

1. Philosophiegeschichte

Johannes Buridanus, *Sophismata*. Critical edition with an introduction by T. K. Scott. *Grammatica speculativa: Sprachtheorie und Logik des Mittelalters*. Bd. 1. 8° (168 S.). Stuttgart 1977, Frommann-Holzboog. – Scott's Edition der *Sophismata* des Pariser Nominalisten Johannes Buridan (1295–1358) erscheint als 1. Bd. einer Sammlung sprachlogischer Texte des Mittelalters (*Grammatica speculativa*), deren verdienstvolle Herausgabe J. Pinborg und H. Kohlenberger übernommen haben. – Im Anschluß an seine *Summula de dialectica* wendet Buridan die dort vorgestellten Lehraussagen über Eigenschaften und Funktionen des kontextuell eingebetteten sprachlichen Ausdruckes (*proprietas termini*) auf die Analyse bestimmter auf den ersten Blick falscher oder doch mehrdeutiger Sätze an, die nicht ohne zusätzliche logische Distinktionen bewahrheitet werden können. Über den hier durchgeführten Abbau sprachlicher Komplexität hinaus geht es Buridan um eine Antwort auf einzelne, seine nominalistische Ontologie betreffende, Einwendungen zur Zeichenfunktion sprachlicher Ausdrücke sowie den Wahrheitsbedingungen des kategorischen Satzes, wie sie etwa aus der zeitgenössischen Auseinandersetzung zwischen Wilhelm v. Ockham und Walter Burleigh bekannt sind.

In dieser durchaus nach Vorbild entsprechender Abschnitte der terministischen Handbücher angelegten Abhandlung wendet sich der Autor über seine Theorie der *significatio termini* zunächst gegen die Vorstellung einer Bezugnahme der *propositio* auf ein sog. *complexe significabile*. Sätze und Satzglieder richten sich nicht auf eine abstrakte Entität, sondern auf die durch sie repräsentierten Einzeldinge (Kap. 1). In Folge dieser „extensionalen Semantik“ bindet Buridan die Wahrheitsbedingungen des kategorischen Satzes an die „Identität/Nicht-Identität“ der *supposita terminorum* (Kap. 2). Nach einer Analyse der Wahrheitsbedingungen allgemeiner Sätze über ihre singulären Transformationssätze (Kap. 3), sowie der (unorthodoxen) Deutung der *appellatio* als semantischer Anwendbarkeit des sprachlichen Ausdruckes (Kap. 4), setzt sich der Autor mit Tempus- und Modusabhängigkeit sprachlicher Verweisungsfunktionen (*ampliatio*, Kap. 5) und der Beziehung von „natürlicher“ (mentaler) und „konventioneller“ (schrift-/lautsprachlicher) Sprachebene auseinander (Kap. 6). Es folgen Überlegungen zum Verhältnis von konventioneller Sprachäußerung und der ihr zugrundegelegten Wirklichkeit, vor allem der Zuordnung von Zeitkontext („Gegenwart“) und Wahrheit des jeweils in der Zeit erscheinenden Satzes (Kap. 7). Den Abschluß bilden umfangreiche Ausführungen zu Problemen der semantischen Paradoxien (Kap. 8). Buridan schließt sich hier Theorien und Auseinandersetzungen der mittelalterlichen Logiker an, wie diese sie in ihren Kontroversen über die in sich widersprüchlichen *insolubilia* austragen. – Scott versteht die vorliegende lateinische Edition als Ergänzung seiner eigenen englischen Übersetzung der „*Sophisms on Meaning and Truth*“ (1966). Allerdings handelt es sich nicht – wie der Untertitel glauben macht – um eine „kritische“ Textausgabe, sondern um die schon der Übersetzung zugrunde gelegte Inkunabelabschrift (Paris 1496/1500), die nunmehr mit zwei ausgewählten Handschriften (eine davon ein kurzes Fragment) verglichen wird. Aufgrund der von ihm beobachteten großen Ähnlichkeit dieses Basistextes mit weiteren Handschriften und frühen Drucken spricht Scott von einem „reliable text“. Abgesehen von der überaus knappen Einführung, in welcher Scott auf seine – wenngleich nicht unumstrittene – ausführliche Einleitung zur englischen Übersetzung verweist, dürfte den Leser die Art der Drucklegung dieses wichtigen Textes zur Logik des 14. Jhs nicht ganz befriedigen. So bezieht sich der kritische Apparat nicht etwa auf die Seiten der vorliegenden Edition, sondern auf die Folien des Wiegendruckes – ein Umstand, der die Auswertung der Varianten unnötig erschwert.

P. Kunze

Vincent, Ferrer, *Tractatus de suppositionibus*. Critical edition with an introduction by John A. Trentman. *Grammatica speculativa: Sprachtheorie und Logik des Mittelalters*. Bd. 2. Gr. 8° (188 S.) Stuttgart 1977, Frommann-Holzboog. – Ferrer (1350–1419), dessen suppositionstheoretischen Traktat Trentman jetzt in einer kritischen Edition als 2. Bd. der neubegründeten Reihe *Grammatica speculativa* vorlegt, dürfte vor allem als Vorkämpfer einer Beendigung des großen Schisma sowie als charismatischer Prediger und Missionar während der letzten Jahre seines Lebens bekannt sein. Gleichwohl hat er, selbst Zeitgenosse eines Paulus Venetus, eine der umfangreichsten Darstellungen der mittelalterlichen Suppositionslogik ausgearbeitet, deren Wirkungsgeschichte bis ins 15./16. Jh. reicht. Überraschenderweise ist dieses – abgesehen von seiner *Quaestio de unitate universalis* – einzige erhaltene philosophische Werk F.s als eine der ersten logischen Schriften des Mittelalters in diesem Jahrhundert veröffentlicht worden (ed. Fages, 1909). Trentman's Edition des *Tractatus de suppositionibus*, dessen Authentizität schon in der Auseinandersetzung zwischen Brettle und Gorce (1924) bestätigt werden konnte, stützt sich auf die drei zur Zeit bekannten Handschriften des 15. Jhs (Madrid BN 3368; Pavia BU 365; Wien Dominik. 49/271). Als Abfassungszeit vermutet Trentman das Jahr 1372, als F. eine Logikprofessur an der Universität von Lerida innehatte.

Kaum fünfzig Jahre nach dem Disput zwischen Burleigh und Ockham liegt mit *De suppositionibus* eine Zusammenstellung der tradierten Lehren zur Verweisungsfunktion sprachlicher Ausdrücke unter Einbeziehung der thomistischen Ontologie (*secundum sententiam veridicam Sancti Thomae*) vor. Ferrer's differenziertes System der *suppositiones terminum* kennzeichnet dabei eher den Abschluß einer Epoche zunehmend formaler Betrachtung der lateinischen Sprache. So finden sich ebenso Lehraussagen der *via antiqua* des 13. Jhs wie auch die – wenngleich ungenaue – Rezeption der zeitgenössischen Auseinandersetzung zwischen Realismus und Nominalismus (Burleigh/Ockham). – Besondere Aufmerksamkeit widmet F. der Analyse von syntaktisch-logischer und ontologischer Deutung der Sprachzeichenfunktion sowie der Zuordnung von Mental- und Schrift-/Lautsprache, wie sie in seine Theorie der *veritas propositionum* eingeht. In der Frage des ontologischen Status der Universalien beschreitet F. eine *via media* zwischen nominalistischen (Ockham) und realistischen Positionen (Burleigh), wobei er sich an Thomas von Aquin anlehnt. Da die Bedingungen der Wahrheit eines Satzes nach F. nicht ohne Reflexion auf die Verweisungsfunktion seiner Termini erhellt werden können, muß die logische Analyse auch auf das jeder wahren Aussage zugrundeliegende „Existierende“ Bezug nehmen. Schon vor F. hat man erkannt, daß diese Methode – im Unterschied zum Nachweis der grammatischen *congruitas terminorum* – eine klare Abgrenzung von Oberflächen- und Tiefenstruktur der *propositio* voraussetzt. Der differenzierten semantischen Typisierung von Subjekts- und Prädikatsausdruck (nur dem Subjekt kommt *suppositio* zu; das Prädikat wird als synkategorematischer Ausdruck gewertet) entspricht Ferrer's Zurückweisung der Identitätstheorie der Prädikation (Ockham). Singuläre Termini und Allgemeinbegriffe üben jeweils unterschiedliche *significationes* aus, wobei die Möglichkeit der intentionalen Bezugnahme auf allgemeine Sinngehalte gewahrt bleibt. Einem semantischen „Monismus“ (Ockham) bzw. „Dualismus“ (Burleigh) gegenüber vertritt F. die „pluralistische“ Deutung der *significatio terminum*, wobei er verschiedene Bedeutungsmodi unterscheidet, nach denen ein mentaler Ausdruck als Sprachzeichen verwendet werden kann. Darüber hinaus wendet F. seine Analyse der *suppositio terminum* auf Beispiele der mittelalterlichen *Fallaciae*-Theorie an, da nur über eine genaue Bestimmung des sprachlichen Verweisungsmodus der semantisch eindeutige Gebrauch der Termini innerhalb logischer Schlußfolgerungen gesichert werden kann.

Trentman stellt seiner Edition eine ausgezeichnete Einleitung voran, die im wesentlichen Ergebnisse seiner bisherigen Forschungsarbeiten wiedergibt (vgl. auch seine Dissertation über die Beziehung von *suppositio simplex* und Ontologie u. a. bei Burleigh und Ockham, 1964). Der Herausgeber wendet sich sowohl der Zuordnung von syntaktisch-logischer Analyse und Ontologie in Ferrer's Sprachtheorie als auch dessen grundlegender Bestimmung sprachlicher Zeichenfunktionen zu, die in engem Zusammenhang zu seiner inhärenten Deutung der Prädikation steht. Breiten Raum nimmt die Analyse intentionaler Verweisungsbezüge ein, die F. am

Beispielsatz *equus tibi promittitur* verdeutlicht (Unterscheidung von intentionaler nicht-intentionaler Auslegung mentaler Prädikatsausdrücke). Die in Ferrer's Konzeption der *suppositio naturalis* eingehende „logic of necessity“ vergleicht Trentman mit der modernen Diskussion um Essentialismus und die Semantik modaler Sätze. Ohne nochmals auf Geschichte oder Anliegen der mittelalterlichen Suppositionstheorie im allgemeinen einzugehen, nimmt Trentman damit doch solche Fragestellungen zur Supposititonslogik Ferrer's in seine Einführung auf, die für den mit der Logik des 14. Jh. bereits Vertrauten von großem Interesse sein dürften. – Ein Personen- und Sachindex beschließt diese wichtige Edition, der man allerdings in der typographischen Gliederung des lateinischen Textes mehr Übersichtlichkeit gewünscht hätte.

P. Kunze

Terrenal, Quentin C., *Causa Sui and the Object of Intuition in Spinoza*. Gr. 8° (124 S.) Cebu City, Philippines 1976, San Carlos Publications. – Die vorliegende Arbeit enthält eine im Jahre 1975 bei der Catholic University of America, Washington, D. C. eingereichte Dissertation über Spinozas Begriff der Intuition. Den Anstoß dazu gab die fehlende Übereinstimmung in der modernen Forschung über die Rolle der Intuition in der Philosophie Spinozas. Der Verf. ist der Meinung, daß in den bisherigen Untersuchungen das Verhältnis zwischen der Intuition und ihrem Gegenstand zu wenig berücksichtigt wurde. Für ihn ist der Gegenstand das Entscheidende für eine Interpretation der Natur und der Funktion der Intuition und für die Abgrenzung der Intuition von der Vernunft; er will beweisen, daß Intuition und Vernunft nicht nur zwei verschiedene Erkenntnisarten sind, sondern daß sie zwei verschiedene Arten von Gegenständen haben. Da Gott letzten Endes der primäre Gegenstand sowohl der Vernunft als auch der Intuition ist, läßt es sich leicht herausstellen, daß das eigentliche Anliegen dieser Studie der Gottesbegriff Spinozas ist. Wenn bei Spinoza die Gegenstände der Intuition und Vernunft verschieden sind, dann gibt es dementsprechend zwei verschiedene Gottesbegriffe, bzw. zwei verschiedene Aspekte Gottes, die diese Gegenstände bilden. Diese Differenzierung ist folgenreich für die Frage, ob für Spinoza Gott das nicht-persönliche Wesen eines atheistischen Pantheismus oder aber ein persönliches, welttranszendierendes Wesen ist.

Bisher hat man zwar anerkannt, daß Spinoza von einem persönlichen Gott, der sich intuitiv kennt und liebt, gesprochen hat (Ethik V, Lehrs. 35), aber dies für unvereinbar mit den sonstigen Aussagen über Gott in den übrigen Teilen der Ethik gehalten, wo Gott als die nicht-persönliche, unempfindende Ganzheit der Natur galt. Es gibt offensichtlich eine Zäsur in der Ethik. Meistens wird diese Zäsur beseitigt, indem man den Gottesbegriff des ersten Teils für den eigentlichen hält, während man den persönlichen, sich erkennenden Gott von Ethik V, Lehrs. 32–35 nur als „Schmuck für das Volk“ (Leibniz) betrachtet. T. will aber nachweisen, daß der persönliche, sich erkennende und liebende Gott der beiden Teilen zugrunde liegende ist, und daß eine Auffassung Gottes als persönlich für das Endziel der Ethik unentbehrlich ist, nämlich als der Gott, dessen Erkenntnis und Liebe das höchste Gute des menschlichen Strebens ausmacht. Um dieses nachzuweisen, muß er zeigen, daß die Intuition mehr ist als eine vervollkommnete Operation der Vernunft, die Gott als *natura naturata* und *causa prima* aller Dinge kennt, sondern das Schauen Gottes als *natura naturans* oder *causa sui*. In einer Art *petitio principii* setzt T. den sich kennenden und liebenden Gott von Anfang an dem Attribut erzeugenden (*natura naturans*) oder der ewigen Substanz (*causa sui*) gleich (58). Er versucht diese Gleichsetzung im Verlauf des Buches (70–73) zu rechtfertigen, aber mir bleibt unklar, ob ihm das gelungen ist. Natürlich ist das Gedachte (die Idee, *natura naturata*) verschieden von dem Denken (*cogitatio* als das die Idee erzeugende Attribut), aber daß das Attribut, *cogitatio*, einen sich erkennenden Gott impliziert, ist nur aus der Stelle V. 35 zu schließen; aber gerade diese Stelle darf man nicht benutzen, um die Zäsur zu beseitigen.

Nachdem der Verf. im 2. Kap. die beiden Interpretationen des Gegenstandes der Intuition, Gott als *causa prima* und Gott als *causa sui*, dargestellt und diese Interpretation kritisch diskutiert hat, versucht er in den folgenden Kap. seine These nachzuweisen. Im 3. Kap. wird gezeigt, daß bei Spinoza der eigentliche Gegen-

stand der Vernunft und Intuition Gott ist, d. h. als Erkenntnismodi von Dingen können Vernunft und Intuition nur adäquate Ideen von Dingen haben, wenn sie erst diese Ideen auf Gott beziehen, im Gegensatz zu den Ideen des Vorstellens (der erste Modus der Erkenntnis), die inadäquat sind (II, Lehrs. 34). Der Geist aber kann die einzelnen Ideen auf Gott nur dann beziehen, wenn er sich selbst sub specie aeternitatis kennt. Aus dem als ewig verstandenen Selbsterkennen versucht T. die Möglichkeit herauszuarbeiten, daß die intuitive Selbsterkenntnis des Geistes Gott als natura naturans erreicht. Seine Argumentation aber vollzieht sich in einer Weise, die m. E. kaum einen Anhaltspunkt bei Spinoza findet, und bleibt dadurch wenig überzeugend.

Im 4. Kap. will er aber diese Möglichkeit auf positivere Weise demonstrieren. Zunächst zeigt er, daß Gott sich als natura naturans kennt, weil die Idea Dei suae essentiae nicht nur Modi, sondern auch alle Attribute umfaßt (II, 3), also nicht nur die Totalität des Erzeugten (Modi), sondern auch die Erzeugenden (Attribute). Danach will er erweisen, daß die Intuition an diesem Sich-als-natura-naturans-Erkennen Gottes teilnimmt. Die ganze Argumentation dreht sich um den Unterschied zwischen den universellen Ideen und dem individuellen Wesen. T. geht davon aus, daß wenn der geeignete Gegenstand der Intuition das existierende Individuum ist, es nicht möglich wäre, daß die Intuition einen Universalbegriff kennt, bzw. die natura naturata. Solch ein Gedanke wäre aber Spinoza völlig fremd. Daß bei ihm eine Unterscheidung zwischen individueller Seele und Idee unterblieb, hat schon Leibniz bemerkt (Animadversiones ad Joh. George Wachteri librum de recondita Hebraeorum philosophia 1708) und darf nicht dazu verwandt werden, den Intuitionsbegriff Spinozas zu interpretieren. Es ist wohl möglich, daß Spinozas Auffassung der Idee als möglichen Gegenstandes der Intuition widersprüchlich ist, aber es wäre illegitim, diese Widersprüchlichkeit zu benutzen, ihm einen Intuitionsbegriff zuzuschreiben, der gar nicht der seine wäre.

F. Stout, S. J.

Hartl, Friedrich, Der Begriff des Schöpferischen. Deutungsversuche der Dialektik durch Ernst Bloch und Franz von Baader (Regensburger Studien zur Theologie, Bd. 18). 8° (177 S.) Frankfurt 1979. – Von einer Baader-Renaissance kann man sicher nicht reden, aber davon, daß in den letzten Jahren einige gute Veröffentlichungen über wichtige Themen bei Baader erschienen sind und augenblicklich einige Doktoranden an interessanten Fragestellungen arbeiten (1975: St. Schmitz, Sprache, Sozietät und Geschichte bei Franz Baader; 1977: H. Sauer, Ferment der Vermittlung. Zum Theologiebegriff bei Franz von Baader; H.-J. Görtz, Franz von Baaders ‚anthropologischer Standpunkt‘; L. Procesi Xella, Rassegna storica degli studi (1886–1977); 1978: W. Lambert, Franz von Baaders Philosophie des Gebets. Ein Grundriß seines Denkens). Mit seiner Arbeit über den Begriff des Schöpferischen bei Bloch und Baader nimmt auch F. Hartl, der 1970 seine Dissertation über den Kirchenbegriff Baaders veröffentlicht hat, nach einigen weiteren, kleineren Veröffentlichungen wiederum seine Bemühungen um Baader auf. – Die Einleitung seiner Arbeit macht klar: Ihr Ausgangspunkt ist eine beachtliche Anzahl von Bezugnahmen Blochs auf Baader; die Arbeitsmethode ist die der ständigen Kommunikation, Konfrontation und Darstellung der Transformation Baaders in der Rezeption durch Bloch; Ziel ist es, die beiden teilweise verschiedenen Deutungsversuche der Dialektik Hegels darzustellen und so auch einen Beitrag zur theologischen Beurteilung Blochs und zum Dialog zwischen Marxismus und Christentum zu leisten.

Im ersten Teil wird „Künstlerisches Schaffen als Modell des Schöpferischen“ dargestellt. Im künstlerischen Schaffen, das offen ist für's Ganze der Wirklichkeit und den erfüllten Augenblick kennt, geschieht schöpferische Selbstdarstellung. Musik als Symbol der Identität und Bild als Antizipation der Zukunft führen zum Transzendieren des Gegebenen. Soweit viel Entsprechendes bei den beiden Denkern. Und auch klare Unterschiede: Dynamische Gott-Welt-Relation – Transzendenz in der Immanenz; hierarchische Natur-Geist-Einheit – Prozeßmaterie; Ruhe im Werk – starke Verdachtsmomente gegen ein „kontemplativ-statisches Weltauge“; religiöse Kunst – „gottloses Gebet der Poesie“; geschenkte Genialität, die die Grenzen Fausts kennt – oder ihm die Selbsterlösung zumutet; Bild als Vorschein

gegeben-aufgebener zeitlicher und ewiger Zukunft – Wunschbild einer zeitlichen Zukunft, die mit militantem Optimismus zu erkämpfen ist.

Im *zweiten Teil* behandelt H. „Die Realisierung des Schöpferischen in der Einheit von Theorie und Praxis“. Beide Denker wieder eins in der Suche nach einer echten Erkenntnis zwischen flachem Empirismus und hochtrabend spekulativer Schwärmerei und im intensiven Bedenken der gegebenen Zukunftspotenzen der Gegenwart. Und unterschieden in vielem: Reich Gottes – utopisches Totum; praxis-bezogene Theorie mit Eigenwert – Theorie fast ganz auf die Antizipation von Praxis reduziert; Vollendung des Menschen als Schlußgeschöpfes der Welt in Gott – Vollendung der Prozeßmaterie im Menschen; Welt als göttliche Gabe und Aufgabe – gottentleerte Vorbedingungen mit Zukunftsgefälle. – Während die „Weltveränderung als Kern der Theorie-Praxis-Konzeption Blochs“ gelten kann, in der die Anschauung in Arbeit übergehen muß und der Begriff zur Anweisung zum Eingriff wird gemäß den Perspektiven einer marxistischen Zukunftswissenschaft, bezeichnet H. die „Weltverantwortung als Grundlage der Theorie-Praxis-Konzeption Baaders“. Genetische Erkenntnisweise zusammen mit dem Glaubensakt als Voraussetzung für verantwortliches Handeln führen bei ihm zu einer dynamischen, sakramentalen Solidarität von Mensch und Natur, was für Bloch nur eine „mystische Verzerrung“ sein kann.

Im *dritten Teil* – „Die Hoffnung auf eine schöpferische Neugestaltung der Welt“ – wird die Zielrichtung der Theorie-Praxis-Bewegung in den Blick genommen. Beide wieder eins in der Betonung der zentralen Stellung der Erde im Kosmos, der Kritik einer rein quantitativen Weltbetrachtung, der verwandelnden Kraft der Arbeit, der Kritik der zerstörerischen Auswirkungen der Industrialisierung und der Aufnahme der kabbalistischen Idee des Weltensabbats. Und unterschieden voneinander: Feier der göttlich-menschlichen Geheimnisse – „allermenschlichste Feierlichkeit“.

Worin liegen *Werte der Arbeit Hartls*? – Sicher darin, daß er seine Vorkenntnisse nochmals in den Dienst der Baader-Forschung gestellt und dabei einen bisher unbearbeiteten und interessanten Impuls der Rezeptionsgeschichte bearbeitet hat. Dabei ist es ihm gelungen, brauchbare Vergleichsmöglichkeiten herauszuarbeiten und im Begriff des Schöpferischen eine gute Ausgangsbasis zu finden. Da er weder der Versuchung zum Harmonisieren noch zum gegenseitigen Auspielen erlegen ist, hat er sich selber den Wunsch erfüllt, einen Beitrag zum christlich-marxistischen Dialog zu leisten. Durch die Verdeutlichung der marxistisch-atheistischen Verkürzung bei Bloch, der durchaus anerkennende Worte für Baader findet, aber dessen Grundausrichtung nicht übernimmt (auch gelegentlich kleine, bezeichnende Änderungen der Zitation), und durch die Sichtbarmachung der ursprünglichen humanen Potenzen des Baaderschen Denkens könnten Christen merken, daß ein progressives Bedenken der Welt und Geschichte ihre ureigenste Sache ist; ein Marxist könnte spüren, daß seine humanen Anliegen voll geachtet, ja „besser aufgehoben“ sind in einer christlichen Lebensperspektive wie Hartl am Schluß seines Buches sagt. – Einige *Anfragen* haben sich beim Lesen aufgedrängt: Sie lassen sich in das Bedauern zusammenfassen, daß mit der an sich begrüßenswerten räumlichen Beschränkung, gewonnenen durch die Behandlung bloß der direkten Bezugsstellen Blochs auf Baader, auch manche thematische Einengung in Kauf genommen wurde: Der Begriff des Schöpferischen hätte sich durch die Hinzunahme der Theologie der Schöpfung noch verbreitern und damit die Auseinandersetzung mit Bloch noch ein Stück weiter an die Wurzel vortreiben lassen; die Dialektik hätte breiter gefaßt werden können (etwa die politische Dimension mit der Baaderschen Trias von ‚Stagnation-Revolution-Evolution‘). Die Darstellung der Theorie-Praxis-Dialektik wäre noch mehr der Anthropologie Baaders entsprechend gewesen, wenn die Freiheitsentscheidung als Vermittlungsstation von Erkennen und Wirken deutlich gemacht worden wäre; – fruchtbar auch für die Auseinandersetzung mit marxistischem Denken. – Wie gesagt, einige Anfragen, nicht eine Infragestellung dieser interessanten Arbeit Hartls zur Baader-Rezeption.

W. Lambert, S. J.

Schellingiana rariora. Gesammelt und eingeleitet von Luigi Pareyson (Philosophica varia inedita vel rariora 4). Gr. 8° (734 S.) Torino 1977, Bottega

d'Erasmus. – 1976 ist der erste Band der neuen Historisch-Kritischen Schelling-Ausgabe erschienen (359 S., Frommann/Stuttgart), der die 1. Serie „Werke“ der von Schelling selbst publizierten Schriften einleitet. Über das auf 80 Bde. berechnete editorische Großunternehmen und seinen Bd. I/1 hat der Altmeister L. Pareyson ausführlich und kompetent berichtet (= Studi e Ricerche di Storia della Filosofia 111; S. 45–90). Darin (S. 48, vgl. 70f.) weist er auch den von ihm 1977 hgg. „Schellingiana rariora“ ihre Interimsaufgabe zu: bis zur Vollendung der Neuausgabe als Ergänzungsband zu den früheren Editionen der („sämtlichen“) Werke bei Cotta (1856–1861) bzw. von M. Schröter (1927–1959) zu dienen, in denen „einige bedeutende Texte... und andere Texte zweifelhaften oder geringeren Belanges“ (6), die von Schelling selbst oder nach seinem Tode von anderen veröffentlicht wurden, nicht aufscheinen. Außerdem hat P. jene Fragmente, die von den „Werken“ bisher nur als Varianten oder Randbemerkungen gebracht wurden, aufgenommen, um ihnen ihr gebührendes eigenes Relief zu geben. So sammelt der vorliegende Band diese Texte unter Angabe von Titel, Datum, Quelle und Entstehungsgeschichte in 185 Nummern. Bedauerlich, daß der Verlag De Gruyter die Aufnahme eines 1974 von B. Loer auf 23 S. erstveröffentlichten Ms. zu den „Weltaltern“ nicht erlaubte (423, vgl. dazu den oben genannten Bericht in „Studi...“ S. 69 f.!). Ohnehin konnten die Nachschriften von Vorlesungen nicht berücksichtigt werden. Stuttgarter und Münchener Vorlesungen Schellings wurden in Bd. 2 und 3 der von P. geleiteten Reihe ediert und kommentiert, während Bd. 1, von X. Tilliette hgg., „Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen“ zeigt. In Bd. 4 haben viele „rariora“ vornehmlich biographische Bedeutung oder, in Verbindung mit den von Schelling bekleideten Ämtern, offiziellen, konventionellen Charakter; aber es fehlt keineswegs philosophisch Interessantes, und auch das literarische Flair Schellings kommt vielfach zum Vorschein. Es seien einige Streiflichter erlaubt: auf einen Stammbucheintrag von 1788 („Freiheit ist das höchste Gut des Menschen; aber nur Abhängigkeit des Willens vom Verstand ist Freiheit“; 21); auf die Antikritik einer Rezension der Schrift „Vom Ich“, die in den SW nur teilweise abgedruckt ist (55–59); auf einige Buchanzeigen (60–68), die der Hg. der SW ganz wegließ, weil sie „sich auf einzelne unbedeutende und längst vergessene literarische Erscheinungen beziehen“ (60) – aber das möchte man ja lieber selber beurteilen, und tatsächlich ist S. 67 f. nicht ohne religionsphilosophische Relevanz; auf erst 1975 von K. Dachs entdeckte Stücke „Über Gothes Eugenia“ (207–216) bzw. ein Nachwort (226 f.) zu einer zeitkritischen Streitschrift, u. a. gegen „jesuitische... Capuzinaden“ in Bayern (220–225; 221; vgl. 230–238. 274–283); auf eine geschichtsphilosophische Kontroverse (267–273)... Man mag die Lektüre fortsetzen – und wird dann wohl auch, leider, weitere Druckfehler finden. Solche im „Epikurisch Glaubensbekenntnis...“ (89–97), VV. 31.74.118.121.193.295; S. 135, Zeile 1 f.; 155, 22; 170, 2; 182, 1 v. u.; ineunte; 186, 15 (?); 217, 4; 230, 17; zerstören (?); 231, 21: unendlichem (?); 247, 3 v. u.; 268, 4 v. u.; 285, 1; 358, 18; 363, 14. Diese Druckfehler sind, da nie sinnstörend, nur eine geringfügige Beeinträchtigung des für den auf Vollständigkeit bedachten Schellingforscher wertvollen Bandes. W. Kern, S. J.

Günther, Anton, Späte Schriften: „Lentigos und Peregrins Briefwechsel“ und „Anti-Savarese“. Mit einem Anhang von *Joseph Pritz*, hrsg. von *Johann Reikerstorfer*. 8° (226 S.) Wien–München 1978, Herold. – Das rasche Wiederaufleben der katholischen Philosophie und Theologie nach dem fast totalen Niedergang am Ende des 18. Jahrhunderts ist eine der überraschendsten Tatsachen der neueren Kirchengeschichte. Zu den Männern, die an dieser Renaissance entscheidenden Anteil hatten, gehört zweifelsohne auch der Wiener Philosoph und Theologe Anton Günther (1783–1863). Als 38jähriger hatte er sich die Priesterweihe erteilen lassen, nachdem er durch Klemens M. Hofbauer zu einem entschiedenen Christentum bekehrt worden war. Nach einem kurzen Aufenthalt im Noviziat der Jesuiten in Starawies (Galizien) hatte er sich 1824 in Wien niedergelassen, das von da ab seine zweite Heimat wurde und die Stätte seines unermüdlischen Schaffens. Die ihn wie so viele Gelehrte seiner Zeit bewegende Frage war die nach dem Ausgleich von Wissen und Glauben. Ihm ging es darum, „mit der ihm vorschwebenden philosophischen Neubegründung und ideellen Rekonstruktion des Christentums der exi-

stentiellen Durchsetzung der christlichen Wahrheit“ zu dienen (J. Pritz). Wiederholt lehnte er die Berufung auf einen Universitätslehrstuhl ab. Sein Betätigungsfeld war die Publizistik und die gelehrte Schriftstellerei. Durch seinen weitverstreuten Freundeskreis gewann er in den nächsten Jahrzehnten einen vielbeachteten Einfluß auf das Geistesleben seiner Zeit: Der „Güntherianismus“ wurde zu einem erheblichen Faktor im geistigen Ringen jener Geschichtsperiode. In Wien gehörten zu seinem Freundeskreis Männer wie der Mediziner J. H. Pabst, der berühmte Kanzleiredner J. E. Veith, der Finanzmann K. F. von Hock, der Philosoph H. Löwe, der Künstler L. Schnorr von Carolsfeld. Außerhalb Wiens gehörten zu seinen Verehrern und Anhängern die späteren Kardinäle F. von Schwarzenberg und M. J. Tarnoczy; in Breslau gehörten dazu der Philosoph und Theologe J. B. Baltzer, der Kirchenhistoriker J. H. Reinkens, der spätere erste Bischof der deutschen Altkatholiken; in Bonn agitierte für ihn der Philosoph F. P. Knoodt, in Trier der Seminarprofessor J. Mertens. In rascher Reihenfolge veröffentlichte Günther zehn Werke, die schon durch die bisweilen skurrilen Titel und die eigenwillige Darstellungsweise die Aufmerksamkeit auf sich zogen. Dadurch, daß Günther allenthalben – selbst bei den Kirchenvätern – Pantheismus witterte und sich ständig mit der damals wieder erstarkenden Neuscholastik anlegte, schuf er sich eine von Jahr zu Jahr wachsende Gegnerschaft, zu deren Erstarken das naiv-anmaßende Gebaren mancher seiner Anhänger, vorab der Professoren Knoodt und Baltzer, nicht unerheblich beitrug. Auf Betreiben des Kölner Erzbischofs von Geißel wurde um 1850 bei der Index-Kongregation die Verurteilung des Güntherianismus beantragt. Trotz höchster Protektion wurden Günthers Werke 1857 indiziert. Als der Prozeß seinem Ende zuing, verfaßte Günther noch zwei Schriften. In „Lentigos und Peregrins Briefwechsel“ setzte er sich mit seinem scharfsinnigsten Gegner, dem Braunsberger Professor F. Michelis, auseinander; in der anderen Schrift nahm er Stellung zu den Einwänden des Neapolitaners G. Savarese. Die erstgenannte Schrift wurde tatsächlich gedruckt; aber um zu verhindern, daß ihre Veröffentlichung dem Verfasser neuen Ärger in Rom schuf, ließ Kardinal Schwarzenberg die ganze Auflage aufkaufen und einstampfen; nur ganz wenige Exemplare wurden gerettet. Der „Anti-Savarese“ wurde erst lange nach Günthers Tod durch Knoodt im Jahre 1883 herausgegeben. In der neunbändigen Gesamtausgabe der Werke Günthers sind beide Schriften nicht enthalten. Es ist also ein nützliches Unterfangen des Leiters des Wiener Günther-Instituts, J. Reikerstorfer, diese beiden Schriften der Öffentlichkeit zu übergeben. Dankenswerterweise ist im Anhang ein äußerst lesenswerter Aufsatz „Zur literarischen Form des Schrifttums A. Günthers“ (197–226) des leider allzu früh verstorbenen Günther-Forschers J. Pritz beigegeben worden.

H. B a c h t, S. J.

Christian, Petra, Einheit und Zwiespalt. Zum hegelianisierenden Denken in der Philosophie und Soziologie Georg Simmels (Soziologische Schriften, Bd. 27). Gr. 8° (158 S.) Berlin 1978, Duncker & Humblot. – Die an der Wirtschafts- und Sozialwissenschaftlichen Fakultät der Universität Heidelberg entstandene Dissertation nimmt in der Reihe der im Zuge der Simmel-„Renaissance“ (P.-E. Schnabel) der letzten zwanzig Jahre vorgelegten Arbeiten jene Position ein, die die Erhellung der Einbindung Simmels in den Zusammenhang der Philosophiegeschichte mit der Herausarbeitung der Verbindungslinien zwischen seiner Philosophie und Soziologie zu vereinigen trachtet. Die „Zuordnung Georg Simmels zu Hegel“ (S. 18) ist weder neu noch unproblematisch; Chr. gibt darüber einleitend Rechenschaft (vgl. Kap. I: „Die Anfänge eines erneuten Interesses an Hegel und Zuordnungen Simmels zum „Neuhegelianismus“ und vor allem Kap. II, das die „Trennungslinien“ [14] in beider Auffassungen zu Sprache, Begriff und System dokumentiert). – Strenggenommen geht es Chr. nicht um eine *philosophische* Begründung jener Zuordnung bzw. der Differenzen innerhalb dieser, sondern – als „zentrale These“ (14) – um die Sichtbarmachung einiger wesentlicher Parallelen zwischen Hegels Begriff des Lebens in den Frühschriften, vorab im Frankfurter „Systemfragment“ von 1800 (Kap. III), und Simmels „Lehre vom absoluten Begriff des Lebens“ (87), wie sie unter den Stichworten „Selbstbewußtsein“ (88–94) und „Todesverflochtenheit“ (94–106) vor allem in dessen Spätwerk entfaltet wird

(Kap. IV). Diese Parallelen lassen die Qualifizierung des Simmelschen Denkens „hegelianisierend“ nach Ansicht der Verf. als gerechtfertigt erscheinen (vgl. 14). Zu deren innerer Begründung wünschte man sich indes eine spekulative Vertiefung, die zugleich auch die inner-simmelsche Schwierigkeit miteinbegriffe, die daraus resultiert, daß Simmel einerseits jegliches „System“ prinzipiell ablehnt, mit seinem Begriff des „absoluten Lebens“ andererseits aber doch zu einem System in nuce gelangt. (Auch innerhalb der vorgelegten Arbeit wird dieser Widerspruch erkennbar, ohne jedoch als solcher thematisiert zu werden.) Die statt dessen von Chr. in den Kapiteln V und VI dargebotenen „Rückschlüsse vom hegelianisierenden Denken in der Philosophie Georg Simmels auf seine Soziologie“ exemplifizieren zwar die These, mit Recht im Rückgriff auf den beide verbindenden Wechselwirkungsbegriff (121–133), begründen sie aber nicht – und halten so das o. g. Problem offen, dem nachzugehen sich lohnte. Der Boden dazu ist mit der vorgelegten Arbeit bereitet.

P. - O. Ullrich

Horwitz, Rivka, Buber's Way to I and Thou. An Historical Analysis and the First Publication of Martin Buber's Lectures „Religion als Gegenwart“ (Phronesis 7). Gr. 8° (294 S.) Heidelberg 1978, Schneider. – Vom Januar bis zum März 1922 hat Buber im von F. Rosenzweig geleiteten Frankfurter „Freien Jüdischen Lehrhaus“ acht Vorlesungen unter dem Gesamttitel „Religion als Gegenwart“ gehalten, die eine Vorstufe zu *Ich und Du* (= IuD) darstellen. Die Zuhörerschaft zählte ungefähr 150 Männer und Frauen, auch Nichtjuden. Eine Stenographin hat die frei vorgetragenen Gedanken, samt Fragen aus dem Zuhörerkreis und Bubers Antworten mitgeschrieben. Ein nach der Umschrift angefertigtes Typoskript befindet sich in zwei Exemplaren, mit Korrekturen auch von Bubers Hand, im Jerusalemer Buber-Archiv. J. Bloch (vgl. ThPh 54, 133 f.) hatte den Text bereits mitberücksichtigt. Nun ist er, nach einer Einleitung über Bubers Begriff von Religion als Gegenwart und das Verhältnis der Vorträge zu IuD, durch Titel und Zwischen-titel von Hand der Herausgeberin erschlossen, allgemein zugänglich gemacht. Fußnoten bieten Erläuterungen, Hinweise auf Korrekturen Bubers, Bezüge zum „Stern“ und vor allem Parallelverweise auf IuD (nach der Werk-Ausgabe wie der Einzeledition [91977]). Letztere sind im Anh. A nochmals eigens aufgelistet. – Teil II des Buchs erörtert im Licht der zugänglichsten Quellen die Entstehungsgeschichte von IuD, im Ausgang von einem frühen Plan (1918) (dort gibt es ein eher negatives „Dazwischen“ – Facsimile S. 157 –, das noch wenig mit dem späteren „Zwischen“ zu tun hat) über die Bekanntschaft mit Ebners Fragmenten – zunächst durch Vorabdrucke im „Brenner“ – zum bestimmenden Dialog mit Rosenzweig. „Dialog“ ist hier zugleich das Wort für den wohl wichtigsten Beitrag Rosenzweigs; d. h. die sprachdenkende Bestimmung des Ich-Du-Gegenüber fehlt in den Vorträgen noch völlig. H. macht überzeugend deutlich, wie entscheidende Annäherungen erst nach IuD erfolgen, so erst ab 1924 die Akzeptation Gottes in der dritten Person (ER) oder die Übernahme von Rosenzweigs Sicht bezüglich Schöpfung – Offenbarung – Erlösung im Jahre 1928. – Die vorzügliche Edition bietet in weiteren Anhängen eine chronologische Tafel, (in englischer Sprache) eine Auswahl aus der Korrespondenz zwischen Buber und Rosenzweig (aus Band II des Briefwechsels), (im deutschen Original wiederum) unveröffentlichte Manuskripte zu IuD: Textstücke, Motti, Pläne, z. T. in Facsimile-Beigaben. Literaturverzeichnis, Namen- und Sachregister vervollständigen das Werk, für das Autorin und Verlag allen Dank verdienen.

J. S p l e t t

Heidegger, Martin, Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs (Gesamtausgabe Bd. 20, hrsg. v. Petra Jaeger). 8° (XII u. 474 S.) Frankfurt 1979, Klostermann. – H. hat den Inhalt des vorliegenden Buches im Sommersemester 1925 in Marburg als Vorlesung vorgetragen, und zwar unter dem Titel „Geschichte des Zeitbegriffs. Prolegomena zu einer Phänomenologie von Geschichte und Natur.“ Die Herausgeberin, eine Schülerin von W. Biemel, hat den Titel in eine bescheidenere Form verändert, weil Heidegger nur einen kleinen Teil des angekündigten Programms wirklich ausgeführt hat. Geplant waren drei Teile: 1. Analyse

des Zeitphänomens und Gewinnung des Zeitbegriffs, 2. Erschließung der Geschichte des Zeitbegriffs, 3. Ausarbeitung des (Zeit-)Horizontes für die Frage nach dem Sinn des Seins (und insbesondere des Seins von Natur und Geschichte). Das eigentlich Interessante, nämlich den 2. und den 3. Teil, hat Heidegger nicht vorgetragen, ja vielleicht nicht einmal vortragsreif skizziert. So haben wir faktisch nur den ersten Teil, und auch hier nur dessen erstes Stück „Die vorbereitende Deskription des Feldes, in dem das Phänomen der Zeit sichtbar wird“; die zwei folgenden Abschnitte („Die Freilegung der Zeit selbst“ und „Die begriffliche Interpretation“) fehlen in Vorlesung und Edition. Was macht also den Inhalt des Bandes, so wie er vorliegt, aus? Eine Parallel-Fassung zu den §§ 1–53.60.66 von „Sein und Zeit“, eingeleitet durch eine Darlegung über die Herkunft, die Bedeutung und die notwendige Radikalisierung der Phänomenologie. Man kann es ärgerlich finden, daß uns H. selbst und die Herausgeber seines Nachlasses immer nur neue Vorarbeiten und Varianten zum veröffentlichten Teil von „Sein und Zeit“ anbieten und mit den doch entscheidenden Stücken (I, 3 und II), seien sie nun ausgearbeitet oder nur in Skizzen vorhanden, hinter dem Berg halten. Dennoch muß man ihnen auch für die Publikation der Vorlesungen dankbar sein. H. hat in seinen akademischen Vorträgen viel deutlicher und offener gesprochen, als er in seinen Büchern geschrieben hat. Die Lust oder die Versuchung zu gewalttätigen Dunkelheiten, zu überzogen vereinfachter Sprache, zu mehrbödigen Formulierungen hat offenbar den Schreiber mehr angegangen als den Professor. Deshalb sind für das Verständnis dessen, was der Autor von „Sein und Zeit“ wollte, in den etwa gleichzeitigen Vorlesungstexten, die nun veröffentlicht werden, sehr wichtige Hilfen zu finden. Ich nenne nur ein Beispiel. Vielleicht die größte Schwierigkeit, die der Leser von „Sein und Zeit“ empfindet, besteht darin, den Sinn der „Seinsfrage“ zu verstehen. Im vorliegenden Band entwickelt H. diese Frage aus einer Auseinandersetzung mit der Husserlschen Konzeption von Phänomenologie. Der mit der Entdeckung der Intentionalität gewonnene Freiraum erlaubt ihm zu sehen, daß das „Sein“ des Begegnenden, das die klassische bis Husserlsche Kategorienlehre auslegt, nicht das Sein des Seienden, sondern dessen Gegenständlichkeit ist; wenn nun aber das Sein des Seienden nicht mit dem Vorhandensein für ein Vorstellen zusammenfällt, was ist dann sein Eigen-Sinn und in welcher Weise ist es „verstanden“? H. identifiziert sich mit der Phänomenologie in einem weiten Sinn, der etwa durch die VI. Untersuchung von Husserls „Logischen Untersuchungen“ markiert wird (34–103), setzt sich jedoch von der Fortentwicklung, die sie im Idealismus Husserls gefunden hat, ab (123–182; 110–122). Dies ist der ausführlichste Text, in dem sich, soweit bisher bekannt, Heidegger selbst im Rahmen der phänomenologischen Bewegung situiert. – Der „Hauptteil“ des Buches (183–442) ist eine parallele Version zu „Sein und Zeit“, die mit der Analyse der Endlichkeit des Daseins, wie sie im Todesbewußtsein gegeben ist, abbricht und nur noch in äußerster Andeutung vom „Gewissenhabenwollen“ (2 S.) und von der Zeitlichkeit (1 S.) spricht. Im Vergleich zu „Sein und Zeit“ fällt auf, daß die beiden systematisch wichtigen, aber im Aufbau des Buches etwas ortlosen §§ 43 und 44 (über das Realitätsproblem und über den Wahrheitsbegriff) hier noch nicht so zu finden sind: der Abschnitt über die Realität findet sich zwischen die Stücke „Weltlichkeit der Welt“ und „Räumlichkeit der Welt“ eingeordnet, und die Behandlung des Wahrheitsproblems fehlt. – Wie sind nun diese Verschiedenheiten zu deuten? Wenn die These der Herausgeberin richtig ist („Diese Vorlesung von 1925 ist eine *frühe Fassung* von „Sein und Zeit“: S. 444), dann müßte man wohl die Anordnung und Ausformulierung von „Sein und Zeit“ (der Intention Heideggers nach) für die jeweils verbesserte halten. Es scheint aber, daß „Sein und Zeit“ im Sommer 1925 schon großenteils fertig war. Nach dem, was H. selbst (in: Zur Sache des Denkens [Tübingen 1969] 88 f.) sagt, hatte er schon im WS 1925/26 eine „langgehütete Arbeit“, von der „sofort“ 15 Bogen gedruckt werden konnten, als sich dies nötig erwies, damit er Ordinarius werden konnte. Im April 1926 widmete er das Buch, das doch mindestens im Manuskript fertig gewesen sein muß, seinem Lehrer und Gegner Husserl; im Februar 1927 war das Werk auf dem Markt. So scheint es mir – aufgrund der allgemein zugänglichen Dokumente – eher, daß im SS 1925 schon Teile von „Sein und Zeit“ vorlagen, so daß manche Bemerkung der Vorlesung als deren Erläuterung gelesen werden kann. – Der Text, den Frau Jaeger auf der

Basis von Heideggers „zu gut drei Vierteln in Sätzen formuliertem“ Manuskript (446) und einer durch H. autorisierten stenografischen Nachschrift der Vorlesung von Simon Moser erstellt hat, ist fast durchgehend gut leserlich. Einige Unklarheiten (auf die mich z. T. L. Zimny, Brüssel, aufmerksam gemacht hat): S. 184 Z. 14 f.: „zu fixieren und sich verhalten zu lassen“; S. 238 Z. 1 f.: „welche die ‚Natur‘, das Von-ihm-selbst-her, des Seienden selbst ausmacht und *auf welche* alle anderen Bestimmungen . . .“; S. 414 Z. 28: „Das, woraufhin . . .“ (Weitere Corrigenda: 34 Z. 2, 96 Z. 33, 128 Z. 6, 189 Z. 15, 210 Z. 14 [cogitatum], 247 Z. 29, 290 Z. 5, 315 Z. 19). Es wäre wirklich zu wünschen, daß die von Heidegger aufgestellten Editionsgrundsätze bald veröffentlicht würden. Da er wohl gute Gründe für seine Vorschriften hatte, brauchen sie das Licht der Öffentlichkeit nicht zu scheuen. – Der Herausgeberin sei für ihre Arbeit gedankt. G. Haeffner, S. J.

2. Religionskritik. Erkenntniskritik. Gottesfrage

Weger, Karl-Heinz (Hrsg.), Religionskritik von der Aufklärung bis zur Gegenwart. Autoren-Lexikon (Herder-Bücherei 716). 8° (320 S.) Freiburg 1979, Herder. – Was die neuzeitliche Religions- und Christentumskritik erreicht hat, ist eine allgemeine Ratlosigkeit bezüglich der Gottesproblematik. „Allerdings gründet diese Verunsicherung in den seltensten Fällen auf präziser Kenntnis religionskritischer Argumente und ihrer Wertigkeit“ (14). Dem abzuhelfen, ist das Ziel des vorliegenden Lexikons. Zwar gibt es gerade zu den Hauptvertretern der modernen Religionskritik eine Vielzahl von umfangreichen Untersuchungen, aber, was bisher fehlte, war eine gedrängte und von kompetenter Hand geschriebene Einführung in die Argumente der neuzeitlichen und modernen Religionskritik. Niemand ist heute mehr imstande, alle diese Religionskritiker der letzten drei Jahrhunderte in ihren Quellen zu lesen. Dieses Buch nimmt kurz und sachlich, ohne zu verharmlosen, zur Kenntnis, was die Religionskritik von der Aufklärung bis zur Gegenwart dem Christentum an Fragen stellt. Der Herausgeber, Leiter des Instituts für Fragen der Religionskritik und Professor für Grundlegung der Theologie und Philosophischen Anthropologie an der Hochschule für Philosophie in München, hat diese Marktlücke erkannt und sie mit diesem Gesamtüberblick über die neuere Religionskritik in ihren führenden Vertretern überzeugend geschlossen.

Die Auswahl der Autoren beschränkt sich sinnvollerweise auf die Neuzeit; sie beginnt mit der Voraufklärungszeit und der Aufklärung mit Namen wie *Spinoza*, *d'Alembert*, *Diderot*, *Voltaire* und geht über die nach-hegelianischen Religionskritiker wie *Br. Bauer* und *Strauß* über *Nietzsche* bis zu den jüngsten Vertretern eines radikalen biologistischen Atheismus wie *Monod*. Den Aposteln der Religionskritik wie *Feuerbach*, *Marx* und *Freud* sind die längsten Beiträge gewidmet. Die Auswahl der wichtigsten Vertreter, gleich ob sie aus Philosophie, Psychologie, Soziologie, Naturwissenschaft oder Literatur (wenige!) kommen, ist gut geglückt. Neben ausgesprochenen Atheisten und Agnostikern sind auch solche Denker erfaßt, die zwar selbst gläubig waren oder deren persönliche Einstellung zur Gottesfrage nicht genau ersichtlich ist, deren Argumente und Gedanken aber vom Atheismus vereinnahmt wurden oder doch vereinnahmt werden können. Verzichtet wurde auf die Zeit vor der Aufklärung, etwa die Kritik antiker Philosophen an der griechischen Götterreligion, ferner auf die außerchristliche Religionskritik wie auch auf die innertheologische Kritik liberaler, dialektischer oder politischer Prägung. Daß Vertreter höchst konträrer Positionen (z. B. *Adorno* und *Wittgenstein*) wie unterschiedlichen kulturellen Niveaus vorgestellt werden, macht die Lektüre äußerst reizvoll. Jeder Beitrag folgt demselben Schema: Der betr. Autor wird kurz biographisch vorgestellt, nach einer Hinführung zur allgemeinen Zielsetzung seines Denkens und zum Stellenwert der Religionskritik innerhalb dieses Denkens werden die religionskritischen Ansätze referiert. Abschließend wird auf wichtige Akzente für eine Auseinandersetzung mit dem Autor hingewiesen, u. a. auf theologische Voraussetzungen des Religionskritikers und eventuelle Folgen seiner Kritik für die Theologie bzw. den Glauben. Bisweilen werden auch Gegenargumente aus Theologie und Glaube dageengehalten. An jeden Beitrag schließen sich die wichtigsten Angaben zur Primär- und Sekundärliteratur an. Eine Zeittafel nach Sprachgebieten, eine Biblio-

graphie einschlägiger deutschsprachiger Sammelwerke seit 1970, ein Sachregister für Querschnittsvergleiche und Querverweise innerhalb der Artikel vervollständigen den sorgsam konzipierten Band und ermöglichen es dem Leser, den Rahmen, den das Autoren-Lexikon setzt, zu verlassen hin zu Sachfragen und zu eigenständigem Weiterdenken.

Den 55 Mitarbeitern, Fachleuten für die betreffenden Autoren, ist es gelungen, die 93 „Selbstdenker“, ein Lieblingswort der Aufklärung, objektiv und fair vorzustellen. Obwohl Wegers Buch ein Buch von Christen ist, verfällt es nicht in billige und darum verfehlt Apologetik. Garantiert die große Zahl der Mitarbeiter einerseits gediegene Information, so wären doch manchmal auch andere Akzentuierungen denkbar. Die Wertungen fallen unterschiedlich aus; sie reichen von Sympathie über kritisches Anfragen bis hin zu Hinterfragung und Infragestellung. Doch gerade dies belebt das eigene Mitdenken. Gewiß setzen die meisten Artikel eine grundsätzliche Kenntnis der Religionskritik voraus. Aber dem, der seinen Glauben vor der Vernunft verantworten und der Religionskritik, dem Atheismus, Agnostizismus und Indifferentismus kritisch begegnen will, vor allem aber dem, der die Kenntnis der Religionskritik berufsmäßig zu vermitteln hat, leistet dieses Lexikon eine bisher nicht gebotene Orientierungshilfe. B. Weissmahr, S. J.

Bieger, Eckhard – Marlet, Michael – Weger, Karl-Heinz, Religionskritik. Argumente für und wider ein religiöses Menschenbild. Kursprogramm mit audiovisuellen Medien (Projekte für Religionsunterricht und Erwachsenenbildung, Bd. 8). 8° (160 S.) Mainz 1979, Grünewald. – Nach einer Einführung in Zielstellung, Aufbau und Durchführung (bis hin zu Werbetips) mit einem Dutzend Literaturhinweisen werden im Hauptteil die fünf Kurseinheiten vorgelegt (jedesmal mit didaktisch-methodischen Vorbemerkungen, an das sich das Material für den Referenten anschließt, abschließend nochmals Literatur). Der Schlußteil gibt auf 30 S. Material für die Teilnehmer: Fragebogen, philosophische und literarische Texte zu den Einheiten, für den Schlußschritt 18 Gebete von den Pygmäen bis zu den Inkas. – I. Pessimistisch-nihilistische Sicht der Ausweglosigkeit (anhand eines jugoslawischen Kurzfilms); II. Ausweglosigkeit muß nicht zur Resignation führen (mit einem Film über eine Londoner Sterbeklinik). III. Vier Erklärungsmodelle. Material ist hier ein Tonbild „Frage nach der Zukunft“ mit den Antworten des Christentums, Hinduismus, Rationalismus und Marxismus. Hier wird abschließend der Begriff Selbstverwirklichung eingeführt. Vor diesem Hintergrund geht es – IV. – um die Argumente der Religionskritik, in systematischer Darstellung (wieder durch einen Zeichentrickfilm belebt): Religion als Wesenswunsch und Wunschvorstellung (Feuerbach, Marx), Atheismus im Namen der Freiheit (Nietzsche, Sartre, Camus), Sprachkritik (Wittgenstein, Wisdom, Flew, Buren). Einheit V erarbeitet die positive Antwort: Selbstverwirklichung durch Kommunikation; Gott kein Konkurrent der Selbstverwirklichung. Statt einer Widerlegung wird also das Grundmotiv der Kritik aufgenommen. An einem Film über Taub-Blinde, im Rückgriff auf den London-Film oder anhand des Hospitalismus-Syndroms soll Kommunikation als Bedingung des Selbstwerdens deutlich werden; von da aus läßt sich dann auch das weitergehende Vertrauensverhalten Religion nahebringen. – Je nach Kursverlauf bieten die Autoren nun drei Weiterführungen an: A Kritik der Kritik (Wissenschaftsmonismus, Anthropomorphismus, Materialismus), B Wege zur Gotteserkenntnis (aus Mangel- und Glückserfahrung, im Blick auf Hoffnung und Gewissenerfahrung), C Überprüfung der Kritik an Gebetstexten.

Die sorgsam durchdachte, durch Symbole, Kästen etc. auch im Druck sehr handlich gebotene und in der Praxis erprobte Präsentation beeindruckt auch den nicht fachzuständigen Rezensenten (der Näheres den einschlägigen Rezensionen überläßt). Nicht minder leuchtet der sach-inhaltliche Aufbau ein: am Beispiel der Aporie-Erfahrung wird zuerst die Struktur weltanschaulicher Deutungen gezeigt (I–III), worauf die Beurteilung solcher Aussagen folgt (IV–V). Dem achtungsvollen, nie bevormundenden Umgang mit den erwachsenen Teilnehmern entspricht der Umgang mit der Kritik, der deren Kritik bis zur „Weiterführung“ der letzten Einheit zurückstellt. Der Anfrage, ob die Antwort nicht zu spät und behutsam ausfalle, ist entgegenzuhalten, daß das Projekt nicht „Glaubensbegründung“ heißt (darum geht

es hier nur in Weiterführung B); es wäre also als ganzes durch ein solches zu ergänzen. Zu diskutieren scheint indessen das Programmwort „Selbstverwirklichung“. Genügt es, zu zeigen, daß zu ihr der Nächste und vielleicht auch Gott oder auch die Hingabe an jenen wie diesen gehören könnte, ja sollte? Abgesehen davon, daß „Verwirklichung“ damit zu kämpfen hat, daß sie nie alle, sondern stets nur jeweils eine Möglichkeit verwirklichen kann (also den Druck des Unverwirklichten irritierend steigert, statt ihn zu mindern), scheint mir der Begriff der Selbstannahme schon anthropologisch entscheidend gültiger, weil er nicht ego-, sondern geber-zentriert ist. Wenn man das bereits in die Erörterung der Notwendigkeit erlebter Zuwendung einbrächte, verringerte es die Gefahr auch für die Teilnehmer, sich zwar nicht von der Religionskritik, doch von der durch sie vorgegebenen Perspektive bestimmen zu lassen. Und wie, wenn das die ernstere Gefahr sein sollte? J. S p l e t t

Valadier, Paul, Jésus-Christ ou Dionysos. La foi chrétienne en confrontation avec Nietzsche (Jésus-Christ, No 10). 8° (240 p.) Paris 1979, Desclée. — „Jésus-Christ ou Dionysos“! Cette alternative, posée par Nietzsche, comprend une critique adressée à la religion chrétienne et un dessein de retrouver le vrai sens du divin à la perte duquel le christianisme a justement contribué. L'opposition entre le Crucifié et Dionysos exprime une différence entre deux manières de concevoir le divin ainsi que d'assumer l'existence humaine, surtout à propos du sens de la souffrance. D'après Nietzsche, le sens chrétien confère à la souffrance du Crucifié une valeur satisfaisante qui réconcilie l'homme définitivement avec l'existence et convertit la souffrance du Christ en chemin vers un être sacré. La vision dionysiaque, en revanche, reconnaît une „valeur à l'être en tant qu'assez sacré pour justifier encore une immensité de souffrance“ (p. 234). Entre le sens chrétien et le sens tragique de la souffrance, la différence réside en ce que le premier élimine la souffrance par le processus d'une figure médiatrice ressortissant à une théologie de la satisfaction, tandis que le second voit dans la souffrance „le processus toujours à réaffirmer de sacralisation de la vie“ (p. 234). Ainsi l'alternative se joue entre l'existence réconciliée et l'existence écartelée. Si Nietzsche opte pour Dionysos contre le Crucifié, pour l'existence écartelée contre l'existence réconciliée, c'est en raison de son refus de la médiation (Ch. 2). Après avoir défini le statut du débat (ch. 1), Valadier accueille ainsi la critique nietzschéenne de la religion qui se concentre dans cette notion de médiation. Aux yeux de Nietzsche, l'homme chrétien a transformé Jésus en idole. Ce faisant, le chrétien a cédé à la volonté de croyance qui traverse tout homme et qui consiste à falsifier par faiblesse le réel en créant un monde idéal de „valeurs“ qui servent de médiation entre lui et les aspérités de la réalité toujours fluante. Le monde désirable, ainsi créé, peut du reste masquer la volonté, de la part d'un groupe d'hommes, d'imposer à l'humanité ses propres conditions de conservation et de croissance en tant que loi. La volonté faible rejoint le monde réel par la médiation de ce monde idéal qu'elle projète et qu'elle considère comme le monde vrai, calomniant ainsi l'innocence du devenir et trahissant la terre. La transformation de Jésus en médiateur procède de cette volonté de croyance; celle-ci a altéré le message que Jésus proposait à l'homme et qui consistait dans une attitude filiale à l'égard de la réalité paternelle de ce monde-ci tel qu'il est et non dans une fuite vers un au-delà de ce monde. Toutefois, la mort de Jésus prouve la faiblesse de son message qui „profère un oui sans force, sans puissance destructrice et transformatrice de la réalité“ (p. 44). Par peur de faire eux-mêmes ce qu'il fit, les disciples de Jésus ont déformé son message; ils ont fixé le regard sur Jésus et ils l'ont exalté „comme médiateur par lequel était donnée la réconciliation“ (p. 45). De la sorte, le christianisme a fixé sur la Croix celui qui appelait à perdre tout point fixe. En valorisant sa mort, il a fait de Jésus la condition du salut alors que Jésus s'était lui-même compris comme un être simplement de passage. Il s'en est suivi une falsification du divin humanisé alors qu'il est non humanisable et ce à cause de la peur de supporter l'abîme infranchissable entre Dieu et l'homme. La médiation procède du processus d'identification dû à la faiblesse humaine d'affronter l'altérité radicale.

Sur le terrain chrétien où il se situe ensuite (ch. 3), Valadier examine, du point de vue de la foi, les diverses objections que Nietzsche dirige contre la religion,

à savoir la moralisation, la culpabilisation et le besoin de la médiation qu'il considère comme étant les traits essentiels de la religion. Toutes ces objections reposent sur deux postulats: 1° le croyant est incapable de vouloir la différence; 2° le christianisme est une fixation. Contre ces postulats, l'auteur se propose de montrer que l'être chrétien est un *devenir chrétien* qui engage une liberté assumant les conditions de son existence présente et interprétant, à la lumière de l'histoire de Dieu en Jésus-Christ, l'appel ressenti à la Vie qui fonde et structure son présent. Toute accusation de la religion comme une moralisation de la vie perd son fondement. Mais il reste vrai que l'on ne saurait séparer la morale de la foi, car la foi doit informer la vie et être à même de dessiner les axes d'une morale de liberté.

Une morale de liberté proclame le libre-arbitre, non pas en vue de chercher le coupable selon la métaphysique du bourreau dénoncée par Nietzsche, mais en vue de rendre compte de l'existence humaine telle qu'elle se déploie dans l'histoire. De même qu'il est impossible de renoncer au concept de responsabilité, sous peine de ne plus pouvoir rendre compte de l'action humaine, de même il s'avère tout aussi inconcevable d'abandonner le concept de rachat (et de repentir), lequel consiste moins à effacer le passé qu'à ouvrir un autre avenir à partir de ce qui fut et reste tel. Selon l'affirmation de la responsabilité, l'accusation, inévitable, prend valeur d'éveil de la conscience à la responsabilité dans l'enceinte sociale. Bien plus, le christianisme affirme que la liberté a rapport avec Dieu en vertu d'une élection gracieuse de la part de Dieu. Le rapport n'est donc pas du type de la rétribution qui consiste à rendre à Dieu ce qui est à Dieu; mais il est entièrement de l'ordre de l'accueil reconnaissant, car l'homme reçoit de Dieu gratuitement son existence et la restauration en sa vérité. Quant à l'idée de médiation, loin de falsifier l'intention de Jésus, elle l'accomplit. Outre le fait que Jésus devait pressentir sa mise à mort comme la conséquence de son activité prophétique, le passage de Jésus à Christ dévoile une visibilité d'abord indéchiffrable. Afin de confirmer le peu de foi de ses disciples, Jésus s'est manifesté Seigneur à travers les signes – et le signe qu'il était lui-même – offerts à l'interprétation laquelle découvre en Jésus l'accomplissement de la promesse du Messie attendu. Ce n'est donc pas l'illusion de l'identification (contre Morel, „Questions d'homme“) qui est la raison de la médiation christique tendant à réduire la distance entre l'homme et Dieu dans l'incarnation et qui méconnaît ainsi le rapport d'altérité fondamentale qui sépare l'homme et Dieu en constituant le fondement de l'amour lequel est respect inaltérable de l'altérité. En fait, le principe d'identification cède lui-même au travers d'anthropologisation que l'on veut dénoncer lorsque, au nom d'un „a-priori“ humain, à savoir qu'il faut respecter la distance infranchissable qui structure la relation Dieu-homme, on refuse à Dieu le droit de s'incarner si tel est son désir de se révéler ainsi en son essence et d'appeler l'homme à la béatitude. L'idée de médiation est donc légitime pour un esprit qui accepte de laisser Dieu être Dieu. Et, en dépit de toutes les craintes de figer la liberté au passé de l'événement christique, la référence à Jésus-Christ suit l'injonction même du sens de cet événement qui est de conduire au Père vers lequel Jésus renvoie et devant qui il s'efface. Au cours de cette marche vers le Père sous la conduite de Jésus dans l'Esprit, le chrétien est amené à interroger les signes du temps présent en les confrontant au témoignage de Jésus-Christ offert lui-même à une interprétation incessante. Du terrain chrétien, Valadier porte le débat sur le terrain nietzschéen (ch. 4) afin de manifester les insuffisances de la critique même de Nietzsche. La lecture nietzschéenne du christianisme souffre d'un unilatéralisme qui ne prend pas en considération le contenu intellectuel de la foi. Cette partialité procède d'une part de la tradition théologique qui le forma au christianisme luthérien et aussi de la tradition philosophique qui aboutit à Schopenhauer. C'est pourquoi Nietzsche aborde la foi par la morale ou plutôt par sa perspective propre, à savoir la critique de la volonté quant à sa puissance ou son impuissance à maîtriser le chaos. Toutefois, contrairement à Schopenhauer, Nietzsche lie intimement le concept de volonté à celui de „raison“. Et ce fait explique l'ambiguïté qui traverse sa philosophie et qui concerne la tension entre l'explication déterministe et le sens. Enfin, la „joyeuse sagesse“ à laquelle Nietzsche veut introduire est invivable; elle conduit en réalité „à l'éclatement et à l'effondrement de l'individu“ (p. 222), car la passion de Dionysos est sans fin. T h. N k e r a m i h i g o, S. J.

Brechtken, Josef, Die praxisdialektische Kritik des Marx'schen Atheismus. Studien zum anthropozentrischen Wirklichkeitsbegriff vom Standpunkt der geschichtlichen Praxis und zu seinen religionsphilosophischen Konsequenzen, Hegel – Kierkegaard – Marx. – 1. Tl.: Der Wirklichkeitsbegriff (Monographien z. philos. Forschung 181). Gr. 8° (351 ms. S. u. 98 S. Anm.); 2. Tl.: Die Religion. Kierkegaard gegen Marx (MPF 182). Gr. 8° (352–649 S. u. 98–172 S. Anm.); 3. Tl.: Die Konsequenzen aus der Marx-Kierkegaard-Parallele (MPF 183). Gr. 8° (650–948 S. u. 173–236 S.). Königstein/Ts. 1979, Verlagsgruppe Athenäum-Hain-Scriptor-Hanstein. – Unter den Arbeiten, die bisher zum Themenkreis der Marx'schen Religionskritik vorgelegt wurden, ist das Werk Josef Brechtkens das anregendste. B. hat sich nicht damit begnügt, eine neue Analyse und Kritik des Atheismus bei Marx zu geben, sondern in bisher einmaliger Weise das Marx'sche Werk unter religionsphilosophischer und anthropologischer Rücksicht in den Zusammenhang der modernen Philosophie- und Theologiegeschichte eingeordnet und versucht, die Vorgabe des Marx'schen Denkens aufgreifend, Folgerungen für ein christliches Glaubensleben zu ziehen. Hervorzuheben ist die Klarheit des Aufbaus und die Strenge der Durchführung; beeindruckend ist die Fülle der verarbeiteten Literatur. Wiederholungen sind zahlreich; sie tragen sehr zum Umfang des Werkes bei.

Den Anstoß für dieses Unternehmen hat Kierkegaard gegeben. Bei ihm wird der in Kants kritischem Anthropozentrismus grundgelegte und in Hegels universaler Sicht der Seins-Geschichte als Weltprozess und Weltverwirklichung aufgenommene moderne *Wirklichkeitsbegriff* zum Ausgangs- und Mittelpunkt eines genuin christlichen Denkens. Kierkegaard macht aber gegen Hegel diesen geschichtlichen, praxisdialektischen Wirklichkeitsbegriff unter einer neuen Rücksicht geltend, indem er auch der Einmaligkeit und Freiheit der geschichtlichen Existenz ihr Recht läßt. Die volle Anwendung der Kierkegaard'schen Idee der Verwirklichung des Christentums „gemäß dem anthropozentrisch-kritischen Wirklichkeitsbegriff vom Standpunkt der geschichtlichen Existenz, ... verlangt aber nicht nur die bloße Existenzverwirklichung im engeren Sinne des Begriffs, sondern wesentlich mehr“. Die „Existenz“ ist nicht auf die bloß subjektiv-personale Dimension des Ichs als des „Selbst“ in reiner „Innerlichkeit“ beschränkbar, sondern schließt unmittelbar die ganze gesellschaftlich-gegenständliche, objektiv-praktische und insoweit „materielle“ Wirklichkeit des Ego existens mit ein (925). Bei der Klärung, was christliche „Existenzverwirklichung“ gemäß der Grundbestimmung des Christlichen als „Existenzmitteilung“ zu bedeuten habe, hat Marx „die entscheidende Erkenntnis“ beigesteuert. In dem „geistesgeschichtlichen Dreieck Hegel-Kierkegaard-Marx“ stehen sich Marx und Kierkegaard als das „geistesgeschichtliche Zwillingsspaar der ‚einen Antithese zu Hegel‘ gegenüber, wie B. mit K. Löwith sagt; sie sind in ihrer „Parallelität“ in mancher Hinsicht offenbar weniger weit voneinander entfernt als Marx und Kierkegaard je für sich von Hegel (8). Beim Vergleich beider stellt sich für B. die Frage, ob nicht Marx in seiner Hegel-Kritik konsequenter als Kierkegaard verfahren ist, sofern er zur gesellschaftlichen Realdialektik zurückgefunden und einen tatsächlich „neuen anthropozentrisch-kritischen Wirklichkeitsbegriff voraussetzt und endgültig realisiert“ hat und damit auch in seiner radikalen Religionskritik in sublimierender Weise recht hat. Die Aufgabe ist mit Kierkegaard gestellt, aber erst mit Marx ist die Lösung angezeigt: Die Aufgabe einer „kritischen Theorie des Christlichen auf der Basis einer umfassenden gesellschafts- und bewußtseinskritischen Praxis-Theorie“ oder „die Verbindung des Christlichen mit dem neuen anthropozentrisch-kritischen Wirklichkeitsbegriff vom Standpunkt der geschichtlichen Praxis zur Mobilisation von Orthopraxis, und dieses als Verwirklichung humaner Gesellschaft und zugleich des Christlichen selbst“ (37).

B. hat seine Untersuchung in zwei Hauptteile gegliedert. Der erste befaßt sich mit der Marx'schen Theorie „als maßgeblicher Realisation des anthropozentrisch-kritischen Wirklichkeitsbegriffs der modernen ‚Ontologie‘“. Im einzelnen: die Entfaltung des „Wirklichkeitsbegriffs des laboristisch-ökonomischen Materialismus als anthropozentrische Realisation“, die Bestätigung dieses Wirklichkeitsbegriffs durch das prozedurdialektisch-praktische Wirklichkeitsverständnis Hegels und die Ergänzung dieses Wirklichkeitsbegriffs durch das existenzdialektisch-praktische Wirklichkeitsverständnis Kierkegaards. Der zweite Hauptteil untersucht die religionsphilosophischen Konsequenzen dieser Realitätsauffassung und strebt eine „kritische Reli-

gionsauffassung vom Standpunkt der geschichtlichen Praxis“ an. Im einzelnen: Die definitive Marxsche Religionskritik und ihre Mängel; das „Unterlaufen“ dieser Kritik durch Kierkegaards kritische Theologie der Dialektik der Praxis; die praxis-dialektische Interpretation des Christentums und die „Rechtfertigung seiner weltlichen Verwirklichung in der geschichtlichen Verwirklichung der laboristisch-ökonomischen Struktur der Wirklichkeit“.

Die „wesentlichen Momente des neuen Wirklichkeitsbegriffs“, wie Marx ihn in der Auseinandersetzung mit Hegel begründet hat, sind 1. „der wesenskonstitutive Geschichtscharakter der Wirklichkeit und von daher die Idee der fortschreitenden, dialektischen Prozessualität der Realität im ganzen“; 2. „die damit gegebene Entfremdungsidee als solche, d. h. die darin liegende radikalkritische Bewertung des Bestehenden, aber auch die damit eröffnete Perspektive auf ein Positives, auf eine mögliche Reintegration im Zuge der geschichtlichen Entwicklung“; 3. die „anthropologische Konstruktion . . . im Sinne der objektkonstitutiven Subjekt-Objekt-Realisation, und diese laboristisch-praktische Realisation als laboristisch-ökonomische Realisation“ (360 f.).

Dort, wo Marx von diesem „neuen umfassenden laboristisch-ökonomischen Wirklichkeitsbegriff“ ausgeht, ist auch seine Religionskritik „realtypisch gesehen voll im Recht. Denn nach diesem Gesichtspunkt trifft die Marxsche Religionskritik in der bekanntermaßen metaphysisch und sogar vulgärplatonistisch begriffenen wie gelebten Religion eine damals wie heute realtypisch faßbare Größe, die mit dem neuen kritischen Wirklichkeitsbegriff absolut unvereinbar ist“ (476). Da Marx seine Religionskritik größtenteils aber unter Rücksicht der Entfremdung gefaßt hatte, hat er die Chance ungenutzt gelassen, durch die Gegenüberstellung der zwei unvereinbaren Wirklichkeitsbegriffe, seines und des metaphysisch-vulgärplatonistischen, „die metaphysisch-vulgärplatonistisch bestimmte Religion gründlich zu zerschlagen“ (477) und zu einer positiven Einschätzung der Religion als mitmenschliches Verhalten zu gelangen. Das Beispiel für eine positive religionsphilosophische Konsequenz aus dem modernen Wirklichkeitsbegriff vom Standpunkt der geschichtlichen Praxis ist S. Kierkegaard. Durch ihn wird sichtbar, daß bei „prinzipieller Gemeinsamkeit mit Marx“ doch dessen ideale religionskritische Konsequenz nicht das letzte Wort sein muß, daß vielmehr eine „nachmetaphysische Theologie“ möglich ist.

Allerdings weist die Kierkegaardsche Religionsauffassung so erhebliche Mängel auf, daß „wir schließlich weit über ihn hinaus gehen müssen“, eben in Richtung auf den Marxschen Wirklichkeitsbegriff. Die Mängel bestehen in metaphysischen Residuen, denn „immer gibt es einen letzten Rückbezug auf ein irgendwie metaphysisch-objektiv vorbestehendes ‚Ewiges‘, mehr in der Anthropologie und Christologie, weniger in der Gottesfrage“ (590). Jede Form eines Glaubens an einen von der Welt geschiedenen für sich seienden trans-geschichtlichen Gott, an eine Präexistenz Jesu als ewiger Logos, überhaupt an ein von dieser Welt und ihrer Geschichte geschiedenes „Jenseits“ gehört zu diesen metaphysisch-vulgärplatonistischen Überbleibseln. Ferner kennt Kierkegaard zwar einen geschichtlich-dialektischen Praxisbegriff, „doch diese Praxis tut nichts Objektives und behandelt nichts Gegenständliches“. Sie ist zwar mühevoll Arbeit, „aber sie bearbeitet fast nur das Innere“, sie ist zwar auf Produktion aus, aber sie produziert „nurmehr ‚Selbstsein‘“, „sie wirkt kaum objektiv“ (593).

Zunächst ist zu klären, ob das Christentum die „metaphysischen Krücken“ entbehren und zugleich im Sinne Kierkegaards als geschichtlicher Vollzug interpretiert werden kann. In der Tat: „Den bisher überzeugendsten Beweis dafür hat R. Bultmann geliefert“ (594). Aber diese Einsicht ist teuer erkaufte durch den „extremen Wirklichkeitsverlust“ seiner Theologie, „wo die äußere, objektive, gesellschaftliche Wirklichkeit so gut wie keine Rolle spielt“. Einen Ausweg weist hier die „verheißungstheologische Theorie“ (L. Rütli), die die vollständige Vergeschichtlichung und damit Relativierung des Christentums mit dem „höchstaktuellen Versuch“ verbindet, die Dimensionen zu erfassen, in denen der Mensch „unter den neuzeitlichen Verstehensbedingungen auf Transzendenz hin ansprechbar ist“ (Rütli) (628). Glaube ist hier nur in der „Hoffnung“ begründet, die identisch ist mit dem auf die „Macht der Zukunft“ gerichteten „Tun“ der „geschichtlichen Praxis“ (634 ff.). Sein besonderes Vorbild findet dieser „Glaube“ im Handeln Jesu. Der Mangel dieser „Verheißungstheologie“ besteht darin, daß sie nicht über den ihr

implizierten Wirklichkeitsbegriff reflektiert und so auch eigentlich nicht die ihm entsprechende geschichtliche Praxis theoretisch rechtfertigen kann. So sind wir wieder auf Marx zurückverwiesen. Es bleibt: das transzendental-reflexive Ich konstituiert als geschichtlich-realistisches Ego existens seine Wirklichkeit, in dem es sich dazu vom Christlichen ‚ethisch‘ in Anspruch nehmen läßt und es so in seine Wirklichkeit von Marx zurückverwiesen. Es bleibt: das transzendental-reflexive Ich konstituierende Ich aber ist „nicht das reine ego existens, sondern eben dieses als objektiv bestimmtes und dabei auf gesellschaftliche Weise gegenständlich bezogenes ego agens et laborans“ (651). Maßgebliche Vorlage hierfür sind Zeugnisse des AT, das Leben und Sterben Jesu und die darauf sich beziehende christliche Agape, die zur Orthopraxis führt. Interessant sind hier B's Ausführungen zu Benedicts „ora et labora“, sowie zu Teilhard de Chardins Prinzip der Liebe als Energie der Evolution. Aber so richtig hier die Synthese von praktisch-laboristischer Grundstruktur der Wirklichkeit und geschichtlich-praktischer Grundgestalt des Verheißungsglaubens vollzogen ist, so ist doch noch weiter nach den Bewährungsfeldern hier und heute zu fragen: Industriearbeit und Umwelt. So ergibt sich für B. folgerichtig: „Das Christentum wäre – drastisch formuliert – so etwas wie praktische Ökologie“ (804). Christliche Versuche, die sozialen Probleme der Gegenwart aufzugreifen, insbesondere die katholische Soziallehre und die Theologie der Befreiung, finden eine kenntnisreiche kritische Würdigung; darin eingeschlossen ist eine umfangreiche Analyse der sozialen Frage in der heutigen europäischen Situation. Christentum kann sich nur, Hegel zum Schluß aufgreifend, in der Verwirklichung des Staates und als Religion (Gemeinde, Kirche) verwirklichen und zur „schöpferischen Unruhe“ werden, die „Freiheit, Solidarität und Gerechtigkeit“ in einem Rechts- und Sozialstaat schafft.

Zur Kritik: B. hat ein völlig unreflektiertes Verhältnis zur Metaphysik, die er faktisch mit Vulgarplatonismus identifiziert. Ein Versuch, zu einer geläuterten Metaphysik zu gelangen, wird nirgends unternommen. Hier liegt die entscheidende Schwäche, die sowohl die Prämissen (insbesondere die theologischen) wie die Durchführung des Werkes betrifft. So übersieht B. auch die metaphysischen (und naturrechtlichen) Implikationen seiner eigenen Positionen. Weil B. eine „metaphysische“ Wirklichkeit nicht kennt, sieht er die „Entfremdung“ viel zu harmlos, wenn er meint, sie lasse sich durch sozial-politische Veränderungen überwinden. Eine theologische Reflexion über die Entfremdung in der Sünde, die in seinem Entwurf ihren genuinen Ort gehabt hätte, findet nicht statt. Die schroffe Ablehnung jeder „Präexistenz“ des Gottessohnes, ja sogar einer „Unüberbietbarkeit“ oder „Absolutheit“ der Heilsvermittlung Jesu als metaphysischen Ballast am Christentum läuft mit einem groben Fehlurteil über die klassische Christologie zusammen: Die Lehre von der Inkarnation des ewigen Logos in der Zeit setze den ewig „unbeweglichen“ metaphysischen Gott des Aristoteles voraus (516). Zur Darstellung unserer west-europäischen Situation übernimmt B. die Ansichten des „Bensberger Kreises“ und folgt den Deutungen J. Habermas'; beides scheint er für schlichtweg evident zu halten. Spätestens hier wird das Dilemma einer Kirche deutlich, die als solche, wie B. verlangt, sozio-politische Gegebenheiten mit ihrer Sendung zur „Synthese“ bringen soll: Sie muß sich einer vorhandenen Deutung ausliefern oder selbst zur politischen Partei oder politikwissenschaftlichen Schule werden. Diese letzte Konsequenz legt B. nahe, wenn er die Dichotomie von „eigentlich“ christlicher Sendung und dem politischen Engagement beklagt. Der für B. fundamentale „Wirklichkeitsbegriff“ ist (infolge der Metaphysikfeindlichkeit und der radikalen Vergeschichtlichung des Denkens) letztlich einfach deshalb gültig, weil er der „moderne“ durch Kant eingeführte ist. Erst auf der letzten Seite des Werkes fragt der Autor nach der Berechtigung dieses Verfahrens und beantwortet sie mit dem Hinweis auf den Evolutionsbegriff Teilhard de Chardins.

P. E h l e n, S. J.

Sokolowski, Robert, *Presence and Absence. A Philosophical Investigation of Language and Being*. Gr. 8° (XVIII u. 188 S.) Bloomington-London 1978, Indiana University Press. – Obwohl das vom Titel angekündigte Thema ziemlich weitschichtig ist, so daß man sich fragen muß, wie der Verf. all das in einem Buch von knapp 200 S. unterbringen kann, ist es ihm doch gelungen, sowohl ori-

ginelle als auch systematisch koordinierte Einsichten zum Thema vorzulegen. Ihre systematische Gestalt erhält diese Studie durch den stufenweisen Aufbau der Grundbegriffe mittels einer genetischen Entfaltung einer der Grundstrukturen des Bewußtseins, nämlich der Struktur des Erscheinens, oder – genauer gesagt – des Erscheinens im Modus von An- und Abwesenheit (presence and absence). Die Grundlage für diese Analysen bilden die husserlsche Konstitutionslehre und die dieser Lehre zugrunde liegenden Modi, nämlich erfüllte und leere Intentionen, wobei die Modi als die Modi An- und Abwesenheit angesehen werden. Alles in allem handelt es sich hier nicht nur um eine phänomenologisch-genetische Untersuchung der Sprache und des Seins, sondern der Erfahrung, der Sprache, des Denkens und des Seins, wobei das Sein freilich nur skizzenhaft in den letzten Kapiteln behandelt wird, im Zusammenhang mit dem Denken als das, was das Denken erfordert und die Entstehung des Denkens überhaupt erlaubt.

Im 1. Kapitel wird das Grundphänomen der Sprache, das Benennen, analysiert. Der Name entsteht, wenn der Laut als Reaktion auf die An- und Abwesenheit eines Gegenstandes zum Signal einer Anerkennung wird, daß der Gegenstand nicht notwendig an- bzw. abwesend ist, d. h. einer Anerkennung des Gegenstandes als etwas unabhängigen von den Modi der Erscheinung. Der Name ist also nicht bloß Laut als Reaktion auf eine bestimmte Situation, sondern der Ausdruck eines Wahrhabens eines in den beiden Modi selbstidentischen Gegenstandes. Durch den Namen besitzt der Geist den Gegenstand unabhängig von den Erscheinungsmodi, aber auch dank dieser Modi, weil die Identität des Gegenstandes durch die Variationen der Modi erscheint. Der Name als geistiges Behalten eines Gegenstandes bildet das Grundelement der Sprache. Von daher entwickeln sich die verschiedenen Funktionen des Namens: jemanden auf die An- und Abwesenheit eines Gegenstandes aufmerksam zu machen, den Gegenstand gemeinsam mit jemand anderem wahrzunehmen, eine Sachlage mit jemand anderem zu diskutieren, sie zu berichten, darüber zu schreiben oder zu lesen. Für die höheren Funktionen werden Syntax und Satz nötig.

Die Entfaltung der Sprache aufgrund der Entwicklung dieser Funktionen des Benennens wird in den folgenden Kapiteln durchgeführt. – Im 2. Kap. wird der Unterschied zwischen Substantiv und Verbum diskutiert. Das Verbum bezeichnet das Erscheinen als solches und, in Zusammenhang mit dem Substantiv, die Art und Weise, wie der Gegenstand sich zeigt. Wichtig ist, daß das Verbum, da es das Erscheinen immer berücksichtigt, den Zusammenhang und die Bedingungen der Erscheinung miteinbezieht, während das Substantiv dazu neigt, auf den Gegenstand allein abzuheben. Das Verbum zieht zum Erscheinungszusammenhang (context of appearance) hin, das Substantiv zieht den Gegenstand aus dem Zusammenhang weg; es erlaubt dem Gegenstand, diesen Erscheinungszusammenhang zu transzendieren. Das Verbum dient also der unmittelbaren Wahrnehmung und dem Registrieren einer Sachlage, während das Substantiv dazu dient, den Gegenstand in eine entfernte Situation zu setzen (d. h. Berichten) bzw. ihn in neue Zusammenhänge zu bringen. – Aus der Fähigkeit, sich von Erscheinungszusammenhängen zu distanzieren oder sich ihnen anzunähern, die die beiden Arten von Benennen, das Substantiv und das Verbum, repräsentieren – diese Fähigkeit ist aber auch nach dem Verf. vorsprachlich vorhanden –, ergibt sich die Möglichkeit, verschiedene Erscheinungszusammenhänge in Beziehung zu setzen. Dies geschieht, indem wir den Gegenstand, das Benannte, „für etwas“ halten, d. h. die Möglichkeit einsehen, daß er in anderen weiteren Zusammenhängen erscheinen kann. Dieses Für-etwas-Halten des Gegenstandes bildet seinerseits die Basis für das Urteil und das Denken.

Das Hauptstück der Abhandlung besteht aus der Diskussion von Kap. 6–11 über die „proposition“ und das Denken. Die „proposition“, die alte klassische propositio, ist nicht mit dem Urteil oder der Behauptung gleichzusetzen; sie ist buchstäblich ein Antrag (Proposition) zur Zustimmung, eine Einladung zum Mitvollzug (proposal for assent). Die „proposition“ entsteht, „erscheint“, wenn sie sich von dem Satz absetzt, indem man die Zustimmung, die man dem Satz normalerweise ohne Zögern, Überlegung oder *Denken* gibt, zurückhält. Im Satz allein ist das Element der bewußten, reflektierten Zustimmung noch nicht vorhanden. Die „proposition“ entsteht aus dem Satz, d. h. bewegt sich von Unklarheit zur Deutlichkeit – von Abwesenheit zur Anwesenheit –, wenn die syntaktische Struktur des Satzes als

sinnvoll bewiesen ist, und wenn die Widerspruchslosigkeit und Kohärenz mit anderen Behauptungen kritisch in Frage gestellt und durchgeprüft werden. Diese Bewegung heißt Denken. Daraufhin folgt ein Wahrheitsbegriff. Der Verf. distanziert sich von dem *adaequatio*-Begriff. Wahrheit besteht nicht in einer „*adaequatio*“ zwischen Satz und Sachverhalt, sondern in der Erfüllung der propositionellen Wende, die zunächst eine Eröffnung aus dem unreflektierten Satz zustande bringt. Diese Eröffnung wird durch die Erschließung erfüllt.

In einem abschließenden Kap. analysiert S. die Feststellung des Wesens als eine Art von Erscheinen. Wenn ein Wesen erscheint, kommt kein neues syntaktisches Element hinzu; der Unterschied zwischen dem Wesentlichen und dem Akzidentellen kann nicht durch irgendein sprachliches Element zur Anwesenheit kommen, sondern das Wesentliche setzt sich vom Akzidentellen infolge eines Denkens ab, das deren Unterschied ans Licht bringt. Philosophie ist daher nicht so sehr die Wissenschaft des Wesens als die Wissenschaft des Erscheinens des Wesens, die Beschreibung der Weise, in der dieser Unterschied ans Licht gebracht wird. Ja, letzten Endes ist die Philosophie als Wissenschaft des Denkens die Wissenschaft der Erscheinung, der An- und Abwesenheit überhaupt, und der Verf. will für das Begriffspaar An-/Abwesenheit neben Identität/Verschiedenheit und Bewegung/Ruhe einen Platz in der Ontologie, der ersten Philosophie, einräumen.

F. Stout, S. J.

Ettelt, Wilhelm, Die Erkenntniskritik des Positivismus und die Möglichkeit der Metaphysik (Elementa 12). 8° (177 S.) Amsterdam 1979, Rodopi. – Der 1. Teil des Buches enthält im wesentlichen eine Darstellung der neopositivistischen Erkenntniskritik, der 2. Teil eine Kritik derselben, der 3. Teil Gedanken zum Thema „Metaphysik heute?“. Die Darstellung des Neopositivismus beschränkt sich nicht auf eine nivellierende Aufzählung der gemeinsamen Lehren, sondern geht auf die unterschiedlichen Auffassungen der einzelnen Hauptautoren ein. Während z. B. die „Protokollsätze“ für Bela Juhos nicht abänderbare Sätze sind, eine Auffassung, die im Anfang des Wiener Kreises gemeinsam gewesen zu sein scheint, vertrat Neurath schon 1933, Popper 1935 die These, Protokollsätze seien vor andern Sätzen nicht ausgezeichnet, d. h. auch sie hätten keinen Absolutheitsanspruch (42). So gilt dann: „Es gibt nur wahrscheinliche Aussagen“ (34). Nach Reichenbach gibt es die Möglichkeit indirekter Verifizierung durch induktive Schlüsse, nach Dubislav dagegen gibt es keinen Induktions-Schluß, sondern nur einen *Entschluß*, den allgemeinen Satz bis auf weiteres anzunehmen (40 f.). Der Kausalsatz wird, weil empirisch nicht verifizierbar, abgelehnt (55). Für Ph. Frank hat er den Charakter einer Konvention, obwohl er zugibt, daß die entgegengesetzte (metaphysische) Konzeption Drieschs nicht widerlegbar ist. „Trotzdem ist es für ihn ... ausgemacht, daß seine Konzeption allein wissenschaftlich sinnvoll und fruchtbar ist“ (61). – Ethik ist ebenso wie Metaphysik unmöglich; mit dieser theoretischen Ablehnung jeder Ethik verbindet sich allerdings eine praktische Anerkennung überlieferter ethischer Normen (71–76). Gegen Schluß des 1. Tls bemerkt der Verf., daß sich zwar Physiker meist zu einem Positivismus bekennen, daß dieser Positivismus aber „von ganz anderer Art ist als das, was wir als ... ‚logischen Positivismus‘ kennen lernen mußten“ (69).

Am Anfang des 2. Teils nennt der Verf. den Positivismus den konsequentesten Versuch, eine Weltansicht zu begründen, in der es kein vorausgesetztes absolutes Element, vor allem aber keinen vorausgesetzten Sinn gibt; eben deshalb hat die Auseinandersetzung mit ihm „existenzielle Valenz“. Die Kritik E.s betrifft zunächst die Problematik der Sinnhaftigkeit oder Sinnlosigkeit von Aussagen. Die Behauptung, nur empirisch verifizierbare Sätze seien sinnvoll, kann nur als konventionelle Annahme gelten; dann wäre aber ebenso berechtigt die Annahme, daß auch metaphysische Sätze sinnvoll sein können. Die versuchten Beweise für das empiristische Sinnkriterium erweisen sich als *petitio principii*. – Die These, daß *alle* Wahrheit relativ ist, hat nur einen Sinn, wenn sie selbst als absolut wahr angenommen wird (und sich so als Selbstwiderspruch erweist). – Zwischen dem Empirismus des Neopositivismus und der konventionalistischen Auffassung der Wahrheit besteht ein unüberbrückbarer Widerspruch. – Gegenüber der Überschätzung der Sprachanalyse ist die entscheidende Frage: Sind die konventionell gewählten verschiedenen Spra-

chen mit ihrer verschiedenen „Begriffsapparatur“ im Hinblick auf dieselben Erfahrungsdaten ineinander übersetzbar oder nicht? Wenn nicht, dann ist die Begriffsapparatur eben nicht mehr „Abbild“ der Daten. Eine ähnliche Frage ergibt sich für die Prinzipien, etwa das Kontradiktionsprinzip: Ist es *nur* Beschreibung der Struktur unserer Sprache? Wäre es dann nicht Verfälschung der Wirklichkeit? – Bezüglich des Kausalprinzips betont der Verf., daß das metaphysische Kausalprinzip keineswegs den Determinismus einschlieÙe, wie immer wieder angenommen wird.

Die Gegnerschaft gegen die Metaphysik ist fast das einzige einigende Band aller Positivisten. Demgegenüber stellt E. im 3. Teil die Frage: „Metaphysik heute“? Es ist gewiß nicht die Absicht des Verf., auf den 28 Seiten dieses Teils (133–160) eine erschöpfende Antwort auf diese Frage zu geben. Mit seinen Überlegungen knüpft er an Gedanken seines Lehrers R. Berlinger an (in: „Der höchste Gedanke des Gewissens“ in der Festschrift für Manfred Schröter), ferner an Heinrich Scholz, Metaphysik als strenge Wissenschaft (vgl. Schol 17 [1942] 95–98) und an Aussagen von W. Stegmüller wie: die Tendenz des Positivismus könne als gescheitert angesehen werden (133) oder: „Die Ablehnung der Metaphysik wegen ‚unzulässiger Syntax‘ der metaphysischen Sprache täuscht ein theoretisches Urteil über die Metaphysik vor, wo in Wahrheit eine freie Wahlfestsetzung vorliegt“ (162), womit allerdings nicht gesagt ist, die Metaphysik bestehe zu Recht. Große Bedeutung für die Begründung der Metaphysik legt der Verf. – mit Recht – der „Sinnhaftigkeit von Welt“ (139) bei. Aber ‚Sinn‘ ist ein keineswegs eindeutiges Wort, und es besteht die Gefahr, daß man unvermerkt von einem ‚Sinn‘ zu einem andern ‚Sinn‘ überwechselt und so einen falschen Anschein einer analytischen Ableitung erweckt. E. stellt selbst die Frage: „Begehen wir nicht den Fehler einer *petitio principii*, wenn wir den Sinnzusammenhang konstatieren, ohne uns vorher z. B. der Gültigkeit des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten zu vergewissern?“ (143) – Der Verf. meint: „Die Annahme einer unmittelbaren Einsicht in metaphysische Sachverhalte dürfen wir ruhig der positivistischen Kritik opfern“ (155). Nach so vielen verunglückten Versuchen einer „analytischen“ Zurückführung des metaphysischen Kausalprinzips bzw. des Prinzips vom zureichenden Grund auf das Widerspruchsprinzip allerdings ein gefährliches Zugeständnis! Im Rahmen einer kurzen Besprechung kann kaum mehr gesagt werden. In meinem vor kurzem erschienenen Buch „Grundfragen der Erkenntnis“ habe ich diese Fragen eingehender behandelt. J. de Vries, S. J.

Moser, Roger, Gotteserfahrung bei Martin Buber. Eine theologische Untersuchung (Phronesis 5). Gr. 8° (389 S.) Heidelberg 1979, Schneider. – Der Verf. fragt als christlicher Theologe: Wie kann der überweltliche Gott in unserer Welt erfahren werden? Die Antwort darauf sucht er im nach-denkenden Hinhören auf das Werk Martin Bubers. Das 1. Kap. stellt das Problem. Der Fragehorizont wird anhand der schon von anderer Seite erhobenen Fragen ausgeleuchtet. Terminologische Hinweise zu „Erfahrung“ und „Gotteserfahrung“ werden gegeben, da B. seinen Sprachgebrauch geändert hat. Die Interpretation B.s beschränkt sich auf die großen Werke seiner Reifezeit ab „Ich und Du“ (1923). Alle Einzelaussagen sollen auf ihre tragende Grundintention zurückgeführt werden. Das 2. Kap. geht mit B. den Verfallsformen wahren Menschentums nach und findet deren Ursprung im ‚abgelösten Geist‘, der sich sowohl für das Gegenüber von Mensch zu Mensch wie auch für das Gegenüber von Mensch und Gott verhängnisvoll auswirkt. Mit dem ‚abgelösten Geist‘ ist die Trennung von Geist und Welt gemeint, mit Welt die Fülle des naturhaft-leiblich-geschichtlich-konkreten Wohnraums des Menschen. In religiöser Hinsicht bedeutet der ‚abgelöste Geist‘ die Scheidung zwischen dem Heiligen und Profanen, die abgesonderte Religion, die abgesonderte Welt in ihren verschiedenen Bereichen, die der Bestimmungsmacht Gottes entzogen werden. Der ‚abgesonderte Geist‘ führt den Menschen aus dem öffentlichen Leben zuerst in den privaten Raum der Religion, noch weiter in eine dialoglose Innerlichkeit und schließlich in die Gottlosigkeit. Der abgelöste Geist verunmöglicht so die Gotteserfahrung. Nach B. gilt dies auch für die christliche Pistis. Der vergöttlichte Christus verstelle die Unmittelbarkeit zu Gott. Der Glaube, der die Werke verschmähe, trenne von Welt und Geschichte. Demgegenüber betont M., daß die christologischen Aussagen

von welt- und geschichtsbezogenen Glaubenserfahrungen verursacht sind, meint aber dann doch, daß B.s Kritik des Christentums erstgenommen werden müsse. Die Tiefe und Tragweite der Selbstbesinnung, die M. daran anschließt, wird nicht von jedermann gleich beurteilt werden. Sein grundsätzlicher Standpunkt als christlicher Theologe ist jedoch klar: Der auferweckte Christus „ist erfahren als identisch mit Jesus von Nazareth, dem Gekreuzigten. So weiß genuines Christentum sich gerade mit der Welt und Geschichte, nicht ohne sie, in die letzte Vollendung gerufen“ (167/8). – Im 3. Kap. geht der Verf. der Ermöglichung von Gotteserfahrung im existenzverbindlichen Geist nach. Die vielfältigen, oft pointiert einseitigen Äußerungen B.s sucht M. auf diese Mitte hin zu verbinden und zu verstehen. Grundphänomen des existenzverbindlichen Geistes sind für B. die biblische Ruach und der Geist als göttliches und menschliches Urgeschehen mit seiner konstitutiven und dynamischen Einheitsverwirklichung bis zur ‚Verwirklichung Gottes‘. Transzendenz und Immanenz Gottes werden als gleichursprünglich angesetzt und führen so zur welthaften Sprache Gottes. Im existenzverbindlichen Geist sieht so der Verf. – aufgrund einer Fülle von Zeugnissen B.s – deren umgreifenden einheitlichen Nenner. – Wie verhält sich dieser existenzverbindliche Geist im Sinne B.s zum christlichen Selbstverständnis? Nach christlicher Auffassung ist Israel nicht nur ein Exemplum der göttlichen Geistwirklichkeit, sondern deren konkrete und unvertauschbare, auf Christus hin orientierte Mitte. Bei B. ist die Geistwirksamkeit nur ein besonders konkretes Exemplum. Die biblischen Ruachaussagen werden formal und allgemeingültig (275). Wenn man von der besonderen Personhaftigkeit des Heiligen Geistes und der besonderen Bindung des Geistes an Jesus Christus absehe, meint der Verf., sei das göttliche Urgeschehen, das die Menschen unter sich und mit Gott verbindet, im Sinne B.s und im Neuen Testament identisch (280–1). Was fehlt, sei, trotz aller universalen Reichweite, die Konzentrierung auf Jesus, und das in theologischer Qualifikation (283). Die Welt „ist berufen, am Geist Jesu teilzunehmen, welcher auch in selbsten der Geist des Vaters ist“ (286). Trotz des unverwischbaren Unterschieds zwischen B. und dem Christentum hält der Verf. ein Gespräch mit B.s Geistverständnis für äußerst fruchtbar (290/1). – Das 4. Kap. behandelt die Gotteserfahrung bei Martin Buber. Es schildert deren Elemente und Grundgestalt und sucht den existenzverbindlichen Geist als deren Auslegung zu erweisen. Verschiedene Weisen von Gotteserfahrung werden aufgezeigt, darunter auch der Unterschied von allgemeiner und christlicher Gotteserfahrung. – Das – durch B. selbst bedingte – Paradox dieses Buches über Gotteserfahrung ist dessen abstrakte Sprache und die in mancherlei Wendungen verborgene logische Argumentation.

W. Brugger, S. J.

Kenny, Anthony, *The God of the Philosophers*. 8° (VII u. 135 S.) Oxford 1979, Clarendon Press. – Die Vorrede gibt die Entstehungsgeschichte des Buches wieder (V). Sein Ziel ist die von Glaube und Offenbarung unabhängige Untersuchung einer Gruppe von Attributen, die traditionell Gott zugeschrieben werden, und zwar im Hinblick auf ihre logisch mögliche Kohärenz (3). Nach K. ist diese Untersuchung nicht durch den logischen Positivismus vorentschieden, da der Sinn ganzer Sätze vom Sinn der Ausdrücke, die sie enthalten, abhängig sei (4–5). K. schränkt seine Untersuchung auf zwei Attribute Gottes ein: auf die Allwissenheit und die Allmacht. Teil I behandelt die Allwissenheit zuerst bezgl. der notwendigen Sätze der Logik und Mathematik, dann der empirischen Sätze, schließlich der Sätze mit Zeitbestimmung. Teil II wendet sich dem göttlichen Vorwissen des kontingent Zukünftigen, wie den freien menschlichen Handlungen zu, zuerst vom indeterministischen, dann vom deterministischen Standpunkt aus. Teil III ist der Allmacht Gottes gewidmet. K. kommt zu dem Ergebnis, daß die traditionelle Lehre von der Allwissenheit und Allmacht Gottes mit anderen traditionellen Lehren, wie der Unveränderlichkeit, der Freiheit Gottes von Verantwortung für die Sünden und mit dem freien Willen des Menschen nicht konsistent sei. – Eine ausführlichere Darlegung der oft scharfsinnigen Ausführungen K.s mit ihrem Für und Wider und der Bezugnahme auf klassische Texte der Gotteslehre ist hier nicht möglich und auch nicht tunlich, da K. eine positive Lösung der Probleme durch die Art seines Vorgehens unmöglich macht. Dessen Hauptmangel besteht

darin, daß K. seine Untersuchung löst von irgendeinem gültigen Gottesbeweis (vgl. 5, 121, 122). Dadurch wird die begriffliche Fassung der zu untersuchenden Attribute und deren Ordnung zueinander zu einer beliebigen, nur von außen angenommenen gemacht. So geht das aber nicht. Was wir von göttlichen Attributen wissen können und wie von ihnen zu sprechen ist, hängt ausschließlich davon ab, was wir von ihnen als weitere Bedingungen der Möglichkeit des schon erkannten absoluten und transzendenten Seins Gottes sagen dürfen und müssen. Mit der Trennung der Attributenlehre von den Gottesbeweisen hängt zusammen, daß K. die Objekte der göttlichen Allmacht nur nach ihrer logischen, nicht nach ihrer ontologischen Möglichkeit, die in Gott selbst begründet ist, anvisiert. Der Mangel an Einsicht in die grundlegende Transzendenz Gottes macht es K. unmöglich, Gott als körperlosen Geist, als unveränderlich und zeitlos zu denken. Wenn Gott aber in einer Zeitrelation zur Welt steht, wird ein sogenanntes „Vorher“-Wissen Gottes der freien zukünftigen Akte unmöglich. Ohne Einsicht in die Transzendenz Gottes werden die menschlichen Möglichkeiten der Gotteserkenntnis überschätzt und die Weise menschlicher Erkenntnis und menschlicher Macht unbewußt auf Gott übertragen, wo sie allerdings unmöglich sind. So bezieht K. die Allwissenheit Gottes nicht auf das je eigene Sein der zu erkennenden Wirklichkeit, sondern auf die Wahrheit von Sätzen.

W. Brugger, S. J.

Stüttgen, Albert, Ende des Humanismus – Anfang der Religion? 8^o (195 S.) Mainz 1979, Grünewald. – „Comment redonner un sens au mot ‚Humanisme?‘“ Zur Beantwortung dieser Frage Jean Beaufrets schrieb Heidegger nach Ende des 2. Weltkrieges seinen ‚Humanismusbrief‘, in dem er das *metaphysische* Wesen jeder Art von Humanismus (sei er griechisch-römisch, christlich, [neo-] marxistisch oder existentialistisch) herausstellte, wonach die humanitas, die eigentliche Würde des Menschen, von der animalitas her gedacht und also „nicht hoch genug“ angesetzt wird. Dieser Humanismuskritik Heideggers verdankt vorliegende philosophische, betont ideologie-kritische Untersuchung zur geistigen Zeitsituation „ihren wohl entscheidendsten Anstoß“, auch wenn „die Tiefgründigkeit der prophetisch beschwörenden Aussage des Humanismusbriefs... hier... nicht durchgehalten“ (12) wird. Ebensovienig wird von einer „unangefochtenen Position christlichen Glaubens“ (10) her das ‚Ende der Neuzeit‘ in apokalyptischem Sinn konstatiert, wie dies noch Guardini vor über drei Jahrzehnten konnte. Ausgangspunkt sind vielmehr eine Reihe zeitgenössischer Zeugnisse neuer ‚religiöser‘ Erfahrungen, die alle in der Bereitschaft übereinkommen, „sich auf etwas über den Menschen Hinausreichendes im positiven Sinne einzulassen“ (179). Unter der Überschrift „Markierungen sich ankündigender Transzendenz“ faßt St. diese Neuausrichtung des Fragens und Suchens zusammen, dem in zwei Kapiteln ein geschichtlicher Aufriß des Humanismus im Denken seiner (atheistischen) Hauptvertreter (16–12) und eine Analyse seiner die Gegenwart bestimmenden Leitgedanken (73–117) vorausgeschickt wird. – „Mit ‚Humanismus‘ wird hier jene den Beginn der Neuzeit einleitende Bewegung bezeichnet, die den Menschen zum Mittelpunkt allen Denkens und Handelns erklärt, indem sie alles Nicht-Menschliche auf ihn hin bezieht“ (20). Dieser sich in allen Lebensbereichen aufwirkende Vorgang hatte als unmittelbarste Folge das Erlebnis einer „ungeheuren Befreiung“, während er sich auf lange Sicht als ideologische Verabsolutierung des Menschen erweisen sollte. Waren im Schoß der einen Religion Denken, Wollen und Fühlen zu einer untrennbaren Einheit verflochten, so werden nun Wissenschaft, Politik und Kunst zu ihrer Eigengesetzlichkeit freigesetzt. Als neues Einheitszentrum aller Wirklichkeit wird dabei die menschliche Subjektivität propagiert, erscheint der ‚uomo universale‘, ‚der in seiner Person und durch sie allen politischen, wissenschaftlichen und künstlerischen Bestrebungen eine neue Sinnmitte zu geben beansprucht“ (19). Weil sich jedoch der Mensch mit diesem Anspruch hoffnungslos überfordert, „kündigt sich bereits das ‚Nichts‘ an, wie es Nietzsche als beherrschendes Grundelement neuzeitlicher Erfahrung herausgestellt hat“ (23). – Im Nihilismus als der letzten Konsequenz des humanistischen Grundentwurfs erfährt sich der Mensch radikal zurückgeworfen auf sich selbst: auf seine Freiheit, seine Erkenntniskraft und seine Kunstfertigkeit oder Technik, die ohne jede transzendente normsetzende Instanz zu *inhumanen* „Idolen“ entarten

müssen. Im Gedanken grenzenloser gesellschaftlicher Emanzipation, wertfrei forschender Wissenschaft und maßloser technischer Machbarkeit und Manipulierbarkeit kehrt sich die humanistische Ideologie gegen sich selbst, führt sie in die Unfreiheit willkürlicher Triebherrschaft, in die Unwissenheit über Sinn und Ziel des Daseins, in die ohnmächtige Flucht vor dem Unabänderlichen und Unverfügbaren. – Die gegenwärtige Neubesinnung auf den lebensnotwendigen Transzendenzbezug des Menschen muß daher unter einer dreifachen Perspektive erfolgen. Sie wird von St. im 3. Kap. (118–179) näher entfaltet, in dem er die Grundbegriffe der neueren phil. Anthropologie („Weltoffenheit“, „Geist“, der Religion („Offenbarung“, „das Heilige“) und des Mythos („Dimension der Tiefe“, „das Ganze“) aufgreift und erläutert. Gegenüber einer „Entleerung des Erfahrungsbegriffs“ in einem rationalistischen Dogmatismus, der zum Zerfall des lebendigen Glaubens in ein „theologisch domestiziertes Wissen“ (132) entscheidend beitrug, betont Verf. dabei vor allem die Erfahrungsdimension ursprünglicher Religion, ohne allerdings das Verhältnis von Erfahrung und Glaube, von Religion und Christentum zu klären. – Auf Erfahrung beruft sich St. auch im abschließenden kürzesten Kap. (180–192), das von der „noch ausstehende(n) Befreiung des Menschen“ handelt. Solche Befreiung „in dem positiven Sinn von Erlösung“ (183) wird weder vom Humanismus noch von der institutionalisierten Religion oder irgendeiner sonstigen Partei, Gruppierung oder „fixierten Ideologie“ erwartet, da deren Freiheitsverheißung bisher noch immer um so unumschränkter in die „nachfolgende Tyrannei der angeblichen Befreier“ (180) mündete, je totaler sie ausfiel. Vielmehr wird sie allein von der Erfahrung des sich offenbarenden ‚deus semper maior‘ erhofft, die freilich voraussetzt, daß der Mensch bereit ist, sich „gegenüber einem Größeren als er selbst“ (185) zurückzunehmen. Erst in der Selbstrelativierung als Annahme der eigenen Begrenztheit und Abhängigkeit wird die Einheit von Gott und Mensch wieder möglich, wie sie der Cusaner im Blick hatte, wenn er Gott dem Menschen verheißt läßt: „Sei du dein, und ich werde dein sein (sis tu tuus et ego ero tuus)“ (188). Der Konflikt zwischen dem Christentum als begrenzender „Autoritätsreligion“ und dem emanzipatorischen Humanismus wird darin überwunden und aufgehoben in die neue „Religion des Anrufs“ (M. Légaut), in welcher erst eigentlich die ursprüngliche Intention Jesu (wie Légaut ihn versteht) verwirklicht wird: „Immer am Improvisieren, kennt sie nur die Einheit des Geistes, die über der unbegrenzten Verschiedenheit ihrer Zugehörigen herrscht . . .“ (Légaut; hier: 191). – Die für einen größeren Leserkreis bestimmte Untersuchung gibt einen weit gesteckten Überblick über den neuzeitlichen Humanismus als Anthropozentrismus und zeigt konkret die Aporien auf, in denen er endet. Die Andeutungen eines Auswegs in einer neuen, ‚ideologiefreien‘ Religion bleiben indes zu knapp und mißverständlich, als daß sie überzeugen könnten. Soll denn mit Légaut und seinem ‚prophetischen‘ Aufruf zu einer fundamentalen Erneuerung der christlichen Spiritualität (vgl. Besprechung des Rez. in ThPh 1976, 299 f.) wirklich schon alles gesagt sein? Offenbar ist das Fragezeichen im Titel in noch mehr als einem Sinn berechtigt.

K. W. Hälbig, S. J.

3. Anthropologie. Psychologie

Wojtyła, Karol Kardinal / Szostek, Andrzej / Styczeń, Tadeusz, Der Streit um den Menschen. Personaler Anspruch des Sittlichen. 8^o (174 S.) Kevelaer 1979, Butzon & Bercker. –

Unter den verschiedenen Veröffentlichungen von Karol Wojtyła, die nach seiner Papstwahl stärkeres Interesse in Deutschland gefunden haben, stellt die vorliegende insofern eine Ausnahme dar, als ihr Erscheinen bereits vorher feststand. Das Buch enthält außer zwei Aufsätzen von Schülern einen Beitrag des jetzigen Papstes aus der Zeit seiner Lehrtätigkeit an der Katholischen Universität Lublin, die die Denkweise und den geistigen Ertrag der „Lublin-Krakauer ethischen Schule“ treffend veranschaulichen. Ihr Gründer ist bekanntlich W. selber gewesen. Den Anstoß für die Übersetzung gaben die Gespräche, die während der Versöhnungswallfahrt der polnischen Bischöfe nach Deutschland (September 1979) stattfanden.

Der Beitrag des Papstes, auf den wir uns in der Besprechung beschränken, steht unter dem Titel: „Person: Subjekt und Gemeinschaft“ (13–68). Seine Aufgabe ist

einerseits zusammenzufassen, was W. zum Thema „Person“ in seiner grundlegenden Arbeit „Person und Tat“ (Krakau 1969) ausführt, andererseits auf dieser Basis „die Beziehung zwischen dem Menschen als Subjekt, als Person, und der Struktur der menschlichen Gemeinschaft“ (13) zu beleuchten. Es handelt sich dabei um ein zentrales Problem für eine christliche Philosophie, die sich angesichts des Zeitgeistes neu auf ihre Grundlagen zu besinnen hat. „Schon seit fast zwanzig Jahren ist es in Polen aufgrund der Weltanschauungsdiskussion klar geworden, daß nicht die bloße Kosmologie und Naturphilosophie, sondern eben die philosophische Anthropologie und Ethik den Mittelpunkt bilden: der große und zugleich grundsätzliche Streit um den Menschen“ (14).

W. geht in seiner Analyse der Person von der Erfahrung aus, in der der Mensch zuerst als ein besonderes „Suppositum“ erscheint (17). Dieses „Suppositum“ bildet die metaphysische Grundlage, das einfache Subjektsein, aus dem sich dann die Person entwickeln kann, weil sie bereits virtuell im „Suppositum“ enthalten ist (25). Eine Schlüsselstellung bei der Entwicklung der personalen Subjektivität kommt dem Bewußtsein zu (24), obwohl es auch dem metaphysischen „Suppositum“ nachgeordnet ist. Damit soll sowohl der Mangel der scholastischen Tradition, wo das Bewußtseins im „actus humanus“ nicht genug berücksichtigt wird (23), wie auch der neuzeitlichen Philosophie, in der es zu einer gewissen Verabsolutierung des Bewußtseins gekommen ist, überwunden werden.

Die Analyse des „Suppositums“, die aufgrund der Erforschung von Bewußtsein und Erleben die Entstehung der Person, des konkreten „Ich“ darstellen soll, hebt folgende Elemente hervor: die spezifische Urheberschaft des Menschen in seinen Taten (26), die Selbstbestimmung, die aus bestimmten Taten den Menschen als personales Subjekt erkennen lassen (27), Selbstbesitz und Selbstverfügung, in denen sich die Person tatsächlich konstituiert (29). Entscheidend und grundlegend ist aber erst die dynamische Struktur der personalen Subjektivität des Menschen, d. h. sein Streben nach Selbst-vollzug (32), in dem sich seine Transzendenz, seine Geistigkeit kundtut. Die bisherige Erforschung von Bewußtsein und Erleben soll nun in ihrem Vollzugscharakter näher präzisiert werden. Als ein besonderes Moment, das die menschliche Transzendenz bezeugt, wird das Gewissen hervorgehoben, weil in ihm „die Wahrheit als Quelle der moralischen (...) Pflicht zu Wort kommt“ (33), und zwar „als konstitutive Bedingung der Freiheit“ (ebd.). Zugleich erhellt das Moment des Gewissens den Zusammenhang zwischen dem Vollzug der Tat und dem Selbst-vollzug der Person, die diese Tat vollbringt: „In ihrem Tat-vollzug verwirklicht die Person sich selbst, wenn ihre Tat ‚gut‘ ist, d. h., im Einklang mit dem Gewissen geschieht (fügen wir hinzu: mit gutem oder auch rechtem Gewissen)“ (34). Die Selbstverwirklichung des Menschen hängt vom sittlichen Wert seines Tat-vollzuges ab, d. h. der Mensch „verwirklicht sich selbst (...) in der Transzendenz-Dimension seines ‚operari‘“ (35).

Erst an dieser Stelle kommt das zweite Thema der Studie, nämlich „Gemeinschaft“ zur Sprache. Das entspricht dem Ansatz von W.s philosophischem Hauptwerk „Person und Tat“, in dem der „gemeinschaftliche“ Aspekt der Person („Teilnahme“) nur zu den Bedingungen gehört, die der Selbstverwirklichung des Menschen „dienen oder wenigstens sie nicht hindern“ (37). Damit sollte dort noch keine Theorie der Gemeinschaft entworfen werden (ebd.). Die nun folgenden Überlegungen über das Wesen der Gemeinschaft aber sind doch vom früheren Ansatz bestimmt. Denn der Verfasser geht hier von dem „unbedingten Vorrang des personalen Subjekts vor der Gemeinschaft“ (38) aus. So wird das „Wesen der Gemeinschaft“ (45) in deren beiden Dimensionen („Ich-Du“, „Wir“) „auf der Basis des personalen Subjektseins des Menschen gestaltet“ (61), d. h. daraus, wie sich das „Ich“ durch das „Du“ bzw. durch das „Wir“ konstituiert (50). Es geht dabei aufgrund des früher Gesagten nicht um eine Konstitution des „Ich“ im metaphysischen Sinn (jedes „Ich“ ist bereits im „Suppositum“ mitenthalten), sondern im Sinne der Bestätigung der personalen Subjektivität dank der Beziehung sowohl zum „Du“ als einem anderen „Ich“ (daher das Postulat: „den anderen“ behandeln, d. h. erleben, „wie sich selbst“ (47) als auch zum Gemeingut, das das Wesen von „Wir“, von sozialer Gemeinschaft ausmacht (50). Vor allem die Problematik des Gemeinguts bedarf einer Vertiefung. Dies ist eine zentrale Forschungsaufgabe der Sozialethik (53). Hier soll erforscht werden, inwiefern das Gemeingut der Transzendenz

der Person entspricht, damit die Gemeinschaft in ihren Forderungen nicht zu Wissenskonflikten beim einzelnen führe (54). Ausführlicher kommt W. auf einen anderen Punkt zu sprechen, nämlich auf das Problem der Entfremdung. „Im Entfremdungsbegriff haben wir es mit einer wichtigen, wenn nicht grundlegenden Kategorie des neuzeitlichen Denkens vom Menschen zu tun“ (62). Aber die „Feststellung oder die Unterstellung“ der marxistischen Philosophie, die Entfremdung „sei in den betreffenden Verhältnissen gegeben“ (ebd.), zeugt von einer verkürzten Auffassung des Menschen. „Denn ein Mensch als Individuum der Gattung ist und bleibt der Mensch ohne Rücksicht auf irgendwelche Ordnungen seiner zwischenmenschlichen oder sozialen Beziehungen; dagegen kann der Mensch als Person in gewissen Verhältnissen durchaus der Entfremdung verfallen“ (38). So schlägt W. vor, die Schilderung von Entfremdung auf die Basis von Person und Gemeinschaft zurückzuführen (62). Entscheidend sollte dabei die Kategorie der „Teilnahme“ (37) sein: eine eigene Bestimmung der Person und zugleich „in gewissem Sinn die Antithese zur Entfremdung“ (38). „Das bleibt hier eine Behauptung im Vorgriff, gewissermaßen noch intuitiv“ (62). So ist von W. zu erwarten, daß er noch nicht sein letztes Wort zum Thema „Mensch“ gesprochen hat. Der Streit um den Menschen muß weitergehen, aber es ist bereits viel gewonnen, wenn das „Ansehen der Person“ bei allen Gesprächspartnern unbestritten bleibt. J. B o l e w s k i, S. J.

Seifert, Josef, Das Leib-Seele-Problem in der gegenwärtigen philosophischen Diskussion. Eine kritische Analyse (Erträge der Forschung, Bd. 117). Gr. 8° (XIV u. 182 S.) Darmstadt 1979, Wissenschaftliche Buchgesellschaft. – Nach seinem eigenen systematischen Beitrag vom Jahr 1973 (in dem naturgemäß der Diskussion mit abweichenden Positionen bereits breiter Raum gegeben wurde) legt S. hier einen stark systematisch ausgerichteten Diskussionsbericht vor; d. h., die Thesen und Stellungnahmen werden in die Sachdiskussion eingebunden (wobei der Hintergrund allgemeiner erkenntnistheoretischer und metaphysischer Probleme nur angesprochen werden kann). Zunächst: Wesensverschiedenheit oder Identität von physischen und psychischen Gegebenheiten? Gegen die Differenz stehen vier Gruppen, von radikaler Leugnung über (quasi-)phänomenologische, transzendente und naturphilosophische Einwände bzgl. der Ausgedehtheit der Materie oder psychologische Vorbehalte gegen die Gegebenheit des Ich zur Beschränkung der Differenz auf die naive Erfahrung („Vulgärmaterialismus“, australischer Physikalismus, Mind/Brain/Identity, Diamat). Sodann: Leib- und Seele – Identität oder real-substantielle Verschiedenheit? Nach Klärung des Substanzbegriffs erweist S. aus dem bewußten Leben des Menschen, bestimmten geistigen Akten sowie der Analyse des Bewußtseinsubjekts aus seiner direkten Selbstgegebenheit die geistige Substantialität der Seele, um dann wieder in sieben Gruppen monistische und „dualistische“ Einwände dagegen und/oder gegen die Substantialität des Leibes zu erörtern (Leugnung von Substanz an sich, transzendentalphilosophische, aktualistische Einsprüche, monistische „Einsubstanzenlehre“ [samt Vorausverweis auf den Hylemorphismus, dem das Schlußkapitel gilt]). Wesentliche Bedenken betreffen die Tauglichkeit solcher Sicht für die Lösung des Leib-Seele-Problems im engeren Sinn, also für die Frage nach der Einheit des mit Leib wie Bewußtsein ausgestatteten Menschen. (Die Frage nach dem Wesen von Leib und Seele ist ja nicht mit der nach ihrem Verhältnis identisch; hier gibt es unterschiedliche Kombinationen.) Dieser Frage ist darum das nächste Kapitel gewidmet. Es bringt vor allem eine hilfreiche Klärung der Aquivokationen im Ausdruck „Dualismus“. Im Sinn seines früheren Buchs behandelt S. dann dynamische Beziehungen vom Leib (Körper) zur Seele (physischer Schmerz, physiologische Schädigungen, Hormonwirkungen), „statische Beziehungen“ (Sprechapparat, Hand, Raumbezug . . .), dynamische Beziehungen von der Seele zum Leib (Leibbeherrschung, Ausdrucksbezug . . .), um von hier aus idealistische wie materialistische Positionen zu kritisieren, ebenso Wechselwirkungstheorien. – Zum Schluß wird die Anima-forma-corporis-Lehre diskutiert, in ihrer traditionellen und heutigen Gestalt, mit Kritik am zugrundeliegenden Materiebegriff überhaupt und der These der Individuation durch Materie im besonderen sowie einer Klärung von vier Bedeutungen des Terminus ‚Form‘ in diesem Zusammenhang. Ein Ausblick spricht ein Zentralinteresse vorliegender Fragestellung an,

zu dem der Verf. eine eigene Arbeit in Aussicht gestellt hat: das Thema Tod und Unsterblichkeit. Es bleibt rechtens ausgespart. So schon erzwingt die Fülle des Materials erhebliche Beschränkungen bezüglich Differenzierung und Begründung der hier vertretenen Thesen einer metaphysischen Phänomenologie in der Nachfolge D. v. Hildebrands. Das „knappe“ Literaturverzeichnis ist noch umfangreich genug; zum Personenregister tritt die Orientierungshilfe eines Sachverzeichnisses.

J. Splett

Möller, Joseph, *Menschsein: ein Prozeß. Entwurf einer Anthropologie*. Gr. 8° (361 S.) Düsseldorf 1979, Patmos. – Ist es der Entwurf einer Anthropologie oder eine Sammlung von Teilentwürfen und Perspektiven: eine Summe (nicht zuletzt auch im biographischen Sinn)? Das Buch gliedert sich in zwei große Teile: Abschied vom Humanismus? und: Auf der Suche nach Identität. Teil I beginnt mit 26 Mini-Essays unter der Überschrift: „Retrospektive: Linien, Leitmotive, Brennpunkte“, wobei Inhalt und Stil durch die Nennung einiger Titel erkennbar werden dürften: 1. Maß zwischen Leidenschaft und Weltferne: Der Appell der griechischen Plastik, 7. Christliche Eudaimonia: Thomas von Aquino, 8. Homo Viator: Von der Odyssee zur Divina Commedia, 10. Der schöpferische Mensch: Michelangelo, 16. Gewißheit durch Methode: Descartes und die Folgen, 22. Geist und Produktion: Von Hegel zu Marx, 25. Existenz und Vernunft: Jaspers, Sartre, Merleau-Ponty, 26. Triumph der Evolution: Von Darwin zu Teilhard de Chardin. Eine Fülle von Lichtern in einem Fluß geistvollen Parlandos, zwei beliebige Beispiele: 1. der Schluß des Aristoteles-Abschnitts: „Der wahre Aristoteles bleibt griechisches Fragment, unübersetzbar, schwer interpretierbar, in Verständnis und Mißverständnis weiterwirkend bis heute, unübersehbar, doch mehr beredet denn gelesen, Denken aus Ursprüngen der Vorsokratiker, ständig Spannungen aufreißend und dennoch sie schließend. Im Vergleich mit Platon: konkretere die Welt, abstrakter die Sprache. Weit über seine Zeit hinausdenkend, ist Aristoteles für uns dennoch ferner als jener.“ (35) Oder S. 74: Hobbes sei Dynamit, Locke demgegenüber so perfektionistisch „wie langweilig: Vater aller common-sense-Philosophen, die über das Denken nicht denken wollen, weil sie es nicht können.“ Vor dieser Folie nun zwei Abschnitte über den Abschied vom Humanismus, zunächst unter dem Stichwort „Entfremdung und Negation“ (Marx, Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, Kritik an Wissenschaftstheorie, Linguistik, Strukturalismus und humanistischem Biologismus), sodann im Blick auf „positive Implikationen“: Durchbrüche bei Wittgenstein, Horkheimer, Adorno und Habermas, Variationen der Freiheit von Nietzsche bis Foucault. Resultat ist die Ambivalenz der neuen Freiheit in ihrer Absage an Naturding wie Idee, Substanz wie Subjekt, an alle Vermittlung. – So setzt der zweite Teil mit der philosophischen Reflexion von Identität als Grundfrage ein. Identifizierungen fallen der Kritik anheim, aus der Identität in Differenz aufgehen könnte: in der Moral der Moralkritik wie der Metaphysik der Metaphysikkritik. Die geistesgeschichtlichen Essays werden nun durch „systematische“ Ausleuchtungen ergänzt, oder genauer: statt denkerischer Einzelgestalten werden Längsschnitte zu bestimmten Stichworten skizziert (das macht das Fehlen eines Sachregisters besonders spürbar). Zunächst unter dem Leitwort: Transzendierende Sinnlichkeit: Phänomenologischer Zugang. Das Phänomen eröffnet sich in erlebter Zeitlichkeit: in Hoffnung auf Zukunft, Rückblick auf Vergangenheit, Leben in Gegenwart, an deren Negativität Freiheit aufgeht: Optik des Menschseins in Erfahren (Erinnerung, Geschichte, Sprache), Erleben (Angst, Gewissen, Begeisterung), Erhoffen (Gesetz, Gerechtigkeit, Liebe). Identifizierung (ethisch, ästhetisch, soziologisch wie religiös) gibt es hierbei nur in der gelebten Differenz unaufhebbarer Spannungen von Geist und Leib, Mann und Frau, Individuum und Gesellschaft, des Du als solchen. Entsprechend der Schlußteil: „Bildung des Selbst: Chance und Scheitern.“ Handelnd durchbricht der Mensch die Natur in ihrer Unbewältigbarkeit (näherhin: seine Rolle); weltoffen durchbricht er das System, nach außen in Weltentwurf, Sein-für-andere und maskierter Interaktion, nach innen im Bewußtsein, angesichts der Genealogien von „Ich, Es, Über-Ich“ und „Ich und Nicht-Ich“, in Selbstgegenwärtigkeit wider Dualismus-Verzweiflung. Transzendierend schließlich durchbricht der Mensch die Faktizität: im Wollen von Eros und Poesis, im Sein zum Tode und über den Tod hinaus in Mythos, Pneuma und Logos, sogar noch die Chance im Scheitern er-

greifend in Hoffnung und Glaube (als der Identifizierung von Differenz): „Identität ist, solange etwas ist, nicht logisch reduzierbar, sondern bleibt in allem Polemos (Kampf, Krieg, Verzweiflung) bestimmende Macht, die Glauben ermöglicht und begründet. Darum ist Glaube nicht Illusion, sondern tiefste Menschheitsüberzeugung, sterblich wie der Mensch, unsterblich durch die Macht, die Pneuma genannt wird“ (349). – Die Zielworte lauten: Kehre, Integration, Kontrafaktizität. „Kehre“ evoziert philosophische Lebenshaltung von Platon bis Heidegger; „Integration“ spricht gegen Isolation menschlicher Phänomene und gegen die Reduktion des Humanums auf eine dieser Dimensionen; „Kontrafaktizität“ bezeugt den Willen zu Sinn und Humanität angesichts unserer stets gebrochenen (wenn auch nie ganz zerbrochenen) Existenz. „Die Verschiedenheit der Methoden wird nicht schwinden. Aber Methoden auf den Menschen zu beziehen, darauf käme es an“ (354). Menschsein als Prozeß, der „sich als Glaube, verbunden mit kritischer Reflexion, am Leben erhält“ (355); in der Summe der Entwürfe also doch ein Entwurf? Weniger differenziert jedenfalls ist Identität heute wohl kaum zu haben. J. Splett

Stichwort: Tod. Eine Anfrage. Hrsg. von der Rabanus Maurus Akademie Fulda – Limburg – Mainz. Mit einem Vorwort von *G. Gebhardt*. 8° (173 S.) Frankfurt 1979, Knecht. – Im Winterhalbjahr 1978/79 hat die Katholische Akademie in Frankfurt ein interdisziplinäres Seminar zum Thema „Tod – Ende oder Vollendung?“ veranstaltet. An 15 Abenden wurde eine Auswahl von Perspektiven vorgestellt und diskutiert, wobei sich der Bogen von der Biologie bis zur modernen Lyrik, von der bildenden Kunst bis zur marxistischen Antwort, von der Lebensweisheit alter Völker bis zur christlichen Offenbarung spannte. Aus diesem Angebot liegen hier acht Beiträge schriftlich vor, bewußt weniger fachwissenschaftlich, aber durchaus anspruchsvoll. – Den Anfang machen Biologie (*J. Breiter-Hahn*) und Medizin (zur Todesfeststellung, *G. F. Walther*); der Soziologe *G. Schmied* referiert über die Einstellung in westlichen Industriegesellschaften (mit Korrektur der Schlagworte „Tabu Tod“ und „Verdrängter Tod“); das Sonderthema Suizid wird von einem Therapeuten behandelt (*G. Nieder*). Darauf folgen zwei historische Darstellungen: über Glaube und Aberglaube im antiken Rom (*M. R. Alföldi* – hierzu wie zum ersten Beitrag vier Seiten Bildmaterial) und zu Platons „Phaidon“ (*F. Ricken*). Den Abschluß bilden zwei theologische Beiträge: alttestamentlich von *J. Schreiner*, systematisch mit manchem Hinweis auf weitere theologische wie philosophische Stellungnahmen, *J. Manser*. – In seinem Vorwort zitiert der Direktor der Akademie Jean Améry's Wort, der Tod sei das Falsche, weil uns undenkbar, und das Wahre, weil uns gewiß. Daß dies nicht das letzte Wort sein muß, belegt – bei aller Vorläufigkeit (im doppelten Sinn) aller Denk- und Lebensbemühung angesichts seiner – in dem gesteckten Rahmen auch dieser Band. J. Splett

Fodor, Jerry, A., The Language of Thought. Gr. 8° (X und 214 S.) New York 1975, Thomas Y. Crowell Company.

Der Autor versteht dieses Buch als einen Essay in spekulativer Psychologie. Die Leitfrage lautet: Wie arbeitet unser Verstand (VIII) bzw. wie ist eine Theorie geistiger Prozesse heute zu formulieren? (1). Unter Berücksichtigung neuester empirischer Untersuchungen aus dem Bereich der Linguistik und der kognitiven Psychologie (IX) versucht er einen theoretischen Rahmen vorzulegen, der es ermöglicht, die spezifischen Interessen einer spekulativen Psychologie im Bereich der Wissenschaften rational zu vertreten. Er erhofft sich mit diesem Essay vor allem eine weiterführende Diskussion dieser Problemstellung (IX).

(1) Bevor F. die eigentliche These seines Essays entwickelt, setzt er sich mit jenem weitverbreiteten Vorurteil auseinander, wonach es keine ernstzunehmende Theorie geistiger Prozesse geben kann (1). Dieses Vorurteil zeigt sich in zwei Spielarten: in der Form des „logischen Behaviorismus“ und des „physiologischen Reduktionismus“ (1 f.). – Wittgenstein und Ryles („Concept of Mind“, 1949) sind nach F. verantwortlich für eine äußerst negative Einschätzung der methodologischen Möglichkeiten eines „mentalistischen“ Programms, d. h. der Annahme spezifischer innerer Umstände des ‚Organismus‘ als mögliche Ursache für äußeres Verhalten. Des-

wegen wird das Programm des logischen Behaviorismus vielfach als die einzig mögliche Methode angesehen (4). Gerade diese Gegenüberstellung wird aber von F. in Frage gestellt. Denn rein methodisch ist das mentalistische Programm seiner Meinung nach unwiderlegbar, auch wenn es bisweilen empirisch wenig begründet erscheint (6). – Ein mentalistisches Programm bedingt aber jene andere Form des Vorurteils, genannt „physiologischer Reduktionismus“. Dieser geht davon aus, daß alles Geschehen über das eine Wissenschaft spricht, letztlich physikalisches Geschehen ist und daß – darüberhinaus – auch alle möglichen Prädikate, die man diesem Geschehen zuordnet, im Prinzip im Rahmen der vollendeten „physical science“ aussagbar seien (13). Demgegenüber wirft F. die Frage auf, ob nicht auch eine Arbeitshypothese denkbar sei, die davon ausgeht, daß die funktionelle Organisation des Nervensystems sich mit der neurologischen nicht deckt (25). Dies würde bedeuten, daß die physikalischen Entitäten in beiden Organisationsweisen zwar dieselben wären, daß aber das deskriptive Vokabular, mit dem die unterschiedlichen Organisationsweisen erfaßt werden, verschieden wäre. Diese Sicht würde nach F. den speziellen Wissenschaften ihr Recht belassen, zugleich aber auch eine mögliche Einheit mit der „physical science“ als Basis eröffnen (25).

(2) Nach diesen wissenschaftstheoretischen Bemerkungen stellt F. seine These vor. Ihre wesentlichen Elemente sind die folgenden: (a) die einzigen psychologischen Modelle geistiger Prozesse, die wenigstens ansatzweise plausibel erscheinen, präsentieren solche Prozesse als berechnend (computational); (b) Berechnung aber setzt ein Medium der Berechnung voraus, ein System der Präsentation (17); (c) es gibt keine Präsentation ohne Symbole, genauer: es gibt keine interne Repräsentation ohne eine innere Sprache (55). Die weiteren Ausführungen will F. dabei weniger als Beweis, sondern vielmehr als Versuch verstanden wissen, die möglichen Konsequenzen dieser Annahme auszuarbeiten (Anm. 9, 39).

Das erste Beispiel, mit dem er diese These zu begründen sucht, sind psychologische Theorien der Wahl bzw. der Entscheidung. Er nimmt es als „selbst-evident“ an, daß Organismen oft glauben, daß das Verhalten, das sie hervorbringen, Verhalten einer ganz bestimmten Art ist (28) und daß eine Erklärung dieses Verhaltens, die versucht, diesen Punkt zu berücksichtigen, nur möglich ist, „wenn wir annehmen, daß es für die jeweils Handelnden möglich ist, daß sie sich ihr eigenes Verhalten als solches präsentieren können: daß Mittel zur Präsentation ihres Verhaltens gegeben sind, die deutlich machen, ob das Verhalten bestimmte Eigenschaften besitzt oder nicht besitzt“ (30). Und diese Mittel zur Präsentation versteht F. als System der Präsentation, d. h. als ein System von Symbolen (31).

Das nächste Beispiel sind Theorien bezüglich des Lernens von Begriffen (concept learning). In der typischen Versuchssituation ist das Versuchsobjekt mit der Aufgabe konfrontiert, zu bestimmen, unter welchen Umweltbedingungen eine bestimmte Antwort passend ist. Lernen manifestiert sich dann darin, daß die Versuchsobjekte im Verlaufe der Versuche zunehmend die Tendenz zeigen, die festgelegte Antwort genau dann hervorzubringen, wenn die erforderlichen Bedingungen gegeben sind (35). Insbesondere versteht er das Begriffslernen als „induktive Extrapolation“ (42). Dies hat zur Folge, daß eine Theorie des Begriffslernens die charakteristischen Züge einer Theorie der Induktion beinhalten muß. Dies impliziert nach F. folgenden logischen Sachverhalt: (a) ein induktiver Beweis gilt nur, wenn die Beobachtungssätze, die die Prämissen bilden, mit den Hypothesen übereinstimmen, die die Konklusionen bilden. (b) Diese Übereinstimmung aber hängt – wenigstens teilweise – von der Form der Prämissen und Konklusionen ab. (c) Die Kenntnis einer Form aber ist nur für linguistische Objekte definiert, d. h. für symbolische Präsentation (42). Für F. hat die Analyse des Begriffslernens daher die gleiche Struktur wie die Analyse der überlegten Wahl. Nach ihm kann man die Phänomene des Begriffslernens nicht sinnvoll erklären, solange man nicht bereit ist, sie als berechenbar anzusehen; dies aber ist nur sinnvoll unter der Annahme, daß ihnen ein Symbolsystem zugrunde liegt, das stark genug ist, die notwendigen Berechnungen durchzuführen (36).

Das letzte Beispiel bilden die Theorien der Wahrnehmung. Auch bezüglich dieser Theorien stellt F. eine Strukturähnlichkeit mit den Theorien des Begriffslernens fest. In den klassischen empiristischen Theorien der Wahrnehmung ist Wahrnehmung wesentlich eine Sache der Problemlösung: unter Voraussetzung vergangener

und gegenwärtiger Sinneseindrücke soll der Charakter zukünftiger Sinneseindrücke vorausgesagt werden (42). Ein wesentliches Element für diese Sicht der Wahrnehmung bildet dabei die Tatsache, daß man zwischen dem Sinnesapparat qua Quelle von Daten und dem Sinnesapparat qua Übersetzer von Daten unterscheiden muß (45–48). M. a. W. Wahrnehmung kann im allgemeinen nicht als Kategorialisierung physikalischer Invarianten angesehen werden (Anm. 15, 48). Der Wahrnehmungsprozeß ist zu verstehen als eine Reihe von wiederholten Beschreibungen der Umwelt, wobei die Beschreibungen sowohl abhängen von den tatsächlichen physikalischen Eigenschaften der Umwelt, sofern sie empfunden werden (Sinnesapparat als Quelle), als auch von den Hintergrundinformationen über die Beschaffenheit der Umwelt, sofern diese erreichbar sind und in die Beschreibung der Umwelt eingehen (Sinnesapparat als Übersetzer) (50). Die Ausfertigung solcher Beschreibungen versteht F. als Formulierung von Hypothesen über die körperfernen Quellen der den Körper unmittelbar treffenden Reize (50). Und er stellt dann fest: „Wahrnehmungsprozesse implizieren die Berechnung einer Reihe von wiederholten Beschreibungen von Umwelteinflüssen. Dies aber heißt zugeben, daß Wahrnehmung ein symbolisches System voraussetzt, ein solches, das reich genug ist, um zwischen allen Elementen einer Menge von Eigenschaften unterscheiden zu können, die ein und dasselbe Ereignis mit sich bringt“ (51).

(3) Am Beispiel der Spracherwerbung versucht F. nun seine These zu vertiefen. Nach ihm bedingt das Erlernen einer Sprache, zu lernen, was die Prädikate dieser Sprache bedeuten. Lernen, was die Prädikate einer Sprache bedeuten heißt, lernen, wie die Extensionen dieser Prädikate bestimmt werden. Dies wiederum bedeutet, daß sie unter eine bestimmte Regel (unter eine Wahrheitsregel!) fallen. Nun ist es aber nach F. unmöglich, daß ein Prädikat P unter die Regel R fällt, solange man keine Sprache hat, in welcher P und R symbolisch präsentiert werden können, d. h. man kann keine Sprache lernen, wenn man nicht schon eine Sprache hat. Noch genauer: man kann seine erste Sprache nicht lernen, wenn man nicht schon ein Symbolsystem zur Verfügung hat, das in der Lage ist, die Prädikate der ersten Sprache und deren Extensionen zu präsentieren. Und – auch wenn dies zirkulär erscheint – dieses Symbolsystem kann nicht die erste Sprache sein, die gelernt wird. Es muß also wenigstens einige kognitive Operationen geben, die nicht in einer natürlichen Sprache ausgeführt werden (63 f.). Ja, F. formuliert noch stärker: „Wenigstens eine der Sprachen, die man kennt, ohne sie zu lernen, ist so stark wie jede Sprache, die man erlernen kann“ (82, 86). Die Aufgabe einer Psychologie der Erkenntnis lautet dann, das Aussageverhalten eines Organismus unter Bezug auf seine (hypostasierten) berechnenden Operationen zu erklären, wobei diese berechnenden Operationen buchstäblich genommen werden als Operationen, die definiert sind für (innere bzw. interne) Formeln. Diese Sprache, die nicht erlernt, sondern immer schon gewußt wird, und die als Medium der Berechnung allen Erkenntnisprozessen zugrunde liegt, ist die „Sprache der Gedanken“ (65). Sie ist angeboren (70) und wir gebrauchen sie nicht aufgrund eines Glaubens oder einer philosophischen Überzeugung, sondern aufgrund „biologischer Notwendigkeit“ (71).

Diese Sicht F.s ist unverträglich mit den üblichen entwicklungspsychologischen Theorien (er bezieht sich vor allem auf Vygotsky, Bruner und Piaget). Diese Theorien des Begriffslernens können nicht einmal erklären, was es überhaupt heißt, einen neuen Begriff zu lernen (96).

(4) In den beiden folgenden Kapiteln führt F. das Verhältnis zwischen Aussageverhalten und der internen Sprache der Gedanken weiter aus. Ein Moment an seinem Denkmodell bildet das Aussageverhalten, das – physikalisch gesehen – Wellenform hat. Wenn der Hörer in der Lage ist, im Falle einer Aussage die „Intention des Sprechers abzuleiten“ (103), kann man dies auch verstehen als „Abbildung“ der Wellenform einer Äußerung in eine Botschaft (108) oder als „Übersetzung“ der Wellenform in die Formeln der Sprache der Gedanken (116 f.). Auch spricht F. hier von „Berechnungen“, die dem verbalen Verhalten zugrunde liegen und den Wellen entsprechende Botschaften zuordnen (110 f.). An anderer Stelle spricht er von einem „System von Konventionen“, um kommunizierbare Intentionen auszudrücken (106). Offensichtlich hat man es im Modell von F. also mit mindestens drei Momenten zu tun: (a) dem Aussageverhalten einerseits, das in Wellenform vorliegt; (b) der Botschaft bzw. der Intention, die vermittelt werden soll und (c)

den internen Formeln der Sprache der Gedanken, die das eigentliche Vokabular der Botschaft darstellen (154). Die interne symbolische Repräsentation (die Formeln) kann man dabei auch verstehen als den „allgemeinen Code“, als die „neutrale Sprache“ (112), die gleicherweise sowohl alle Sprachen des Sinnesapparates wie auch alle linguistischen Signale zu repräsentieren vermag (112).

(5) In der zweiten Hälfte des 4. Kapitels geht F. noch auf die Frage ein, ob es neben dem diskursiven System innerer symbolischer Präsentation nicht auch noch ein imaginatives System interner symbolischer Präsentation gibt. Vor allem in der entwicklungspsychologischen Literatur (Bruner, Werner, Piaget) ist die Vorstellung von Bildern als Elemente des Erkenntnisprozesses weit verbreitet. So sind bei Bruner beispielsweise die Gedanken in der zweiten Entwicklungsstufe durch Bilder repräsentiert (175). Gegen dieses Erklärungsmodell macht F. geltend, daß man zwar die Worte einer Sprache im Notfall durch Bilder ersetzen kann, daß aber Bilder nicht die semantische Funktion von Sätzen ersetzen können (er bezieht sich hier auf Überlegungen Wittgensteins). Jene Entitäten, denen eine Wahrheitsregel eignet, sind Zuordnungsverhältnisse, in denen eine Eigenschaft einem Objekt zugesprochen wird (181). Bilder sind zu vieldeutig, um diese Aufgabe befriedigend leisten zu können. Dies können nur Sätze (181). Mit dieser Argumentation ist aber weder die Existenz noch eine mögliche andere wichtige Funktion von Bildern im Rahmen von Erkenntnisprozessen verneint. (184). Viele Gründe sprechen vielmehr für eine spezifische Funktion von Bildern im Erkenntnisprozeß. Die imaginative Präsentation ähnelt malerischer Darstellung und ist keine Beschreibung (188). Ebenso bedeutet Wahrnehmen nicht immer und unbedingt imaginative Präsentation (189). Es scheint vielmehr so zu sein, daß wir psychologische Fähigkeiten besitzen, die aufgrund der Informationen, die die diskursive Präsentation deskriptiv vorstellt, Bilder konstruieren können (191). Die genaue Beziehung zwischen dieser deskriptiv-diskursiven Information und den möglichen Bildern ist allerdings noch eine offene empirische Frage (Anm. 27, 193). Ein Bild ist wahr, wenn es eine visuelle Beschreibung gibt [eine deskriptive-diskursive Präsentation visueller Signale des Sinnesapparates?], welche das Bild bestimmt (189). Außerdem dürfte der Gebrauch von Bildern innerhalb der Erkenntnisprozesse es möglich machen, die Aufgabe der Kategorialisierung der Wahrnehmung parallel durchzuführen, nicht bloß seriell (191).

(6) Dies sind – so hofft der Rezensent – die wichtigsten Thesen dieses kenntnisreichen Essays, der sich beständig und mit großer Sicherheit an den Kreuzungspunkten von Linguistik und Psychologie bewegt. Er birgt in sich eine solche Fülle von Themen und interessanten Fragestellungen, daß eine ganze Reihe von Artikeln notwendig wäre, um auf sie nur näher eingehen zu können.

Hier nur eine kurze Bemerkung zur zentralen These von F. Sein Ausgangspunkt ist die Annahme, daß geistige Prozesse berechnend sind und daß solche Berechnungen ein System symbolischer Präsentation voraussetzen. Und er entwickelt dann die spezielle These, daß die natürlichen Sprachen nicht jenes allgemeine symbolische System der Präsentation sind, das allen geistigen Prozessen zugrunde liegt; es muß vielmehr noch eine grundlegendere Sprache geben, die nicht gelernt wird, sondern angeboren ist und überhaupt erst das Erlernen einer natürlichen Sprache möglich macht. F. begründet dies damit, daß die Semantik natürlicher Sprachen Wahrheitsregeln erfordert, die nicht nochmals in der natürlichen Sprache formuliert sein können, für die sie gelten. Wohl soll die interne Sprache (oder die „biologische Sprache“, wie der Rez. sie einmal nennen möchte) dies zu leisten vermögen. Was F. hier versucht, ist im Prinzip nichts anderes, als das bis heute ungelöste Problem der Bedeutung einer Sprache durch Rekurs auf einen biologischen Mechanismus zu lösen. Ist diese These aber noch zu vage, um sie einer harten empirischen Prüfung unterziehen zu können, so gibt doch der triviale Tatbestand zu denken, daß das Erlernen der verschiedenen natürlichen Sprachen mit ihren unterschiedlichen Semantiken ein auf Freiwilligkeit und Willkür (Konventionen) basierender Prozeß ist. Um diesem – hoffentlich unbestrittenen – Faktum gerecht zu werden, müßte F.s These in dem Sinne modifiziert werden – vielleicht ist das auch seine eigentliche Intention –, daß die „biologische Sprache“ zwar den Mechanismus einer natürlichen Sprache ermöglicht (im Sinne der notwendigen physiologisch-neurologischen Voraussetzung), aber nicht in dem Sinne, daß damit jede natürliche Sprache in ihrer Semantik vorprogrammiert ist. Sofern überhaupt davon gesprochen werden kann,

daß diese biologische Sprache die Semantik natürlicher Sprachen ermöglicht, dann nur in dem Sinne, daß es eine Art minimaler „Basis-Semantik“ gäbe, die allen natürlichen Sprachen gemeinsam wäre. Eine solche Basissemantik müßte aber erst einmal vorgelegt werden. Und selbst wenn sich diese eines Tages aufzeigen ließe, dann wäre damit das Faktum der speziellen Semantiken der verschiedenen natürlichen Sprachen (die ja nicht in einer Basissemantik erfaßt sind) weiterhin ungeklärt.

Kann man der Annahme F.s von dem berechnenden Charakter geistiger Prozesse mit Hilfe von Symbolsystemen zunächst empirische Plausibilität zusprechen, so bereitet seine spezielle These doch noch einige Schwierigkeiten. Soll diese seine These nicht ins methodologische Abseits des physiologischen Reduktionismus führen, muß nach unserer Meinung das Phänomen der Bedeutung zunächst als genuin linguistisches Phänomen noch mehr aufgeklärt werden.

G. Döben, S. J.

Stein, Herbert, Psychoanalytische Selbstpsychologie und die Philosophie des Selbst (Psychologia Universalis, Bd. 19). 8° (98 S.) Meisenheim 1979, Hain. – Eine wissenschaftskritische Beurteilung würde den Intentionen dieses Buches nicht gerecht werden. Es geht in ihm um einen „Konfrontations- und Vermittlungsversuch“ zwischen den im Titel genannten Systemen der Psychoanalyse und verschiedenen Philosophien des Selbst, wie sie im Deutschen Idealismus und den Weisheitslehren des fernen Ostens hervorgetreten sind. Dabei besteht die auch vom Verf. gesehene Gefahr, sich „zwischen sämtliche Stühle zu setzen“ (1). Nach den Gedanken des Verf. ist das Buch „dialogisch, indem es einen Dialog führt, der zwischen den besprochenen Gruppen noch kaum stattfindet“ (2). Es wäre nützlich gewesen, wenn die verschiedenen Positionen deutlicher herausgearbeitet und die aufeinander zulaufenden bzw. parallelen, aber auch die divergierenden Linien klarer gezeichnet worden wären. Damit hätte St. die „unumgänglichen“ Schwierigkeiten der Lektüre mindern können, besonders wenn er die oft langen Sätze mit ihren vielen Nebensätzen und Einschüben kürzer gefaßt hätte. Einer Anregung C. F. von Weizsäckers folgend, will der Verf. mit seinem Buch auch einen Beitrag zu einer „notwendigen Bewußtseinsänderung“ liefern. Für diese Bewußtseinsänderung müssen – nach Ansicht beider Autoren – auch asiatische Meditationsschulen und Weisheitslehren herangezogen werden. In diesem Sinn ist das 4. Kapitel des Buches zu verstehen: Der Selbstbegriff und die indoasiatische Philosophie (59–82). Der Begriff des Selbst wird für den Fall einer Weiterentwicklung der Psychoanalyse in dieser Richtung „an Bedeutung gewinnen. Auf die Gedanken und Erfahrungen des indoasiatischen Bereichs kann dabei nicht verzichtet werden“ (82). Es wäre fruchtbar, wenn bei diesen Bemühungen auch die Unterscheidung C. G. Jung's von Ich und Selbst berücksichtigt würde (vgl. 59, Anm. 14). Als eine Art Vermittlung zwischen der psychoanalytischen Selbstpsychologie und der östlichen Philosophie des Selbst sieht St. den deutschen Idealismus an, einschließlich der von Marx vorgetragenen Tendenz, die zwischen subjektivem und objektivem Selbst bestehende Entfremdung evtl. durch Revolution zu beseitigen (25; dazu vgl. man das Kap.: Idealbildung und Wärmestrom, 36–58 sowie Kap. 2: Ideologiekritik und Realitätsprinzip, 20–35).

L. Gilen, S. J.

Wiesenhütter, Eckart, Die Begegnung zwischen Philosophie und Tiefenpsychologie. Gr. 8° (VIII u. 339 S.) Darmstadt 1979, Wissenschaftliche Buchgesellschaft. – Nach Meinung des Verf.s haben sich die Begegnungen zwischen Philosophie und Tiefenpsychologie bisher fast nur im „Vorfeld“ ereignet (310), ohne also auf die tieferen Gemeinsamkeiten und auch Gegensätze in genügender Weise einzugehen. Und wenn, wie es nicht selten geschieht, Tiefenpsychologen sich Philosophen zum Objekt ihrer Forschungen auswählen, projizieren sie ihre Lehre in diese hinein, so wie auch das Umgekehrte der Fall ist (311). In gewisser Weise gilt diese Feststellung eines Geplänkels respektive einer ernsthaften Auseinandersetzung im Vorfeld der Probleme auch von diesem Buch, insofern nämlich, als es bei großer Kenntnis der behandelten philosophischen Literatur zu einer wirklich kritischen Auseinandersetzung nicht kommt, zu der allerdings auch der Raum wohl nicht genügt hätte. Auch die im Inhaltsverzeichnis angekündigte Kritik Poppers am Dialekti-

schen Materialismus, wie er von Bloch, Lukács, Marcuse u. a. vertreten wird (227–247), kann nicht als eine Stellungnahme bezeichnet werden, die bis an die Fundamente heranreicht. Es fehlt hier „der beiderseitige Gang in die Tiefe“, in der mehr gemeinsame Aspekte hätten entdeckt werden können (313). – Gemeinsamkeiten scheinen W. vor allem in den Gebieten der Ethik wie in der philosophischen und tiefenpsychologischen Sprachforschung zu liegen. Mehr zu diesen Gedanken wird der Leser wohl in einem anderen Buch des Verf.s finden, auf das des öfteren hingewiesen wird: ‚Freud und seine Kritiker‘. – In dem vorliegenden Buch behandelt W. an erster Stelle die Tiefenpsychologie und ihre Versuche zu einer Begegnung mit der Philosophie (5–137). Dabei geht er zunächst auf die orthodoxe Psychoanalyse Freuds (mit Jones) ein und wendet sich dann zu Adler (26 ff.), zur komplexen Psychologie von Jung (33–68) und zur Neopsychoanalyse (68 ff.). Den Beziehungen zu Existenzphilosophie und Marxismus ist ein eigenes Kapitel gewidmet (84–122, mit den Namen Frankl, Caruso, Meinertz u. a.). – In allen diesen Abschnitten referiert der Verf. aus den Arbeiten der genannten Autoren und belegt so seine Auffassungen über ihr Verhältnis zu Philosophie. – Im 2. Tl. des Buches berichtet W. – methodisch dem 1. Tl. entsprechend – über die Stellungnahme einer Reihe von Philosophen zur Tiefenpsychologie. Als Beispiele seien genannt: Existenzphilosophie und Phänomenologie (Heidegger, Jaspers, Husserl u. a., 157–186); Soziologie (Gehlen, Plessner, Lévy-Strauss, 186 ff.); Französische Philosophie (Sartre, Merleau-Ponty, Ricœur, 247 ff.). – In einem weiteren Kapitel spricht W. über Anthropologie und ihre z. T. recht intensiven und fruchtbaren Begegnungen mit der Tiefenpsychologie. Das gilt von der Daseinsanalyse, vor allem Binswangers (273 ff.) und von der Pathosophie Weizsäckers (293 ff.).

L. Gilen, S. J.

Danner, Manfred, Gibt es einen freien Willen? Eine psychologische Studie. Vierte, erweiterte Auflage (Kriminologische Schriftenreihe, Bd. 24). Gr. 8° (XVI u. 397 S.) Heidelberg-Hamburg 1977, Kriminalistik Verlag. – Der Verf. dieses Buches bietet eine Darlegung und Verteidigung des „emotionalen Determinismus“: es gibt keinen freien Willen, sondern die Entscheidungen, Entschlüsse und Handlungen des menschlichen Willens sind durch emotional besetzte Motive determiniert, der Mensch steht unter „Motivzwang“ (53). Auch nach dem Indeterminismus (von seinen extremen Formen abgesehen) braucht der Wille des Menschen für seine Entscheidungen Motive. Diese Motive müssen auch nach ihm hinreichend sein. Sie sind aber nach D. nur dann „hinreichend“, wenn sie den Willen determinieren, wobei doch der naturwissenschaftliche Kausalbegriff mitzusprechen scheint, wenn D. auch diese Art der Kausalität von der psychologischen deutlich unterscheidet. D. polemisiert gegen W. Keller, nach dem in einem „Streit der Motive“ der Wille selber (in jedem Fall ‚hinreichend‘ motiviert) den Ausschlag gibt, welchem Motiv er folgt, während bei D. „die Stärke der emotionalen Besetzung des jeweiligen Wertes entscheidet“ (31–68). Die Wahlmöglichkeit zwischen zwei Motiven leugnet auch D. nicht; er macht aber dem Indeterminismus den Vorwurf, daß er daraus vorschnell auf die Freiheit des Willens geschlossen habe. Nach seiner Theorie ist Wahlmöglichkeit identisch mit der verschiedenen „Motivierbarkeit“: „Wählen heißt, auf normale Weise ‚hinreichend motiviert werden‘“ (48). Von Freiwilligkeit kann demnach in der Wahl nicht gesprochen werden, sie besteht wesentlich in der Möglichkeit, durch verschiedene Motive determiniert zu sein. Daher dann die konsequente These: die aktive Formulierung „wählen“ bedeutet den passiven Vorgang „motiviert werden“ (59). Daß mit dieser These eine Neubesinnung auf die Grundlagen des Strafrechtes und seine Umgestaltung sowie eine Neuorientierung der Erziehung in Theorie und Praxis gefordert wird, ist gerade die Intention des Verf.: Einige Konsequenzen der Determiniertheit des Willens für die Erziehung und für die Kriminalprophylaxe (221–336). – D. übersieht nicht die Möglichkeit rationaler Werturteile und geistiger Antriebssteuerung (69 ff.). Aber auch hier ist es wiederum die emotionale Besetzung, die die Begründung zum ‚Grund‘ und das Begründete zum Werte macht. Von vorgegebenen objektiven Werten und einer objektiven Wertordnung kann also nicht die Rede sein. Für die psychologischen Phänomene des Verantwortungs- und Schuldbewußtseins, des Gewissens und der Reue bietet der Verf. eine deterministische Erklärung an: Psychologische Analyse

der Determiniertheit von Sollen und Gewissen, von Verantwortungsgefühl und Reue (89–126). Anschließend behandelt er Einwände gegen die Determiniertheit des Wollens (127–284) und nimmt sodann Stellung zu „immer wiederkehrenden Fragen an die Deterministen“ (285–320). Wenn der Verf. das Freiheitsbewußtsein aus der Identifizierung des Ich mit seinen Gefühlen herzuleiten versucht, so stützt er sich auf ein Postulat, das sich nicht beweisen läßt und für das auch er keine Beweise beibringt. Gegenüber den genannten psychologischen Phänomenen des Verantwortungs- und Schuldbewußtseins, des Gewissens und der Reue und dem Versuch einer deterministischen Erklärung macht D. eine Einschränkung: er will seine Erklärung nicht auf Menschen ausdehnen, bei denen diese Phänomene auf einer religiösen oder metaphysischen (=transzendentalen) Welt- und Lebensanschauung beruhen. Eine Begründung für diese Ausklammerung gibt D. nicht. Sie liegt vermutlich darin, daß bei solchen Menschen eine deterministische Erklärung ohne innere Widersprüche nicht möglich ist. Einen Hinweis auf diese gedanklichen Zusammenhänge enthält die S. 3 mitgeteilte „persönliche Überzeugung“ des Verf., „daß der Mensch im Determinismus, sogar im religiösen Bereich nicht ärmer zu werden braucht, wenn er sich nur damit abzufinden vermag, daß es keine metaphysische Verantwortung und keine Hölle mehr gibt, und daß der Erlösungstod nicht mehr jenseitig, sondern irdisch zu begreifen ist“. – Dem Buch ist ein Literatur- (349–357) sowie ein ausführliches Stichwort- und Namenverzeichnis (359–397) beigegeben. L. Gilen, S. J.

4. Ethik. Recht. Soziales

O k a y a m a, K o t a r o, Zur Grundlegung christlicher Ethik. Theologische Konzeption der Gegenwart im Lichte des Analogieproblems. 8° (IX u. 268 S.) Berlin–New York 1977, de Gruyter. – Dieses Buch eines japanischen evangelischen Theologen wäre nach katholischem Verständnis eher der Dogmatik, nämlich der Schöpfungs- und Erlösungslehre, als der Moral zuzuordnen. Theologische Ethik wird darin verstanden als die wissenschaftliche Reflexion über das nachvollziehende Handeln des Menschen, die sich auf das bezieht, was im Ereignis Christi für uns schon vollzogen ist. Es behandelt zunächst die Debatte über die natürliche Theologie in den dreißiger Jahren zwischen Emil Brunner und Karl Barth, gibt dann eine ausführliche Darstellung vom imago Dei-Verständnis und dem Analogiegedanken einerseits bei Karl Barth in dessen „Kirchlicher Dogmatik“, andererseits bei Helmut Thielicke, und schließlich versucht der Autor sein eigenes Verständnis der imago Dei und der Analogie darzustellen. Trotzdem hat das Buch Bedeutung für die Ethik, weil es nämlich darum geht, theologisch zu bestimmen, welches Menschenbild Urbild für das Subjekt des ethischen Handelns sein kann, um die menschliche Bestimmung in der geschichtlichen Wirklichkeit zu erfüllen. Noch präziser formuliert, stellt sich der Autor die doppelte Frage: a) Wie muß die Lehre von der imago Dei als konstitutivem Moment der Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch verstanden werden, und wie bestimmt sie die theologische Ethik? b) Mit welchem Analogiebegriff kann am besten das Grundmotiv der imago Dei ausgedrückt werden, und wie charakterisiert eine auf der imago Dei beruhende Analogie theologische Ethik (S. 2)?

Für einen katholischen Rezensenten, zumal wenn er im Bereich einer philosophischen Ethik arbeitet, bereitet es einige Schwierigkeiten, auch nur der Darstellung der innerprotestantischen Diskussion vorzueingenommen zu folgen. Bei aller Verschiedenheit werden nämlich alle Gedankengänge als unannehmbar von vornherein verworfen, die in die Nähe einer katholischen analogia entis-Lehre führen könnten. Aber andererseits müssen alle genannten Theologen – wie immer sie sich terminologisch und methodologisch voneinander unterscheiden – zugeben, daß es trotz der Sünde eine sich durchhaltende, nie verlorene, immanente Möglichkeit des Menschen für das Wort Gottes geben muß als die notwendige Voraussetzung dafür, daß Gottes Wort den Menschen überhaupt erreichen kann. Man mag diese Möglichkeit so christologisch und akthaft konzipieren, wie man will: Warum soll ausgerechnet die Verwendung des Seinsbegriffs als des allgemeinsten aller Begriffe den Abfall vom christlichen Glauben bedeuten? Aber eine Diskussion mit katholischen Theologen –

abgesehen vielleicht von gelegentlicher Erwähnung von E. Przywara und H. Urs von Balthasar, nicht aber J. Fuchs – liegt außerhalb des Horizontes dieses Buches.

Inzwischen scheinen die Fragen, die hier mit bewunderswerter Klarheit behandelt werden, sowohl im innerkirchlich-protestantischen wie im zwischenkirchlichen Dialog an Brisanz eingebüßt zu haben. Junge evangelische Theologen dürften heute eher in Gefahr sein, sich für die Grundlegung der Ethik zu sehr an K. Marx und S. Freud als an Thomas von Aquin zu orientieren. – Dabei erscheint der praktische Ertrag dieser ganzen Diskussion für die eigentliche Ethik zunächst als bescheiden. Die Argumentationsweise, wie K. Barth in seiner „Kirchlichen Dogmatik“ Bd. III/4 oder H. Thielicke in seiner „Theologischen Ethik“ sittliche Einzelprobleme löst, könnte weithin ebenso gut in einem katholischen Lehrbuch des Naturrechts stehen. Dennoch darf auch der Katholik dafür dankbar sein, daß gerade in dieser Zeit ein Buch erscheint, das die Schwierigkeiten deutlich werden läßt, die sich aus der Ablehnung einer natürlichen Theologie und einer philosophischen Ethik ergeben. Gibt es doch auch katholische Theologen (etwa B. Stoeckle, H. Urs von Balthasar, J. Ratzinger), die der bloß philosophischen Vernunftferkenntnis, die in der traditionellen katholischen Moral eine so große Rolle spielte, zur Erkenntnis des sittlich Richtigen wenig zutrauen und eine eigene christozentrische oder biblisch begründete Glaubensethik an deren Stelle setzen wollen. Die spezifisch christlichen Inhalte der Moral werden dann oft gerade in dem gesucht, was sich vernünftigerweise nicht mehr begründen läßt (R. Spaemann). Konsequenz zu Ende gedacht, führt dieser Ansatz aber entweder zu einem die Geschichtlichkeit des Menschen vernachlässigenden biblischen Fundamentalismus, oder er überläßt die Inhalte der Moral besonders der zweiten Tafel des Dekalogs der Beliebigkeit des gerade soziologisch Geltenden oder positiv Angeordneten. Eine Theologie, die der Vernunft fundamental mißtraut, entzieht sich nicht nur dem bereichernden und missionarischen Gespräch mit den Menschen unserer Zeit, sondern hebt sich letztlich selbst auf.

W. Kerber, S. J.

Eid, Volker / Frey, Rudolf (Hrsg.), Sterbehilfe oder Wie weit reicht die ärztliche Behandlungspflicht? 8° (167 S.) Mainz 1978, Grünewald. – Das ganze Feld der medizinischen Ethik ist im deutschsprachigen Raum im Vergleich zu anderen Ländern in den letzten Jahrzehnten wenig bearbeitet worden. Es gibt kein großes Standardwerk, in dem man einen zusammenhängenden Überblick über den Stand der Forschung oder zuverlässige erste Antworten auf medizinisch-ethische Fragen finden könnte. Dem angehenden Mediziner werden keine systematischen Vorlesungen darüber angeboten im Gegensatz zu anderen Ländern, wo solche Kurse Pflichtfächer sind. Dabei sind gerade in den letzten Jahren viele neue Probleme von unmittelbar praktischer Bedeutung aufgetaucht, die nur in interdisziplinärer Zusammenarbeit zwischen Medizinern, Ethikern und Juristen gelöst werden können. Es ist daher dem Bamberger Moraltheologen Volker Eid zu danken, daß er sich dieses Gebietes annimmt und in dem vorliegenden Bändchen zusammen mit dem Mainzer Anesthesiologen Rudolf Frey eine frühere Veröffentlichung weiterführt (Volker Eid, Euthanasie oder Soll man auf Verlangen töten? [Mainz 1975]). Es werden darin von den verschiedensten Gesichtspunkten her durch kompetente Fachleute die Fragen behandelt, die sich aus der Entwicklung der modernen Intensivmedizin heute stellen: Bis zu welchen Grenzen ist es geboten und erlaubt, die technischen Möglichkeiten einzusetzen, das physische Leben eines Patienten zu verlängern? Wann muß der Arzt erkennen und akzeptieren, daß im Verlauf einer schweren Krankheit aus einem Patienten ein sterbender Mensch geworden ist? Wie muß er seinen ärztlichen Umgang mit diesem Menschen dann umstellen? Neben den medizinischen Aspekten (Möglichkeiten und Grenzen der Intensivtherapie, Definition und Feststellung des Todes und des Todeszeitpunktes, Selbstverständnis des Arztes) kommen im zweiten Teil auch juristische, ökonomische und sozialpolitische, theologische und pastorale Gesichtspunkte zur Geltung. Gerade der Beitrag eines Krankenhausseelsorgers über eine menschliche Betreuung des Patienten auf Intensivpflegestationen könnte zur Überwindung mancher Mißstände beitragen. Aber auch ganz praktische Hinweise, etwa der Abdruck der Richtlinien für die Sterbehilfe der Schweizerischen Akademie der medizinischen Wissenschaften oder der Vorschlag ei-

nes „Patientenbriefs“ bieten eine wertvolle Hilfe. Man möchte wünschen, daß das Buch nicht nur von vielen in der Intensivmedizin Tätigen und für sie Verantwortlichen gelesen wird, sondern auch als Anstoß wirkt für ein Gespräch, das die noch bestehende große Kluft zwischen den Fakultäten überwindet.

W. Kerber, S. J.

Beck, Heinrich, Kulturphilosophie der Technik. Perspektiven zu Technik – Menschheit – Zukunft. 8^o (292 S.) Trier 1979, Spee-Verlag. – Das Buch ist die zweite, bedeutend erweiterte Auflage der 1969 erschienenen „Philosophie der Technik“, die in ThPh 46 (1971) 574–576 ausführlich gewürdigt wurde. Neu hinzugekommen sind das 5. und 6. Kap. (Besondere Aspekte der Kybernetik. Wirklichkeitserfahrung und Gesellschaftsbildung unter der Herausforderung der Technik); ferner wurde das Literaturverzeichnis von 15 auf 68 Seiten erweitert und auch das Sachregister mehr im einzelnen aufgeschlüsselt. Die Änderung des Titels soll wohl von Anfang an darauf hinweisen, daß eine philosophische Reflexion die Technik nicht bloß nach ihren naturwissenschaftlichen Möglichkeiten sehen darf, sondern als Ereignis menschlichen Kulturschaffens sehen muß, bei dem nicht alles, was machbar ist, auch ethisch verantwortbar ist. Technik hat gewiß einen positiven weltgeschichtlichen Sinn (2. Kap.), sie kann aber auch mißbraucht werden und wird oft mißbraucht (3. Kap.). Darum stellt sich die Frage nach ihrer geistigen Bewältigung und ihren ethisch-pädagogischen Forderungen (4. Kap.).

Das neue 5. Kap. behandelt die in der 1. Aufl. nur kurz gestreifte Kybernetik, d. h. die Selbststeuerungsvorgänge. Solche Vorgänge gibt es schon in der Natur, z. B. die automatische Regelung des Blutdrucks in den höheren Organismen; indem etwa zu hoher Blutdruck (indirekt) so auf seine eigenen Ursachen zurückwirkt, daß der Blutdruck vermindert wird, regelt dieser sich selbst. In der Technik wird eine ähnliche „Rückkoppelung“ z. B. bei der automatischen Regelung der Zimmertemperatur durch den Thermostaten erreicht. Entsprechend dem weiten Sinn des Wortes ‚Technik‘, wie er schon im 1. Kap. von B. angenommen wird (23 f.), unterscheidet er außer der kybernetischen Technik im physikalisch-chemischen Bereich eine kybernetische Biotechnik, Psychotechnik, Soziotechnik. Biotechnik z. B. in der Einwirkung auf die Gene und damit auf die biologische Entwicklung (141), Psychotechnik, etwa in der kybernetischen Pädagogik, die Lehr- oder Unterrichtsautomaten einsetzt (159, Anm. 8), Soziotechnik, etwa in der Rationalisierung und Anpassung von Angebot und Nachfrage, Preis und Werbung, ja selbst von weltpolitischen Prozessen (142 f.). Diese Beispiele lassen aber auch das Ausmaß möglicher zerstörerischer Fehlentwicklungen ahnen und die Verantwortung bewußt werden, die durch die Steigerung der kybernetischen Fähigkeiten auf uns zukommt (142). Auch der analoge Charakter des Begriffs der Kybernetik wird mit Recht vom Verf. betont, nicht nur im Vergleich naturhafter und technischer Kybernetik, sondern auch innerhalb der technischen Kybernetik zwischen den zwar vom Menschen ausgelöst, dann aber naturnotwendig ablaufenden Prozessen und solchen Regelkreisen, in deren Ablauf freie Willensentscheidungen eingehen können, wenn auch die Versuchung, sich durch die Manipulation treiben zu lassen, groß ist. Unter anderer Rücksicht zeigt sich die Verschiedenheit der „Selbst“-steuerung zwischen der freien Selbststeuerung des Willens selbst und aller Selbststeuerung, in die untergeordnete Prozesse eingehen; hier bestimmt, streng genommen, ein Teil den andern (die „reditio completa“ gibt es eben nur im geistigen Bereich).

Das 6. Kap. führt die Gedanken des 4. Kap. in eindrucksvoller Weise weiter. Es geht um die ethische Haltung, ohne die das technische Schaffen einer zerstörerischen Maßlosigkeit verfallen muß. Diese Ethik setzt wiederum ein Wissen um Sein und Wesen des Menschen und der Dinge voraus. Denn wenn etwas ein bestimmtes Sein hat, dann ist es nicht beliebig formbar. Beliebig formbar wäre nur das, was kein Sein und keinen Seinswert hat. Nur aus dem „technischen Materialismus“, der kein Wesen und keinen Wert des dem technischen Schaffen Vorgegebenen anerkennt, ist der schrankenlose Bemächtigungsdrang einer irgeleiteten Technik zu verstehen. So wird auch der Mensch, seines Wesens und seiner Würde beraubt, zur bloßen Materie für beliebige technische Formung zu beliebigen Zwecken; die Forderung nach Achtung der Menschenrechte entbehrt dann jeder Grundlage; der Mensch darf „verplant“ werden. Dagegen aber bäumt sich der gesund empfindende Mensch

mit Recht auf. Diese Verplanung geschieht im radikalen Individualismus zugunsten des mächtigeren Individuums, im radikalen Kollektivismus zugunsten des allmächtigen Staates (bzw. konkret seiner Funktionäre). Wie sich solche Bestrebungen im Egoismus von Individuen und Gruppen und im Herrschaftswillen des Kollektivs und seiner Institutionen auswirkt, zeigt der Verf. in kenntnisreichen und zeitnahen Ausführungen an Beispielen aus fünf Lebensbereichen: Ehe und Familie, Schule, Wissenschaft, Wirtschaft und Politik. Der Egozentrik des Einzelmenschen und der sozialen Gruppen, aber auch der „kollektivistischen Solidarität“ stellt er die „partnerschaftliche Solidarität“ gegenüber, die sowohl das Berechtigte am Individualismus, d. h. die natürliche Verschiedenheit der Einzelmenschen und eine entsprechende Selbstbestimmung, wie auch das Berechtigte am Kollektivismus, d. h. die wesentliche Gleichheit im Menschsein und die entsprechende Verantwortung aller für alle wahr und zugleich die zerstörerischen Einseitigkeiten beider Ismen zu überwinden strebt (181). Diese Haltung wirkt sich aus z. B. in der Anerkennung des anderen als Person und seiner Eigenart in gegenseitiger Ergänzung, in der Gewährung sachgerechter Mitbestimmung, in der Einordnung in das übergreifende Ganze. – Zum Schluß sagt der Verf.: „Der ‚liberalistische‘ Individualismus wie der kollektivistische Sozialismus – gemeint sind beide in ihrer radikalen Form – sind in der Tiefe ein Atheismus, d. h. eine pervertierte Religion, da sie den Menschen unter dem Aspekt des Individual- oder des Sozialwesens verabsolutieren und vergötzen“ (189). Darum: Nur die Anerkennung Gottes „enthebt den Menschen von Grund auf der beengenden Angst und des tiefsten Seinsmißtrauens und setzt ihn so in stand, auch andere anzuerkennen und ihnen dadurch ein Partner zu werden“ (188 f.). – Der Verf. will gewiß nicht leugnen, daß es zwischen dem radikalen Individualismus und Kollektivismus und der ganz reinen „partnerschaftlichen Solidarität“ in der Wirklichkeit des Lebens mancherlei Zwischenstufen gibt.

J. de Vries, S. J.

Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte – HRG, hrsg. von A. Erlner und E. Kaufmann. 17. u. 18. Lfg. Gr. 8° (Sp. 1–512) Berlin 1978/1979, E. Schmidt Verlag. – Brachten die Lieferungen 13–16 (in ds. Zschr. H. 3/1979, 477/78 besprochen) auffallend wenig Personalartikel, so treten solche in diesen beiden Lieferungen gehäuft auf, darunter eine Anzahl von Rechtshistorikern, die der großen Öffentlichkeit unbekannt sind, hier aber mit Recht ihren Platz gefunden haben und gewürdigt werden. – Bemerkenswert ist der Beitrag von M. Heckel, der Martin Luther und dessen Theologie unter rechtlichen Gesichtspunkten würdigt, aber auch die Würdigung politischer Gestalten wie Kaiser Maximilian I. und Kaiserin Maria Theresia. – Verhältnismäßig breiter Raum wird der politischen Geschichte von Städten, Ländern oder Dynastien („Merowinger“) eingeräumt, der nicht immer im rechten Verhältnis zu ihrer rechtsgeschichtlichen Bedeutung steht (besonders extrem nach nur 1½ Spalten für Mailand, 15 Spalten für Mainz, zu denen noch 3 eigene Spalten für Mainzer Landrecht kommen). – Rechtsbegriffe und deren geschichtliche Abwandlung und Weiterentwicklung, worüber man in einem Hwb wie diesem vor allem Aufschluß erwartet, sind verhältnismäßig knapp und, wie mir scheinen möchte, oft in einer Weise behandelt, die mehr Vorkenntnisse voraussetzt, als man im allgemeinen unterstellen darf; insoweit wendet das Hwb sich meiner Meinung nach etwas zu sehr an Fachgenossen, zu wenig an einen breiteren Kreis von Interessenten. – Rühmend hervorzuheben sind einige Beiträge grundsätzlicher Art, so insbes. trotz seiner Kürze (6 Sp.) der Beitrag „Menschenrechte“ (G. Kleinbeyer). – Bis in die aktuelle Tagesdiskussion hinein führt der Beitrag „Medizin, gerichtliche“ (7½ Sp.; P. Volk). – Zu beklagen ist der langsame Fortschritt des Werkes, jährlich eine Lfg. zu 256 Sp. Habe ich richtig gezählt, dann hat das Werk 257 Mitarbeiter; demnach entfielen auf jeden Mitarbeiter jährlich nicht ganz 1 Spalte; da möchte man den verdienten Herausgebern doch fleißigere Mitarbeiter wünschen!

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

Herion, Horst, Utopische Intention und eschatologische Perspektive. Marcuses Herausforderung an die christliche Sozialethik (Europ. Hochschulschriften 129). 8° (VI u. 278 ms. Sn.) Frankfurt–Bern–Circencester 1979, P. D. Lang. – Eine

Auseinandersetzung christlicher Sozialethik mit Marcuse stößt nach dem seit 1968 abgebrochenen offiziellen Dialog zwischen Christen und Marxisten sowie seit der Selbstverteidigung einer bestimmten deutschen katholischen Soziallehre gegen die Theologie der Befreiung auf reges Interesse. – Der Verf. unterscheidet in einem 1. Teil, der Marcuses Werk vorstellt, jeweils zwischen Analyse und Entwurf in den Bereichen Wirtschaft, Politik und Kultur. Diesem werden in einem 2. Teil Perspektiven bzw. Umriss gegenwärtiger christlicher Eschatologie gegenübergestellt. In den polaren Spannungsbogen zwischen Vorläufigem und Endgültigem lassen sich anthropologische, theologische und christologische Elemente christlicher Zukunftserwartung und -gestaltung eingliedern; dabei ist der ethischen Relevanz eschatologischer Aussagen ein besonderes Kapitel gewidmet. Die im 3. Teil durchgeführte Vermittlung bringt Marcuses Schriften auf den Begriff des „Schon“ und „Noch-Nicht“, um sie den kritischen und kritisch überprüften Aussagen von Sozialwissenschaftlern und christlichen Theologen auszusetzen, auch wenn dabei die Gefahr einer manchmal diffusen und sich im Detail verlierenden Auseinandersetzung nicht immer vermieden wird (205 ff.). – Daß der Vergleich in einem Sowohl/Als-auch von Affinität und Distanz endet, war zu erwarten. Dabei werden drei Ansätze voneinander abgehoben. Das Hauptgewicht scheint auf der seit dem Bemühen der Internationalen Theologenkommission um die Theologie der Befreiung gültigen Unterscheidung zwischen dem Bezugspunkt einer utopischen Intention und der eschatologischen Perspektive zu liegen: der Primat der eschatologischen Tat Gottes relativiert Zukunft, Institutionen, ethische Verantwortung des Menschen in der Welt (219 ff.). Andererseits ergeben sich zwischen dem prophetischen Typ einer katholischen Soziallehre und der Gesellschaftsanalyse Marcuses bemerkenswerte Parallelen (190 ff.). Den Sozialethiker interessiert allerdings am meisten die dem Alternativdenken Marcuses diametral entgegengesetzte Ethik politischen Handelns, die jeder verantwortlichen, in der Perspektive von Tod und Auferstehung Jesu gefällten Entscheidung der Gegenwart oder Vergangenheit bereits eschatologische Relevanz zuspricht (248 ff.). Man hätte diesen Ansatz gern stärker gewichtet und mit einigen vorherigen Kapiteln theologisch deutlicher verklammert gesehen.

F. H e n g s b a c h, S. J.

Rauscher, Anton (Hrsg.), Christen in Europa – Zwischen marxistischer Reaktion und demokratischer Freiheit. 8^o (185 S.) Köln 1977, Bachem. – Ob mit den Direktwahlen zum Europa-Parlament tatsächlich, wie das Vorwort des Herausgebers ankündigt, ein neues Kapitel im Geschichtsbuch dieses Kontinents aufgeschlagen wird, mag unentschieden bleiben; in jedem Fall haben die Direktwahlen die politische Diskussion in den Mitgliedsländern der EG belebt, das Gewicht des Parlaments erhöht, den Entscheidungsdruck des Ministerrats verstärkt. – Ein Dokument der lebendigen Auseinandersetzung aus der Phase der Wahlvorbereitung über die Grenzen hinweg liefert die 1978 in Mönchengladbach durchgeführte Tagung der Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle über die Situation der Christen in Europa. – G. Rohrmoser stellt die Lage unter den Begriff eines kulturevolutionären Prozesses, einer durch die Institutionen der Bewußtseinsbildung (Sozialisationsinstanzen, Medien, Sprache) vermittelten Veränderung des Menschen in seinem Bewußtsein und seinen Bedürfnissen, daß er nur Normen und Werten zustimmt, die erst in einer anderen, in der Regel sozialistischen Gesellschaft verwirklicht werden können; dieser Begriff hat allerdings sowohl die neue Vision des Sozialismus bei R. Bahro, die gesellschaftliche Therapie C. F. von Weizsäcker, die Ideen der „nouveaux philosophes“, die Strategien der Eurokommunisten sowie die Utopie der Frankfurter Schule abzudecken. L. Rosa schildert die bemerkenswerten Wandlungen der strategischen Ziele und Methoden der KPI, die zunächst ausschließlich an der Machtergreifung, der Errichtung der kulturellen und politischen Hegemonie, die jedoch nicht ohne aktive Zustimmung der bürgerlichen Gesellschaft zustandekommen soll, interessiert ist, dann aber unter Berlinguer das pragmatische Nahziel einer Zusammenarbeit zwischen den Arbeitermassen katholischer Orientierung, die in der DC beheimatet sind, und den arbeitenden Volksmassen kommunistischer Orientierung ansteuert; der Autor bleibt jedoch mißtrauisch gegenüber einem doppelzüngigen Bekenntnis zur sozialistischen Demokratie, die pluralistisch, rechtsstaatlich und repräsentativ sein soll, aber dennoch den Hegemonieanspruch der

Arbeiterklasse aufrechterhält. – *J. Rován* berichtet von der fundamentalen Verwerfung im französischen Katholizismus von der Orientierung nach rechts zur Orientierung nach links: während zu Beginn des Jahrhunderts 99 % des sichtbaren Katholizismus das geistige Erbe der französischen Revolution ablehnten, stehen heute ein Drittel der französischen Katholiken den Linksparteien nahe; engagierte Katholiken aus der Arbeiterjugend stellen Führungskräfte bei den linken Gewerkschaften und Parteien.

J. Irribarren weist auf ein ähnliches Phänomen innerhalb der spanischen Kirche hin, dessen Bischöfe den Ablösungsprozeß aus der staatlichen Umstellung konsequent weiterführen: die Frustration der christlichen Arbeiterjugend und der Arbeiterschaft innerhalb der Katholischen Aktion während der Diktatur habe dazu geführt, daß diese bei marxistischen Parteien und Gewerkschaften aufgenommen wurden und dort in Führungsaufgaben hineingewachsen sind. – Von diesen empirisch orientierten Berichten heben sich die grundsätzlichen Erwägungen von *A. U. Utz* über objektiv gültige Gesellschaftsnormen, insbesondere das Eigentumsrecht deutlich ab. – *L. Höfner* folgert aus einer Ideal und Realität dialektisch gegenüberstehenden Skizze 12 Orientierungspunkte, die im partiellen Ausgriff auf Osteuropa die Sorgen der deutschen Katholiken in die westeuropäische Diskussion einbringen. – Der Band vermittelt einen lebendigen Einblick in die heterogene Situation der Christen in den verschiedenen Ländern: z. B. eine Entwicklung, wie sie die westdeutsche SPD in den 60er Jahren von der ideologischen Klassenkampfpartei zur pragmatischen Volkspartei durchmachte, stößt auf Mißtrauen und Widerspruch, wenn es um die KPI der 70er Jahre geht; die konservative Blockbindung der Katholiken im Frankreich der 30er Jahre prägt den offiziellen Nachkriegskatholizismus der BRD bis in die 70er Jahre; die konkreten Wandlungen der gesellschaftspolitischen Umorientierung der Christen in den romanischen Ländern werden von den abstrakt-philosophischen Grundwertedebatten der deutschen Katholiken nur schwerlich wahrgenommen. Aber gerade in dieser Divergenz des inhaltlichen und zeitlichen Bewußtseins dokumentiert der Band Spannweite und Pluralität des europäischen Katholizismus.

F. Hengsbach, S. J.

Rauscher, Anton/Roos, Lothar, Die soziale Verantwortung der Kirche. Wege und Erfahrungen von Ketteler bis heute. 8° (126 S.) Köln 1977, Bachem. – Das 100jährige Todesjahr Bischof Kettelers hat die Diskussion um die Katholische Soziallehre, deren Fundamente von ihm gelegt worden sind, belebt. *A. Rauscher* und *L. Roos* legen eine Sammlung von Vorträgen, die im Rahmen des Ketteler-Gedächtnisses gehalten worden sind, vor. Der erste Beitrag von *L. Roos* ist der für die Identitätsfindung der Kath. Soziallehre zentralen Methodenfrage gewidmet, indem ihr Profil entlang der deutschen Nachkriegsgeschichte und gegenüber der Frankfurter Schule und der Politischen Theologie herausgearbeitet wird; relativ formal bleibt allerdings die Ortsbestimmung, daß Kath. Soziallehre aus der Vermittlung von existentiellen und institutionellen Erfahrungen, auf der Kreuzung zweier Erkenntniswege, nämlich der theologischen Anthropologie und der geschichtlichen Erfahrung, allgemeine Ordnungsstrukturen der menschlichen Gesellschaft skizziert, die nicht mit konkreten Handlungsanweisungen verwechselt werden dürfen.

Die folgenden drei Beiträge sind mehr geschichtlich orientiert. Zunächst entfaltet *L. Roos* in einer Sprache und in Formulierungen, die jeweils den aktuellen Fragebezug herstellen, wie Kettelers Analyse der sozialen Lage der Arbeiterschaft der von Marx nahe kommt, seine Therapie jedoch Technik und Politik an die Ethik anbindet, und wie Kettelers soziales Engagement von einem umfassenden politischen und pastoralen Interesse gesteuert wird. *A. Rauscher* schildert dann die Ursprünge des politischen und sozialen Katholizismus nach 1848, der auf zwei Herausforderungen, die Bedrohung der Kirche durch den damaligen Staat und die Bedrohung der Gesellschaft durch die soziale Frage, eine überzeugende Antwort fand. Die Effizienz des gesellschaftspolitischen Engagements der Katholiken, das die Dynamik einer Sozialbewegung mit der analytischen Kraft von Sozialwissenschaftlern vereinigte, ruhte auf den drei Säulen: dem Volksverein, der christlichen Gewerkschaftsbewegung und dem Zentrum. Auf Grund dieser Bündelung konnte zu-

gleich eine faire Auseinandersetzung mit dem Sozialismus als Ideologie und in der Weimarer Republik eine partnerschaftliche Zusammenarbeit mit der Sozialdemokratischen Partei bei der Verwirklichung der Sozialreform geleistet werden. – L. Roos spannt abschließend noch einmal den Bogen zur Gegenwart. Nach der Entschärfung der alten sozialen Frage, des Gegensatzes zwischen Kapital und Arbeit sowohl im Unternehmen als auch in der Gesamtwirtschaft, müsse die neue soziale Frage, d. h. der Einsatz für die gegenwärtigen Randgruppen außerhalb des Produktionsprozesses zur Diskussion stehen, wobei allerdings offenbleibt, ob nicht ein Teil der neuen sozialen Frage indirekte Folgen der noch nicht gelösten alten sozialen Frage darstellen. Der Hinweis auf die kommende soziale Frage eröffnet eine Perspektive, die durch die Stichworte: „Grenzen des Wachstums“ und „Umweltökonomie“ markiert ist; Roos hat damit die Aufgabenstellung der gegenwärtigen Soziallehre an die Tafel geschrieben. F. H e n g s b a c h, S. J.

Information über THEOLOGIE IM KONTEXT

Im Januar 1980 hat das Missionswissenschaftliche Institut Missio e. V. (Hermannstraße 14, D-5100 Aachen) eine neue Zeitschrift herausgebracht unter dem Titel THEOLOGIE IM KONTEXT. Es handelt sich um ein Arbeitsinstrument in deutscher Sprache für Theologen, die das Werden einer eigenständigen Theologie in der Dritten Welt kennenlernen und sich mit ihr auseinandersetzen wollen. Konkret geht es um die Information über theologische Konferenzen und über aktuelle Beiträge in theologischen Zeitschriften aus Afrika, Asien und Ozeanien.

THEOLOGIE IM KONTEXT (1. Jahrgang, Nr. 1, Januar 1980) berichtet über 23 afrikanische, asiatische und ozeanische Konferenzen, welche die theologischen Fragestellungen und Entwicklungen der letzten Jahre erkennen lassen. Es geht um Fragen wie Evangelisation, Entwicklung eigenständiger Theologien, theologische Ausbildung im kulturellen und modernen Kontext, christliche Basisgemeinschaften, liturgische Inkulturationen, ökumenische Zusammenarbeit, interreligiösen Dialog, aber auch um Probleme wie Gerechtigkeit und Frieden, südafrikanische Rassenkonflikte und Versöhnung, wirtschaftliche Entwicklung und Umweltschutz.

In der Zeitschriftenschau informiert THEOLOGIE IM KONTEXT über 40 theologische Zeitschriften aus Afrika, Asien und Ozeanien, von denen die meisten in der westlichen Welt bislang kaum bekannt sind. 407 theologische Beiträge, die von Januar bis Juni 1979 in diesen Zeitschriften erschienen sind, werden inhaltlich kurz beschrieben. 45 Beiträge, die sowohl für die Theologie in der Dritten Welt bezeichnend sind als auch für westliche Theologen bedeutsam erscheinen, wurden für längere Zusammenfassungen ausgewählt. Gerade diese Zusammenfassungen lassen die neuen kontextuellen Ansätze erkennen, die heute vor allem in Südafrika, Zaire, Indien, Sri Lanka, den Philippinen und im chinesischen Bereich von einheimischen Theologen gesucht werden, um den christlichen Glauben für den jeweiligen kulturellen, sozialen, wirtschaftlichen und politischen Lebensraum der Menschen sinngebend werden zu lassen.