

wirklichungsethik“ als Deutung der „Grundbefindlichkeit“ des Geistes nur dann möglich ist, wenn über dem geistigen Ich ein objektiv seiendes, allem Seienden sinngebendes Absolutum angenommen wird, und wie wichtig es daher ist, die plotinische Hypostasenlehre (Seele, Geist, Eines) unverkürzt zu belassen (156) und sie nicht zu einer Stufenreihe von „Erlebensweisen“ und „Aspekten“ herabzusetzen.

Wenn aber dergestalt auch eine Reihe von plotinischen Motiven in eine neue und für das moderne Verstehen sehr aufschlußreiche Beleuchtung gelangt, wäre es doch falsch, anzunehmen, daß damit die ganze Problematik des plotinischen Systems erfaßt ist. Mit dem Ausdruck „wissenschaftlich-erkenntnistheoretische Mystik“ (49) ist der Erlebnisgehalt der „Henosis“ im Sinne von Enn. I 6 ebensowenig erfaßt wie ihr ontologischer Aussagewert, im Sinne Plotins, mit der Formel vom „Hingeordnetsein“ des Geistes auf das „Eine“. Wenn man diese Problematik ernst nimmt, wird man auch nicht so leichtin über die grundlegende Alternative der Betrachtungsweisen, die sich hier auftut, harmonisierend hinweggleiten und sozusagen in einem Atem (in zwei aufeinanderfolgenden Zeilen) von dem „Einen“ als dem „höchsten Du“ und zugleich von dem „Aufgehen in ihm“ reden (160). Daß in Plotin beides wirksam ist, das „Duverhältnis“ und die „Identitätsmetaphysik“, kann man seit Arnou wohl nicht leugnen. Aber daß es eine *Alternative* ist, ja das Grundproblem in Plotins System überhaupt, darf man nicht mit so allgemeinen Wendungen, wie dies auf S. 157 geschieht, verschleiern. Wie wenig sich H. in die Gedankengänge dieser Identitätsmetaphysik hineinzudenken vermag, zeigt Anmerkung 2 zu Kap. 4, die völlig unplotinisch folgert, daß nur mehr eine subjektive Gefühlswallung übrigbliebe, wenn „die Tatsächlichkeit des Gegenüber“ aufhört. Man wird zugeben müssen, daß auf diese Weise nur ein Teil des plotinischen Systems wirklich in das Blickfeld des modernen Lesers gebracht wird. Aber selbst mit dieser Einschränkung wird man es als ein großes Verdienst dieses Werkes anerkennen müssen, daß es eindeutig nachweist, daß — von der plotinischen Anthropologie her gesehen, d. h. vom Standpunkte seiner Analyse des geistigen Ich — die theistische Deutung dieser Alternative erfordert wird (157). Daß demgegenüber die ontologischen Aussagen, die von der „Identitätsmetaphysik“ Plotins bestimmt sind, nur in merklicher Abschwächung wiedergegeben werden, ist bei der bewußt vom Anthropologischen ausgehenden Fragestellung des Buches begreiflich. Daher auch (trotz der Warnung vor der „Verführung des Vergleiches mit dem christlichen Gottesbegriff“ 157) die Verchristlichung des Begriffs der Transzendenz des Absolutums (113), die sogar so weit geht, daß der Begriff der helfenden „Gnade“ eingeführt wird, wenn auch nur als interpretierende Benennung dessen, was Plotin in „Begriffsnot“ nicht zu benennen vermocht haben soll (114). Aber es bleibt das unbestreitbare Verdienst dieses Werkes, eine wirklich lebendige, den philosophischen Gehalt und Wahrheitswert seines Systems betreffende Diskussion über Plotin eröffnet zu haben, der so oft nur als Gegenstand rein historischen Interesses behandelt wird. Dem Bestreben, ihn dem modernen Leser wirklich nahezubringen, dient auch die Einfügung längerer Abschnitte in wörtlicher Übersetzung, wobei nur manche Ausdrücke, die zu wortgetreu wiedergegeben werden, den mit Plotin (bzw. dem schon erweiterten und übertragenen Sinn dieser Ausdrücke) nicht Vertrauten befremden müssen, wie ἀντιληψις = Zugriff (92) und προσνεύειν = zunickt (94). Aber vielleicht regt dieser handgreifliche Hinweis auf die Unübersetzbarkeit solcher plotinischer Termini mehr zum gewissenhaften „Nach-Denken“ an als eine glatte und gefällige Paraphrasierung. E. v. I v á n k a

Overhage, P., *Um das Erscheinungsbild der ersten Menschen* (Quaestiones disputatae, 7). 8^o (107 S.) Freiburg 1959, Herder. 6.80 DM.

Im Vorwort betont O., daß das Schlagwort von der Affenabstammung des Menschen langsam überwunden wird. Das soll aber nicht heißen, daß man auf biologischer Seite von der Annahme einer Herkunft des Menschenleibes aus tierischen Vorfahrenformen abrücke. Vielmehr erkennt man mehr und mehr „die einsame Größe des Menschen innerhalb der gesamten Organismenwelt trotz der nicht abzuleugnenden Ähnlichkeiten und Übereinstimmungen in der leiblichen Organisation und manchen psychischen Reaktionen. Man wird aufgeschlossen für die geschichtliche Daseinsart des Menschen und sein geistgeprägtes Verhalten. Man ahnt die Größe der Aufgabe, die eine ursächliche Erklärung der Entstehung des Menschen der bio-

logischen Forschung aufgibt, und fühlt wohl auch schon die Ohnmacht aufsteigen, die Abgründigkeit des Ursprungsproblems allein mit naturwissenschaftlichen Methoden und Mitteln ergründen zu wollen“. Für das Verständnis und die Sinndeutung der Menschheitsgeschichte während des Eiszeitalters will O. in seiner Arbeit die biologischen und anthropologischen Unterlagen bereitstellen. Es wird also nach dem Erscheinungsbild des ersten Menschen gefragt.

Zuerst beantwortet *K. Rahner* in einem einführenden Beitrag „die Frage nach dem Erscheinungsbild des Menschen als *Quaestio disputata* der Theologie“. Der erste Grund, daß das genannte Thema ein theologisches ist, besteht darin, daß „der eine ganze Mensch und nicht nur seine ‚Seele‘ unmittelbar Subjekt vor Gott in Heil und Unheil ist. Er ist als Ganzer von Gott geschaffen“ (11). Diese Einheit ist so ursprünglich wie das Bestehen der beiden Teile; die gegenseitige „Beeinflussung“ ist Vollzug des Wesens beider „Teile“. Der Dualismus ist also nicht der Dualismus von „Dingen“, sondern von Seinsprinzipien (12). Damit wird die Aussage, daß die Geistseele des Menschen unmittelbar von Gott geschaffen werde, notwendig auch eine Aussage über den Leib des Menschen: „auch er ist, soll der Mensch in seiner Einheit nicht implizit gelegnet werden, in einer wahren Weise ‚unmittelbar‘ durch Gott geschaffen. Und die Frage ist somit gerade die, wie diese ‚Unmittelbarkeit‘ der Schaffung des Leibes als eines menschlichen mit der Mittelbarkeit des Verhältnisses der leiblichen Wirklichkeit des Menschen zu Gott (wegen seiner Herkunft aus der vorgegebenen Natur) vereinbar sei, einer Mittelbarkeit, die durch die Natur vermittelt wird“ (12). Das Problem spitzt sich schließlich zu auf die Frage hin, „ob und inwieweit man an dem Leib des Menschen scheidend sehen könne, daß er Bild, Erscheinung der göttlichen und weltlichen Herkunft des einen Menschen sei“ (15). Anders gewendet ergibt sich also die Frage, ob die Leibhaftigkeit des Menschen selbst als solche immer und überall so sein muß, daß man an ihr erkennen kann: hier ist ein Mensch, dort ist ein Tier. Rahner glaubt, daß man in der Beantwortung dieser speziellen Frage vorläufig Zurückhaltung üben sollte, bis die philosophischen und theologischen Probleme, die hinter einer solchen Frage stecken, besser durchdacht sind.

Die Geistigkeit des Menschen muß sich selbstverständlich in seiner Leiblichkeit äußern. „Aber wenn solche Äußerungen der Sprache, der Erfindung, des Verhaltens, der Weise des Zusammenlebens usw. selbstverständlich vorhanden sein müssen, wo Geist gegeben ist, muß dann diese Äußerung auch notwendig schon im Bereich des Morphologischen und Physiologischen, und zwar nicht nur (was man wohl schwerlich wird bezweifeln können) als Folge des geistig kulturellen Verhaltens, sondern schon unabhängig davon und im voraus dazu gegeben sein?“ (20). Rahner meint, daß man das bezweifeln könne, und zwar aus folgenden Gründen: 1. Die Erfahrung lehrt, welche unwahrscheinliche Variationsbreite das Erscheinungsbild ein und desselben Wesens haben kann (Raupe, Puppe, Schmetterling). Es wird also schwer sein, zu sagen, welches Erscheinungsbild einem bestimmten Wesen ontologisch „zumutbar“ ist und welches nicht. 2. „Wer überhaupt die allgemeine Deszendenztheorie für richtig hält und bei Makromutationen nicht eine eigentliche Neuschöpfung eines substantiellen neuen ‚Bauplanes‘ durch Gott postulieren will, wer als in der Deszendenztheorie im allgemeinen die phylogenetisch zusammenhängenden Formen für Erscheinungsbilder ein und derselben substantiellen Entelechie hält, der wird die Variationsbreite der Erscheinung desselben Wesensgrundes für außerordentlich und unerwartet groß halten müssen“ (20). Dafür sprechen dann 3. noch metaphysische Erwägungen: Die verschiedenen Wesenheiten sind letztlich nicht disparat nebeneinanderliegende Washeiten, die deshalb nicht aufeinander zurückgeführt, nicht auseinander abgeleitet werden können, weil sie im Grunde nichts miteinander zu tun hätten. Sie sind vielmehr verschiedene begrenzte Weisen des einen und selben „Seins“. Wenn wir dazu noch annehmen, daß innerhalb der geschaffenen endlichen Welt jedes System von vorneherein „offen“ ist für das nächsthöhere, ja daß das höhere seine Eigentümlichkeiten gerade mit den bleibenden Mitteln des niedrigeren Systems ausspricht, dann kann und muß nicht wieder etwas Morphologisches, was es sonst nicht geben könnte, Erscheinungsform des Geistes im Organischen sein. Die Erscheinung des Geistes im Organischen besteht in der „Verwendung“ (24) des Organischen für die Zwecke des Geistes.

Zum Schluß seines tieferschürfenden Beitrages kommt Rahner noch auf die theo-

logische Problematik des Erscheinungsbildes der ersten Menschen zu sprechen. Er betont, daß man nicht leicht sagen könne, daß durch die Lehre von den präternaturalen Gaben des ersten Menschen vor dem Fall bestimmte leibliche Gestalthaftigkeiten sicher müßten ausgeschlossen sein. Aber der katholische Theologe kann auch nicht den Zustand des Menschen im „Paradies“ als Mythos interpretieren oder gnostisch von der Erde wegverlegen (Origenes) und deshalb kann er nicht von vornherein so tun, als ob naturwissenschaftliche und theologische Fragen und Erkenntnisse überhaupt keine Berührungspunkte haben, weder in Konflikt geraten noch zu einer vorsichtigen und des Unterschiedes zwischen beiden Erkenntnisweisen sich bewußten Synthese gebracht werden könnten.

H. Dölb hat in einer Besprechung im Hochland (52 [1959/1960], 292—294) des hier vorliegenden Buches gefragt, ob „die Morphologie wirklich nur die äußere Gestalt von Knochen und dergleichen und höchstens die akzidentelle äußere Erscheinung des Menschen betrachte“. Er verweist mit Recht auf die Portmannsche Kennzeichnung des Lebendigen als „Weltbeziehung durch Innerlichkeit und Selbstdarstellung in der Erscheinung“.

Als Naturphilosoph möchte man weiterhin fragen, wie man sich den Einzeller, die Pflanze und das Tier als die jeweiligen „Selbstdarstellungen“ und Erscheinungsbilder des einen und selben Wesensgrundes, „ein und derselben substantiellen Entelechie“ denken könne, wenn eine eigentlich „schöpferische“ Entwicklung nicht postuliert werden soll. Aber diese Frage läuft auf das Problem „Schöpfung und Entwicklung“ hinaus, das Rahner in seinem Beitrag nicht eigentlich angehen wollte. Weiterhin scheint mir Rahner nur zu rechtfertigen, wie von der thomistischen Metaphysik her die hierarchische Aufgliederung der Fülle organischer Gestalten gleichsam von oben her begriffen werden kann. Er spricht fast nur davon, wie ein höheres Seiendes alle niedrigeren Seins- und Wesensstufen mit umgreift und wie (im Vergleich gesprochen) das Gebilde höherer Dimensionalität auch die Eigentümlichkeiten der Gebilde niedriger Dimensionalität umfaßt und in einer solchen Dimension gar nicht anders erscheinen kann, als es auch ein Körper tut, für den diese Dimension seine höchste ist. Das ist in diesem Zusammenhang sehr richtig. Aber der Naturphilosoph möchte noch viel brennender wissen, wie sich Rahner eine Entwicklung von unten her denkt, vom Niederen zum Höheren, wie also der „Wesensgrund“ der niedrigeren Stufe die höhere aus sich herausstellt. Walten hier nur raum-zeitliche „Außenbedingungen“ für diese Höherentwicklung, wie es der positivistische Darwinismus annimmt oder liegt im Wesensgrund selbst eine höherstrebende Dynamik, die sich bei gegebenen Außenbedingungen verwirklicht oder gibt es dieses „Höher“ eigentlich gar nicht, da die verschiedenen „Wesenheiten“ letztlich aufeinander zurückgeführt werden können (wie Rahner nahezulegen scheint)? Wie man sieht: Der quaestiones disputatae gibt es in diesem Fragenkreis viel!

Overhage bespricht zuerst das Nebeneinander theromorpher und sapienstümlicher Merkmale und das Zustandekommen des Nebeneinanders verschiedenartiger Merkmale. Sodann entwirft er nach dem heutigen Stand des Wissens das neue Bild der biologischen Menschheitsgeschichte, wobei er besonders die biologische Einheit der Menschheit hervorhebt. Zum Schluß bespricht O. zwei extreme Auffassungen über das Erscheinungsbild der ersten Menschen (Theorien von F. Rüschkamp und F. Birkner), verwirft die negative Bewertung theromorpher Merkmale und stellt die Vermenschlichung theromorph geprägter Vertreter der Menschheit heraus.

Im Schlußkapitel seines Buches nimmt O. Stellung zu meiner Arbeit „Naturphilosophische Erwägungen zum Menschenbild des Schöpfungsberichtes und der modernen Abstammungstheorie“ (Schol 33 [1958] 355—375), aber er mißversteht meine durch den ganzen Artikel klar zutage tretende Meinung in einer Weise, daß meine Aussagen geradezu auf den Kopf gestellt werden. Ich habe keinen Zweifel darüber gelassen, daß auch die theromorphen Merkmale echt menschliche Merkmale sind und die theromorph geprägten Vertreter der Vorzeit wirkliche Menschen gewesen sind. Theromorphe Ausprägungen sind Sonderbildungen, sekundäre Erwerbungen, wie O. selber darlegt. Darauf beruht überhaupt erst die Möglichkeit der Harmonisierung von biblischem Bericht und fossilem Befund, wie ich dies in meiner Arbeit versucht habe. Es ist erstaunlich, mir eine gegenteilige Meinung zuschreiben zu wollen. O. glaubt dies aber tun zu können, weil ich tierhafte Merkmale menschentypischen Merkmalen gegenübergestellt habe. Wenn diese Gegenüberstellung nicht mehr mög-

lich sein soll, dann müßte man konsequenterweise den Begriff theromorph überhaupt aufgeben, was auch O. nicht will. Auch in meiner Arbeit ist „theromorph“ nicht mehr „als eine Bezeichnung, die bloß auf Grund einer gewissen äußeren Analogie zu einigen Formeigentümlichkeiten der Menschenaffen gewonnen wurde“ (98), da es sonst keinen Sinn hätte, daß ich diese Merkmalsgestaltungen als sekundäre Sonderbildungen aufgefaßt habe und sie geradezu als Ausgangspunkt meiner Deutung des biblischen Berichtes benutzt habe. Der Mensch war im paradiesischen Zustand von Gott erschaffen, und durch die präternaturalen Gaben wäre er wohl weitgehend dem evolutiv-prägenden Einfluß der Natur enthoben gewesen, wenn er nicht durch den Sündenfall sich selbst in eine Existenzweise gebracht hätte, „in der der Mensch in der Auseinandersetzung mit der Natur sich dieser anpaßt, Sonderentwicklungen zeigt, die *wiederum* tierhafte Merkmale in sein Bild einprägen“ (meine Arbeit S. 367). Der Gegensatz zu diesem „wiederum“ ist eindeutig der paradiesische Zustand, in dem der Mensch sich nicht so leidvoll und kämpferisch mit der Natur hätte auseinandersetzen müssen. O. hat besonders Anstoß an diesem „wiederum“ genommen und aus diesem Wort herausgelesen, ich nähme an, der erste Mensch sei voll und ganz sapienstüchlich gewesen. Ich habe es aber ausdrücklich abgelehnt, das Erscheinungsbild der ersten Menschen beschreiben zu wollen (368). Sodann soll das „wiederum“ bedeuten, „daß die theromorphen Merkmale irgendwie Rückschläge auf Formungen darstellen, die auf hypothetischen tierischen Vorfahrenstadien des Menschenleibes einmal ausgebildet waren“ (99). Auch diese Deutung entspricht nicht meiner Auffassung; ich habe mich peinlich davor gehütet, den Sündenfall und seine biologischen Folgen als eine Art „Rückfall ins Tierische“ zu kennzeichnen. Ich habe nur von der Möglichkeit gesprochen, die theromorphen Sonderbildungen am Erscheinungsbild der ersten Menschen als „die evolutiven Kennzeichen des gefallenen und mit der Natur sich abringenden Menschen“ zu bezeichnen. Das bedeutet keineswegs notwendig, daß diese Bildungen als Rückfall in die Gestalt hypothetischer Vorfahren aufgefaßt werden müssen, zumal sie sich ja bei den unmittelbaren Vorfahren schon nicht mehr fanden; vielmehr sollten die ähnlichen Entwicklungserscheinungen im Tierreich und beim Menschen als Parallelentwicklungen gekennzeichnet werden. Oder dürfen wir etwa nicht mehr von einer infraspezifischen Entwicklung innerhalb der einen Art „Mensch“ sprechen? O. scheint das an mehreren Stellen (z. B. 100) nahezu legen; aber es ist nicht einzusehen, warum der Begriff der Entwicklung auf die transspezifische Entwicklung eingeschränkt werden soll.

A. H a a s S. J.

Pieper, J., *Über den Begriff der Tradition* (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen [Geisteswiss.], 72). gr. 8^o (58 S.) Köln-Opladen 1958, Westdeutscher Verlag. 3.25 DM.

Der Sitzungsvortrag (vom 16. Januar 1957) nimmt seinen Anfang bei Pascal, der Theologie und Physik in ihrem wesensverschiedenen Traditionsbezug auseinanderhält. Er bedauert sodann, daß die Nachschlagewerke, die über den Begriff Tradition Auskunft geben — bezeichnenderweise sind es allein die theologischen —, sich auf dessen speziell theologische Bedeutung beschränken, ohne den allgemeinen menschlichen Sprach- und Denkgebrauch zu erörtern. Das ist für P., sehr zu Recht, „sogar theologisch [der Rez. würde meinen: gerade theologisch — in der Inkarnations-theologie] eine höchst fragliche Sache“ (12). Als *Elemente des Traditionsbegriffs* (13—20) erscheinen: der Sprechende, der (im Gegensatz zum Dialog) in einseitiger Beziehung und damit in zeitlicher Aufeinanderfolge das (im Unterschied vom Lehren) anderswoher empfangene und durch eigene Einsicht nicht einholbare Überlieferungsgut mitteilt, und der jüngere Hörende, der es gläubig annimmt. Der kurzgefaßte formale Begriff der Tradition lautet: „Empfangenes weitergeben, damit es wiederum empfangen werde“ (18). Dem Begriff der Tradition sind seit je diese Grundworte zugeordnet: Bewahren und Reinerhaltung, thesaurus und depositum, Erinnerung. „Die Lebensnotwendigkeit von Überlieferung beruht darauf, daß es ... dem Menschen mehr vonnöten ist, erinnert als belehrt zu werden“ (20).

„Wie sehr Überlieferung die Beziehung zu Ursprung und Herkunft in sich schließt, das erweist sich vor allem auch darin, daß der Terminus ‚Autorität‘, der ja Urheberschaft bedeutet, geradezu gleichbedeutend mit ‚Überlieferung‘ gebraucht wird“ (20). Es ist die *Autorität der ‚Alten‘* (20—24), d. h. der dem Ursprung Nahen,