

# Besprechungen - Rezensionen - Comptes rendus

Objektyp: **Group**

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 (Jahr): **38 (1991)**

Heft 3

PDF erstellt am: **30.06.2024**

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

## BESPRECHUNGEN – REZENSIONEN – COMPTES RENDUS

**Clemens Kaliba:** *Die Welt als Gleichnis des dreieinigen Gottes*. Entwurf zu einer trinitarischen Ontologie. Mit einem «Vorwort zum Neudruck» von Heinrich Beck. Frankfurt a. Main, Bern, New York, Paris: Lang 1991. (Schriften zur Triadik und Ontodynamik, Bd. 4).

Die Existenz pluraler Theologien (synchron) und der Dogmengeschichte (diachron) ist der konkrete Aufweis, wie bedeutsam eine prinzipielle rational argumentierende Theologie für einen offenbarungstheologischen Wissenschaftsdiskurs ist. Ohne diesen historischen Konnex würde die Theologie aus dem Kontext der Wissenschaft ausscheiden.

Unter welchen Bedingungen ein offenbarungsorientierter Diskurs und ein rational verantworteter theologischer Diskurs für einander offen sein können, läßt sich nur in einem bereits offenen Diskurs beider wissenschaftlichen Kommunikationsformen entscheiden.

In der Schriftenreihe zur Triadik und Ontodynamik versuchen die Herausgeber, Heinrich Beck und Erwin Schadel, Perspektiven zu sammeln, in denen die Weltwirklichkeit nicht ausschließlich technisch-rationalistisch diskutiert wird, sondern Verstehensweisen einbezogen werden, die sich eindeutig offenbarungsgestützten Erkenntnissen verdanken. Die Herausgeber versprechen sich davon eine Potenzierung rationaler Sinnerschließung.

Das neuerlich vorgelegte Werk von Clemens Kaliba, *Die Welt als Gleichnis des dreieinigen Gottes*, ediert eine bereits 1952 als Band 4 der Reihe «Wort und Antwort», Salzburg, Otto Müller Verlag, erschienene Arbeit. In ihr wird der Anspruch erhoben, im Gespräch mit den empirischen Wissenschaften die Gegebenheiten der Realität nach triadischen Verhältnissen und Strukturen «abzutasten» (7). Ein triadisch-dialektischer Denkstil, der seine Beziehung zu Fichte, Hegel und Heidegger bekennt, möchte eine neuzeitliche Variante der traditionellen Analogia Trinitatis entwickeln. Der Zeitpunkt der Abfassung, aber auch schon ein erster Blick auf das sehr schematisch gehaltene Inhaltsverzeichnis lassen erkennen, daß sich die triadisch reflektierte Welt nur sehr sporadisch auf dem Niveau gegenwärtiger Erfahrungsforschung repräsentiert. Jene Weltfakten, die triadisch begriffen werden wollen, der Wille (38), die Vernunft (48), das Gefühl (59), die Freiheit (64), sind nicht auf einer empirischen Phänomenbasis vorgestellt, sondern werden sehr unmittelbar als dreifache Selbstheit des Seins in der Weise des Ichseins gedeutet. Von der Zeit wird gesprochen als jenem Phänomen, das die «Abgründigkeit dessen, was es heißt, da zu sein, aufleuchten läßt» (13). Als solches offenbare die Zeit die «Einheit des Seins und des Daseins». Präjudizierte ontologische Sinngebungen machen es empirischer Phänomendiskussion schwer, sich in einen gewünschten Diskurs sinnvoll einzubringen. Wenn es phänomenal feststehen sollte, daß das Dasein, das Bewußt-

sein und das Ichsein die dreifache Selbstheit des Seins darstellen, dann gibt es kaum eine idealistisch widerlegbare Folgerung, diese Dreiheit in einer dreifachen Selbstheit des reinen Seins begründet zu denken. Anstelle der Frage, wie Weltwirklichkeit unter Zuhilfenahme triadischer Grundstrukturen des reinen Seins sinnvoll begriffen werden könnte, müßte eine moderne Theologie die Frage stellen, ob und wie Gegenwart anders begriffen werden kann, wenn sie sich im Licht eines triadisch-personalen Gottes verstehen darf.

Die altkirchliche Lehre von der <immanenten Trinität> hat neben dem Interesse an der dramatischen Soteriologie einer <ökonomischen Trinität> zwar weitgehend an Bedeutung verloren, dennoch ist natürlich die Frage erlaubt, wieweit logische Unterscheidungen ontologische Verdoppelungen rechtfertigen sollten. Ein triadisch-trinitäts-analoges Tiefenverständnis der Weltwirklichkeit jedenfalls darf sich nicht unreflektiert postulieren, ohne in den verständlichen Verdacht zu geraten, idealistisch hegelianisch einer Offenbarungswahrheit ihr Glaubensfundament zu entziehen. «Wovon sinnvoll logisch gesprochen werden kann, muß noch lange nicht weltphänomenal bedeutsam sein».

ALEXIUS J. BUCHER

**Michael Frede/Günter Patzig:** *Aristoteles «Metaphysik Z» Text, Übersetzung und Kommentar.* 2 Bände, München: C.H. Beck 1988, 121 + 346 S.

Mit ihrer kommentierten griechisch/deutschen Ausgabe des siebten Buches der aristotelischen Metaphysik – im folgenden Metaphysik Z genannt – verfolgen Frede und Patzig ein doppeltes Ziel:

1. Angemessene Erörterung «jeder ernstlichen Schwierigkeit, die Text und Argumentation dem Verständnis eines mitdenkenden Lesers in den Weg stellen» (I S. 9); Vorschlag einer entsprechenden Lösung bzw. Angabe, daß eine solche nicht möglich ist.
2. Erarbeitung einer ontologischen Konzeption, «die nicht von allgemeinen (gemeint ist: von überlieferten) Vorstellungen über des Aristoteles Meinungen über die Rolle und Natur der ousia ausgeht ..., sondern gerade umgekehrt sich auf die Argumentation in Metaphysik Z konzentriert und einen gewissen Kontrast, die Aristoteles in andern Schriften, sogar in andern Büchern der <Metaphysik> vorträgt, durchaus in Rechnung stellt und akzeptiert» (I S. 9/10).

Die Realisierung dieser zweiten Zielsetzung erfolgt teils im Rahmen der Kommentierung der einschlägigen Stellen von Metaphysik Z, teils in den vier letzten Kapiteln der Einleitung.

*Der griechische Text*

Frede und Patzig legen ihrem Kommentar von Metaphysik Z eine, wie sie schreiben, an 130 Stellen veränderte Version der Ausgabe von W. Jaeger<sup>1</sup> zugrunde. Die Änderungen können in folgende vier Gruppen eingeteilt werden:

- Rückgängigmachung von sog. Konjekturen d.h. Eingriffen in den Text, für welche in der maßgebenden Überlieferung (Handschriften, antike Kommentare, lateinische Übersetzungen u.a.) kein Anhaltspunkt besteht;
- Übernahme von andern überlieferten Textversionen;
- Überprüfung der bei den antiken Kommentatoren Ps.-Alexander und Asclepius vorhandenen Lesarten des Metaphysiktextes;
- Vornahme von eigenen Konjekturen.

Bezüglich der Konjekturen ist zu bemerken, daß Frede und Patzig eher selten auf dieses Mittel zurückgreifen, umgekehrt aber nicht zögern, viele der von Jaeger und vor ihm von andern Editoren wie Bonitz<sup>2</sup>, Schwegler<sup>3</sup>, Christ<sup>4</sup> und Ross<sup>5</sup> gemachten oder vorgeschlagenen Eingriffe abzulehnen. Das Bestreben, den Rahmen der handschriftlichen Überlieferung nicht zu verlassen, ist unverkennbar. Eingriffe in den Text, namentlich solche, die dessen Sinn verändern, finden sich bei Frede und Patzig im allgemeinen nur dort, wo eine Textverderbnis vermutet werden muß, wie beispielsweise in Z 7.1032b28–29.

Für die Übernahme von andern überlieferten Textversionen stützen sich Frede und Patzig auf die in den kritischen Apparaten von Christ, Ross und Jaeger angeführten Varianten aus der Handschrift Ab und der Handschriftengruppe EJ. Die diesbezüglichen Änderungen bestehen zur Hauptsache darin, daß eine von Jäger gewählte Ab-Version durch die entsprechende EJ-Variante ersetzt wird. Anhand einer Anzahl konkreter Beispiele versuchen Frede und Patzig den Nachweis zu erbringen, daß die Handschrift Ab einen geringeren Zeugniswert besitzt; sie soll eine Tradition vertreten, «in der der ursprüngliche aristotelische Text in verschiedener Weise geglättet und reguliert worden ist» (I S. 16). Aufgrund dieser Feststellung glauben Frede und Patzig, der Version EJ immer dort den Vorzug geben zu können, wo sich diese vom Sinn her nicht oder nur unwesentlich von der Version Ab unterscheidet. Wo dies nicht der Fall ist, erachten sie eine gegenseitige Abwägung als unerlässlich, was gelegentlich, namentlich in Z 17, zum Ergebnis führt, daß Ab als die bessere Version betrachtet werden muß.

<sup>1</sup> W. JAEGER, *Aristotelis Metaphysica*, Oxford 1957.

<sup>2</sup> H. BONITZ, *Aristotelis Metaphysica*, Bonn 1848–1849.

<sup>3</sup> A. SCHWEGLER, *Die Metaphysik des Aristoteles*, Tübingen 1847.

<sup>4</sup> W. CHRIST, *Aristotelis Metaphysica*, Leipzig 1885.

<sup>5</sup> W.D. ROSS, *Aristotle's Metaphysics*, Oxford 1924.



Ausgangspunkt für die Änderungen aufgrund der bei Ps.-Alexander und Asclepius vorhandenen Lesarten sind ebenfalls die kritischen Apparate von Christ, Ross und Jaeger. Im Gegensatz zu den Varianten aus Ab und EJ werden aber diese Lesarten von Frede und Patzig nicht *tale quale* übernommen, sondern mit dem Kontext, aus dem sie gezogen wurden, verglichen und auf ihre mutmaßliche wahre Bedeutung hin untersucht. Frede und Patzig leisten damit wertvolle Vorarbeit zu einer künftigen neuen Textrezension, die, wie sie bei-läufig erwähnen (I S. 13), bei einer stärkeren Beachtung der antiken Kom-mentare und der arabischen Überlieferung wichtige Verbesserungen bringen könnte.

Interessant ist schließlich noch die Feststellung, daß Frede und Patzig mit den von ihnen vorgenommenen Änderungen eine nicht unwesentliche Annä-herung an die als Vulgata geltende Textausgabe von Bekker<sup>6</sup> vollzogen haben. Dies ist zu einem großen Teil auf die Rückgängigmachung von nachträglich gemachten Konjekturen und ähnlich gelagerten Emendationen zurückzuführen. Möglicherweise könnte man darin ein Zeichen für eine Tendenzwende auf dem Gebiete der Textkritik erblicken. Der von Frede und Patzig gedruckte Text von Metaphysik Z weist aber immer noch rund 110 Differenzen gegenüber Bekker auf, wobei wichtigere Änderungen an der Interpunktion mitberücksich-tigt sind.

### *Übersetzung*

In ihren Vorbemerkungen zur Übersetzung erklären Frede und Patzig, sie setzten als gegeben voraus, daß die Übersetzung in ständiger Verbindung mit dem Kommentar benutzt werde. Diese Erklärung bedarf jedoch einer Präzisierung. Ein Leser, der über einige elementare Kenntnisse der antiken Philosophie und der aristotelischen Terminologie verfügt, wird zwar bei der von Frede und Patzig erstellten Übersetzung von Metaphysik Z sicher zahlreichen Passagen begegnen, die einem spontanen Verständnis Schwierigkeiten bereiten und zusätzliche Informationen erfordern.

Möglicherweise wird er aber auch den Eindruck gewinnen, es würden Dinge im Kommentar erklärt, die eigentlich ohne weiteres verständlich seien. Der Grund dafür ist der, daß Frede und Patzig eine Übersetzung bieten, die, sei es durch entsprechende Wortwahl oder ganz einfach mittels zusätzlicher Anga-ben, eine Interpretation des griechischen Textes enthält. M.a.W., das Fazit dessen, was Gegenstand eines oft sehr ausführlichen Kommentars darstellt, ist in der Übersetzung verarbeitet. Äußerlich kommt dies in der unterschiedlichen

<sup>6</sup> I. BEKKER, *Aristotelis Opera*, Berlin 1831.

Länge des griechischen Originals und des deutschen Textes zum Ausdruck: für die Übersetzung von 5 Bekkerzeilen werden in der Übersetzung durchschnittlich 6–7 ziemlich eng bedruckte Zeilen benötigt.

Für einzelne aristotelische Fachausdrücke findet man bei Frede und Patzig recht unkonventionelle Übersetzungen, wie beispielsweise «Formel» für λόγος; «Widerfahrnis» für τυμβεβηκός; «Was es heißt, dies zu sein» für τί ἦν εἶναι; «Dies von der Art» für τόδε τι. Frede und Patzig weisen aber mit Recht darauf hin, daß die Genauigkeit einer Übersetzung nicht an den einzelnen sprachlichen Einheiten, sondern an den im Original und in der Übersetzung ausgedrückten Gedanken gemessen werden sollte. So betrachtet ist die Verwendung einer eher unkonventionellen Terminologie, sofern sie – was hier sicher der Fall ist – das Richtige meint, von untergeordneter Bedeutung.

### *Kommentar*

Der Kommentar, der allein schon durch seinen Umfang imponiert – rund 320 Seiten für 13 Bekker-Doppelseiten (1028a10–1041b33) – stellt keine oder höchstens teilweise eine Paraphrase im Sinne der antiken und mittelalterlichen Kommentare oder etwa der «traduction et paraphrase analytique» von Balmes<sup>7</sup> dar. Es werden darin vielmehr einzelne ausgewählte Passagen der Reihe nach kommentiert (immerhin mehr als 600), wobei sich der Umfang der entsprechenden Ausführungen von einer Zeile bis auf mehrere Seiten erstrecken kann. Kriterium dafür, daß eine Passage kommentiert wird, ist, abgesehen von rein textkritischen Hinweisen, der Umstand, daß sich in ihr, wie bereits erwähnt, eine «ernstliche Schwierigkeit dem Verständnis des mitdenkenden Lesers in den Weg stellt» (I S. 9).

Was konkret unter «ernstlicher Schwierigkeit» verstanden sein soll, hängt allerdings stark von den Ansprüchen und Erwartungen des «mitdenkenden» Lesers ab.

Es gibt Schwierigkeiten, die, wie schon im Zusammenhang mit der Übersetzung angedeutet, dem spontanen Verständnis des Textes entgegenstehen, sei es, daß über die technische Bedeutung eines Ausdrucks Zweifel bestehen (wie z.B. das Wort ἔκθεσις in Z 6.1031b21) oder daß ein Widerspruch mit einer als «Gemeinplatz» geltenden aristotelischen Auffassung vermutet werden muß, wie beispielsweise in Z 4.1030a33, wo Aristoteles erklärt, daß die nichtsubstantiellen Dinge entweder durch «Hinzufügung oder Wegnahme» seiend genannt werden. Dies scheint in Widerspruch mit der von ihm stets vertretenen Auffassung zu stehen, wonach das Nichtsubstantielle ein Zusammengesetztes sei.

<sup>7</sup> M. BALMES, *Aristote livres Z,H,Θ et I de la Métaphysique, traduction et paraphrase analytique*, Paris 1980.

Andere Schwierigkeiten stellen sich nur beim griechischen Text, nicht aber bei der Übersetzung, da diese, um es nochmals zu sagen, eine Interpretation des Textes enthält. Ein typisches Beispiel dafür finden wir in Z 8.1033b26, wo der griechische Text spontan wie folgt verstanden werden müßte: «Es ist also offenkundig, daß die Ursache der Formen ... für das Entstehen und Sein der Dinge völlig nutzlos ist.» Die Bedeutung von «Ursache der Formen» ist hier unklar; Frede und Patzig beseitigen diese Schwierigkeit dadurch, daß sie diese Textstelle mit «die Ursache, die in den Formen liegt» umschreiben.

Eine dritte Gruppe von Schwierigkeiten besteht schließlich darin, daß bezüglich der Bedeutung einzelner Ausdrücke, Sätze und ganzer Abschnitte Fragen gestellt werden, die eine über das unmittelbare Verständnis des Textes hinausgehende Überlegung voraussetzen, eine Überlegung, die auch ein «mitdenkender» Leser vermutlich nicht machen würde, wenn er durch den Kommentar nicht darauf gestoßen würde. Als typisches, wenn auch etwas extremes Beispiel könnte man den Beginn von Metaphysik Z anführen, wo der, wie es scheint, völlig unproblematische Satz zu lesen ist: «Vom Seienden wird in mehreren Bedeutungen gesprochen» (Τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς). Frede und Patzig sind nun der Ansicht, dieser Satz könne auch übersetzt werden: «Der Ausdruck <seiend> wird auf vielfache Weise verwendet» und daß es zur Vermeidung allfälliger Zweideutigkeiten naheliegender wäre, die ursprüngliche Übersetzung wie folgt zu ergänzen: «Das Seiende wird in verschiedenem Sinne als das, was es ist, nämlich Seiendes, bezeichnet.» Dieses, wie gesagt, etwas extreme Beispiel zeigt, daß es im Kommentar von Frede und Patzig unter anderem darum geht, auch nur latent vorhandene Aspekte sichtbar zu machen und die sich daraus ergebenden Schwierigkeiten nach Möglichkeit einer Lösung entgegen zu führen.

### *Die ontologische Konzeption*

Für Frede und Patzig setzt das Verständnis von Metaphysik Z einen «intuitiv» erworbenen Substanzbegriff voraus, der sich wie folgt umschreiben läßt: Substanz oder, wie Frede und Patzig durchwegs sagen, *ousia* ist «das, was primär seiend ist und von dessen Sein alles andere, was ist, in seinem Sein abhängt und aus dem heraus folglich auch alles andere in seinem Sein erklärt werden muß» (I S. 36).

In Metaphysik  $\Delta$  8 wird dieser provisorische Begriff in zwei Klassen aufgeteilt: *ousia* ist einmal das, was allem anderen zugrunde liegt, entweder als Materie oder als das in der Kategorienschrift als erste *ousia* bezeichnete konkrete Einzelding. Zum andern ist *ousia* Ursache des Seins. Die spezifische Leistung von Metaphysik Z besteht nun darin, daß die beiden Erscheinungsformen, Zugrundeliegendes und Ursache des Seins, in einen Begriff verschmolzen

werden, aber so, daß weder das konkrete Einzelding noch die Materie, sondern nur die Form die Bedingungen eines Zugrundeliegenden und einer Seinsursache gleichzeitig erfüllen kann.

Das konkrete Einzelding (gemäß Kategorienschrift) kommt nicht in Frage, weil dieses die Widerfahrnisse einschließt und somit, streng genommen, nicht das den Widerfahrnissen Zugrundeliegende sein kann. Was die Materie betrifft, so ist sie zwar ein den Widerfahrnissen Zugrundeliegendes, aber sie erfüllt diese Funktion nur dank des Umstandes, daß sie Materie eines geformten Gegenstandes ist. Sie setzt das Vorhandensein einer Form voraus und wird deshalb den an eine Seinsursache gestellten Bedingungen nicht gerecht.

Die Form nun ist beides, sowohl Ursache des Seins als auch Zugrundeliegendes. Das erste ergibt sich aus ihrer Eigenschaft, ein «Getrenntes» (Χωριστόν) zu sein, was nichts anderes beinhaltet, als daß die Form in ihrem Sein nicht das Sein einer anderen Sache voraussetzt, auch dann nicht, wenn sie zusammen mit einer Materie realisiert ist. Das zweite, ein Zugrundeliegendes, ist die Form deshalb, weil sie als ousia «das ist, was der Gegenstand eigentlich und letztlich ist» und somit den dem Gegenstand inhärierenden Widerfahrnissen «auf diese vermittelte Weise» (I S. 40) zugrundeliegt.

Im Anschluß an die Darstellung der ontologischen Konzeption, wie sie aus Metaphysik Z hervorgeht, gehen Frede und Patzig noch auf zwei Spezialprobleme ein, nämlich die Rolle, welche die Materie in der Konstitution der ousia spielt bzw. nicht spielt, und die Frage, ob die Formen individuell oder allgemein seien.

Bezüglich des ersten Problems, das zur Hauptsache im Kommentar zu Metaphysik Z 8, 10 und 11 behandelt wird, wenden sich Frede und Patzig gegen die von der Tradition nahegelegte Interpretation, welche in der Materie das «principium individuationis» sehen will. Umgekehrt scheinen sie der thomistischen Lehre auf halbem Wege entgegenzukommen, wenn sie schreiben, daß «bei der Definition von ... Formen, die nur in einer bestimmten Art von Materie auftreten können, dieser innere Zusammenhang von Form und Materie deutlich werden muß» (II S. 212). Die Definition des Menschen darf, wie in diesem Zusammenhang noch präzisiert wird, die Bewegung und (körperlichen) Teile nicht enthalten, muß diese aber «in angemessener Weise implizieren».

Der Behandlung des zweiten Spezialproblems, der Frage, ob die Formen individuell oder allgemein seien, räumen Frede und Patzig ein eigenes Kapitel ein (I VIII), wobei sie allerdings über Metaphysik Z hinausgehen. Die Textstelle, die in ihren Augen von zentraler Bedeutung ist, weil sie den Nachweis erbringt, daß bei Aristoteles der Ausdruck εἶδος mehrdeutig sei und sowohl eine allgemeine logische Spezies als auch die den Dingen eigene Form bezeichne, diese Stelle stammt nicht aus Metaphysik Z, sondern aus dem Buch Λ. Ebenso berufen sich Frede und Patzig auf eine Stelle in Buch M, um eine gegen die These der Individualität der Formen geltend gemachte Schwierigkeit aus dem Wege schaffen zu können.

Frede und Patzig versuchen nun aufgrund zahlreicher Argumente nachzuweisen, daß die in Buch  $\Lambda$  (5. 1071a27–29) gemachte Unterscheidung zwischen  $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$  als allgemeiner logischer Spezies und  $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$  als der den Dingen eigene Form auf Metaphysik Z anwendbar sei und daß, wenn dort von substantieller Form die Rede ist, es sich nicht um eine mehreren Dingen gemeinsame, sondern nur um eine individuelle Form handeln könne. Auf den Einwand, wonach gemäß Aristoteles die Definition und das Wissen etwas Allgemeines zum Gegenstande habe, antworten sie teils mit einem Hinweis auf den besondern Charakter der Definition – im primären Sinn sei eine solche nur von etwas möglich, das nicht selber von etwas anderem ausgesagt werde, wie etwa der für sich allein genommene Begriff Mensch, und so betrachtet sei die Definition allgemeingültig und auf jeden Gegenstand derselben Art anwendbar – teils mit dem schon erwähnten Verweis auf Metaphysik M, wo Aristoteles bei 10,1087a15–25 zwischen tatsächlichem ( $\epsilon\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\acute{\iota}\alpha$ ) Wissen und Wissen der Möglichkeit nach ( $\delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota$ ) unterscheidet und hinzufügt, daß das tatsächliche Wissen immer Wissen vom Einzelnen sei, während das Wissen der Möglichkeit nach dem allgemeinen Wissen entspreche.

\* \* \*

Ein Eindruck, der sich beim Lesen der textkritischen Anmerkungen, der Übersetzung, des Kommentars und der systematischen Ausführungen von Frede und Patzig mehr und mehr verstärkt, ist der, daß all diesen Interpretationen die unausgesprochene Voraussetzung zugrunde liegt, die in Metaphysik Z enthaltenen Gedanken seien intelligibel, d.h. innerlich kohärent und widerspruchsfrei. Frede und Patzig legen zwar Wert auf die Feststellung, daß die in Metaphysik Z vertretene *ousia*-Lehre in einem gewissen Kontrast zu den in der Kategorienschrift und in Metaphysik E 1 enthaltenen Auffassungen stehe, wobei sie die beiden Schriften mindestens andeutungsweise als einer früheren Schaffensperiode angehörend betrachten. Innerhalb von Metaphysik Z ist aber von einer gedanklichen Entwicklung kaum die Rede. Im Vordergrund steht dort das Bemühen, die *ousia*-Lehre als eine «möglicherweise in sich konsistente Theorie» (I S. 9) darzustellen.

HANS AMBÜHL

**Dominic J. O'Meara: Pythagoras Revived. *Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*.** Oxford: Clarendon Press 1989. XII + 251 S.

Aus sprödem Material hat der Verfasser ein interessantes Buch gemacht. Ihm liegt eine Neuentdeckung zugrunde: Eine Schrift des Michael Psellos (11. Jh.) «Über die Zahlen» enthält Exzerpte aus verlorenen Büchern jenes umfas-



senden Werks, in dem Iamblich die «Pythagoreische Philosophie» dargestellt hatte. Von dieser pythagoreischen Enzyklopädie, *Περὶ τῆς Πυθαγορικῆς αἰρέσεως*, enthält ein Florentiner Codex (Laur. 86,3) das gesamte Inhaltsverzeichnis und die vier ersten Bücher; der Rest ging verloren, lag aber Psellos offenbar noch vor: Seine Exzerpte *περὶ τοῦ φυσικοῦ, ἀριθμοῦ, περὶ τῆς ἠθικῆς ἀριθμητικῆς καὶ τῆς θεολογικῆς* gehen auf das 5., 6., 7. Buch jenes Werkes zurück. Nicht nur, daß das dritte Exzerpt ausdrücklich den Namen Iamblichs nennt, die Titel stimmen zu jenem Inhaltsverzeichnis, und zwei Zitate in Syrians *Metaphysikkommentar* (p.140,15 – Iambl. Zeile 53-58; 73; p. 149,28-31 – Iambl. Zeile 90-92) treten bestätigend hinzu (57; 130). O'Meara hat seine Entdeckung 1981 vorgestellt und den Text ediert («New Fragments from Iamblichus» *Collection of Pythagorean Doctrines*», AJP 102, 26-40) und gibt jetzt die damals schon (34) angekündigte ausführliche Behandlung in weitem philosophiegeschichtlichem Horizont. Die neuen Texte sind als Appendix I (217-229) mit Übersetzung und Testimonien, ohne textkritischen Apparat abgedruckt. Appendix II (230-232) informiert zusätzlich über arabische Kommentare zu den pythagoreischen «Goldenen Versen».

Das erste Kapitel gilt den «Varieties of Pythagoreanism» vor Iamblich, nämlich Numenios, Nikomachos, Anatolios, Porphyrios. Außer Betracht bleiben nicht nur Moderatos, sondern vor allem die praktizierenden Pythagoreer wie Apollonios von Tyana und Alexandros von Abonuteichos, der manchen als Reinkarnation des Pythagoras galt (Luk. Alex. 40). Die vier erhaltenen Bücher Iamblichs werden vorgestellt, gefolgt von einem einläßlichen Kommentar der neuen Texte (53-85); dann werden Parallelen und Unterschiede zu anderen Werken Iamblichs behandelt. Nachdem so «The Revival of Pythagoreanism in the Neoplatonic School» dargestellt ist, verfolgt der zweite Teil des Buchs die Nachwirkung von Iamblichs Konzeption und Werk bei Hierokles, Syrian und Proklos. Vom Früheren wie Späteren her ergibt sich, daß die systematisierende Heraushebung und Verherrlichung des Pythagoras und seiner Philosophie die spezielle Leistung Iamblichs ist: Er hat die «mathematization of Neoplatonism» gebracht und damit diesem eine neue Wendung gegeben. O'Meara bescheinigt Iamblich nicht nur Konsequenz in seiner protreptischen Absicht, sondern «comprehensiveness and systematic rigour» (104).

Allzu viel Aufschluß darf man von dem neuen, überaus knappen, ja kärglichen Material – insgesamt 188 Zeilen anstelle dreier Bücher – nicht erwarten. Es gelingt dem Verfasser mit Sorgfalt und Gelehrsamkeit, philosophiegeschichtlich relevante Kontexte zu gewinnen, indem er die Formulierungen der Exzerpte in erster Linie mit Aristoteles von der einen und den späteren Aristoteleskommentatoren von der anderen Seite her konfrontiert. In Iamblichs Lehre von den «physischen Zahlen» läßt sich Auseinandersetzung mit der Physik des Aristoteles fassen, auch dessen Ethik scheint für Iamblichs Behandlung einen Leitfaden zu geben; die «Theologie» dagegen bewegt sich in rein neuplatonischen Bahnen, wobei die höheren Wirklichkeiten über Plotin und

Porphyrrios hinaus komplexer ausgestaltet werden. Insbesondere erscheinen die <göttlichen Zahlen> noch über dem intelligiblen Sein angesetzt, womit O'Meara, gegen Saffrey und Westerink, eine Vorstufe der <Henaden> des Proklos entdeckt (82-84; 205,25).

Etwas vernachlässigt erscheint die platonische, doch als pythagoreisch geltende Lehre von den <Ideenzahlen>, die über Aristoteles den Späteren gegenwärtig blieb; auch wird p. 13 zu dem berühmten Satz des platonischen *Philebos* 16c über die philosophische <Gabe von den Göttern> nicht angemerkt, daß es sich dabei gerade um die wiederum als pythagoreisch geltende Lehre von  $\pi\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma$  und  $\acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\rho\omicron\nu$  handelt. Ein wichtiges negatives Ergebnis auf Grund der neuen Materialien ist, daß die selbständig überlieferten  $\Theta\epsilon\omicron\lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu\alpha$  τῆς ἀριθμητικῆς, eine Exzerptensammlung aus Nikomachos und Anatolios (ed. de Falco, Teubner 1922), nichts mit Iamblichs pythagoreischer Enzyklopädie zu tun haben (15,24). Doch zu Unrecht bleiben die arithmologischen Texte dann ganz beiseite. Zeile 93 τὸν ἄρτιον ὡς διεχῆ λέγειν διάκενον heißt genommen nicht «to speak of even number as a discontinuous gap» (223), sondern <die gerade Zahl, als diskontinuierlich, <leer> nennen>; vgl. über Arist. phys. 213b27 (68) hinaus zur <geraden Zahl> Plut. Aet. Rom. 264a διάστασις, Plut. De E 388a χώρα, theol. ar. p.9,7 (Nikomachos) διαχωρισμός. Zeile 48 wird nicht in Text und Übersetzung (226 f.), doch 75,63 als «corrupt» bezeichnet: «should 4 ... be corrected to 5?» Tatsächlich ist offenbar Konfusion durch Kürzung im Exzerpt zu diagnostizieren: <Gerechtigkeit> kann ebenso mit der Zahl 4 verbunden werden (Gerechtigkeit als <Quadratzahl>: Pythagoras bei Arist. MM 1182a14; als Zahl 4: theol. ar. p.29,7 [Anatolios]) wie mit der Zahl 5 – dies in der Fortsetzung des Exzerpten-Textes.

Der zweite Teil des Buchs gibt einen kompetenten Querschnitt durch die von Iamblich beeinflussten Neuplatoniker der Athener Schule. Sehr geringe Abhängigkeit zeigt Hierokles, selbst im Kommentar zu den pythagoreischen <Goldenen Versen>; mehr Benützung des <göttlichen Iamblichos> ist bei Syrian zu finden, der aber seine eigene Darstellung der pythagoreischen Philosophie (met.p.81-83) selbständig entwirft. Auch Proklos lobt, kennt und benützt Iamblich, geht aber über diesen in entscheidender Weise hinaus: Er hat gegenüber <Pythagoras> energisch wieder Platon ins Zentrum gestellt und gibt, dank seinem Sinn für eigentlich <beweisende> Wissenschaft, auch der Geometrie weit mehr Gewicht als der Arithmetik.

Ein wichtiges Ergebnis O'Mearas betrifft das Verhältnis des ersten Proömiums in Proklos' Euklidkommentar zum dritten Buch von Iamblichs Enzyklopädie, *De communi mathematica scientia*: Die textlichen Parallelen sind seit je bekannt und in den Apparaten der Editionen verzeichnet, doch bestand die Tendenz, statt auf direkte Abhängigkeit des Proklos von Iamblich auf Benützung einer gemeinsamen Quelle durch beide zu schließen; am energischsten hat dies unlängst B.L. van der Waerden verfochten (Die gemeinsame Quelle der erkenntnistheoretischen Abhandlungen von Iamblichos und Proklos, Sitzungs-



ber. Heidelberg 1980,12). Diese These durch genaue Einzelinterpretation widerlegt zu haben, ist nicht das geringste Verdienst O'Mearas (157-164; auch in: Gonimos, Festschrift L.G. Westerink, Buffalo 1988, 49-59). Daß man als <Quelle> einen Autor des 1.Jh.n.Chr., Geminos, bestimmen wollte, erweist sich geistesgeschichtlich-terminologisch als unhaltbar. Die Besonderheit der proklichen Bearbeitung zeigt sich gerade in einem Passus, der auf Plotin aufbaut, für den also Geminos in keinem Fall in Frage kommt. Die Darstellung des Proklos ist besser, klarer durchdacht und genauer in den Zitaten, doch nicht weil <originalere>, ältere Quellen verwendet sind; Proklos ist einfach der weitaus überlegene Philosoph.

Hier tritt ein allgemeineres Problem auf, das durch O'Mearas fast liebevollen Umgang mit Iamblich-Fragmenten doch etwas in den Hintergrund gedrängt wird: Die Frage des philosophischen und auch schriftstellerischen Niveaus schlechthin. Iamblichs zweifelhafter Ruf gründet auf der bekannten, philologisch längst festgestellten Tatsache, daß gerade die Bücher der pythagoreischen Enzyklopädie größtenteils aus anderen Quellen centoartig zusammengeschrieben sind – am meisten ist über die Aristotelica im *Protreptikos* diskutiert worden. Gewiß kann man die so zustande gekommenen Texte für sich betrachten, ohne sie von vornherein nur als Steinbruch wertvollerer älterer Fragmente auszu-beuten. Doch zeigt sich auch in O'Mearas Behandlung überdeutlich, daß Iamblichs konstante Beschwörung der <genauen Beweise> einer angeblich pythagoreischen Mathematik und Philosophie in seinen eigenen Texten nicht im mindesten eingelöst wird, daß da nirgends Denken geübt, sondern in verwachsenen, wenngleich superlativischen Wendungen Hochstapelei betrieben wird. O'Mearas unbestechliche Interpretation läßt *malgré lui* erkennen, wie Syrian und erst recht Proklos auf ganz anderem Niveau stehen. Die Paradoxie, daß ein intellektuell wenig ansprechender Guru geistesgeschichtlich Epoche gemacht hat, bleibt unaufgelöst.

O'Meara stellt abschließend die Frage nach Iamblichs Motivation bei seinem <pythagoreischen> Unternehmen (213-215). Er sieht Konkurrenz zu der Leistung, die Porphyrios mit seiner Plotinedition vorgelegt hatte. Porphyrios freilich hatte sein Vorbild nicht nur in der tetralogischen Platon-Edition, sondern besonders auch in der Aristoteles-Edition des Andronikos; Iamblich hatte keinen Klassikertext vorzustellen, er beläßt es wohlweislich bei vagen Hinweisen auf die Existenz pythagoreischer Schriften nebst vereinzelt Zitaten. Bewußte Konkurrenz zum Christentum scheint O'Meara unerweislich (214 f.). Er nennt hier nicht Apollonios von Tyana, der in Iamblichs Epoche als Konkurrent zu Christus portiert wurde, den ein Epigramm offenbar aus eben dieser Zeit als <vom Himmel gesandt> rühmt (SEG 31, 1320), Apollonios, der selbst als Pythagoreer gegolten hatte und aus dessen Pythagorasbiographie Iamblich wesentliche Passagen seines Βίος Πυθαγόρειος entnahm, gerade Passagen über «divine origin and mission» des Pythagoras (O'Meara 37); dabei erscheinen die Pythagoreer in Iamblichs Formulierung ausgerechnet als κοινόβιοι (Iambl. V.P. 29,

vgl. W. Burkert in B.F. Meyer, E.P. Sanders, *Self-Definition in the Graeco-Roman World*, London 1982, 13). Am auffallendsten ist in dieser Perspektive aus den neuen Exzerpten die Formulierung ἔστιν οὖν τὸ πρῶτον καὶ κυρίως ἓν, ὃ δὴ φαίμεν ἂν ἡμεῖς ὁ θεός, ἐνάς καὶ τριάς (Zeile 70 f.). O'Meara weist die Zwischenbemerkung dem Psellos zu, läßt die Aussage über die <Trinität> aber dem Iamblich selbst (82 f.). Wenn dies zutrifft, wäre eine der erstaunlichsten Überschneidungen mit der christlichen Theologie festzustellen. Leider läßt die Spärlichkeit des Exzerptes Sicherheit nicht zu.

WALTER BURKERT

**Mark G. Henninger:** *Relations. Medieval Theories 1250–1325*. Oxford: Clarendon 1989, 198 S.

«Der Wunsch, an Stelle metaphysischer Begriffsdichtung eine streng wissenschaftliche Methode des Philosophierens zu setzen, wäre ein frommer Wunsch geblieben, wenn man als logisches Werkzeug nur das System der traditionellen Logik zur Verfügung gehabt hätte.» Dieses vernichtende Urteil R. Carnaps («Die alte und die neue Logik», *Erkenntnis* 1 [1930], 12–13) prägte lange Zeit die Einschätzung der traditionellen, insbesondere der mittelalterlichen Logik. Als eines der Hauptdefizite der alten Logik galt die Relationenlogik, denn Carnap (op. cit., 16) behauptete: «Die neue Logik unterscheidet sich von der alten aber nicht nur durch die Form der Darstellung, sondern vor allem durch umfangreiche Gebietserweiterungen. Die wichtigsten neuen Gebiete sind die Theorie der Beziehungssätze und die Theorie der variablen Satzfunktionen.» Henninger weist in seiner gründlichen, umfassenden Studie nach, daß dieses oft zitierte Urteil in bezug auf die mittelalterlichen Relationstheorien historisch falsch und philosophisch unangemessen ist. Zwar wurde erst in der neuen Logik das traditionelle Subjekt-Prädikat Schema zur Beschreibung von Relationen endgültig überwunden, doch bereits die Autoren des späten 13. und frühen 14. Jahrhunderts transformierten dieses Schema und entwickelten neue Ansätze. Dabei widmeten sie sich eingehend einer Frage, die in der neuen Logik weitgehend ausgeblendet wurde: Welchen ontologischen Status hat eine Relation?

Ausgehend von dieser ontologischen Problemstellung (3) analysiert und diskutiert Henninger die Relationstheorien von acht spätmittelalterlichen Autoren. Er verdeutlicht, daß die scholastischen Diskussionen auf einer wichtigen Voraussetzung beruhten (4–6). Gemäß der aristotelischen Ontologie wurde angenommen, die Relation inhäriere als Akzidens einem Subjekt und sei gleichzeitig auf ein anderes Subjekt hingeeordnet. Somit sind zwei Relationskomponenten zu unterscheiden: ein *esse-in* und ein *esse-ad*.

Thomas von Aquin erklärt die Verbindung dieser beiden Komponenten, indem er zwischen dem Seienden und der *ratio* des Seienden unterscheidet (16).

Er behauptet, der Satz  $\langle aRb \rangle$  (d.h.  $\langle a$  steht in einer wirklichen Relation  $R$  zu  $b \rangle$ ) sei genau dann wahr, wenn gilt: (i)  $a$  und  $b$  sind zwei distinkte, extramentale Entitäten, (ii) in  $a$  besteht ein Fundament für  $R$ , (iii)  $R$  ist als Seiendes mit dem Fundament identisch, unterscheidet sich jedoch in bezug auf die *ratio*. Diese Erklärung ist insofern befriedigend, als sie mit Bedingung (ii) die Komponente des *esse-in* und mit Bedingung (iii) die Komponente des *esse-ad* berücksichtigt. Sie stellt zudem eine elegante Lösung dar, weil sie der Relation einerseits mit dem Rekurs auf das Fundament eine wirkliche Existenz zugesteht und sie andererseits nicht als selbständiges Seiendes festsetzt. Allerdings stellt sich sogleich die Frage, was unter dem Fundament und der *ratio* genau zu verstehen ist.

Heinrich von Gent greift die Frage nach der *ratio* auf. Er behauptet, die *ratio* sei nichts anderes als ein spezifischer Seinsmodus, der die Entität  $a$  auf die Entität  $b$  ausrichtet (52–56). Dieser Modus ist kein Akzidens und keine zusätzliche Entität, sondern das, was durch eine intentionale Distinktion bestimmt wird. An einem Beispiel verdeutlicht heißt dies: Sokrates kann mittels der intentionalen Distinktion nicht nur als eine individuelle Entität, sondern auch als Lehrer Platons bestimmt werden. Dieses Lehrer-Sein ist genau sein relationaler Seinsmodus.

Richard von Mediavilla (63) und Johannes Duns Scotus (69) gehen auf die Frage nach dem Fundament einer Relation ein. Sie kommen zum Schluß, daß nur dann sinnvollerweise von einem wirklich existierenden Relationsfundament gesprochen werden kann, wenn die Relation als eine *res relativa* bestimmt wird, die zusätzlich zu den Entitäten  $a$  und  $b$  existiert. Duns Scotus trifft noch eine weitere Unterscheidung: Wenn die Relation zwischen zwei Entitäten besteht, die unter eine der zehn Kategorien fallen, ist sie eine kategoriale Relationsentität. Wenn sie zwischen zwei Entitäten besteht, die unter keine Kategorie fallen (Gott, Engel), ist sie eine transzendente Relationsentität.

Dieser Reifizierung der Relation stimmt Heinrich von Harclay in seinem *Sentenzenkommentar* zu (99–101). In einer später entstandenen *Questio* kritisiert er jedoch die Vervielfachung von Entitäten und hält fest, die Relation sei nur eine Bedingung in  $a$  bezüglich  $b$ . Dieses Bedingung ist kein inhärierendes Akzidens, und trotzdem existiert sie extramental (112). Heinrich führt zur Veranschaulichung ein Beispiel an: Die Relationsaussage  $\langle$ Sokrates wird von einem Ochsen gesehen $\rangle$  ist genau dann wahr, wenn Sokrates und der Ochse existieren und wenn in Sokrates die Bedingung des Gesehen-Werdens, bzw. im Ochsen die Bedingung des Sehens existiert. Die Bedingung ist somit als eine natürliche Disposition zu verstehen.

Wilhelm von Ockham formuliert eine radikale Kritik an allen diesen Theorien. Er bestreitet, daß eine *ratio*, ein Seinsmodus oder sogar eine *res relativa* existiert. Relationen sind nichts anderes als Begriffe (*intentiones*), die als konnotative Termini gebraucht werden (127–128). Beispielsweise ist  $\langle$ Lehrer-Sein $\rangle$  genau jener Terminus, der Sokrates an erster Stelle und Platon an zweiter

Stelle bezeichnet. Wer auch immer einen Relationsterminus gebraucht, bezieht sich ausschließlich auf singuläre Entitäten.

Auch Petrus Aureoli bestimmt die Relation als eine Intention. Allerdings schreibt er ihr – ganz im Gegensatz zu Ockham – einen selbständigen ontologischen Status zu, nämlich eine bewußtseinsabhängige Existenz (*esse obiectivum*). Eine Relation entsteht genau dann, wenn die Entitäten *a* und *b* erfaßt und in ihrem *esse obiectivum* miteinander verbunden werden (172).

Diese Entwicklung von der *ratio*-Theorie des Thomas bis zur psychologischen *intentio*-Theorie des Petrus Aureoli wird von Henninger auf spannende Weise beschrieben und kritisch diskutiert. Die Studie zeichnet sich durch ein gründliches Quellenstudium, durch sorgfältige Textanalysen und durch eine klare, kohärente Gedankenführung aus. Eine besondere Qualität der Arbeit besteht darin, daß sie auch unbekannte, bislang vernachlässigte Texte von Richard von Mediavilla, Heinrich von Harclay u.a. berücksichtigt. Der Autor begnügt sich allerdings nicht mit einer historischen Darstellung der verschiedenen spätmittelalterlichen Positionen. Bei jedem Text prüft er die logische Kohärenz der einzelnen Thesen und die jeweiligen ontologischen Implikationen. Für diese sehr subtile Diskussion führt er nicht nur Argumente an, die in der mittelalterlichen Debatte vorgebracht wurden, sondern er geht auch auf moderne Beiträge ein, z.B. von Ch. Hartshorne (32–39) und J. Hintikka (104). Dadurch wird die philosophische, über das Spätmittelalter hinausreichende Relevanz der ontologischen Relationstheorien besonders deutlich, und die Studie erhält auch für systematisch interessierte Leser einen großen Reiz.

Wie alle Textinterpretationen sind freilich auch die Analysen Henningers nicht unanfechtbar. Beispielsweise behauptet er bezüglich der Relationstheorie Ockhams: «One is free to understand a real relation as either a relational concept or as the things signified by the concept» (133). Diese Aussage findet sich zwar wörtlich bei Ockham (vgl. *In I Sent.*, d. 30, q. 1, Opera theologica IV, St. Bonaventure 1979, 314), doch sie bezieht sich an dieser Stelle nur auf die Frage, wie die Relation Gott-Schöpfung zu verstehen ist. Im Hinblick auf diese spezifisch *theologische* Fragestellung ist es von untergeordneter Bedeutung, ob die Relation semantisch (bezüglich der Funktion des Relationsterminus) oder ontologisch (bezüglich der bezeichneten Relationsglieder) bestimmt wird. Für eine *philosophische* Erklärung der Relation ist das Verhältnis von semantischer und ontologischer Bestimmung jedoch von zentraler Bedeutung. Man kann gemäß Ockham nicht entweder die eine oder die andere Bestimmung wählen. Vielmehr bedingen sich die beiden Bestimmungen gegenseitig. Wer einen semantischen Ausgangspunkt wählt und einen Relationsterminus untersucht, stellt fest, daß sich dieser notwendigerweise immer auf singuläre Entitäten bezieht. Wer hingegen einen ontologischen Ansatz wählt und die einzelnen Relationsglieder prüft, stellt fest, daß diese durch einen gemeinsamen konnotativen Relationsterminus bezeichnet werden.

Besondere Beachtung verdient die Schlußthese Henningers (180), daß Ockham und Petrus Aureoli deutlich von der traditionellen Relationstheorie abweichen, indem sie bestreiten, daß die Relation irgendein Fundament in einem Relationsglied besitzt. In der Tat lehnen diese beiden Autoren explizit die Existenz einer inhärierenden Relationskomponente (*esse-in*) ab. Es stellt sich jedoch die Frage, ob Ockham diese Komponente nicht in seiner Konnotationstheorie implizit einbezieht. Sein Standardbeispiel für einen konnotativen Terminus ist  $\langle \text{weiß} \rangle$  (vgl. *Summa Logicae I*, cap. 10, Opera philosophica I, St. Bonaventure 1974, 36). Dieser Terminus bezeichnet an erster Stelle einen konkreten Gegenstand und an zweiter Stelle die Weißheit, die diesem Gegenstand inhäriert. Entscheidend ist dabei, daß die Objekte der ersten und zweiten Bezeichnung miteinander verbunden sind; Ockham nennt das gesamthaft Bezeichnete des konnotativen Terminus *aliquid habens albedinem*. Wird nun der Relationsterminus  $\langle \text{Lehrer sein} \rangle$  als konnotativer Terminus analysiert, ergibt sich:  $\langle \text{Lehrer sein} \rangle$  bezeichnet an erster Stelle Sokrates und an zweiter Stelle dessen Schüler Platon. Doch wie sind hier die beiden Objekte miteinander verbunden? Müßte man nicht in Analogie zum Beispiel  $\langle \text{weiß} \rangle$  behaupten, hier sei das gesamthaft Bezeichnete *Socrates habens Platonem discipulum*? Ockham geht zwar nicht auf diese Frage ein, sondern spricht nur von zwei bezeichneten Objekten (vgl. *In II Sent.*, q. 2, Opera theologica V, St. Bonaventure 1981, 39; *In I Sent.*, dist. 30, q. 1, Opera theologica IV, op. cit., 314). Eine konsequente Anwendung der Konnotationstheorie müßte ihn jedoch zum Eingeständnis zwingen, daß die beiden bezeichneten Objekte in der Form  $\langle a \text{ hat } b \text{ in der Relation } R \rangle$  miteinander verbunden sind. Diese Verbindung kann nur aufgrund eines bestimmten Fundaments in den Relationsgliedern entstehen, genau wie die Verbindung  $\langle a \text{ hat Weißheit} \rangle$  nur entstehen kann, wenn im Subjekt das Fundament zur Verbindung mit einem Akzidens besteht.

Henningers Studie regt aufgrund ihrer Informationsfülle zu weiteren Untersuchungen an. Ich möchte nur auf drei mögliche Forschungsbereiche hinweisen:

(1) Zahlreiche Autoren des 14. Jhs. sind bezüglich des Relationenproblems noch unerforscht, wie Henninger selbst bemerkt (183). Es wäre äußerst spannend, die Theorien von Wilhelm Alnwick, Richard Campsall, Adam Wodeham, Robert Holcot, John Rodington, Gregor von Rimini u.a. genauer zu prüfen. Obwohl diese Denker häufig vernachlässigt werden, sind sie – genau wie Heinrich von Harclay und Petrus Aureoli – keineswegs uninteressante Autoren.

(2) Die Frage nach dem ontologischen Status der Relationen wurde im Mittelalter häufig mit einer theologischen Intention diskutiert, wie der Autor zu Recht betont (1). Den Ausgangspunkt bildete das Trinitätsproblem (Relation der göttlichen Personen), das Eucharistieproblem (Relation von Gott und Welt). Es wäre sehr aufschlußreich zu prüfen, welchen Einfluß die unterschiedlichen ontologischen Positionen auf die theologische Theoriebildung hatten



und wie sich umgekehrt theologische Ausgangspositionen auf die ontologische Debatte auswirkten. A. Maierù hat diesbezüglich bereits wichtige Pionierarbeit geleistet (vgl. seine Aufsätze zur trinitären Logik, z.B. «Logica aristotelica e teologia trinitaria: Enrico Totting da Oyta», in A. Maierù/A. Paravicini Bagliani [Hrsg.], *Studi sul XIV secolo in memoria di Anneliese Maier*. Rom 1981, 481–512). Zudem sollten auch Anwendungen der allgemeinen Relationstheorien auf spezifische Probleme der praktischen Philosophie, z.B. auf die Relation von Herr und Knecht (Aristoteles nennt sie im 7. Kap. der *Kat.* ausdrücklich als Beispiel) untersucht werden.

(3) Schließlich bedarf auch das Verhältnis der spätmittelalterlichen und neuzeitlichen Relationstheorien einer genaueren Prüfung. Henninger weist darauf hin, daß enge Beziehungen zwischen der Theorie Aureolis und jener von Hobbes oder Leibniz bestehen (184–186). Ein geschärftes Bewußtsein für die Komplexität der mittelalterlichen Diskussionen könnte sicherlich zur Klärung von Interpretationsproblemen bei neuzeitlichen Autoren beitragen.

DOMINIK PERLER

**Thomas de Aquino:** *Expositio libri Peryermenias et Expositio libri Posteriorum*. Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita. Roma/Paris: Commissio Leonina/Vrin 1989, tomus I\*/1: 88\*, 110 S., tomus I\*/2: 77\*, 284 S.

Kurz vor seinem Weggang nach Neapel (April 1272), etwa zweieinhalb Jahre vor seinem Tod (März 1274), verfaßte Thomas von Aquin auf Anfrage der Pariser Artistenfakultät einen Kommentar zu *Peri herm.*, der unvollendet blieb. In Neapel schloß er dann einen bereits in Paris begonnenen Kommentar zu den *Anal. Post.* ab. Diese kurze Bemerkung zur Entstehung der beiden Werke – die einzigen Kommentare des Thomas zum *Organon* – weckt wohl in jedem philosophiehistorisch interessierten Leser die Neugierde. Es ist erstaunlich, daß sich ein Theologiemagister nach Vollendung bedeutender philosophischer und theologischer Schriften jenen Werken zuwendet, die im Rahmen der *logica* gewöhnlich am Anfang der universitären Ausbildung und Lehrtätigkeit behandelt wurden. Was bewog Thomas dazu, sich in einer späten Phase mit Grundlagenproblemen der aristotelischen Sprachphilosophie und Wissenschaftstheorie zu beschäftigen? Und welche Lösungen erarbeitete er für diese Probleme?

Die neue, philologisch brillante Edition der beiden Kommentare, die von R.-A. Gauthier besorgt wurde, ermöglicht eine gründliche Auseinandersetzung mit diesen Fragen, da sie dem Leser einen vielfältigen Zugang zu den Texten erschließt.

Die Ausgabe bietet einen einwandfreien Text, der minutiös die mittellateinische Orthographie berücksichtigt und eine klare Gliederung aufweist. Für die Erarbeitung des Textes hat der Herausgeber sämtliche überlieferten Handschrif-

ten (21 für den Kommentar zu *Peri herm.*, 54 – je nach Zählung der unvollständigen Handschriften mehr als 54 – für jenen zu *Anal. Post.*) und alle Drucke kollationiert. Die äußerst sorgfältige Beschreibung und Auswertung der Textzeugen bestätigt auf überzeugende Weise die These Gauthiers, daß für beide Texte je ein Pariser *exemplar* existiert hat, das allerdings nicht überliefert ist. Die Edition verfolgt daher das Ziel, dieses *exemplar* zu rekonstruieren. Durch eine genaue Datierung der Handschriften und durch einen detaillierten Nachweis der Handschriftenabhängigkeiten gelingt es dem Herausgeber, jene Textzeugen zu isolieren, die unmittelbar auf das *exemplar* zurückgehen. Auf dieser Grundlage einer akribischen Textkritik gelangt Gauthier zu einer Textfassung, die den höchsten Anforderungen an philologisch-historische Präzision genügt, und er erstellt ein Stemma (tomus 1, 42\*–43\*; tomus 2, 10\*), das die ganze Textüberlieferung bis zu den Editionen des 20. Jahrhunderts berücksichtigt.

Der Text wird von einem ausführlichen Anmerkungsteil begleitet, der präzise die expliziten sowie impliziten Zitate belegt und die Parallelstellen nachweist. Besonders hilfreich sind die zahlreichen Zitate aus schwer zugänglichen handschriftlichen Quellen des 13. Jahrhunderts (z.B. von Petrus von Hibernia oder Nikolaus von Paris), denn sie ermöglichen es, die Thomas-Kommentare im unmittelbaren historischen Umfeld zu situieren. Gelegentlich stellen die Anmerkungen kleine begriffsgeschichtliche Exkursionen dar (z.B. die Ausführungen über das Verhältnis von Topik und Rhetorik in tomus 2, 6–7) und bieten einen ausgezeichneten Einstieg in die Textkommentierung. Eine besondere Beachtung verdient auch die Rekonstruktion der Textvorlage. Der Herausgeber begnügt sich nicht damit, den *Aristoteles latinus* zu zitieren, sondern er setzt sich zum Ziel, stets genau den *textus receptus* zu erstellen, den Thomas benutzt hat. Die strenge Anwendung dieser philologischen Maxime führt zu interessanten philosophiehistorischen Ergebnissen. Gauthier kann nachweisen, daß Thomas im ersten Teil (I, 1–26) des Kommentars zu *Anal. Post.* die Übersetzung Jakobs von Venedig benutzt hat, im zweiten Teil jedoch die Übertragung Wilhelms von Moerbeke (tomus 2, 50\*–55\*). Im Kommentar überlappen sich also zwei Phasen der Aristoteles-Rezeption – ein Faktum, das in künftigen Textinterpretationen sicherlich berücksichtigt werden muß.

In den äußerst informationsreichen editorischen Einleitungen geht der Herausgeber ausführlich auf die Quellen der Thomas-Kommentare und auf ihre Rezeption im ausgehenden 13. Jh. ein. Diese Ausführungen sind besonders für den Kommentar zu *Peri herm.* bedeutsam, denn Gauthier gibt einen kurzen, aber präzisen Überblick über die ganze terministische Tradition, und er belegt eine Rezeption bei Martin von Dacien, einem Vertreter der sog. Modisten (tomus 1, 51\*–73\*). Mit diesen Verweisen auf (positive und negative) Bezüge zu den Terministen und Modisten eröffnen sich wichtige Perspektiven für eine Textinterpretation: Die thomasische Sprachphilosophie darf nicht isoliert betrachtet werden, sondern sie ist in Beziehung zu den im 13. Jahrhundert dominierenden Sprachtheorien zu untersuchen.



Zusammenfassend kann festgehalten werden, daß die reich kommentierte Edition eine exemplarische Arbeit darstellt, da sie dem Leser alle philologisch-historischen Hilfsmittel für eine vertiefte Auseinandersetzung mit dem Text bereitstellt. Es ist lediglich zu bedauern, daß kein *Index rerum* erarbeitet wurde, der eine rasche und gezielte Orientierung im Text ermöglichen würde. Zudem ist zu bedenken, daß die vorliegende Edition (wie jede ausführlich dokumentierte Edition) Ansätze zu einer Textinterpretation aufweist und die Aufmerksamkeit des Lesers in bestimmte Richtungen lenkt. Es gibt keine philologisch-historische Aufarbeitung eines Textes ohne eine explizite oder implizite philosophiehistorische Bewertung, wie an folgendem Beispiel kurz gezeigt werden soll:

Nach einer sorgfältigen Darstellung der terministischen Logik zieht Gauthier die Schlußfolgerung, Thomas habe diese sicherlich gekannt, aber bewußt vernachlässigt: «Nous n'avons pas à nous étendre ici sur la logique terministe, sinon pour dresser un constat négatif: saint Thomas l'a connue, mais, dans son commentaire au *Peryermenias*, il l'a volontairement négligée» (tomus 1, 51\*). Den Hauptgrund für diese Vernachlässigung sieht Gauthier darin, daß sich Thomas vor allem auf epistemologische Fragen konzentrieren wollte. «... l'intention de saint Thomas est manifestement de se dégager de la technique logique pour en retrouver les fondements épistémologiques et les exprimer en termes intelligibles à tous» (tomus 1, 55\*). Diese Formulierung suggeriert, daß sich die Terministen lediglich mit logisch-technischen Fragen beschäftigten, während sich Thomas den grundlegenden Problemen zuwandte. Eine solche bewertende Gegenüberstellung ist allerdings gefährlich, denn die terministischen Untersuchungen zu den *proprietas terminorum* waren keineswegs nur eine «technique logique». Die Diskussionen über die *suppositio* und vor allem die *significatio* berücksichtigten auch die Frage, welche epistemologischen Bedingungen für die Bezugnahme auf einen Gegenstand notwendig sind. Petrus Hispanus beispielsweise definierte die *significatio* als «rei per vocem secundum placitum representatio» (*Tractatus called afterwards «Summule Logicales»*, tract. VI, ed. L.M. de Rijk, Assen: Van Gorcum 1972, 79). Diese Definition schließt auch epistemologische Aspekte ein, denn die *representatio* ist ein mentaler Vorgang. Ähnlich hält Lambert von Auxerre fest: «Significatio termini est intellectus rei ad quem intellectum rei vox imponitur ad voluntatem instituentis...» (*Logica*, ed. F. Alessio, Firenze: Le Nuova Italia 1971, 205); die Bildung eines *intellectus rei* ist ein epistemologisch zu erklärender Vorgang.

Da Gauthier den Kommentar des Thomas möglichst deutlich von der terministischen Tradition abgrenzen will, verweist er fast ausschließlich auf spätantike Quellen, vor allem auf Simplicius, Ammonius und Boethius. Er begründet dieses Vorgehen folgendermaßen: «... les premiers exégètes d'Aristote ont soulevé d'emblée les seules difficultés intéressantes, celles qui permettent de découvrir le fond de sa pensée; cette période de réflexion féconde s'achève avec Boèce et Ammonius: après eux, il n'y a plus guère à glaner» (tomus

1, 82 \*). Die große Bedeutung und der Einfluß der spätantiken Autoren ist wohl unbestreitbar. Doch ist es zulässig, deswegen die ganze terministische Tradition des 13. Jahrhunderts als unbedeutend zu disqualifizieren, ganz zu schweigen von wichtigen Texten des 12. Jahrhunderts, z.B. von Abaelards Kommentar zu *Peri herm.*? Und ist es historisch angemessen, Thomas als einzigen hervorragenden Kommentator unmittelbar neben die spätantiken Kommentatoren zu stellen? Diese Fragen bedürfen sicherlich einer näheren Prüfung in der künftigen Forschung. Für diese Untersuchungen stellt die vorliegende Edition einen unumgänglichen Ausgangspunkt dar.

DOMINIK PERLER

**Wilhelm Vossenkuhl, Rolf Schönberger (Hg.): *Die Gegenwart Ockhams* – Weinheim: VCH 1990. IX + 419 S. (Acta humaniora).**

Seit 1986 liegen sämtliche philosophischen und theologischen Werke Ockhams in einer kritischen Edition vor. 23 europäische und amerikanische Philosophiehistoriker/innen trafen sich im März 1988 auf einem von *W. Vossenkuhl* und *R. Schönberger* organisierten Kolloquium in München, um diese Textgegenwart philosophisch fruchtbar zu machen. Die meisten Bereiche aus Ockhams Werk – von der philosophischen Theologie über die Sprachphilosophie, Wissenschaftstheorie und Anthropologie bis zur Politik – wurden auf dem neuesten Forschungsstand diskutiert und teilweise im historischen Kontext, teilweise in systematischer Perspektive kritisch reflektiert. Die Tagungsbeiträge, die im vorliegenden Band versammelt sind, bieten eine Fülle an Neuinterpretationen und Entdeckungen, von denen nur einige erwähnt werden sollen.

Zunächst fallen die innovativen Beiträge zu Leben und Werk Ockhams auf. *W.J. Courtenay* zeigt in einem kurzen, aber äußerst spannenden Aufsatz (327–337), daß Ockham 1323–24 nicht unbedingt – wie bislang stets angenommen wurde – in London mit Chatton zusammentraf. Es ist ebenso wahrscheinlich, daß die beiden Franziskaner in Oxford miteinander disputierten und daß Ockham folglich direkt von Oxford nach Avignon zitiert wurde. Daraus ergeben sich wichtige Konsequenzen für die Bewertung des intellektuellen Umfeldes: Ockham sollte in enger Beziehung zu anderen Oxforder Autoren der zwanziger Jahre (John of Rodington, Richard Fitzralph u.a.), die bislang häufig vernachlässigt wurden, untersucht werden (334). *V. Richter* weist nach, daß das Kapitel «De obligationibus» in *Summa Logicae*, III–4 nicht von Ockham stammt (256–259). Vielleicht sind auch weitere Teile der *Summa* nicht authentisch, so daß heute nicht einmal die Echtheit dieses (vermeintlichen) Hauptwerkes als gesichert gelten darf.

Äußerst anregend sind auch die Neubewertungen bekannter Topoi. *M. MacCord Adams* untersucht in ihrem sehr konzisen Beitrag (3–24) den allgemein anerkannten Grundsatz, daß Ockhams gesamte Philosophie und Theologie auf einem ausgeprägten Individualismus beruht. Sie kommt zum Schluß, daß man eher von einer Individualismus-Polyvalenz als von einem einzigen Individualismus sprechen sollte (18–19). Ockham wendet in der Ontologie, Erkenntnistheorie, Ethik und politischen Philosophie verschiedene Individualismus-Prinzipien an, die logisch voneinander unabhängig sind. Zudem verwirft er in einigen theologischen Diskussionen, z.B. bei der Erörterung der Trinität, den Individualismus. Auch das häufig zitierte Ökonomieprinzip bedarf einer sorgfältigen Neuinterpretation. Gleich zwei Autoren, *F. Bottin* (51–62) und *J.P. Beckmann* (191–207), weisen überzeugend nach, daß es sich hier nicht in erster Linie um ein ontologisches Prinzip handelt. Bottin zeigt, daß das «Rasiermesser» eher im Sinne einer unentbehrlichen methodischen Voraussetzung – unabhängig von ontologischen Annahmen – verstanden werden sollte. Auch Beckmann plädiert dafür, das Ökonomieprinzip eher wissenschaftstheoretisch zu deuten. «Fazit: Der Ökonomiegedanke ist bei Ockham kein Grundpfeiler der Metaphysik, sondern eine Maxime sparsamen Umgangs mit wissenschaftlichen Notwendigkeiten angesichts einer nicht-notwendigen Welt» (199). Freilich stellt sich hier die Frage, ob in der Annahme einer nicht-notwendigen Welt nicht bereits eine metaphysische Prämisse steckt, nämlich das Kontingenzprinzip, so daß die scheinbar rein wissenschaftstheoretische Maxime erst auf dem Hintergrund einer ganz bestimmten Metaphysik angewendet werden kann.

Besondere Aufmerksamkeit verdienen die Beiträge zur politischen Philosophie, weil sie nicht nur Detailpunkte diskutieren, sondern auch das grundsätzliche Verhältnis von theoretischer und praktischer Philosophie bei Ockham thematisieren. Zwischen dem theoretischen Denker und dem politischen Pamphletisten sieht *J. Miethke* (305–324) kaum Verbindungen. Er vermeidet sogar den Ausdruck «politische Philosophie» und spricht nur von einer situationsbedingten Sozialphilosophie, die aus dem Bedürfnis entstanden ist, die Lebenswirklichkeit des Ordens gegen die Eingriffe des Papstes zu verteidigen (308). Zwar räumt Miethke ein, Ockhams politische Schriften seien nicht bloß Tagespamphlete, doch er interpretiert den theoretischen Anspruch ausschließlich im konkreten realpolitischen Kontext (313–314). *W. Kölmel* hingegen knüpft in seiner Untersuchung über den perfekten Prinzipat (288–304) explizit an den Prolog zum *Physikkommentar* an und verdeutlicht, daß das wissenschaftstheoretische Individualismusprinzip (die einzelnen Wissenschaften und ihre Teile ergeben nicht eine einzige Wissenschaft) auch in der politischen Philosophie Anwendung findet. Die «potestas» der einzelnen Völker und einzelnen Bürger kann nicht in der Herrschaft eines Prinzipats endgültig zusammengefaßt werden. Die Bürger delegieren ihre individuelle Herrschaftsgewalt zwecks einer politischen Ordnung einem Herrscher, sie können diese Übertragung ihrer

Souveränität aber rückgängig machen: Herrschaft ist nichts anderes als das «Ergebnis menschlicher Anordnung» (299). Daher trägt jeder einzelne Bürger stets die Verantwortung für die veränderbare Ordnung und muß überborden den Machtansprüchen eines Prinzipats wenn nötig mit individuellem Widerstand entgentreten.

Neue Erkenntnisse vermitteln auch die Beiträge zur Rezeptionsgeschichte. *W. Hübener* belegt anhand einer sorgfältigen Darstellung von Wyclifs Kritik an den «doctores signorum» (128–146), daß im 14. und 15. Jahrhundert weder eine eindeutige Dominanz des Ockhamismus noch eine ausschließliche Opposition von Nominalismus und Realismus bestand. Neben der terministischen Tradition, der sowohl Nominalisten als auch Realisten verpflichtet waren, entstand unter Wyclif und seinen Prager Nachfolgern eine theologisch motivierte Kritik an jeder Form von Zeichenlogik: Nicht die «veritas signorum artificialium» ist entscheidend für einen Erkenntnisgewinn, sondern allein die «veritas signata» (137). Bemerkenswert sind auch die Ausführungen *E. Keßlers* über die verborgene Gegenwart Ockhams in der Sprachphilosophie der Renaissance (147–164). Obwohl die italienischen Humanisten offen gegen die scholastische – vornehmlich ockhamistische – Logik polemisierten, knüpften sie implizit an wichtige ontologische Grundsätze an. Keßler weist überzeugend nach, daß Lorenzo Valla die Reduktion der aristotelischen Kategorien auf Substanz und Qualität stillschweigend von Ockham übernommen hat (149).

Die Gegenwart Ockhams im strengen Sinne, d.h. seine Aktualität in den gegenwärtigen Diskussionen, veranschaulichen *G. White* (165–188) und *A. Goddu* (208–231). In einer philosophisch anregenden Gegenüberstellung von Wittgensteins *Tractatus* und Ockhams philosophischen Schriften legt White dar, daß im Bereich der Ontologie wichtige Gemeinsamkeiten bestehen; beide Denker lehnen die Annahme von Sachverhalten als distinkte Entitäten ab, beide führen ontische Komposita (z.B. in Relationen) auf die individuellen Bestandteile zurück. White vermeidet jedoch eine voreilige Modernisierung Ockhams und weist auch auf wichtige Unterschiede hin. Er betont vor allem, daß Ockham im Gegensatz zu Wittgenstein stets als Philosoph *und* als Theologe argumentierte und deshalb in verschiedenen Bereichen (z.B. in der Eucharistielehre) von rein ontologischen Grundsätzen abwich (179). In einem interessanten Vergleich mit B. van Fraassens konstruktivem Empirismus verdeutlicht Goddu, daß Ockhams Wissenschaftstheorie ebenfalls in gewisser Hinsicht als ein Empirismus gedeutet werden kann, der zwei Grundprinzipien aufweist: erstens eine Toleranz für die Unvollständigkeit bei der Erklärung empirischer Fragen, zweitens ein methodisches Ökonomieprinzip, das vor der Annahme unnötiger Entitäten und überflüssiger Theorieelemente schützt (226).

Der Band wird durch die Beiträge der Philosophiehistoriker *L. Honnefelder* (369–382) und *K. Flasch* (393–409) sowie des Designers und Architekturhistorikers *O. Aicher* (383–392) zur «Aktualität des Mittelalters» abgeschlossen. Es ist zweifellos ein Verdienst der Kongreßveranstalter und Herausgeber, daß sie

der wichtigen methodologischen Grundsatzdiskussion Platz eingeräumt haben. Allerdings stellt sich die Frage, wie gewinnbringend Honnefelders Dauerlauf durch die Ontologiegeschichte (von Aristoteles über Duns Scotus bis Tugendhat) oder Flaschs unterhaltsam polemischer, aber argumentativ nicht immer überzeugender Rundumschlag gegen alle Feinde des radikal historischen Ansatzes (von Papst Leo XIII. bis H. Maier) für die aktuelle Forschung ist. Es wäre wohl fruchtbarer, gezielt an einzelnen Punkten anzusetzen und die Auswirkungen *gegenwärtiger* philosophischer Strömungen auf die Erforschung der mittelalterlichen Philosophie zu untersuchen, z.B. die Einflüsse der analytischen Philosophie oder der rehabilitierten praktischen Philosophie (nicht des Thomismus, der in der Forschung der letzten 30 Jahre ohnehin keine Rolle mehr gespielt hat).

Die Sammlung der Kolloquiumsbeiträge zeichnet sich durch eine beeindruckende Vielfalt an äußerst konzisen und innovativen Aufsätzen aus. Am wertvollsten für die Forschung sind wohl jene Beiträge, die einzelne, genau abgegrenzte Aspekte kurz, aber prägnant darstellen, z.B. die erwähnten Untersuchungen Courtenays und Keßlers oder *L.M. de Rijks* Ausführungen über Ockhams Interpretation der aristotelischen Unterscheidung zwischen «kath'holou»- und «kath'hauto»-Prädikation (232–240). Indem die Kongreßveranstalter internationale Spezialisten verschiedenster Richtungen einluden, ermöglichten sie eine vielschichtige Auseinandersetzung mit Ockhams Leben und Werk. Allerdings vermißt man Beiträge zur Ethik (abgesehen von den wenigen Bemerkungen M. McCord Adams', 14–15) und zur philosophischen Psychologie (einzig G.J. Etzkorn, 265–287, beleuchtet einige Aspekte). Auch Ockhams eigene Gegenwart, d.h. die wichtigen Einflüsse seiner Zeitgenossen Walter Chatton und Walter Burleigh sowie seiner unmittelbaren Schüler Adam Wodeham, Rober Holcot, Crathorn u.a., wird nur am Rande erwähnt. Trotz dieser Lücken, denen sich die künftige Forschung hoffentlich besonders widmen wird, stellt der vorliegende Sammelband sicherlich eine der gründlichsten und vollständigsten Auseinandersetzungen mit den vielfältigen Aspekten des «Venerabilis Inceptor» dar.

DOMINIK PERLER

**Hans-Ulrich Wöhler:** *Geschichte der mittelalterlichen Philosophie.* – Berlin: VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften 1990, 234 S.

Nicht nur die Geschichte der Philosophie, auch ihre Geschichtsschreibung ist in historischen, d.h. in politisch, ökonomisch und sozial geprägten Kategorien zu verstehen und zu beurteilen. Diesem allgemeinen Grundsatz muß bei der Lektüre einer *Geschichte der mittelalterlichen Philosophie*, die vor der politischen Wende in Ostdeutschland geschrieben wurde, aber erst nach der Auflö-



sung des SED-Regimes erschienen ist, besondere Beachtung geschenkt werden. Es gilt nicht nur zu prüfen, was diese Geschichte enthält und darstellt, sondern gleichzeitig ist auch zu beachten, unter welchen Voraussetzungen sie entstanden ist. Von besonderer Wichtigkeit ist dabei die Frage, wie die spezifisch historischen Bedingungen den methodischen Ansatz und die inhaltliche Auswahl beeinflußt haben.

Wöhlers Darstellung der mittelalterlichen Philosophie ist im Auftrag des Ministeriums für Hochschulwesen der DDR als universitäres Lehrbuch geschrieben und mit Bewilligung des zuständigen Ministers gedruckt worden (4). Dieser wichtige Hinweis erklärt die Konzeption des Buches in verschiedener Hinsicht.

*Erstens* wird mit einem Lehrbuch eine möglichst umfassende, gut verständliche, im Umfang begrenzte Gesamtdarstellung angestrebt. Daher berücksichtigt Wöhler die gesamte mittelalterliche Philosophie von Boethius bis Gabriel Biel, und er wählt einen konzisen, deskriptiven Stil. Es ist beachtenswert, wie gezielt und ausgewogen der Autor die Textauswahl trifft und dabei verschiedenste philosophische Strömungen berücksichtigt. Die wichtigsten Logiker und Naturphilosophen (z.B. Petrus Hispanus, Roger Bacon) werden ebenso beachtet wie die Vertreter der sog. Philosophischen Mystik (z.B. Meister Eckhart). Den oft vernachlässigten frühmittelalterlichen (z.B. Alkuin) und spätmittelalterlichen Philosophen (z.B. den Ockhamisten des 15. Jhs.) wird ebenso Platz eingeräumt wie den Klassikern. Eine besondere Qualität des Buches besteht darin, daß Wöhler nicht nur das lateinische Mittelalter darstellt, sondern auch sehr ausführlich auf die arabische und jüdische Philosophie eingeht (29–69). Zudem widmet er sich einigen Außenseitern, z.B. Dietrich von Freiberg (116–118) und Raimundus Lullus (130–132), und vermittelt dadurch ein buntes, vielfältiges Bild von der mittelalterlichen Philosophie. Der Nachteil einer solchen enzyklopädischen Darstellung liegt allerdings darin, daß komplexe Theorien in gedrängter Form dargestellt und gelegentlich zu wenig expliziert werden. So werden z.B. Abaelards Universalienlehre (80–81) und Duns Scotus' Theorie von der Formaldistinktion (153) nur in wenigen Sätzen gestreift. Zusätzlich zu einer bloßen Darstellung wäre manchmal eine kritische Diskussion wünschenswert. Beispielsweise wäre es hilfreich, wenn der Autor im kurzen Kapitel über die Logik nicht nur die verschiedenen Suppositionen darstellen würde (134–135), sondern auch auf die grundsätzliche Frage einginge, ob und in welcher Hinsicht die Suppositionstheorie eine befriedigende Referenztheorie darstellt.

*Zweitens* richtet sich ein offizielles Lehrbuch vorwiegend an Studenten, die mit dem Studium der (mittelalterlichen) Philosophie beginnen, und nicht an Spezialisten. Wöhler bemüht sich deshalb, abstrakte philosophische Probleme auf anschauliche Weise zu erklären. Er verzichtet auf Anmerkungen und Zitate sowie auf eine Auseinandersetzung mit der Forschungsliteratur. Dieser methodische Ansatz ermöglicht eine klare Gedankenführung und eine einprägsame,

für Anfänger verständliche Darstellung. Besonders im Kapitel über das 13. Jahrhundert gelingt dem Autor eine klare, überzeugende Strukturierung, indem er die komplexen philosophischen Strömungen autoren- und themenspezifisch in zwölf Abschnitten erörtert (90–136). Im Hinblick auf die didaktischen Zielsetzungen stellt sich jedoch die Frage, ob gelegentlich anstelle einer rein deskriptiven, zusammenfassenden Darstellung nicht besser eine konkrete Textanalyse zu wählen wäre. Beispielsweise könnte der ontologische Gottesbeweis (77–78) durch eine genaue Argumentationsanalyse noch prägnanter erklärt werden. Zudem besteht bei einer Ausblendung der neueren Forschungsliteratur die Gefahr, daß veraltete historiographische Schemata in unkritischer Weise übernommen werden. So bedarf z.B. die grobe, von F. van Steenberghen stammende Einteilung der Philosophen des späten 13. Jahrhunderts in drei Hauptgruppen, nämlich in christliche Aristoteliker, orthodoxe Denker und heterodoxe Aristoteliker (95), einer genaueren Prüfung. Ebenso diskussionsbedürftig ist die pauschale, auf die ältere Forschung zurückgehende These, daß Ockham eine Hochschätzung der Empirie und logischen Exaktheit mit fideistischen Tendenzen verbindet und daß er der Philosophie die Magdrolle zuweist (158).

*Drittens* ist unmittelbar einsichtig, daß ein offizielles Lehrbuch in einem sozialistischen Staat gewissen ideologischen Rahmenbedingungen unterworfen ist. Diese manifestieren sich deutlich im Vorwort, wo der Autor seinen methodischen Ansatz und die inhaltlichen Schwerpunkte erläutert. Er hält fest, unter dem Mittelalter werde «ein geschichtlicher Entwicklungsabschnitt verstanden, der wesentlich durch die Herausbildung, Blütezeit und schließlich im gesellschaftlichen Überbau einsetzende Krise feudaler Machtverhältnisse geprägt war» (7). Diese bekannte marxistische These ist an sich bereits äußerst problematisch. Es ist fraglich, ob die Veränderungen der ökonomischen und sozialen Strukturen im 14. und 15. Jahrhundert (Expansion der Stadtstaaten, Entwicklung der Geldwirtschaft usw.) pauschal als Dekadenzerscheinungen beurteilt werden können. Noch problematischer sind aber die Konsequenzen, die sich daraus für die Definition der mittelalterlichen Philosophie ergeben. Der Autor erklärt, der traditionelle engere Begriff gehe vor allem von der europäischen Philosophieentwicklung aus, deren Kulminationspunkt Thomas von Aquin bilde. Ein weiter gefaßtes Verständnis schließe auch die arabische, jüdische, indische und chinesische Philosophie ein. «Für den Leser des vorliegenden Buches wurde gleichsam ein Mittelweg gewählt, indem eine territoriale und inhaltliche Beschränkung auf West- und Mitteleuropa und das arabische Kalifat erfolgte» (7). Der Mittelweg ist offensichtlich nur als eine quantitative Beschränkung zu verstehen; Wöhler distanziert sich nicht von der qualitativen Bewertung der mittelalterlichen Philosophie als einer Epoche des Aufstiegs, der Hochblüte und des Niedergangs. Er scheint vielmehr zwei einander entgegengesetzte ideologische Ansätze zu verbinden: Auf der Grundlage des historischen Materialismus (These vom Zerfall der spätmittelalterlichen Gesellschaft) be-



kräftigt er die Phasentheorie des Thomismus (These vom Zerfall der spätmittelalterlichen Philosophie). Diese bizarre Thesenverbindung ist jedoch vorsichtig zu bewerten. In der Darstellung der einzelnen Perioden spricht Wöhler nämlich an keiner Stelle von Dekadenzerscheinungen, und auf Seite 138 behauptet er sogar in offensichtlichem Widerspruch zur Ausgangsthese: «Eine generelle Einschätzung des Spätmittelalters als Zeit der Krise und des Verfalls hat sich als nicht tragfähig erwiesen.» Es ist anzunehmen, daß die marxistisch-thomistische These im Vorwort nur eine Schutzbehauptung gegenüber den sozialistischen Funktionären darstellt. Sie darf wohl kaum als methodische Maxime gelesen werden.

Eine weitere methodische These, die sich wie ein Leitfaden durch das ganze Buch zieht, ist hingegen als selbständiger Ansatz des Autors – unabhängig vom sozialistischen Korsett – zu verstehen. Wöhler definiert zwei Hauptrichtungen mittelalterlichen Philosophierens (8–9): den *Spiritualismus*, der Materie, Natur und Körperlichkeit ontologisch und wertmäßig degradiert, und den *Naturalismus*, der von unabhängigen und zugleich erkennbaren Gesetzmäßigkeiten in der Natur ausgeht. Eine solche Gegenüberstellung kann ein geschicktes didaktisches Mittel sein, um gewisse Lehrunterschiede einprägsam zu verdeutlichen, wie der Autor am Beispiel der Intellekttheorien zeigt (49, 121). Es ist aber äußerst problematisch, die gesamte mittelalterliche Philosophie unter zwei Etiketten zu subsumieren. Wo kann bei logischen Diskussionen (z.B. über die Funktion der Synkategoremata), bei naturphilosophischen Auseinandersetzungen (z.B. über Bewegungstheorien) oder bei Diskussionen der politischen Philosophie (z.B. über die Legitimation der Monarchie) sinnvollerweise von einem Gegensatz zwischen Spiritualismus und Naturalismus gesprochen werden?

Der Band enthält im Anhang (187–220) eine Reihe nützlicher Übersetzungen, die den Anfänger in die Textlektüre einführen und eine Vertiefung der allgemeinen Darstellungen ermöglichen. Allerdings liegen von einigen dieser Texte bereits gute neuere deutsche Übersetzungen vor, z.B. von *De summo bono* des Boethius von Dacien (übers. von K. Flasch in: *Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung: Mittelalter*, Stuttgart 1982, 363–371) und vom ersten Teil der *Summa Logicae* Ockhams (übers. von P. Kunze, Hamburg 1984; in der Bibliographie erwähnt). Freilich gilt es zu bedenken, daß westliche Publikationen dem ostdeutschen Lesepublikum bis zur politischen Wende kaum zugänglich waren. Dieser Umstand ist wohl auch der Grund dafür, daß die Auswahlbibliographie (221–225) äußerst unvollständig ist und beinahe fragmentarisch wirkt. Es fehlen die wichtigsten neueren Gesamtdarstellungen, z.B. die *Cambridge History of Later Medieval Philosophy* (hg. von N. Kretzmann/A. Kenny/J. Pinborg, Cambridge 1982). In der Rubrik «Periodika» fallen auf den ersten Blick Lücken auf, z.B. *Traditio* (New York 1943ff.), *Vivarium* (Assen 1963ff.), *Cahiers de l'Institut du Moyen Age Grec et Latin* (Kopenhagen 1969ff.), *Medioevo* (Padua 1975ff.). Die Werkeditionen von Boethius, Heinrich von Gent, Gregor von Rimini u.a. sucht man vergeblich, und von den deutschen Übersetzungen

sind nur einige wenige aufgeführt (vgl. ein ausführliches Verzeichnis in K. Flasch, *Einführung in die Philosophie des Mittelalters*, Darmstadt 1987, 198–219).

Diese Mängel, die vor allem auf einer langjährigen Isolation der Forschung in der DDR beruhen, können nun freilich leicht behoben werden. Es ist zu hoffen, daß die ostdeutsche Geschichtsschreibung der mittelalterlichen Philosophie in einem veränderten historischen Kontext den Dialog mit der westlichen Forschung rasch finden wird. Eine solche wissenschaftliche Zusammenarbeit setzt allerdings voraus, daß bei der derzeitigen Reorganisation der wissenschaftlichen Institutionen in Ostdeutschland die philosophische Mediävistik nicht vergessen wird, zumal gerade diese Disziplin – wie am Beispiel Wöhlers deutlich wird – sich nicht der Doktrin der marxistischen Philosophie und Geschichtsschreibung gefügig gemacht, sondern sorgfältiges Quellenstudium betrieben hat.

DOMINIK PERLER

**Arthur Rich: Wirtschaftsethik.** Bd. 1: Grundlagen in theologischer Perspektive. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1984. 270 S.; Bd. 2: Marktwirtschaft, Planwirtschaft, Weltwirtschaft aus sozialetischer Sicht. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1990. 407 S.

Mit dem Erscheinen des zweiten Bandes hat Arthur Rich sein anspruchsvolles Projekt einer umfassenden und systematischen Darstellung der Wirtschaftsethik zu einem erfolgreichen Abschluß geführt. War der 1984 erschienene erste Band der theologischen Grundlegung gewidmet, beschäftigt sich der zweite Band mit ordnungspolitischen Fragen; dabei hat sich der Autor, der inzwischen seinen 80. Geburtstag feiern durfte, bei der Konzipierung des Gesamtwerks wohl nicht träumen lassen, wie aktuell gerade diese ethischen Erwägungen zur Wirtschaftsordnung werden würden. Tatsächlich bestätigen die Ereignisse in Osteuropa die grundsätzliche Option Richs zugunsten des marktwirtschaftlichen Grundsystems als einer gegenüber der Zentralverwaltungswirtschaft (so die vom Autor gegenüber dem gebräuchlicheren Ausdruck «Planwirtschaft» vorgezogene Terminologie) «relativ besseren Alternative» (II 253). Wie weit allerdings dieser Umbruch auch in Richtung von Richs Plädoyer für ein «Modell der human reformierten und [...] ökologisch regulierten Marktwirtschaft» (II 343) verlaufen wird, muß sich erst noch zeigen.

Im Rahmen einer kurzen Besprechung braucht hier nicht ein vollständiger Überblick geboten zu werden über Richs theologisch ansetzende Wirtschaftsethik, zumal der erste Band, 1987 bereits in dritter Auflage erschienen, inzwischen zu einem Grundlagenwerk evangelischer Sozialethik geworden ist (im katholischen Bereich war demgegenüber die Rezeption bisher wesentlich zurückhaltender). Im folgenden soll lediglich auf die Argumentationsstruktur

eingegangen werden, die Rich zu seinen ordnungspolitischen Optionen führt. So kann deutlich werden, daß der zweite Band auch für diejenigen Ethiker interessant sein muß, die Richs theologischer Grundlegung nicht folgen konnten.

Ähnlich wie der Kritische Rationalismus oder das Konzept der Normativen Sozialwissenschaft G. Weissors (I 90–100) geht Rich davon aus, daß sich die ethisch allein verbindlichen Kriterien des Menschengerechten nicht streng rational herleiten lassen (I 102). Sie stehen vielmehr im Horizont einer bestimmten, unhintergehbaren *Erfahrungsgewißheit* (I 103), die für den Christen diejenige der hoffenden Liebe des Glaubens ist (I 170). Diese Erfahrungsgewißheit entläßt aus sich prinzipielle *Kriterien* des Menschengerechten (I 173–200), die inhaltlich zwar nicht mehr exklusiv christlich sein müssen, für den Christen aber gleichwohl sich als Kriterien der «Humanität aus Glauben, Hoffnung, Liebe» darstellen (I 105–128, 170). Mit der Ebene der praktischen *Maximen* erfolgt schließlich der Übergang zur eigentlichen sozialetischen Urteilsfindung. Entscheidend zum Verständnis von Richs wirtschaftsethischer Argumentation ist dabei der erkenntnistheoretische Unterschied zwischen Kriterien und Maximen: Die praktischen Maximen vermitteln den rein präskriptiven Anspruch der Kriterien des Menschengerechten mit dem deskriptiv (bzw. in der Sprachregelung Richs «explikativ») erfaßten Sachgemäßen der Sozialwissenschaften (I 103). Die Maximen sind deshalb «keineswegs aus den prinzipienhaften Kriterien deduzierbar, sondern nur so zu gewinnen, daß unter Aufgebot aller Vernunft anhand dieser Kriterien gefragt wird, unter welchen ethischen und sachlichen Bedingungen in den realen Verhältnissen des gesellschaftlichen Lebens ein Optimum an Menschengerechtem erwirkt werden kann» (I 170; vgl. auch II 226 und passim).

Während der erste Band sich vorwiegend mit der Erläuterung der Erfahrungsgewißheit des Christen und den daraus sich ergebenden Kriterien des Menschengerechten befaßt, bewegt sich der zweite Band auf der wesentlich konkreteren Ebene ordnungspolitischer Maximen. Diesem Teil dürfte deshalb größere Aufmerksamkeit seitens ökonomischer Praktiker zuteil werden, als dies für die theologische Grundlegung zu erwarten war. Richs bereits erwähnte Option für eine regulierte Marktwirtschaft ergibt sich aus einer komplexen Argumentationsfolge. Die Gegenüberstellung von Markt- und Zentralverwaltungswirtschaft (II 180–225) zeigt, daß vom Anspruch des Menschengerechten her die jeweilige Wertbasis beider Systeme rezipierbar ist: Weder die Werte Freiheit, Selbstverantwortlichkeit und Eigeninteresse (II 201) noch die Werte Kollektivinteresse, Sozialpflichtigkeit und Solidarität (II 224) widersprechen als solche der Humanität.

Gegen den Menschen wenden sich die jeweiligen Wertgefüge aber, sobald sie einseitig verabsolutiert werden. Hier greift das Kriterium der Relationalität, das in Richs Argumentation einen hervorragenden Stellenwert einnimmt. Es bezeichnet die Art und Weise des menschengerechten Umgangs mit ethischen

Werten und Tugenden. Rich wendet sich gegen jegliche Verabsolutierung einzelner Werte, so sehr diese auch Aspekte des Menschlichen richtig zum Ausdruck bringen: «Jede *Absolutsetzung* eines solchen Wertes, wie sie sich in dessen, den polaren Gegenwert ausschließende Extremisierung äußert, wird unmenschliche Konsequenzen im Gefolge haben. [...] Der tiefere Sinn der Relationalität der ethischen Grundwerte [...] ist darin zu sehen, daß sich auf keinen von ihnen die wahre und wirkliche Humanität reduzieren läßt [...]. In ihrer Vereinzelung sind sie Aspekte des Menschlichen, und nur das. Das gilt vom liberalen Grundwert <Freiheit> so gut wie vom sozialistischen <Solidarität>» (I 188f.).

Es mag notwendig erscheinen, diese Bestimmung des Kriteriums der Relationalität gegen Mißverständnisse abzusichern. Inhaltlich will Relationalität keine fade Ausgewogenheit intendieren oder für eine vermeintlich goldene Mitte werben; weder arrangiert sich die durch die Humanität aus Glauben, Hoffnung, Liebe implizierte Relationalität «mit dem strukturell Bösen in der bestehenden Welt, noch verweigert sie sich ihr in den Träumereien vom utopischen Sprung aus dem Reich der Notwendigkeit in das Reich der Freiheit, das Befreiung von allen Zwängen bringe. Sie lebt vom hoffenden Glauben der Liebe an das Kommen des Reiches Gottes» (II 372). Genauso wenig kann ordnungspolitisch das Bestreben, einzelne Werte nicht zu verabsolutieren, zu einem «Dritten Weg» der Wirtschaft führen; zwischen Markt- und Zentralverwaltungswirtschaft vermag Rich keine weitere, ordnungspolitisch gangbare Alternative zu sehen (II 177–180). Indem die christliche Humanität aus Glauben, Hoffnung und Liebe sich in derselben Nähe zu den Werten beider real existierender wirtschaftlicher Grundsysteme befindet, muß es ihr vielmehr darum gehen, zu überprüfen, wo sie das Kriterium der Relationalität besser gewahrt sieht (II 225).

Die Relationalität ist aber nicht nur eine Forderung des Menschengerechten, sondern auch des Sachgemäßen: Rich vermag in einer detaillierten Erörterung zu zeigen, daß sowohl eine rein marktwirtschaftliche als auch eine rein zentralverwaltungswirtschaftliche Ordnung sich letztlich dysfunktional auswirken (II 192–200, 213–224). Nun zeigt sich aber, daß die Möglichkeiten einer Relativierung des zentralen Plansystems weit geringer sind als die der Marktwirtschaft (II 201f., 224f., 257f.). Deshalb drängt sich Rich die grundsätzliche Entscheidung für das marktwirtschaftliche System aus pragmatischen Gründen auf: «Kann die Humanität aus Glauben, Hoffnung, Liebe mit ihrem relationalen Begriff des Menschengerechten die Markt- wie die Zentralverwaltungswirtschaft nur relativiert rezipieren, erweist sich aber die Zentralverwaltungswirtschaft im Unterschied zum Marktsystem als nicht wirklich relativierbar, dann kann prinzipiell die ordnungspolitische Option auch nur zugunsten der Marktwirtschaft ausfallen» (II 258).

Die eigentliche Aufgabe der Wirtschaftsethik in Fragen der Ordnungspolitik stellt sich allerdings erst da, wo es darum geht, menschen- und sachgerechte

Ordnungsgestalten der Marktwirtschaft zu finden. Auch hier wird der Theologe gut daran tun, das Kriterium der gebotenen Relationalität zu beachten. «Wie keines der wirtschaftlichen Grundsysteme [...] vor dem absoluten Anspruch der christlichen Humanitätskriterien bestehen kann, so auch keine marktwirtschaftliche Ordnungsgestalt, weder eine real bestehende noch eine alternativ erwünschte. Sie alle sind Gebilde des Vorletzten, der geschichtlichen Zeit, die vergeht» (II 325). Die Wirtschaftsethik ist deshalb auch in der Ordnungsfrage zu einem kritischen Abwägen aufgerufen, das nur zu vorläufigen, fortwährend revisionsbedürftigen Ergebnissen führen kann (II 318–338). Rich gelangt zu folgenden Maximen der wirtschaftsethisch wünschbaren Ordnung der Marktwirtschaft: Eine Marktordnung des reinen Laissez-faire ist für die Humanität aus Glauben, Hoffnung, Liebe inakzeptabel. Die Regulierung der Marktordnung durch die Soziale Marktwirtschaft weist gleichfalls strukturelle Defizite auf, vor allem im Bereich des politischen Vollzugs (Eigentumsreform), der Umweltverträglichkeit und – was Rich nicht erwähnt – der Realisierung in einem supranationalen Verband wie der EG. Die so sichtbar gewordene Notwendigkeit einer Weiterentwicklung der Sozialen Marktwirtschaft läuft deshalb auf das Modell einer Marktwirtschaft hinaus, die unter den Gesichtspunkten des Menschengerechten und der Umweltverträglichkeit reguliert wird (II 338–344). Dieses Modell orientiert sich an O. Šiks Entwurf einer humanen Wirtschaftsdemokratie und an H. Ch. Binswangers Arbeiten zur ökologisch regulierten Marktwirtschaft (II 296–318).

Ein eigenes Kapitel widmet Rich schließlich den ethischen Problemen der weltwirtschaftlichen Verflechtung. Es erstaunt nicht, daß dieser Teil, als «Ausblick» betitelt, weit weniger differenziert ausfällt als die Erörterung ordnungspolitischer Maximen nationaler Volkswirtschaften. Wenn auf nationaler Ebene eine Marktsteuerung aus ethischen wie ökonomischen Gründen zu fordern ist, ist klar, daß auch die internationalen Wirtschaftsbeziehungen entsprechend geregelt werden müssen und nicht weiter der bloßen Macht der Stärkeren, und das sind allemal die westlichen Industrieländer, überlassen werden können. Rich sieht ein solches Regulativ nur in der Möglichkeit einer partizipativen Kooperation in der Weltwirtschaft gegeben; ihre inhaltliche Ausgestaltung bleibt er aber dem Leser weitgehend schuldig (II 350–362). Entwicklungspolitisch fragwürdig scheint außerdem die These zu sein, die grundsätzliche Option für die Marktwirtschaft in den industrialisierten Ländern lasse sich ohne weiteres auf die Situation aller Entwicklungsländer übertragen (II 359). Hier wäre die Überlegung bedenkenswert, ob nicht eine planwirtschaftliche Organisation der nationalen Volkswirtschaften der ärmsten Staaten der Dritten Welt zumindest in einer ersten Entwicklungs- bzw. Industrialisierungsphase effizienter wäre als eine, wie auch immer regulierte, marktwirtschaftliche Ordnung.

Detailkritiken und Hinweise auf weggelassene Themen vermögen allerdings den Wert des nun endlich vollständigen Werks von Arthur Rich nicht zu schmälern. Dem Autor ist ein systematischer Entwurf der Wirtschaftsethik zu

verdanken, wie er in dieser Breite und Geschlossenheit nicht mehr zu finden ist und auch seit Jahrzehnten, seit den großen Kompendien der katholischen naturrechtlichen Sozialethik, nicht mehr versucht wurde. Nicht nur in Anbetracht des Alters des Verfassers muß er als Lebenswerk bezeichnet werden.

CHRISTIAN KISSLING