

der Entwicklungsbiologie Augustins eine Erzeugungsbiologie: „Nicht der Organismus war es, der sich aus innerer Kraft vom Samen zum Samenprodukt entwickelte, sondern äußere Faktoren waren es, die aus Samen Organismen machten. Es waren sachlich und formal die gleichen, die bei Augustin die äußere Betreuung des inneren Entwicklungsvorgangs leisten: Mikrokosmisch die Eltern und ihre Erzeugungsmittel, makrokosmisch die Geister, Gestirne und Elemente. Aber sie spielen kausal nicht wie bei Augustin die Rolle von äußeren Betreuern einer inneren Entwicklung. Sie waren im Gegenteil äußere Erzeuger dessen, was bei Augustin Produkt innerer Entwicklung war“ (268). Der Bedeutungswechsel bezieht sich im einzelnen auf die Begriffe Samen, Samengedanke und korpulente Substanz, ferner auf eine Umdeutung der beteiligten und betreuenden Ursächlichkeit in eine erzeugende.

Das letzte Kap. gibt einen *Vergleich der Entwicklungslehre Augustins mit modernen Entwicklungsvorstellungen*. M. untersucht hier die Möglichkeit einer Verallgemeinerung der Augustinischen Entwicklungslehre.

Die ausführliche Darstellung der Entwicklungslehre des hl. Augustinus durch M. ist zugleich eine Darstellung seines naturwissenschaftlichen Weltbildes geworden. M. nennt sein Werk mit Recht „ein Stück weltbildvergleichender Augustinusforschung“ (323). Man darf wohl dem Verfasser auch beipflichten, wenn er meint, daß die Leistung Augustins der inzwischen erkannten naturwissenschaftlichen Wahrheit näherkommt als die „heidnische“ Erzeugungslehre des Aristoteles (323). Man kann es unter dieser Rücksicht bedauern, daß diese christliche Entwicklungslehre später dem alles beherrschenden Aristotelismus geopfert wurde.

Gerade wenn man das verdienstvolle Werk M.s studiert hat, bleibt doch der sicherlich auch sachbegründete Eindruck bestehen, daß das Entwicklungsproblem, wie es die moderne Naturwissenschaft uns stellt, weder von Augustinus noch von Thomas her (d. h. mit ihren Denkmitteln allein) vollgültig bewältigt werden kann. Es bedarf eines neuen naturphilosophischen Denkansatzes, um den man sich gerade in neuerer Zeit intensiv bemüht. Das gilt auch in eminentester Weise von dem Problemkreis „Schöpfung und Entwicklung“.

Wenn wir auch den Grundgedanken M.s anerkennen, so scheinen doch die Akzente etwas zu scharf gesetzt und die Gegensätzlichkeiten zwischen Thomas und Augustinus zu einseitig herausgestellt. So sehr Thomas auch in seinen konkreten biologisch-medizinischen Vorstellungen unter dem Eindruck technomorpher Begriffe des Aristoteles steht, so ist doch sein gesamtes Philosophieren nicht einfachhin technomorph zu nennen. Ich erinnere nur an die aristotelisch-thomastische Lehre von den Wesensstufen des Lebendigen, die vom Begriff der Selbstbewegung (*actio immanens*) ausgeht (vgl. z. B. S. th. I q. 18 a. 1 und S. c. gent. 4, 11) und wertvolle Ansätze für eine Theorie der Entwicklung bietet. Das ließe sich noch für manchen anderen zentralen Gedanken erläutern. Zu beachten wäre ferner, was F. De Raedemaeker in einer Besprechung von M.s Werk geäußert hat (Bijdr. 18 [1957] 326): Es scheint uns, daß M. nicht genügend die „Denknieveaus“ unterscheidet, auf denen sich Augustinus und Thomas bewegen. Thomas will eine vor allem philosophisch verantwortliche Interpretation der lebendigen Wesen geben. Augustinus dagegen scheint sich auf einer mehr empirischen und teilweise „mystischen“ Ebene zu bewegen.

Diese kritischen Bemerkungen sollen in keiner Weise die wertvolle und anregende Arbeit des verdienstvollen Verfassers schmälern. Erst der Vergleich der verschiedenen Weltbilder läßt uns tiefer verstehen, aus welchen hintergründigen Voraussetzungen eine Zeit denkt und philosophiert. Zu diesen Erkenntnissen hat der Verfasser einen Beitrag geliefert, den niemand umgehen kann, wenn er über Augustinus und Thomas sich informieren will. A. Haas S. J.

Bopp, H., O.F.M., *Die sozialen Strömungen des modernen Katholizismus. Ein Beitrag zum Verständnis des heutigen Gesellschaftsbewußtseins* (Kirche und Volk, 17). gr. 8^o (113 S.) Köln 1958, Amerikanisch-Ungarischer Verlag.

Eine recht brauchbare Übersicht über die sozialen Strömungen im katholischen Deutschland und Österreich und, soweit zu deren Verständnis erforderlich, auch in Belgien und Frankreich, wobei vor allem die Zeit vor dem ersten Weltkrieg gut dargestellt ist.

Obwohl manche kluge Bemerkung enthaltend und im allgemeinen vorsichtig ab-

gewogen, erscheint die Behandlung der späteren Zeit doch weniger gelungen. Auffallend, um nicht zu sagen: besorgniserregend ist die Hinneigung des Verfassers zur „Ganzheitlichkeit“.

Wenn er von der „wohlwollenden Kritik“ spricht, die Pius XI. an Mussolinis Korporativsystem geübt habe, so kann er sich dafür auf den Papst selbst berufen, der auf die äußerst heftige Reaktion Mussolinis erwiderte, er habe doch „un cenno benevolo“ des faschistischen Systems gezeichnet. Wenn Verfasser aber sagt, der Papst habe „nur auszusetzen, 1. daß sich der Staat bei dieser Art berufsständischer Ordnung an die Stelle der Bürger setze, während er sich eigentlich (sic!) nur auf die notwendige und ausreichende Hilfsstellung (Subsidiarität) beschränken sollte, 2. die umfassende Bürokratisierung und Politisierung der Berufsstände“ (23/24), so läßt sich doch überhaupt keine vernichtendere Kritik denken; nichtsdestoweniger war die Schilderung („cenno“), die der Papst von dieser auf den Kopf gestellten Berufsständischen Ordnung gab, seiner eigenen Meinung nach noch „wohlwollend“!

Der Universalismus Othmar Spanns, der doch logisch zwingend den persönlichen Gottesbegriff wie auch den Begriff der Schöpfung und der Erlösung im Sinne der christlichen Offenbarung ausschließt, wird der universalistisch-katholischen Richtung in Österreich zugerechnet (65 ff.); Spann und seine Schüler hätten es unternommen, „mit wissenschaftlichem Rüstzeug . . . aus dem Universalismus eine neue *katholische Soziallehre* zu entwickeln“ (70; Hervorhebung im Original)! — Wenn es heißt, der Tagungsbericht einer katholisch-soziologischen Tagung in München im März 1933 (habe) fest(gestellt), daß zwischen Solidarismus und Universalismus „nur theoretische Unterschiede, keine prinzipiell-weltanschauliche Gegnerschaft“ bestünde (76), so wird dieses aus zweiter Hand geschöpfte Zitat wohl stimmen. Soweit der Spannische Universalismus gemeint oder eingeschlossen sein sollte, wäre die Feststellung unzutreffend, wie denn auch Spann für seinen Teil es stets auf das entschiedenste *abgelehnt* hat, „die in der Enzyklika ‚Quadragesimo anno‘ ausgesprochenen Gedanken und Forderungen [wie auch andere kirchenamtliche Verlautbarungen zu sozialen Fragen!] als verpflichtende Norm anzuerkennen“ (77).

Auch nationalsozialistische Einrichtungen wie Reichsnährstand werden befremdlich wohlwollend beurteilt.

Die Berichterstattung über den Solidarismus ist objektiv und im ganzen zuverlässig. Gelegentlich wird allerdings der irreführende Eindruck erweckt, der Solidarismus sei primär ein ethisches System (40); ebenso mißverständlich ist es, wenn auch nur in indirekter Rede von einem „Verzicht der Solidaristen auf Zuständereform“ (76) zu sprechen, während doch die gewaltigen Änderungen, die vom Liberal-Kapitalismus zum „sozial temperierten Kapitalismus“ (G. Briefs) geführt haben, von den Solidaristen nicht nur gefordert, sondern auch entscheidend gefördert worden sind. Besagt beispielsweise die noch unerfüllte Forderung nach breiterer Eigentumsstreuung und denjenigen institutionellen Maßnahmen, die sie herbeizuführen geeignet sind, keine „Zuständereform“?

In ihrer Ausgewogenheit wohltuend ist die Behandlung des Volksvereins für das katholische Deutschland (54).

Zu dem, was sich seit 1945 zugetragen hat, wird manches kluge Wort gesagt. Die zitierten Quellen werden jedoch nicht immer zeitlich richtig eingesetzt; so führt Verfasser, wo er die Frage „christlicher Sozialismus“ oder „Sozialismus aus christlicher Verantwortung“ behandelt, einen längeren Text von mir aus 1932 an (90—91), der selbstverständlich nichts darüber aussagen kann, wie es um den Sozialismus in der Bundesrepublik steht. Bedauerlich ist die unbeanstandete Übernahme des Ausdrucks „Linkskatholizismus“ (97 Anm. 106). Der französische Ausdruck ‚catholiques de gauche‘ bezeichnet sprachlich korrekt Katholiken, die sich zur *politischen* Linken bekennen. Der katholische Glaube hat nichts mit rechts und links zu tun. In der Weimarer Zeit war von den beiden fast ganz von Katholiken getragenen politischen Parteien die Deutsche Zentrumspartei eine Linkspartei, die Bayerische Volkspartei eine Rechtspartei. Politisch rechts und links sind vollziehbare Begriffe, katholisch rechts oder links ist ein Unbegriff.

Schade, daß die Rundschreiben Leos XIII. und Pius' XI. nach der Ausgabe von Ulitzka (Ratibor 1934) zitiert werden, die heute kaum mehr aufzutreiben ist; *bessere* Ausgaben sind jederzeit erreichbar. O. v. Nell-Breuning S. J.