

überdies die Frage, ob nicht auch in den Ländern, in denen die heute übliche christliche Sprache entstanden ist, eine neue Inkulturation notwendig ist, wie sie sich auch für jene Länder als erforderlich erweist, denen von vornherein die kulturellen Hintergründe fremd waren, die diese Sprache mitgeprägt haben.

Mit einem abschließenden Urteil ist zuzuwarten, bis auch der zweite Band erschienen ist. Die Aufteilung in „christlichen Glauben“ und „christliches Handeln“ macht ein nicht gelöstes Dilemma deutlich. Sie entspricht der Aufteilung der theologischen Disziplinen; eine auf das Leben bezogene Katechese muß jedoch zunehmend um eine Einheit ringen.

Der neue Katechismus erfüllt den Wunsch nach „mehr Inhalt“ und fragt weniger danach, wie diese Inhalte vermittelt werden können. Eine umfassende Erneuerung der Katechese wird wohl von ihm nicht ausgehen, zumal er ja auch für Erwachsene konzipiert ist. Er wird aber sicher eine Hilfe sein und manche Impulse geben.

Linz

Josef Janda

Besprechungen

Der Eingang der Rezensionen kann nicht gesondert bestätigt werden. Die Korrekturen werden von der Redaktion besorgt. Bei Überschreitung des Umfangs ist mit Kürzungen zu rechnen. Nach Erscheinen der Besprechung erhalten die Rezessenten einen, die Verlage zwei Belege.

PHILOSOPHIE

■ KEIL GÜNTHER, *Philosophiegeschichte I. Von der Antike bis zur Renaissance*. (Theologische Wissenschaft, Bd. 14,1). (162.) W. Kohlhammer, Stuttgart 1985. Kart. DM 28,—.

Diese Philosophiegeschichte wendet sich an Studenten der Theologie und möchte, ohne die philosophischen Systeme zu censurieren, „auf knappem Raum bei möglichst guter Verständlichkeit dennoch möglichst tief in die wirklich philosophische Problematik einführen“ (11). Dies gelingt Vf., der sich auf seine Vorlesungen und deren Nachschriften durch Hörer (!) stützt (12), nur bedingt. Daran ist zum einen die eigenwillige Terminologie schuld, nach der Philosophiegeschichte definiert wird als „Logologo-historiologie“ (Wissenschaft von der Geschichte der Logologie). Die antike und mittelalterliche Philosophie wird von einem traditionell christlichen Standpunkt aus interpretiert, so sehr, daß Vf. von „christlichen“ Dialogen Platons sprechen und vom Eros des Phaidros direkt zur Erkenntnis in Pneuma und Agape bei Paulus als Weiterwirken Platons (!) übergehen kann (59). Die Philosophie von Thales, mit dem sie ohne Vorbereitung in der Dichtung vom Himmel fällt (die Forschungen Fränkels und Schadewaldts sind unbekannt!), bis zur Renaissance wird unter primär ontologischer Fragestellung gesehen, während mit Descartes die primär erkenntnistheoretische Fragestellung der Neuzeit beginnt.

In die Interpretation mischt sich allerdings manch Fragwürdiges: Auf die doxographische Problematik bei den Vorsokratikern wird grundsätzlich verzichtet; ebenso auf die Redaktion des Corpus Aristotelici

cum durch Andronikos von Rhodos. Bei Platon, dessen wichtigste Dialoge vorgestellt werden, fällt kein Wort über den Menon; „Metaphysik“ wird einzig durch die chronologische Ordnung (!) im Werk des Aristoteles interpretiert (67); die Entelechie wird in einer bei Aristoteles selbst nicht gegebenen Weise teleologisch interpretiert; die Philosophie der nachklassischen Epoche erscheint lediglich als „eklektistische, alternde Epoche“ (83), nicht als Aneignung der Philosophie durch die hellenistische Welt. Die Eliminierung des Nous durch Stratón von Lampsakos wird ebensowenig angeführt wie die Naturphilosophie eines Seneca; Marc Aurel wird gänzlich übergegangen; zwischen Augustinus und Wilhelm von Campéa findet sich überhaupt kein Philosoph. Meister Eckhart und die deutsche Mystik werden zur Renaissance, Cusanus aber wird zur Naturphilosophie gezählt; von der Naturphilosophie eines Albertus Magnus freilich liest man kein Wort. Auf Quellenverweise wird dabei grundsätzlich verzichtet; die Literaturangaben bedürfen dringend der Ergänzung. Hinzukommen einige z. T. grobe Fehler: Unter „Anaximander“ stehen Sätze, die sich eindeutig auf Anaxagoras beziehen (30 f.). Der zweite Seelenteil bei Platon wird „Thymoeithon“ statt „Thymoeides“ genannt (61); die Güterlehre Aristoteles wird unversehens zur Lehre von den „bonae“ (81); Augustinus soll 391 „Presbyter der Mailänder Gemeinde“ geworden sein, als er längst in Afrika ist (107); der „ontologische“ Gottesbeweis Anselms wird in der Fassung Descartes‘ geboten (120). Albertus Magnus wird immer noch als Graf von Bollstädt vorgestellt. „Potentia inchoationis formae“ bei Albertus Magnus wird übersetzt als „Möglichkeit des Hineinzwingers der Form“ (123). Thomas von Aquin soll mit fünf Jahren Benediktiner geworden und dann zu den Dominikanern übergetreten sein (125). Die Gottesbeweise, insbesondere die „via quinta“, werden in einer Thomas geradezu verfälschenden Verkürzung gegeben (127 f.). Der „intellectus possibilis“ bei Thomas wird monopsychistisch als „überindividuelle Gattungsverunft“ gedeutet (128), während vom heterodoxen Aristotelismus der Artisten keine Rede ist. Bonaven-

tura soll „eng mit Franz von Assisi befreundet“ gewesen sein, der stirbt, als Bonaventura erst fünf Jahre alt ist (130). Die Zuordnung der Aristoteliker von Padua gerät reichlich durcheinander, so daß Pietro Pomponazzi als Hauptvertreter der Alexандristen erscheint, aber durchaus averroistisches Gedankengut vertreten kann (141).

Der Inhalt dieser Philosophiegeschichte mag — mit allen Fehlern und Mißverständnissen — dem Wissensstand eines durchschnittlichen Studenten bei der Prüfung entsprechen; darf sich aber die Lehre, zumal im Rahmen „theologischer Wissenschaft“, damit begnügen?

Linz

Ulrich G. Leinsle

■ BOSSHARD STEFAN NIKLAUS, *Erschafft die Welt sich selbst?* Die Selbstdorganisation von Natur und Mensch aus naturwissenschaftlicher, philosophischer und theologischer Sicht. (Quaestiones disputatae, Bd. 103). (264.) Herder, Freiburg-Basel-Wien 1985. Ppb. DM 48,—.

Die Evolutionstheorie stellt heute, gleich ob in ihrer naturwissenschaftlich ernstzunehmenden Form oder in ideologisierender Popularisierung, eine entscheidende Herausforderung der Philosophie und Theologie dar. Eine Orientierungshilfe, ein Leitfaden der Diskussion (im Sinne einer *quaestio disputata*) ist deshalb immer willkommen, zumal wenn er so gründlich und vorurteilsfrei gearbeitet ist wie die vorliegende Publikation.

Mit erheblichem Aufwand an naturwissenschaftlichen Kenntnissen (wozu das Glossar S. 256—258 gute Dienste leistet) wird im ersten Teil der naturwissenschaftliche Befund der Selbstdorganisation von Natur und Mensch dargestellt. Erfreulicherweise wird der wissenschaftstheoretisch immer hypothetische Charakter der Evolutionstheorie ebenso herausgestellt wie die vielen offenen Fragen, vor allem im Umkreis der Hominisation und im Verhältnis von Gehirn und Geist. Im allgemeinen kann sich der Vf. von einer allzu popularisierenden, anthropomorphen Sprache, wie sie manche Darstellungen der Evolutionstheorie kennzeichnet, freihalten. Dies vor allem aufgrund der klaren naturphilosophischen Aussagen, die im 2. Teil (79—134) dargelegt werden. Von besonderer Bedeutung erscheinen dabei die Absehung an den überspitzten Zufallsbegriff Jacques Monods und die Ablehnung einer materialistischen Deutung der Evolution, aber auch die vorsichtige Einbeziehung der *Systemtheorie* in Abgrenzung vom biologischen Holismus und Finalismus. Obwohl durch die Selektion des Erkenntnisapparates stammesgeschichtliche Erkenntnisformen mitgegeben sind, erscheint die „Unableitbarkeit des Psychiatischen“ doch in klarem Licht.

Im 3. Teil wird schließlich gezeigt, daß Schöpfungstheologie und evolutionäres Denken grundsätzlich kompatibel sind, und daß Probleme vorzugsweise dort auftreten, wo sichere Erkenntnis beiderseits noch aussteht. In einer behutsamen Exegese von Gn 1—3 (im Anschluß vor allem an C. Westermann) werden Berührungspunkte heutiger naturwissenschaftlicher Sicht und biblischer Rede aufgespürt und in ihren Konsequenzen neu bedacht. Als eine

theologische Grundkategorie erweist sich dabei die von der Bundesgeschichte Israels auf die Schöpfungsgeschichte übertragene *Führung Gottes*. Ohne jeden Reduktionismus (etwa Aggression — Böses) ergeben sich theologische Ansatzpunkte evolutionären Denkens, wobei die Gemeinsamkeiten die Unterschiede (etwa Liebesethos, Kreuz) nicht verdecken. Viele Fragen bleiben dennoch offen; aber es steht einer „quaestio disputata“ gut an, nicht in allem eine „determinatio magistralis“ herbeiführen zu wollen.

Linz Ulrich G. Leinsle

■ MÖLLER JOSEPH (Hg.), *Der Streit um den Gott der Philosophen*. Anregungen und Antworten. (Beiträge zur Theologie und Religionswissenschaft). (189.) Patmos, Düsseldorf 1985. Ppb. DM 34,—. Daß die Philosophie zur Gottesfrage Entscheidendes zu sagen hat, ist eine Grundüberzeugung der gesamten abendländischen Tradition. In diesem Rahmen versteht sich auch die Sammlung der Referate einer von den Fachvertretern der Philosophie im Studium Katholische Theologie vom 2. bis 5. Jänner 1984 abgehaltenen Tagung.

Der historische Schwerpunkt liegt im Deutschen Idealismus (E. Coreth, Zur Philosophie der Trinität im Denken der Neuzeit bis Schelling; D. Schmidig, Das Absolute im transzental-philosophischen Denken Fichtes; A. Halder, Gott, das Seiende und die Geschichte. Zur „positiven“ Philosophie Schellings), neben einer Diskussion neuerer Entwicklungen zum ontologischen Gottesbeweis (Th. G. Bucher) und zur philosophischen Gottesfrage bei Heidegger (G. Häffner).

Die Verbindung von philosophischer und theologischer Gotteslehre zeigt W. Breunig (17—35) an der Frage der natürlichen Theologie, der Bedeutung philosophischer Argumentation und Terminologie in der dogmatischen Gotteslehre und schließlich am zentralen Problem des Verhältnisses des „göttlichen“ Gottes der Theologie zum Gott der Philosophen auf. Der Übergang vom alten Gott der Metaphysik (ipsum esse subsistens, causa prima) zu einem radikal als Freiheit gedachten Gott fordert angesichts der Metaphysikkritik der Neuzeit (bes. Nietzsches) und eines Neubeginns des Philosophierens vom Menschen her J. Möller (36—47). Die Rückführung und Begründung des philosophischen und theologischen Sprechens von Gott in den religiösen Sprechakten ist zentrales Anliegen des Beitrags von J. Schaeffler (157—182), der Philosophie und Theologie jeweils als offene Sprachspiele verstanden wissen will.

Der — eigentlich sehr friedliche — Streit um den Gott der Philosophen kann gewiß viele Anregungen geben. Er steht freilich unter der gemeinsamen Prämisse, daß der Gott der Philosophen im Grunde bereits auch der theologisch erfaßte „Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus“ ist, dem man Anbetung schuldet. Über die Möglichkeit, den Gott der Philosophen als genuin letztes Prinzip einer von Theologie unabhängigen Philosophie zu verstehen, ließe sich wohl durchaus noch weiter streiten.

Linz

Ulrich G. Leinsle