Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 17 (1970)

Heft: 1-2

Rubrik: Besprechungen

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

BESPRECHUNGEN

Loofs, F.: Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. 7., ergänzte Auflage. Herausgegeben von K. ALAND. Teil 1. 2: Alte Kirche, Mittelalter und Katholizismus bis zur Gegenwart. – Tübingen: Niemeyer 1968. XXXI–604 S.

Vor zwanzig Jahren schrieb K. ALAND im Vorwort zur fünften Auflage des Leitfadens zum Studium der Dogmengeschichte von F. LOOFS: «Trotz aller Fortschritte der dogmengeschichtlichen Arbeit im einzelnen stehen wir, was die Gesamtdarstellung angeht, immer noch da, wo schon unsere Väter standen. Es scheint beinahe so, als ob mit Harnack, Loofs und Seeberg die Kraft der zusammenfassenden Arbeit erloschen sei» (S. VI). Mit diesen Worten leitete er damals seine Rechtfertigung einer Neuausgabe des Leitfadens ein. Wenn man nach den zusammenfassenden Darstellungen der Dogmengeschichte, die seit 1950 erschienen sind, Ausschau hält, ist man versucht, die damalige Feststellung zu wiederholen. Seither hat allerdings A. ADAM die ersten beiden Bände seines vorzüglichen Lehrbuches der Dogmengeschichte (1965. 1967) veröffentlicht. Doch einmal ist das Werk noch nicht vollständig. Dann will es mehr eine Übersicht sein. Das großangelegte «Handbuch der Dogmengeschichte», das bei Herder herauskommt, ist noch weit davon entfernt, abgeschlossen zu sein. So ist es verständlich, daß man auch heute gerne auf die «Klassiker» der Dogmengeschichte zurückgreift, den kürzeren Leitfaden von Loofs nicht ausgenommen. Man tut dies umso eher, als sie ein ungeheures Material enthalten und dazu ein Beispiel der Synthese bieten, selbst wenn wir heute sowohl in bezug auf Einzelheiten wie hinsichtlich gewisser Erklärungsprinzipien anderer Auffassung sind. Ganz abgesehen davon, daß die drei großen Dogmengeschichtler ihrerseits schon, wenn nicht zur Dogmengeschichte, doch zur Theologiegeschichte gehören.

Im Hinblick auf das Gesagte wird man sowohl dem Verlag Niemeyer wie dem Herausgeber dafür dankbar sein, daß sie den Leitfaden von Loofs in einer weitern Auflage zugänglich machten. Das ist umso mehr zu begrüßen, als in einem Anhang (S. 574–604) zur Neuauflage die wichtigste seit 1950 erschienene einschlägige Literatur zusammengefaßt wird. Zu diesem Literaturverzeichnis ist allerdings zu bemerken, daß die verschiedenen Abschnitte unterschiedlich bearbeitet sind. Einerseits wird die Literatur weitgehend nur bis 1962/3 nachgeführt. Anderseits sind die angeführten Werke nicht immer repräsentativ. So fällt es auf, daß abgesehen vom Beitrag von J. LIEBAERT zum oben erwähnten «Handbuch der Dogmengeschichte» die Bibliographie zu § 35 mit Studien aus dem Jahr 1960 schließt. A. GRILL-

MEIER, Christ in Christian Tradition, London 1965, wird nicht erwähnt. Auch die sehr wichtige Studie von A. GUILLAUMONT, Les «Kephalaia Gnostica» d'Evagre le Pontique, Paris 1962, ist nicht vermerkt. Im § 44 zu Augustinus datieren die zuletzt angegebenen Werke gar nur von 1960. Kein Hinweis auf die französische Augustinus-Ausgabe, die sowohl nützliche Literatur-Angaben wie auch wertvolle Einführungen und Anmerkungen enthält. Auch die Augustinus-Biographie von G. BONNER, London 1963, erscheint nicht. Die noch bedeutendere von P. BROWN, London 1967, konnte wohl für die Drucklegung noch nicht berücksichtigt werden. Zum Teil werden übrigens die im Text selbst schon ergänzten Literatur-Angaben im Anhang wiederholt (vgl. z. B. S. 228 und 587). Es ist zwar völlig klar, daß man über die Auswahl für eine solche Literaturzusammenstellung verschiedener Auffassung sein kann. Ich könnte es jedoch gut verstehen, wenn jemand nach Durchsicht der hier nachgetragenen Literatur fände, die Auswahl der Untersuchungen und vor allem der allgemeinen Darstellungen hätte etwas konsequenter und systematischer getroffen werden müssen. Auch den Wunsch nach größerer Berücksichtigung fremdsprachiger Literatur selbst für einen für deutsche Verhältnisse bestimmten Leitfaden würde ich nicht als übertrieben erachten. Doch auch so wird die Neuauflage des «LOOFS» für viele von Nutzen sein.

BASIL STUDER

Lindblom, J.: Gesichte und Offenbarungen. Vorstellungen von göttlichen Weisungen und übernatürlichen Erscheinungen im ältesten Christentum. – Lund: GLEERUP 1968. 254 S. (Acta Reg. Soc. Humaniorum Litterarum Lundensis. 65.)

In seiner Untersuchung über Gesichte und Offenbarungen im ältesten Christentum behandelt L. mit meisterhafter Sachkenntnis und mit einer ungemein klaren Sprache ein Thema, das nicht nur die Exegeten des NT, sondern auch die Fachleute für Alte Kirchengeschichte nicht wenig interessiert. Tatsächlich versteht es der Verfasser – obwohl von Haus aus nicht Neu-, sondern Alttestamentler, wie er selbst bemerkt (S. 15) – von seiner umfassenden Kenntnis der exegetischen wie auch der religionspsychologischen Literatur her auf überragende Art einige Texte des NT klarzustellen, in denen es um Erscheinungen, Traumgesichte und Visionen geht. Zu beachten ist dabei besonders, mit welcher Sicherheit er die heute so viel diskutierten Auferstehungsberichte behandelt (S. 78–113, mit einer guten Kritik wichtigster neuerer Literatur). Vor allem die Erklärung der Begegnung Christi mit Maria von Magdala (Joh 20, 14 ff.) darf als Musterbeispiel angesehen werden (S. 94–100). Doch auch über die nachapostolische Zeit weiß L. Wesentliches zu sagen. Noch mehr, ohne es eigentlich zu beabsichtigen, bietet er selbst jenen viel Anregung, die sich mit der weitern Geschichte der Vorstellung von den Gotteserscheinungen, und im besondern mit der Geschichte der Theophanie-Exegese bei den Vätern, befassen. Gewiß, L. geht nicht über das zweite Jahrhundert hinaus (vgl. S. 15). Ja, er scheint sich kaum Rechenschaft darüber gegeben zu haben, welche Bedeutung die Erklärung der

Visionen bei den Kirchenvätern gehabt hat, etwa in *De vita Moysis* des Gregor von Nyssa oder im letzten Buch von *De Genesi ad litteram* des heiligen Augustinus. Umso mehr läßt einen die Untersuchung mit Erstaunen feststellen, wie viel von der Theophanie-Problematik des vierten und fünften Jahrhunderts weit weniger auf hellenistische Einflüsse als auf die Bibel selbst zurückzuführen ist.

Ein Überblick über die einzelnen Kapitel mag das Gesagte bestätigen. Nach einem kurzen Einleitungskapitel werden zuerst die Deutung von Zeichen (*omina*) und die Traumgesichte behandelt. Es folgt ein längeres Kapitel über die Visionen, das heißt über Vorgänge, die nach Auffassung der schauenden oder hörenden Personen selbst keine sinnliche Wirklichkeit haben, sondern einer andern Welt entstammen. Darauf werden kurz die Engelserscheinungen erklärt. Das folgende Kapitel ist den Erscheinungen des Auferstandenen und den Visionen des erhöhten Christus gewidmet. Es schließt ein mit gesunder Kritik geschriebenes Kapitel über den *Christus internus* an (Ablehnung der sog. Christus-Mystik des Apostels Paulus). Damit im Zusammenhang steht das darauf folgende Kapitel über den «Geist». Sehr eingehend wird im weitern der altchristliche Prophetismus dargestellt. Das letzte Kapitel schließlich hat die Apokalypse des Johannes zum Gegenstand und befaßt sich besonders mit der Frage, wie weit wir es darin mit literarischer Gestaltung und eigentlich visionären Erlebnissen zu tun haben. Ein Verzeichnis der Bibelstellen und eines der zitierten Autoren beschließen das Ganze.

Es ist dem Verfasser ohne weiteres zuzugestehen, daß er in der immensen Literatur eine Auswahl treffen mußte. Vielleicht wäre es aber doch von Vorteil gewesen, in seiner Untersuchung auch Studien, wie die folgenden einzubeziehen: J. P. Audet, La Didaché. Instruction des Apôtres, Paris 1958, für die Interpretation der Didache-Stellen (vgl. S. 190 ff: Audet vergleicht eine andere Erklärung des μυστήριον κοσμικόν); J. Dupont, Gnosis. La Connaissance religieuse dans les épîtres de s. Paul, Paris 1948, vor allem für die Erklärung der Charismen in der Gemeinde von Korinth; G. Verbeke, L'évolution de la doctrine du pneuma, du stoïcisme à s. Augustin, Louvain 1945, für das Kapitel über den Geist; den Artikel von J. Haussleiter, Deus Internus: RAC 3 (1957) 794–842, für *Christus internus*, sowie auch den Artikel von E. Pax, Epiphanie: RAC 5 (1962) 832–099, der über das Buch des gleichen Verfassers über das gleiche Thema hinausgeht (vgl. S. 76).

Schließlich noch eine Frage! Wäre es nicht auch von Interesse gewesen, näher zu untersuchen, warum das neutestamentliche und frühchristliche Schrifttum so wenig Gewicht auf das Prophetentum Jesu legt? Warum wird kaum angedeutet, was in Jesus selbst vorging, als die Taube über ihn herabkam oder die Stimme vom Himmerl erscholl (vgl. dazu S. 60. 65 f. 175 f.)? Müßte man nicht gerade auch von hier aus besser erfassen können, was sich die ersten Christen unter Gesichten und Erscheinungen vorgestellt haben (vgl. S. 13)? Jedenfalls könnte diese Frage wenigstens dazu führen, die frühchristliche Christologie selbst tiefer zu verstehen, was allerdings nicht mehr zum Gegenstand dieses hochinteressanten Buches gehört hätte.

Basil Studer

Otte, Klaus: Das Sprachverständnis bei Philo von Alexandrien. Sprache als Mittel der Hermeneutik. – Tübingen: Mohr 1969. VIII–162 S. (Beiträge zur Geschichte der Exegese. 7.)

Je tiefer man das philosophische Vorverständnis eines antiken Autors erfaßt hat, desto genauer wird man auch seine Schriften interpretieren können. Dieser Grundsatz hat indes nicht nur für das Verhältnis von alten Texten und moderner Interpretation seine Berechtigung. Er muß ebenso für die Art in Betracht gezogen werden, mit der die antiken Autoren selbst die Worte ihrer Vorfahren zitierten und interpretierten. Davon ist auch der Apostel Paulus in seiner Exegese früherer Texte nicht auszunehmen. Nur hat er selbst sich über sein Sprachverständnis und seine Auslegungsweise kaum überlegt geäußert. Es stellt sich indes die Frage, ob man ihn in dieser Hinsicht nicht von Philo her trotzdem verstehen könnte. Der große Meister von Alexandrien hat nämlich über den Zusammenhang von Sprachverständnis und Interpretation nicht wenig reflektiert und seine diesbezügliche Erkenntnis auch praktisch in der Auslegung der Alten anzuwenden gesucht. Steht er nun Paulus nicht so nahe, daß man von ihm her durch eine Art Analogieverfahren den Zugang zum Sprachverständnis und der Hermeneutik des Apostels finden könnte? Otte hält das für möglich. Darum untersucht er in der vorliegenden Arbeit historisch und philologisch das Sprachverständnis und die Auslegungsweise Philos, um damit eine entsprechende Untersuchung über Paulus vorzubereiten.

Seine Untersuchung schreitet in drei Schritten voran. Zuerst wird an Hand der Berichte Philos über die sog. Therapeuten, die Essener und die Septuaginta-Übersetzer dargestellt, wie bei ihm die Anthropologie, die Kosmologie und die Auslegungsmethode in engem Zusammenhang stehen. Für die sachgerechte Auslegung kommt es auf den Ausleger und auf die Verhältnisse seiner Umwelt an. Dieser Zusammenhang von Mensch, Sache und Sprache wird im zweiten Teil aus der Sprachtheorie Philos, aus dessen Anthropologie und Kosmologie weiterentwickelt. Einen besondern Platz erhält dabei die philonische Erklärung des Ursprungs der Sprache. Sind damit die mehr vordergründigen Strukturen der Sprache aufgezeigt, so geht es im letzten Teil um deren Hintergründe. Es wird nämlich dargelegt, wie nach Philo die Harmonie zwischen Sprache, Erkennen, Mensch und Umwelt letztlich auf den Logos zurückgeführt werden muß. Es folgt noch eine Konfrontierung mit den modernen Auffassungen von der Sprache, das heißt, praktisch mit Heidegger, wie er von J. M. Robinson und H. Ott verstanden wird, sowie eine Zusammenfassung. Ein Literatur- und ein Stichwortverzeichnis beschließen das Ganze.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß es bei der Auslegung von Texten auf die Erfassung des philosophischen Vorverständnisses ankommt, und daß dazu die philosophischen Grundlagen des Textes mit denjenigen des Auslegers konfrontiert werden müssen. Ebenso ist es offensichtlich, daß Philo, der selbst zum Sprachproblem und zur Auslegungstechnik Stellung bezogen hat, in dieser Hinsicht sehr aufschlußreich ist. Man stellt sich indes im Laufe der Lektüre dieser Darlegungen trotzdem immer wieder die Frage, ob Philo

nicht ein Verständnis der Sprache und der Wirklichkeit unterschoben wird, das aus der heutigen Zeit stammt, das heißt, vor allem von Heidegger übernommen ist (vgl. bes. Teil IV). Es ist immer wieder die Rede von Sein, von seinsgemäß, von Seinsverständnis u. a. Aber in den angeführten Texten ist dies alles nicht so ausgesprochen zu finden (vgl. z. B. S. 32: τὸ κάλλος = «*Seinsgemäßheit*»; S. 52: ἀοικείους = «*unwesensgemäß*»; S. 70 καλός = «*seinsgemäß*». – Weiter auch S. 106: «*weil es Philo in seinem System um die Frage nach der Erkenntnis des Seienden und des Seins geht*»; S. 139: «*Herold und Dolmetscher des Seins*»). Es soll damit ein Vergleich mit modernen Auffassungen nicht ausgeschlossen werden. Sind jedoch die Analogien mit Heidegger nicht doch überspannt worden? Vgl. S. 40, 43, 135, 140 f. Der Verfasser ist sich übrigens dieser Schwierigkeit selbst bewußt, wenn er sich manchmal mit einem «wir meinen» vorsichtig ausdrückt (S. 44, 39 Anm. 21). Aber das hat ihn nicht immer davon zurückgehalten, in seiner erklärenden Paraphrase mehr zu sagen, als im dazu zitierten Satz ausgesprochen ist. So z. B. wenn von «*Zusammengehörigkeit von Sprache und Sache, von Sprache und Handlung*» die Rede ist, im dazu gehörigen Zitat aber nur Wort und Handlungen resp. Werke erscheinen (S. 141). Es kann sein, daß Leser, die die sprachphilosophischen Zusammenhänge besser zu würdigen wissen, positiver urteilen. Jedenfalls vermögen die Textanalysen einen weniger eingeweihten Leser nicht immer zu überzeugen. Ganz abgesehen davon, daß man praktisch alle Texte nachschlagen muß, um ihre Auslegung kontrollieren zu können.

Es sei noch beigefügt, daß es sicher von Vorteil gewesen wäre, wenn auch die Arbeit von R. Gögler, Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes, Düsseldorf 1963, herangezogen worden wäre; denn dort wird der geschichtliche Zusammenhang der alexandrinischen Sprachlehre und Exegese sehr eingehend dargestellt.

Mit den vorausgehend geäußerten Bedenken soll der Wert der Untersuchung von Otte keineswegs in Frage gestellt werden. Nicht nur ist ihr Grundanliegen zutiefst berechtigt, sondern ihre Ergebnisse werden auch jeden Leser anregen, der sich von der Lektüre der nicht so leicht zu verstehenden Ausführungen nicht zurückschrecken läßt. Basil Studer

Christiansen, I.: Die Technik der allegorischen Auslegungswissenschaft bei Philon von Alexandrien. – Tübingen: Mohr (Siebeck) 1969. 191 S. (Beiträge zur Geschichte der biblischen Hermeneutik. 7.)

In der Einleitung ihrer interessanten, aber anspruchsvollen Untersuchung führt die Verfasserin in die Problematik der allegorischen Exegese Philons von Alexandrien und in jene der Allegorese im allgemeinen ein. Dazu behandelt sie mit bestaunenswerter Umsicht die Bedeutung der philonischen Allegorese für die Alte Kirche und ihre moderne Beurteilung. Mit scharfsinniger Kritik nimmt sie zu den negativen und zu den nach ihrer Auffassung zu wenig positiven Urteilen in der Neuzeit Stellung, indem sie nachweist, daß man sich bisher nur sehr ungenügend über die philosophischen Grundlagen der allegorischen Auslegungsmethode Rechenschaft gegeben hat. Damit gelangt sie dazu, ihre eigene Auffassung in folgende These zu fassen:

«Nicht Willkür, sondern Logik beherrscht die Allegorese, die die eigentümliche Form des mittlern Platonismus gewesen ist, die Schriften zu interpretieren» (S. 28).

Diese These wird dann an Hand von verhältnismäßig wenigen, aber sehr gründlich analysierten Texten aus dem Schrifttum Philons in fünf Schritten entwickelt. Das erste Kapitel legt dar, daß das dialektische Verfahren der Diairese die technische Grundlage der allegorischen Auslegungswissenschaft bildet. Es geht dabei darum, mit der Hilfe der Begriffsunterscheidung das «Allgemeine» zu erkennen, das sich im «Besondern» der heiligen Schriften offenbart. Im zweiten Kapitel wird die Technik der Symbolfindung dargestellt. In dieser handelt es sich darum, die Gleichheit von zwei Begriffen aufzudecken, von denen der eine durch ein Wort der Schrift vorgegeben ist. Dabei stellen die zehn aristotelischen Kategorien, allerdings auf eigene Weise verstanden, ein wichtiges Werkzeug dar. Im dritten Kapitel kommt zur Darstellung, wie die Diairesis dem allegorischen Ausleger dazu dient, zur Ideenschau zu gelangen. Auf Grund der vorstehenden Ausführungen wird im vierten Kapitel die Allegorese als eine Interpretationsform definiert, mit der eine Ideeneinheit entfaltet wird, die das Schriftwort selbst noch unentfaltet enthält. So ist es schließlich möglich, im letzten Kapitel das Verhältnis von Schrift und Allegorese positiv zu beurteilen. Durch die Allegorese der Schriften, die in untrüglicher Weise die unkörperlichen und göttlichen Dinge offenbaren, gelangt der Mensch zur Erkenntnis dieser Dinge. Die Gottesschau, zu der er dabei aufsteigt, gewährt ihm die Gewißheit, daß die Erkenntnis, die er durch die allegorische Auslegung erworben hat, wahre Erkenntnis ist.

Trotz der großen Anforderung, die das Thema selbst an den Leser dieser Arbeit stellt, fällt es ihm nicht allzu schwer, den Darlegungen der Verfasserin zu folgen. Das hat seinen Grund vor allem darin, daß sie selbst an den Anfang eines jeden Kapitels eine thesenhaft formulierte Übersicht stellt. Dazu bedient sie sich immer wieder schematischer Übersichten über die Texte oder ihren Hauptinhalt. Außerdem faßt sie die Ergebnisse klar und knapp zusammen. Schließlich versteht sie es, ihre Auffassungen mit Schärfe und Klarheit zu formulieren. Zu diesen Vorzügen der Darstellung tritt hinzu, daß die Verfasserin die umfangreiche Literatur zur Frage persönlich verarbeitet hat. Leider konnte sie indes zu den neuesten Philon-Studien – ich denke vor allem an jene französischer Sprache – nicht mehr Stellung nehmen. Die gewiß zahlreichen Literaturangaben gehen denn auch nicht über 1964 hinaus, dem Jahr, in dem die Verfasserin ihre Arbeit als Inauguraldissertation der Theologischen Fakultät von Kiel vorgelegt hat. BASIL STUDER

Hilaire et son temps. Actes du colloque de Poitiers: 29 sept. – 3 oct. 1968. – Paris, Etudes Augustiniennes 1969. 311 S.

Zur 1600 Jahrfeier des Todes von Hilarius von Poitiers fand in Poitiers vom 29. September bis zum 3. Oktober 1968 eine Studienwoche statt. Es war eine Rückschau auf die in den letzten Jahrzehnten geleistete Hilarius-Forschung und zugleich ein Ausblick auf die weiterhin abzuklärenden Fragen. Die damals vorgelegten Beiträge, die hier in sehr verdankenswerter Weise

als «Actes du Colloque» durch die Etudes Augustiniennes zugänglich gemacht werden, sind von verschiedener Länge und Einheit. Sie betreffen den geschichtlichen Kontext, die Exegese, die Trinitätslehre und die Ekklesiologie mit ihren Quellen, sowie den Zusammenhang mit der Philosophie und der Rhetorik des vierten Jahrhunderts.

Es ist nicht möglich, hier die ganze Fülle des Gebotenen auch nur annähernd wiederzugeben. Es sei nur auf jene Beiträge hingewiesen, die für die Kenntnis der Theologie des Hilarius am bedeutendsten erscheinen. Mit klaren Strichen zeichnet Ch. Kannengiesser die Eigenart der Exegese des Hilarius. Dabei weist er nicht bloß auf ihre Quellen, sondern auch auf ihre wichtigsten Grundsätze hin. In einem kurzen, aber wertvollen Beitrag geht G. Folliet der Frage nach, ob Augustinus oder Pelagius der Gnadenlehre des Hilarius nähersteht. Als ausgewiesener Kenner der tertullianischen wie augustinischen Trinitätslehre versteht es J. Moingt in vorzüglicher Weise, die Trinitätslehre des Hilarius zu umreißen. Dazu gibt er einen äußerst nützlichen Überblick über die bisherigen Untersuchungen und die noch ungelösten Fragen. In mehr hypothetischer Form sucht P. Smulders einen Zusammenhang zwischen Hilarius und Eusebius von Emesa nachzuweisen. Von sehr großem Interesse ist der Beitrag von J. P. Pettorelli. Unter dem etwas überraschenden Titel «Le thème de Sion, expression de la théologie de la rédemption dans l'oeuvre de saint Hilaire de Poitiers» zeigt er, wie sehr für Hilarius das Erlösungsgeheimnis in der Menschwerdung des Sohnes begründet ist. Nicht zu übersehen ist der Beitrag von H. D. Saffrey. Obwohl nicht eigentlicher Kenner der lateinischen Philosophie, hat er es verstanden, die Bedeutung, die Hilarius der Philosophie zumaß, aus den damaligen Bildungsmöglichkeiten, aus einem Überblick über die neuplatonischen Schulen Kleinasiens im vierten Jahrhundert sowie durch einige Texte des Kirchenvaters selbst zu illustrieren. Schließlich verdient der Beitrag von J. Fontaine herausgehoben zu werden. Auch wenn es darin nicht in erster Linie um Theologie, sondern um die literaturgeschichtliche Bedeutung des Hilarius geht (Kommentar zu *TractPs* 13,1), so kommt doch darin ein grundlegender Zug im Denken des Bischofs von Poitiers zur Sprache, seine Auffassung von der Art, wie das Wort Gottes würdig und entsprechend weitergegeben werden soll, eine Auffassung, die überraschend tief in der römischen Tradition der Rhetorik verwurzelt ist. Eine kurze Übersicht über die verschiedenen Beiträge (Rapport de synthèse) von Ch. Kannengiesser und ein Inhaltsverzeichnis beschließen diese wertvolle Veröffentlichung der Akten des Hilarius-Colloquiums.

Basil Studer

De Boer, S.: De anthropologie van Gregorius van Nyssa. – Assen: Van Gorcum 1968. xvi–480 S. (Van Gorcum's Theologische Bibliotheek. 41.)

Unter dem Titel Anthropologie kommt hier, abgesehen vielleicht von der Trinitätslehre (vgl. S. 177–181; 224 ff.). die gesamte Theologie Gregors von Nyssa zur Sprache. Nach einem einleitenden Kapitel über den geschichtlichen Hintergrund sowie das Leben und die Werke Gregors werden nämlich folgende Fragen behandelt: Der Mensch an der Grenze (In der Zeit – Zwi-

schen zwei Welten); der von Gott geliebte Mensch (Das Bild Gottes – Der heimatlose Mensch – Die Wiederherstellung in Christus); der Wanderer (Die Kirche als Ausgangspunkt und Oase – Der Weg zu Gott und den Menschen – Der Weg zur Einheit); die letzten Erwartungen des Menschen (Rettung und Reinigung – Die neue Schöpfung und das Leben aus der Zukunft).

Die Lektüre all dieser Ausführungen ist nicht leicht, besonders für einen Nicht-Niederländer. Grund dafür sind einmal die sehr zahlreichen und zum Teil umfangreichen Zitate im Text selbst (vgl. z. B. S. 44–49; 256 ff.). Dann fehlt auch oft eine weitere Gliederung im Satzspiegel. Vor allem ist die Darstellung sehr breit gehalten. Das gilt schon vom einleitenden Kapitel. Warum fast zwei Seiten über den Donatismus? Im übrigen wird wohl in diesem Kapitel die Bedeutung von Gregor von Nyssa doch etwas überschätzt, besonders wenn man bedenkt, wie viele Fragestellungen des vierten Jahrhunderts aus dem zweiten und dritten Jahrhundert übernommen worden waren.

Was die Fundierung der Darlegungen angeht, so stützen sich diese im allgemeinen nur auf die Texte Gregors. Außer in einzelnen Polemiken, gegen Daniélou und Völker etwa, wird auf die Literatur wenig Bezug genommen. Selbst Studien, die in der Bibliographie vermerkt sind, wie z. B. die Arbeit von D. Balas über die Teilnahme an Gott, oder der Artikel von J. Daniélou über den Begriff «methorios» werden in den einschlägigen Kapiteln nicht herangezogen. Diesem Umstand liegt ohne Zweifel die richtige Voraussetzung zugrunde, den Autor möglichst selbst sprechen zu lassen. Es scheint jedoch, daß dabei auch die Tendenz etwas mitgespielt hat, den Hellenismus, dem in fast allen neuern Arbeiten über Gregor ein beachtlicher Platz eingeräumt wird, etwas in den Hintergrund zu schieben. Allerdings muß gesagt werden, daß der Verfasser selbst sich zur Frage der Hellenisierung des Evangeliums bei Gregor nuancierter ausgedrückt hat (S. 24 f.), als dies in der englischen Zusammenfassung am Ende des Buches geschieht (S. 463).

Es seien noch drei Bemerkungen beigefügt. In der Bibliographie vermißt man einige Titel, die es verdient hätten, berücksichtigt zu werden. So E. von Ivánka, Plato Christianus, Einsiedeln, (mit einem eigenen Kapitel über Gregor von Nyssa); R. A. Norris, Manhood and Christ, Oxford 1963 (wichtig für die griechische Anthropologie im vierten und fünften Jahrhundert); M. Meslin, Les Ariens d'Occident, Paris 1967 (für die Zeitgeschichte); A. Grillmeier (nicht Grillmaier), Christ in Christian Tradition, London 1965 (gegenüber dem Artikel in Chalkedon I stark überarbeitet). – Dazu seien auch einige Druckfehler in der Bibliographie vermerkt: Bayer, nicht Baijer, und dazu Giessen, nicht Giesen; Méridier: nicht «Scholastik», sondern «sophistique»; Völker, Das Vollkommenheitsideal, nicht das Volkommenheitsideal, u. a. – Schließlich wäre sicher jeder Leser für ein Sach- und vielleicht auch für ein Textregister dankbar gewesen.

Im Ganzen wird man sagen dürfen, daß der Verfasser es verstanden hat, aus seiner persönlichen Sicht heraus einige Züge der Theologie Gregors, wie vor allem die Betonung der menschlichen Verantwortung, neu herauszustellen. Dazu werden ihm besonders die niederländischen Leser für die Zusammenstellung so vieler lesenswerter Texte eines der größten Kirchenväter dankbar sein.

Basil Studer

Augustinus, Aurelius: Drei Bücher über den Glauben (De fide). Übertragen von Carl Johann PERL. – Paderborn: Schöningh 1968. xxv–196 S. (Aurelius Augustinus' Werke in deutscher Sprache.)

In diesem Band der Augustinus' Werke sind drei Schriften zusammengestellt: *De fide et symbolo, De fide rerum quae non videntur liber unus, De fide et operibus liber unus.* Wenn diese drei Schriften auch nicht aus der gleichen Zeit stammen – die zwei ersten wurden 393 und 399 (sic), die dritte hingegen erst 413 abgefaßt – und wenn auch ihre Thematik nicht einfach identisch ist, befassen sie sich doch auf eine ähnliche Weise mit dem Glauben. So war es sicher gegeben, sie in einem Band zu vereinen, und das umso mehr, als sie auch in andern Ausgaben zusammen erscheinen. In der Einleitung wird diese Verbindung eigens hervorgehoben. Dazu werden hier die drei Schriften in den Zusammenhang mit den Hauptwerken und den wichtigsten Ereignissen des Lebens Augustins gestellt. Schließlich wird zu jeder der drei Schriften eine Inhaltsübersicht geboten. Im weitern sind dem Text und der Übersetzung einige Anmerkungen beigegeben. Das Ganze wird durch eine ausgewählte Bibliographie und ein kurzes Register beschlossen.

Was die Übersetzung angeht, ist zu sagen, daß der Übersetzer mit den nicht geringen Schwierigkeiten, die jede Augustinus-Übertragung stellt, im allgemeinen gut fertig geworden ist. Bei gewissen Stellen indes wird man ein Bedenken anmelden dürfen. Vgl. z. B. S. 9: «*materia subiacet corpus*» = «*der Stoff ... ist ein Bestandteil des Leibes*»; S. 17: «*cuius maiestatis personam parabat ostendere*» = «*seine göttliche Majestät zu offenbaren*»; S. 10 wird die Mittlerrolle von Seele und Geist nur schwach und das «*ubi*» mit «*da*» unklar wiedergegeben; S. 40: «*peccato primi hominis*» würde mit «*wegen der Sünde des ersten Menschen*» wohl eindeutiger wiedergegeben als mit «*durch ...*» (vgl. dazu J. MEHLMANN, Naturae filii irae, Rom 1957, 167); S. 66: «*sic decuisse nasci hominem Deum*» ist mit «*daß nur auf solche Weise der Gott-Mensch geziemend geboren werden durfte*» kaum richtig übersetzt. Besser: «*daß Gott auf solche Weise als Mensch geboren werden durfte*». Vgl. die darauf folgenden Sätze. – S. 158: «*iste curationis ordo est, ut baptizandi credant ... eo ritu quo sybmolum traditur ...*» wird übersetzt: «*... Die zu Taufenden haben ... nach der Formel zu glauben, wie sie im Bekenntnis überliefert ist ...*» Diese Übersetzung trägt der technischen Bedeutung von «*ordo*» und «*ritus*» (Taufliturgie) zu wenig Rechnung. Vgl. dazu B. BUSCH, De Initiatione Christiana secundum doctrinam S. Augustini, Rom 1939. – Doch wird man sich bei einer Übersetzung selten darüber einig sein, wie frei sie sein soll. Dazu hat man im vorliegenden Fall immer die Möglichkeit, auch den lateinischen Text gleich einzusehen.

Für die theologische Einführung sowie auch für die Anmerkungen wären mit Nutzen auch andere Untersuchungen herangezogen worden. Jedenfalls wäre es angezeigt gewesen, in der Bibliographie auf jene Studien hinzuweisen, die sich speziell mit der Problematik der drei Schriften befassen. Ich denke an M. LÖHRER, Der Glaubensbegriff des heiligen Augustinus in seinen ersten Schriften bis zu den Confessiones, Einsiedeln 1955; C. EICHENSEER, Das Symbolum Apostolicum beim heiligen Augustinus, St. Otti-

lien 1960; L. VILLETTE, Foi et sacrement. Du Nouveau Testament à saint Augustin, Paris 1959. Für die besondere Frage der «Barmherzigen» in *De fide et operibus* wäre es nützlich gewesen, H. DE LAVALETTE, L'interprétation du Ps 1, 5 chez les Pères «miséricordieux» latins: RchSR 48 (1960) 544–563, zu konsultieren.

Es ist schließlich zu bedauern, daß für *De fide rerum quae non videntur* die neueste Ausgabe in CChL 46 noch nicht benützt werden konnte. Abgesehen von einem kritisch besser fundierten Text, hätte sie im Vorwort verschiedene Hinweise für die Echtheit, den Titel und die Form sowie vor allem für die Datierung (gegen die Frühdatierung von 399) geliefert. Allerdings muß beigefügt werden, daß die Ausgabe, auf die sich diese neueste Edition selbst stützt, bereits seit längerer Zeit zur Verfügung gestanden hätte: M. F. MCDONALD, Saint Augustine's De Fide Rerum Quae Non Videntur. A Critical Text and Translation with Introduction and Commentary (Patristic Studies, 84), Washington 1950. BASIL STUDER

Augustinus, Aurelius: Geist und Buchstabe (De spiritu et littera liber unus). Übertragen von Anselm FORSTER. – Paderborn: Schöningh 1968. VI–142 S. (Aurelius Augustinus' Werke in deutscher Sprache.)

In *De spiritu et littera* hat Augustinus am Anfang der pelagianischen Kontroverse, vor allem im Anschluß an den Römerbrief, zu zeigen versucht, daß der Mensch nicht durch die Befolgung des Gesetzes, sondern durch die Anerkennung der in ihm wirkenden göttlichen Gnade gerechtfertigt wird. Es ist dies ein Thema, das nicht nur für die ganze Entwicklung der augustinischen Gnadenlehre grundlegend geworden ist, sondern sicher auch heute im Gespräch mit den lutherischen Christen besondere Beachtung verdient. Anselm Forster hat nun von dieser interessanten und noch immer aktuellen Schrift für die Augustinus-Ausgabe in deutscher Sprache eine gefällige und flüssige Übersetzung besorgt. Es darf besonders hervorgehoben werden, wie gut es dem Übersetzer gelungen ist, das Original ziemlich frei und doch sinngetreu wiederzugeben. Das gilt besonders von der Art, mit der er die kunstvoll gebauten Perioden der lateinischen Sprache Augustins in kurze, leichtverständliche deutsche Sätze brachte. Man kann sich zwar hie und da fragen, ob die freie Übersetzung auch im ganzen Umfang berechtigt war. So wenn «*non amore iustitiae*» mit «*aus Freude an der Gerechtigkeit*» (S. 24 f.) wiedergegeben wird, oder wenn «*cuius dono*» (des Heiligen Geistes) einfach mit «durch» übersetzt wird (S. 54 f.), oder wenn für «*species contemplationis*» «*Gottesschau*» gewählt wird (S. 74 f., vgl. auch 118 f.). Doch da man immer auch den lateinischen Text zur Seite hat, ist es leicht, jene Nuancen wiederzufinden, die vielleicht durch die Übertragung verloren gegangen sind.

Dem Text, für den die Ausgabe von CSEL 60 zugrunde gelegt ist, und der Übersetzung ist eine kurze Einleitung vorangestellt. Darin wird eine Übersicht über den Inhalt gegeben (S. 1–3). Zudem wird kurz die Bedeutung der Schrift für die Exegesegeschichte und die Theologie im allgemeinen gewürdigt (S. 3 f.). Man hätte es jedoch auch begrüßt, wenn der geschichtliche Hintergrund noch mehr erläutert worden wäre. Der Hinweis auf die Abfas-

sung der Schrift am Anfang der Einleitung ist zu knapp geraten. Am Ende der Ausgabe stehen einige Anmerkungen, die sich vor allem auf die Bibelzitate beziehen, eine ausgewählte Bibliographie und ein Sachregister. In der Bibliographie wäre sicher auch ein Hinweis auf K. H. SCHELKLE, Paulus Lehrer der Väter, Düsseldorf 1956, am Platze gewesen, wo die Geschichte der Exegese von Röm 1–11 dargestellt wird. Im Ganzen also wird man für diese deutsche Übertragung der so fundamentalen Schrift der augustinischen Gnadenlehre sehr dankbar sein. BASIL STUDER

Lütcke, K.-H.: «Auctoritas» bei Augustin. Mit einer Einleitung zur römischen Vorgeschichte des Begriffes. – Stuttgart: Kohlhammer 1968. 223 S. (Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft. Heft 44.)

Der Verfasser dieser äußerst wertvollen Studie setzte sich zum Ziel, den *Auctoritas*-Begriff bei seinem Übergang von der Antike zum Mittelalter, das heißt, in den für seine Geschichte entscheidenden Schriften Augustins zu untersuchen. Dazu nahm er sich die Mühe, nicht nur das augustinische Schrifttum selbst einer eingehenden Analyse zu unterwerfen, sondern widmete auch der römischen und christlichen Vorgeschichte eine einläßliche Untersuchung. Damit ist auch bereits die Haupteinteilung der Studie angegeben.

Der erste Teil behandelt den *Auctoritas*-Begriff vor Augustin. Dabei geht es in erster Linie um den klassisch-römischen Begriff. In diesem Abschnitt ist besonders die feine Art bemerkenswert, mit der der Unterschied zwischen *auctoritas* und *potestas*, zwischen Person-Macht und Amtsmacht herausgearbeitet wird. Ergänzend dazu werden die griechischen Analogien zum *Auctoritas*-Begriff, die Verwendung des Begriffes in der lateinischen christlichen Literatur vor Augustin und die Autoritätsproblematik in der griechischen Patristik behandelt.

Die Behandlung des *Auctoritas*-Begriffes bei Augustin im zweiten Teil geht nicht chronologisch, sondern systematisch vor (vgl. die Begründung dieses Vorgehens auf S. 11 f.). Es geht dabei um die Fragen wo, für wen und warum Autorität ausgeübt wird oder um die Funktion der Autorität (1. Kap.), um die Frage, wem Autorität zueignet, das heißt, um menschliche und göttliche Autorität (2. Kap.), um die Bedeutung oder die Macht der Autorität (3. Kap.) und um die Begründung der Autorität (4. Kap.). Ein letzes Kapitel ist der besondern Frage von *auctoritas* und *ratio* gewidmet. Eine kurze Zusammenfassung, ein ausführliches Literaturverzeichnis, ein Stellen- und Sachregister beschließen die Untersuchung.

Die Vorzüge dieser Arbeit, eine umfassende und persönliche Kenntnis der einschlägigen Literatur, gründliche Textanalysen und ein selbständiges Urteil, zeigen sich vor allem in der Art, wie der Verfasser den Autoritätsbegriff aus der Tradition heraus zu erklären versteht, wie er das Persönliche in der *auctoritas* herausarbeitet, wie er zur Frage der päpstlichen Autorität bei Augustinus Stellung nimmt und wie er das Verhältnis von Autorität und Vernunft mit den Formeln «*credo ut intelligam*» und «*credo* (*antea*) *quod* (*postea*) *intelligam*» umschreibt (S. 191). Außer diesen Hauptvorzügen ver-

dient auch die klare Ausdruckweise sowie die übersichtliche und wohltuend knappe Darstellung eine besondere Anerkennung.

Wenn auch einige kritische Bemerkungen und weitere Wünsche angebracht werden dürfen, dann seien es folgende. Bei der Behandlung der christlichen Tradition wäre es sicher nützlich gewesen, auch die Ausführungen über *auctor* bei R. BRAUN, Deus Christianorum, Paris 1962, und besonders auch die einschlägigen Darlegungen bei P. STOCKMEIER, Leo I. des Großen Beurteilung der kaiserlichen Religionspolitik, München 1959, zu berücksichtigen. Auch der Artikel von B. WYSS, Doxographie: RAC 4 (1959) 197–210, wäre von Nutzen gewesen (vgl. S. 61 f. wie auch S. 49, 76 ff.). – Die Unterscheidung zwischen dem historischen Jesus und dem auferstandenen Christus (S. 130) scheint mir nicht sehr glücklich zu sein. Für Augustinus war Christus zu sehr Gott, Herr, Wort, als daß diese Unterscheidung für sein Schrifttum einen Sinn hat. – Der biblische Ansatz des augustinischen Autoritätsbegriffes wird zwar nicht übersehen (S. 123), aber die Bibelstellen, die Augustinus im Zusammenhang mit *auctoritas* verwendet, hätten vielleicht systematischer untersucht werden sollen. – In sehr eindrücklicher Weise wird im 2. Kapitel der Zusammenhang der Begriffe *auctoritas, persona, exemplum* und *magisterium* hervorgehoben (S. 126). Doch die Erklärung, die zum Begriff *persona* gegeben wird, ist nicht ganz richtig. Dieser Begriff wird von Augustinus vorerst nicht für die Einheit beider Naturen verwendet. Er dient auch dazu auszudrücken, daß der Mensch Jesus die Weisheit vertritt oder daß die Weisheit eine niedrigere Person, oder sagen wir eine niedrigere Würde angenommen hat. Vgl. dazu die Texte bei T. VAN BAVEL, Recherches sur la Christologie de s. Augustin (Freiburg 1954), 5–12. Der Ausdruck *unitas personae* kommt erst von 400 an vor, der Ausdruck *una persona* noch später. Vgl. T. VAN BAVEL, op. cit., 20. Dazu wäre es sehr lohnend gewesen, dem Zusammenhang von *persona* und *auctoritas* noch mehr nachzugehen. Es hätte sich dabei gezeigt, wie die Autorität Jesu letztlich darin begründet ist, daß der gleiche Gott und Mensch, *Deus-homo, una persona* ist. Vgl. dazu De Cons. Evangel. I, 35, 53: ML 34, 1069: «... *ut eadem ipsa Dei sapientia ad unitatem personae suae homine assumpto, in quo ... congrua saluti nostrae dicendo et faciendo, patiendo et sustinendo fieret et deorsum hominibus exemplum redeundi, et eis qui sursum sunt angelis exemplum manendi* ...» Dazu den ganzen Kontext. Weiter De Trinit. IV, besonders 18, 24 und den Kommentar von TH. CAMELOT, A l'éternel par le temporel: REtAug 2 (1956) 163–173. – Mit diesen kritischen Bemerkungen soll in keiner Weise zurückgenommen werden, was oben gesagt worden ist, nämlich daß wir es bei dieser Studie von L. über *auctoritas* bei Augustin um einen ganz hervorragenden Beitrag zur Augustinus-Forschung zu tun haben. BASIL STUDER

Beato, Luca: Teologia della malattia in s. Ambrogio. – Turin: Marietti 1968. 224 S.

In der vorliegenden Studie handelt es sich um eine Doktor-Dissertation, die 1965 an der Gregoriana verteidigt worden ist. Es braucht nicht eigens betont zu werden, daß das in ihr behandelte Thema eine eingehende Unter-

suchung voll verdient hat. Geht es doch beim Thema «Krankheit» um eine Lehre, die bei Ambrosius in engem Zusammenhang mit der Auffassung von der Sünde, im besondern mit der Erbsünde, damit mit der Soteriologie im allgemeinen, im weitern mit der Dämonologie sowie mit der ganzen Frömmigkeit steht, und somit einen nicht unbedeutenden Platz einnimmt.

Der erste Teil der Arbeit befaßt sich mit einigen Voraussetzungen. In sehr glücklicher Weise wird dabei das erste Kapitel den Erfahrungen gewidmet, die Ambrosius selbst, soweit uns das aus seinen Schriften bekannt ist, mit der Krankheit gemacht hat. Das zweite Kapitel gibt mit seinem Überblick über Leib und Seele bei Ambrosius eine Einführung in dessen Anthropologie. Im dritten Kapitel schließlich wird gesucht, die Begriffe von physischer und geistiger Krankheit etwas abzugrenzen. Dabei wird auch das Thema «Jesus der Arzt» kurz behandelt. – Im zweiten Teil stehen die Ursachen der Krankheit in Frage: die Beziehungen zwischen Krankheit und Sünde, die Macht des Teufels gegenüber dem schwachen und sündigen Menschen, sowie die Krankheit in der Vorsehung Gottes. – Der dritte Teil endlich befaßt sich mit dem Sinn der Krankheit («finalità»): mit der Krankheit als Kampf gegen den Teufel, als Prüfung, als Nachahmung des leidenden Herrn sowie mit dem Tode als einem Gut.

Mit dieser kurzen Inhaltsangabe ist bereits auch angedeutet, daß in der vorliegenden Schrift eine eindrückliche Übersicht über die Texte bei Ambrosius gegeben wird, die mehr oder weniger ausdrücklich auf die Krankheit Bezug nehmen. Es werden indes auch viele nützliche Hinweise auf andere damit zusammenhängende Themen gegeben. So über die Engel (129 f.), über den Kampf (157–170), sowie vor allem über die Antithese von Geist und Fleisch (35–53). Man kann sich jedoch fragen, ob weniger nicht besser gewesen wäre. Gewiß, es stehen Texte in Frage, die das Hauptthema in etwa beleuchten können. Doch sind diese im Grunde nebensächlichen Ausführungen nicht vielleicht auf Kosten des eigentlichen Gegenstandes der Untersuchung gegangen?

Auf jeden Fall ist zu sagen, daß die Analysen der Texte zu wenig tief gehen. So wird der Gegensatz von Geist und Fleisch zu wenig nuanciert dargelegt (35–53). W. Seibel, Fleisch und Geist beim hl. Ambrosius, der verschiedentlich herangezogen wird, hat diese Antithese sicher nicht so dualistisch verstanden. – In den Ausführungen über den *Salus*-Begriff wird auf die Abhängigkeit von Philo hingewiesen (66–70). Es wird aber in keiner Weise zu zeigen versucht, was der Römer Ambrosius aus den Auffassungen des Alexandriners Philo gemacht hat. – Im Kapitel über die Vorsehung (116–127) wird zu wenig zwischen Schöpfung und Leitung der Welt unterschieden. Die ausgewählten Texte beziehen sich fast ausschließlich auf den ersten Gesichtspunkt. Und doch hat Ambrosius selbst zwischen der Schöpfung der Natur und dem weitern Eingreifen Gottes einen ausdrücklichen Unterschied gemacht. Vgl. dazu neuestens F. Szabó, Le Christ créateur chez saint Ambroise, Rom 1968. – Daß die Behandlung der Engellehre etwas summarisch ausgefallen ist, kann hingenommen werden, denn schließlich ist das für den Hauptgegenstand weniger entscheidend. Trotzdem soll eine Ungenauigkeit, die hier dem Autor unterlaufen ist, nicht verschwiegen werden. Mit Be-

rufung auf M. PASTORE, Gli angeli in S. Ambrogio (Firenze 1949) 32 f., stellt er nämlich fest, daß nach Ambrosius «ein» Engel beim göttlichen Opfer anwesend sei (131). Dabei wäre es doch interessant gewesen, den Unterschied zwischen dem römischen Kanon von heute, der von «einem» Engel spricht und dem Kanon in De Sacramentis IV, 6, 27 des Ambrosius zu beachten, wo von «*per manus angelorum tuorum*» die Rede ist.

Der Mangel an Tiefe erklärt sich vor allem aus zwei Gründen. Einmal hat sich der Verfasser, obwohl er im einleitenden Teil ein eigenes Kapitel über den Begriff der physischen und geistigen Krankheit voranstellt, über den Begriff der Krankheit zu wenig Rechenschaft gegeben. Er hätte unbedingt eine Wortstudie über die wichtigsten Begriffe wie *aegritudo, infirmitas* und besonders auch *contagium* unternehmen sollen. Als Gegenstück dazu hätte er dem Wortgebrauch von *salus* eine eingehendere Darstellung widmen sollen. Dazu hätte er sich auf verschiedene Vorarbeiten stützen können. Vgl. H. BÜSSE, «Salus» in der römischen Liturgie, Rom 1960, oder H. U. ISTINSKY, Die alte Kirche und das Heil des Staates, 1963. Von dieser Unterlassung her ist verständlich, daß ziemlich häufig nicht nur von Krankheit, sondern auch von Leiden und Schwächen die Rede ist (vgl. S. 104, 110, 116, 138, 172, 200, 219). Der Mangel an Klarheit zeigt sich besonders im Abschnitt über den Teufel, der uns die Krankheit schickt (S. 96–101). Denn dort ist die Rede von Leiden und Krankheit, von Verfolgung, von Blutschande und den Schwierigkeiten der Kirche von Mailand und dann endlich von der Krankheit, die der Teufel über Job kommen ließ. Übrigens scheint Ambrosius nur hinsichtlich von Job von der Verursachung einer Krankheit durch den Teufel zu sprechen. Jedenfalls wird die Geschichte Jobs vom Autor viel zu sehr verallgemeinert. Aus dem gleichen Grund sind auch die Abschnitte über Krankheit und Sünde und Krankheit als Symbol (S. 57–62) etwas konfus ausgefallen. Das gilt auch vom Kapitel über die Krankheit als Kampf mit dem Teufel, wo im Grunde wenig von Krankheit im strengen Sinn die Rede ist (S. 157–170). Es mag sein, daß man diese Unklarheit etwas weniger stark empfinden würde, wenn der Titel der Arbeit nicht «Theologie der Krankheit», sondern etwa «Krankheit und Leiden des Christen» lauten würde. Dazu mag zugegeben werden, daß Ambrosius nicht eindeutig umschrieben hat, was er unter Krankheit versteht. Für ihn bedeutet alle Unordnung, alles Leiden, alle Schwäche Mangel an *salus*, das heißt irgendwie Krankheit. Mit andern Worten, er hat einen andern Begriff von Krankheit als wir. Doch gerade das hätte viel deutlicher herausgestellt werden sollen.

Zum andern hängt die mangelnde Tiefe der Textanalysen damit zusammen, daß der Verfasser den geschichtlichen Kontext zu wenig beachtet hat. Zu oft stützt er sich in dieser Hinsicht nur auf zweitrangige Literatur, etwa auf Lexikonartikel, aber nicht auf die einschlägigen Studien. Er bezieht sich so auf CH. JOURNET, Le mal, wenn er von Plotin und Ambrosius spricht, aber nicht auf die Spezialstudien von P. COURCELLE oder P. HADOT und andern (S. 137 f., vgl. S. 51). Vor allem hat er sich nicht die Mühe genommen, die Texte der Gewährsleute des Ambrosius selbst einzusehen und mit ihnen den Gebrauch zu vergleichen, den dieser von ihnen gemacht hatte. Ein eklatantes Beispiel dafür ist die Vernachlässigung von Cicero. Es wird wohl auf eine An-

merkung in der Ausgabe von De officiis des Ambrosius verwiesen (S. 164 Anm. 54), aber die Texte der beiden Autoren selbst werden nicht verglichen. Es wird z. B. nicht gesagt, ob die Polemik gegen Epikur von Ambrosius von Cicero übernommen worden ist oder nicht (S. 107). So ist es nicht zu verwundern, wenn oft nur ein sehr allgemeines Urteil herausschaut. Ambrosius hätte seine theologische Lehre fast ausschließlich aus den griechischen Vätern geschöpft (20), oder gar, er hätte die griechische Philosophie direkt oder durch Origenes aus Philo übernommen (S. 52). Dabei müssen wir doch auch mit Hilarius und vor allem mit Tertullian rechnen. Ganz abgesehen davon, daß Ambrosius in seinen profanen Studien und im besondern in seiner Beschäftigung mit Cicero mit der griechischen Philosophie in Kontakt gekommen ist. Das gilt vor allem für die stoische Philosophie, deren Bedeutung für die christliche Aszetik zu ausschließlich mit der alexandrinischen Schule in Zusammenhang gebracht wird (185). Ähnliches ließe sich von der zu vereinfachenden Feststellung machen, daß die Lehre von den Engeln als Mittler in der Kirche eine sehr alte Lehre sei (135). Das ist gewiß wahr. Aber es ist nicht weniger bedeutend, daß die Auffassung von den Mittelwesen in der Antike allgemein verbreitet war und sicher gerade darum zum Allgemeingut der christlichen Theologie werden konnte. Im übrigen wird selbst der Einfluß der griechischen Patristik nur ungenügend gewürdigt. Es hätten dafür unter andern auch A. von Harnack, Medicinisches aus der ältesten Kirchengeschichte (1892), und T. Bettencourt, Doctrina ascetica Origenis, Rom 1945, herangezogen werden müssen.

So wird man anerkennen, daß der Autor mit viel Fleiß und sicher auch zum Nutzen der andern die Texte zusammengestellt hat, in denen Ambrosius von der Bedeutung der Krankheit für das christliche Leben handelt. Aber die theologische Bedeutung des Begriffes Krankheit und damit auch des Begriffes Heil (*salus*) wurde dabei nur ungenügend herausgearbeitet. Fügen wir noch bei, daß die äußere Darstellung, abgesehen von einigen Druckfehlern, besonders in der Bibliographie, und einer falschen Numerierung der Kapitel (S. 59, 62, 66), im allgemeinen gediegen ist. Basil Studer

Richard von St. Viktor: Über die Gewalt der Liebe. Ihre vier Stufen. Einführung und Übersetzung von Margot Schmidt. – München, Paderborn, Wien: Schöningh 1969. xii–75 S. (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes. Neue Folge. 8.)

C'est au cours de ses études préparatoires pour une édition critique du traité: *Die siben strassen zu got* de Rudolf de Biberach [1], que Mlle M. Schmidt a pu se rendre compte de l'importance de l'opuscule *De quattor gradibus violentae caritatis* de Richard de Saint-Victor. Traduction en haut-alémanique du *De septem itineribus aeternitatis*, le *Die siben strassen zu got* est une compi-

[1] Rudolf von Biberach: Die siben strassen zu got. Die hochalemannische Übertragung nach der Handschrift Einsiedeln 278. Hrsg. u. eingeleitet von Margot Schmidt. – Quaracchi, Florentiae: Typ. Collegii S. Bonaventurae 1969. vii, 276*, 271 S. (Spicilegium Bonaventurianum 6.)

lation dont une des principales sources est l'opuscule de Richard. Celui-ci se trouve ainsi mêlé étroitement à l'histoire de la littérature mystique en haut-alémanique. Mais son intérêt dépasse le cercle des spécialistes de la littérature spirituelle du moyen âge. Par le caractère personnel de l'expérience intérieure qu'il analyse, par l'originalité de ses conceptions, par la perfection de la forme, il constitue un des documents les plus intéressants de la mystique chrétienne. Mlle Schmidt en présente une édition bilingue, convaincue que la lecture en sera profitable, encore aujourd'hui, à un public avisé.

Le texte latin reproduit celui de Migne, tout en tenant compte des principales corrections de l'édition critique de Dumeige, dont on a suivi également les divisions. On trouvera, p. 16, une liste d'un certain nombre de références scripturaires de l'édition Dumeige qu'il convient de corriger. Un index biblique a été ajouté à la présente édition (p. 74–75), ainsi qu'un certain nombre de notes. La traduction allemande, la première, rend désormais le traité de Richard accessible à tout esprit cultivé. Sans rien sacrifier de la précision du vocabulaire philosophique et théologique ou de la rigueur de la doctrine, la traductrice a su rendre admirablement la ferveur qui anime d'un bout à l'autre les pages de cet écrit exceptionnel, le rythme qui les fait vibrer de l'expérience d'une âme aux prises avec une présence dont elle se sait investie et dont elle s'efforce de dire le mystérieux pouvoir et de découvrir la nature.

L'introduction, historique et doctrinale, dégage brièvement les sources et l'influence de ce traité, ainsi que les affinités avec la littérature de l'amour courtois. Une analyse soignée permet d'en faire voir les liens avec la doctrine générale de Richard, en même temps que son originalité, due justement à la primauté de l'expérience personnelle dont il est l'expression. Le médiéviste y trouvera de nombreuses suggestions, qu'il soit historien des doctrines spirituelles ou philologue intéressé à la formation de la langue et du vocabulaire de l'expérience affective, spirituelle ou profane. Expérience très caractéristique, où l'amour, humain aussi bien que divin, apparaît sous les traits d'une force qui s'empare du cœur de l'homme, où l'être humain se sent par conséquent comme passif – l'amour est une *passio* – et impuissant à opposer une résistance efficace. Les degrés de la violence de l'amour divin sont présentés par Richard dans un parallèle constant avec l'amour humain et ses progrès qui, enfin, subjuguent totalement l'amant qui en est la victime. Le Cantique des Cantiques est ici, du point de vue scripturaire, le texte privilégié, à la fois par son réalisme et par les transpositions qu'il semble appeler de toute évidence.

En lisant la savante introduction de Mlle Schmidt et le traité dont elle nous donne le texte et la traduction, on ne peut s'empêcher de se demander une fois de plus pourquoi la théologie de la charité de S. Thomas offre si peu de traits communs avec les degrés de la violence de l'amour de Richard et toute la tradition où ils s'inscrivent. Il serait trop facile de dire que nous avons affaire, d'une part à l'expérience vécue, de l'autre à une spéculation théologique. Ce serait en effet supposer qu'il n'existe qu'une forme d'expérience de la charité, non point le prouver. La réponse est certainement

beaucoup plus subtile. Il serait trop long de la développer ici. Je pense, pour ma part, qu'il faut faire intervenir l'anthropologie de S. Thomas, et notamment sa conception des niveaux de l'affectivité sensible et de l'affectivité spirituelle (voir notre: *Le problème de l'amour chez S. Thomas d'Aquin*. Paris, Vrin, 1952). Mais c'est évidemment la conception de la nature de la charité qui serait à retenir en tout premier lieu.

Ainsi Richard distingue un premier degré de l'amour de Dieu: «In primo gradu diligitur Deus *ex corde, ex anima et mente*. Nullum tamen horum fit ex toto» (23). Ce n'est que plus tard, semble-t-il, que l'âme parvient au degré supérieur qui est ainsi défini: «Diligere ex toto corde, ex tota anima et ex tota virtute, est omne studium, omne desiderium, omne exercitium in hoc unum impendere» (ibid.). Pour S. Thomas, la *totalité* fait partir de l'essence même de la charité, comme l'indique d'ailleurs la lettre même du précepte qui nous la commande. La raison de la différence doit être cherchée dans la différence des points de vue. Pour Richard, la totalité de l'amour semble bien être le résultat d'une transformation du sujet, que S. Thomas appellerait la participation de la charité dans l'âme. La totalité que S. Thomas considère comme essentielle à la charité concerne la nature même de l'acte. Celui-ci, pour atteindre Dieu *divinement*, pourrait-on dire: «(ut actus) vestiatur debitis circumstantiis», doit l'atteindre «comme fin ultime, à quoi il faut tout rapporter» (II–II, 44, 4. c). Un acte d'amour de Dieu qui, tout en ayant toutes les violences possibles, ne s'adresserait pas à celui qui est le principe et la fin de *tout* bien et de *tout* amour porterait sur tout sauf sur Dieu. Aussi bien la charité peut-elle et doit-elle être un facteur d'unification et d'intégration de tous les amours légitimes, dont aucun ne pourrait exister, s'il n'était participation de la bonté et de l'amour de Dieu» (*De car.*, c. 7, c). Sans cette totalité, pas de charité. La différence entre la vie chrétienne des religieux et des laïcs, entre les commençants, les progressants et les parfaits ne peut donc pas se fonder sur des degrés, impossibles d'ailleurs, de cette totalité. C'est toute la métaphysique et la théologie de la participation qui sont ici en cause (cf. p. e. III C.G., 20 et 97) avec leurs conséquences sur la conception et l'expérience du rapport, irréductible à tout autre, entre l'amour dont nous aimons Dieu, et l'Amour qui est Dieu, principe et fin de tout amour.

Mais restons-en là pour ces réflexions qui demanderaient de longs développements (voir nos remarques à propos de: *Alszeghi, Grundformen der Liebe*, dans *Bull. thom.*, VII (1943–1946), n. 275). Une remarque cependant encore, avant de terminer ce compte rendu, trop long déjà, et cependant trop bref: A propos de la formule de Richard: *sitire Deum, ad Deum, in Deum, secundum Deum* (28) et de la note a, p. 47, on pourrait utilement mentionner les trois *modes* de l'acte de foi: *credere Deo, Deum, in Deum*, que S. Thomas discute encore dans la *Somme théologique* II–II, 2, 2, et dont la source immédiate est un opuscule pseudo-augustinien: *De symbolo* (PL, 40, 1190–1191); voir Th. Camelot: *Credere Deo, credere Deum, credere in Deum. Pour l'histoire d'une formule traditionnelle* (*Rev. des sc. philos. et théol.*, 30 (1941–1943), 149–155). L'étude des rapports entre les deux formules serait sans doute intéressante. Elle montrerait une fois de plus l'influence profonde de S. Augustin sur la théologie des vertus théologales, mais aussi la liberté

avec laquelle les théologiens du moyen âge savaient utiliser les divisions et les séries pour les adapter à leur intention. Elle compléterait, sur un point de détail, l'introduction et les notes si pénétrantes dont Mlle Schmidt a enrichi l'édition et la traduction de l'opuscule de Richard de Saint-Victor, et dont je tiens à souligner encore une fois le très grand mérite.

LOUIS-BERTRAND GEIGER

Pitcher, George: Die Philosophie Wittgensteins. Eine kritische Einführung in den Tractatus und die Spätschriften. (Orig.-Titel: The Philosophy of Wittgensein. Übertragen von Eike von SAVIGNY.) – Freiburg/München: Karl Alber 1967. 396 S.

Ludwig Wittgenstein (1889–1951) gehört zweifellos zu den maßgeblichen Vertretern der neueren Philosophie. Seine geistige Abstammung führt auf Frege und Russell zurück. Sein Einfluß weitet sich in die verschiedenen Tendenzen der analytischen Philosophie aus. Die so breitgestreute und vielfältige Auswirklung liegt in zwei gegensätzlichen Werken begründet: dem «Tractatus» aus der Frühperiode und den «Philosophischen Untersuchungen» aus der Spätzeit.

Zu diesen beiden Hauptwerken hat G. Pitcher eine leicht verständliche Einführung geschrieben, sozusagen für Anfänger. Er setzt wenig voraus und erklärt auch vielfach geläufige grundlegende Begriffe und Theorien wie die «Theory of Descriptions», die Tafel der Wahrheitswerte oder die Unterscheidung zwischen Satz und Aussage. Das Buch wählt aus, und zwar in zweifacher Hinsicht. Einmal werden nur der «Tractatus» und die «Philosophischen Untersuchungen» eingehender analysiert. Die andern Schriften (soweit sie überhaupt zugänglich sind) werden hin und wieder kurz im Text oder in den Fußnoten erwähnt. Dann legt der Autor nur die Grundfragen vor, die Schlüsselbegriffe und die entscheidenden Begründungen. Er will «einen allgemeinen Rahmen liefern» (S. 10). Kontroverse Fragen werden nach Möglichkeit gemieden oder zumindest nicht in den Vordergrund gerückt. Meinungsverschiedenheiten oder Interpretationsschwierigkeiten kommen an relativ wenig Stellen zur Sprache (etwa S. 65 f., 137 ff., 141, 156 ff.). So entsteht leicht der Eindruck, als ob bei Wittgenstein nur gelegentlich dunkle und umstrittene Stellen auftauchten. Andererseits zeigen gerade die vorsichtigen Formulierungen des Autors («glaube ich», «vermutlich», «scheinbar»), daß vieles noch ungeklärt ist. In den Analysen der «Philosophischen Untersuchungen» werden oft Stellen aus dem «Tractatus» herangezogen, um Ähnlichkeiten oder grundsätzliche Unterschiede hervorzuheben. Der Autor bemüht sich auch, die eigenartige Persönlichkeit dieses Denkers in den Zusammenhang seines Werkes zu stellen (z. B. Kapitel 13 über die Philosophie).

Pitcher wird seiner Zielsetzung durchaus gerecht. Seine Einführung wird als solche sehr dienlich sein. Für eine vertiefte Auseinandersetzung wird der Leser allerdings noch weitere Literatur heranziehen müssen, vor allem G. E. M. Anscombe oder A. Müller (vgl. das Literatur-Verzeichnis am Schluß des Buches).

MARTIN BRANDER

Borgis, Ilona: Index zu Ludwig Wittgensteins «Tractatus logico-philosophicus» und Wittgenstein-Bibliographie. – Freiburg/München: Karl Alber 1968. 113 S.

Zuverlässig ausgearbeitete Indexe und Bibliographien gehören zu den wertvollsten Arbeitsinstrumenten der Forschung. Deshalb ist es zu begrüßen, daß I. Borgis ein solches Arbeitsinstrument für Wittgenstein erarbeitet hat: einen Index zum «Tractatus» und eine Bibliographie zum frühen und späten Wittgenstein.

Der *Index* verzeichnet mehr als 300 Stichwörter, darunter auch Personennamen. Dennoch vermissen wir bedeutende Ausdrücke wie Begriff, Eigenschaft, Projektion u. a. Jedem Stichwort folgt gewöhnlich ein Zitat. Es soll dem Leser eine erste Orientierung und Interpretation vorlegen. Als Zitate ließen sich oft noch geeignetere Stellen finden, z. B. für Elementarsatz 4. 22, Gegenstand 2. 02, Bedeutung 3. 203, Bild 2. 14. Die nur als Verweise angeführten Stellen dürften relativ vollständig sein. Das Nachschlagen würde erleichtert, wenn die wichtigsten Stellen besonders gekennzeichnet wären.

In der *Bibliographie* bleibt zunächst unklar, unter welchem Gesichtspunkt die Werke ausgewählt wurden. Daß hier auch der späte Wittgenstein miteinbezogen wurde, ist aus den angeführten Titeln ersichtlich. Verschiedene Beiträge bleiben aber unberücksichtigt, so z. B. Baldrich, Burkhardt, Hänsel, Hierro oder Molitor. Wollte die Verfasserin nur eine Auswahl oder ein möglichst vollständiges Verzeichnis bieten? Darüber sollte der Leser unterrichtet sein. Die Bibliographie ist in jedem Falle reichhaltig. Neben den bedeutendsten Werken erwähnt sie auch eine Reihe von Artikeln und Rezensionen (bis Herbst 1968).

Abgesehen von kleineren Mängeln ist das Stichwort- und Literatur-Verzeichnis von Borgis ein äußerst wichtiges und nützliches Hilfsmittel. Der Leser wird sich schneller in der Wittgensteinschen Fachterminologie zurechtfinden, wenn er immer wieder auf Parallelstellen zurückgreifen kann. Zugleich erhält er einen Überblick über die ständig wachsende Sekundärliteratur.

MARTIN BRANDER

Brandenstein, Béla Freiherr von: Kunstphilosophie. – München: Anton Pustet 1968. 319 S. (Grundlegung der Philosophie. 5.)

Comme le dit l'auteur dans son introduction, toute philosophie de l'art a son fondement dans la métaphysique: la présente œuvre se rattache donc directement au volume 3 de la même série, la métaphysique.

Mais une philosophie de l'art présente aussi ses difficultés propres: car le beau n'est pas un concept que la seule logique pourrait élucider complètement. Le beau échappe toujours à la saisie purement intellectuelle, et nous savons qu'aucun aspect de la réalité n'a connu autant d'explications différentes. Et en plus du beau, une philosophie de l'art se doit d'élucider aussi l'activité artistique. C'est le souci de réalisme qui pousse von Brandenstein à accorder son attention non seulement à l'œuvre, mais encore à

l'artiste. Enfin, il faut éviter le relativisme, car une philosophie de l'art relative se contredit. Ce sont là trois difficultés auxquelles l'auteur consacre spécialement son attention, et qui montrent son souci de nous présenter une analyse philosophique de l'art qui soit pénétrante tout en accordant à chaque facet artistique son importance.

Pour bien préciser son domaine, l'auteur détermine dans un premier chapitre la différence entre l'art et les autres aspects de la vie, tels la vie pratique ou théorique. La différence réside dans le fait que l'art aboutit à une œuvre, et que cette œuvre n'est pas employée comme moyen pour un but ultérieur – ce qui est le fait de la technique. La valeur de cette finalité de l'œuvre est la beauté. La beauté est donc bien quelque chose que l'on ressent, mais qui est néanmoins objectif. La beauté n'est ni la manifestation de l'idée de beauté, comme le voulaient Platon et Hegel, ainsi que saint Thomas lorsqu'il parle de la «resplendentia formae» (p. 21), ni l'unité dans la multiplicité. La beauté est plus simple: c'est l'essence absolue du façonnage (Gestaltung) (p. 33).

Cette formation, ce «façonnage» est toujours formation d'image; et elle dépend du beau en soi: Dieu.

Après avoir déterminé la nature du beau, l'auteur discute les différentes théories qui prétendent expliquer le monde de l'art: la théorie du jeu de Schiller, la théorie de l'irréalité, celle de l'imitation. Cette dernière engage l'auteur dans une discussion du symbole, où il montre que le symbole est quelque chose d'individuel, avec une signification élevée et universelle. Dans la mesure où tout art cherche à manifester une signification profonde, on peut dire que tout art est symbolisme.

Dans le même chapitre, l'auteur détermine encore les rapports entre l'art et l'amour (l'amour est source de beauté), l'art et la technique (la technique est moyen de puissance), l'art et la vie pratique et théorique (l'art rassemble l'universel et le concret), l'art et la nature (il n'y a pas de différence essentielle).

L'auteur consacre un chapitre aux sources de l'art. Si la volonté est source de la vie pratique et la connaissance source de la vie théorique, l'art trouve son origine dans le sentiment.

Ayant déterminé la source de l'art, l'auteur discute ses différents aspects: les catégories de l'art (pureté, intériorité, clarté, etc.), l'expérience de l'art, l'artiste, les différents arts (y compris le cinéma), les divers moments essentiels de l'œuvre d'art (dessin, ornementation, mélodie, etc.). Ces considérations sont suivies d'un chapitre sur les différentes structures psychologiques de l'artiste – le tragique, le comique, l'humour – le style qui est le *quomodo* de l'œuvre, qui lui donne son caractère individuel. L'ouvrage se termine par quelques pages sur la beauté de l'âme et de Dieu.

von Brandenstein a écrit cet ouvrage avec beaucoup d'objectivité, on sent son souci d'en arriver à un jugement responsable dans son domaine qui est si difficile à saisir par l'intellect. L'auteur se sert de beaucoup d'exemples tirés non seulement de l'histoire de l'art, mais aussi de l'expérience quotidienne. D'ailleurs, il reste proche de l'expérience, encore par souci d'objectivité. D'autre part, cette étude renferme une grande richesse de sujets: l'au-

teur y touche à tout ce qui concerne la philosophie de l'art. Et si l'on a des regrets après la lecture, c'est que le livre soit trop court. On regrette surtout que l'auteur n'ait pas élaboré certains sujets de première importance pour toute philosophie de l'art: le chapitre sur le style laisse sans réponse plusieurs questions sur lesquelles nous voudrions bien connaître l'avis de l'auteur. L'union du concret et de l'universel ne correspond-elle pas à un rêve de l'idéalisme: quel est alors le rapport entre art et idéalisme? Etant donné que l'auteur, dès les premières pages, professe son réalisme philosophique, on est étonné de voir cité S. Thomas à côté de Hegel et de Platon: quelles sont les raisons profondes qui ont poussé l'auteur à voir dans la théorie thomiste de la splendeur de la forme une tendance idéaliste? DIRK PEREBOOM

Wisser, Richard: Verantwortung im Wandel der Zeit. Einübung in geistiges Handeln. – Mainz: v. Hase & Koehler 1967, 324, 5 Bildtaf.

Je häufiger heute von Verantwortung geredet und geschrieben wird, desto argwöhnischer werden kritische Geister, ob es sich hierbei nicht gerade um Tendenzen handelt, sich dem zu entziehen, was vom Menschen wirklich verantwortliche Entscheidungen fordert. Im Wissen um Situationen, zu denen noch *keine* eindeutigen Vorentscheidungen und nachschlagbare Präzedenzfälle vorliegen, zu denen keine «vorgedruckten Gebrauchsanweisungen» zur Hand genommen werden können, versucht Richard Wisser, Philosoph an der Universität in Mainz, in kritischer Beleuchtung der Zeitsituation «Verantwortung» als Grundbefindlichkeit des Menschen und als Schlüsselwort der Gegenwart in den Blickpunkt zu stellen.

Die herkömmliche Vorstellung einer «instanziellen Verantwortung», die ihr «Soll» erfüllt zu haben glaubt, wenn sie im Nachvollzug eines Vorschriftenkodex handelt, wird in ihrer Ergänzungsbedürftigkeit von Wisser erkannt und durch eine «situationelle Verantwortung zweiten Grades» vervollständigt. Diese fordert in Situationen, in denen der Mensch vom Notstand gewissermaßen «beispielloser» veranwortlicher Entscheidung betroffen wird, das Wagnis einer Antwort, die «verantwortet» werden muß. Gerade in dieser zweiten Art von Verantwortung eröffnet sich deshalb nach Wisser erst die Möglichkeit, «sich selbst» zu gewinnen, menschliche Wirklichkeit im Wandel der Zeit zu erfahren und in die Gegenwart hineinzuholen. An fünf «Modellen» entwickelt er, auf welche Weise im Werk bedeutender geistiger Persönlichkeiten unserer Epoche gegenüber zwingenden Fragen der Gegenwart solcherart «Verantwortung im Wandel der Zeit» wahrgenommen wird.

Im Leben und Werk von Karl Jaspers vollzieht sich Verantwortung im Spannungsfeld einer Philosophie, die Denken als «inneres Handeln» auffaßt, aus dem jede äußere Handlung erwächst. Die oft polemisch betriebene Kritik am politischen Engagement von Jaspers weist Wisser dort in die Schranken, wo sie die Konsequenz dieses Schrittes in die Öffentlichkeit übersieht, der auf Grund der Erkenntnis der Unvertretbarkeit einer universalen Verantwortung des denkenden Menschen bei Jaspers erfolgt. Indem er den Menschen dem distanzierenden Begreifen entreißt und ihm zur Ver-

gegenwärtigung seines eigentlichen Selbst angesichts der ihm begegnenden Situationen verhilft, ist Jaspers in Leben und Denken bestrebt, «Einübung in geistiges Handeln» zu geben. Im Nachvollzug der «Denkungsart» verantworteter Antworten fordert er den Menschen beispielhaft heraus, sich selbst auf den Weg zu machen, um «mögliche Existenz» als wirkliche zu gewinnen.

Für Martin Buber erwächst nach Wissers Deutung echte Verantwortung aus der elementaren Wirklichkeit einander Begegnender, ist «Verantwortung die Antwort der Wir-Existenz». Verantwortung vollzieht sich in erster Linie in der Antwort an ein Wesen, das zur Verantwortung ziehen kann, wird erst möglich gegenüber einem nicht instantiell gedachten Du – sei es göttlicher oder menschlicher Natur –, demgegenüber «Unmittelbarkeit gehütet werden muß in einer immer «mittelbarer werdenden Welt». Wie Wisser deutlich hervorzuheben versteht, geht es auch Buber darum, das Ungenügen einer Scheinverantwortung vor einer Instanz, einer Idee oder einem Idol im Hinweis auf den wesentlich dialogischen Charakter echter Verantwortung herauszukehren. Diese gelte es zu ergreifen in der Begegnung mit dem menschlichen oder göttlichen «Partner», der nicht schweigend entgegensteht, sondern entgegenkommt in der «Zwiesprache». Um den lebendigen Gott und den konkreten Menschen als Lebenswirklichkeit zu entdecken, lehre Buber wieder, die Wirklichkeit zu sehen in der Wir-Existenz gelebten Lebens.

Menschliches Sein kann sich auch für den Religionsphilosophen und Theologen Romano Guardini nur in der Erschließung des Konkret-Lebendigen bewähren. Die besondere Leistung der Ausführungen Wissers über diesen Denker liegt in einem Vorgehen, das sich nicht im inhaltlichen Aufriß des vielschichtigen und manchem Leser vielleicht divergierend erscheinenden Werkes von Guardini erschöpft, sondern die strukturelle Beschaffenheit und die Methode des Denkens, das diesen Inhalten zugrunde liegt, herausstellt. Kennzeichnend für Guardini sei das Bemühen eines philosophischen Bewußtseins, das in intensiver und universeller Aufgeschlossenheit der spannungsreichen Fülle menschlicher Wirklichkeit letzte Seinsbegründung zu geben versucht. Dies erweise seinen Willen zur Verantwortung für die Welt in einem Wahrheitsverlangen, dessen erschließendes Interpretieren eine ursprüngliche Weise verkörpere, Verantwortung zu übernehmen.

Für den Physiker und Philosophen Carl Friedrich v. Weizsäcker steht die in ihrer ganzen Dringlichkeit erkannte Problematik von Wissen und Verantwortung im Mittelpunkt seiner Bemühungen. Im Sinne einer universalen Verantwortung und verantwortungsbewußten Wandlung verläßt v. Weizsäcker den angesichts der bedrohlichen Auswirkungen mehr als unglaubwürdig gewordenen fiktiven Standpunkt einer neutralen Fachkompetenz. Wisser verdeutlicht, wie die Bewegung dieses Denkens am Leitseil der Grenzprobleme den Kreis gegenseitiger Bedingtheit der Wissenschaftsgruppen in einem kreisenden Bezugsdenken zur Erfahrung bringen möchte. Auch hier gelingt es Wisser, durch die Herausarbeitung des Methodischen erstmals einen Schlüssel zum Verständnis der manchem Zeitgenosen schwer vereinbar scheinenden Interessenrichtungen und Engagements des auch politisch und religiös wirkenden Wissenschaftlers an die Hand zu geben. Im Unterwegssein zum Wesen des Menschen, in dem alle Züge dieses inte-

gralen Interesses zusammentreffen, schreitet v. Weizsäcker nach dem methodischen Prinzip: auf Wissen aufzubauen, aber dessen Tragweite dabei zu ermessen, das Feld der Physik, des philosophischen Denkens, des politischen Handelns und des religiösen Glaubens aus. Angesichts der Bedrohung durch die politische Brisanz der wissenschaftlichen Errungenschaften (Atombombe, Technik, Genetik) gilt es, eine «immanente Ethik» der technischen Welt zu entwickeln. Diese soll gewonnen werden aus der situationellen Begegnung und entsprechenden Anwendung der Ethik der Nächstenliebe. Der «Wille zur Macht» würde dann dem «Willen zur Verantwortung» weichen, der, wie Wisser in seiner synthetischen Darstellung v. Weizsäckers deutlich macht, bereit ist, aus verantwortetem Wissen für ein zu verantwortendes Tun aufzukommen.

Auch in der Erörterung des Problems von Technik und Humanismus in der Sicht Martin Heideggers weist Wisser das Vorhandensein einer ursprünglichen Verantwortung nach, die sich nicht in bezug auf Systeme und Instanzen, sondern in der Auferlegung eines die Verantwortung herausfordernden ursprünglichen Infragestellens eröffnet. Es ist als der Weg eines Denkens zu verstehen, das den vordergründigen Gesichtskreis verläßt und übliche, das Verständnis gar verstellende Antworten in den Strudel des Fragens zieht. Die Frage wird somit selbst zu einem Weg, der sein Ziel nur in der Form der Frage anstreben kann und so zur verantworteten Antwort drängt. Eindrucksvoll schildert Wisser die Bedeutung von Heideggers Philosophie vor allem im Hinblick darauf, daß durch sie der Mensch, der heute in verstärktem Maße und oft tendenziös ins Zentrum der Philosophie gestellt wird, als seinsoffenes Wesen verstanden, ja als «Da des Seins», als Da-sein nicht Maßgabe für alle Maßstäbe, sondern «Hirt des Seins» ist. Daß sich von hier aus in ursprünglicherer Weise Erfahrungen der Wirklichkeit Gottes in Gang bringen lassen als von der Selbstzentrierung des Menschen aus, liegt auf der Hand.

In der Reihe von Wissers Veröffentlichungen, in der er sich bereits durch gewichtige kulturphilosophische und zeitkritische Sammelbände ausgewiesen hat, stellt dieses Buch, das in der Tat der Einübung in geistiges Handeln in unserer Zeit dient und in einer neu verstandenen Verantwortung für das Ganze menschlicher Wirklichkeit den Schlüssel zu ihr anwendet, einen weiteren folgerichtigen Schritt dar. Man wird überdies keinen der pointiert dargestellten Denker in den nächsten Jahren behandeln können, ohne auf dieses Buch Wissers zurückzugreifen. Die Anschaulichkeit prägnanter Formulierung, die sich bei beachtlicher Griffigkeit auf einem hohen, aber bemerkenswert verstehbaren Niveau bewegt, und die Art der Darstellung, die durch sachzugewandte Objektivität Verantwortung vorbildlich praktiziert, verrät den gewandten und profilierten Schriftsteller ebenso wie den konstruktiven Denker von Rang, der innerhalb sich auflösender Traditionen und ideologischer Einheitsradikalismen im Ganzen aufs Ganze geht.

VOLKER KAEPPEL

Struve, Wolfgang. Der andere Zug. – Salzburg-München: Stifterbibliothek 1969. (Salzburger sozialwissenschaftliche Studien, hrsg. v. R. Rassem und F. Wagner). 276 S.

Das Andere in seinem Verhältnis zum Menschen wird im vorliegenden Buch immer neu durchdacht. Es ist keine geschlossene und noch weniger eine wissenschaftliche Abhandlung, sondern eine lose Folge von Aphorismen, die in neun Gruppen zusammengefaßt sind, wobei jede Gruppe aus einer Art Trilogie besteht wie z. B.: Alleinheit/Bloßheit/Offenheit. Der Autor will auf den Weg zur Ursprünglichkeit weisen, welcher in Geduld und mystischer Arbeit die ichbedingten Fehlhaltungen auflösen soll.

Lebenserfahrungen, religiöse Momente und philosophische Überlegungen sind miteinander verarbeitet und wollen nicht in einem Zug durchgelesen werden, sondern mehr der Betrachtung und Anregung dienen. Mit den Worten wird sparsam umgegangen, denn «das Andere kann man nicht aussprechen, kann also nicht miteinander darüber sprechen» (S. 217). Die Grundschwierigkeit liegt in der Unzugänglichkeit des Andern. «Das Andere spricht nur, wenn man gleichsam auf seine Seite übergetreten ist, und das heißt: spricht nur schweigend. Das ist die Schwierigkeit: einen Bezug von außen gibt es nicht» (S. 224), man kann nur in Kontakt treten. Deshalb wird nicht versucht, eine bestimmte Religion oder eine festgelegte Philosophie darzulegen. Das Andere ist das Nicht-Weltliche, das eigentlich Wirkliche und Ewige, was nicht etwas und nicht nichts und dennoch positiv ist. Es wird nicht als etwas Göttliches beschrieben. Die weltlichen Dinge sind nicht das Echte; der Sinn des Lebens und der Dinge liegt nicht in dieser Welt und nur durch Loslösung von allem Meinigen kann ich mit dem Leben wirklich Ernst machen. Das Andere ist das Ursprüngliche, und der Mensch kann sich in seinem Tun und seiner Personalität mehr oder weniger darauf ausrichten. Er ist das «Lebewesen, das ganz allein sein kann» (S. 173), und nur deshalb vermag er nach dem zu forschen, was hinter der Welt liegt und nicht mehr Welt ist. Aktivität bringt ihn eigentlich nicht weiter; «wenn man alles läßt, nichts einen mehr erregt und kümmert, was bleibt dann und nimmt immer mehr zu? ein namenloser Zug» (S. 83). Man wird an Eckharts Gelassenheit erinnert. «Zug ist: Zug des Ureigenen – also des Andern» (S. 84). Die vielen Aufweisungen und Deutungen menschlicher Bereiche wie Zeitlichkeit, Empfindung, Tod, Traum, Sprache u. a. m. zerlegen den Menschen nicht in Teile, sondern sollen ihn aus der Abkapselung herausziehen. Struve will nicht die Dinge erklären, sondern zeigen, daß der Mensch in der Welt – die für starr gehalten wird – nicht an seinem Platz steht. Das Problem liegt nicht in der Bewältigung des Irdischen und Menschlichen, sondern in der Annäherung an das Andere. Den Schluß des Buches bilden zwei Aufzeichnungen aus Norwegen und Ägypten. In diesen beiden Abschnitten hält der Autor zwei Arten von Erfahrungen fest, wie er auf «den andern Zug» gewiesen wurde. Norwegen stellt vor allem das Natürliche, vom Menschen Unberührte dar, und in Ägypten sticht der religiöse Zug hervor, wo der Mensch aus weiter Ferne bis in die Nähe des Andern vorstieß.

Wir finden sehr klare Sätze, die sich auf einen Schlag einprägen; z. B.:

«Es gibt nur einen Mißbrauch der Freiheit: sie nicht zu brauchen» (S. 38). «Man merkt nicht, daß man ein anderer wird, wohl aber mit einem Male, daß man es geworden ist: denn gänzliche Änderung gewahrt man erst hernach. – Geheimnis des Todes» (S. 236). Da knappe Formulierungen bevorzugt werden, bleiben manche Sätze unfertig, die durch ein oder zwei Wörter vervollständigt werden könnten. Der Stil ist oft etwas umständlich und wohl aus der Denkart erwachsen, in der ein Gedanke gleich wieder anders gedacht wird. Die Auswahl und Gruppierung der Aphorismen ist gut gelungen und abwechslungsreich geordnet. Die lebendige Fülle der vorgebrachten Gesichtspunkte folgt nicht rationalen Wegen, und auch widersprüchliche Aussagen entziehen sich gewissermaßen der Analyse. Eine Kritik, die dasselbe Anliegen wie der Autor verfolgt, ist schwer möglich; entweder sprechen die Texte an, oder man läßt sie liegen. Anderseits liegt in den Aphorismen die Gefahr, nicht allzu genau sagen zu müssen, was einem vorschwebt. Andeutungen führen den Leser vielleicht weiter. Das Buch ist keineswegs eine Sammlung irrationaler Aussprüche, sondern die Niederschrift eines Denkers auf der Suche nach dem Eigentlichen. JOHANNES GASSER

Carnap, Rudolf: Logische Syntax der Sprache. Zweite, unveränderte Auflage.-Wien/New York: Springer 1968. XI, 274 S.

Carnaps «Logische Syntax der Sprache» gilt als Markstein in der Geschichte des Wiener Kreises. Das Buch erschien 1934 als Band 8 der «Schriften zur wissenschaftlichen Weltauffassung» (hrsg. von Ph. Frank und M. Schlick). Infolge seiner philosophiegeschichtlichen Tragweite verdient es zweifellos eine Neuauflage (1968, unverändert), auch wenn viele der darin enthaltenen Thesen bereits überholt sind. Carnap legt darin seine zentrale These vor und begründet sie: Philosophie ist Wissenschaftslogik, d. h. logische Syntax der Wissenschaftssprache (im weiten Sinne). Bisher haben sich unter dem Namen «Philosophie» die verschiedensten Untersuchungen und Theorien angesammelt. Angesichts dieser verworrenen und unerfreulichen Lage (es spielten noch andere Gründe mit) machte es sich nun der Wiener Kreis zur Aufgabe, eine «Wende der Philosophie» (M. Schlick) herbeizuführen, anstelle «metaphysischer Begriffsdichtung» eine «streng wissenschaftliche Methode des Philosophierens» zu setzen (R. Carnap).

Nach Carnap gibt es zwei Arten von sinnvollen theoretischen Problemen: (1) Objektfragen, sie beziehen sich auf Gegenstände und werden von den einzelnen (empirischen) Fachwissenschaften behandelt, und (2) logische Fragen, d. h. Untersuchungen über Sätze, Begriffe oder Theorien. Was noch übrig bleibt, sind Scheinfragen, Sätze ohne theoretischen Gehalt, bloße Gefühlsäußerungen. Als philosophische Fragen können nur Fragen der zweiten Art gestellt werden, nämlich Fragen der logischen Analyse. Damit soll das «unentwirrbare Problemgemenge» der Philosophie durch die Wissenschaftslogik ersetzt werden. Die Philosophie wird zur logischen Syntax der Sprache (Kap. V). Darunter ist ein System von Form- und Umformungsbestimmungen zu verstehen. Die Formbestimmungen geben an, welche

Ausdrücke der Sprache Sätze (well formed formula) sind. Die Umformungsbestimmungen definieren die logischen Beziehungen zwischen den Sätzen, z. B. den Begriff der Folge oder der Abhängigkeit.

Die Methode der Syntax wird an Hand von zwei Sprachsystemen aufgezeigt, der «Sprache I» und der «Sprache II» (Kap. I–III, spezielle Syntax). «Sprache I» wird einfacher und mit enger gefaßten Begriffen aufgebaut, sie ist definit, d. h. enthält keine unbeschränkten Operatoren (im Gegensatz zu «Sprache II», die indefinit ist). Kap. IV legt den Entwurf zu einer allgemeinen Syntax vor. Die syntaktischen Begriffe werden hier weiter gefaßt, so daß sie sich auf beliebige Sprachen beziehen können. Das letzte Kapitel (V) behandelt die bereits eingangs erwähnte Beziehung zwischen Philosophie und Syntax.

In der Zeit zwischen der ersten und der zweiten Auflage dieses Buches hat Carnap seine Theorie in vielen Punkten revidiert und weiterentwickelt (vgl. «Introduction to Semantics», 1942). Während er sich früher auf die Syntax (rein formaler Gesichtspunkt) beschränkte, erachtet er heute die Semantik (Analyse der Bedeutung) als einen unerläßlichen Teil der Sprachtheorie. A. Tarski war es, der ihn als erster auf diese Ergänzungsbedürftigkeit aufmerksam machte. Philosophie ist nun nicht mehr bloß die logische Syntax der Sprache, sondern die semiotische Analyse, umfassend Syntax, Semantik und Pragmatik. Bedeutend wird später auch die Unterscheidung zwischen logischen und deskriptiven Ausdrücken und, damit verbunden, zwischen logischer Wahrheit und Tatsachenwahrheit (logical and factual truth).

MARTIN BRANDER

Ryle, Gilbert. Der Begriff des Geistes (The Concept of Mind). Aus d. Engl. übers. v. Kurt Baier. (Die dt. Übers. wurde v. Günter Patzig u. Ulrich Steinvorth überarb.) – Stuttgart: Reclam (1969). 464 S. (Reclams Universalbibliothek. Nr. 8331/8336).

«Tod dem Geist-Gespenst oder die Einheit des Menschen», so könnte man das Leitmotiv dieses Buches formulieren, das 1949 mit dem Titel «The Concept of Mind» zum erstenmal im Hutchinson Verlag London erschien und mehrfach neu aufgelegt wurde. Kurt Baier übersetzte es ins Deutsche und G. Patzig sowie U. Steinvorth besorgten eine ausgezeichnete Überarbeitung. Die Reclam Ausgabe weist ein kleines, handliches Format auf mit kleinem, aber sehr gutem Druck. Zum besseren Verständnis wurden im Register den deutschen Fachausdrücken die entsprechenden englischen hinzugefügt.

Es geht Gilbert Ryle, dem Herausgeber der Zeitschrift «Mind», nicht um neue Erkenntnisse, er will vielmehr die logische Geographie des Wissens um den Geist berichtigen. Jegliche Aufspaltung des Menschen in so etwas wie Körper und Geist muß verschwinden; Descartes' Mythos vom Geist-Gespenst in der Menschenmaschine muß endlich umgestellt werden. Ein Mythos «ist die Darstellung von Tatsachen, die zu einer bestimmten Kategorie gehören, in einer zu einer andern Kategorie gehörigen Ausdrucksweise» (S. 4f.). Die

Zweiweltentheorie ist zwar absurd, aber dennoch offizielle Lehre, das heißt die Ansicht der Mehrzahl von Philosophen, Psychologen und Religionslehrern. Der große Irrtum beruht auf einer ganz einfachen Kategorienverwechslung. Man meint, der Ausdruck «Geist» bezeichne ein Ding neben andern Dingen, was ebensowenig stimmt, wie etwa die Meinung, daß eine Division etwas neben den Bataillonen und Abteilungen sei. Wenn Geist nichts Mechanisches ist, so ist er dennoch kein Gegenstück zur Mechanik. Geistige Aktivitäten sind keine okkulten Vorgänge oder Schattenhandlungen. Intelligentes Handeln ist kein Handeln, welches durch eine geheime intelligente Tätigkeit verursacht wird. «Können» und «nicht-können» sind keine Ereignis- sondern Modalwörter und bezeichnen eine Disposition; verstehen ist eine Art können. «Eine dispositionnelle Eigenschaft besitzen heißt ... sicher oder wahrscheinlich in einem bestimmten Zustand sein oder eine bestimmte Veränderung durchmachen, wenn eine bestimmte Bedingung erfüllt ist» (S. 51). Der Wille darf nicht als eigener Akt verstanden werden, der die Funktion einer Spezialursache hat; die Frage nach freiwilligen oder unfreiwilligen Körperbewegungen ist keine Frage nach Ursachen. Wo keine Beschuldigung möglich ist, gehören auch Wörter wie «freiwillig – unfreiwillig» nicht hin. «Gemütsbewegung» oder «Emotion» bezeichnen mindestens drei oder vier Arten von Dingen, die man als «Neigung» («Motiv»), «Stimmung», «Erregung» («Erschütterung») und «Gefühl» bezeichnen kann. Das fünfte Kapital über Dispositionen und Ereignisse ergibt die Grundlage für die richtige Zuordnung der Begriffe des Geistes zu ihren Kategorien. Es herrscht z. B. die schlechte Tendenz zu behaupten, der Satz «er ist ein Kettenraucher» könne nicht wahr sein, wenn es nicht Vorgänge oder Episoden wie Zigarettenrauchen gibt. Hier werden dispositionale Wörter als episodische konstruiert. Aufmerksamkeit, Vorsicht üben, Interesse an ... sind keine Vorgänge, die sich parallel zu einer Handlung abspielen. «Auf etwas achten ist nicht eine sekundäre Beschäftigung mit Theorie, und doch scheint es die Fähigkeit einzuschließen, ohne weiteres Antworten auf theoretische Fragen über die primäre Beschäftigung zu geben» (S. 197). Aufgabenzeitwörter (z. B. «kämpfen») und Leistungs- oder Erfolgszeitwörter (z. B. «siegen») sind zwei Arten von Wörtertypen. Die Zeitwörter «sehen», «schmekken», «deduzieren» u. a. bezeichnen genausowenig Handlungen wie das Zeitwort «siegen».

Die Welt des Geistes ist kein Gegenstück zur physikalischen Welt, und es gibt auch kein Vermögen irgendwelcher Art, das fortwährend wahrnimmt, was auf der Privatbühne des Geistes vorfällt und das vorsätzlich die Zustände und Akte durch eine nichtsinnliche Wahrnehmung prüfen kann. Die Seele oder der Geist von jemandem ist keine Doppelreihe von Ereignissen, sondern Verkettung von Ereignissen verschiedener Gattung. Verstehen ist kein Aufleuchten oder Einschnappen des Verstandes. Die Probe, ob einer etwas verstanden hat, besteht in einer Reihe von Verrichtungen. «Empfindung» bezeichnet keinen Bestandteil, sondern eine Art von Wahrnehmung. Empfindungen sind weder beobachtbar noch unbeobachtbar. Die Theorie der Sinnesdaten ist zu verwerfen, denn nach dieser Auffassung soll die Erläuterung der Sinnesempfindung zur Erläuterung führen, was die Beobachtung eines Pfer-

derennens wirklich ist. Die Frage, «wie kommen wir über die Empfindung hinaus an die äußere Wirklichkeit?», ist unzulässig. Wer etwas hört, hat nicht nur Gehörsempfindungen, sondern denkt auch dabei, aber man könnte nicht fragen: «Welche Gedanken hat er gedacht?»

Empirische Sachverhalte werden ermittelt und sind nicht gegeben. Auf die Frage, «woher weißt Du, daß in diesem Zimmer zwölf Stühle sind?», lautet die richtige Antwort: «Ich habe sie gezählt». Begriffe wie des Sichvorstellens, Sich-vor-Augen-führens sind zwar rechtmäßige Begriffe, aber ziehen keine Existenz von Abbildern nach sich. Wenn ein Kind bei einer Puppe ein Lächeln sieht, sieht es nicht ein Bild des Lächelns, sondern es stellt sich vor, es sähe das Lächeln auf den Lippen der Puppe.

Intellektuelle Operationen haben nicht nur Wahrheitsentdeckung zum Ziel, denn auch Schach ist ein intellektuelles Spiel und hat den Sieg als Ziel. Denken ist auch keine Operation mit Symbolen, denn es gibt intellektuelle Arbeit, bei der keine Ausdrücke gehandhabt werden, z. B. Verstrickungen lösen. Die zwei großen Fehler bestehen darin, die Vernunft oder den Intellekt für ein okkultes Organ oder ein besonderes Vermögen zu halten und besondere intellektuelle Vorgänge zu fordern, wie annehmen, urteilen, durchdenken. «Urteil», «Deduktion», «Abstraktion» gehören zur Klasse der Denkergebnisse. «Ein Urteil machen» bezeichnet keine paramechanische Tätigkeit, sondern heißt, ein Stück Theorie, das man schon besitzt, in Aussageform bringen. Abstrakte Ideen gibt es nicht. Höhenlinien sind z. B. etwas Abstraktes, aber der Soldat kann diese Idee nicht als unfaßbares Etwas haben, indem er sich nach innen wendet. Wenn einer drei Wochen braucht, bis er mit Höhenlinien umgehen kann, heißt das nicht, daß er drei Wochen am abstrakten Begriff gearbeitet hat. – Das zehnte und letzte Kapitel befaßt sich mit der Psychologie; ihr Programm besteht nach der Zweiweltentheorie darin, Daten über den Menschen zu finden, die Detektive, Lehrer, Freunde nicht finden. Richtig besehen ist die Psychologie von derselben Art wissenschaftlicher Studien wie Soziologie und Nationalökonomie. Wie der Briefträger seinen Bezirk kennt, aber keine Zeichnung davon anfertigen kann, so kennt der Detektiv, Prüfer usw. Daten, die der Psychologe wissenschaftlich verarbeitet.

G. Ryle verfügt über eine reiche und flüssige Sprache und schreibt klar und verständlich. Er bringt Beispiel über Beispiel, um seine Ansichten darzulegen, welche dadurch leichter faßlich werden. In der frischen und polemischen Art der Darstellung, welche jede gegnerische Meinung in die beste Angriffsposition setzt, werden viele produktive Anregungen gegeben, denn es sind eine große Zahl genauer Beobachtungen verarbeitet. Das Vorgehen zeigt auf, wie ein Sachproblem durch Analyse der Sprache bearbeitet werden kann, und wie anderseits dennoch Erklärungen auf Sachebene gesucht werden, um den Sprachgebrauch zu berichtigen. Ob die Sprache an der Sache orientiert wird oder umgekehrt oder beides zusammen, bleibt ungeklärt. Daß die Probleme von Ich, Du und Jetzt durch den Hinweis erledigt werden, die Wörter «Ich», «Du» und «Jetzt» seien Indexwörter, ist wegen der grammatikalischen Besonderheit dieser Wörter begreiflich; wie aber rechtfertigt sich z. B. die Unterscheidung von Verrichtungs- und Leistungswörtern? Und wenn das Wort «Geist» anders verwendet werden soll, als es die meisten

tun, welches sind die Kriterien für den logisch richtigen Gebrauch? Bei genauer Analyse würden nur Synonyma zur selben Kategorie gehören und alle verschieden gebrauchten Wörter verschiedene Kategorien bilden. Es zeigt sich eine nominalistische Tendenz: Das Wort ist die Theorie.

Ryle möchte ohne Unterlaß zeigen, daß der Mensch eine durchgehende Einheit bildet. Jede Dualität – wobei alle differenzierten Auffassungen über die Zweiseitigkeit des Menschen auf dieselbe Anklagebank gesetzt werden – welche diese offenkundige Einheit irgendwie in Frage stellt, wird an Hand mannigfacher Einzelprobleme widerlegt. Diese feste Sicht auf die Ganzheit des Menschen ist das hervorragendste Charakteristikum des Buches und verdient, in sämtlichen Fragen über den Menschen beachtet zu werden. Jede Tätigkeit ist eine ganze, einheitliche Tätigkeit und alle Komponenten gehören zusammen. Im Bemühen, die Gesamtheit des Menschen nie aus dem Blick zu verlieren, werden alle Fragen nach so etwas wie den Gründen oder den transzendentalen Bedingungen oder dem Wesen eines Dinges zum vornherein aus dem Untersuchungsprogramm gestrichen. Die wichtigsten geistigen Eigenschaften, Anlagen und Tätigkeiten werden durch äußere Verhaltensweisen charakterisiert und auf die übrigen Eigenschaften, Anlagen und Tätigkeiten bezogen und dadurch geordnet. Die Art und Weise der Abhandlung gleicht einer Beschreibung der Erdkugel, die nur die räumlichen Bestimmungen der Oberfläche berücksichtigt. Für eine unkritische und selbstsichere Entmythologisierung des Geistes genügt es, eine einzige passende Erklärung für einen Sachverhalt zu finden, um alle übrigen Lösungen zu verscheuchen. Die Begründung der Ansichten wird oft durch die Widerlegung der Behauptungen über die Teilung des Menschen gewonnen.

Eine Theorie des Geistes kann nur gewaltsam auf eine Logik der Sprache über den Geist beschränkt werden. Die Behandlung der Beziehung von Mensch und Geist ist Sache der Theorie und nicht der Sprache über den Menschen. Der Sprache wird zum vornherein ein bestimmter Status zugeordnet, und dem Vertrauen in sie wird nur durch die Sprachlogik Grenzen gesetzt. Steht die Sprache wirklich in gegebener, fester und subjektiv unabhängiger Beziehung zu den besprochenen Dingen und den logischen Gesetzen? Das unkritische Annehmen der Sprache zollt indirekt dem Menschen große Achtung, der diese brauchbare Sprache hervorbrachte. – Eine umfassende Darstellung von Denken und Wollen, Gefühl, Wahrnehmung, Fähigkeiten usw., die auf Grund des Buchtitels erwartet wird, kann durch die Aufstellung der passenden hypothetischen oder kategorischen Sätze allein nicht gegeben werden. Es wird mit Recht gezeigt, daß geistige Tätigkeiten sich keineswegs mit dem Denken von Begriffen oder Symbolen decken. Die scharf formulierten Untersuchungen der Aufmerksamkeit, des Lernens, des Vorstellens, des Könnens, des Gedächtnisses u. a. m. bilden eine logische Propädeutik, die sich nicht selbst genügen sollte.

JOHANNES GASSER