

mini seine Position von 1822/23 überwinden. Nun soll die Gesellschaft nicht nur funktionieren, sondern auch gerecht sein (137). Wenn im 18. Jhd. mit dem Christentum auch Brauch und Tradition bekämpft wurden, ist dies Bestandteil jener Fehlentwicklung, die das Recht von seiner moralischen Kraft abtrennt (Montesquieu, Helvetius). Das Gesetz verlangt aus sich heraus nach der Caritas (115). Das konkrete Recht fußt letztlich auf der Korrelation von Freiheit und Eigentum (125), was aber den Gottesbezug nicht tangiert, so daß Staat und Kirche auf getrennte, je eigene Aufgaben bezogen sind (126–127).

Die *Naturale costituzione della società civile* („Natürliche Konstitution der bürgerlichen Gesellschaft“) gliedert das *Diritto naturale* als ersten Teil des zweiten Buches in die *Politica seconda*, Rosminis mailändisches Werk, ein (133). Zunächst wiederholt und modifiziert er das Prinzip der „personalen Repräsentanz“ (*rappresentanza personale*) von 1822/23; den unteren Schichten werden nun durchaus politische Rechte zugesprochen – gemäß ihrer gesellschaftlichen Stellung. Hierdurch weist er die Gewaltenteilung im Sinne Montesquieus zurück, da der Staat nicht in erster Linie auf der Gleichheit von Gewalt, sondern von Interessen fuße (140). Dem rechten Zueinander von Gewalt und Eigentum dient das „politische Tribunal“ („Tribunale politico“). Angelehnt an den Gedanken des „Grolls“ (*risentimento*), welcher sich unwillkürlich einstellt, wenn das Naturgesetz verletzt wird, und den Rosmini im *Diritto naturale* daher als Indiz für selbiges gesehen hatte, hat dieses Gericht die Aufgabe, über die Regierungshandlungen zu wachen (143). Indem er die „politische Geschichte“ als „Geschichte des Gleichgewichtes zwischen der bürgerlichen Macht und dem Reichtum“ bzw. Eigentum sieht und hierin Marx z. T. vorwegnimmt, wird das „Tribunal“ als Organ politischer Gerechtigkeit notwendig (147), dessen Funktion zuvor von der Kirche ausgeübt worden war (149). Dieses Gleichgewicht, von einer konstitutionellen Monarchie wie der englischen am besten wirksam, sei gerade von der Französischen Revolution zerstört worden (148).

Mußte Rosmini die Arbeit an seinem politischem Werk aus internen, systemlogischen oder äußeren, zeitpolitisch bedingten Gründen auch häufig unterbrechen, präsentiert sich sein Denken doch als Einheit und seine späteren politischen und rechtsphilosophischen Arbeiten „ergänzen [hierzu nur] wenig substanzvoll Neues“ (162).

Die Neuauflage dieses bereits 1938 erschienenen Bandes G. Solaris verdeutlicht die Profundität und bleibende Bedeutung seiner grundlegenden und richtungsweisenden Forschungen zur Frühentwicklung des politischen Denkens Rosminis, dessen Rang für seine späteren politischen und philosophischen Werke kaum überschätzt werden kann. Solari zeigt dabei in überzeugender Weise das Ineinander von politischem und philosophisch-theologischem Denken Rosminis.

M. KRIENKE

LUBAC, HENRI DE, *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident* (Œuvres complètes; vol. 22), Paris: Les Éditions du Cerf 2000. 350 S., ISBN 2-204-06610-9

Die VI. Sektion der de-Lubac-Gesamtausgabe ist seinen Schriften über den Buddhismus gewidmet, die, wie de Lubac (= L.) einmal ironisch sagte, in den Jahren entstanden, als es ihm verboten war, über die christliche Religion zu veröffentlichten. Sie umfaßt zwei Bde.: „Aspects du bouddhisme“ (mit den zwei Teilbden. „Christ et Bouddha“ und „Amida“) und dem hier vorzustellenden. Dieser verdankt seinen Ursprung dem Versuch des Verfs., ohne eigene Kenntnis der orientalischen Sprachen, bloß aufgrund von Übersetzungen, sich dadurch einen zusätzlichen Zugang zum Phänomen des Buddhismus zu bahnen, daß er sich in die Geschichte seiner Erforschung durch Europäer einarbeitete, die zugleich die Geschichte der Deutungen und Stellungnahmen war. Denn natürlich geht es L. als Theologe letztlich nicht um eine bloße Kenntnisnahme dieses großen östlichen Religionsbaums, sondern um die Frage, wie eine Auseinandersetzung der christlichen Theologie damit auszusehen hätte. Er ist der Meinung, daß der Buddhismus, als das bedeutendste Erzeugnis des religiösen Geistes der Menschheit außerhalb der Offenbarung, für das Christentum heute und morgen der wichtigste Gegenstand einer Konfrontation ist. – Eine Vorstellung des Buddhismus selbst wird in diesem Buch nicht gegeben. L. wendet sich an einen Leser, dem dessen Grundzüge bekannt sind.



Die Geschichte der Begegnung von Europäern mit dem Buddhismus, soweit sie der historischen Forschung noch zugänglich ist, beginnt erst im 13. Jhd.

Gelegentliche Nennungen des Namens Buddhas (zuerst bei Klemens von Alexandria) bleiben isoliert; Einflüsse indischen Denkens auf Europa (etwa auf Plotin oder via Mani) haben nichts Buddhistisches und können ebenso brahmanisch sein. Aber zur Zeit der Mongolenherrschaft machen sich Gesandte des Papstes oder Ludwigs des Heiligen, die meist Franziskaner sind, auf den Weg nach China. Sie und vor allem Marco Polo sind es, die schon recht ausführliche, wenngleich eher äußerliche Informationen über den Buddhismus als eine eigene Religionsform mitbringen. Dann bricht, durch den Sturz der Mongolenkhane vom Kaiserthron in Peking und durch Timurs mittelasiatische Eroberung, der Kontakt mit dem ostasiatischen Buddhismus ab. Er wird erst von den Jesuitenmissionaren ab dem 16. Jhd. wieder aufgegriffen, nun beginnend mit Japan. Der von beiden Seiten zunächst herrschende Eindruck einer Verwandtschaft des Buddhismus mit dem Katholizismus wird nach Europa gemeldet und wird zu einer der dauerhaften Vorstellungen, während die Jesuitenmissionare bald in ihren Hoffnungen enttäuscht werden. In China wird nicht der Buddhismus, sondern der Konfuzianismus zu ihrem bevorzugten Anknüpfungspunkt. Ihre übertrieben lobenden Nachrichten über das konfuzianisch geprägte Staatswesen Chinas und ihre Kritiken der heruntergekommenen buddhistischen Mönche dienen den Aufklärern, die in ersterem ein Vorbild des kirchenfreien Vernunftstaates und in letzterem das Äquivalent des christlichen Klerus erblicken wollen. Bei alledem kann jedoch von einer echten Kenntnis des Buddhismus vor 1830 überhaupt nicht gesprochen werden. Zuerst mußte sich Europa, über das Chinesische und Japanische hinaus, die wichtigsten Sprachen erarbeiten, in denen seine Dokumente verfaßt sind. Sanskrit, Pali, Tibetisch. Dann begann die kontinuierliche wissenschaftliche Erforschung, deren wichtigste Etappen für L. vor allem durch die beiden Namen Eugène Burnouf (1833 bis 1852 Sanskritprofessor am Collège de France) und Sylvain Lévi (aktiv von 1891 bis 1935) markiert sind. (Eindrucksvoll jedoch auch die Geschichte der beiden Einzelkämpfer und Vorläufer der Erforschung Tibets: Ippolito Desideri SJ, 1716 bis 1727 in Tibet, und Alexander Csoma von Körös, dort 1823 bis 1842.) Zeitgleich mit der wissenschaftlichen Erforschung der Texte, der Geschichte und der Lehren der einzelnen buddhistischen Zweige, aber oft nur sparsam davon profitierend, verläuft die Folge der verschiedenen Versuche einer Einordnung in europäische Kategorien und einer Stellungnahme für und gegen bis hin zur mehr oder minder phantasievollen Integration buddhistischer Elemente in neureligiöse oder philosophische Systeme. (L. stellt hier sehr ausführlich die entsprechenden Fakten der französischen Geistesgeschichte des 19. Jhdts. dar.) Meistens sind diese Versuche – sei es von rationalistischer, sei es von christlicher Seite – informativer im Hinblick auf die Geschichte der europäischen Mentalitäten als im Hinblick auf den Gehalt des Buddhismus selbst. Sympathieerklärungen für die brahmanische Kritik am Buddhismus haben z. B. öfter eine Identifikation mit dem Ideal der aktiven, „männlichen“ arischen Kultur gegen die „passive“, „weiche“ Art des Buddhismus als Hintergrund. Umgekehrt sympathisieren manche – von ferne – mit dem Buddhismus, weil er die Religion zu sein scheint, die, anders als das umgebende Christentum, mit dem eigenen metaphysischen Agnostizismus gut zusammenpaßt. Nach dem Modell des innerchristlichen Verhältnisses von Katholizismus und Protestantismus deuten viele den Buddhismus als reformierende Absetzung vom Brahmanismus, je nach Konfession negativ oder positiv. Nur langsam bahnt sich der Weg zur Erkenntnis, daß der Buddhismus und das Christentum zwei eigenständige und eigengesetzliche religiöse Phänomene sind. Bevor man sich an Vergleiche oder teilweise Synthesen wagen darf, müssen sie erst als solche wahr- und ernstgenommen werden. In seiner Schlußbemerkung, wo er die Neutralität des Historikers mit der Entschiedenheit des Theologen vertauscht, votiert L. gegen eine nur kulturgeschichtliche Betrachtung dafür, den religiösen Anspruch des Buddhismus ernstzunehmen. Und er betont das Ergebnis der Studien, die er in „Aspects du bouddhisme“ veröffentlicht hat, daß es im wesentlichen zwischen der Zuflucht zu Buddha und dem Glauben an Christus keinen Kompromiß geben kann, sondern nur eine entschiedene Wahl.

Der Ausgabe des Buches im Rahmen der „Gesammelten Werke“ sind Hilfsmittel beigegeben: ein Personenverzeichnis, ein Verzeichnis der „buddhistischen“ Termini, eine



Liste von Errata der 1. Auflage und eine Übersetzung der Texte, die dort in anderen Sprachen als der französischen zitiert worden waren. Es handelt sich, wie fast überall in diesen „Gesammelten Werken“, um einen anastatischen Nachdruck, dessen Paginierung folglich mit der der Erstausgabe übereinstimmt. Seit der ersten Niederschrift dieses Buches (veröffentlicht 1952) bis zu diesem Neudruck sind 50 Jahre vergangen. Inzwischen hat die wissenschaftliche Erforschung des Buddhismus sowohl in historisch-philologischer Hinsicht wie unter der Rücksicht der theoretischen Deutungsansätze gewaltige Fortschritte gemacht. In seinem Vorwort weist der Religionswissenschaftler Jean-Noël Robert auf einige Veränderungen in letzterer Perspektive hin: *Der Buddhismus* wird nicht einfach als sachliche Einheit, sondern auch als Konstrukt der europäischen Wissenschaftler gesehen, die frühere Konzentration auf die indischen Ursprünge ist einer gleichmäßigeren Beachtung der Räume und Zeiten gewichen; mehr und mehr werden die buddhistischen Phänomene auch wissenschaftlich von Buddhisten selbst studiert: sei es von Wissenschaftlern in Japan, Korea usw., sei es von westlichen Buddhismusforschern, die über ihre Forschungen sich zur Lehre Buddhas bekehrt haben; und auch in der christlichen Theologie gibt es Versuche, die harte Konfrontation, zu der sich L. verpflichtet fühlte, zu vermeiden. So steht die erneute Veröffentlichung dieses Werks zum Teil selbst schon unter historischen Vorzeichen: Wiederbeschaffung eines nicht mehr erhältlichen Textes, als Zeugnis einer bestimmten, inzwischen vergangenen Epoche der Begegnung des christlichen Westens mit dem Buddhismus. Doch bleibt die von L. erzählte Geschichte der Wechselfälle, deren es bedurfte, um zum heutigen Stand der Kenntnis des Buddhismus zu kommen, eine spannende Lektüre. Auch wenn sie heute durch eine Darstellung unter neuen Perspektiven ergänzt wird, so behält sie doch ihren eigenen Reiz. Und die Probleme der Begegnung im engeren Sinne, die L. aufwirft, sind vielleicht noch akuter geworden als vor 50 Jahren.

G. HAEFFNER S. J.

WATZKA, HEINRICH, *Sagen und Zeigen*. Die Verschränkung von Metaphysik und Sprachkritik beim frühen und beim späten Wittgenstein (Münchener philosophische Studien; N. F. Bd. 16). Stuttgart: Kohlhammer 2000. 184 S., ISBN 3-17-016260-1.

Einleitend skizziert Watzka [= W.] die Situation der Wittgensteinforschung wie folgt: Freunde und Verächter der Metaphysik könnten sich gleichermaßen auf Wittgenstein berufen. Denn der „*Tractatus*“ sei nicht etwa ein Manifest des Positivismus, sondern ein durch und durch metaphysisches Buch, Wittgensteins zweites philosophisches Hauptwerk, die „Philosophische(n) Untersuchungen“, verfolgten dagegen eindeutig metaphysikkritische Intentionen. Weiterhin sei davon auszugehen, daß Wittgenstein um 1929/30 „die These von der Unausdrückbarkeit der Semantik revidiert und aus der sprachlichen Relativität unseres Denkens neue Konsequenzen gezogen hat“ (12). Diesen Wandel lege man sich so zurecht, daß Wittgenstein nunmehr die Grenze der Sprache als epistemologische oder gar als metaphysische Grenze auffasse, weil er davon ausgehe, „daß die Mechanismen unserer Sprache für die Welterkenntnis ungeeignet sind: weil die Kriterien anfechtbar sind und Regeln mir nicht sagen, wie ich sie anzuwenden habe; weil da ‚draußen‘ nichts ist, was unsere Rede ‚richtig‘ oder ‚wahr‘ macht, den Termini unserer Sprache eine stabile Bedeutung sichert, den Notwendigkeiten, die in unsere Sprache eingebaut sind, eine Stütze verleiht etc.“ (12)

W. problematisiert in seiner Arbeit diese *communis opinio*, daß sich Wittgenstein um 1929 vom metaphysischen Realisten zu einem skeptischen Pragmatisten gewandelt habe. Er vertritt vielmehr die These, „daß die Opposition ‚Realismus‘ – ‚Antirealismus‘ ein denkbar ungeeignetes Schema ist, um den tatsächlich dramatischen Wandel der Jahre 1929–1931 verständlich zu machen“ (10). Wittgenstein, so betont er, habe sich „zeit seines Lebens eine paradoxe Einstellung zur Metaphysik bewahrt“ (10). Mit Schnädelbach geht W. davon aus, daß uns Wittgenstein „bereits im ‚*Tractatus*‘, aber auch in seinem Spätwerk ... als ‚metaphysikkritischer Metaphysiker“ (10) begegnet.

Daß die These von den zwei Philosophien Wittgensteins überzogen ist, belegt W. etwa damit, daß uns in einem unveröffentlichten Manuskript aus dem Jahre 1946 „eine gegenüber der eingebürgerten Auffassung anspruchlosere Konzeption einer Sprachkritik“ begegnet sowie „ein rein formale(r) Begriff von Metaphysik“ (17). Sprachkritik, das be-