

von Thomas Broch: „Das Problem der Freiheit im Werk von Pierre Teilhard de Chardin“ (1977). Vielleicht lagen die beiden Monographien von Wilhelm Pfeffer: „Christus-Omega. Neutestamentlich-exegetische Untersuchung zur Christologie und Anthropologie von Pierre Teilhard de Chardin“ (1979) und Stefan Scheiders Werk „Die kosmische Größe Christi als Ermöglichung einer universalen Heilswirksamkeit an Hand des kosmogonischen Entwurfs Teilhard de Chardins und der Christologie des Nikolaus von Kues“ (1979) zu kurz vor, um noch vom Verf. verarbeitet zu werden. In dieser Literatur findet sich nicht eine solche Überbetonung von Teilhards Beziehung zu Frauen, wie es aus seiner Korrespondenz den Anschein haben könnte. (Vgl. auch den Artikel des Verf. in StZ, April 1981). Sicher ist auch Teilhards Stellung zu seinem Orden verkannt, wenn es in Bd. I, 118 heißt: „Diese (= Elternhaus und Jesuitenerziehung) werden ihn später auch daran hindern, die Institution des Ordens zu verlassen, obwohl seine liberalen Ansichten es nahegelegt hätten.“ Um objektiv zu sein, gehörte hier zumindest ein ausführliches Zitat aus Teilhards Brief an den Ordensgeneral aus dem Jahr 1951 hin. Darin heißt es: „Es liegt mir viel daran, Ihnen in bezug auf diese Frage der äußeren Treue und Nachgiebigkeit zu versichern, daß ich trotz allfälligen Anscheins fest entschlossen bin, ein Kind des Gehorsams zu bleiben.“ – Einige Ungenauigkeiten in Sch. Werk kommen aus mangelnder naturwissenschaftlicher Kenntnis. So sind „Strahlen X“ (Bd. II, 100) im Deutschen ganz einfach Röntgenstrahlen. Die Brownsche Bewegung (Bd. II, 201) ist sicher nicht richtig definiert, und Australopithecusfunde sind sicher keine „Affemenschfunde“ (Bd. II, 270), sondern die der Südafrikaner, wie der lateinische Name ja auch übersetzt heißt. Wenn der Verf. berichtet, wie Teilhard „den Eckzahn des Piltown-Menschen“ (Bd. II, 298) gefunden hat, so hätte er zumindest erwähnen müssen, daß es sich dabei um die Fälschung eines englischen Wissenschaftlers gehandelt hat. Einige Übersetzungen sind sicher fragwürdig. So ist „generosität“ (Bd. I, 78) mit „Selbstbeherrschung“ übersetzt, was doch wohl nicht dem Wortsinn entspricht, und für den „Schulhof der dritten Division“ (Bd. I, 72) hätte man besser für den nicht eingeweihten Leser das verständlichere und in deutschen Jesuiteninternaten gebräuchliche Wort „Abteilung“ verwendet. – An Druckfehlern fallen auf „mehrtätigen“ (statt: mehrtägigen) Exerzitien“ (Bd. I, 85) oder „Veranlassung (statt: Veranlagung) zum Prediger“ (Bd. I, 178) u. a. m. Trotz der gemachten Einwände bleibt der in der Einleitung genannte positive Gesamteindruck dieser Lebensbeschreibung bestehen.

R. Koltermann S. J.

Benz, Ernst/Latour, Sophie/Mislin, Hans/Stein, Erwin, Leopold Ziegler, *Denker des erinnernden Urwissens* (Sokratische Weisheit 2). Freiburg: Aurum 1981. 147 S.

Die fünf Vorträge zu Leben und Werk Leopold Zieglers, die anlässlich seines 20. Todestages (1978) gehalten und anlässlich seines 100. Geburtstages (1981) veröffentlicht wurden, erscheinen in einer Kleinbuchreihe, die sich die Pflege einer „mit wissenschaftlichem Geist zu vereinbarende(n) Esoterik“ (147) zur Aufgabe gemacht hat. In der Tat steht der Religionsphilosoph, der nach einem Wort seines Freundes Reinhold Schneider „der Menschheit dieser Zeit der Nächste“ ist (Pfeiler im Strom, 256), in einer alten „esoterischen“ Tradition, die christliche Gnosis und jüdische Kabbala, ostkirchliche Mystik und fernöstliche Weisheit umschließt und von Namen wie Oetinger, Swedenborg und Saint-Martin, aber auch Eckhart, Novalis und Schelling, vor allem aber Böhme und Baader repräsentiert wird. Letzteren beiden hat Z. denn auch sein (das Vaterunser auf 800 Seiten auslegendes) Hauptwerk „*Menschwerdung*“ (1948) gewidmet, zusammen mit Kierkegaard, gegen den er allerdings mitten im Werk selbst Stellung bezieht, da sich mit ihm der durch Luther besiegelte Prozeß fortschreitender „Entweltung“ des christlichen Bewußtseins vollendet: „Seither war jeder, der Kosmos sagt und in Hierarchien denkt, jeder, der Sphären, Aeonen, Zyklen sich umeinander drehen und aufeinander türmen sieht nach Weise der Heiden, Lächerer des weltlos-weltjenseitigen Gottes“ (113). Zugleich damit vollzieht Z. die endgültige Abkehr von der reinen leeren Transzendenz, die ihn einst am Buddhismus angezogen hatte („Der ewige Buddha“, 1922). Die Hinkehr zur Schöpfung und Heilsgeschichte aber versteht er als Umkehr und Umgeburt, da die Verheißung des Ewigen oder Vollkommenen Menschen, die sich in der vorweltlichen, überweltlichen und leiblich-geschichtlichen

Menschwerdung Gottes in Jesus Christus erfüllt, von Anfang an als endabsichtliches Leitbild über aller Menschheitsentwicklung steht und eben den eigentlichen Inhalt aller religiösen Einzelüberlieferungen in Mythos und Ritus bildet. Der Ewige Mensch (Protos und Eschatos Adam) ist das im erinnernden Urwissen vergegenwärtigte „oberste Schlüsselzeichen“ (= Symbol), von dem her sich erst die Sinn-Ordnung des Ganzen und Heiligen erschließt, in dem Ewigkeit und Zeit, Mythos und Geschichte, Überwelt und Welt versöhnt sind. So „soll der Christ gleichmäßig nach außen und nach innen leben lernen, weltwärts und gottwärts“ (89), um „ein vollkommener Mann zu werden“ (117; vgl. Eph. 4,13). – Es bleibt zu wünschen, daß über diese kleine Gedenkschrift der Leser sich an das nicht leicht zugängliche Werk Z.s selbst heranwagt, der wohl zu Unrecht so schnell vergessen wurde.

K. W. Hälbig S. J.

Eckert, Michael, *Transzendieren und immanente Transzendenz*. Die Transformation der traditionellen Zweiweltenlehre von Immanenz und Transzendenz in E. Blochs Zweieitentheorie. Wien/Freiburg/Basel: Herder 1981. 150 S.

Der Verf. stellt sich dem Denken Blochs in der Absicht, das von diesem entworfene Gegenmodell zum klassischen Transzendenz-Immanenz-Denken herauszuarbeiten, das zugleich das Anliegen desselben zu retten sucht. Er schreitet dabei von der Bloch-Analyse unter ontologischem, materialistischem, anthropologischem und geschichtsphilosophischem Aspekt, die ein Transzendieren ohne Transzendenz konstatiert (1), zur Bloch-Interpretation fort, deren Grundthese im „Transzendieren auf *immanente Transzendenz* hin“ formuliert ist (2). Auf diese Weise versucht Eckert Blochs Zweieitentheorie als sinnvolle Transformation der klassischen Zweiweltenlehre herauszustellen, jedoch nicht ohne eine Bloch-immanente Blochkritik. – E. geht von der ontologischen Daß-Was-Relation bei Bloch aus. Das Daß(-Sein) ist wesentlich geprägt vom Nicht (-Haben), d. h. davon, daß das aktuell Daseiende von sich aus zum Noch-Ausstehenden drängt, das es gerade noch nicht hat. Ursprung und Ziel dieses Prozesses und damit des Je-Daß-Seins selbst ist eben das vollendete Was, das keimhaft im Daß-Sein angelegt ist (Latenz), aber noch der Ent-faltung harrt (Tendenz): das utopische, „Novum“ bzw. – schließlich – „Ultimum“. Als Prozeßagens fungiert der dialektische Widerspruch des Daseienden selbst als Seienden und zugleich (Noch-)Nicht-Seienden. Im Prozeß drängt so das im *Innen* real-möglich Seiende sich manifestierend ins *Außen* seiner Verwirklichung (zwei Seiten des Seins). – Das Sein, genauer: die Materie hat eine Entelechie, die bezüglich des Innens des Seins „In-Möglichkeit-Sein“, bezüglich seiner Äußerlichkeit „Nach-Möglichkeit-Sein“ heißt. Diese Entelechie ist gerade nicht ein der Materie äußeres Agens – wie die aristotelische Form –, sondern ihr streng immanent. – Die Entfaltung des Real-Möglichen ist auf den Menschen hin angelegt, der als Selbstbewußtsein eine neue Phase derselben einleitet. Als utopisches Wesen hat er in Gestalt der Hoffnung ein Vorbewußtsein vom *Endzustand*, der auch die Marxsche klassenlose Gesellschaft als weiter bestehendes *Fernziel* überschreitet. Vielmehr ist das Noch-Nicht, geschichtsphilosophisch gesprochen, die totale Aufhebung jeglicher Fremdheit, denn auch in der klassenlosen Gesellschaft bleibt ein Defizit hinsichtlich der Versöhnung von Mensch und Natur. Sie besteht endgültig in einer Allianz von Menschen- und Natursubjekt (*natura naturans*) im Sinne der von der Natur selbst nahegelegten Entbindung ihrer selbst durch den Menschen (utopische Technik).

Nachdem Eckert Blochs Transzendieren ohne Transzendenz nach den genannten vier Aspekten erläutert hat, wendet er sich Blochs Kritik der Lehre einer Transzendenz Gottes zu. Besonderen Wert legt er dabei auf die Feststellung, Blochs Konzept einer Meta-Religion sei deutlich von dem Resultat Feuerbachscher und Marxscher Religionskritik verschieden und stehe dem *deus absconditus* des späten Hegel in seiner Lehre von der Aseität Gottes näher. Für Bloch sind die Religionen Repräsentanten einer Hoffnung auf vollendete Totalität. Daß sie allerdings mitsamt der klassischen Transzendenzphilosophie die Vollendung als immer schon Ge-wesene (Wesensphilosophie) betrachten und nicht als wirkliches Futurum konzipieren, nimmt ihrem utopischen Gehalt die entscheidende Stoßkraft. – Blochs Denken dagegen ist stets „an der Front“. Seine zentrale religionsphilosophische Kategorie ist die des *Dunkels des gelebten Augenblicks*. Im Jetzt des Augenblicks, dem jeweiligen „Novum“, kreuzen sich gewissermaßen ständig Angebrochen-Sein und Vollendung des „Ultimum“. In ihm ist je das Außen des Schon-Gewordenen mit dem Innen dessen, was noch keinen