Die Ausführungen bestätigen, daß hier eine Reihe von ungelösten wissenschaftstheoretischen und metapsychologischen Problemen vorliegt. L. Gilen, S. J.

Jaffé, Aniela, Der Mythos vom Sinn im Werk von C. G. Jung. 8^o (189 S.) Olten/Schweiz-Freiburg/Brsg. 1978, Walter. – Schon der Titel dieses Buches zeigt, daß man nicht mit rein rationalen Forderungen, Erwartungen und Maßstäben an seine Lektüre herantreten kann, wenn man nicht enttäuscht werden soll: es erscheint hier in 2. Auflage und will keine im strengen Sinn wissenschaftliche Darstellung und Untersuchung sein. Es zeichnet sich aber doch (auch in seinen zahlreichen Anmerkungen) durch eine große Vertrautheit mit den Gedanken und den Werken C. G. Jungs aus. Welche Bedeutung der Sinnfrage innerhalb der Analytischen Psychologie zukommt, wird in einem Wort des erfahrenen Therapeuten und deutenden Psychologen Jung sehr klar. Die Psychose ist „im letzten Verstande ein Leiden der Seele, die ihren Sinn nicht gefunden hat“ (167). Die Gründe, die im konkreten Einzelfall zu einem emotionalen, gedanklichen und effektiven Verfehlen des Lebensinnes geführt haben, mag der Therapeut oder auch der Religionspsychologe aufdecken. Man mag dabei auch an ein anderes Wort Jungs denken, daß bei allen Neurosen der Lebensmitte das religiöse Problem eine Rolle spielt (wie immer sich dieses Problem beim Einzelnen stellen mag). Wenn J. meint, daß „jede Aussage über den Sinn – als Vermutung, Glaube oder Bekenntnis – ein Mythos sei, an dessen Zustandekommen Bewußtsein und Unbewußtes beteiligt sind (169), so würde man bei einer systematischen Darstellung (wie sie hier nicht geplant war) noch gern weitere Erklärungen bzw. Begründungen sehen. In die Richtung, in der nach den Vorstellungen von Jung solche Begründungen zu suchen wären, gehen die Kapitel über das Unbewußte und der Archetypus (17–30), Die verborgene Wirklichkeit (35–58), Die innere Erfahrung (59–84), Die Individuation (85–106), Sinn als Mythos vom Bewußtsein (158–176). Die Tragfähigkeit solcher Begründungen wäre dann allerdings noch kritisch zu prüfen [vgl. dazu ds. Zschr. 42 (1967) 481–506: Das Unbewußte und die Religion nach C. G. Jung]. Jung neigte zu der „Hypothese“, daß die Schöpfung einen ‚latenten‘ Sinn hat, der aber ohne das reflektierende Bewußtsein des Menschen unerkennbar sei (164). Dabei drängt sich die Frage auf, ob sich der Mensch diesen Sinn aus den vorgegebenen physischen und geistigen Realitäten erst erwirken muß (vgl. den Abschnitt: Das schöpferische Bewußtsein 158–169) oder ihn nur zu erheben und in das Licht des Bewußtseines zu stellen braucht. Wenn man auch nur einen durch den Menschen geschaffenen Sinn anerkennen kann und so im Grunde agnostisch vor der Unmöglichkeit steht, „objektiven Sinn festzustellen“ (167), wenn man sich also für die Sinnhaftigkeit oder auch für die Sinnlosigkeit von Sein und Leben zu entscheiden hat, so möchte Jung doch „in Hoffnung“ die Sinnhaftigkeit annehmen. Seine Begründung sei hier angeführt; einem kritischen Leser wird sie wohl kaum genügen: denn „Sinnlosigkeit verhindert die Fülle des Lebens und bedeutet darum Krankheit“ (167). Ist es so sicher, daß Krankheit die ebenso wie das Sterben jeden Menschen bedroht, unbedingt vermieden werden muß (eine Unmöglichkeit), und daß in ihr kein Sinn liegen kann? Wenn man es auch gelten läßt, daß im Weltbild (nicht nur bei Jung) Sinnhaftes und Sinnloses nebeneinander bestehen, so bleibt es doch fraglich, ob es, wie die Verfasserin meint, „eine allgemein gültige Formel für Sinn nicht gibt“ (168). Die Antwort wird anders lauten in einer Weltanschauung, nach der Gott Summum bonum und zugleich der Schöpfer ist und in

einer Weltanschauung, nach der es auch in Gott Schatten und Böses gibt, eine Auffassung, die Jung stets vertreten hat (vgl. dazu die Abschnitte: Gut und Böse, „Antwort auf Hiob“, 107–127).

L. Gilen, S. J.

Merz, Ferdinand, Geschlechterunterschiede und ihre Entwicklung. Ergebnisse und Theorien der Psychologie. Gr. 8° (196 S.) Göttingen 1979, Hogrefe. Das vorliegende Textbuch ist vor allem für Studierende der Psychologie im ersten Studienabschnitt bestimmt. Dabei kam es dem Verf. besonders auf die Entwicklung dieser Unterschiede an. In einem größeren Abschnitt handelt M. von den Grundlagen der genannten Entwicklung (39–76). Er geht sodann auf die Geschlechterrolle und deren Übernahme durch das Individuum ein (77–117). Hier werden die ethnologischen Befunde mitgeteilt, soweit sie für den angesprochenen Leserkreis von Interesse sein können (79–92). Sodann wird ein Aspekt dargestellt, der für die Entwicklung des Einzelnen und auch sozialpsychologisch von Bedeutung ist: die Übernahme der Geschlechterrolle (92–117), die u. U. besonders bei Frauen und Mädchen ihre Schwierigkeiten haben kann. Dabei ist festzuhalten, daß der Geschlechterstereotyp, wie er im allgemeinen Bewußtsein vorliegt, den empirischen Befunden nur mangelhaft entspricht (94). Ein einheitliches Verhaltensmuster für „männlich“ und „weiblich“ kann in unserer hochdifferenzierten Gesellschaft nicht erwartet werden. Der Gegensatz ist aber auch kein absoluter, man könnte ihn vielleicht eher als polar bezeichnen. Die Gegensätze kann man mit dem Verf. wohl auch als „unabhängige Dimensionen“ auffassen (93), wobei diese Unabhängigkeit, falls man dabei an polare Verhältnisse denkt, noch näher beschrieben werden könnte: eine Aufgabe, die sicher außerhalb der Zielsetzung dieses Buches lag. So bedeutet, worauf M. hinweist, „unmännlich“ noch nicht einfachhin „weiblich“ und umgekehrt. – Der längste Abschnitt des Buches ist der Beschreibung von Geschlechterunterschieden gewidmet (118–167). Hier bespricht M. u. a. Geschlechterunterschiede bei Säuglingen (125 ff.); bei Intelligenzleistungen (132–146), ein Abschnitt, der besonders hervorzuheben ist; bei Schulleistungen (147 ff.); bei Aggressivität (155 ff.) und bei Ängstlichkeit (163 ff.). Unter dem letzteren Gesichtspunkt bestätigen die vorliegenden empirischen Untersuchungen die allgemeine vorwissenschaftliche Meinung, daß Frauen und Mädchen „fast ausnahmslos als ängstlicher“ anzusehen sind (163). Bei den Geschlechterunterschieden werden die fundamentalen Ergebnisse der Forschung über das chromosomale (141 ff.), das gonadale (50 ff.) und das zerebrale (58–68) Geschlecht nach experimentellen und klinischen Befunden behandelt. Für das Erleben des eigenen Geschlechtes und auch für das z. T. aus diesem Erleben resultierende und von ihm bestimmte Verhalten ist von Gewicht das Geschlecht, das dem Einzelnen von der Familie und der Gesellschaft zugeschriebene sowie das subjektiv übernommene oder auch abgelehnte Geschlecht (68–76). Im letzten Abschnitt (Diskussion, 168–181) beschäftigt sich der Verf. mit der Frage nach der „Größe“ des Geschlechterunterschiedes und seinen Ursachen. Dabei kommt besonders die kontroverse Natur-Kultur zur Sprache. – Dem Buch sind Sach- und Personenregister sowie ein Literaturverzeichnis beigegeben, das zu weiterem Studium und zur Vertiefung der behandelten Fragen beitragen soll.

L. Gilen, S. J.

Langenmayr, Arnold, Familienkonstellation, Persönlichkeitsentwicklung, Neurosenentstehung. Gr. 8° (188 S.) Göttingen 1978, Hogrefe. – Die Familienkonstellation und ihr Einfluß auf Persönlichkeitsentwicklung und Neurosenentstehung hat ihre Bedeutung (36–39). Ihr Studium bietet auch diagnostische und therapeutische Möglichkeiten (152 ff.), die zwar nicht als Ersatz, sicher aber als „erhebliche Ergänzung von Testdaten“ zu bewerten sind (152). In den Problemkomplex der Familienkonstellation gehört die Position des Einzelkindes, die Stellung in der Geschwisterreihe, der endgültige und der temporäre Personenverlust eines Familienmitgliedes z. B. durch Tod oder Ehescheidung der Eltern (114–132). Hierbei sind auch die Familienverhältnisse der Eltern und die Familienatmosphäre (33 ff.) zu berücksichtigen. Die Familienkonstellationen und die mit ihr zusammenhängenden Erlebnisse haben ihren Einfluß auf die unbewußten Motivationen des Einzelnen. Das zeigt sich z. B. bei der Berufs- und der Partner-

wahl, bei der Bildung des Ich-Ideals, bis in Krankheiten und Operationen des Kindes hinein (dazu 132 ff.). Vielleicht wäre es hier von Nutzen gewesen, wenn L. auch die Arbeiten von Szondi über Schicksalsanalyse herangezogen hätte. Für die Erhebung seines Materials hat der Verf. die Fragebogenmethode benützt. Die Fragebogen wurden den Eltern von Jugendlichen und Kindern zugestellt, die vermutlich aus der Erziehungsberatung bekannt waren. Die Darstellung der Untersuchung, ihrer Ergebnisse (mit Tabellen) und ihrer Interpretation wird in zwei Kapiteln geboten (88–141). Über die allgemeinen Gesetzmäßigkeiten, wie sie die bisherigen Forschungen zur Familienkonstellation ergeben haben, wird S. 73–80 berichtet. – Der erste Teil des Buches, den man als eine Art medizinisch orientierten Forschungsberichtes auffassen kann (ohne daß hier nähere Quellen und Belege angegeben werden; vgl. aber das ausführliche Literaturverzeichnis 166–182), beschäftigt sich mit den Ursachen für bestimmte Persönlichkeitsentwicklungen und Neurosen (11–35). Dieser Bericht wendet sich speziell an die Zielgruppen, für die das Buch geschrieben wurde. Es will (lt. Untertitel) „Hilfen bieten zur Beurteilung der Auswirkungen familiärer Umweltfaktoren für Pädagogen, Sozialpädagogen, Berater und Mediziner“. Die Testdiagnostik wird für die Bewältigung der hier vorliegenden praktischen Aufgaben nicht sehr hoch eingeschätzt: Ihre Ergebnisse sind vielfach „für die Belange der Praxis irrelevant“ (151). Hier liegt nach Meinung des Verf. „sicherlich ein enormer Gegensatz zu wissenschaftlicher Orientierung“ vor (ebd.). – Dem Buch sind Autoren- und Sachregister beigegeben. Das Literaturverzeichnis umfaßt 392 Titel.

L. Gilen, S. J.

Graumann, Carl F. (Hrsg.), *Ökologische Perspektiven in der Psychologie*. 8^o (300 S.) Bern 1978, Huber. – Die sog. „Ökologische Psychologie“ ist nicht einfachhin identisch mit einer „Umweltpsychologie“, wenn sie auch mit ihr nahe verwandt und vielleicht sogar aus ihr hervorgegangen ist. Aber das Spezifische dieses neuen Forschungszweiges ist nicht leicht anzugeben. Das hat sich auch auf dem Symposion über „Ökologische Fragestellungen in der Psychologie“ bestätigt, dessen Referate, Korreferate und Diskussionsbeiträge (gekürzt) in diesem Buch vorliegen. Die wissenschaftstheoretischen und z. T. auch die methodischen Ausgangspunkte gehen weit auseinander. Einigkeit besteht wohl darin, daß in der ökologischen Psychologie Mensch-Umwelt-Interaktionen als Forschungsgegenstand anzusehen sind. Dazu vergleiche man die Referate von K. Pawlik über „Umwelt und Persönlichkeit“ (112–134) und E. D. Lantermann über „Situation/Person“ (143–160). Wie weit die spezifischen und individuellen Bedingungen (wenn sie einmal ausgemacht sind) in diesen Forschungszusammenhang gehören oder anderen Disziplinen der Psychologie (z. B. der differentiellen Psychologie) zuzuweisen sind, mag hier offenbleiben. Schwieriger scheint es dagegen zu sein, den Einfluß zu ermitteln, den „die rezente Thematisierung der Mensch-Umwelt-Interaktion auf die Theorie- und Methodendiskussion innerhalb der Psychologie hat“ (C. F. Graumann, 7). Über „Ökologische Fragestellungen in der Sozialpsychologie“, zu deren Forschungsaufgaben die Interaktionen zwischen Mensch und mitmenschlicher Umwelt gehören (von fundamentaler Bedeutung für den gesamten Bereich Mensch-Umwelt), referierte Lenelies Kruse (171–190). Sie weist darauf hin, daß es für die sozialpsychologische Forschung neben der Umwelt auch einen Bereich der „Umweltlosigkeit“ gibt, der auch der Ökologie zuzurechnen ist, der aber von einem Teil der Ökologen nicht berücksichtigt wird. Es handelt sich dabei um die räumlich-materiellen Bedingungen, die nicht nur das Individuum und seine Reaktionen auf soziale Reize oder interpersonale Beziehungen und Interaktionen betreffen (178). – Probleme einer ökologischen Orientierung in der Entwicklungspsychologie behandelt Cl. Trudwind (33–48). Ökologische Perspektiven in der Kulturpsychologie werden in dem Referat von E. E. Boesch angesprochen: Kultur und Bios (11–32). In seinem Korreferat zu den beiden zuletzt genannten Beiträgen (Die Grenzen des ökologischen Ansatzes in der Psychologie, 49–78) übt L. H. Eckensberger Kritik an den hier vorgetragenen Auffassungen. Bei Boesch scheint ihm die Gleichsetzung von Kultur und Biotop, sowie von ökologischer Psychologie mit Kulturpsychologie fragwürdig (50). – In seinem Beitrag über Behavior and envirement: Ökologische Fragestellungen in der Allgemeinen Psychologie (83–97) behandelt G. Kaminski u. a. die Relevanz allgemein-psychologischer Perspektiven in der

Ökopsychologie (93 ff.). Eine interdisziplinäre Zusammenarbeit, ein „Export allgemein-psychologischer Konzeptionen in die Ökopsychologie“ dürfte auch fruchtbare Rückwirkungen auf die Allgemeine Psychologie selbst haben“ (95). – Gegen die Konsequenzen, die sich nach *J. Franke* aus einem markt- und werbepsychologischen Konzept für die Bearbeitung der Ökologischen Psychologie ergeben (s. sein Referat 201–217), wendet sich *H. Schmale* in seinem Korreferat. Sie scheinen ihm „im krassen Gegensatz zum Konzept einer Ökopsychologie (zu stehen), die den rückwirkenden Einfluß einer von Menschen geschaffenen Umwelt zum Untersuchungsgegenstand hat“ (220). Es erscheint ihm auch unverständlich, „wie man eine ökologische Psychologie unter Ausschluß pädagogischer Aspekte betreiben will“ (ebd.). Schmale selber liefert einen Beitrag zum Thema: Ökologische Psychologie und Ergonomie (229–239). – Eine „neue, aber notwendige Richtung“ hat der Diskussion dieses Symposions *K. H. Stapf* gegeben mit seinem Referat über Ökologie und Systemwissenschaft (251–273). Das Korreferat dazu hielt *C. F. Graumann*: Zur dimensional Konzeption ökopsychologischer Systeme (274–281). Er stellt die drängende Frage nach der Möglichkeit eines Öko-systembegriffes, der für die Ökopsychologie nützlich ist: eine Frage, die man doch wohl als existentiell für die Ökopsychologie bezeichnen muß.

L. Gilen, S. J.

Zdarzil, Herbert, Pädagogische Anthropologie. 8° (304 S.) Graz–Wien–Köln, 2. überarbeitete u. erweiterte Auflage 1978, Styria. – Anthropologie in pädagogischer Absicht soll „das Ingesamt jener Wesenserkenntnisse sein, welche geeignet erscheinen, für die Motivation erzieherischen Handelns Bedeutung zu erlangen“ (24 f.). Angesichts der unterschiedlichen philosophischen Angebote konkretisiert sich die Aufgabenstellung dahin, einmal in Aufnahme humanwissenschaftlicher Forschungsergebnisse Theorien zweiter Stufe zu erstellen, sodann in philosophisch-anthropologischer Kategorialanalyse der Differenzierung des pädagogischen Bewußtseins zu dienen. Kap. I bestimmt so den Menschen in Abhebung vom Tier als Wesen der Reflexivität, Selbstbestimmung und Selbstgestaltung, Erziehung als Entbindung selbstbildender Akte. Anders akzentuiert, stellt Kap. II Erziehung als Sozialisation vor, um beide Sichten einander korrigieren zu lassen. Unter den möglichen Unterscheidungen zwischen Erziehung und Bildung wählt der Verf. jene, wonach Erziehung auf Verhalten bzw. Dispositionen abzielt, Bildung, Einsichten und Wissen vermittelt. Das führt zu einem Kapitel über Lerntheorien, die in Ertrag wie Grenzen deutlich werden, einem Kapitel über Spiel und Arbeit, das von der Thematik Arbeit und Lernen her in (Kap. VI) eine Erörterung der Lernfähigkeit des Menschen mündet: aufgrund eines dynamischen Begabungsbegriffs wird die alte Spannung von Anlage und Lernen behandelt und ein eigener Abschnitt über Reifen und Altern angeschlossen. – Was ist nun das Ziel der Erziehung? Z. wendet sich gegen das „natürliche System“ in Philosophie und Pädagogik, „weil es sich als Auslegung geschichtlich-konkreter Gestalten des sittlichen, religiösen bzw. politischen Bewußtseins und deren immanenter Vernünftigkeit erweist, nicht aber als Nachweis der Vernünftigkeit allgemein gültiger Normen menschlicher Praxis“ (227). Er diskutiert Erziehung zur Mündigkeit, zur Lebenswelt, als Hilfe zur Identitätsbildung: die umfassende Bestimmung. Damit ist in der Tat ein brauchbarer Rahmen entworfen. Es geht nicht um die kategoriale Grundlegung der gesamten Erziehungswissenschaft, inhaltliche wie wissenschaftstheoretische Erörterungen sind nicht vorentschieden; aber es wird doch eine Wesensdeutung des Menschen vorgelegt, gestützt auf eine breite Kenntnis der Literatur, die auch für weitere Fragen orientiert. Dem Literaturverzeichnis folgen ein knappes Sach- und ein Personenregister.

J. Splet t

5. Soziales

Schack, Herbert, Die Grundlagen der Wirtschafts- und Sozialphilosophie. Gr. 8° (240 S.) Berlin 1978, Duncker & Humblot. – Die erste, 1963 erschienene Auflage (hier besprochen Schol 39 [1964], 479) trug den Titel „Wirtschaftsleben und Wirtschaftsgestaltung“ mit dem jetzigen Titel als Untertitel. In seinem damaligen Vorwort meinte der Verf., „ein System der Wirtschafts- und Sozial-

philosophie (sei) noch niemals entworfen worden“. Inzwischen scheint er sich überzeugt zu haben, daß das zuviel behauptet war; in der Neubearbeitung kehrt diese Behauptung nicht wieder. Nach wie vor aber unternimmt er selbst es nicht, ein „System“ vorzulegen, sondern will viel bescheidener nur „Grundlagen“ dazu bieten, nämlich vernünftige und einleuchtende Gedanken eines abgeklärten und wohlgesinnten Mannes, auf die sich ein „System“ aufbauen läßt. Auch darin bleibt er sich treu, daß er vom *Gewissen* als erster Grundlage ausgeht. – Gegenstand jeder (Fach-)Philosophie ist nach ihm die *Sinnfrage*; sie ist auch für die Wirtschaft zu stellen, um sie vor der ihr drohenden Gefahr zu schützen, daß sie trotz reibungslosen Funktionierens aller Teile „im Ganzen ihren – auf Menschlichkeit gerichteten – Sinn verfehlt“ (15). – Im einzelnen kann man über manches in diesem Buche streiten; im ganzen ist es ein sympathisches, zu besinnlichem Nachdenken einladendes Buch. O. v. Nell-Breuning, S. J.

Kirche und Gesellschaft heute. Franz Groner zum 65. Geburtstag; hrsg. von F. Böckle u. F. J. Stegmann. Gr. 8^o (298 S.) Paderborn 1979, Schöningh. – Die Festschrift gliedert sich in zwei Teile. Teil I (13–111) unter der Überschrift „Dokumentation“ umfaßt 5 Beiträge, die Groners eigenem Fachbereich, der kirchlichen Statistik, angehören oder doch eng damit zusammenhängen. Davon seien erwähnt K. H. Vogt, „Zur Frage der Meßbarkeit religiöser Phänomene“ (69–87) wegen der grundsätzlichen Bedeutung des Themas, und L. Schneider, „Neue Methoden sozialwissenschaftlicher Forschung“ (89–111), der den m. W. ersten Vorstoß unternimmt, den Computer für religions- oder kirchensoziologische Forschung nutzbar zu machen. Leider sind die Ausführungen reichlich knapp in der Fachsprache der Spezialisten gehalten; gerade der Unkundige erführe gern mehr. Mit offener Genugtuung berichtet der Forscher, sein Computer habe genau das Ergebnis geliefert, das der gesunde Menschenverstand aufgrund des Subsidiaritätsprinzips erwartet. – Teil II „Aktuelle Aufgaben der Kirche in der gesellschaftlichen Situation von heute“ (115–298) enthält 12 Beiträge; davon seien die beiden Beiträge zur Grundwertedebatte von L. Roos und F. Böckle erwähnt, denen in gewissem Sinn auch J. Giers, „Kirche und Menschenrechte“, zugezählt werden kann. – Zu der heute besonders brennend gewordenen Frage des wirtschaftlichen Wachstums, zu der die kath. Soziallehre sich bisher erst wenig geäußert hat, nimmt J. H. Müller abgewogen Stellung in „Das wirtschaftliche Wachstum und die Kirche“ (225–235). – H. J. Wallraff, „Mitbestimmung; vielfache Variation des Motivs“ (237–245), schildert, wie ‚participatio‘, das „Mit“ heute in allen Bereichen von Welt und Kirche in Mode ist und zum „Stil“ gehört; er wirft die Frage auf, ob es sich bei der wirtschaftlichen Mitbestimmung der Arbeitnehmer auch nur um eine Mode- oder Stilfrage handle oder um mehr. – Die Beiträge der beiden österreichischen Autoren V. Zsifkovits und R. Weiler befassen sich mit dem Anteil der Kirche an der Friedensforschung und ihrem Beitrag zum Abrüstungsproblem. – Den Ausklang bildet W. Hamelbeck, „Kirche und Sozialprinzipien“, der sehr freimütig erörtert, wie sehr und mit wie großem Schaden für sich selbst die Kirche ihren Sozialprinzipien, insbesondere dem Subsidiaritätsprinzip, zuwiderhandelt, und übt harte, aber nicht unbegründete Kritik an der in der Kirche von der Basis, d. i. unseren Pfarrgemeinden, über die Bistümer aufwärts bis zum Hl. Stuhl sich immer weiter ausbreitenden Bürokratie. – Dieser zweite und umfangreichere Teil der Festschrift erfüllt voll und ganz, was der Buchtitel verspricht. O. v. Nell-Breuning, S. J.

Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche; hrsg. von J. Krautscheidt u. H. Marré, Bd. 13. 8^o (155 S.) Münster/W. 1978, Aschendorff. – Dieses 13., vom 6./7. 3. 1978 stattgefundene „Essener Gespräch“ zwischen Kirchenmännern und Juristen (alle früheren wurden hier gewürdigt, zuletzt 53 (1978), 474/5) griff ein bisher in diesem Kreis noch nicht angesprochenes Thema auf, bei dem Anliegen nicht nur der kirchlichen Verkündigung, sondern auch des sog. kirchlichen „Weltdienstes“ und Fragen nicht nur staatskirchenrechtlicher, sondern auch allgemein verfassungsrechtlicher Art in eigenartiger Weise miteinander, ja ineinander verknüpft sind, nämlich des *Rundfunks*, hier verstanden im weitesten

Sinn nicht nur des bisherigen Hörfunks und Fernsehens, sondern alles dessen, was zur Zeit an elektronischer Kommunikationstechnik bereits verfügbar ist und in absehbarer Zeit im allgemeinen Gebrauch stehen wird. Das geistige Ringen ging nicht um die durch diese neuen Kommunikationsmittel aufgeworfenen Probleme oder der Pastoral erschlossenen neuen Möglichkeiten, sondern darum, welche *Politik* sich für die Kirche empfehle, um zu sichern, von diesen Möglichkeiten nicht ausgeschlossen oder ins Abseits gedrängt zu werden, vielmehr rechtlich und tatsächlich Gebrauch davon machen zu können. – Ohne ein Mindestmaß technischen Verständnisses läßt sich darüber nicht reden; so wurde denn ganz knapp das Allernotwendigste davon geboten. Sehr viel breiteren Raum nehmen verfassungsrechtliche Erörterungen ein. Für den Theologen sind diese beiden Bereiche als solche unergiebig; sein Interesse entzündet sich an den staatskirchenrechtlichen Fragen, vor allem deswegen, weil dabei die *Grundfrage* ins Spiel kommt, wie die Kirche selbst sich in ihrem Verhältnis zum weltanschaulich pluralistischen Staat versteht und was sie gerechterweise von ihm beanspruchen kann bzw. – von seiner Seite her gesehen – inwieweit *er* in der Lage ist, *ihr* gerecht zu werden, d. i. sie als das zu nehmen und zu behandeln, was sie objektiv und nach ihrem Selbstverständnis ist. Das Verhältnis von Kirche und Staat, wenn letzterer als katholischer Glaubensstaat unterstellt wird, ist – abschließend durch die Staatsenzykliken Leos XIII. – *theologisch* geklärt. Nachdem die Kirche jüngst den weltanschaulich pluralistischen Staat „akzeptiert“ hat, muß das Gleiche noch bezüglich ihres Verhältnisses zu *diesem* Staat geleistet werden. Kann die Kirche sich damit abfinden, von ihm als eine „relevante gesellschaftliche Gruppe“ *unter anderen* angesehen und behandelt zu werden? Vermag *dieser* Staat zu erkennen und anzuerkennen, daß sie eine Erscheinung ganz eigener Art ist, die als solche auch *ihm* in einer spezifischen, sozusagen „partnerschaftlichen“ Art gegenübersteht und gegenüberzutreten befugt ist. In diesem Sinn spricht Böckenförde sich aus (35/36), und *Lerche* kann sogar in seinem Referat (95) und nochmals in seinen Leitsätzen (117) das Bundesverfassungsgericht anführen, das der Kirche eine solche Stellung zuerkennt, weil sie „ähnlich wie der Staat den Menschen als Ganzes und in allen Fällen seiner Betätigung und seines Verhaltens anspricht und... Forderungen an ihn stellt“ (BVerfG 42, 312, hier 333). Nichtsdestoweniger wurde das letzte Wort über diese Frage in diesem Gespräch noch nicht gesprochen und kann zur Zeit wohl auch noch nicht gesprochen werden; hier muß noch theologische Kärnnerarbeit geleistet werden.

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

Harth, Werner, Christlicher Dienst an der Welt. Dokumente kirchlicher Soziallehre der Gegenwart. 8° (192 S.) Paderborn 1977, Schöningh. – Das Buch ist in vieler Hinsicht originell, so schon, wenn es „statt eines Vorworts“ mit 21 gut ausgewählten „Anstößen zum Nachdenken“ (7–9) eröffnet. Der erste Hauptteil gliedert sich in 2 Abschnitte, deren erster und weitaus gewichtigster in 11 Kapiteln Grundatzfragen der kathol. Soziallehre oder vielleicht richtiger *um die* kathol. Soziallehre behandelt. Gegenüber den selbstsicheren Angriffen der Skeptiker und Kritiker ermangelt die Darlegung und Verteidigung der kSL oft der grundsätzlichen Klarheit und Sicherheit darüber, *was* sie überhaupt zu verteidigen hat. Und neben den zahlreichen, als Einführung durchaus geeigneten Leitfäden und Abrissen fehlt es an Darstellungen der kSL, die wissenschaftlichen Ansprüchen genügen und sich mit den benachbarten Profanwissenschaften und den von ihnen aufgeworfenen Fragen auseinandersetzen. Mit dem, was H. hier auf dem engen Raum von noch nicht 50 Seiten (15–61) vorlegt, füllt er eine klaffende Lücke aus. Mit seiner Interpretation der kSL identifiziere ich mich voll und ganz. – Der 2. Abschnitt (62–71) gibt einen tabellarischen Überblick über die päpstlichen und konziliaren lehramtlichen Dokumente 1891 bis 1967. – Der 2. Hauptteil bringt eine mit knappen erläuternden Einschüben durchsetzte Wiedergabe der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ und eine eigene, d. i. von H. erstellte Verdeutschung oder Paraphrase von „Octogesima adveniens“ 1971. Ob eine solche paraphrasierende Übertragung sich empfiehlt, kann man bezweifeln. Für den Leser ist nicht erkennbar, was sich unzweideutig dem Text des Dokuments entnehmen läßt und wo er nur die Sinndeutung dieses Übersetzers vor sich hat. Leider hat H. die wichtige Vorbemerkung in Band 35 der „Nachkonziliaren Dokumente“ zu der im Auftrag der

deutschen Bischöfe veröffentlichten Textausgabe übersehen, die ihn bezüglich Ziff. 7, 38 und 40 zur Vorsicht gemahnt hätte. Von diesen Einzelheiten abgesehen kann ich für meine Person seiner Sinndeutung zustimmen, aber das ist kein Ersatz für den Leser, der sich selbst sollte vergewissern können. Auch die Lehrbuchkommission der Deutschen Bischofskonferenz, die diese Übertragung von Oct. adv. für den Schulgebrauch zugelassen hat, wollte ihr damit gewiß keine lehramtliche Autorität beilegen. – Der hohe Wert dieses Buches liegt in den 11 Kapiteln des ersten Hauptteils, aber auch seinen Übertragungen von „Gaudium et spes“ und von „Octogesima adveniens“ lassen sich mancherlei Anregungen entnehmen.

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

Focke, Franz, Sozialismus aus christlicher Verantwortung; die Idee eines christlichen Sozialismus in der katholischsozialen Bewegung und in der CDU. 8° (399 S.) Wuppertal 1978, Hammer Verlag. – Im Untertitel des Buches deutet Focke an und im Vorwort spricht er ganz deutlich aus, worin sein Gegenstand sich von dem unterscheidet, was im allgemeinen unter „christlichem Sozialismus“ oder „Sozialismus aus christlicher Verantwortung“ verstanden zu werden pflegt. Er befaßt sich nicht mit gedanklichen Versuchen, die christliche Lehre in einem als „sozialistisch“ zu bezeichnenden Sinn auszulegen oder ein „Sozialismus“ genanntes Gedankengebäude zu errichten, das mit dem christlichen Glauben vereinbar ist oder gar sich von ihm herleitet; ihm geht es um *tatsächliche* Vorgänge des *politischen* Lebens im deutschen Raum zwischen 1874 und 1947 unter maßgeblicher Beteiligung des *katholischen* Volksteils, bei denen es darum ging, „Christentum und Sozialismus politisch einander näher zu bringen“ (11). Darüber weiß man in der Tat nur sehr wenig; darum ist diese Studie lebhaft zu begrüßen. – Zufolge der von ihm getroffenen Themawahl erübrigt es sich für Focke, zuerst Christentum und Sozialismus begrifflich zu bestimmen, um anschließend zu ermitteln, wieviel, das beiden Seiten gemeinsam ist, sich zusammenfügen läßt, und was sich dem als unüberwindbar gegensätzlich widersetzt; so kann er sich kurzerhand an die von den verschiedenen Gruppen oder Bewegungen sich selbst beigelegten Bezeichnungen halten; auf die Frage, mit wieviel Recht sie sich eine solche, die Verbindung von Christentum und Sozialismus zum Ausdruck bringende Bezeichnung beilegen, kommt es für sein Thema nicht an; allenfalls ist die Auslegung, die sie selbst ihrer Namenswahl geben, von einiger Bedeutung. So ist Fockes Studie das ausgesprochene Gegenstück zu dem, was B. Uhl in: „Die Idee des christlichen Sozialismus in Deutschland“ (s. diese Zschr. 51 [1976], 316) dargelegt hat. – Daß F. mit 1874 beginnt, erklärt sich daraus, daß seine beiden ersten Beispielsfälle, über die Spezialstudien vorliegen (Aachen und Essen), sich 1874 bis 1878 zugetragen haben. Daß er mit 1947 abschließt, hat seinen überzeugenden Grund darin, daß in diesem Jahr das innere Ringen in der CDU um Richtung und Führung zwischen Jakob Kaiser und Konrad Adenauer mit dem endgültigen Sieg des Letzteren seinen Abschluß fand. Im Vergleich dazu war alles Frühere nur Episode; hier dagegen fiel eine schwerwichtige, weltgeschichtlich bedeutsame Entscheidung. Darum liest man Teil C „Die Auseinandersetzung um den christlichen Sozialismus in der CDU in den Jahren 1945 bis 1947“ (195–287) mit brennendem Interesse. Das wenige davon, das mir aus eigenem Miterleben bekannt ist, finde ich darin zutreffend dargestellt. Insgesamt wird die weitere Forschung – abgesehen von unterschiedlicher Wertung – wohl nicht nur zusätzliche Erkenntnisse, sondern im einzelnen auch Berichtigungen erbringen. Der hochpolitische Charakter des Gegenstandes macht ein voreingekommenes, ausgewogenes Urteil schwer; um so mehr wird man anerkennen müssen, daß es F. in hohem Maß gelungen ist, den Beteiligten, ihren Absichten und ihrer Handlungsweise gerecht zu werden; nicht voll ist es ihm m. E. gegenüber der Vereinigung „Arbeiterwohl“ (44–50) gelungen, die zwar nicht vermocht hat, sich von der Befangenheit in paternalistischen Vorstellungen freizumachen, nichtsdestoweniger aber für ihre Zeit bemerkenswert fortschrittlich war. – Den Abschluß bilden 66 Seiten Anmerkungen und 33 Seiten Verzeichnis der ungedruckten und gedruckten Quellen nebst Schrifttumsverzeichnis.

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

Fessard, Gaston S. J., Chrétiens marxistes et théologie de la libération. Itinéraire du Père J. Girardi (Le Sycomore). Gr. 8° (424 S.) Paris/Namur 1978,

Ed. Lethielleux. – Das letzte Werk, das der bekannte französische Philosoph G. Fessard (1897–1978) noch selbst kurz vor seinem Tod in Druck geben konnte, wird für die anhaltende Diskussion um die „Theologie der Befreiung“, um die Gruppen der „Christen für den Sozialismus“, um einen Dialog mit dem Marxismus sicherlich eine erstrangige Rolle spielen. Der Band bietet eine Mischung unmittelbar konkreter Auseinandersetzung und tiefgehender philosophischer Reflexion; das ist für den Autor typisch, wenn auch für deutsche Leser ungewohnt. Um der Sache willen sollte aber das damit gegebene Hindernis in Kauf genommen werden. Die gebotene Information wie die angestellten Überlegungen – mit denen man durchaus nicht immer einig gehen muß – lohnen die Mühe der Lektüre, weil sie auf einer Ebene in die Auseinandersetzung mit den angeschnittenen Fragen einführen, die auf jeden Fall einen Gewinn verspricht. – Die Einleitung stellt knapp die aktuelle theologische Situation in Lateinamerika und deren Beziehungen zum Marxismus vor (7–20). Ein 1. und 2. Teil der Untersuchung konfrontiert dann mit der geistigen Entwicklung J. Girardis, eines der Vorkämpfer des katholischen Dialogs mit dem Kommunismus. Dieses Gespräch begann vor allem mit den bekannten Tagungen der „Paulus-Gesellschaft“ bis 1968, so daß unmittelbar Bestrebungen aus dem deutschsprachigen Raum im Spiel sind. F. möchte Schritt für Schritt nachweisen, wie hier Bereitschaft zum Dialog in Illusion hineinführte (Du dialogue à l'illusion 21–112) und wie aus der Illusion dann Perversion wurde (De l'illusion à la perversion 113–246). Dazu greift er in chronologischer Reihenfolge auf Veröffentlichungen und Erklärungen Girardis zwischen 1964 und 1976 zurück. Doch ist dieser konkrete Weg nicht um seiner selbst willen, sondern als Beispiel für eine grundlegendere Struktur der Begegnung zwischen Christentum und Marxismus nachgezeichnet. Entscheidender bleibt darum der im 3. Teil des Werkes versuchte Nachweis für die innere Notwendigkeit dieser Entwicklung. „Origine de la perversion“ (247–410) ist nach Meinung F.s die von Marx vorgenommene Umkehrung Hegels bezüglich des Verhältnisses von Theorie und Praxis, von Dialektik und Geschichte, von Herr und Knecht. Das hegelsche System baute auf dem Christentum auf, dessen Sendung Marx in „die historische Mission des Proletariats“ verkehrte – möglich nur um den Preis einer Perversion von Sprache und Wahrheit. Die Aufhebung der Eindeutigkeit menschlichen Sprechens zugunsten einer klasseninteressierten Praxis – das ist der Kern der These F.s. Er legt sie mit Engagement, fast ein wenig zu rücksichtslos vor. Das wird vor allem an den formulierten Konsequenzen deutlich: Lüge als Grundstein sozialistischer Realität, d. h. Stalin und der Archipel Gulag folgen geradewegs aus dem Ansatz; die angebliche „Wissenschaftlichkeit“ des Marxismus richtet sich durch die eigenen Widersprüche selbst; Dialog mit dem Marxismus scheidet von vornherein an der Spaltung menschlicher Sprache. Wer sich darauf einläßt und marxistische „Dogmen“ wie den Gedanken des „Klassenkampfes“ einfach hinnimmt, gerät mit innerer Folgerichtigkeit selbst in Sprachverwirrung. Der Verf. plädiert demgegenüber für die „geistliche Unterscheidung“ aufgrund der einzig möglichen Basis einer eindeutig verbindlichen Sprache für alle. Ohne solche Unterscheidungskraft verfällt nach F. Dialogbereitschaft dem Sog hingenommener Bedingungen, die schließlich die eigene frühere Lebensüberzeugung aushöhlen. – Der Anhang (411–421) macht auf die Abhängigkeiten der lateinamerikanischen Befreiungstheologie von Girardi aufmerksam; unbeirrt werden auch hier die Linien ausgezogen – vielleicht etwas zu systematisch. Aber F. läßt von seinem sachlichen Anliegen nicht ab: Antwort geben auf die für ihn schon alte Frage „Le Dialogue catholique-communiste est-il possible?“ Seit 1937 war er damit beschäftigt. Das rigorose Ergebnis mag erschrecken, der Behandlung des Gegners wird man vielfach nicht zustimmen, aber an Klarheit und Anregungskraft läßt es der Band nicht fehlen. Darum kann er hilfreich sein.

K. H. Neufeld, S. J.

Ledergerber, Karl, Geburt der Menschheit – Ein neues Bewußtsein entwickelt sich. 8^o (220 S.) München 1978, Pfeiffer. – Als langjähriger Lektor für Theologie, Kulturgeschichte und Psychologie im Walter Verlag Olten hat der Verf. ausgiebig Kontakt gehabt mit der Gedankenwelt Teilhard de Chardins und verwandter Autoren, die einen Entwurf einer Zukunftsidee von verschiedensten Perspektiven her dargelegt haben. Das vorliegende Buch des heute 65jährigen

Autors erscheint gleichsam als Summe der weitverstreuten Literatur zu diesem Thema des Zusammenwachsens und Werdens aller Menschen zur einen Menschheit. – Im einleitenden Kap. I („Das Werden der einen Menschheit“) legt L. die Grundzüge seiner neuen Betrachtungsweise der Menschheit als Lebewesen dar. Im Anschluß an Paulus werden auch die Grundlinien des einen Leibes der Christen, die den einen mystischen Leib, Christus, bilden, skizziert. Zur Bildung dieses Lebewesens Menschheit ist ein Antrieb erforderlich, die „kollektive Liebe“. Diese ist nicht zu verwechseln mit dem, was der Verf. unter christlicher Nächstenliebe versteht, freilich nur eine Karikatur derselben darstellt. – Das ganze Buch durchzieht der Vergleich der sich bildenden Menschheit mit den Insekten- und Termitenstaaten. Dabei wird der „Termitenstaat“ als „ein eigentliches Großtier“ (19) angesehen, eine Konzeption, die sich weder für die Bienen noch die Ameisen oder andere Insektenstaaten in der Biologie durchgesetzt hat. So schreiben Larson & Larson in ihrem Buch „Insektenstaaten“ (P. Parey, Hamburg, 1971, S. 11): „Menschenstaat und Insektenstaat sind sich nur oberflächlich ähnlich. Bei näherer Betrachtung erkennt man, daß sie auf ganz verschiedenen Fundamenten ruhen.“ Ein weiteres beliebtes Bild des Autors ist der Vergleich der im Entstehen begriffenen Menschheit mit einem Organismus (Kap. II: „Organismus als Menschheit“). Die einzelnen Menschen werden mit den Zellen des menschlichen Körpers verglichen, die Menschheit ist der Gesamtorganismus. Dabei wird dann von „menschheitlicher Biologie“ gesprochen, was sicher ein sehr gelungener Begriff ist. Vorliegende Literatur wird z. T. unkritisch verwendet, z. B. wenn Tompkins Bird: „Das geheime Leben der Pflanzen“ (Scherz, Bern/München 1974) als erstzunehmende Veröffentlichung zitiert wird (34). Wenn man schon bezüglich vieler naturwissenschaftlicher Aussagen und Beweise verwundert den Kopf schüttelt, so erst recht zu philosophischen und theologischen Deutungen des Verfassers. Kann man z. B. die „via negativa“ christlicher Philosophie und Theologie so mit dem Nirwana der Buddhisten parallelisieren, wie es der Verf. S. 45 tut? Kap. III („Der Weg der Menschheit im Spiegel der Kunst“) soll die Geburt der Menschheit in den verschiedenen Kunstepochen aufzeigen. Die wesentlichen Elemente der magischen Urkunst, der animistischen Erdkultur, der Welt und Überwelt der Mythen bis über Rationalismus, Renaissance, Barock und moderne Kunst werden sich in einer zukünftigen Menschheit erhalten. Ob ein Kunstgeschichtler diese Gedankengänge des Verf. nachvollziehen kann? Was bei Teilhard noch im Allgemeinen und Visionären bleibt, erscheint hier gezwungen und künstlich. Das IV. Kap. zeichnet die „Umriss einer kommenden Gestalt der Menschheit“. Dem im Unterkapitel „A. Menschheit als physisch-körperliche Organisation in Wirtschaft und Politik“ Gesagten läßt sich mit den obengenannten Einschränkungen zustimmen. Schwierigkeiten aber macht wegen vieler ungesicherter Belege der Abschnitt B „Menschheit als transphysisch-psychisches Kraftfeld“. In dem Abschnitt C „Menschheit als geistig-religiöse Schöpfung“ geht es u. a. um die „Integration der Religionen der Welt“. Da in der Sicht des Verf. *alle* Religionen im Grunde gleichberechtigt und gleichkontingent nebeneinander zu stehen scheinen („jede Religion als kleine Ganzheit hat ihre Stärken und Vorteile, ihre Schwächen und Nachteile“), steht dieser Interpretation nicht viel im Wege. Das abschließende Kap. V („Auf dem Wege zur Verwirklichung“) zeigt, wie sich im sozialen Engagement, in der Wissensvermittlung, im Kunstschaffen und in der Gruppenarbeit schon die Geburt der Menschheit vollzieht. Wir wollen hoffen, daß der Verf. recht sieht!

R. Koltermann, S. J.

Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte – HRG, hrsg. von A. Erler u. E. Kaufmann. 13.–16. Lfg. (Sp. 1537–2048). Berlin 1975–1978, E. Schmidt Verlag. – Die ersten 12 Lieferungen wurden in ds. Zschr. H. 4/1976, S. 630 besprochen; inzwischen sind in einjährigen Abständen die Lieferungen 13–16 erschienen, womit der 2. Band abgeschlossen vorliegt. – Alles in der ersten Besprechung Gesagte trifft auch auf diese 4 Lieferungen zu. – Breitesten Raum nehmen die Art. Land und Zusammensetzungen ein (1361–1603), darunter allein Landfrieden nebst Zusammensetzungen 1451–1490. Die zweite umfangreiche Gruppe bilden die Art. zum Lehnswesen (1686–1755). In beiden Artikelgruppen hätten sich wohl durch Zusammenfassung unter weniger Stichworten manche Wiederholungen vermeiden und mehr Übersichtlichkeit erzielen lassen, wenigstens für den Leser,

der nicht wegen einer Einzelheit nachschlägt, sondern in den Stoff eindringen oder sich einen Überblick verschaffen möchte. – Die große Mehrzahl der Beiträge bietet profunde Gelehrsamkeit für Leser, denen der Gegenstand ohnehin nicht fremd ist; seltener sind Einführungen oder Übersichten für Leser, die eine erste Orientierung suchen. Ein einziger Beitrag („Lehrfreiheit“ von *H. Ridder* 1755–1758) ist frei von allem historischem Ballast – er beginnt erst mit der Paulskirchenverfassung –, geistig-spritzig geschrieben und zeugt vom politischen Temperament seines Verfassers. – Religiös, kirchengeschichtlich oder kirchenpolitisch relevante Themen (Konstantinische Schenkung, Kreuzzüge, Kulturkampf u. a. m.) sind wiederum ausnahmslos mit wohlwollendem Verständnis hervorragend taktvoll behandelt. – Nicht überzeugend ist die Auswahl der Personalartikel; daß die Buchstaben K und L so unergiebig an bedeutenden Juristen sein sollten, will nicht recht glaubhaft erscheinen. – Bei den Zeichenerklärungen fehlt I.P.O. (1389/90, 1990); nach dem Zusammenhang vermute ich Instrumentum Pacis Osnabrugensis. – Dem schönen und verdienstvollen Werk möchte man schnelleres Fortschreiten wünschen.

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

5. Internationaler Kant-Kongreß 1981

Der 5. Internationale Kant-Kongreß „200 Jahre Kritik der reinen Vernunft“ wird als Jubiläums-Kongreß vom 5. bis 8. April 1981 in Mainz stattfinden. Der vorbereitende Ausschuß des Kongresses unter Vorsitz von Professor Dr. Gerhard Funke, Mainz, wird die Kongreß-Akten rechtzeitig vor Beginn der Tagung herausbringen, damit die Arbeit des Kongresses aufgrund der gedruckt vorliegenden Beiträge der Teilnehmer durchgeführt werden kann.

Wir bitten alle, die uns durch die Einsendung eines Beitrages beehren wollen, diesen bis spätestens zum 31. März 1980 an die unten angegebene Adresse einzuschicken. Die Manuskripte sollen 10 Schreibmaschinenseiten (37 Zeilen, 60 Anschläge pro Zeile) nicht überschreiten. Die eingereichten Beiträge sollten Bezug zum Thema des Kongresses „Kants Kritik der reinen Vernunft – historisch, systematisch, kritisch“ haben.

Der vorbereitende Ausschuß lädt hiermit alle Interessierten ein, durch Beiträge an der Gestaltung des Kongresses mitzuwirken, und bittet die Kant-Forscher aus aller Welt, durch Untersuchungen aus dem genannten Themenbereich zum Gelingen der Veranstaltung beizutragen.

Anschrift: 5. Internationaler Kant-Kongreß
 Vorbereitender Ausschuß
 Vorsitzender: Gerhard Funke
 Philosophisches Seminar der Universität
 D-6500 Mainz
