

des „Venerabilis Inceptor“ ermöglicht, als es die unter dem Einfluß der Neuscholastik stehende Mediävistik in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts zeichnete. Der facettenreichen Gestalt Ockhams gehen die in einer repräsentativen Ausgabe vorgelegten 23 Vorträge der Münchener Tagung im März 1988 in verschiedenen Aspekten nach: Philosophische Theologie, Logik und Sprachphilosophie, Naturphilosophie, Ontologie, Wissenschaft, Anthropologie, Praxis und Politik. Beiträge zur Biographie und Wirkungsgeschichte und allgemeine Vorträge zur Aktualität des Mittelalters, unter denen besonders der Vergleich der skotistischen Metaphysik und der universalen formalen Semantik (Tugendhat) durch L. Honnefelder Beachtung verdient (369–382), runden den Band ab. Nur die wichtigsten Beiträge können hier genannt werden.

Die lückenhafte Biographie Ockhams gibt Anlaß zu verschiedenen Hypothesen. W. J. Courtenay setzt sich mit der Annahme eines Aufenthaltes Ockhams am Studium der Franziskaner in London (1317/18 bzw. 1320–24) auseinander und zeigt deren schwache Grundlage auf (327–337). Die Philosophie und Theologie Ockhams insgesamt beleuchten M. McCord Adams in ihrem Versuch, den „Individualismus“ bei Ockham zu präzisieren (3–24) und vor allem F. Bottin in seiner Interpretation der „offenen Rationalität“ Ockhams als einer „rationalen Strategie“ der Welterklärung, in der sich auch die Metaphysik zu einer heuristischen Disziplin verändert (51–62), während sie für G. Leibold vorwiegend Sprachkritik ist (123–127). Ockhams bekanntes Lehrstück, das Ökonomieprinzip, ist nach J. P. Beckmanns genauer Analyse nicht ein metaphysisches Prinzip zum Ausschluß von Entitäten, sondern eine methodische Maxime zur möglichst sparsamen Erklärung der Erscheinungen (191–208).

A. Ghisalberti und W. Vossenkuhl befassen sich mit Ockhams Verständnis der Schöpfung (63–93), wobei Ockhams Voraussetzung der Intelligibilität der Schöpfung (u. a. gegen Blumenberg) hervortritt. R. Schönberger entfaltet Ockhams Kritik an der „distinctio formalis“ als eine zentrale Frage des Wirklichkeitsverständnisses. Insbesondere wird Ockhams Ablehnung einer Wesensmetaphysik nach dem Muster Avicennas deutlich (97–122). Im Bereich der Logik verdienen die Ausführungen von L.-M. de Rijk zur Beweislehre (232–240) und von V. Richter zum Traktat „De obligationibus“ der *Summa Logicae* Beachtung, letzterer auch wegen seiner begründeten Kritik an der Authentizität dieser Schrift (256–261). Doch zeigen gerade die in sich interessanten Beiträge zu den politischen Schriften Ockhams von W. Kölmel und J. Miethke (288–324), wie wenig Beachtung solche literarhistorischen Schriften Bedenken in der Ockham-Interpretation finden. Die Wirkungsgeschichte Ockham'schen Denkens wird greifbar in W. Hübener's wohlfundierter Darlegung der Kritik Wiclyfs an den Nominalisten seiner Zeit, besonders im englischen und böhmischen Raum, wo ein starker Universalienrealismus eine markante Gegenströmung zur „via moderna“ der Nominalisten darstellte (128–146). Daß ockhamistisches Denken auch in der Renaissan-

ce lebendig ist, und etwa bei Lorenzo Valla, Rudolf Agricola und Marius Nizolius fraglos einfließt, zeigt E. Keßler auf (147–164). Dem Einfluß des politischen Denkens Ockhams vor allem im Konziliarismus geht H. S. Offler nach (338–365). Die im Titel behauptete „Gegenwart Ockhams“ wird schließlich greifbar in Vergleich Ockhams mit von ihm z. T. beeinflussten, z. T. verwandten Strömungen unseres Jahrhunderts: Wittgenstein (G. White 165–188) und Konstruktiver Empirismus (A. Goddu 208–232), wobei Parallelen und Differenzen deutlich werden. So ist die Gegenwart Ockhams zumindest ein Thema, über das sich — wie dieser Band gut dokumentiert — diskutieren läßt.

Regensburg

Ulrich G. Leinsle

■ BIEMER GÜNTER, *John Henry Newman 1801–1890. Leben und Werk* (202 S.; 16 Bildtafeln). Grünewald, Mainz 1989. Ln. DM 36,—.

Rechtzeitig zum 100. Todestag von J. H. Newman legt G. Biemer, ein anerkannter Newman-Kenner, diese gut lesbare Biographie des bedeutenden Theologen und Kirchenmannes vor. Newman entstammte einer gutsituierten, später jedoch verarmten Familie, studierte und wirkte an der Universität Oxford und kam über die sogenannte Oxford-Bewegung zur katholischen Kirche. Während er im Oratorium des hl. Philipp Neri eine geistliche Heimat fand, geriet er später in Konflikte mit Kardinal Manning und Rom, die ihm weh taten, ohne daß er deswegen seinen Schritt zur Kirche je bereut hätte. In jenen acht bitteren Jahren, die Biemer als Newmans „dunkle Nacht der Läuterung“ bezeichnet, vertraute er einmal seinem Tagebuch an: „Hier ist der Gegensatz: Als Protestant empfand ich meine Religion (als) kümmerlich, aber nicht mein Leben, und nun, als Katholik, ist mein Leben kümmerlich, aber nicht meine Religion“ (122f). Manche Kapitel, wie jenes über „Die Bedeutsamkeit der Laien für die Kirche“, worin die Beziehung Laie/Lehramt erörtert wird, lesen sich, als wäre Newman bereits durch das 2. Vatikanum hindurchgegangen. Nicht zufällig wurde er von manchen Autoren als ein Wegbereiter des Konzils bezeichnet. Aktuell bleibt auch Newmans „Lehre vom Gewissen“, das er einmal als den „ursprünglichen Statthalter Christi, einen Propheten in seinen Mahnungen, einen Monarchen in seiner Bestimmtheit und einen Priester in seinen Segnungen und Bannflüchen“ bezeichnet hat (160). Die endgültige Rehabilitation erfuhr Newman 1879/80 durch seine Kreierung zum Kardinal, die der neue Papst Leo XIII. vornahm. Die Seligsprechung Newmans, einer der lautersten Persönlichkeiten der katholischen Kirche im 19. Jh., ist eingeleitet. Leider wurde dem Buch kein Literaturverzeichnis beigelegt, desgleichen fehlen die Quellenangaben. Die deutsche Ausgabe der Werke Newmans wird jedoch aufgelistet (199).

Linz

Rudolf Zinnhobler

■ BÖRSIG-HOFER LINA (Hg.), *Unterwegs zur Heimat*. Martin Heidegger zum 100. Geburtstag. (82). Börsig-Verlag, Fridingen a. D. 1989. Kart. DM 29,90.

Die Martin Heidegger zum 100. Geburtstag (26. 9. 1989) zugeordnete Schrift „Unterwegs zur Heimat“ vereinigt fünf Beiträge, die den Denkweg des Philosophen und dessen Rückgang zu der „Sache selbst“, dem Sein skizzieren, jenem im Verstehen nie aufzuhebenden Ursprung. Heidegger will die traditionelle Ontologie und Metaphysik überwinden, wo der Mensch nach der Seinsart der Dinge bestimmt wurde. Ein Zugang zum Sein führt nach Heidegger über das Dasein, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht und das dieses Sein ist. Es steht unter den Bedingungen der Zeit (vgl. die Analysen des Hauptwerks „Sein und Zeit“, 1926, mit dessen „Hermeneutik der Faktizität“, dem In-der-Welt-sein und der Sorge). Wenn auch die aristotelische Metaphysik das „Erste des Seins“ erreiche, verfehle sie dennoch das „Erste des Denkens“, die Frage nach der Wahrheit, der Unverborgenheit des Seins, sodaß nur „wesentliches Denken“ als „Andenken an das Sein selbst“ die Geschichte der „Seinsverborgung und Wahrheitsentziehung“ beheben könne. Das Sinnziel solchen Denkens wäre: „Auf einen Stern zugehen, nur dieses. — Denken ist die Einschränkung auf einen Gedanken, der einst wie ein Stern am Himmel der Welt stehen bleibt“ (M. Heidegger, Aus der Erfahrung des Denkens, Pfullingen 1954, 7). Als Benennungen des Ziels begegnen als „tema con variazioni“ das Denken des „Seienden im Ganzen“, des „Seins selbst“, der „Unverborgenheit“ und „Wahrheit“ des Seins, des Seyns (vgl. Börsig-Hover, 22). Von großem, biographischem Interesse ist der zweite Beitrag „Unterscheidung aus Nähe: Edith Stein und Martin Heidegger“ (von H.-B. Gerl, 24–37), in der die Stellungnahme E. Steins zu „Sein und Zeit“ zusammengefaßt ist: Heidegger habe bisherige theologische Qualitäten in anthropologische transportiert; beim Begriff „Geworfensein“ sei die Frage nach dem Werfer und seinem Wurf ausgeklammert, d. h. die Theologie ist nicht in die Begründung aufgenommen; bei der Analyse des „Man“ müsse das Mitsein als positives Phänomen, als personale Relation mitbedacht werden; ferner: Wie könne die Zukunft als die letztlich entscheidende Ekstase der Zeit dem Dasein Sinn zusprechen?

Versteht das neuzeitliche Denken den Menschen unter dem Diktat des begründenden und berechnenden Denkens, so kommt es darauf an, auf das Zusammengehören von Sein und Mensch zu achten, wie dies im Sagen des Dichters und des ursprünglichen Denkens geschieht. Sein — nicht Seiendes — „gibt es“ nur, sofern Wahrheit ist, denn beide „sind“ gleichursprünglich. Der Beitrag von W. Hover („Der Dichter als Seher und Rufer. Zu den Hölderlin-Interpretationen Martin Heideggers und Romano Guardinis“, 57–70) wendet sich diesem Thema zu mit der Frage nach der (möglichen) Epiphanie der Gottheit. Wie weit weiß sich der fragende und suchende Mensch von heute in solch einem Ruf-Geschehen? Für den Theologen interessant wäre des weiteren die theologische Heidegger-Rezeption und dessen Vereinnahmung (über seine Nietzsche-Interpretation) für die „Gott-ist-tot-Theologie“.

Graz

Karl M. Woschitz

■ MÜLLER HANS-PETER (Hg.) *Was ist Wahrheit?* (119). W. Kohlhammer, Stuttgart 1989, Kart. DM 39,80.

Im vorliegenden Band können die Vorträge nachgelesen werden, die im WS 1987/88 im Rahmen einer Ringvorlesung der Kath. und Evang. Theologischen Fakultät Münster gehalten wurden. Wahrheit bedeutet mehr als das „Sagen der Wahrheit“ oder das Vermeiden von Täuschung. Bei genauerem Zusehen erweist sich die Suche nach ihr als komplexer und mühevoller Prozeß, auf den aber auch dann nicht verzichtet werden kann und darf, wenn in den konkreten Lebensumständen kein definitives Ende abzusehen wäre.

Nach einer klassischen Formel ist Wahrheit die „Anpassung von Sache und Vernunft“ (*adaequatio rei et intellectus*). Dies bedeutet zunächst die richtige Wahrnehmung der Dinge, aber zugleich die Anpassung der Außenwelt an das Menschengemäße (an die Wahrheit des Menschlichen) und die Bewahrheitung des Zugesicherten in der Außenwirklichkeit. Wahrheit umfaßt eine verwirrende Vielfalt möglicher Gesichtspunkte, sodaß man einem (von einigen Autoren zitierten) Nietzsche-Wort nahekommen könnte, nach dem Wahrheit die Art von Irrtum ist, ohne welche eine bestimmte Art von lebendigen Wesen nicht leben könnte (105).

Die „einfache Wahrheit“ besteht oft darin, daß man Wirklichkeit auf die Übereinstimmung mit einem vordergründigen Sachverhalt reduziert und das komplexe Zusammenspiel von persönlichem Erleben, von sprachlichem Ausdruck und von biologischer und äußerer Wirklichkeit außer Acht läßt. Wahrheit ist ein ständiger Prozeß der Assimilation an die menschliche Innenwelt (108). Die Grenzen verschieben sich dabei ständig, da immer wieder ein Stück des objektiven Außen in das subjektive Innen integriert wird. Sobald neue Gesichtspunkte ins Bewußtsein treten und einbezogen werden, kann es gerade im Dienste der „alten“ Wahrheit notwendig werden, vertraute und gewohnte Formulierungen in entsprechender Weise zu verändern.

Die Wahrheitskenntnis ist nicht einmal in der als unbestechlich geltenden Naturwissenschaft einfach und selbstverständlich. Neben der subjektiven Kraft der Motivation gilt überraschenderweise auch in diesem Bereich, daß „wahr ist, woran man sich gewöhnt hat“ (35). Vor der Wahrheit hat man sich zu fürchten. Sie darf nie zum Hund des Menschen werden: „Wehe dem, der ihr pfeift. Man führe sie nicht an der Leine, man führe sie nicht im Munde . . . man lasse sie in ihrem furchtbaren Frieden wachsen“ (E. Canetti, 99f.). „Wahrheit ist kein Kristall, den man in die Tasche stecken kann, sondern eine unendliche Flüssigkeit, in die man hineinfällt“ (R. Musil, 100). Die Suche nach der Wahrheit entpuppt sich letztlich — nicht nur bei Ödipus — als Suche nach der eigenen Identität und sie ist in der dichterischen (verdichteten) Sprache besser aufgehoben als in der Welt der Tatsächlichkeiten. Diese dürfen zwar nicht vernachlässigt werden, aber sie loten die Bedeutung dessen, was Wahrheit ist, nicht aus.

Die Wahrheit wird nicht in ihrer Totalität sichtbar, sondern in verschiedenen spezifischen Formen, die