

## 1. Philosophiegeschichte: Antike und Mittelalter

Hesiod, *Theogonie*. Herausgegeben, übersetzt und erläutert von *Karl Albert* (Texte zur Philosophie, 1). 8° (137 S.) Kastellaun 1978, Henn. – Der Band eröffnet eine neue, von K. Albert herausgegebene Reihe philosophischer Quellentexte. Sie ist, wie A. betont, nicht als Konkurrenzunternehmen zur „Philosophischen Bibliothek“ (Meiner) oder den „Quellen der Philosophie“ (Klostermann) gedacht; sie will vielmehr Texte sammeln, die nicht im strengen Sinn als klassisch gelten. Gedacht ist an fremdsprachige Autoren, Schriften, die nur zum Umkreis der Philosophie gehören und an Texte der außereuropäischen Geistesgeschichte. – Der vorliegende Band umfaßt eine Einführung (9–39), eine vollständige zweisprachige Ausgabe der ‚Theogonie‘ (40–133) und eine 63 Nummern umfassende Auswahlbibliographie, die vor allem philosophiegeschichtlich relevante Arbeiten der letzten 30 Jahre bringt (134–137). Die Einführung behandelt zunächst die Biographie und Werke des Hesiod und den Aufbau der ‚Theogonie‘. In einem Abwägen des Für und Wider, das einen guten Einblick in den Stand der Forschung vermittelt, geht A. auf die Frage ein, inwieweit Hesiod bereits zur griechischen Philosophie gerechnet werden kann. Der griechische Text ist von der Ausgabe von *M. L. West* (London 1966) übernommen; auf einen kritischen Apparat wurde verzichtet; die Abweichungen von West sind in den Anmerkungen begründet. A. hat dem Text eine eigene, gut lesbare Prosäübersetzung, die die Verseinteilung beibehält, gegenübergestellt. Ihr ist in Form von Fußnoten ein kurzer Kommentar mit vielen Literaturverweisen beigegeben. F. Ricken, S. J.

Bärthlein, Karl (Hrsg.), *Zur Geschichte der Philosophie*. 1. Bd.: *Bärthlein, Karl, Von der Antike bis zur Aufklärung*. 8° (XII u. 380 S.) Kastellaun 1977, Henn. – Das auf zwei Bände geplante Werk will Studierende der Anfangssemester, Schüler der gymnasialen Oberstufe und interessierte Laien in die Geschichte der europäischen Philosophie einführen. Der Verf. betont, daß es sich um ein Lehrbuch handelt, an das nicht die Maßstäbe einer Forschungspublikation angelegt werden dürfen (VI). Der vorliegende Band umfaßt drei Hauptteile: „Zur Philosophie des Altertums“ (9–155); „Zur Philosophie im Mittelalter“ (157–235); „Zur Philosophie der Neuzeit“ (237–376). Der Rez. beschränkt sich auf einige Bemerkungen zur Darstellung der Antike. – Das didaktische Ziel des Werkes wird wohl am besten in den zentralen Abschnitten über Platon (21–69) und Aristoteles (69–105) erreicht. Einem kurzen Abriß der Biographie und Überlieferungsgeschichte und einer kurzen Bibliographie zu Platons Gesamtwerk folgt die Behandlung der wichtigsten Dialoge, der im allgemeinen folgendes Schema zugrunde liegt: Literaturangaben, Gliederung (Inhaltsübersicht), systematisch-kritische Darstellung des für den Dialog zentralen Lehrstücks. Der Abschnitt schließt mit einer Zusammenfassung der philosophischen Interpretation (62–69). Ähnlich ist der Aristoteles-Teil aufgebaut; auch hier bezeugen die knappen Analysen der Werke und ihrer einzelnen Bücher eine große Vertrautheit mit dem Text. Weniger an den Originaltexten orientiert ist, nicht zuletzt durch die Überlieferungslage bedingt, die Darstellung der vorsokratischen und nacharistotelischen Philosophie. Aus dem sehr kurzen Abschnitt über die Vorsokratiker (11–18) sei auf B.s Bemerkungen zum Problem der Bewertung der Sophistik hingewiesen. Akzente hat B. auch in der Behandlung der nacharistotelischen Philosophie (105–155) gesetzt: Einer ausführlichen Behandlung der Stoa (110–125) und des antiken Skeptizismus (132–142) stehen 5 Seiten über Plotin gegenüber (146–151), von denen nochmals fast zwei Drittel auf die Kritik entfallen. – Die Literaturangaben zeichnen sich durch weise Be-

schränkung aus. Das Hauptgewicht liegt auf Ausgaben, Übersetzungen und bewährten Kommentaren. Von der Sekundärliteratur zu einzelnen Werken oder Disziplinen ist wenig aufgeführt. Sicher wäre hier der eine oder andere gezielte Hinweis hilfreich gewesen. (Dabei darf freilich nicht übersehen werden, daß B. einführende Literatur zum Gesamtwerk der wichtigen Philosophen bzw. Schulen bringt.) Zur ‚Metaphysik‘ ist z. B. nur das Buch des Verf. über die Transzendentalienlehre genannt; die Hinweise zu der relativ ausführlichen Darstellung der stoischen Ethik beschränken sich auf einen kurzen Aufsatz von J. Ebbinghaus; hier wäre ein Hinweis auf A. A. Long angebracht gewesen. Vermißt werden die gerade für Anfänger wichtige Textauswahl von M. Pohlenz, *Stoa und Stoiker* (Artemis 21964), F. Wehrli's Sammlung der Fragmente des Peripatos, J. Klein, *A Commentary on Plato's Meno* (Chapel Hill 1965). Diesen ergänzenden Hinweisen darf man freilich kein zu großes Gewicht beimessen; wie schwierig gerade eine kurze Auswahl von Literaturangaben ist, braucht nicht eigens erwähnt zu werden.

B. verleugnet auf keiner Seite seine eigene Position in historischen und systematischen Fragen. Der Darstellung der Aristotelischen Ethik liegt z. B. nicht die Nikomachische, sondern die Große Ethik zugrunde. B. hält sie für die erste Fassung der Aristotelischen Ethik, die an entscheidenden Stellen klarer sei als die beiden anderen Fassungen (93). Zur Frage nach dem Ursprung der Bezeichnung ‚Metaphysik‘ vertritt B. die sog. bibliothekarische Erklärung (88). Der Interpretation der ‚Metaphysik‘ sei – eine These, der ich schwerlich zustimmen kann – die neuzeitliche Unterscheidung zwischen allgemeiner Seinslehre (Buch IV) und Gotteslehre (Buch XII) zugrunde zu legen; die Gleichsetzung der beiden Disziplinen in VI 1 und XI 7 sei erst bei späteren Bearbeitungen vorgenommen worden (91 f.). Einen scharfen Einschnitt markiert B. zwischen dem ‚Timaios‘ und den anderen Spätdialogen: Direkter Ideenbezug scheine hier dem Demiurgen vorbehalten zu sein; an die Stelle des Ideenbezugs eines jeden Bewußtseins scheine der des einen weltordnenden Demiurgen getreten zu sein; der Mensch werde an die Erfahrung der sichtbaren Welt verwiesen; dadurch werde der Skeptizismus der Akademie unter Arkesilaos und seinen Nachfolgern vorbereitet (59). Breiten Raum nimmt die systematische Kritik ein. Hier geht B. von einem vorgefaßten Begriff von Philosophie aus, ohne zu fragen, inwieweit dieser dem antiken Philosophieverständnis entspricht. Philosophie ist für B. Reflexion auf den absoluten Geltungsgrund des Denken, der nur im Denken selbst liegen kann (2). Von diesem Begriff her wird Platon interpretiert: Er habe den Versuch gemacht, zu zeigen, „daß der Ursprung des Wissens nicht gesucht werden darf in etwas anderem als dem Wissen, also nicht im Seienden“ (66). Die Ideen seien nichts anderes als „prinzipielles ... Denken“ oder „Erkenntnisbedingungen“ (67). Ebenso deutet B. den wirkenden Verstand von *De anima* III 5 als notwendige Bedingung für jedes faktische Erkennen, und zwar eine Bedingung, die „immer schon erfüllt ist (z. B. das Haben der obersten logischen Prinzipien)“ (87). Die Seinslehre in Buch IV der ‚Metaphysik‘ erweise sich „bei genauerem Studium als eine Theorie von den Denkprinzipien“ (92). Plotin erhebe irrümlischerweise „die abstrakte Identität des Denkbaren überhaupt mit sich selbst, die oberste formale Bedingung jeglichen Denkinhalts ist, ... zu einem metaphysischen ... Seinsprinzip“ (150). Hier wäre in ein Gespräch mit B. einzutreten, ob dieser Maßstab und diese Interpretation dem ontologischen Anliegen der antiken Philosophie gerecht wird. Wenig immanent wirkt auch die Kritik an der antiken Staats- und Rechtsphilosophie. Hier legt B. die moderne Naturrechtslehre von der angeborenen Gleichheit der Rechte und Rechtspflichten zugrunde.

Diese kritischen Anmerkungen wollen in keiner Weise die Vorzüge dieser Darstellung der antiken Philosophie verdecken. Auf knappem Raum werden in gedrängter Form eine Fülle von Informationen, Fragen und Anregungen vermittelt. Auswahl, Darstellung und Kritik bezeugen, auch dort, wo man anderer Meinung sein kann, eine große Vertrautheit mit der Materie. Die äußere Form, die auf eine geschlossene, zusammenhängende Darstellung verzichtet und viel mit Gliederungen und fast thesenartigen Stellungnahmen arbeitet, macht das Buch zu einer Arbeitshilfe, die den Leser zwingt, sich selbst mit den Originaltexten auseinanderzusetzen.

F. Ricken, S. J.

Grimaldi, William M. A., *Studies in the Philosophy of Aristotle's Rhetoric* (Hermes Einzelschriften, 25). Gr. 8° (151 S.) Wiesbaden 1972, Steiner. – Gegenüber den verschiedenen analytischen Interpretationen, die Widerspruchsfreiheit und Einheit der Aristotelischen ‚Rhetorik‘ bestreiten (z. B. L. Spengel 1867; F. Marx 1900; A. Roemer 1923; F. Solmsen 1929), vertritt G., dessen Buch zu den wichtigsten Untersuchungen der letzten Jahrzehnte über die ‚Rhetorik‘ zählen dürfte, eine streng unitarische Deutung. Einer der wichtigsten Anstöße zu den analytischen Interpretationen ist der anscheinende Widerspruch zwischen der Kritik des Aristoteles an den ihm vorliegenden Versuchen einer rhetorischen *Téchne* in *Rhet. I 1* und der Durchführung seiner eigenen Konzeption. Aristoteles wirft seinen Vorgängern vor, sie hätten sich nahezu ausschließlich mit der Beeinflussung des Hörers durch das Erregen von Affekten befaßt; das aber sei der Kunst der Rhetorik äußerlich; wesentlich sei die Argumentation mit Hilfe des rhetorischen Syllogismus, des Enthymems. Dieser programmatischen Polemik scheinen die breiten Ausführungen, die Aristoteles selbst, vor allem in Buch II, den Affekten und dem Ethos widmet, zu widersprechen. Unter Berufung auf *Rhet. I 1* betonen die Analytiker, Aristoteles habe die Rhetorik als rationale Disziplin konzipiert. Sie ordnen deshalb die psychologischen Partien einer anderen Entwicklungsstufe zu oder sehen in ihnen allenfalls ein Zugeständnis des Aristoteles an seine Zeit.

Dieser Kritik begegnet G. zunächst mit einer grundsätzlichen Überlegung (20–28): Wie die Ethik und Politik habe die Rhetorik das Kontingente zu ihrem (bevorzugten) Gegenstand. Dieses aber sei der Bereich der praktischen Überlegung, die Entscheidung und Handeln zum Ziel hat. Sie kommen aber nach Aristoteles immer nur durch das Zusammenwirken des vernünftigen mit dem strebenden Seelenvermögen zustande. Deshalb könne Aristoteles Ethos und Pathos nicht aus der rhetorischen *Téchne* ausschließen. In einem zweiten Schritt versucht G., anhand äußerer Kriterien einen Beweis für die Einheit des Werkes zu führen (28–52). Die *crux* einer jeden Interpretation, die die vorliegende Anordnung des Textes verteidigt, sind die Kapitel II 18–22. Spengel stellte II 18–26 unmittelbar hinter I 4–15, also vor die Ausführungen über Pathos und Ethos in II 1–17; dem haben sich im wesentlichen Marx, Roemer und Solmsen angeschlossen. G. zeigt, daß Spengels Umstellung auf einen bestimmten Verstandnis des Enthymems, das G. im folgenden angreifen wird, beruht. I 4–II 17 behandeln nach G. die speziellen, materialen *Topoi*, die als Prämissen des Enthymems dienen, wogegen II 23–25 sich mit den Enthymemen unter allgemeiner, formaler Rücksicht befassen. II 18–22 dienen der Überleitung; hier wiederhole Aristoteles seine Ausführungen über wichtige Begriffe, die er in I 1–2 neu eingeführt habe. Das versucht G. durch einen Vergleich von II 18–22 mit I 1–3 und eine detaillierte Interpretation von 1391b29 und 1396b29 zu beweisen.

Das bisherige Referat befaßte sich mit Kap. 1 „The unity of the *Rhetoric*“ (18–52). Bereits hier klingt immer wieder G.s eigentlicher Beweis für die unitarische These an, dem sich die Untersuchung ab Kap. II „The centrality of the enthymeme“ nun auch thematisch zuwendet. Nach *Rhet. I 1* befaßt die Rhetorik sich mit den *pisteis*; I 2, 1356a1–4 unterscheidet drei *pisteis* (*entechnoi*): 1. der Charakter (*ēthos*) des Redners; 2. die Disposition des Zuhörers durch das Hervorrufen bestimmter Affekte; 3. die Argumentation (*ἐν αὐτῷ τῷ λόγῳ*). G. fragt nach dem Verhältnis des Enthymems zu diesen drei *pisteis*. Die traditionelle Interpretation identifiziert es mit der dritten. G. lehnt diese Deutung ab; sie finde keine Stütze im Text und werde der zentralen Bedeutung, die Aristoteles dem Enthymem von den ersten Zeilen der ‚Rhetorik‘ an, wo er es als *sōma tēs pisteōs* (1354a15) bezeichnet, zuweise, nicht gerecht. Im Anschluß an diese Stelle sieht G. im Enthymem das integrierende Moment, das die drei *pisteis* zu einer Einheit verbindet: „as syllogism, it is quite manifestly the container, that which incorporates, or embodies, the *pisteis entechnoi* imposing form upon them so that they may be used most efficaciously in rhetorical demonstration“ (67 f.). Die traditionelle Interpretation hat nach G. *pistis* fälschlicherweise univok (als „Beweis“, „Beweisverfahren“) verstanden. Demgegenüber seien in der ‚Rhetorik‘ fünf Bedeutungen zu unterscheiden, von denen für G.s Argumentation vor allem zwei wichtig sind: 1. *pistis* als Material eines Beweises. Sie liege der Unterscheidung der drei *pisteis* in 1356a1–4 zugrunde; die dritte *pistis* bestehe nicht im Beweisgang, sondern in „the subject of discourse in its purely logical character which speaks to the intellect of the auditor“

(62). 2. „*pistis* as the logical instrument of the reasoning process in deduction or induction“ (58). Ihre Funktion besteht darin, das Material durch Deduktion (Enthymem) oder Induktion (Paradeigma) zur Einheit eines Beweises zu verbinden (67). Der Schlußteil von Kap. II bringt eine wertvolle Untersuchung zur Bedeutungsgeschichte von *enthymema* vor Aristoteles: Das Wort bezeichne einen Akt der ganzen Person mit seinen emotionalen und rationalen Momenten.

Kap. III „The enthymeme as the method of rhetorical argumentation“ (83–103) befaßt sich mit der allgemeinen Form oder Struktur des rhetorischen Syllogismus, dem in der ‚Rhetorik‘ gegenüber dem Paradeigma eine vorrangige Stellung zukomme. G. zeigt, daß die *communis opinio*, das Enthymem sei ein verkürzter Syllogismus, bei dem eine Prämisse oder die *Conclusio* fehle, auf einem Mißverständnis beruht. Die Forderung des Aristoteles, die Enthymeme sollten so kurz wie möglich sein (1419a19), entspringe didaktischen Gründen: Die Kürze soll dem Hörer das Erfassen des Gedankengangs erleichtern und den Schluß als um so zwingender erscheinen lassen (87–91). G.s Untersuchung der Modalität der Prämissen (91–94) kommt zu dem Ergebnis, daß Aristoteles nicht nur Enthymeme aus kontingenten, sondern auch solche aus notwendigen Propositionen kennt. Daraus folgt, daß die Rhetorik als *Téchne* die verschiedenen Wissensgebiete transzendiert. Dieses Ergebnis wird bestätigt durch den ersten Teil (104–115) von Kap. IV „The sources of rhetorical argumentation by enthymeme“. Aristoteles unterscheidet bei den Quellen zwischen *eikota* (Wahrscheinlichkeiten) und *sêmeia* (Zeichen); letztere unterteilt er wiederum in nicht notwendige (*sêmeia anōnyma*) und notwendige (*tekmeria*) (I 2, 1357a32f.b3–5). Die Unterscheidungen beruhen, so zeigt G., auf dem Grad der Gewißheit, der sich aus den jeweiligen Quellen gewinnen läßt. *eikos* ist, was meistens eintrifft und als solches eine vernünftige, wenn auch nicht absolute Gewißheit fundiert. Das *sêmeion* beruht auf einer Relation zwischen zwei Seienden; je nach dem, ob sie notwendig oder nicht notwendig ist, handelt es sich um ein *tekmerion* oder ein *sêmeion anōnymon*. Damit ist die Frage nach dem Verhältnis zwischen *eikos* und *sêmeion anōnymon* gestellt. Die Bedeutung des zweiten Teils dieses Kapitels (115–135) liegt in der Klärung der Aristotelischen Unterscheidung zwischen den allgemeinen und den besonderen *topoi*. Der Redner entnimmt die *eikota* und *sêmeia* den *topoi*. Sie dienen der rationalen Argumentation auf dem Gebiet des Problematischen, Wahrscheinlichen und Kontingenten. Die besonderen *topoi* (*eidē*), so interpretiert G., sind inhaltliche Sätze, die Informationen über den zur Diskussion stehenden Gegenstand an die Hand geben. Die allgemeinen (*koinoi*) *topoi* sind im Bereich des Enthymems gültige Formen des Schließens. Als solche gelten sie für die *eidē* verschiedenen Inhalts; angewandt auf diese bringen sie ein gültiges Enthymem zustande.

Werfen wir nach dem Referat über dieses letzte Kapitel, dem noch eine *Conclusion* (136–151) folgt, einen Blick zurück auf die zentrale These des Buches. Ist es G. gelungen zu zeigen, daß das Enthymem alle drei *pisteis* integriert? Wie ist diese von G. immer wieder behauptete Integration zu denken? Soweit ich G. verstanden habe, läuft seine Lösung darauf hinaus, daß er die Ausführungen über *Pathos* und *Ethos* in II 1–17 als spezielle *topoi* versteht (63–68; 149). Damit werden diese Kapitel formal auf eine Stufe mit Rhet. I 4–15 gestellt, von denen Aristoteles in II 1, 1377b19 ausdrücklich sagt, daß sie Prämissen für Enthymeme an die Hand geben. Liest man die Kapitel über die Affekte (II 1–11; auf die Kapitel über die Charaktere will ich nicht eingehen), so erheben sich gegen diese Interpretation Bedenken. Die Funktion dieser Kapitel umschreibt Aristoteles in II 1, 1378a23 f., wo er die Gliederung angibt, die mehr oder weniger den Ausführungen über die einzelnen Affekte zugrunde liegt. Sie wollen den Redner unterrichten 1. über die Disposition, in der ein Mensch zu einem bestimmten Affekt neigt; 2. über den Personenkreis, dem gegenüber ein Affekt empfunden wird; 3. über den Anlaß. Die Kapitel wollen also den Redner über die für das Aufkommen eines Affektes notwendigen Bedingungen informieren. Was in ihnen ausgeführt wird, braucht nicht notwendig in der Rede verbalisiert zu werden. Sinn der Ausführungen zum ersten und zweiten Punkt ist es nicht zuletzt, den Redner darüber zu belehren, zu welchen Affekten sein Hörerkreis in den gegebenen Umständen besonders disponiert ist. Wo sich der Redner, auf den ihm bekannten Vorgegebenheiten aufbauend, der Sprache bedient, um Affekte hervor-

zurufen, trifft die Frage, ob er das Enthymem gebraucht, nicht den spezifischen Gesichtspunkt, auf den es hier ankommt. Wesentlich ist, daß Sachverhalte vorgestellt werden, die im Hörer aufgrund seiner Disposition Lust oder Unlust hervorrufen. Diese üben wiederum einen Einfluß auf sein Urteil aus (1378a19 f.). Es handelt sich hier um ein Mittel der Beeinflussung des Hörers, das zur Überzeugungskraft des Enthymems hinzukommt, denn derselbe Gedankengang wird, je nach Stimmungslage, verschieden beurteilt (1377b29–1378a5). Diese Überlegungen lassen dann auch das Gewicht der Stellen (1378a26–29; 1396b28–34), die G. in der Conclusion mit Recht für seine Auffassung, es handle sich in Rhet. II 1–17 um *topoi* für Enthymeme, heranzieht, gering erscheinen. Die Conclusion bringt auch zwei wichtige Stellen gegen G.s These: 1418a1–40 und vor allem den Anfang des zweiten Buches, 1377b16–24. Beide unterscheiden klar zwischen dem Enthymem auf der einen und Pathos und Ethos auf der anderen Seite. G.s Versuch (139–141; 148 f.), sie zu entkräften, hat den Rez. nicht überzeugen können.

Diese kritischen Fragen wollen in keiner Weise die Bedeutung einer Untersuchung schmälern, die sich auszeichnet durch den Mut, neue Wege zu gehen, eine gute Kenntnis auch der Analytiken, der Topik und der Nikomachischen Ethik und nicht zuletzt der antiken und modernen Kommentatoren der „Rhetorik“. Die Benutzung dieser vorzüglichen Arbeit wird leider durch das Fehlen eines Literatur- und vor allem eines Stellenverzeichnisses erschwert. F. Ricken, S. J.

I mb a c h, R u e d i, Deus est Intelligere. Das Verhältnis von Sein und Denken in seiner Bedeutung für das Gottesverständnis bei Thomas von Aquin und in den Pariser Quaestiones Meister Eckharts (Studia Friburgensia, N. F. 53). Gr. 8° (XIV u. 321 S.). Freiburg/Schweiz 1976, Universitätsverlag. – Die unter der Leitung von L.-B. Geiger O.P. entstandene Arbeit ist klar gegliedert. Sie zeigt zuerst die Identität von Gottes Sein und Denken bei Thomas von Aquin auf, indem sie die wichtigsten Texte vorstellt und interpretiert, dann den Versuch einer systematischen Deutung unternimmt, ausgehend vom Verhältnis von Erkennen und Sein beim Menschen, in seiner Anwendung auf Gott und seinen Folgen für die Grenzen und Möglichkeiten der Gotteserkenntnis. Ähnlich führt der Verf. nach historischen Bemerkungen zu Meister Eckharts Pariser Quaestiones von 1302/3 deren Aufbau und Inhalt vor, bevor er den Versuch einer Deutung unternimmt. Der Vergleich von Thomas und Eckhart zeigt, daß bei Thomas Sein und Intelligere in Gott als vollständige Identität genommen werden, obwohl Thomas dem Sein als Namen Gottes einen gewissen Vorrang zuspricht, während Eckhart Gott in den Pariser Quaestiones als Intelligere auffaßt und ihm das Sein sogar abspricht, da Sein und Seiendes ihm hier, im Gegensatz zu seiner späteren Position im Opus tripartitum, gleichbedeutend sind mit endlichem Geschaffensein. Im Grund genommen werden beide Auffassungen – Gott als Sein; Gott als Intelligere – von derselben Absicht motiviert: ihn als unendliche Fülle zu bezeichnen. – Bewußt sieht der Verf. von einer Behandlung der Herkunft der Problematik aus der Antike und ihrer Wirkungsgeschichte über Thomas und Eckhart hinaus ab. Ein besonderes Interesse verdient der Exkurs des Verf.s zur Frage der göttlichen Selbsterkenntnis im Zusammenhang von De substantiis separatis, c. 14. Mit vollem Recht betont er als wichtigen Ertrag seiner Arbeit, daß Thomas die Vermittlung zwischen der Geistmetaphysik des Neuplatonismus und der Substanzontologie des Aristoteles gelungen ist. – Leider sind es der Schreibfehler – die Arbeit ist als Typoscript gedruckt – nicht wenige, besonders in den lateinischen Texten. – Zum Text S. 52, Z. 8 v. u.: Die Worte „finite infinita“, die jedoch sinngemäß „finita infinite“ heißen müßten, stehen nicht in der zitierten Übersetzung (PL 122, 1154 D). Sie finden sich auch nicht in der lat. Übersetzung von PG, noch in der Textfassung, die dem Kommentar von Thomas von Aquin beige gedruckt ist. W. Brugger, S. J.

Incertorum auctorum *Quaestiones super Sophisticos Elenchos*. Ed. Sten Ebbesen (Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi, VII). 8° (LXI u. 419 S.) Kopenhagen 1977, G. E. C. Gad Publ. – Die vorliegende Edition der Quaestiones von (zwei?) unbekanntem Autoren aus dem Umkreis der Pariser Artistenfakultät

(um 1270) erweitert bedeutend unsere Kenntnis der Literatur zu den Sophistici Elenchi. Ihre Edition im Rahmen des Corpus der dänischen Philosophen des Mittelalters erscheint gerechtfertigt, nicht weil man etwa dieses in drei Hss. (Cordoba, Bibl. Cabildo 52 [= C]; Firenze, Bibl. Laurenz., S. Croce, plut. XII s. 3 [= F]; Salamanca, Bibl. Univ. 1839 [= S]) und in zwei abweichenden Redaktionen SF und C überlieferte Werk dem Boethius Dacus irrtümlich (seit 1956) zugeschrieben hat, sondern wegen ihres Einflusses auf den Kreis um diesen dänischen Philosophen (Johannes Dacus, Martin Dacus). Der Editor, ein kompetenter Kenner dieser Literatur, hat nach vieljähriger Arbeit eine ausgezeichnete Ausgabe fertiggestellt. Die in der Einleitung behandelten Fragen der handschriftlichen Überlieferung und der Autorenschaft dieses Werkes geben einen guten Einblick in das Forschungsfeld zu dieser Literatur. Außerdem – dies verdient besonders lobend hervorgehoben zu werden – hat sich E. in seiner Editionsarbeit der Mittel der Informatik bedient, vor allem auch für die Anfertigung eines vollständigen Wortindex. Die Art dieses Wortindex (auf knapp 29 Seiten für ein Werk im Umfang von 372 Seiten, und doch vollständig) erscheint mir besonders nachahmenswert. Als Ganzes ein gelungenes Beispiel und Vorbild der modernen Editionstechnik. V. Richter, S. J.

Schulze, Werner, Zahl Proportion Analogie. Eine Untersuchung zur Metaphysik und Wissenschaftshaltung des Nikolaus von Kues (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft, Bd. VII). Gr. 8° (XVI u. 157 S., 1 Faltafel) Münster 1978, Ashendorff. – Der Verf. hat die Studie als Assistent am Institut für harmonikale Grundlagenforschung der Wiener Musikhochschule geschrieben. Ausgehend vom Proportionsbegriff überhaupt, mit besonderer Berücksichtigung der antiken Mathematik und Musiktheorie und philosophischer Konzentration auf Platon und Aristoteles, wird der Proportionsbegriff bei Cusanus untersucht, mit Betonung (gegen Jacobi) von Beispielen analogen Denkens, gefolgt von einer sorgsam terminologischen Klärung ähnlicher Begriffe (*comparatio*, *alteritas*, *diversitas*, *differentia*, *pluralitas*, *discretio*, *similitudo*). – Zahl, Wissenschaft, Ordnung des Seienden sind die weiteren Kapitel überschrieben. Zahl und Proportion, die an der Schwelle zum Absoluten versagen, werden für das immanente Weltwissen fruchtbar. Die Zahl ist die wichtigste Spur auf dem Weg zur Weisheit, wesentlich pythagoreisch gedacht, zugleich das Quadrivium begründend, schließlich in der Zahlensymbolik zu denken gebend. In der Tat baut des Kardinals Wissenschaftsbewußtsein auf den *Artes liberales* auf; Sch. skizziert es für das Quadrivium, mit einem Exkurs bzgl. Hesses „Glasperspiel“. Die Weltordnung als ganze erscheint von hier aus als Harmonie, womit erneut das Gewicht des *Proportio*-Begriff deutlich wird sowie die Verwandtschaft der verschiedenen Symbolismen des Cusaners, die Sch. in einer „*tabula universorum*“ zusammenstellt. Für das Reden von Gott ergibt sich gemäß der *docta ignorantia* als höchster Wissensform eine Spannung zwischen Disproportionalität und *Participatio*, so daß man von einer Ausgewogenheit des positiven und negativen Momentes in seiner Theologie sprechen müsse. – Hier dürften auch die Rück- und Weiterfragen ansetzen; zunächst bezüglich der Proportionalität, hinsichtlich der Unterscheidung von mathematischer und philosophischer Analogie, wo wohl gegen Kant (8) die Gleichheit grundsätzlich zugunsten der Ähnlichkeit aufzugeben wäre (über die beiläufige Erwähnung S. 10 hinaus), so daß S. 148 nicht mehr vom Gleichheitszeichen die Rede sein sollte. Damit zusammenhängend scheint dem Rez. auch der Disput mit Jacobi (und Rombach?) größerer Einläßlichkeit bedürftig (ist es von ungefähr, daß die Beispiele 146 f. eigentlich nur äußere Analogien bieten?). Bei der Zahlensymbolik wirkt manches doch recht spielerisch (besonders zur Zahl 34). Eine Zentralfrage aber, in die vieles andere mündet, stellt m. E. die Thematik „Genauigkeit“ (bzw. deren Verfehlung) dar. Wie steht es um die „ungedachten“ Voraussetzungen dieser Konzeption des mathematisierenden Denkers? Sie erhellt vieles; doch was verstellt sie? Ist Präzision eine Kategorie personalen Erkennens oder hat sie dessen Ziel wie Versagen nicht schon in einer unangemessenen Weise gefaßt – und mit welchen Konsequenzen? Anschauliches Beispiel: die Auffassung der Geschlechter als „gewissermaßen unpräzise Annäherungen an die einheitliche Gestaltung der *species*“ (91). Wahres Anderssein, Dialogik läßt sich so offenbar nicht gemäß denken. Doch das sind Fragen an den Kardinal, nicht an den Verfasser.

Er hat, ergänzend mit Skizzen und Tabellen, eine Aufbereitung des Stoffs vorgelegt, wahrlich nicht bloß zu einem Detailproblem, quantitativ wie qualitativ gesehen, deren die philosophische Sachdiskussion sich dankbar bedienen kann.

J. Splet t

## 2. Philosophiegeschichte: Neuzeit. Moderne Strömungen

Schmidt-Sauerhöfer, Paul, Wahrheitigkeit und Handeln aus Freiheit. Zum Theorie-Praxis-Problem der Ethik Immanuel Kants (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik, 134). Gr. 8° (226 S.) Bonn 1978, Bouvier. – Der Titel deutet schon auf die breite Spannweite der Themen hin, die im Buch behandelt werden. Es geht dabei um die vielfältigen Motive, die in der philosophischen Anthropologie Kants in den verschiedensten Schriften zur Sprache kommen. Außerdem werden gelegentlich erkenntnistheoretische und metaphysische Voraussetzungen solcher anthropologischer Lehrstücke erörtert. Wenn man schließlich bedenkt, daß im Laufe der Studie viele und nicht selten längere Zitate angeführt werden, kann man sich schon ein Merkmal dieser Studie vorstellen, daß sie nämlich eher auf eine Darlegung, oft bloß Anspielung, kantischer Probleme als auf eine Vertiefung derselben angelegt ist. – Der Leser hat Gelegenheit, seine Bekanntschaft mit Texten Kants wieder aufzufrischen, wobei sich ihm unausweichlich die Spannungen im Denken Kants aufdrängen. Eine Hilfe zur Lösung oder auch nur exakteren Formulierung der Fragen findet er im vorliegenden Buch kaum. Der Verf. scheint der Meinung zu sein, daß schon die Aufzählung vieler Zitate einer Begriffsklärung oder sogar einer Lösung gleichkommt. So z. B. stellt beim heiklen Problem der Vereinbarung von durchgängigem Determinismus und Freiheit mittels der Zwei-Welten-Theorie für den Verf. der wiederholte Hinweis auf den Generalschlüssel der Unterscheidung zwischen Phaenomena und Noumena (deren Logik zu einer Unzahl von tollen Konsequenzen führt, z. B. daß sämtliche Handlungen des Menschen als Verstandeswesen frei und sittlich gut sind und zugleich dieselben Handlungen des Menschen als Sinneswesen unfrei und sittlich schlecht zu sein scheinen – so Sir D. Ross; oder: daß der Mensch restlos dem Mechanismus derjenigen Natur untersteht, die er selber als intelligibles Wesen schafft – so E. Troeltsch, usw.) anscheinend eine befriedigende Antwort dar. – Bei der Behandlung des „Vermeinten Rechts, aus Menschenliebe zu lügen“ wird nie erwähnt, daß das eigentliche Problem, das an den Kern der kantischen Ethik rührt, die heute vieldiskutierte Frage nach der sittlichen Urteilsbildung ist, ob sie nämlich deontologisch oder teleologisch erfolgen soll. Statt dessen werden nebensächliche Bemerkungen Kants über den Stellenwert der Beispiele in der Moral hochgespielt (44 ff.).

An den Stellen, die dem Eudaimonismus gewidmet sind, findet der Leser einen Hinweis („Man könnte . . . sehen“: 82 f.) auf das dogmatische Christentum als einen Befürworter dieser Moral. Den Kommentar zur vermeintlich reineren Moral hätte der Verf. im § 87 der Kritik der Urteilskraft über den „moralischen Beweis des Daseins Gottes“ nachlesen können. Dort schildert Kant den Sinn einer solchen Moral: den völligen Unsinn, der Redliche und Unredliche gleicherweise in „ein weites Grab insgesamt . . . verschlingt und sie . . . in den Schlund des zwecklosen Chaos der Materie zurückwirft, aus dem sie gezogen waren“. Die Alternative ist ja letztlich zwischen einem Handeln, das zu absolut nichts führt und so am Ende dasselbe hervorbringt bzw. erreicht wie sein Gegenteil, und einem absoluten, allumfassenden, guten Sinn, der der Freiheit und Verantwortung des Menschen angeboten wird mit dem endgültigen Ernst einer Freiheit zum Ja oder Nein, die Gott selbst ernst nimmt. Die auffallende Kehre, die man an der angeführten Stelle der KdU zwischen Anfang und Ende des Absatzes feststellt, zeigt, daß auch Kant trotz seiner Prämissen die Moral der totalen Ziellosigkeit und deshalb des totalen Unsinnes nicht für die menschenwürdigste (geschweige denn die gotteswürdigste) halten konnte. – Ein letztes Beispiel: Der Verf. zählt zu den „ureigensten Leistungen“ Kants, daß er „die metaphysische Spekulation über die Beweisbarkeit Gottes widerlegt, bzw. abgebaut“ hat (211). Der Rez. fragt sich unwillkürlich, was diese zum x-ten Male wiederholte triumphalistische Behauptung eines Gemeinplatzes soll, die sich nicht einmal ansatzweise die Mühe gibt, die Erkenntnislehre der

KrV auf ihre Stichhaltigkeit hin nachzuprüfen und durch das Dickicht des Theologiekapitels hindurchzukommen. – Angesichts der Menge der Kant-Publikationen scheint die Frage nach dem Zweck und Ertrag einer neuen Veröffentlichung berechtigt. Für den Fachmann bringt das Buch von S.-S. kaum einen Beitrag zur Klärung der vielen anstehenden interpretatorischen und sachlichen Probleme der kantischen Philosophie; für den Laien legt es eine common sense-Lektüre nahe, die Größe und Grenzen des Denkens Kants in gleicher Weise verwächst.

G. B. Sala, S. J.

Fuchs, Erich, in Zusammenarbeit mit R. Lauth u. W. Schiehe (Hrsg.), J. G. Fichte im Gespräch. Berichte der Zeitgenossen. Bd. 1: 1762–1798 (Specula 1, 1). Gr. 8° (X u. 573 S.) Stuttgart-Bad Cannstatt 1978, Frommann-Holzboog. – Aus der Arbeit an der Gesamtausgabe hat sich eine Fülle von Texten über die erste, 1923 von H. Schulz herausgegebene Sammlung hinaus ergeben; zudem nimmt die neue Publikation zu den „vertraulichen Briefen“ die offiziellen Äußerungen hinzu, um ein Gesamtbild der Wirkung Fichtes zu erreichen, in chronologischer Folge der erzählten Begebenheiten. Die Präsentation entspricht, von der äußeren Aufmachung des Leinenbandes (samt 11 Abbildungen, die Fichte und Zeitgenossen von Baggesen bis Wagner zeigen) bis zur sorgfältigen Kommentierung, den Verzeichnissen der Quellen, der zitierten Schriften und Vorlesungen Fichtes und dem spezifizierten Personenregister, dem anerkannten Standard der Werke-Ausgabe. – Der hier (im ersten von drei vorgesehenen Bänden) behandelte Zeitraum reicht von Kindheit, Schulzeit und den Studienjahren in Jena und Leipzig (mit nur wenigen, kaum einem Dutzend, Dokumenten) über die Hauslehrerzeit bis zu Fichtes akademischem Aufstieg in Jena, mit Reaktionen auf die „Grundlage der gesamten WL“ und die „Grundlage des Naturrechts“, also bis an die Schwelle des sogenannten Atheismus-Streits, der aufgrund von Forbergs und Fichtes Aufsätzen im Philos. Journal von 1798 ausbrach und zu Fichtes Fortgang aus Jena geführt hat. – Die Urteile sind z. T. scharf, karikierend und verzeichnend. Eindrucksvoll zeigt der Band insbesondere das folgenreiche Mißverständnis der Jenaer Gesellschaft, die das Fichtesche Ich mehr oder weniger witzig mit dem empirisch seinigen identifiziert. Andererseits sind die negativen Urteile vielleicht doch nicht bloß „voreilig“ und „einseitig“, wie der Herausgeber meint. Zugleich jedoch fehlt es in der Tat nicht an Bekundungen freudiger Überraschung, der Dankbarkeit und Verehrung. Jedenfalls zeigt sich, wie dieser Mann seine Zeitgenossen bewegt hat, und deren Reaktionen, von niedrigsten, verleumderischen Nachreden bis zu menschlich wie sachlich ehrenhaften Stellungnahmen, ob in Zustimmung oder Widerspruch, belegen die Größe dieses Mannes und die Lebendigkeit jener Zeit.

J. Splitt

Lambert, Willi, Franz von Baaders Philosophie des Gebets. Ein Grundriß seines Denkens (Innsbrucker theol. Studien, Bd. 2). Gr. 8° (326 S.) Innsbruck-Wien-München 1978, Tyrolia. – Hugo Ball hat Baader den einzigen christlichen Philosophen großen Stils genannt, den Deutschland gehabt habe. Wie immer es um solche Wertungen stehen mag, mit einem einzigartigen Denker hat man es auf jeden Fall zu tun. Als einer der ersten hat er zentrale Kritik an Kant und dem deutschen Idealismus geübt; er hat in seiner Sozialphilosophie und Gesellschaftskritik den Begriff des Proletairs in die Diskussion eingeführt und in seiner erotischen Philosophie ungleich tiefer als Feuerbach eine konkret-dialogische Anthropologie entwickelt. Allerdings hat seine insbesondere von Boehme und Saint-Martin geprägte Denk- und Redeweise eine breitere (Nach-)Wirkung verhindert. Inzwischen mehren sich Auswahl-Ausgaben und Arbeiten, die die anthropo-theologische Bedeutung dieses Denkers auch für gegenwärtige Probleme sichtbar machen. (So kürzlich aus der Schule K. Hemmerles die ausgezeichnete Dissertation von H.-J. Görtz über Baaders „anthropologischen Standpunkt“ – Freiburg 1977, Alber.) L. gibt hierüber zu Beginn seines umfassenden Grundrisses ausführlich Rechenschaft. Er selbst will dieses Denken „im Horizont einer Philosophie des Lebens – im Vollsinn als trinitarisches, freies Liebes-Leben verstanden –“ (28) als eine Philosophie des Gebets im Genetivus obiectivus wie subiectivus vorstellen. (Kritik bleibt dabei indirekt, einmal durch die Systematisierung als solche dieser „Fußnoten-



Philosophie“, sodann durch Weglassen mystischer und alchemistischer Spekulationen.)

Zuerst werden die Konstruktionsprinzipien und Grundperspektiven von Baaders Denken erhoben: Sein als Leben, Kreis als Modell, Trinität als Grundwirklichkeit, relationale Ontologie, Erkennen, Wollen und Wirken als Grundvermögen der Person. Damit ist der Rahmen für die Gliederung der Gedankenfülle gegeben: Erkennen und Gebet (Gebet als Bewunderung, Andacht und Dank); Wollen und Gebet (Gebet der Freiheit als Gottes Willen wollen, Gebet der Freiheit als Gebet der Liebe, Kommunikation gegen die Desintegration des Bösen und zuhöchst den Haß als Ungestalt); Wirken und Gebet (Opfer- und Sprachstruktur des Handelns, hier auch eingefügt die Androgynität als Brennpunkt von Erotik und Gebet und ein Grundriß der Baaderschen Sozialphilosophie). All das wird zusammengebunden im 5. Teil des Buches: Gebet als Existenzakt des Lebens, unter zwei Rücksichten, einmal Geschichte als Christusereignis, Christus als Herz der Welt, sich auswirkend in die Spannung von Geist-Gebet aus dem Christus in uns und erlittener Ekklesiologie, sodann das Leben des Einzelnen als existenzielles Experiment zur Christwerdung: Herzensgebet des Menschen als Herz (jeder ist von hier aus als „talentierter“ Christ zu denken, wie Baaders Fassung des Tertullianischen „naturaliter“ lautet).

Ein Vorzug der Darstellung ist ihre ausgeprägte, auch sprachliche Nähe zu Baader, unangesehen den Reichtum kostbarer und „denken machender“ Textauszüge aus Schriften, Briefen und Tagebuchaufzeichnungen. Der Rez. widersteht nur schwer der Versuchung, seinerseits in ausführliches Zitieren zu geraten. (In strikter Beschränkung auf ein einziges Beispiel: Danken sei „die Präsenz des Gebers in der Gabe anerkennen, – hiermit Konsekrieren oder Vergegenwärtigen“ [238], was von der Annahme von Welt und Mensch und der Annahme seiner selbst bis in die Sakramententheologie Perspektiven auf tut.) Doch eben dieser Vorzug stellt wohl auch ein gewisses Hindernis dar – obwohl es andererseits nicht bloß psychologisch verständlich, sondern auch in bestimmtem Sinn sachadäquat ist, mit dem Denken eines Autors auch die Sprache zu vermitteln, die dessen Leib ist – um so weniger ablösbar, je eigenständiger und lebendiger, je persönlicher ein Autor denkt. (In diesem Zusammenhang eine kleine sprachliche Korrektur: nicht um Hegel zu verteidigen, der sich selbst gewiß nicht zu Recht in weitgehender Übereinstimmung mit Baader glaubte; aber es ist vielleicht doch nicht unwichtig, daß Napoleon für ihn seinerzeit die Weltseele zu Roß war, nicht [245] der Weltgeist.) – Auf den Seiten 305–313 bietet der Verf. eine treffliche Zusammenfassung: Fermenta orationis. Hier lebt „ein ganzer Denkoranismus vom Gebet her“ (306), dies ist das Einzigartige. Man wird sich fragen dürfen, ob damit ein Humanvollzug nicht überdehnt und überanstrengt werde. Tatsächlich handelt es sich beim Gebet auch nicht um ein System-Prinzip im Sinn des deutschen Idealismus; dafür wären Grundworte wie Liebe, Leben, Mensch, Person mit nicht minderm Recht zu nennen. Aber die Arbeit bestätigt eindrucksvoll die Äußerung des 76jährigen, man könne seine Philosophie „geradezu eine Philosophie de la prière“ nennen (12), auch wenn sie bezüglich des konkreten („kategorial“ genommenen) Gebetes selbst „nicht über Skizzen zu einer Theorie“ seiner hinausgekommen ist (307). – Von der historisch-biographischen Situierung zu Anfang bis zu den abschließenden Gegenwartsanregungen und dem Stellenregister zum Gebet in Ergänzung von Hoffmanns Registerband eine geglättete und ihrerseits dankenswerte Arbeit. J. S p l e t t

Lyons, James, W., Newman's Dialogues on Certitude. 8<sup>o</sup> (XIII u. 157 S.) Rome 1978, Officium Libri Catholici. – Über das Thema „Gewißheit bei Newman“ wurde bisher schon sehr viel geschrieben. Der Newman-Leser ist deswegen vor einer Neuerscheinung wie der hier angezeigten vom Verdacht erfüllt, daß dies wohl alles schon einmal gesagt wurde. Der Verdacht ist berechtigt und doch empfiehlt sich die vorliegende Arbeit, und zwar aus folgendem Grund: 1.) Der Autor bietet dem Leser in einfacher Sprache eine kurze, systematische und im ganzen solide Information über die Gewißheitslehre Newmans an. Sein Versuch scheint vor allem deswegen lobenswert zu sein, weil er dabei kaum seine eigene Spekulation vorlegt, sondern vor allem Newman selbst zur Sprache kommen läßt. 2.) Die Lehre Newmans wird im Buch nicht mit Hilfe eines künstlichen Schemas dargestellt, sondern

organisch, d. h. unter dem Aspekt ihrer inneren Genesis, eben als eine Frucht, die erst durch eine mühsame dialogische Auseinandersetzung Newmans mit verschiedenen Philosophen zu ihrer Reife kommen konnte. 3.) L. vergißt nicht, die Aktualität der hermeneutischen Hermeneutik hervorzuheben: auf dem Hintergrund der Auseinandersetzung Newmans mit den Liberalen seiner Zeit versucht er, das eigentliche Anliegen des denkerischen Ringens Newmans – die philosophische Lösung bzw. die Hermeneutik der Grund-Alternativen „Theismus-Atheismus“ – zu verdeutlichen. – Zur Struktur des Buches: Nach dem einleitenden 1. Kapitel („Newman's Concern with Certitude“) sind weitere Kapitel – teilweise etwas künstlich (5. Kap.) – unter dem Stichwort „Dialog“ eingereiht oder rein äußerlich (7. Kap.). – Die Kapitel lauten: „Dialogue with Locke on Certitude“ (2. Kap.); „Dialogue with Butler on Certitude“ (3. Kap.); „Dialogue with Aristotle on Certitude“ (4. Kap.); „Dialogue with God in Conscience“ (5. Kap.); „Dialogue with the Atheist“ (6. Kap.); „The Dialogue Today“ (7. Kap.). – Nach der Angabe der Werke Newmans folgt ein ziemlich ausführliches Literaturverzeichnis, ein kurzes „Wörterbuch“ der philosophischen Hauptbegriffe Newmans, ein Abriss seines Lebensweges und schließlich ein Stichwortindex. – Ls Werk wurde im Vorwort von dem Newman-Kenner A. J. Boekraad mit einigen Einschränkungen, die mehr den Stil als den Inhalt betreffen, im ganzen sehr positiv beurteilt. T. Podobnik, S. J.

Gadamer, Hans Georg, Philosophische Lehrjahre. Eine Rückschau. 8<sup>o</sup> (244 S.) Frankfurt 1977, Klostermann. – Gegen Ende dieses Buches, innerhalb eines Porträts seines Lehrers Martin Heidegger, berichtet der Verf., er habe seinen eigenen Schülerkreis in Heidelberg verschiedentlich mit dem Freiburger Meister zusammengeführt, und teilt dabei mit: „Manchmal gelang ein Gespräch, das heißt, man wurde auf eine Wanderung des Denkens mitgenommen und geriet nicht vom Wege ab. Nur wer mitgeht, weiß, daß es ein Weg ist“ (219 f.). Daß das Denken im Wandern geschieht und Wahrheit sich auf die Etappen des Weges hin, also nur geschichtlich, erschließt, macht die Haupteinsicht der hermeneutischen Philosophie – vom Verf. in „Wahrheit und Methode“ (1. Aufl. 1959) gültig entfaltet – aus. Auch sein eigenes Philosophieren ist im Durchwandern eines Weges gewachsen. In diesen Weg gewährt G. den Lesern dieser „Rückschau“ Einblick. Der Weg in seiner ganzen geschichtlichen Konkretheit war *sein* Weg. Was ihn ausmachte: Orte, Begegnungen und Aufgaben, zeichnet er nach; denn er war der konkrete Rahmen seines Philosophierens und ist darum von öffentlichem Belang. Anderes Persönliches wird nicht ausgebreitet, eine Autobiographie ist nicht beabsichtigt – „de nobis ipsis silemus“ lautet das von Paul Natorp übernommene Motto des Buches.

Die Etappen des Weges sind durch die Orte markiert, an denen G. lebte und wirkte. In Breslau verlebte er seine Kindheit. Marburg sah ihn als Studenten und jungen Dozenten, insgesamt zwanzig Jahre lang. Er gehörte dort zu der Gruppe der Philosophen und Theologen – Lehrer und Schüler –, die die geistige Landschaft über Deutschland hinaus bis in die Gegenwart nachhaltig mitgeprägt haben: M. Heidegger, R. Bultmann, G. Krüger, K. Löwith und viele andere. Der Verf. vermittelt einen Eindruck von der bewundernswerten Intensität des geistigen Austauschs, den die Marburger Theologen und Philosophen pflegten. Ein kurzer Text sei exemplarisch zitiert: „... Bultmann war nicht nur ein scharfer Theologe, sondern auch ein leidenschaftlicher Humanist, und das führte uns schon früh in anderer Weise zusammen. Es ist die berühmte Bultmannsche Graeca, der ich 15 Jahre lang angehört habe. Sie fand jeden Donnerstag, wenn ich mich nicht irre, in Bultmanns Wohnung statt. Heinrich Schlier, Gerhard Krüger, ich selber, später Günther Bornkamm und Erich Dinkler bildeten die kleine Gruppe, die mit Rudolf Bultmann die Klassiker der griechischen Literatur las. Es war keine gelehrte Arbeit. Einer wurde verurteilt, eine deutsche Übersetzung vorzulesen, und die anderen folgten am griechischen Text. Tausende von Seiten haben wir auf diese Weise gelesen. Manchmal entwickelte sich eine Diskussion, die weitere Ausblicke ergab. Aber Bultmann rief uns immer wieder zur Ordnung und zum Fortfahren in der Lektüre. Ob es nun die griechische Tragödie oder die Komödie war, ob ein Kirchenvater oder Homer, ob ein Historiker oder ein Redner, wir durcheilten die ganze antike Welt, 15 Jahre lang wöchentlich einen Abend. Das wurde von Bult-

mann mit Strenge und mit Beharrlichkeit festgehalten, Woche für Woche. Pünktlich um 8.15 Uhr begannen wir und lasen bis Schlag elf Uhr. Bultmann war ein strenger Mann. Dann erst begann die Nachsitzung“ (37 f.). Auf die Marburger folgten die Leipziger Jahre: Kriegszeit und frühe Nachkriegszeit. G. erlebte diese Jahre auf seine Weise, aus der inneren Distanz zu den Systemen und ihren Ideologien, mit denen er gleichwohl als Dekan seiner Fakultät umzugehen hatte. In die Nachkriegszeit fielen auch einige Frankfurter Zwischenjahre. Später wurde G. für mehrere Jahrzehnte in Heidelberg – als Nachfolger von K. Jaspers – tätig. – Zu den Kostbarkeiten dieses Buches gehören im übrigen zehn Porträts, die der Verf. in zupackenden Texten von Philosophen, mit denen er Umgang hatte und die sein Denken mitgeformt haben, gezeichnet hat: Paul Natorp, Max Scheler, Oskar Schürer, Max Kommerell, Karl Reinhardt, Hans Lipps, Karl Jaspers, Martin Heidegger, Gerhard Krüger und Karl Löwith. G. arbeitet die Konturen ihrer geistigen Gestalt und den bleibenden Ertrag ihrer Werke heraus. – Es ist nicht möglich, die Fülle an Beobachtungen und Bemerkungen, mit denen G. seinen Weg vor den Augen des Lesers erstehen läßt, hier wiederzugeben. Das Buch ist wunderbar leicht geschrieben, mitreißend für den, der ein gutes Stück neuerer deutscher Philosophiegeschichte so kennenlernen möchte, wie sie sich dem Erleben und Erfassen eines unmittelbar an ihr Beteiligten dargeboten hat. W. Löser, S. J.

Manferdini, Tina, La filosofia della religione in Paul Tillich (Nuovi saggi teologici, 13). 8° (320 S.) Bologna 1977, Edizioni Dehoniane. – Das Besondere der Arbeit M.s besteht darin, daß sie sich der Entwicklung der Philosophie und Theologie Tillichs widmet, und zwar im Hinblick auf seine Philosophie der Religion. Im Zentrum der Aufmerksamkeit steht dabei der frühe T. bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs. Während es über den späten T. und seine Wirksamkeit schon mehrere Arbeiten, auch in italienischer Sprache gibt, fehlt eine allen Ansprüchen genügende Untersuchung über T.s Frühzeit. Zwar gibt es eine 1965 publizierte Arbeit über den frühen T., die jedoch schon 1945 verfaßt wurde und daher den späten und reifen T. nicht einbeziehen konnte. Das aber ist gerade die Absicht M.s: in den früheren Arbeiten T.s jene Ansätze und Fragestellungen aufzuspüren, die im späten T. zuweilen verändert wurden, meist aber erst dort ihre volle Antwort gefunden haben. In der Darstellung wechselt sozusagen die „Kamera-Einstellung“ von vorn nach hinten und umgekehrt, was eine gute Kenntnis T.s schon voraussetzt, so daß das Buch nicht zu einer ersten Einführung in die Gedankenwelt T.s geeignet ist, was auch nicht die Absicht der Verfasserin war. Spezialisten werden an der gründlichen Arbeit M.s nicht vorbeigehen können. Für die Bibliographie der Werke T.s und der Abhandlungen über sie, verweist M. den Leser auf Nynfa Bosco, Paul Tillich tra filosofia e teologia, Milano 1974. W. Brugger, S. J.

Sales, Michel, Der Mensch und die Gottesidee bei Henri de Lubac (Kriterien, 46). 8° (98 S.) Einsiedeln 1978, Johannes Verlag. – Die Überschrift des französischen Manuskripts, das Hans Urs von Balthasar übersetzt hat, lautet: Essai sur la structure anthropo-théologique fondamentale de la Révélation chrétienne dans la pensée du P. Henri de Lubac. Das Büchlein besteht aus Texten de Lubacs mit verbindenden Erläuterungen des Verfassers. Die Texte kreisen um die ursprüngliche Setzung Gottes (gen. subi. und obi.), um den Geist des Menschen als die ausgezeichnete natürliche Theophanie Gottes und als Antwort auf die Initiative des Absoluten, die des Geistes Vertrauen auf sich selbst begründet, das ist das Apriori des Geistes, das von diesem selbst nicht verschieden ist. Die Wirklichkeit des Geistes ist so die ursprüngliche Gottesidee, der ursprüngliche, jeder Geistes- oder Willensbetätigung vorausgehende Zielbezug des Menschen auf Gott. Dieser Zielbezug ist die naturhafte Sehnsucht, Gott zu schauen. Das führt den Menschen aber nicht von Natur aus zum Ziel. Die unendliche qualitative Differenz ist ohne Gnade nicht überschreitbar. Das entspricht nicht nur der Transzendenz Gottes, sondern auch dem personalen Wesen des Menschen, das seine Erfüllung nicht durch eine naturhafte Zuordnung, sondern nur in der freien Schenkung Gottes an ihn finden kann. Erst der christliche Glaube zeigt dem Menschen den Weg zu einer solchen Erfül-

lung. Obwohl der menschliche Geist selbst eine Gottesidee ist, bleibt ihm die Mühsal des Denkens nicht erspart, da der Geist Gott erst im Vollzug seiner Kräfte, in der Zuwendung zur Welt und in der begrifflichen Reflexion auf sich selbst denken und in diesem Leben erkennen kann. In diesem Denken spielt die negative Theologie, die dennoch Ausdruck der positiven Beziehung zu Gott ist, eine entscheidende Rolle. Die Philosophie muß sich an die Position des Menschen und an seine Beziehung zu Gott, die hier im Lichte des Glaubens und der christlichen Tradition gesehen wird, erst mühsam heranzuarbeiten. – Das Büchlein ist besonders all denen zu empfehlen, die sich dem Studium der Theologie und Philosophie gewidmet haben und die Beziehung beider zueinander besser erkennen wollen.

W. Brugger, S. J.

Strasser, Stephan, *Jenseits von Sein und Zeit. Eine Einführung in Emmanuel Levinas' Philosophie* (Phaenomenologica 78). Gr. 8° (XIV u. 415 S.) Den Haag 1978, Nijhoff. – Der jüdische Philosoph, 1906 in Litauen geboren und seit 1923 in Frankreich lebend, ist bei uns tatsächlich weithin unbekannt (während er, nach einem Freiburger Studienjahr, durch seine Pariser Dissertation über Husserl 1930 und die Mitarbeit an der Übersetzung der Cartesianischen Meditationen 1931 in der Gegenrichtung Vermittlungsarbeit getan hat). So verdient diese Einführung allen Dank. Sie will keine Gesamtdarstellung sein, sondern konzentriert sich weithin auf die beiden Hauptwerke *Totalité et Infini: Essai sur l'extériorité* von 1961 (1971) und *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* von 1974 (beide in der Reihe der Phaenomenologica), systematisch gesagt: auf die Sozialphilosophie, die Ethik und Religionsphilosophie dieses eigenwilligen Denkers. – Levinas' Ausgangspunkt ist das egoistisch genießende Ich. Auch auf höherem Niveau, in Wohnung und Ökonomie, in der erkennenden Intentionalität seines Weltausgriffs führt es das Ganze auf sich zurück und bleibt so stets der Selbe (le Même). Doch diese monistische Totalität wird vom Antlitz des Anderen in Frage gestellt, zur Antwort herausgefordert, zum Sich-Aussetzen und Sich-Verschenken in aufrichtigem Gespräch. Während das Bedürfnis (besoin) auf Ergänzung, auf das Ganzwerden des Selben zielt, richtet sich das „metaphysische“ Verlangen (désir) auf den absolut Anderen. Als eigentliche Unmittelbarkeit erweist sich statt des Genusses der Anruf. Darum ist die ursprüngliche Erfahrung nicht Entbergung, sondern Offenbarung, Selbstmitteilung: das Antlitz läßt sich nicht so sehr sehen, als daß es spricht. Der „Ontologie“ eines Welt und das andere konstituierenden Ichs tritt die Metaphysik einer hoheitlichen Aufforderung gegenüber, in der das Absolute von der Gewalttätigkeit des Sakralen gereinigt erscheint.

Die Spitze gegen Heidegger ist deutlich; aber auch die Differenz zu Marcel und Buber ist erkennbar. Deren Reziprozität von Du und Ich gegenüber besteht L. auf dem absoluten Vorrang des Anderen. Er ist darum der Aufgang der Andersheit überhaupt, in ihm erscheint der Dritte und alles; die Antwort hat darum nicht privaten, sondern allgemeinen Charakter: das Gespräch ist Gerechtigkeit. – Man muß freilich nicht miteinander sprechen; so zeigt sich hier die Problematik von Krieg, Mord und Tod – und darin das Gesollte: Geduld, das Vermögen, durch und für jemanden zu sterben. Der Anruf zur Gerechtigkeit, das Erwachen des Ich bedeutet Erwählung. Dieser grundsätzlichen Alternative zur Konzeption eines Seins zum Tode tritt eine Reflexion auf Erotik und Fruchtbarkeit an die Seite, die in eine Meditation des Vater-Sohn-Verhältnisses mündet. Darin tut sich die Unendlichkeit der Zukunft auf, indem der Vater stirbt und dem Sohn „Zeit läßt“, neu zu beginnen. Zugleich kommt hier die eschatologische Perspektive eines endgültigen Friedens ins Spiel (bei energischer Bestreitung der Unsterblichkeit des Einzelnen). – Besonders die religionsphilosophischen Implikationen werden deutlicher in einem Aufsatz von 1963: *La trace de l'autre*. Spur ist weniger Anwesenheit jemandes als die seiner Abwesenheit: des Vorbeigangenseins (Ex 33). So ersetzt L. die Rede von einem absoluten Du durch das Konzept der Illeität, der Rede in der dritten Person. „Gott entgegenzugehen, heißt nicht, seiner Spur zu folgen, die ja kein Zeichen ist, sondern den Anderen entgegenzugehen, die sich in seiner Spur befinden“, schließt der Aufsatz.

Im zweiten Hauptwerk ist dann der Gegensatz von Ontologie und Metaphysik ganz verlassen. L. bemüht sich um eine Sprache, die in ihrer Bildhaftigkeit und

syntaktischen Eigenwilligkeit seinem Denken gemäßer ist (eine wichtige Rolle hat dafür die Kritik Derridas gespielt). Dem Wesen als Aufgang der Seienden in ihrem Sein im Erkennen stellt er die Verwicklung mitmenschlicher Nähe entgegen. Jenseits des Seins fordert mich das Gute. Es geht um eine „Religion für Erwachsene“ in ethischer Verinnerlichung. Verantwortung ist es, die den Einzelnen zum Einzigen macht. L. propagiert einen *humanisme de l'autre homme* (1972) aus der Betroffenheit durch die Nähe des Nächsten heraus. Darin offenbart sich – statt metaphysischer Unermeßlichkeit – die Maßlosigkeit eines wahrhaft transzendenten Gottes, dessen Wirklichkeit einzig die ethische Sprache gemäß ist. D. h. die einzig entsprechende Antwort ist die des „Hier bin ich“, in dem ich mich dem Anderen ganz zur Verfügung stelle. Philosophie wird so aus der Liebe zur Weisheit zur „Weisheit der Liebe im Dienste der Liebe“. Das Buch endet: „Nach dem Tode eines gewissen Gottes, der Hinterwelten bewohnte, entdeckt die Stellvertretung der Geisel die Spur – die unaussprechliche Inschrift – dessen, der immer bereits vorbegegangen ist, der immer ‚Er‘ bleibt, der in keine Gegenwart eintritt, dem weder Namen, die Seiende bezeichnen, gemäß sind, noch Verben, in denen das ‚Wesen‘ der Seienden widerhallt, der aber als Pro-nomen mit seinem Siegel alles prägt, was einen Namen zu tragen vermag.“ – Der Verf. schließt mit behutsamen kritischen Betrachtungen, wobei er zunächst nochmals betont, daß L. weder Systematiker noch Historiker ist, sondern das philosophische Essay bevorzugt; mit de Boer nennt er ihn einen Propheten. – Zuerst kommen die Grenzen seiner Kritik an Heideggers Seinsdenken zur Sprache, dann die Unklarheiten zum Schluß des ersten Werks, das Fehlen einer Besinnung auf das „mysterium iniquitatis“, verbunden mit der Frage nach einem (wie dialogischen?) Urteil über den Verstöckten; schließlich die Problematik von Levinas' Schöpfungsbegriff: Schöpfung sei nicht Ursächlichkeit, sondern Wahl, andererseits bestehe das Il-y-a der Seienden in sich ohne Sinn. – Nun ist gerade der Krieg und das jüdische Schicksal der Hintergrund dieses Denkens; aber nicht nur die Frage nach dem Urteil über den Verstöckten, auch die Sinn-Frage bzgl. des Ungerechten, des Schuldiggewordenen scheint in der Tat ausgespart. Wie weit zeigt sich hier nicht nur die Grenze jeglicher Ethik (die es mit dem zu tuenden Guten, nicht mit Schuld und Sünde zu tun hat), sondern auch eine entsprechende Frag-würdigkeit einer reduktiv ethisch bestimmten Religionsphilosophie? Müßte von hier aus nicht die entschiedene Frontstellung gegen das Partizipationsdenken, gegen einen „metaphysischen“ Gott und die Hoffnung auf ihn über den Tod hinaus und gegen die christliche Botschaft von der Inkarnation neu überdacht werden?

Was St. dem deutschen Publikum vermitteln will, ist vor allem die Neube-gründung einer (Ant-)Phänomenologie, die nach dem Scheitern des Wertdenkens eine genuin praktische Philosophie möglich machen könnte. Ein Hindernis ist hier freilich nicht zuletzt die Sprache Levinas'. „Das Wagnis einer Übersetzung, zumal... des Spätwerks, würde ein beinahe unverständliches Stück deutscher Prosa als Resultat haben“ (XII). St. versteht sein Buch als Kartenskizze dieser geistigen Landschaft; die Grenzen des Unternehmens spricht er selbst an; der Leser aber sollte sich durch diese Bescheidenheit nicht über die Arbeit täuschen, die solche Vermessung bedeutet, und über die Leistung, die sie darstellt. Der selektiven Bibliographie folgt ein Glossar der von L. in besonderem Sinn verwandten Kern-Worte, z. T. sind es Neologismen, und ein Namenregister. Dem Band vorangestellt ist ein Porträtfoto. Steht zu wünschen, daß die so sorgsame wie selbstlose Mühewaltung ihr Ziel erreicht.

J. Splett

### 3. Systematische Philosophie

Hubig, Christoph, Dialektik und Wissenschaftslogik. Eine sprachphilosophisch-handlungstheoretische Analyse (Grundlagen der Kommunikation). 8<sup>o</sup> (274 S.) Berlin 1978, de Gruyter. – Die vorliegende Arbeit, 1976 von der Technischen Universität Berlin als Dissertation angenommen, will eine Theorie der Dialektik als wissenschaftlicher Methode, nicht als Struktur der Naturprozesse, vorlegen und sie mit den Methodenidealen der Wissenschaftslogik konfrontieren. Der Begriff der Identifikation dient H. dafür als Schlüssel; er untersucht sie auf der Ebene der Extensionen, der Intensionen „(als die intersubjektive Weise des Gegenseins, in

der ein Etwas als ‚etwas‘ aufgefaßt wird“ (242) und der Intentionen, jeweils als Subsumption von Gegenständen unter Klassen. So lange diese auf allen drei Ebenen identisch verläuft, genügt die Wissenschaftslogik, sie präzise zu erfassen. Ist diese Identität jedoch gestört, beansprucht die dialektische Methode, sie allein könne diese Störung bewußt machen, in ihren Gründen bestimmen und die Basis für ihre Überwindung legen. In dieser Störung liegt das, was H. als „dialektischen Widerspruch“ begreift, nämlich ein Widerspruch weder zwischen Sachverhalten noch zwischen Aussagen, sondern „zwischen zwei Subsumptionsrelationen, von denen die eine für korrekt gehalten wird, es aber nicht ist, während die andere zwar korrekt wäre, aber vom handelnden Subjekt nicht vorgenommen wird“ (243/44). – Die Erfahrung dieser Inkonsistenz habe „ihre Wurzeln in einer als negativ empfundenen Praxis (Schmerz)“ und das geeignete Instrument, sie zu überwinden, stelle der von Habermas vorgeschlagene „herrschaftsfreie Diskurs“ dar (244). Auf diesem Hintergrund versucht H. dann unter Berücksichtigung analytischer Ansätze eine dialektische Handlungstheorie zu entwerfen. Hat er sich zuvor vor allem mit der deduktiv-nomologischen Wissenschaftslogik auseinandergesetzt, die ein Ereignis dadurch erklären will, daß sie es aus allgemeinen Gesetzen und (singulären) Antezedenbedingungen herleitet, so setzt er sich nun von der Theorie intentionalen Handelns ab, die erläutert, Handeln komme zustande, wenn etwas als Ziel oder Wunschobjekt „und ein anderes Etwas als geeignetes Mittel zur Erreichung der ersteren“ klassifiziert werde. Auch diese Erklärung funktioniere nur, meint H., wenn sie wieder in „Extension/Intension/Intention“ konsistent sei, versage hingegen, wenn aus nur vermeintlicher Konsistenz (selbstentfremdete Handlung) oder auch aufgrund der Einsicht in die Inkonsistenz (innovatorische Praxis) gehandelt werde. Die Instanz, von der her ein Handeln als selbstentfremdet, und das heißt eher als Verhalten zu klassifizieren wäre, weil sein Ergebnis vom Handelnden nicht beabsichtigt ist, erhält ihre „Legitimation zu einer solchen Analyse und zur Überwindung eines solchen Zustandes nicht automatisch aus den objektiv-realen Widersprüchen, sondern kann als Postulat nur aus immanenten Schwierigkeiten einer Analyse sanktioniert werden: Diese Schwierigkeiten treten jedoch nur im Lichte von Ansprüchen auf, deren oberster der auf der Annahme einer allgemeinen Rationalität gegründeten bewußten gesellschaftlichen Praxis ist, die das Spezifikum des Menschen als Gattung darstellt. Das Versagen einer hermeneutisch-konsistenten Interpretation kann Indiz sein für das Vorliegen eines Defizits an Rationalität beim Gegenstand, der untersucht wird, sowie Anlaß sein für den Entwurf negativer Utopien als Voraussetzung emanzipatorischer Praxis. Dies erweist als Erfordernis eine hermeneutische Dimension für die Handlungstheorie.“ (246)

Ich habe diese Stelle aus der – gewiß komprimiert geschriebenen – Zusammenfassung, die der Autor dankenswerterweise am Schluß seiner Arbeit vorlegt, hier aufgeführt, um als einen Hauptmangel dieser Veröffentlichung ihre unnötig komplizierte Sprache anzuprangern, auf deren Terminologie ich in dieser kurzen Rezension ohnehin mehr eingehen mußte, als mir lieb ist. Ich frage mich jedenfalls, wenn ich so etwas lese: „Denkt der Autor auch so wie er schreibt?“, und ich frage das keineswegs bewundernd. Leider überdeckt diese schwierige Diktion unbestreitbare Vorzüge: die genaue Einleitung, die das in dieser Untersuchung angewandte Verfahren schrittweise erläutert und begründet, die detaillierten Auseinandersetzungen mit verschiedenen Wissenschaftstheoretikern und Philosophen der analytischen wie der dialektischen Richtung, die interessanten Begriffsbestimmungen, die eigenständige Weiterführung der Methodendiskussion und die bereits erwähnte gedrängte Zusammenfassung der Ergebnisse dieser Untersuchung. Mag sein, daß sich wegen dieser Vorzüge die Mühe lohnt, sich in die Fremdsprache des Autors einzuarbeiten, dennoch bleibt sie ärgerlich, weil in diesem Ausmaß unnötig.

A. Keller, S. J.

Pieper, Josef, Was heißt Interpretation? (Rheinisch-Westfälische AkadWiss, Vorträge G 234). Gr. 8° (51 S.) Opladen 1979, Westdeutscher Verlag. – P. weiß recht wohl, „wieviel Konfliktstoff durch ein fast unübersehbares Schrifttum“ zu dem gewählten Thema „aufgehäuft worden ist“ (9). Trotzdem wird der Leser, der von ihm neue Gesichtspunkte in der Beantwortung der gestellten Frage erwartet, nicht enttäuscht. Im Anschluß an B. Lonergan definiert er: „Interpretieren besteht

darin, daß einer zum Ausdruck bringt, was mit etwas bereits von jemand anders zum Ausdruck Gebrachten gemeint ist“ (9); nachher fügt er hinzu, daß dies in der Absicht geschieht, „das Gemeinte weiter zu vermitteln, d. h. verständlich zu machen“ (13). Die erste Forderung, die an die Interpretation zu stellen ist, heißt: das einzelne aus dem Ganzen verstehen; dieses Ganze ist zunächst der Kontext, aber nicht nur der nächste Kontext; es gehört etwa dazu „die habituelle Nüchternheit der Diktion, oder auch, auf der Gegenseite, die Vorliebe für die anschaulich zugespitzte Übertreibung“ (15). Schließlich ergibt sich die Frage, „ob nicht Interpretation, wofern man vor allem die großen, der Mühe des Verstehens... wahrhaft würdigen Gegenstände in Betracht zieht, von Natur eine unendliche Aufgabe sei“ (17). – Eine zweite, zunächst selbstverständlich erscheinende, aber tatsächlich oft vernachlässigte Forderung lautet: „Der Interpretierende muß wahrhaft ‚zuhören‘“ (17). Dies geschieht z. B. nicht, wenn man nur auf die Äußerungsform oder die Stileigentümlichkeiten achtet, nicht aber auf den vom Autor gemeinten und als wahr behaupteten Inhalt. P. betont vor allem, daß hierher auch das Ausweichen von der Wahrheitsfrage auf die bloß historische Frage der Abhängigkeit des Autors von Früheren gehört, die „Beruf Gefahr des Historikers“ (21). P. weist hier hin auf C. S. Lewis' *Screwtape Letters* (in der deutschen Übersetzung als „Dienstanweisung an einen Unterteufel“ bekannt), wo Mr. Screwtape einen in der Menschenverführung noch wenig geübten Anfänger, der besorgt die Tatsache erwähnt, daß gerade intelligente Menschen die Weisheitsbücher der Alten lesen, mit der Bemerkung beruhigt, der „historische Aspekt“, „zu welchem die Gelehrten der westlichen Welt durch die höllischen Geister glücklicherweise überredet worden seien, bedeute eben dies, daß die einzige Frage, die man mit Sicherheit niemals stellen werde, die nach der Wahrheit des Gelesenen sein werde“ (21). P. fügt hinzu, so würden auch in den kommunistischen Ländern die Werke der abendländischen Tradition (etwa Platon oder Dante) zwar zugänglich gemacht, aber durch eine entsprechende Einleitung werde der Leser zu einem bloß historischen (bzw. soziologischen) Verständnis verleitet, das ein Ernstnehmen des Gelesenen verhindern solle (22). Selbstverständlich will P. mit diesen Ausführungen nicht die Notwendigkeit der Kenntnis historischer Zusammenhänge für das richtige Verständnis von Texten leugnen, sondern nur ein „Hinterfragen“ der Texte ablehnen, durch das deren Aussagen völlig relativiert und als „ideologisch“ entlarvt werden (vgl. in der Diskussion S. 41 f.). – Eine dritte Bedingung für eine den Kern der Äußerung verstehende Interpretation ist eine „personale Affinität“ (connaturalitas) mit dem Autor. Vor allem ein wirkliches Gedicht fordert, wie jedes Kunstwerk, auf der Seite des Lesers bzw. Betrachters sozusagen eine bestimmte „Antenne“ (25), die u. a. ein Erraten des vom Autor Ungesagten, weil für ihn Selbstverständlichen, ermöglicht. In diesem Zusammenhang spricht P. von der „Inspiration“ des Dichters, die eine Ähnlichkeit mit der göttlichen Inspiration im theologischen Sinn habe, aber als „musische“ Inspiration keineswegs mit dieser identisch sei. Nur ein „musischer“ Mensch vermag ein Kunstwerk gültig zu interpretieren. – Die Diskussion (31–51) bringt noch manche wertvolle Klärungen und Ergänzungen.

J. de Vries, S. J.

Conte, Amedeo G. / Hilpinen, Risto / von Wright, Georg Henrik (Hrsg.), *Deontische Logik und Semantik* (Linguistische Forschungen 15). 8° (215 S.), Wiesbaden 1977, Athenaion. – Im März 1975 versammelten sich etwa 30 Wissenschaftler aus verschiedenen Fachgebieten im Zentrum für interdisziplinäre Forschung an der Universität Bielefeld zu einem mehrtägigen Kongreß mit dem Thema „Deontische Logik und Semantik der normativen Sprache“. Es handelt sich dabei um einen Bereich, dessen systematische Erforschung kaum älter ist als ein Vierteljahrhundert. Trotz früherer Ansätze erschienen eigentlich erst zu Beginn der fünfziger Jahre etwa gleichzeitig systematische Arbeiten verschiedener Forscher über die Deontik, d. h. über eine allgemeine Theorie des Sollens, die von den normativen Ausdrücken wie „es ist verpflichtend, erlaubt, verboten usw., daß...“ und von Normensystemen ausgeht, und diese als deontische Logik, d. h. unter Berücksichtigung ihrer formallogischen Beziehungen, oder als deontische Semantik, d. h. unter Berücksichtigung des Sinns der Ausdrücke, untersucht. Deshalb war auch das Bielefelder Kolloquium das erste seiner Art, das diesen rasch aufgeblühten Wissenschaftszweig zum Gegenstand hatte.

Im vorliegenden Buch sind zwölf der gehaltenen Referate gesammelt. Einige Beiträge sind von großer formallogischer Technizität und gewissen Detailfragen gewidmet. Andere jedoch sind von größerer philosophischer Relevanz, da sie aus einer Reflexion auf die philosophischen Voraussetzungen einer deontischen Logik und Semantik entspringen. Trotz sehr verschiedener philosophischer Ausgangspunkte bei den einzelnen Referenten, trotz verschiedener Auffassungen in bezug auf die Gültigkeit und Deutung der zugrunde liegenden Prinzipien und ihrer praktischen Anwendung in Ethik und Rechtstheorie wird in den Beiträgen durchgehend vorausgesetzt, daß Sollen und Sollensnormen prinzipiell einer rationalen Begründung und Überprüfung zugänglich sind, wie es G. H. von Wright, einer der Begründer der deontischen Logik, im Vorwort ausdrückt: „Praktisches Denken ist Denken und muß als solches den Anforderungen und Gesetzen der Logik Genüge leisten. Das Studium jenes Denkens stellt aber eine erhebliche Erweiterung der traditionellen Wissenschaft der Logik dar. Es kann auch als Grundlage einer philosophischen Anthropologie dienen, die dem tiefen Sinn der aristotelischen Kennzeichnung des Menschen als vernünftiges Tier gerecht werden kann.“ (S. 8) Hier seien nur einige der Fragen angedeutet, die in einigen der Artikeln zur Sprache kommen, ohne daß auf die Beiträge näher eingegangen werden kann.

Einer der Begründer der modernen Deontik, *Georges Kalinowski*, geht in seinem Beitrag „Über die Bedeutung der Deontik für Ethik und Rechtstheorie“ in Auseinandersetzung mit Hans Kelsens Auffassungen ausführlicher auf die entscheidenden philosophischen Grundfragen der Deontik ein. Er fragt jedoch nicht nach der gewöhnlich unbestrittenen Möglichkeit einer deontischen Logik, die es mit wahren oder falschen Aussagen über Normen wie „Es wird von dem und dem Rechtssystem vorgeschrieben, daß man Einkommensteuer bezahlt“ zu tun hat, sondern nach der Möglichkeit einer Normenlogik, die es mit der logischen Relation zwischen echten Normen wie „Einkommensteuer soll bezahlt werden“ zu tun hat, bei denen es nämlich fraglich ist, ob sie wahr oder falsch sind. Kalinowski weist Kelsens Auffassung zurück, daß solche Normensätze als Ausdrücke von Willensakten nicht logischer Natur sein können, da sie weder wahr noch falsch sind. Vielmehr kann nach Kalinowski eine Norm als gültig oder nicht gültig angesehen werden, was der Wahrheit oder Falschheit einer gewöhnlichen Aussage analog ist. Deshalb ist es nach ihm auch möglich, daß Normen in konträrem oder kontradiktorischem Gegensatz stehen können, daß man sie verneinen kann und daß es normenlogische Schlüsse gibt.

Auch *Ota Weinberger* behandelt in seinem Beitrag „Normenlogik und logische Bereiche“ das Verhältnis von deontischen Sätzen über Normen und echten Normensätzen. Trotz der Nichtzurückführbarkeit der Normen auf indikativische Aussagen sei eine Normenlogik möglich. Diese muß sich nach Weinberger und auch nach *Hector-Neri Castañeda* in seinem Beitrag „The Twofold Structure and the Unity of Practical Thinking“ zwar letztlich aus einer Analyse der anthropologischen Situation ergeben, in der Normen ihre Funktion haben, indem sie menschliches Verhalten leiten, relevante Handlungen gebieten, verbieten oder erlauben. So wie man jedoch unterscheiden muß zwischen bloßen Aussagen und deren Behauptung, bei der die Wahrheitsfrage erst relevant wird, so kann man unterscheiden zwischen den bloßen Normen einerseits und der Festlegung der Normen andererseits, wobei erst die Gültigkeitsfrage relevant wird. Deshalb lassen sich Normen und Normensysteme ohne Rücksicht auf ihre faktische Geltung in bezug auf ihre logischen Relationen hin untersuchen, so wie man Aussagen und Aussagensysteme auf ihre logischen Relationen hin untersucht, ohne auf die faktische Wahrheit Bezug nehmen zu müssen. – Geht man jedoch davon aus, daß Normensätze adäquat durch indikativische Sätze ersetzt werden können, wie es *Rupert Schreiber* in „Deontische Logik und Geltungstheorie“ für einen Teilbereich der Normen aufzuzeigen versucht, ist die Möglichkeit einer deontischen Logik nicht mehr problematisch. Sei es daß man die These von der Rückführbarkeit der Normen auf gewöhnliche Aussagen verteidigt, sei es daß man von der Nichtrückführbarkeit der Normen auf Aussagen überzeugt ist, in jedem Falle ist es möglich, eine Logik der normierenden Sprache zu konzipieren. Deshalb befassen sich die meisten der übrigen Beiträge nicht mit diesen philosophischen Grundfragen, sondern sie beschäftigen sich mit spezielleren



Problemen, die jedoch ihrerseits wieder mehr oder weniger von dem jeweiligen philosophischen Ausgangspunkt des Verfassers abhängig sind.

Während sich *Eugenio Bulygin* und *Carlos E. Alchourrón* in ihrem Beitrag „Unvollständigkeit, Widersprüchlichkeit und Unbestimmtheit der Normenordnungen“ mit den formalen Eigenschaften von Normensystemen befassen, weist *Bengt Hansson* in „The Dependency of Deontic Logic upon the General Theory of Decision“ auf das Ungenügen einer rein axiomatischen Begründung der deontischen Logik und die Notwendigkeit einer semantischen Grundlegung hin. Andere Beiträge befassen sich – bisweilen von sehr verschiedenen philosophischen Ausgangspunkten aus – mit semantischen Analysen der deontischen Operatoren. So zeigt *Amedeo G. Conte* in „Aspekte der Semantik der deontischen Sprache“ die Mehrdeutigkeit der deontischen Sätze in der Alltagssprache auf. *Imre Rusza* in „Semantics for First-order Deontic Logic“ und *Risto Hilpinen* in „Deontic Logic and the Semantics of Possible Worlds“ befassen sich mit einer modelltheoretischen Deutung der deontischen Formeln, während *Rüdiger Inhetveen* in „Die konstruktive Interpretation der modallogischen Semantik“ eine konstruktive Deutung im Sinne der dialogischen Logik versucht. Die Vielfalt der Versuche macht deutlich, daß es sich bei der Deontik um einen Zweig der Logik handelt, der noch in den Anfängen seiner Entfaltung steckt. Es ist jedoch sehr gut möglich, daß er in einigen Jahrzehnten ein integrierter Bestandteil jedes Unterrichts in Ethik und Rechtslehre sein wird.

R. Carls, S. J.

Lotz, Johannes B., Transzendente Erfahrung. 8<sup>o</sup> (288 S.) Freiburg 1978, Herder. – „Wer meditiert, gewinnt allmählich eine Durchlässigkeit, vermöge deren alles Vordergründige für das Hintergründige ganz transparent wird“ (286). L.s Arbeit macht vor allem deutlich, wie sehr philosophische Reflexion und liebes-, tiefengeleitete Meditationspraxis in einem gegenseitigen Inspirations- und Erfüllungsverhältnis stehen. In diesem Sinne führt L. den Leser vermittels der Tiefdeutigkeit und Plastizität mancher deutscher Worte, aber auch mittels einiger gegenstrebig, dialektischer, manchmal paradox erscheinender Wortkombinationen. Er führt zum Sprach-erfahren und schlußfolgernden Verstehen von *Sein*, das, insofern es subsistiert oder ab-solut ist, *Transzendenz* meint und, insofern es zugleich gerade das Sein ist, das subsistiert, in seiner *Immanenz* aufleuchtet (275). Damit ist die Spannweite der Untersuchung angegeben: es geht um das ausgedrückte, unmittelbar hinnehmende Erfassen von vorgefundenem Wirklichen insgesamt (Erfahrungsdefinition 283/284), entlang und mittels der gestuften transzendentalen Erfahrung, die die ermöglichenden Gründe von Wirklichkeit, nämlich die Wesenheit und das gestufte Sein in die thematische Ausdrücklichkeit erheben läßt und sie, als im Ontischen eigentlich wirkende, zu ihrer vollen Entfaltung bringt (284). Jedoch ist die Methode dieses „hinnehmenden Erfassens“ apriorisch konstruktiv und nicht, wie man vermuten könnte, im Sinne phänomenologischer Wesenschau.

Thomasorientiert und in Auseinandersetzung mit Kant, Heidegger u. a. entwickelt Lotz seine Theorie der transzendentalen Erfahrung. Zunächst stellt er die „ontische Erfahrung des Seienden“ vor (27–70). Anschließend entfaltet er vier Stufen innerhalb der transzendentalen Erfahrung: „1) Die eidetische Erfahrung der Wesenheit, 2) Die ontologische Erfahrung des Seins-selbst, 3) Die metaphysische Erfahrung des Absoluten, 4) Die religiöse Erfahrung Gottes, den wir verehren“ (74). Während die eidetische Erfahrung bei den Wesenheiten [Strukturen der konkreten Einzelseienden] verweilt, in denen sich Subjekt und Objekt unterscheiden, dringt die ontologische Erfahrung zum Sein-selbst vor, in dem beide übereinkommen. „Während die eidetische Erfahrung (75–93) sich also noch im Gegenständlichen bewegt, kreist die ontologische Erfahrung (95–147) um den *übergegenständlichen Grund* aller Gegenstände“ (111). „Das Sein ist als die *grenzenlose Fülle der letzte ermöglichende Grund* alles Erfahrens des Seienden und auch des Seienden selbst, insofern der ermöglichende Grund des Erfahrens mit dem des Erfahrenen zusammenfällt, und zwar nicht nur des Erfahrenen als Erfahrenen, sondern auch als Seienden, vermöge des Teilnehmens am absoluten Standpunkt. Bei der weiteren Bestimmung des Seins-selbst (...) ist sowohl dessen *Innewohnen* (Immanenz) als auch dessen *Überschreiten* (Transzendenz) bezüglich des Seienden zu beachten“ (116). So impliziert das Sein-selbst schon das subsistierende Sein, dessen Charakter als

ab-solut in der metaphysischen Erfahrung erfaßt wird (149–241). „In der metaphysischen Erfahrung (...) geschieht jene tiefe Einigung, die im liebenden Sich-öffnen für den göttlichen Urgrund wurzelt und diesem durch passives Erleiden sich hingibt, die damit den Menschen zu *einem Erfahrenen in Sachen des Absoluten* macht“ (241). Die religiöse Erfahrung schließlich stellt sich „als der *Dialog mit dem personalen Gott* dar, in dem sich seine Personalität nicht nur irgendwie offenbart sondern als aktive (...) Person erfahren wird, die uns in dem Dialog, den sie immer schon eröffnet hat, als zu uns hin *tätige Person* und damit eben als das göttliche Du begegnet“ (256). Im christlichen Glauben werden darüber hinaus die Geheimnisse Gottes eröffnet, die dem menschlichen Erfahren von sich aus nicht zugänglich sind (266).

Interessante Distinktionen und die immer wieder erlebbare Gelassenheit des wesentlich tiefer als üblich eingedrungenen Wissens lohnen das Mitgehen. Allerdings bleibt eine grundlegende Schwierigkeit: L. zerlegt Wirklichkeit in diskrete Schichten (ontisch bis religiös), die Subjekt und Objekt ausmachen. Dies kommt der Entfaltung des *statischen Gesichtspunkts* einer transzendentalphilosophischen *Strukturlehre* gleich. Aber diese Schichten sind nun vom Subjekt erfahrbar. Erfahrung ist immer Prozeß. Geht es um Erfahrung, so muß es im Modus einer *funktionalen Prozeßlehre* von Wirklichkeit sein. Ein reflektierender Zugriff nach transzendentaler Erfahrung müßte nun diese Differenz zur Geltung kommen lassen (die im übrigen neueste Transzendentalphilosophie bzw. Reflexionstheorie – Apel, J. Heinrichs – nahelegt). Ein Schöpfen in den oben erwähnten Wortkombinationen bedürfte reflexionstheoretisch-logischer Begründungen. Sonst bleiben Unklarheiten, z. B., trotz aller Begründungsversuche, über den Erfahrungscharakter der einzelnen Stufen oder über deren Übergänge, die sich sicher nicht „von selbst“ ergeben. Auch kann L. in der durchgeführten Weise manche Frage wohl kaum beantworten, z. B. die nach Subsumtions- bzw. Integrationsverhältnissen innerhalb der Schichten oder Erfahrungen, denn man könnte doch annehmen, daß in jeder Schicht als erfahrener auch die je übrigen Dimensionen von Wirklichkeit in *je anderer Weise* hineinspielen; speziell bei der religiösen Erfahrung kommen wegen des personalen Charakters derselben ontische Figuren von Interpersonalität als Vermittlungszusammenhänge sicher ins Spiel. Hier gäbe es viel zu klären. Ob das allerdings mittels linearer Konstruktion von außen nach innen, bzw. im Rahmen der transzendentallogischen Möglichkeiten einer am Aquinaten orientierten Theorie geht, welche in einer bloß zweiwertigen Gegenstandslogik operiert und ohne die Erkenntnisse heutiger Semiotik, das bliebe aufzuweisen.

F. T. Gottwald

Lawrence, Fred (Hrsg.), Lonergan Workshop. Volume I. Gr. 8° (327 S.) Missoula, Montana 1978, Scholars Press. – Vorliegender Band gibt neun Referate wieder, die im Juni 1976 während einer Studienwoche im Boston College vorgelesen und besprochen wurden. Ihre gemeinsame Grundlage ist die Intentionalitätsanalyse, die B. Lonergan SJ in seinen Hauptwerken: „*Insight. A Study of Human Understanding*“ (1957) und „*Method in Theology*“ (1972) durchgeführt hat. Das breite Spektrum der Themen zeigt in concreto, wie die Selbstaneignung, die in der Reflexion auf die eigenen bewußten und intentionalen Akte geschieht, den normativen Maßstab für die Prüfung des Wirkens in der menschlichen Welt der Sinngehalte liefert. In diesem Sinn legt das Buch im Vollzug dar, was die transzendente Methode ist, die in der Thematisierung unserer Intentionalität besteht und welche Möglichkeiten für die Humanwissenschaften darin enthalten sind. Der Rez. weist beispielhaft auf einige Essays hin. Das erste paper von F. E. Crowe nimmt die Dialektik, so wie Lonergan sie als eine der acht funktionalen Spezialisierungen der theologischen Methode versteht, und wendet sie auf die Ignatianischen Exerzitien an. Dabei ist das Hauptziel C.s, Wesen und Funktion der Dialektik selbst zu klären als eines Bestandteils nicht nur der Theologie, sondern jeglicher Geisteswissenschaft.

Von besonderem Interesse auch für diejenigen, die mit dem Denken Lonergans schon vertraut sind, dürfte die Studie R. Dorans: „*The Theologian's Psyche: Note Toward a Reconstruction of Depth Psychology*“ sein. Der Verf. bezieht sich auf C. G. Jung und insbesondere auf dessen Schrift von 1946: „*Theoretische Über-*

legungen zum Wesen des Psychischen“, in der Jung den Individuationsprozeß freilegt, nämlich den Weg vom Unbewußten zur bewußt geprägten Person. Doran zeigt, wie Lonergans Intentionalitätsanalyse zu einer genaueren Einsicht in diesen Prozeß verhelfen kann, weil sie die intellektuelle, moralische und religiöse Transzendenz in Betracht zieht, die das Grundgesetz des menschlichen Subjekts ausmacht. Andererseits kann die analytische Psychologie zu einer Vervollständigung der Subjektanalyse Lonergans beitragen. In der Tat führt Doran den Begriff der „psychischen Bekehrung“ ein, die er anderswo ausführlicher ausgearbeitet hat und die in der Thematisierung der moralischen und religiösen Bekehrung im Hinblick auf ihre ästhetische Basis, d. h. auf die Affektivität und das Symbolhafte im Menschen, besteht.

Der Beitrag *M. L. Lambs*: „The Production Process and Exponential Growth: A Study in Socio-Economics and Theology“ versucht die Etappen zu rekonstruieren, die zur gegenwärtigen Lage in der Weltwirtschaft mit ihrem eingebauten und anscheinend unaufhaltsamen Drang zum Zusammenbruch geführt haben. Die Absolutsetzung der empirischen Rationalität enthüllt sich als die schicksalhafte Verkürzung des menschlichen Bewußtseins, die der heutigen Krise unserer Wirtschaft und zugleich unserer Kultur überhaupt zugrunde liegt. Darin aber sieht Lamb auch die Chance und die Verpflichtung der Theologie heute: die (relative) Autonomie der empirischen Rationalität anzuerkennen und zugleich auf die nichtökonomischen und letzten Endes transzendenten Werte hinzuweisen, in deren Horizont allein Aufgabe und Grenzen einer Wirtschaft im Dienst an den Menschen zu bestimmen sind.

Das abschließende Referat *Lonergans* analysiert die Bedingungen der Möglichkeit dafür, daß die religiöse Erkenntnis objektive Geltung hat. Zu diesem Zweck untersucht er die Selbsttranszendenz als die Grundrichtung der Dynamik des Bewußtseins. Das Ergebnis ist, daß die subjektive Überzeugung weder im Gegensatz zur objektiven Erkenntnis noch im Bezug auf sie irrelevant ist. Denn in der durch die Intentionalität vermittelten Welt ist die Objektivität nichts anderes als das Resultat einer authentischen Subjektivität, der Subjektivität nämlich, die sich nach der der Intentionalität innewohnenden Gesetzmäßigkeit vollzieht. Dies gewährleistet freilich weder automatische noch absolute Gewißheit für die Wahrheit der Erkenntnis im Einzelfall, da der korrekte Vollzug der Intentionalität nicht mehr als ein kontingentes Faktum sein kann. Aber die Möglichkeit und die Tatsache von Irrtümern verweisen nicht auf ein anderes Wahrheitskriterium, sondern vielmehr auf das unabdingbare Engagement des Subjekts selbst. Von diesem Standpunkt aus erscheint die religiöse Erkenntnis, da sie der höchste Vollzug des menschlichen Bewußtseins ist, am engsten mit der Überzeugung eines Subjekts verbunden, das durch einen Dynamismus auf die Transzendenz hin gekennzeichnet ist.

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

Scherer, Georg, Das Problem des Todes in der Philosophie (Grundzüge, Bd. 35). Gr. 8° (VI u. 225 S.) Darmstadt 1979, Wissenschaftl. Buchgesellschaft. – Was ist der Tod? Gibt es eine Hoffnung über seine Grenze hinaus? Wie sollen wir uns zu ihm verhalten? Woher und wie wissen wir um ihn? Auffäherungen der einen Frage nach seinem Sinn, die eigentlich nach unserem Sein und Sinn und so nach Sein und Sinn des Ganzen aller Wirklichkeit fragt. Sch. stellt zunächst dieses Fragen in unserem Zeitalter der Wissenschaft vor. Euthanasie, Freitod, vor allem „natürlicher Tod“ lauten die Stichworte, wird doch bis in die Philosophie hinein – nach dem fraglos akzeptierten „Ende der Metaphysik“ – die biologische Orientierung bestimmend. – Vor diesem Hintergrund behandelt der Verf. die Erkenntnistheorie des Todes: intuitive Gewißheit (Scheler), Vorlaufen (Kierkegaard, Heidegger), Interpersonalität (Marcel, Augustinus, Schelling). Tatsächlich ist ja die Todeserfahrung plural; die auf verschiedene Weise bekundete Tod-Transzendenz gibt dem 3. Kapitel sein Thema: Tod und Unsterblichkeit. Es geht um die Denkmolelle in der Geschichte der Metaphysik: Vorsokratik, Pythagoreer, Platon und Fortwirken, Epikur als Gegenstimme, dann die Begegnung von Unsterblichkeitsdenken und Auferstehungsglaube, Aristoteles und Thomas, schließlich die neuzeitliche Substanzmetaphysik (und deren Kritik), von Descartes und Spinoza über Kant, Fichte, Hegel zu Schopenhauer. – Das Schlußkapitel gilt dem „neuen“

Denken: dem Todesproblem in der Existenzphilosophie (Jaspers, Sartre, Camus), bei Feuerbach, Marx und Nietzsche. Der letzte Abschnitt trägt die Überschrift „Verhülltheit des Todes“ (Heidegger, Adorno). Auf diese Verhülltheit war es schon des öfteren hinausgelaufen, und neben Heidegger ist auch Adorno bereits zu Wort gekommen (bei der Gegenwärtigerörterung zur Frage von Herrschaftsinteresse und Todesverdrängung); aber Sch. wählt beide rechtens zu Kronzeugen seines Resümees. Beide verweigern (sich) Auskünfte(n) über den Tod hinaus; doch für beide ist er zugleich nicht das letzte; beide sprechen andeutungsweise von der Offenheit eines sich wirklich rückhaltlos (ein- wie los-)lassenden Denkens. – Der Verf. hat 1971 eine eigene Studie über den „Tod als Frage an die Freiheit“ vorgelegt; am Schluß des jetzigen, auch didaktisch vorbildlichen, Überblicks (nur ein Literaturverzeichnis und Namenregister wären zu wünschen) beläßt er es bei dem Hinweis, ob nicht bereits das Fragen über die Todesgrenze hinaus den Denkenden zur Hoffnung bestimmen könnte, weil einzig dafür eine Chance möglicher Verifikation gegeben sei.

J. Splett

Paus, Ansgar (Hrsg.), Grenzerfahrung Tod (Salzburger Hochschulwochen 1975). 8° (347 S.) Graz-Wien-Köln 1976, Styria. – Zuweilen bringt es Vorteile, ein Buch erst in größerem zeitlichen Abstand zu besprechen. Das trifft besonders für das Thema der Salzburger Hochschulwochen 1975 zu. Zahlreiche Bücher z. B. von Kuebler-Ross: Interviews mit Sterbenden (<sup>1</sup>1975); Reif werden zum Tod (<sup>1</sup>1976); Was können wir noch tun (<sup>2</sup>1975). – Hampe: Sterben ist doch ganz anders (1975). – Raymond A. Moody: Leben nach dem Tod (1977), Nachgedanken über das Leben nach dem Tod (1978). – Martin Ebon: Erfahrungen mit dem Leben nach dem Tod (1977). – Nils Olof Jacobson: Leben nach dem Tod (1979). – Thorwald Dethlefsen: Das Leben nach dem Tod (<sup>1</sup>1974) – und viele andere mehr sind im letzten Jahrzehnt zu dem Thema des Sterbens und des Todes erschienen. Alle diese Publikationen werden nach Inhalt, Spektrum der verschiedenen Ansätze und Tiefe der Gedanken vom vorliegenden Werk „Grenzerfahrung Tod“ übertroffen.

Einen Einblick in die Fülle und Breite der Beiträge gibt eine Auflistung der einzelnen Aufsätze. E. Jüngel zeigt in hervorragender Weise in „Der Tod als Geheimnis des Lebens“ (9–39), daß man den Tod nur verstehen kann, „wenn man das Leben versteht“ (29). Der Tod muß als ein Ereignis des menschlichen Lebens gesehen werden. Doch dabei ist grundlegend zu unterscheiden, ob man ihn einfach als sein radikales Ende oder ihn vielmehr als Durchgang zu neuer Existenzweise sieht. Das wiederum hängt davon ab, ob man das Leben ohne das „Vor-urteil“ Gott entwirft oder mit ihm. In die Nähe dieser Vorlesungen gehört auch der Beitrag von Johannes B. Lotz „Der Tod in theologischer Sicht“ (73–82), der inzwischen in stark erweiterter Form in dem Buch des Autors „Tod als Vollendung“ (1976) erschienen ist. Wichtig sind hier der ontologische Ansatz und die herausgearbeiteten Unterschiede zwischen tierischem Verenden und menschlichem Sterben. Der vorliegende Beitrag ist allerdings im Vergleich zum Buch zu bruchstückhaft. – Neben diesen beiden grundlegenden Artikeln gibt es eine ganze Palette von verschiedenen Vorlesungen, die aufzeigen, wie der Mensch zu allen Zeiten und von den verschiedensten weltanschaulichen, religiösen und philosophischen Voraussetzungen aus über den Tod, dieses unausweichliche Ereignis im menschlichen Leben, nachgedacht hat, um die „ars moriendi“ zu lernen, die heute vielfach verlorengegangen ist. Hier ist zu nennen U. Manns Vorlesung: „Der Tod in der religiösen Vorstellungswelt der Zeiten und Kulturkreise“ (41–72), oder Marc Rozelaar: „Das Leben mit dem Tod in der Antike“ (83–127), sowie „Der Tod in der Dichtung des zwanzigsten Jahrhunderts“ (129–173) von Friedrich Kienecker und schließlich Irving Fetscher: „Der Tod im Lichte des Marxismus“ (283–317). Zwei Strömungen gibt es im geistesgeschichtlichen Nachdenken über den Tod, eine, die man bezeichnen könnte: „Mit dem Tod ist alles aus“ und eine andere: „Mit dem Tod beginnt ewiges Leben“. Interessant ist in diesem Zusammenhang auch, wie Marx sich selber mit dem Tod in seinem Leben herumschlug aus der Erfahrung des Todes seines Kindes.

Aus der Sicht des Psychiaters und Therapeuten berichtet Gion Condraz über „Todesfurcht und Todessehnsucht“ (201–240). Hier vermißt man bei den interessanten Ausführungen leider exakte Literaturangaben. Das ist überhaupt ein Mangel des Buches. Es wäre Aufgabe des Herausgebers gewesen, zum Schluß eine gut zusam-

mengestellte Literaturübersicht zu bieten. Nur einige Aufsätze haben jeweils am Schluß eine Literaturliste.

In einem weiteren Themenkreis wird versucht, aus medizinischer und naturwissenschaftlicher Sicht, Licht auf das Problem des Sterbens und des Todes zu werfen. So berichtet *Erwin Ringel* in „Suizid und Euthanasie“, daß täglich mehr als 1000 Menschen auf der Erde durch Selbstmord sterben. Die Selbstmordversuche werden auf das 5–8fache geschätzt. Als ein Beitrag zur Abhilfe ist auch die Nachschrift des Referats von *Elisabeth Kuebler-Ross* „Menschlich sterben“ (339–347) zu sehen. Dieser letzte Beitrag erweist sich als sehr dürftig, besonders dann, wenn man die Bücher der Autorin kennt, die eine Fülle von Material und Anstöße für die menschliche Bewältigung des Sterbens geben. – In diesem Zusammenhang ist auch darauf hinzuweisen, daß in diesem Buch ein längerer Beitrag zu dem Phänomen des „Beinahe-Todes“ und den Berichten jener Herztoten fehlt, die wieder ins Leben zurückgerufen wurden. Ein solch wichtiger Aspekt hätte wegen seiner aktuellen Diskussion in einer so wirklich umfangreichen Darstellung der Grenzerfahrung Tod nicht fehlen dürfen.

Carl F. v. Weizsäcker fragt naturwissenschaftlich-philosophisch „Woher kommt der Tod?“ und „Wohin führt der Tod?“. Wenn auch die erste Frage naturwissenschaftlich beantwortet werden kann, zumindestens als Teilantwort, so muß sich naturwissenschaftliches Forschen als gänzlich hilflos bei der Beantwortung der zweiten Frage erweisen. Ob sich der Satz des Autors: „Seligkeit ist nicht jenseits des Todes; dort ist Arbeit.“ (338) – wirklich philosophisch rechtfertigen läßt, ist stark anzuzweifeln. Der Naturwissenschaftler kann jedenfalls darüber, was jenseits der Grenze des Todes liegt, keine Aussage machen.

R. K o l t e r m a n n, S. J.

#### 4. Psychologie

*Archiv für Religionspsychologie*, 13. Band, hrsg. von *Kurt Krenn*. Gr. 8° (320 S.) Göttingen 1978, Vandenhoeck & Ruprecht. – Im ersten Beitrag dieses Bandes schreibt K. über „Die Grundlagen der Religionspsychologischen Konzeption Wilhelm Keilbachs“ (11–20), des verdienstvollen Herausgebers der letzten sechs Bände dieses Archivs. Ihm ist auch dieser als Festschrift gewidmet. Fundamental ist an dieser Konzeption, daß die Religionspsychologie eine empirische Wissenschaft ist. Damit ist die Frage noch nicht entschieden, ob man sie (nach den Ideen von Dilthey) einer beschreibenden oder einer zergliedernden Psychologie zuordnen muß oder ob sie, je nach Gegenstand und möglichen Forschungswegen, mit den Methoden beider Wissenschaftsrichtungen arbeiten muß. Ob es verkehrt war und ist, die Religionspsychologie den Religionswissenschaften zuzurechnen, möchten wir bezweifeln. Richtig dagegen ist, daß in der Religionspsychologie die Frage nach der Wahrheit und dem Absolutheitscharakter der religiösen Inhalte nicht gestellt werden kann (19). Diese Fragen gehören in den Bereich der Metaphysik und der Theologie: hier liegen die inneren Grenzen der Religionspsychologie. Das heißt aber nicht, daß in der religionspsychologischen Forschung solche Probleme nicht auftauchen und nicht „fragbar“ werden könnten. – Über die Beziehungen von Religion und Theologie handeln zwei Beiträge: *A. Gennrich* (123–135) und *W. J. Berger* (136–142). Einige Berührungspunkte zu den hier vorliegenden Problemen zeigen auch die „Empirischen Untersuchungen zur religiösen Entwicklung im Kleinkindalter“ von *J. Hofmeier* (143–163) und die „Hinführung 4- bis 5-jähriger Kinder zum Verständnis biblischer Geschichten“ von *K. Gins* (164–189). In diesem Zusammenhang sei auch auf die interessante Studie von *N. S. Holm* hingewiesen: Das Zungenreden bei Anhängern der Pfingstbewegung im schwedischsprachigen Gebiet Finnlands (224–238). Zwei Beiträge betreffen das Werden und die gegenwärtige Situation der Religionspsychologie in Schweden: *G. Widengren*, Die religionswissenschaftliche Tradition in Uppsala (21–33) und *Th. Kälstad*, Die Religionspsychologie im Dienste der Theologie (34–50). Mit Recht werden hier die Verdienste Söderbloms als „großer Initiator“ der Religionspsychologie in Uppsala hervorgehoben (25). Der Verf. erinnert auch an Söderbloms fundamentale Unterscheidung zwischen zwei Typen der Mystik (der sein gesondertes Interesse galt): es gibt nach ihm eine „Unendlichkeitsmystik“ und eine „Persönlich-

keitsmystik“ (25). Bei Untersuchungen über mystische Phänomene (zu denen wohl auch die Glossolalie zu rechnen ist) wird man bei aller Offenheit für die Empirie und ihre Erkenntnismöglichkeiten mit den Methoden der Naturwissenschaften allein (etwa Beobachtung, Induktion und Statistik) nicht auf den Grund der seelischen Zusammenhänge und kaum zu den Strukturen vorstoßen können, die diese Phänomene bedingen und in den Phänomenen auch irgendwie faßbar werden. Man wird notwendigerweise auch die Methoden einer phänomenologischen und „verstehenden“ Psychologie heranziehen müssen. Man kann allerdings nicht leugnen, daß hierbei die „Exaktheit“, wie sie als Ideal besonders in der Physik und der Chemie gefordert wird, nicht zu erreichen ist. Sie ist aber auch schon in den Naturwissenschaften, die sich mit dem Leben und seinen Erscheinungen befassen, wie Biologie und Physiologie, nur mit Einschränkungen zu realisieren. – Auf zwei Abhandlungen, zu den krankhaften Abweichungen des religiösen Seelenlebens, sei nur kurz aufmerksam gemacht: *Kl. Thomas*, Religions-Psychopathologie (65–76) und *H. Prokop*, Das religiöse Element in der Psychiatrie (77–88). Im ganzen kann man sagen, daß dieser Band wertvolle Beiträge zu verschiedenen Fragestellungen der Religions- und auch der Pastoralpsychologie enthält. Darüber hinaus gibt er Anregungen zu kritischen Reflexionen über Aufgaben und Methoden der Religionspsychologie und weist auf Möglichkeiten weiterer Untersuchungen hin.

L. Gilen, S. J.

Rensch, Bernhard, Gesetzlichkeit, psychophysischer Zusammenhang, Willensfreiheit und Ethik (Erfahrung u. Denken, Bd. 55). Gr. 8° (184 S.) Berlin 1979, Duncker & Humblot. – An diesem Buch wird das Kapital über das Problem der Willensfreiheit besonders interessieren (89–120). Hier stellt der Verf. zunächst fest, daß nach der Meinung vieler Physiologen, Psychologen und Philosophen keine allgemein gültige, unmittelbare und direkte Zuordnung (bzw. Abhängigkeit) der Denkabläufe und Willensvorgänge von bestimmten Hirnprozessen besteht (90), daß hier also Freiheit vorgefunden wird. Gerade diese Freiheit will R. aufgrund seiner Annahme einer universalen Gesetzlichkeit sämtlichen Geschehens (10–51) und seines psychophysischen Identismus' in Frage stellen. Nach den genannten Wissenschaftlern (und nach Meinung der meisten Menschen) herrscht bei den Willensentscheidungen also keine durchgängige Gesetzlichkeit; sie sind „frei“. Wir würden etwas vorsichtiger hinzufügen: es gibt freie Willensentscheidungen, für die der Mensch die Verantwortung zu tragen hat, bei denen er dem Gewissen gegenüber verpflichtet ist. Die an solches fehlerhafte Entscheiden oder Tun anschließenden Schuldgefühle bzw. das Schuldbewußtsein kann er nicht mit dem Hinweis auf eine allgemeingültige Determiniertheit allen Geschehens „entschuldigen“. Der Verf. spricht dort auch über die Bedenken gegen eine universale Kausalgesetzlichkeit, wie sie sich aus den Gedanken der Heisenbergschen Unbestimmtheitsrelation ergeben (19–25), und die Bedeutung der Wahrscheinlichkeitskausalität. Die allgemeine Kausalgesetzlichkeit gilt dem Verf. nicht als absolut sicher, sie ist eine induktiv begründete Hypothese „von allerdings höchstem Wahrscheinlichkeitsgrade“ (10), bei der man also mit einer eventuellen Falsifikation rechnen muß. Dieses Kausalgesetz ist keineswegs identisch mit dem metaphysischen Kausalprinzip, das durch Deduktion und auf dem Weg von Reflexionen über die Bedingungen der Möglichkeit von kontingentem Sein gewonnen wird. – In einem besonderen Abschnitt behandelt R. die logische Gesetzlichkeit (43 ff.), die neue erkenntnistheoretische Probleme aufwirft. In einem Kap. über „Zuordnung von psychischen Phänomenen zu physiologischen Hirnprozessen“ (52–62) stößt der Verf. auf den Kern der Frage nach dem Verhältnis von Leib und Seele im Menschen vor, das auch entscheidend ist für die Frage nach der Möglichkeit oder Unmöglichkeit von Willensfreiheit im Menschen. – Anschließend bringt R. verschiedene Deutungsmöglichkeiten des Leib-Seele-Problems (63–88). Er lehnt jede Form von Dualismus ab, sowohl den psychophysischen Parallelismus als auch die Wechselwirkungstheorie. Eine beachtliche Ergänzung dieser Gedanken hätte sich vermutlich ergeben, wenn R. auch den aristotelischen Lösungsversuch in die Diskussion einbezogen hätte. Aristoteles wendet sich in seiner Leib-Seele-Lehre ausdrücklich gegen den von Platon vertretenen Dualismus. Das Wesen dieser Lehre liegt darin, daß Leib und Seele eine substantielle Einheit bilden, in die beide Seinskomponenten ihre Seinseinheit als Potenz und

Akt einbringen (innere Verbindung, aber kein Identismus). Man kann sich allerdings fragen, ob sich bei einer eingehenden Analyse des Identismus, wie er von R. konzipiert wird, nicht doch gewisse Ähnlichkeiten mit dem psychophysischen Parallelismus ergeben, speziell mit der Form, wie Wundt ihn dargelegt hat.

Zwei weitere Kap. des Buches sind Fragen nach dem Verhältnis von Determinismus und Rechtsphilosophie (121–130) und nach den Grundlagen ethischer Vorstellungen (131–149) gewidmet. Die ethischen Normen, deren Geltung und Bedeutung sich für den Verf. aus ihrer Nützlichkeit ergeben, haben sich letztlich aus poly-nomistischen Determinationen (155) entwickelt. Der Verf. vertritt die Meinung, daß „absolute, apriorisch erfassbare Werte nicht vorausgesetzt werden können“ (ebd.). Man kann sich aber fragen, ob nicht der Annahme solcher Nützlichkeitswerte durch die jeweilige Sozietät die im Unbewußten des Menschen (Naturrechtler würden vielleicht sagen: in der Natur des Menschen) verankerte Erkenntnis vorausliegt: das „Gute“ muß man tun, das „Schlechte“ muß man lassen. Die Konkretisierung dieses „Guten“ und „Schlechten“ wird dabei durch logische Gesetzmäßigkeiten, aber auch durch verschiedene Determinationen geschichtlicher, sozialer und soziologischer Art zu erklären sein. – Dem Buch ist ein Verzeichnis der zitierten Literatur (161–178) sowie Autoren- und Sachregister beigegeben. L. Gilen, S. J.

Nowak, Antoni J., Gewissen und Gewissensbildung heute in tiefenpsychologischer und theologischer Sicht. 8° (144 S.) Wien 1978, Herder. – Der Autor, Professor für Pastoralpsychologie in St. Pölten (Ö), ist als Theologe durch die Schule einer Lehranalyse und der Psychologie gegangen. Das läßt für das Thema des Buches Kompetenz erwarten. – Im 1. Teil, Die Frage des Gewissens in tiefenpsychologischen Schulen, befaßt sich N. mit den Aussagen der drei Hauptrichtungen zu diesem Punkt: der Psychoanalyse nach Freud, der Individualpsychologie nach Adler und der philosophisch orientierten Tiefenpsychologie. Bei dieser letzten Richtung setzt er sich auseinander mit C. G. Jung, der Daseinsanalyse (Binswanger), der Existenzanalyse (Frankl) und der personalen Analyse (Caruso). Das gelingt dem Verf. mit großer Klarheit in gut 30 Seiten. – Die Psychogenese des Gewissens wird im 2. Teil behandelt. Dabei wird vor allem die Unterscheidung zwischen Über-Ich und reifen Gewissen behandelt. – Im 3. Teil „Wertproblem in der Tiefenpsychologie und das Gewissen“ läßt N. deutlich werden, wie schwer sich die Tiefenpsychologie mit der Frage nach Gut und Böse tut. Normfindung kann sie kaum leisten. Besonders die Labilität der Aussagen C. G. Jungs in dieser Frage kommt klar zum Ausdruck (89, 90). – In einer logischen Weiterführung stellt sich der Verf. im 4. Kapitel der Theologie des Gewissens. Die tiefenpsychologische Betrachtungsweise wird überschritten. Häring und Rotter kommen oft zur Sprache. Pastorale Überlegungen führen zum Abschluß des Buches. – Bemerkenswert, wie es N. gelingt, in einer geringen Seitenzahl das Thema Gewissen und Gewissensbildung so kompetent und umfassend darzustellen. Das Buch eignet sich für eine rasche Orientierung über die Gesamtproblematik wie auch als Erinnerungshilfe für den, der mit der Sache schon vertraut ist. Dazu kann auch noch die 6seitige Literaturliste helfen. G. Platzecker, S. J.

Stein, Eduard V., Schuld im Verständnis der Tiefenpsychologie und Religion. 8° (266 S.) Freiburg 1978, Olten. – Der Verf. ist Theologe und Psychoanalytiker und hat einen Lehrstuhl für Pastoralpsychologie an der Universität von San Francisco. Das Buch erschien 1968 in den U.S.A. Joachim Scharfenberg, führend in der deutschen Pastoralpsychologie, erklärt in seinem Vorwort die späte Übersetzung des Werkes mit der hier noch herrschenden Befangenheit in therapeutischen Kreisen dem Thema Schuld gegenüber. – Die Psychotherapie hierzu-lande neigt dazu, sich ausschließlich auf Schuldgefühle zu fixieren. Diese sind häufig angstbesetzt und legen tatsächlich ein therapeutisches Angehen nahe. Es ist verdienstvoll, wenn ein Theologe, der gleichzeitig Psychoanalytiker ist, sich des Phänomens Schuld annimmt. So wie ein Leben ohne Angst und Unsicherheitsgefühle nicht nur unvorstellbar ist, sondern auch stagnieren würde, so ist es auch mit der Schuld. Positiver Umgang mit Schuld führt den Menschen weiter. S. setzt sich aus-

fürhlich mit den Theorien über Gewissen und Schuld auseinander. Dabei stehen jeweils im Blickpunkt der gesunde Mensch, die psychopathische Persönlichkeit wie auch die neurotisch beeinträchtigte Person. – Wie von vornherein zu erwarten, kommt Freud mit seinen Gedanken zum Ideal-Ich und zum Über-Ich ausführlich zur Sprache. S. bleibt bei ihm nicht stehen, sondern konfrontiert ihn auch mit vielen zeitgenössischen amerikanischen Psychotherapeuten. Eine Auseinandersetzung mit der philosophisch orientierten Tiefenpsychologie (C. G. Jung u. a.) fehlt ganz. Auch die Individualpsychologie wird nicht beachtet. – Zunächst hat man bei den langen Ausführungen den Eindruck einer gewissen Redundanz in den Aussagen. Eher findet aber doch eine sehr differenzierte und differenzierende Betrachtung des Phänomens Schuld statt; immer mit Praxisbezug. Es entsteht überhaupt der Eindruck, daß S. vor allem selber allererst ein Mann der Praxis ist. Ein mehr systematisch eingestellter Mensch hätte eine luzidere Darstellung gegeben.

Die ersten sechs Kapitel behandeln die therapeutischen Erfahrungen und die daraus sich ergebende Theoriebildung (15–165). Sie durchzuarbeiten kostet Mühe. Die vielen Einzelheiten verwirren manchmal, sind aber für den Geduldigen hilfreich. Der Seelsorger und der Berater werden vor allem am 7. und 8. Kapitel interessiert sein: „Die Psychotherapie der Schuld“ und „Schuld und die Religion der Liebe“ (166–245). – Das letzte (neunte) Kapitel kann man kaum ein Kapitel nennen. Es ist ein Epilog von drei Seiten mit dem trotzdem langen Titel „Überlegungen und Vorschläge – Über den tieferen Sinn des Systems ‚Schuld‘ im Menschen.“ – Wie zu erwarten – zumal in den USA –, spielt in der theologischen Reflexion Paul Tillich seine Rolle. – Die Übersetzung könnte an manchen Stellen deutlicher sein. Das Buch ist der Mühe des Durcharbeitens wert. Mir scheint aber, daß echten Gewinn dabei nur hat, wer selber über therapeutische Erfahrung verfügt und mit den Basistheorien der Psychoanalyse schon vertraut ist.

G. Platzbecker, S. J.

## 5. Soziales

Nell-Breuning, Oswald von, Soziallehre der Kirche. Erläuterungen der lehramtlichen Dokumente (Soziale Brennpunkte). 8<sup>o</sup> (236 S.) Wien 1978, 2. erweiterte u. ergänzte Aufl., Europaverlag. – Daß die lehramtlichen Dokumente zur katholischen Soziallehre selbst unter Katholiken weithin unbekannt sind, mag man bedauern; man muß aber auch zugeben, daß Sprachebene und Sprachstil dieser Texte nicht immer in der Lage sind, Menschen von heute zum Weiterlesen zu ermutigen. – Der Nachfrage nach Erschließung dieser spröden Texte kommt der Verf. durch eine Kommentierung von insgesamt 11 römischen Dokumenten (Leo XIII: Rerum novarum, Pius XI: Quadragesimo anno, Pius XII: Pfingstbotschaft 1941, Johannes XXIII: Mater et Magistra, Pacem in terris, Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils, Paul VI: Fortschritt der Völker, Ansprache vor der ILO, Octogesima adveniens, Römische Bischofssynode 1971: Gerechtigkeit in der Welt, Paul VI: Evangelii nuntiandi) entgegen. Die Erläuterungen verlaufen zwar streng den Texten entlang, fahren aber nicht allen Windungen dieser während acht Jahrzehnte entstandenen Gelegenheitschriften nach. Dafür gelingt es dem Verf., durch die Texterklärung einige Leitfäden zu ziehen – indem er einmal die Interpretationsgeschichte eines Dokumentes, wie sie in den nachfolgenden Dokumenten gespiegelt wird, zur Erklärung heranzieht; dies wird besonders deutlich bei den Themenkreisen, die für den Verf. einen Teil seiner Lebensgeschichte ausmachen: „Arbeit und Kapital im Unternehmen“ bzw. „Mitbestimmung“ oder „Christentum und Sozialismus“. Zum ändern greift er ein Motiv durchgängig auf, das bereits in dem vorgeschalteten Kapitel methodischer Reflexion über den Wahrheitsanspruch katholischer Soziallehre angeklungen ist: discretio, Unterscheidung. Das Bemühen des Verf.s um Unterscheidung (nicht Trennung) zwischen der eigentlichen Sendung der Kirche (nämlich der Verkündigung des Evangeliums) und ihrer Mitarbeit beim Aufbau einer gerechten Welt, zwischen lehramtlicher Autorität und Sachkompetenz, zwischen Offenbarungswahrheiten und Vernunftkenntnis, zwischen der Eindeutigkeit des Dogmas und dem Pluralismus der politischen Lösungen, zwischen den Wertvorstellungen der Christen und der Humanisten ohne Glauben an Gott muß als Kehrseite des Widerstandes gegen eine immer wieder drohende Verein-



nahmung des relativ eigenständigen Bereichs verantworteter Weltgestaltung durch ein sich integralistisch und damit totalitär gebärdendes Glaubensverständnis begriffen werden. – Durch Nell-Breunings Kommentar wird der Leser Zeuge einer geschichtlichen Wanderung der sozial engagierten Kirche aus der früher selbstverständlichen Hoheitsstellung auf den bescheidenen Dienstweg zum Menschen in der modernen Gesellschaft. Das Eingeständnis des Verf.s, daß er diesen Weg, den er doch maßgeblich vorgezeichnet hat, beim Übergang von den Piuspäpsten zu Johannes XXIII. selbst hat gehen lernen müssen, macht diesen durch Sachverstand ausgewiesenen Kommentar auch zu einem persönlichen Glaubenszeugnis.

F. Hengsbach, S. J.

Kirche in der Gesellschaft; der katholische Beitrag 78/79, hrsg. v. Jürgen Wichmann (Geschichte u. Staat, Bd. 220–222). 8° (407 S.) – Kirche in der Gesellschaft; der evangelische Beitrag 78/79, hrsg. v. Hans W. Heßler (GS Bd. 223–225). 8° (379 S.) München 1978, Olzog. – Den beiden Bändchen „Katholiken und ihre Kirche“ und „Protestanten und ihre Kirche“ (hier angezeigt 52 [1977], 606) folgt in der gleichen Reihe das Zwillingpaar „Kirche in der Gesellschaft; der kathol. bzw. evangel. Beitrag“. – Informierten die beiden ersten Bändchen über das Selbstverständnis, die Verfassung und den Aufbau sowie die Einrichtungen („Werke“) der Kirche(n), so wird hier deren grundsätzliche Haltung zu den die heutige Gesellschaft bewegenden Fragen und ihr Bemühen, auf Gestalt und Entwicklung dieser Gesellschaft Einfluß zu nehmen, dargestellt. Wiederum sind die beiden Bändchen in möglichst übereinstimmender Weise angelegt, wodurch Vergleiche sehr erleichtert werden. Die 31 bzw. 32 Beiträge behandeln in der großen Mehrzahl die gleichen oder einander entsprechende Themen. Kleine Unterschiede bestehen und sind offenbar nicht zufällig; so findet sich das Thema „Europa“ nur im kath., das Thema „Geburtenregelung“ nur im ev. Bändchen. – „Gesellschaft“ im Titel meint das Gesamt unseres menschlichen Zusammenlebens im weltlichen Raum als dem Gegenüber zur Kirche als religiöser Gemeinschaft, schließt den politischen Bereich nicht *aus*, aber auch nur sozusagen beiläufig mit *ein*, wo es sich vom Thema her wie beispielsweise bei Ehe(-recht bzw. -scheidung) oder Elternrecht von selbst ergibt. Themen wie Kirche und Staat, Kirche und politische Parteien u.a.m. sind ausgespart; sie könnten wohl Gegenstand eines weiteren Zwillingspaars von Bändchen bilden. – Auffallend „aggressiv“ ist der (kath.) Beitrag des Gen.-Sekretärs der Deutschen Pax-Christi-Sektion; viel ausgeglichener ist der äußerst kurze, dafür aber reichhaltig dokumentierte Beitrag „Abrüstung, Frieden“ eines wissenschaftlichen Mitarbeiters der „Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (FEST)“. – Beide Bändchen sind Fundgruben zuverlässiger Information. Der Zusatz „78/79“ im Untertitel gibt die Absicht zu verstehen, die Bändchen, weil viele darin enthaltene Informationen rasch von den Ereignissen überholt werden, in kurzen zeitlichen Abständen auf den neusten Stand der Dinge gebracht, immer wieder neu aufzulegen; man kann nur wünschen, daß der Absatz den Erwartungen des Verlags entspricht und ihm ermöglicht, diese begrüßenswerte Absicht auszuführen.

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

Kaefler, Herbert, Religion und Kirche als soziale Systeme. N. Luhmanns soziologische Theorien und die Pastoraltheologie. 8° (357 S.) Freiburg-Basel-Wien 1977, Herder. – Mit klarer Sprache und synthetischer Kraft hat K. es vermocht, pastoraltheologische Probleme hinsichtlich der Organisation von Glaubensgemeinschaften so anzugehen, wie es für modernes wissenschaftliches Bewußtsein überaus sinnvoll ist: mit den Mitteln soziologischer Theorie. K. holt sich hierfür die Begrifflichkeit aus dem Fundus Luhmannscher systemtheoretischer und funktionalistischer Sozialphilosophie. – In einem ersten Teil „Die soziologischen Grundlagen“ (17–126) bringt K. Luhmanns Positionen mit drastischen Kürzungen aber ausreichendem Informationswert ein. Bei diesem Parforceritt durch ein relativ geschlossenes System wie das Luhmannsche kann die Kritik, die K. öfters im Anschluß an Habermas anklingen läßt, nur oberflächlich bleiben. Die theoretische Schwäche, insbesondere des Luhmannschen Systembegriffs, wird nicht erkannt. Undurchsicht bleibt die sozialontologisch wesentliche Unterscheidung zwischen struk-

turellen und korporativen Subsystemen des Systems Gesellschaft, mit der Konsequenz, daß Kirche und Religion gleichermaßen als soziale Systeme erscheinen. Ein Fehler, da *Religion* den Charakter eines *strukturellen Subsystems* hat, also eine reflexions- oder strukturlogische Ebene meint, die an einem beliebigen System als ein konstitutiver Aspekt des Ganzen ausdifferenziert werden kann, während *Kirche* dagegen wesentlich *korporatives Subsystem* ist, also durch umfangs- oder prozeßlogische Verhältnisse als eigentlich „soziales System“ bestimmt wird. – Trotz dieser und anderer Unschärfen gelingt es K. im zweiten und dritten Teil, „Religion als soziales System“ (127–224) und „Kirche als soziales System“ (225–282), plausibel zu machen, daß christliche Religion und katholische Kirche mit soziologischer Terminologie durchdrungen werden können. Zahlreiche Einzelfragen werden – leider meist nur oberflächlich – systemtheoretisch angerissen, wie z. B. die Organisierbarkeit von Religion um das Kommunikationsmedium Glauben, die Problematik religiöser Rollen, Hindernisse für Strukturvariabilität von Kirche, Gottesdienst, Bistumsleitung u.v.m. – Trotz mancher Mängel an Konkretion und Präzision, die sich nicht zuletzt aus allzuhäufigem Stehenbleiben bei Definitionen ergeben, stellt es sich unbezweifelbar heraus, daß die sozialontologische oder soziologische Analyse religiöser Handlungsart oder kirchlicher Praxis im Einklang mit (pastoral-)theologischen Intentionen durchgeführt werden kann. Ausbau und entsprechende praktische Konsequenzen wären wichtig – vielleicht, wie bei K.s Arbeit, im Auftrag einer Bistumsleitung.

F. T. Gottwald

**Geschichtliche Grundbegriffe.** Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, hrsg. von Otto Brunner, Werner Conze u. Reinhard Kosellek, Bd. IV: Mi-Pre. Gr. 8° (XII u. 927 S.) Stuttgart 1978, Klett-Cotta. – Band I (A-D) wurde in ThPh 50 (1975), 90/91, Band II (E-G) in 51 (1976), 294–296 gewürdigt. Band III steht noch aus; offenbar wurden Beiträge H-L nicht rechtzeitig geliefert; so erscheint Band IV (Mi-Pre) vorweg; letztes berücksichtigtes Datum ist 11. 6. 1976 (S. 877, Fn. 112); das Vorwort ist unterzeichnet August 1978. – Die Beiträge sind deutlich zweierlei Art. Die einen entsprechen genau dem Vorhaben dieses Lexikons, den Bedeutungswandel der „Grundbegriffe“ nachzuzeichnen, was nur so geschehen kann, daß dargestellt wird, was zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Sachzusammenhängen jeweils mit diesem Begriff bezeichnet oder unter ihm verstanden wurde; der ideengeschichtliche Zusammenhang macht den Fragestand deutlich und ordnet ihn in die Gesamtsituation ein; daraus erschließt sich das jeweilige Verständnis. Andere Beiträge dagegen behandeln unmittelbar die Einrichtungen oder die Ereignisse, den geschichtlichen Ablauf und nicht zuletzt die Kämpfe, in denen der Begriff als Parole gedient hat, und illustrieren auf diese Weise den Bedeutungswandel, dem der Begriff dabei unterlag. Bei Begriffen „politisch-sozialer Sprache“ bedeutet das, den Leser ein Stück politisch-sozialer Geschichte miterleben zu lassen. Wer das Lexikon bei seiner wissenschaftlichen Arbeit zu Rate zieht, um einen Zweifel zu klären oder eine Wissenslücke zu schließen, wird in Beiträgen der ersteren Art finden, was er zu finden erwarten darf; wer einen Beitrag aus Interesse am Gegenstand oder aus allgemeinem Informationsbedürfnis liest, wird an Beiträgen der letzteren Art mehr Genuß erleben. – Der Beitrag „Politik“ (789–874) ist vorbildlich für die erste Art; ähnlich ist der Beitrag „Monarchie“ (133–214) angelegt. Der zweitgenannten Gruppe gehören die Beiträge „Parlament“ (649–676), „Partei“ (677–734) und „Opposition“ (469–518) an; sie schildern, wie im geschichtlichen Ablauf diese Dinge praktiziert und mit welchen politischen Vokabeln die Kämpfe darum ausgefochten worden sind, beispielsweise sehr instruktiv, wie grundverschieden die Entwicklung in England einerseits, auf dem Kontinent andererseits verlaufen ist. Unvermeidlich greifen diese Beiträge und noch andere, z. B. „Öffentlichkeit“ (413–468), stark ineinander über. Da jeder Verfasser sein Thema geschlossen abhandelt, ergeben sich viele Wiederholungen; für den Rez. sind sie verdrießlich; der Leser, der nur einen Beitrag liest, an dem er interessiert ist, freut sich, alles komplett beisammen zu finden, würde jedoch mehr lernen, wenn er durch Verweisungen veranlaßt würde, sich auch an anderen Stellen umzuschauen. In dieser Hinsicht hätte die Redaktion wohl mehr tun können; so sollten die Beiträge „Öffentlichkeit“ und „Presse“ (899–927)

unter dem gemeinsamen Gesichtspunkt der Publizität aufeinander abgestimmt sein. —

Die beiden Beiträge „Natur“ (215–244) und „Naturrecht“ (245–314) stehen mit 30 bzw. 70 Seiten nicht im rechten Verhältnis zueinander. Bei Natur fehlt ein Hinweis auf die irreführende Äquivokation, die immer wieder unterläuft, indem dieser vieldeutige Begriff als terminus medius eines Syllogismus verwandt wird; allenfalls könnte das unter „Naturrecht“ nachgeholt werden, geschieht aber nicht. Die Ausführungen zum Naturrecht sind sorgfältig ausgewogen mit leichter Schlagseite zu Scotus, Ockham, Hobbes. Allzu knapp sind die großen spanischen Naturrechtslehrer behandelt wie auch der mit H. Grotius einsetzende Umbruch, über den verschiedene Auslegungen im Streit liegen. Seinen eigenen Standpunkt läßt der Verfasser (Karl-Heinz Iltling) ganz am Schluß durchblicken; es sei „noch viel Arbeit zu leisten, bis von einer Erneuerung des im Grunde nie widerlegten Naturrechts gesprochen werden kann“ (313). — An Stelle des Beitrags „Organ“ mit den Nebenstichworten Organismus, Organisation, politischer Körper (519–622), des längsten aller Beiträge dieses Bandes (104 Seiten), erschiene es mir glücklicher, einen Beitrag „Körper“ („corpus“) mit dem Nebenstichwort Korporation zu bringen. Von „Körper“ ausgehend ließe sich darlegen, in welchem Sinn man von dessen „Organen“ reden kann und geredet wird. Hier dagegen wird im 1. Tl. (42 Seiten) dargestellt, wie die Metapher ‚corpus‘ im Lauf der Zeit auf die verschiedensten gesellschaftlichen Gebilde, darunter auch Staat und Kirche, angewandt worden ist. Dabei unterlaufen mehrfach die termini Korporation, korporativ, korporationsähnlich und korporationsrechtlich (539–556), ohne daß gesagt würde, ob hier nur die Metapher ‚corpus‘ nachklingt oder „Korporation“ ein von der Fachsprache geprägter terminus und was sein genauer juristischer Inhalt ist. Der 2. Tl. (62 Seiten) entfaltet den Wandel des politischen und des staatsrechtlichen Denkens seit der französischen Revolution, der dahin geführt hat, daß die Begriffe Organismus und Organisation sowohl einander entgegengesetzt als auch gleichgesetzt werden. — Beitrag „Nihilismus“ (371–412) stellt — wenn anders ich ihn recht verstehe — alles zusammen, was zu Recht oder zu Unrecht sich selbst als Nihilismus bezeichnet oder ausgegeben hat oder von anderen als Nihilismus qualifiziert oder disqualifiziert worden ist. Manches, was hier als „nihilistisch“ vorgeführt wird, begegnet an anderen Stellen als etwas durchaus positives wieder; auch da vermißt man Querverweisungen. Die offenbar grundverschiedenen Bedeutungen, in denen das ‚nihil‘ bzw. ‚annihilare‘ jeweils zu verstehen ist oder verstanden sein will, wünschte man sich viel deutlicher entfaltet. — Der S. 375, Z. 3/4 angeführte Satz Anselms von Canterbury läßt m. E. rein grammatikalisch den ihm dort beigelegten Sinn nicht zu. — S. 400, Fn. 114 ist zu lesen Leo XIII. — Unter „Modern“ (93–132) erwartet der philosophisch und theologisch Interessierte, etwas über „Modernismus“ zu finden, aber das ist kein Begriff der „politisch-sozialen Sprache“. Immerhin findet er unter V. 1.e eineinhalb im wesentlichen zutreffend berichtende Seiten; der Antimodernisteneid, von dem es unzutreffend dort heißt, er habe noch „bis heute Gültigkeit“ (124), bestehe nicht mehr. — Bei „Neutralität“ (315–370) sollte unbedingt der heute so bedeutsame Unterschied von *weltanschaulicher* Neutralität und *Wertneutralität* behandelt sein, ohne den die heutige Grundwertediskussion nicht zur Klarheit kommt. — Wenn es heißt: „Der Begriff der Toleranz geht davon aus, daß es eine Wahrheit gibt, und gewährt dem Irrtum daneben Existenzberechtigung“ (352), dann erscheint mir der erste Halbsatz schief geraten; dem zweiten muß ich hart widersprechen. Der Indifferente läßt es dahingestellt, welche Aussage die wahre (welcher Ring der echte) ist; der Tolerante dagegen ist von der Richtigkeit seiner Meinung überzeugt, erweist jedoch nichtsdestoweniger dem anderen, dessen Meinung er für irrig hält, menschliche Achtung und gewährt *ihm* (!) die Freiheit, diese seine Meinung zu äußern und sein Leben nach ihr einzurichten. Dem Irrtum „gewährt“ der Tolerante nichts, wird sich vielmehr bemühen, ihn mit beweiskräftigen Gründen zu widerlegen. Daraus, daß man durch eine gefährliche Metapher sich hat verführen lassen, Intoleranz damit zu begründen, daß nur die Wahrheit Existenzberechtigung habe, der Irrtum aber nicht, folgt keineswegs im Umkehrschluß, Toleranz sei geboten und bestehe darin, dem Irrtum Existenzberechtigung zuzuerkennen.

In den lateinischen Zitaten finden sich wieder wie schon in Band I und II Druck-

fehler; da sollte ein lateinkundiger Verlagslektor nachhelfen; im übrigen ist der Band nahezu druckfehlerfrei (S. 877 muß es offenbar 1967 heißen statt 1976). – Sehr oft wird „Staatslexikon“ zitiert ohne Angabe, ob Rotteck-Welcker oder StL der Görresgesellschaft (letzteres einmal als „katholisches“ bezeichnet); meist ist die Jahreszahl angegeben, die dem Kundigen ersichtlich macht, welches Staatslexikon gemeint ist. – Ein Werk wie dieses sähe man gern auch von solchen kleinen Mängeln frei. O. v. Nell-Breuning, S. J.

Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften. Hrsg. Wilhelm Weber. Bd. 19. Gr. 8° (275 S.) Münster 1978, Regensburg. – Der Band besteht aus 12 Beiträgen. – W. Heinen stellt sehr beachtenswerte und gewichtige „Anthropologische Fragen und Forderungen an die Moral- und Sozialwissenschaften“ (9–36), die bewußt machen, wie schwer es uns fällt, noch so einsichtige Prinzipien den Menschen in der Weise nahezubringen, daß sie sich davon betroffen fühlen. – G. Ermecke versucht „Aufgabe, wissenschaftlichen Ort, Methode und Systematik der Christlichen Gesellschaftslehre (CGL)“ festzulegen (37–50). Er definiert sie als „jene theologische Disziplin, welche im Lichte der von der Kirche verkündeten Heilsbotschaft Jesu Christi das menschliche Gesellschaftsleben erforscht (CGL i. e. S.) und alle heilsrelevanten Erkenntnisse anderer Sozialwissenschaften in sich aufnimmt (CGL i. w. S.)“ (40); er meint, man könne sie auch „Sozialtheologie“ nennen (ebd.), was auf die von ihm definierte CGL unbestreitbar zutrifft, und hält es für „nicht richtig, sie primär als Normwissenschaft zu verstehen“ (41), was, wenn man das Gewicht auf „primär“ legt, ebenfalls zutrifft. Nichtsdestoweniger ist die Soziallehre der Kirche im vollen Sinn des Wortes eine Normativwissenschaft, weil sie sich mit der Sozialontologie nicht um ihrer selbst willen befaßt, sondern in der Absicht, aus ihr eine Sozialdeontologie zu entwickeln; katholische Soziallehre mit Sozialethik gleichzusetzen hieße genau den Unterschied zwischen ihr und evangelischer Sozialethik verwischen; letztere will sich auf die – obendrein aus der hl. Schrift allein zu schöpfende – Sozialdeontologie beschränken; die Soziallehre der Kirche schließt die natürliche Erkenntnis aus der Natur der Dinge und den Sachverhalten nicht aus, sondern ausdrücklich ein. In Fußnote 6 beanstandet Ermecke die Aussage in „Mater et magistra“ Ziff. 222, die Soziallehre der Kirche sei „integraler Bestandteil der christlichen Lehre vom Menschen“; das besage zu wenig; sie sei „Wesenbestandteil“. Der authentische lateinische Text lautet „doctrinam socialeam, quam Ecclesia catholica profitetur, ab ipsa non posse distinguui doctrina, quam de vita hominum tradit“; sie lasse sich nicht ablösen (trennen) von ihrer Lehre vom menschlichen Leben. Die deutsche Übersetzung folgt hier leider der italienischen („parte integrante della concezione cristiana della vita“). – Sehr instruktiv ist der Beitrag von A. Langner, „Katholische Soziallehre im Urteil marxistischer Religionskritik“ (51–66). In der „auf Weltebene wachsenden Zahl dem Marxismus zuneigender Christen, die sich unmittelbar auf das Evangelium berufen“ (64), sieht Langner mit Recht eine „Herausforderung an die katholische Soziallehre und an die Darstellung ihrer sozialtheologischen Fundamente“ (65). Dringender noch als Versuche, die Marxisten zu überzeugen, scheint mir das Bemühen zu klären, woher denn diese Anfälligkeit so vieler Christen (auch Priester!) für den Marxismus kommt; die Ursachen dieser Anfälligkeit gilt es auszuräumen. Eng verbunden mit Langners Thema ist der – leider durch den zwischengeschobenen Beitrag von Th. Herr, „Die sozialtheologische Bedeutung der neutestamentlichen Haustafeln“ (67–82) räumlich von ihm getrennte – Beitrag von L. Scheffczyk, „Politische Implikationen in der Christologie?“ (83–99). Die Art, wie hier die Zuständigkeit einerseits der Exegese, andererseits der Dogmatik unterschieden wird, wie der Dogmatiker die Ergebnisse der Exegeten überprüft und seine „dogmatisch-christologische Interpretation ... den Schriftbefund in keiner Hinsicht verkürzt, ihn aber in den größeren Zusammenhang des entfalteten Christusgeheimnisses einstellt“ (99), trägt in hohem Grad zur Klärung bei; man möchte wünschen, daß die Dogmatiker allgemein diesen heute so aktuellen Fragen mehr Aufmerksamkeit schenken. – Da nicht alle Beiträge gewürdigt werden können, seien wenigstens noch genannt: F. Furger, „Kirche und Politik konkret“ (115–135), ein guter Einblick in die staatskirchenrechtlichen Verhältnisse der Schweiz. – Einblicke in das Ringen

der deutschen Kirche um Freiheit im 19. Jh. bietet der Beitrag von *K. J. Rivinius* (197–235). – *D. Kuhn*, „Ehe und Familie im Widerstreit der Ideen von Selbstverwirklichung und Fremdbestimmung“ (137–170), vermag viel Unklarheit und Mißverständnisse in bezug auf die im Titel genannten Begriffe auszuräumen. – Drei Diplomtheologen führen gemeinsam eine bereits in drei früheren Bänden des Jahrbuchs begonnene Untersuchung fort über den wissenschaftlichen Nachwuchs in katholischer Theologie (237–258). – Ganz zum Schluß behandelt *B. Gottlob* noch ein ebenso heikles wie aktuelles Thema: „Die Erklärung (vom 27. 5. 1977) der Spanierseelsorger in Deutschland über das Verhältnis von Glaube und gesellschaftlichem Engagement“ (259–275).  
O. v. Nell-Breuning, S. J.

Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften. Hrg. *Wilhelm Weber*. Bd. 20. Gr. 8° (288 S.) Münster 1979, Regensburg. – Dieser Band beginnt mit drei biographischen Beiträgen. Mit vollem Recht steht *Franz Hitze* an der ersten Stelle. Wirklich interessanter Gegenstand des Beitrags von *H.-J. Krüger*, „Franz Hitze und der ‚dritte Weg‘“ (9–37), ist jedoch nicht der zu Recht oder zu Unrecht so genannte „dritte Weg“, sondern die jahrzehntelange Kontroverse im deutschsprachlichen sozialen Katholizismus über Sozialreform oder Sozialpolitik; mit „drittem Weg“ ist die erstgenannte dieser beiden Positionen gemeint. In seinem Jugendwerk „Kapital und Arbeit“ (1880) hatte Hitze klar Sozialreform gefordert; darum konnten viele nicht verstehen, daß er, sobald er in praktischer Verantwortung stand, eindeutig Sozialpolitik betrieb. In Krügers Beitrag wird diese der Vergessenheit anheimgefallene Kontroverse wieder lebendig; es würde sich lohnen, sie nach heutigem vertieftem Verständnis neu aufzugreifen. – *A. Baumgärtner* schreibt über „Max Scheler und den deutschen Sozialkatholizismus“ (39–58); auch aus den damaligen, heute vergessenen Turbulenzen ließe sich jetzt noch manches lernen. – Der Beitrag von *K. J. Rivinius* über „Hirscher und die Erneuerung der Kirche (59–95)“ steht, wie schon sein Beitrag in Bd. 19 in einem Jahrbuch wie diesem nicht ganz am rechten Platz, aber auch der sozialwissenschaftlich interessierte Leser wird daraus Gewinn ziehen. – Nach diesen drei biographischen Beiträgen stößt *F. Baerwald*, „Metatheoretische Ansätze einer systematischen Gesellschaftslehre (97–110)“, ganz ins Grundsätzliche vor; im wissenschaftstheoretischen Bereich hat die katholische Soziallehre zweifellos einen gewissen Nachholbedarf. – *N. Glatzel*, „Funktionsverlust der Familie“ (111–128), zeigt überzeugend, daß der Sachverhalt weder mit Funktionsverlust noch mit Funktionswandel zutreffend gekennzeichnet ist, die Familie ist und bleibt immer mehr als bloße „Erfüllungshelfin des Gesellschaftssystems“ (127). – *D. Kuhn*, der bereits in Bd. 18 über „Das familiäre Strukturprinzip“ und in Bd. 19 über „Ehe und Familie im Widerstreit von Selbstverwirklichung und Fremdbestimmung“ gehandelt hatte, schließt diese Themenreihe ab mit „Ehe und Familie – personale Lebensgemeinschaft oder gesellschaftliche Institution“ (129–162). Mit dem Beitrag von Glatzel und diesen seinen drei Beiträgen ist das Jahrbuch der Bedeutung von Ehe und Familie wirklich gerecht geworden. – Erwähnt sei noch der Beitrag von *L. Schneider*, „Kohäsion, Dynamik und pastoraler Erfolg“ (191–230), der einen Vorstoß unternimmt in ein neues Gebiet und zu neuen Methoden religionssoziologischer Forschung, in die wir Älteren uns nicht mehr einzuarbeiten vermögen und darum jüngeren Nachfolgern zur Beackerung überlassen müssen. – Zwei Beiträge zu Tagesthemen bilden den Schluß. *A. Rauscher* prüft den Vorschlag der KAB für eine Unternehmensverfassung (231–249); *J. Wiemeyer* erläutert die „konzertierte Aktion“, mit der die Kostenexplosion in der gesetzlichen Krankenversicherung gemeistert und eine Kostendämpfung herbeigeführt werden sollte (251–288). – Auf die nunmehr vorliegenden 20 Bände zurückblickend, stellt der Herausgeber im Vorwort zutreffend fest, sie hätten „sich nicht mit abstrakter Theorie begnügt“, sondern immer auch „unmittelbare Berührung mit den Herausforderungen der wechselvollen Verhältnisse der Welt“ gepflegt; das gilt nicht zuletzt gerade von diesem Band.

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