

neren Armut, der Loslösung vom Subjektivismus. Er muß die heutige (geistige) Heimatlosigkeit akzeptieren, um in eine tiefere Heimat zu finden, die Nishitani von seiner religiösen Tradition her näher zu umschreiben sucht, wobei er Anstöße von H. aufnimmt. – K. *Tsujimura* (159 ff.) sucht einen Weg aus dem „Doppelleben“ der denkenden Japaner heute, das darin besteht, daß zugleich die Aneignung „westlicher“ Fertigkeiten und die Pflege der traditionellen „naturgemäßen“ Lebenskunst gewünscht wird, daß es aber nicht zu einer echten Synthese beider kommt. Er sieht eine Lösung in der Wieder-Aneignung des Zen-Buddhismus, die auf intellektueller Ebene durch das Denken H.s vermittelt werden kann, dem es, wie dem Zen, darum geht, die Dinge in ihrer eigenen Wahrheit sein zu lassen.

Im III. und IV. Teil des Bandes finden sich persönliche Erinnerungen, Nachrufe, Briefe an und von H., Vorworte H.s für japanische H.-Publikationen. Bermerkenswert empfangt der Rez. den Beitrag von T. *Tezuka*, eines führenden Germanisten (173 ff.); dort wird aus einem Gespräch mit H. berichtet: es dreht sich um die Eigenart der japanischen Kunst, um das Wesen der Sprache (von hier nahm die Mystifizierung von „koto-ba“ in „Unterwegs zur Sprache“, 142–146, ihren Ausgang!) und der Dichtung, um die Rolle des Christentums in Japan und Europa. Sehr lesenswert auch der Briefwechsel zwischen H. und T. *Kojima* aus den Jahren 1963–1965, in dem Kojima die gegenwärtige japanische Kultur skizziert: das Nebeneinander der verschiedensten Kulturimporte, das geringe Gefühl für Geschichte, das ästhetisch-akklimatisierende Lebensgefühl. Diese Charakterzüge machen es eher schwer, entschlossen zu philosophieren. H. fragt nach dem Grundzug dessen, was heute überall als Europäisierung erlebt wird und sieht die Macht des Ge-stells als Kern der neuzeitlichen Geschichte.

Teil V ist dem Anspruch nach der bescheidenste, für den Leser aber vielleicht nicht der unwichtigste. Er enthält zunächst eine Information zur Konzeption und zur Entstehung der schon als Projekt bewunderungswürdigen japanischen H.-Gesamtausgabe. Der Leser der deutschen Gesamtausgabe spitzt die Ohren, wenn er hört, daß deren Fehler dort verbessert werden und daß jedem Band *zwei* Bearbeiter zugeordnet sind, nämlich je ein japanischer und ein deutscher H.-Kenner. Dann findet man eine vollständige Liste der bisher (1930–1988) geleisteten Übersetzungen von H.-Texten ins Japanische, darunter allein sechs vollständige Übertragungen von „Sein und Zeit“ ... Es folgt ein interessanter Foto-Teil. Den Schluß macht eine nicht zu knappe Bio-Bibliographie der Autoren und Übersetzer und ein Personenregister. – Der Band ist ausgezeichnet zusammengestellt. Man hat überall an das Informationsbedürfnis des weniger in Japonicis versierten Lesers gedacht. Ein kleiner Einblick in eine für gewöhnlich verschlossene, lebendige Denklandschaft wird möglich. G. HAEFFNER S. J.

LEVINAS, EMMANUEL, Humanismus des anderen Menschen. Übersetzt und mit einer Einleitung versehen von Ludwig Wenzler. Anmerkungen von Theo de Boer, Adriaan Peperzak und Ludwig Wenzler. Mit einem Gespräch zwischen Emmanuel Levinas und Christoph von Wolzogen als Anhang „Intention, Ereignis und der Andere“. Hamburg: Meiner 1989. XXXVI/152 S.

Vielleicht ist Levinas' Beitrag zur gegenwärtigen Philosophie („im Weltverstand“) mit keinem Titel besser zu kennzeichnen als mit dem hier anzuzeigenden. Es handelt sich um eine Sammlung von drei Aufsätzen (aus den Jahren 1964, 1968, 1970), die 1972 veröffentlicht wurde. (Die Seitenzahlen dieser Ausgabe sind am Rand verzeichnet; eine Seitenkonkordanz erschließt auch die Taschenbuchausgabe von 1987.) Das im Anhang wiedergegebene Gespräch – in von L. durchgesehener Nachschrift – enthält (139) ein hohes Lob für das Nachwort Wenzlers zu *Die Zeit und der Andere* (ThPh 60 [1985] 121–123). Rez. erlaubt sich, es auch auf die hier gegebene Einleitung zu beziehen (wobei es nicht deren Aufgabe sein kann, bereits – gewiß anstehende – Rückfragen an L. zu formulieren). Sie kommt abschließend auf die „Eigenart und Schwierigkeit des Denk- und Schreibstils“ von L. zu sprechen (XXV). Wiederholte und gesammelte Bemühung sei nötig, weil es darum geht, einer ungewohnten, fremden Sicht Ausdruck zu verschaffen, die man nur zu leicht in gewohnte Perspektiven einrückt. Auch Hermeneutik erscheint zumeist noch als eine Weise der Aneignung, während es L. um Übereignung

zu tun ist. Das stellt natürlich auch den Übersetzer vor besondere Probleme; ein Teil der Anmerkungen ist damit befaßt. (Zu korrigieren finde ich S. 11, 7f.: kann man leicht *überwinden*, ohne doch ... aufzugeben [bzw.: ohne daß sich ... verlöre]; S. 28, Z. 3f.: „man verende das Wort ... äquivok.“ (Levinas hier – außer in entsprechenden Zitaten – ohne accent aigu, weil er selbst seinen Namen so schreibt; in der CIP-Titelaufnahme S. IV erscheint der Akzent freilich wieder.)

Im Vorwort situiert L. sein Bemühen gegenüber der Depotenzierung des konkreten Einzelnen, sei es innerhalb der logischen Einheit transzendentaler Apperzeption, sei es im Dienst des Seinsgeschicks oder anderer Systeme. Es ist ihm nicht an einer neuartigen Erfahrung gelegen, sondern an der „Infragestellung der Erfahrung als Quelle von Sinn“ (5), am Stoß eines Sollens, das mich „traumatisch“ trifft, „an-archisch, [=] ohne anzufangen ... ohne sich der Wahl anzubieten“ (7). – „Bedeutung‘ und ‚Sinn‘ bilden die Thema-Worte des ersten Beitrags. Der Erfahrung als „Lesart“, Sinnverstehen, Hermeneutik (14), der Auffassung von Kultur als Ausdruck (20), heute (1964) antiplatonisch, ethnographisch, psychoanalytisch und (marxistisch-)ökonomisch geprägt, attestiert L. eine Absurdität, die „nicht im Nicht-Sinn [besteht], sondern in der Vereinzelung der zahllosen Bedeutungen“ (30). Ein schon zur Schablone gewordener Name dafür ist der Tod Gottes, und in der Tat kann der Krise des Monotheismus nicht ein Gott abhelfen, der „in den Kreislauf der Ökonomie eingetreten“, für die Person gefordert wird, anstatt diese durch ihn (31). Demgegenüber verweist L. auf das Werk, als „Bewegung des Selben [Rez.: des Selbst] auf das Andere hin“ (34), jenseits selbstischen Nihilismus‘ wie „außerhalb der Tröstungen, durch welche Nietzsche [und wohl auch L.?] das Christentum definiert“ (ebd., siehe auch im Gespräch 136 f.). Werk als Ziel, das der so Handelnde nicht mehr selber erreicht, im Verzicht auf den Einzug ins Verheißene Land (35 – war dies aber für Mose nicht eine Strafe?). Werk nicht als Ausdruck des Selbst, sondern als Antwort auf den Hilfeschrei des nackten Angesichts des Anderen. Man zielt es nicht an, sondern wird von ihm betroffen, gerät außer sich: „Es handelt sich um die Infragestellung des Bewußtseins und nicht um ein Bewußtsein der Infragestellung“ (42). Solchen Werk- und Antwort-Willen nennt L. „grundlegend Demut“ (45), weil aller „Kultur“ voraus sich in der „Dimension der Hoheit“ findend (darum in der Lage, Kulturen zu kritisieren). Abschließend geht L. behutsam auf die „religiöse“ Dimension dieser Hoheit ein, unter dem Leitwort „Spur“ (ThPh a. a. O.). Das Antlitz ist nicht Symbol, Erscheinung des Absoluten, wodurch es zum Durchgang und zur Maske würde, nicht „Ikone“ eines sich offenbarenden Du, sondern Ziel, auf das hin mich ER (Jener) in seiner „Illeität“ verweist: im Geheiß, Seiner Spur auf dieses Antlitz hin zu folgen.

„Humanismus und An-archie“ heißt der zweite Aufsatz. L. will uns darin eine Passivität nahebringen, „die passiver ist als die Passivität einer bloßen Rezeptivität“, welche immer noch ein initiatives Aufnehmen wäre (63, 76). Nicht wir haben die Wahrheit, sondern sie uns – und zwar seit je, so daß „das Subjekt verantwortlich für seine Verantwortung“ ist (73). Es übernimmt sie nicht erst; sich zu entziehen wäre Fahnenflucht. Eine denkwürdige Anmerkung (78 f.) vermutet, daß von hier aus sich vielleicht auch die *creatio ex nihilo* denken ließe. Das Böse wäre dann die zu verantwortende Verweigerung der Verantwortungen. Und nur von diesem anfanglosen Beanspruchsein her ließe sich die Würde des Menschen gegen die modernen Anti-Humanismen begründen. – Das führt zum dritten Text: „Ohne Identität“, in dem L. seine bisherige Kritik am abendländischen Denken der Selb(st)igkeit vom modisch postmodernen Anti-Humanismus abheben will. Zunächst gegenüber der bedeutsamen Konvergenz humanwissenschaftlicher und Heideggerischer Infragestellung des Subjekts. An Rimbauds berühmtem „JE est un autre“ möchte er auch sein Programm entdecken dürfen: nicht im traditionellen Sinn transzendentaler Offenheit und der Ekstase ins Sein, sondern als Entblößung zur Verwundung und Beleidigung in Solidarität mit dem Anderen (so bereits im erotischen Kontext der Zärtlichkeit). Verwundbarkeit, die sich schlagen läßt (94, wobei L. durchblicken läßt, daß ihm im Unterschied zu Kglg 3, 30 Mt 5, 39 zu aktiv selbsthaft vorkommt). Das Ich erscheint so erstlich im Akkusativ des ‚Sich‘, eigentlich unsäglich. „Doch der Philosoph muß auf die Sprache zurückkommen, um das Reine und Unsagbare zu übersetzen – und sei es nur, indem er es verrät“ (97). Er bestimmt im

Rückgriff auf die Schrift (was kein Beweis ist; aber dürfe man sie nicht mindestens ebenso zitieren wie Hölderlin oder Trakl? – 98) den Menschen als „Fremdling auf Erden“ (Ps 119), der Verantwortung inne aus der Erinnerung an die Knechtschaft. Darum „ist die Subjektivität nicht das Ich, sondern ich“ (102).

Anmerkungen, Namenregister, Auswahlbibliographie ergänzen den Band. (Unter der Handvoll Druckfehler ein sinnstörender: S. 91 III. Z. 3 ist nach ‚Akt‘ ein Gedankenstrich einzufügen.) Um nochmals auf L.s Bemerkung zum früheren Meiner-Titel zurückzukommen: er sei ihm eine „Erinnerung an die kleinen Meiner-Bücher“. In die bekannte grüne Reihe würde wohl noch besser dieser Titel passen, als vorzügliche Grundlage für ein Levinas-Seminar. Um in das Denken dieses großen Lehrers einzuführen und um sich mit ihm (der Christ wird sagen: nicht zuletzt mit seiner „Eschatologie ohne Hoffnung“ – 136) auseinanderzusetzen. J. SPLETT

CHRISTLICHE PHILOSOPHIE IM KATHOLISCHEN DENKEN DES 19. UND 20. JAHRHUNDERTS. Hrsg. *Emerich Coreth SJ, Walter M. Neidl, Georg Pfligersdorfer*; Redaktion *Heinrich M. Schmidinger* unter Mitarb. v. *Bernhard Braum, Victoria Pölzleitner, Eva-Maria Schwaimhofer*. Bd. 2: *Rückgriff auf scholastisches Erbe*. Graz/Wien/Köln: Styria 1988. 870 S. – Bd. 3: *Moderne Strömungen im 20. Jahrhundert*. Graz/Wien/Köln: Styria 1990. 919 S.

Auf den in dieser Zeitschr. Jahrg. 64 (1989) 425 ff. besprochenen 1. Bd. dieses Werkes sind erfreulich schnell die beiden weiteren Bde. gefolgt. Der Aufbau ist in seiner Grundstruktur weitgehend gleich geblieben. Nach zwei mehr grundsätzlichen Art. zu Beginn jedes Bds. folgen die Darstellungen verschiedener Denker oder Denkrichtungen, nach Ländern oder Sprachbereichen geordnet. Dabei wurde immer auch der allgemeine philosophische Hintergrund der jeweiligen Region und der betreffenden Zeit mit in den Blick genommen. Anders als im 1. und 3. Bd. ist der 2. Bd. in drei große Teile (19. Jh., Übergang, 20. Jh.) aufgegliedert. Den 1. und 3. Bd. schließen hingegen je zwei Sonderkap. zur Soziallehre und zum Verhältnis der Philosophie zur Naturwissenschaft ab. Allen Art. ist eine ausführliche Bibliographie beigegeben, und jeder Bd. enthält ein Mitarbeiterverzeichnis und ein Namenregister (der 3. Bd. eines für alle Bde.).

2. Bd.: In seinem Einführungsart. informiert *H. M. Schmidinger* in bewährter Weise sehr ausführlich über die Begriffsgeschichte von „Scholastik“ und „Neuscholastik“. „Scholastik“ war im Mittelalter noch sehr vieldeutig und erlangte seine heutige präzise Bedeutung erst in der Reformationszeit, während der Begriff „Neuscholastik“ erst als Kampfbegriff in der 2. Hälfte des 19. Jh. entstand und heute meist gemieden wird. Nach einem knappen Gesamtüberblick über die Scholastik seit Beginn der Neuzeit bis zur Aufklärung (Spanien und Portugal, Frankreich, Italien und der deutschsprachige Raum, wobei die Hochschulen der Kirche und der Orden entscheidend waren) von *U. G. Leinsle* beginnt die eigentliche Thematik des Bd. mit dem Aufkommen der Neuscholastik überhaupt in Italien. Nicht, wie Masnovo und Fermi meinten, der spanische Jesuit Masdeu, sondern die thomistische Dominikanertradition in Neapel und Rom sowie die Lazaristen in Piacenza seien die wahren Quellen. Wichtig wurde *S. M. Rosellis* Rückgriff auf Thomas (*H. M. Schmidinger*). Warum erhielt *M. Liberatore*, die „bekannteste Gestalt unter den italienischen Neuscholastikern“ (76), keinen eigenen Art.? *G. F. Rossi* beschreibt die Bedeutung des Collegio Alberoni der Lazaristen in Piacenza, wo man in Weiterführung des Prager Lehrbuchs des Jesuiten *K. Sagner* (18. Jh.) Thomismus lehrte, und behandelt *F. Grassi*, *V. B. Buzzetti* (Verbreiter des Neuthomismus) und *A. Barberis* (Gründer von „Divus Thomas“). Weitere thomistische Zentren in Italien sowie die durch *Leo XIII.* und seine Enzyklika *Aeterni Patris* hervorgerufenen Probleme erörtert *Schmidinger*. In seinem Überblick über den deutsch-österreichischen Raum behandelt *P. Walter* nach *F. J. Clemens* und *H. E. Pfaffmann* ausführlich *J. Kleutgen*, der die Philosophie der „Vorzeit“ (d. h. vor allem Thomas und die Barockscholastik) verteidigt und von ihr her seine Erkenntnislehre und Metaphysik aufbaut, während er sich gegen die an Kant und den Idealismus anknüpfenden Philosophen stellt. Für die weitere Verbreitung der Scholastik werden *Eichstätt*, die Jesuiten und die